

LE SHASEKISHU
miroir d'une personnalité, miroir d'une époque

by

JACQUELINE COLAY

M.A., University of British Columbia, 1970

A THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILMENT OF
THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY

in the Department
of
Asian Studies

We accept this thesis as conforming to the
required standard

THE UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA

October, 1974

In presenting this thesis in partial fulfilment of the requirements for an advanced degree at the University of British Columbia, I agree that the Library shall make it freely available for reference and study. I further agree that permission for extensive copying of this thesis for scholarly purposes may be granted by the Head of my Department or by his representatives. It is understood that copying or publication of this thesis for financial gain shall not be allowed without my written permission.

Department of Asian Studies

The University of British Columbia
Vancouver 8, Canada

Date July 15, 1975

ABSTRACT

Mujû Kokushi was born in 1227, some forty years after the great upheaval caused by the struggle between the Taira and Minamoto families. His was a century of religious controversies which were often the outcome of a search for a form of Buddhism capable of answering the spiritual needs of the masses. Mujû could see no incompatibility between the traditional forms of Buddhism and a truly popular religion. He wrote the Shasekishû in order to demonstrate that every aspect of Buddhism can be practical and useful. For instance, he said that although the practice of Shingon Buddhism is usually thought to be proper only for princes and priests, nowhere in the Scriptures is such an idea stated. Every man or woman, he felt, must avail himself or herself of the miraculous power of the magic formulae of esoteric Buddhism. Mujû did not want to discard all the new schools of buddhist thought which had sprung up during his lifetime, but he deplored their excesses and the narrowness of their views, which bred prejudice and intolerance.

This dissertation is composed of two parts of approximately the same length. The first part is an effort to present Mujû points of view through the study of his life and writings, more specifically of the Shasekishû, a collection of sermons and tales written during the years 1279-84. Mujû's goal is twofold: first, to prove the practicality of

Buddhism, its unfailing availability through the compassionate care of many Buddhas and bodhisattvas who vowed to save humanity. Second, to show that the truths of Buddhism are unchangeable, and that differences of opinion are merely different ways of considering the same idea. Therefore, the new sects, such as the Pure Land sect, were grossly mistaken when they claimed to offer the only valid solution to the problems of the time. There is an answer to each individual need, and it is made available through Buddha's universal expedients, or hōben. In Japan, hōben is made tangible in the various native gods or kami, and in the form of poetry called waka, which Mujū regards as the highest expression of Buddha's golden thought and the ultimate means of communion between the Japanese mind and transcendental Truth. For this reason, Mujū equates waka with the magic formulae of esoteric Buddhism or dhāranî. In the Shasekishū, Mujū gives many examples of the application of buddhist ideals in daily life. His humorous approach, the lighter vein of the second part of his book, is perhaps intended to make the revelation of the Truth less formidable.

The second part of this dissertation is a selection of translated texts chosen to illustrate the main points of the argument. The text used for this study is edited by Watanabe Tsunaya, Shasekishū, Nihon Koten Bungaku Taikei 85, (Tokyo: Iwanami, 1966).

TABLE DES MATIERES

PREFACE	vi
INTRODUCTION.	1

Chapitre

I.	VIE DE MUJU	8
II.	LA PREDICATION AU MOYEN-AGE	51
III.	MUJU ET LE BOUDDHISME DE KAMAKURA	82
IV.	LE BOUDDHISME ET LA POESIE.	139
V.	L'ART DU CONTEUR.	156
VI.	CONCLUSION.	176

TRADUCTIONS

	Préface	183
I.1	Où il s'agit du grand sanctuaire d'Ise. .	187
I.10	D'un adepte du Jôdo qui méprisa un dieu japonais et qui en fut puni.	200
II.2	L'efficacité de Yakushi Nyôrai.	217
II.3	Les bienfaits d'Amida	221
II.5	Jizô garde-malade	225
II.8	D'un pratiquant du culte de Miroku.	238
III.8	L'histoire du saint de Toga-no-0	263
Va.12	La raison d'être de la poésie japonaise .	275
Vb.11	Le bodhisattva Gyôki.	283
III.4	Questions et réponses d'un moine Zen. . .	288

VI.9	D'un sermon sur les préceptes où l'injure eut sa récompense.	294
VII.20	D'un <u>tengu</u> qui enseigna le Shingon.	298
VIII.21	D'un vieux moine qui cachait son âge.	302
IV.7	Où il est démontré qu'il faut craindre les attachements au moment de la mort. . .	308
IV.8	D'un moine qui se noya.	312
Va.8	Fourmi et Tique	314
VI.16	Le sermon de Nôsetsubô.	322
VI.8	D'un prédicateur qui loua une chose difficile à louer.	327
VIII.11	D'un garçon qui mangea des bonbons.	329
VIII.16	Un homme d'esprit	331
VIII.23	D'un homme qui se fit arracher les dents. . .	334
VII.4	D'un serpent qui séduisit une femme mariée. .	336
IV.4	D'un moine qui recommandait aux autres de prendre femme.	340
VII.1	D'un homme qui n'était pas jaloux	341
VIII.5	Echanger un cheval.	342
IX.3	L'honnêteté récompensée	343
APPENDICE A:	Oeuvres anciennes et classiques citées dans le texte	345
APPENDICE B:	Sûtra cités dans le texte.	347
APPENDICE C:	Traités, commentaires et autres oeuvres bouddhistes	348
APPENDICE D:	Liste alphabétique des termes donnés en japonais	349
APPENDICE E:	Liste des noms propres	353
OUVRAGES CONSULTÉS		359

PREFACE

La lecture du Shasekishû présuppose une connaissance globale des théories bouddhiques et de leur évolution historique aux Indes, en Chine et au Japon. En écrivant cette dissertation je me suis basée sur la même présomption, assumant chez le lecteur une certaine familiarité avec la pensée bouddhique au Japon telle qu'elle se trouve exposée dans des ouvrages de portée générale tels que Sources of Japanese Tradition édité par Theodore de Bary ou History of Japanese Religion par Anesaki Masaharu. Je ne me suis attachée que sur les aspects de la doctrine qui me paraissaient particulièrement pertinents ou qui semblaient dépasser les limites de la connaissance générale. Même ainsi, l'immensité et la complexité des problèmes soulevés par Mujû m'ont forcée d'en limiter arbitrairement la discussion. Ce faisant, j'ai tâché de rester fidèle au dessein de présenter au lecteur le Shasekishû et son auteur, plutôt que de prendre le Shasekishû comme prétexte pour me lancer dans une exploration détaillée du bouddhisme à l'époque de Kamakura, entreprise tentante mais que je laisse à une personne mieux versée que moi dans ce domaine.

Mon objet a été de découvrir la raison d'être du Shasekishû et de montrer que cet ouvrage étonnant où la

grivoiserie côtoie l'érudition et la dévotion avec un parfait naturel, est le résultat d'une expérience personnelle dans un contexte historique et social qui est le contexte même du Shasekishû. J'ai cherché aussi à faire valoir la légitimité d'une pensée religieuse qui était assez répandue à l'époque moyenâgeuse mais qui trouva peu d'expression en dehors de quelques ouvrages dépourvus d'attrait aux yeux du grand public.

Alors que mon travail de traduction et de préparation était déjà assez avancé, j'ai eu connaissance d'une thèse de doctorat parue aux Etats-Unis et traitant du même sujet que la mienne: Representative Translations and Summaries from the Shasekishû with Commentary and Critical Introduction, par Robert Ellis Morrell (Stanford, 1969). Morrell envisage le sujet sous un tout autre angle que moi, et c'est par pure coïncidence que mon choix de traductions correspond partiellement au sien. Mes traductions ont été sélectionnées dans le but spécifique d'illustrer l'argument de ma thèse, c'est pourquoi elles ne sont pas présentées en suivant l'ordre du Shasekishû. Mon intention à l'origine avait été de les intégrer dans la dissertation même, mais il s'est avéré que par leur extrême longueur certains de ces textes risquaient de faire perdre le fil de l'argumentation. Aussi me suis-je résolue à les grouper à la fin, et à y renvoyer le lecteur en temps opportun.

Pour une description détaillée du contenu du

Shasekishû et pour une présentation systématique des nombreux manuscrits et diverses éditions de cet ouvrage, on voudra bien se référer à la thèse de Morrell. Etant donnée la date récente de cette étude, il ne m'a pas semblé nécessaire d'alourdir ma dissertation par un travail qui ne pouvait que reproduire celui de Morrell, puisqu'il se serait basé exactement sur les mêmes sources.

Lorsque dans le texte de ma dissertation un passage traduit du chinois ou du japonais est cité sans que le nom du traducteur soit mentionné, c'est que je l'ai traduit moi-même. N'ayant pu me procurer la traduction française de Burnouf (qui est d'ailleurs très ancienne), j'ai cité le sûtra du Lotus dans la traduction en anglais de Bunnô Katô (cf. note 1, p.75) à laquelle je réfère le lecteur par: Katô, puis le numéro de la page. Pour faciliter la tâche du lecteur, lorsqu'un ouvrage est fréquemment cité j'ai inséré les références dans le texte de ma dissertation, entre parenthèses. Les textes du Shasekishû sont désignés par le numéro du livre (kan) en chiffres romains, suivi du numéro du chapitre en chiffres arabes et de la page. Tous les textes tirés du Tripitaka chinois édité au Japon sous le titre de Taishô Daizôkyô sont désignés par Taishô. suivi du numéro du volume, de la page et du numéro de la colonne entre parenthèses (1,2 ou 3, en japonais respectivement jô, chû et ge). Les références au Zôdanshû, quoique nombreuses, ont été reportées aux annotations à cause de leur longueur.

Bien que cette thèse soit rédigée en français,
j'ai choisi de reproduire les mots et noms chinois selon
le système de transcription Wade-Giles. Les mots japonais
sont reproduits selon le système Hepburn.

INTRODUCTION

Cette aventure extraordinaire que fut l'époque de Kamakura, cet éclatement d'énergies qui pendant des siècles s'étaient sourdement ramassées, concentrées, lentement élaborées dans l'ombre d'une aristocratie uniquement préoccupée d'elle-même, ce fut tout d'abord la révélation de leur propre existence aux masses populaires.

Non point que la révolution de Minamoto Yoritomo eût concerné le petit peuple, loin de là. Elle marqua plutôt l'avènement d'une aristocratie guerrière dont les chefs étaient familiers avec la Cour impériale et qui, si elle prétendit détrôner la vieille garde patricienne, ne songea pas immédiatement à la remplacer. Dans cette lutte pour le pouvoir, le peuple lui servit tout naturellement d'instrument. Il lui fournit le soldat, la main-d'oeuvre. C'est lui qui souffrit le plus et avec le moindre espoir de compensation, et de cela il avait l'habitude. Mais cette clameur qui montait des provinces avec l'impatience de la noblesse campagnarde, c'était l'écho d'une prise de conscience qui gagna bientôt tous les recoins de la société japonaise.

L'époque de Heian avait été une longue leçon de pessimisme, et vers la fin du douzième siècle l'extermination du

clan impérial Taira apporta une justification sanglante au désenchantement qui depuis un siècle ou deux dominait la pensée japonaise. La menace des revers de fortune était si courante que beaucoup cherchèrent à l'éviter en se réfugiant dans la pauvreté calculée: d'ermitages de montagne. Et si les poètes se remirent à chanter la simplicité rustique des toits de chaume vers lesquels ils n'avaient guère baissé les yeux depuis les temps du Man'yôshû, c'était en réponse à une nouvelle esthétique qui reflétait une nouvelle philosophie de la vie.

Les guerriers obscurs qui se rallièrent derrière Yoritomo et qui constituèrent le nouvel ordre social étaient pour la plupart issus de la demi-noblesse des provinces orientales, le Kantô. C'étaient des gros propriétaires terriens qui désiraient sortir de leur oubli politique, ou des fils de famille que des inégalités d'héritage avaient poussés à chercher fortune sous les armes. De toute façon c'étaient des gens qui n'avaient pas joui de l'isolement hautain de la Cour, qui avaient des contacts quotidiens avec le bas-peuple, une certaine connaissance de la terre, un mode de vie rude et dépourvu des grâces qui caractérisaient la noblesse de Kyôto. Eux-mêmes tournaient sans vraiment l'avouer des regards envieux vers ce sanctuaire du bon goût, mais la cassure était faite, et si la Cour resta longtemps un modèle désuet, c'est à Kamakura que se développèrent les nouveaux canons d'esthétique et d'éthique qui revivifièrent la culture

japonaise. Le gouvernement de Kamakura était ouvert vers la province, dont il tirait son soutien. Et quand à la mort de Yoritomo Kamakura réaffirma son indépendance de Kyôto, ce fut en vérité l'avènement d'une ère créatrice dont l'activité dépassa immédiatement le domaine de la politique.

On assista alors à un élargissement de toutes les activités sociales. A Kamakura même s'était groupée une haute classe militaire dont les goûts se raffinèrent au contact de la vieille capitale et qui, réceptive à l'influence du bouddhisme Zen, apprit à parer sa rudesse native d'une grande délicatesse de jugement. Cependant, exclue des cercles cultivés de Kamakura comme de ceux de Kyôto, cette masse informe et variée qu'on appelle le peuple continua d'affirmer sa présence. De plus en plus les temples devinrent des centres d'activités civiques. Ils fournirent les écoles, abritèrent des foires, ouvrirent leurs portes à des quantités de rassemblements qui n'étaient qu'incidemment de caractère religieux. Jamais il n'y avait eu contact si étroit entre le peuple et le clergé. Les moines prédicateurs se mêlèrent au peuple dont ils adoptèrent la façon de vivre. Par un procédé inverse et plus ancien, la congrégation des monastères était abondamment infiltrée d'éléments laïques. Un grand nombre de ses membres n'avaient de moines que l'habit et apportèrent au sein de l'établissement religieux un élément frondeur et sans cesse absorbé par des préoccupations toutes temporelles. Cet élément, ouvertement encouragé par le

clergé lui-même car les monastères avaient besoin de protection militaire, fournit les moines-soldats qui avaient participé allègrement aux guerres Gempei et qui continuèrent à manifester leur esprit capricieux et batailleur à la moindre occasion.

Ceux qui prenaient la religion au sérieux se désespéraient de ces dangereuses gamineries. Certains comprirent enfin que si le bouddhisme était si longtemps resté en marge du peuple c'était parce qu'on n'avait pas su dégager de ses complexités théoriques une doctrine simple et abordable par le coeur plutôt que par l'esprit. Tout ce que le bouddhisme avait à offrir de compassion, de réconfort, s'était perdu dans le brillant fatras des spéculations intellectuelles et des rites où la magie prenait un visage intimidant.

Le bouddhisme japonais se cherchait une identité. Au neuvième siècle, Dengyô Daishi avait déjà donné une interprétation très personnelle, fortement japonaise, à la doctrine Tendai qu'il était allé chercher en Chine, et presque tous les grands penseurs de l'époque Kamakura furent ses héritiers spirituels, si rebelles et si peu orthodoxes fussent-ils. Tous furent marqués par une formation au centre Tendai du mont Hiei ou à celui de Miidera. Et si l'éducation qu'ils y reçurent ne sut les satisfaire, l'esprit compatissant, humanitaire et très national de Dengyô Daishi ne laissa pas de caractériser leurs doctrines. Hônen, Eisai, Dôgen, Shinran, Nichiren, tous ces grands noms du premier siècle de

Kamakura peuvent être de la sorte rattachés à la mémoire de Dengyô Daishi. Ils héritaient de lui en particulier l'idée fondamentale de l'universalité du bouddhisme telle qu'elle est formulée dans le sûtra du Lotus: il n'est homme ni femme, oiseau ni plante ni pierre, qui ne porte innée en soi la nature de bouddha. Et si les amidistes à la suite de Hônen et Shinran rejetèrent le sûtra du Lotus, ils le remplacèrent par des écritures qui proclamaient également l'égalité des êtres devant la Loi bouddhique, et qui promettaient le salut à tous.

Ainsi le bouddhisme avait trouvé une formule qui pouvait satisfaire l'esprit humanitaire et retenir l'attention des foules. Encore fallait-il savoir communiquer efficacement cette formule. Et c'est de quoi se préoccupèrent tout particulièrement les grands maîtres de l'amidisme aussi bien que Nichiren. C'est de quoi également se préoccupa le moine Mujû, dont la pensée fut peut-être moins audacieuse mais qui avait de fortes convictions et des dons de communication certains.

Ainsi qu'il arrive aux périodes de trouble et de transformation, le siècle de Mujû fut un siècle de polarisation des idées religieuses: d'un côté il y eut les puristes, ceux qui défendirent une doctrine de choix à l'encontre de toute autre, et d'autre part il y eut les syncrétistes, ceux qui voulaient embrasser dans une seule foi toutes les croyances dont ils avaient connaissance, réunir sous une seule

bannière le Shintô, le bouddhisme, et même certains aspects du taoïsme et d'autres cultes chinois jusqu'au confucianisme. Entre les deux, les partisans des anciennes écoles de Nara, qui n'avaient pas montré beaucoup de vitalité depuis que le Tendai et le Shingon avaient pris une place dominante dans le bouddhisme japonais, commencèrent à faire entendre une voix de protestation et à se réclamer de l'orthodoxie des écritures et des grands maîtres du passé. Mujû adhéra au mouvement syncrétiste, et cela fut dû sans doute à son tempérament, mais plus encore au hasard de son éducation religieuse.

Je ne sais pas écrire. Je ne suis qu'un paysan, un montagnard. Mais j'ai toujours eu de la passion pour les histoires. ("Jukkai no koto," Xb, 460)

C'est ainsi que Mujû, à cinquante ans passés, éprouva le besoin d'expliquer l'existence de son premier recueil de contes, le Shasekishû. Et en effet, à partir de ce moment là et jusqu'à sa mort trente ans plus tard, il ne cessa plus d'écrire.

Il fut mauvais poète, médiocre penseur, et lui-même confesse ne pas savoir écrire, et pour expliquer le succès du Shasekishû et sa survivance jusqu'à nos jours, on ajoute généralement que c'est un recueil de contes charmants et fort amusants... Le Shasekishû pourtant abonde en pages sérieuses et parfois rébarbatives. Mujû serait sans doute bien déçu s'il pouvait savoir qu'on ne prend plus ses idées

religieuses au sérieux, par le simple fait qu'il ne les a pas inventées. Pour son malheur, il vécut dans un siècle qui fut prodigue en penseurs originaux et de grande envergure. Contemporain, ou à peu près, de Dôgen, de Shinran, de Nichiren, il refusa de voir dans leurs doctrines la condamnation des idées traditionnelles, mais s'efforça au contraire d'y trouver la démonstration d'une vérité connue depuis toujours. Il abhorra le fanatisme religieux et défendit son point de vue avec une ardeur qui tenait du fanatisme. Armé d'un esprit caustique sinon d'une grande finesse, il chercha dans le bouddhisme la raison d'être d'une vie privée de tout confort matériel ou moral. Et l'on peut bien s'étonner de l'énergie fantastique avec laquelle il poursuivit sa tâche jusqu'à la mort, consacrant ses dernières années à écrire vertement, alors que son corps, depuis longtemps la proie d'une maladie incurable, se maintenait à force de volonté, et peut-être de foi.

CHAPITRE I

VIE DE MUJÛ

Le nom de Mujû,¹ "sans demeure," prend un sens bien littéral si l'on considère l'existence errante de cet orphelin qui ne connut pas longtemps les douceurs de la vie familiale. En fait, il n'y avait rien de bien extraordinaire dans la triste silhouette d'enfant qui autour des années 1239-1240 s'en alla chercher asile dans un monastère de Kamakura. A cette époque il était courant qu'un enfant perde ses parents en bas âge, et aussi courant que la mort prématurée des parents entraîne la ruine financière d'une famille. La sécurité économique était un vain mot, et même dans les familles que ne frappait pas la mort, l'abaissement des fortunes entraînait souvent l'entrée en religion des enfants déshérités. Parmi ceux qui laissèrent leur nom à la postérité, le révérend Myôebô Kôben,² dont Mujû fit souvent l'éloge, fut orphelin à neuf ans, entra au couvent, fut ordonné à seize ans et toute sa vie pria le Bouddha de lui servir à la fois de père et de mère et de lui procurer la sécurité affective dont il avait été privé.

Il entre un peu de légende dans la vie de Mujû³ telle que nous la connaissons, comme dans celle de tous les moines éminents dont les biographies furent pieusement recueillies

par leurs disciples et successeurs et rapportées dans les engi⁴ des monastères ou dans les Vies des Grands Moines Japonais. Il est souvent impossible de démêler la légende des faits. Mujû lui-même contribue à cette confusion lorsqu'il nous informe de certaines coïncidences miraculeuses qui le feraient croire prédestiné. Cependant le rêve prémonitoire joue un rôle si important dans le folklore médiéval qu'on ne saurait le prendre à la légère. Ni la tradition shintoïste ni le bouddhisme n'établissaient une distinction très nette entre la réalité et l'irréalité dans le domaine de l'expérience humaine. Le monde mystérieux des esprits était aussi quotidien, aussi palpable que celui que nous appellerions celui de la réalité concrète. Bien des événements historiques furent annoncés par des rêves, et il serait déplacé de chercher à déterminer la valeur scientifique de ce phénomène. Toute la littérature ancienne et moyenâgeuse témoigne de l'importance accordée aux rêves qui précédèrent si souvent la naissance des personnages illustres et notamment des moines éminents. Aussi, les faits principaux de la vie de Mujû semblent-ils assez bien établis pour qu'on ne le querelle point sur l'authenticité des rêves dans lesquels il vit l'évidence d'une prédestination et d'une protection surnaturelle.

Il nota quelques détails autobiographiques dans son ouvrage intitulé Zôdanshû, où il nous informe être né en 1227, plus exactement le vingt-huitième jour du douzième mois, deuxième année de l'ère Karoku (1225-27). "Mon père eut un

songe, écrit-il, où il lui apparut que cette nuit-là, dans ce même village, naîtrait un enfant auquel sourirait la fortune." Et il ajoute plus loin: "Mais mon père, qui pourtant avait connu la faveur du Shôgun, connut des revers de fortune et mourut jeune."⁵

De ses parents il ne donne ni le nom ni la position sociale. Il nous informe ailleurs que son père était de santé délicate et pratiquait l'abstinence, mais il ne s'attarde pas sur sa jeune enfance. Toujours dans le Zôdanshû, il résume sa situation avec la mélancolie accompagnée de sarcasme qui caractérise tous ses souvenirs:

Depuis mon jeune âge j'ai vécu aux bons soins de mes proches, mais je n'ai pas été élevé par mon père ni ma mère. J'ai vécu comme un enfant abandonné. Alors, d'être arrivé à l'âge de quatre-vingts ans sans connaître la faim ni le froid, cela fut sans aucun doute le résultat de ma bonne fortune.⁶

Il semble donc avoir été orphelin à un jeune âge, mais rien ne nous permet de reconstituer les circonstances sans doute assez affligeantes de son enfance. Il ne resta pas longtemps dans le monastère de Kamakura, car à l'âge de quinze ans il quitta la capitale shôgunale pour aller rejoindre une tante qui vivait dans la province de Shimotsuke. C'était une longue route à entreprendre seul à pied pour un si jeune garçon, et sans doute un long entraînement à la solitude. Pour des raisons que nous ignorons, de nouveau l'année suivante il se mit en chemin, cette fois pour aller vivre avec sa grand-mère dans la province de Hitachi. On ne saurait

trop insister sur cet aspect errant de son existence à un âge où se forment les impressions les plus durables. Toute sa vie il se considéra comme un "sans demeure," un enfant abandonné, par ses parents en premier lieu, par sa tante peut-être aussi, et que ce fut la mort ou d'autres circonstances qui l'arrachèrent ainsi à ses attaches consanguines, il est facile d'imaginer qu'à ce moment-là se forma, par une espèce d'instinct de préservation ou par amertume, le dégoût des affections familiales qui se manifesta dans les écrits de Mujû.

Il dut cependant trouver un certain réconfort chez sa grand-mère, car il écrivit plus tard qu'elle fut son "guide spirituel," ou zenchishiki.⁷ C'est apparemment par son entremise qu'il entra au monastère Hôonji, dans cette même province de Hitachi où ils vivaient, et qu'il y reçut l'ordination à l'âge de dix-huit ans. Il prit les noms rituels de Dôgyô (azana) et Ichien (na) et se fit appeler par le nom de Mujû (gô). Peu après avoir reçu la tonsure, il fut désigné à la fonction de directeur du monastère.

Le silence de Mujû en ce qui concerne sa famille et même son nom véritable soulève une curiosité que justifient les biographies rédigées bien après sa mort. En effet, il y est invariablement présenté comme un descendant direct de Kajiwara Kagetoki, un guerrier célèbre et de sinistre mémoire. Le Mujû Kokushi ryaku engi déclare simplement qu'il naquit dans le clan Kajiwara. Le Dôshakukô nous dit qu'il était un "descendant" de Kagetoki et Gunsho ichiran le

prétend "neveu" de Kagetoki. Cette dernière hypothèse serait difficile à soutenir pour de simples raisons de chronologie. Toutefois, bien que la filiation n'ait pas été établie de façon irréfutable, de nombreuses coïncidences suggèrent l'authenticité d'une parenté avec les Kajiwara.

Kajiwara Kagetoki avait été un vassal de Minamoto Yoritomo. Il était très en faveur à la cour shōgunale, et en raison de son caractère adroit et dissimulé, Yoritomo l'avait chargé d'espionner son frère Yoshitsune qu'il soupçonnait de nourrir des projets de trahison.⁸ C'est à la suite des rapports de Kagetoki que Yoritomo avait interdit à Yoshitsune l'accès de Kamakura, et que par la suite il persécuta son frère jusqu'à la mort. Le succès avait enhardi Kagetoki au point qu'il abusa de ses privilèges, se montrant de plus en plus ambitieux et arrogant jusqu'au jour où, peu après le décès de Yoritomo, il poussa la calomnie trop loin et, convaincu de trahison envers le Bakufu, il fut mis à mort par une coalition de ses pairs en l'année 1199-1200. Capturés dans la même embuscade que Kagetoki, huit de ses fils partagèrent son sort. Les têtes de Kagetoki et de ses fils furent tranchées et soumises à toutes sortes d'indignités. Cet incident sanglant s'inscrit dans des circonstances politiques qui dépassent certainement la question des rivalités personnelles entre les vassaux de Yoritomo. Le jeune Shōgun Yoriie (1182-1204), à la fois impulsif et capricieux, s'était fait lui aussi de nombreux ennemis. Sa mère elle-même, l'impériale Hōjō Masako (1157-1225), veuve de Yoritomo,

avait favorisé la candidature de son plus jeune fils Sanetomo (1192-1219), et lorsqu'en 1203 Yoriie fut exilé et remplacé par son frère, il n'est pas certain que Masako fut étrangère à ces événements. Or il se trouve que la veuve d'un des fils de Kagetoki, Kajiwara Kagetaka, était restée dans la faveur de Masako après la rébellion où son époux trouva la mort. Il semble que les Kajiwara faisaient peut-être partie d'une clique qui, sous les auspices de Masako, soutenait la cause de Sanetomo. Si un complot des Kajiwara contre le Bakufu, a vraiment existé et si le prétexte saisi par leurs ennemis était bien fondé, ce complot devrait probablement être envisagé dans ce contexte. A l'appui de cette hypothèse se trouve le fait que lorsque Sanetomo fut Shôgun il prit à sa cour un fils de Kagetaka, Kagetsugu, auquel il manifesta toutes sortes de bontés, de sorte que la famille Kajiwara n'était pas tombée dans une disgrâce aussi complète qu'on le rapporte généralement. En protégeant les survivants de cette famille, en particulier lorsqu'ils firent le geste de leur restituer certaines des terres qui leur avaient été confisquées, Masako et Sanetomo réaffirmaient peut-être leur allégeance à la mémoire de Yoritomo, qui n'avait pas eu à se plaindre des Kajiwara.⁹ L'iniquité cependant était attachée au nom de Kajiwara, en partie à cause de la sympathie générale qu'avait soulevée le sort de Yoshitsune dans le souvenir des Japonais. A la suite d'une bévue que le Shôgun ne demandait pourtant qu'à

lui pardonner, Kagetsugu s'enfuit de la Cour shôgunale et entra dans les ordres bouddhistes. Toutes les instances et prières de Sanetomo ne purent le faire revenir, et il finit par se réfugier dans la province d'Owari où l'on perdit sa trace.

Rapprochant ces événements de la brève allusion faite par Mujû à son père comme ayant été un favori du Shôgun mais ayant connu des revers de fortune, et de l'insistance des biographies à apparenter Mujû à la famille Kajiwara, Andô Naotarô pense que Mujû devait être le fils de Kagetsugu. Chronologiquement cela est possible. Lorsqu'il mourut en 1200, Kagetaka avait trente-six ans, selon Azuma Kagami. Kagetsugu, puisqu'il mourut jeune mais vraisemblablement après la naissance de ses fils dont Mujû était l'aîné, devait donc n'être en 1200 qu'un enfant. Étant donné que sa prise de tonsure remonte aux années Kenryaku, c'est-à-dire 1211-12, il était sans doute à peu près du même âge que Sanetomo, lequel avait en 1211 dix-neuf ans. En supposant que Mujû fut réellement le fils de Kagetsugu, le fait qu'il soit né quinze ans après la prise de tonsure de ce dernier n'a pas vraiment de quoi surprendre, car la prise de tonsure ne représentait pas forcément une entrée formelle en religion, et le célibat n'était pas une obligation absolue dans tous les cas.

Malgré certains points encore obscurs, il convient de supposer que les anciennes chroniques devaient avoir quelque solide raison d'attribuer à Mujû une parenté avec les

Kajiwara, et la thèse développée par Andô paraît vraisemblable. A l'évidence historique plutôt clairsemée on doit ajouter que Mujû lui-même, s'il ne mentionne jamais ses liens de parenté, introduit dans le Shasekishû plusieurs anecdotes concernant les Kajiwara. Il raconte en particulier comment la veuve de Kagetoki, ayant succombé au désespoir et à l'amertume, fut doucement mais fermement ramenée dans la voie du salut par son conseiller le moine Eisai,¹⁰ fondateur et abbé du Kenninji à Kyôto. En vue d'obtenir la délivrance de Kagetoki dans l'au-delà, elle fit don de ses terres pour subvenir à la construction d'un stûpa dans l'enceinte du Kenninji. Ce monastère fut par la suite à quatre reprises la proie d'un incendie, mais le stûpa de la veuve Kajiwara fut à chaque fois épargné par les flammes. Mujû voit dans la répétition de ce miracle l'indication que Kagetoki fut racheté par la piété de son épouse. Eisai fait remarquer à la veuve que la mort violente de Kagetoki n'est que la juste rétribution de ses crimes:

Ce n'est pas la peine, dit-il, de pleurer une mort bien méritée. Songez plutôt, par des oeuvres pieuses, à délivrer son âme des tourments qu'elle doit subir.¹¹

Par un jeu de sentiments bien compréhensibles, la pudeur qui contraignit Mujû à garder le secret de ses origines ne l'empêchait pas de tirer gloire du fait que ses ancêtres avaient été admis dans le proche entourage des Shôguns. Mais il nous informe que son père mourut alors que lui-même était

trop jeune pour hériter de ses fonctions, et le reste de la famille resta dans l'obscurité que Kagetsugu avait recherchée. Mujû avait deux frères, qui entrèrent également dans les ordres bouddhiques. Ils étaient plus jeunes que Mujû, et l'un d'eux au moins fut recueilli par la même grand-mère qui guida les débuts de Mujû dans le monde adulte. Ce frère puîné jouait du biwa, nous dit Mujû. Leur grand-mère pratiquait la répétition du nembutsu¹² avec dévotion, et l'on verra plus tard que malgré ses multiples attaques contre les amidistes, Mujû resta fidèle au principe du nembutsu.

Ayant pris la tonsure en 1243, Mujû entreprit de voyager pour se familiariser avec les divers aspects de l'enseignement bouddhique au Japon. Sans doute aussi était-il en quête d'un maître compatible, comme c'était la coutume. Le choix du maître jouait un rôle décisif dans la carrière des moines, et pouvait prendre des années. De monastère en monastère, de province en province, Mujû perfectionna et approfondit son éducation. C'est ainsi qu'il commença par étudier le Kusharon¹³ et le Hokke gengi¹⁴ avec un certain Pont-du-Dharma Hôshimbô. A vingt-trois ans il fit un séjour à Nara et demeura quelque temps au Kôfukuji¹⁵ où il étudia la doctrine Ritsu, ce qui représentait une étude poussée de la discipline bouddhique. A vingt-sept ans on le retrouve au Chôrakuji dans la province de Kôzuke où un disciple du moine Zen Eichô, héritier spirituel du

maître Eisai, donnait des conférences sur le Shakuron.¹⁷
 A vingt-huit ans, il fit un nouveau séjour à Nara, puis il se rendit sur le mont Bodai dans la province de Yamato pour y étudier en détail la doctrine Shingon. De là il s'en fut écouter les leçons du maître Jitsudôbô au Miidera,¹⁸ près du lac Biwa, où il se familiarisa avec le Maka shikan¹⁹ et la doctrine Tendai. Cette même année il entendit pour la première fois les conférences de Shôichi Bennen²⁰ au monastère Tôfukuji de Kyôto, et c'est peut-être à cette époque qu'il voyagea avec ce maître dans le Kantô ainsi qu'il est rapporté dans le nempu de Bennen. Ce fut sa première initiation sérieuse à la doctrine du Zen Rinzai. A ce moment-là, Mujû décida qu'à cause de son manque d'expérience des choses de ce monde, l'administration du Hôonji n'était pas une tâche à sa portée, et il se fit ermite.

Nous ignorons ce qu'étaient devenues les terres que la veuve de son grand-père Kagetaka avait conservées dans l'Owari où Kagetaka avait été intendant d'un domaine dans la région de Kasugai (banlieue de l'actuelle Nagoya), mais Mujû était pauvre et sa position au Hôonji était peu lucrative. En renonçant à ce poste obscur et sans avenir, Mujû défiait le destin et faisait son choix d'une pauvreté qui jusqu'alors lui avait été imposée. Rejetant le monde, il rejetait les frustrations d'une ambition que le souvenir du passé familial avait pu encourager.

Un ermite, ou reclus, qu'on désignait alors sous le

nom de tonsei ou "retiré du monde," ne vivait pas forcément seul et à l'écart de ses congénères, mais c'était un homme qui avait définitivement renoncé à toute attache affective, à toute ambition temporelle, et qui passait le reste de sa vie à préparer sa délivrance dans l'au-delà. Si nombreuses étaient les fortunes abaissées, si menacée la prospérité des grands, si bien ancrée la notion de l'impermanence, mujô, que ceux qui se réfugièrent dans des ermitages à cette époque furent très nombreux. Ce n'était pas forcément des moines ayant reçu l'ordination. Leur retraite était souvent un geste de dépit ou d'évasion plutôt qu'une prise de position motivée par un sentiment de profonde dévotion. Dans le cas de Mujû, c'était une façon de pactiser avec un état de choses irréversible, une acceptation des faits qui lui permettait de se consacrer désormais à l'étude et à la pratique désintéressée du bouddhisme. Il ne renonçait à rien de bien concret sinon au fardeau ennuyeux d'une tâche administrative qui ne lui accordait pas assez de loisir pour l'étude. Libéré de toute responsabilité, pendant dix ans il pourra faire le tour des centres bouddhistes et approfondir sa connaissance des trois méthodes fondamentales: discipline, méditation, sagesse.²¹ Il semble permis de supposer que la rupture de Mujû avec le Hôonji, où il ne semble pas être retourné, correspondait avec la mort de sa grand-mère.

Toujours est-il qu'en 1260-61, Mujû retourna à

Kamakura où au Jufukuji²² il reprit l'étude du Shakuron et pratiqua quelque temps le zazen. Il reprit ensuite l'étude du Shingon ésotérique sur le mont Bodai, puis au Tôji²³ de Kyôto. Il resta encore au Tôfukuji où il reçut la transmission de Bennen par la cérémonie d'aspersion d'eau chaude dite kanjô.

On devine chez Mujû dès le début de son activité religieuse un esprit curieux, avide de connaissances, malaisément contenté. Déraciné par la force des choses, il se recherche dans le bouddhisme. Sa quête religieuse n'est pas comparable à celle de Dôgen,²⁴ par exemple, qui insatisfait de l'enseignement devenu formel et superficiel au mont Hiei, partit en Chine chercher une interprétation plus valable. L'insatisfaction de Mujû n'a pas la même nature que celle de Dôgen, ni que celle d'un individu tel que Hônen²⁵ qu'impatientait le fatras dogmatique des vieilles sectes. Mujû puise un plaisir évident dans l'accumulation du savoir. Son insatiable est celle d'un enfant qui s'émerveille de toutes les richesses que le bouddhisme déploie à ses yeux. Instruit des nouvelles doctrines qui fleurissent à son époque, il s'y intéresse avec plus de circonspection, mais le Zen l'impressionne. Pour lui, c'est là l'attrait du bouddhisme et de son existence errante, une variété au sein d'une idée, du vrai pour tous les goûts.

Enfin, n'oublions pas que Mujû ne faisait pas qu'apprendre. Il prêchait également, et acquit peu à peu une

certaine notoriété en tant que prédicateur. Elevé en campagnard, il parcourt les campagnes du Kantô,²⁶ toujours en contact avec des paysans et des gens de la terre. Il connaît une existence précaire, l'inconfort et le danger des voyages à pied. Il partage la nourriture bien maigre des gens du peuple. Le Japon connaissait à ce moment-là des années de paix intérieure et sous l'administration efficace des régents Hôjô la révolution de Kamakura portait ses fruits. Mais en 1256, alors que Mujû avait trente ans, la région orientale fut sujette à des calamités naturelles très graves: tremblements de terre, disette, peste, désolèrent le pays pendant plusieurs années, et bien que Mujû ne nous entretienne pas de son expérience personnelle à cette époque, il est bien probable qu'elle ne fut pas sans périls. Peut-être les épidémies et la famine contribuèrent-elles à la maladie qu'il contracta vers l'âge de trente-cinq ans et dont il ne put jamais se défaire, le béri-béri.

Ayant tant circulé, tant observé, tant appris, Mujû s'impatiait des querelles doctrinales qui divisaient alors le bouddhisme japonais. A ses yeux, les préférences doctrinales étaient une simple question de tempérament et de capacité individuelle. Pour lui, l'heure de faire un choix approchait. L'enseignement de Bennen avait fait la plus vive impression sur lui. De plus, le caractère éclectique des écoles Tendai et Shingon s'accordait particulièrement bien avec sa nature à la fois dynamique et réceptive de

même qu'à la tournure de sa curiosité intellectuelle. Il était donc particulièrement disposé à apprécier la place que Bennen accordait à ces deux écoles dans son interprétation du système Rinzai.

Dans les années Kôchô (1261-64) on retrouve Mujû dans la province de Bitchû où il donna une série de sermons qui dura cinquante jours. Le Bitchû se trouve dans la partie occidentale de Honshû, immédiatement au sud-est de l'Izumo. On voit donc que les voyages de Mujû l'entraînèrent fort loin de son point de départ dans le Hitachi. Il serait intéressant de savoir quelle était la nature exacte de ses sermons, et leur contenu, et l'on peut se demander s'il ne collectionna pas au hasard de ses tournées les histoires qui trouvèrent leur forme définitive dans le Shasekishû. Il est évident en tous cas qu'il observa son entourage avec beaucoup d'attention et d'intérêt, ainsi qu'en témoignent les multiples anecdotes qu'il légua à la postérité.

A cette époque se produisit un événement qui devait avoir une grande influence sur l'avenir. Cet épisode de la vie de Mujû mérite qu'on s'y attarde pour la lumière qu'il jette sur une interprétation vivante du principe de l'assimilation du shintô et du bouddhisme. Alors qu'il prêchait dans le Bitchû, Mujû remarqua la présence régulière d'un homme vêtu de blanc qui écoutait ses sermons avec la plus grande attention. Lorsque l'occasion s'en présenta, le moine demanda à cet homme d'où il venait. "Je suis prêtre au

temple shintô d'Atsuta²⁷ dans l'Owari, lui fut-il répondu, et mon nom est Kidayû." Le prêtre shintô exprima le désir d'être admis un jour parmi les disciples de Mujû, qui lui en fit la promesse. Quelque temps plus tard, alors que Mujû était en route pour Atsuta, le supérieur de ce temple, qui n'était autre que le dit Kidayû, eut un rêve où la divinité du temple lui annonçait la visite du moine. "Qu'on aille l'attendre au portail, ordonna le dieu, et qu'on l'introduise dans le temple car je l'attends." Kidayû fit ainsi qu'il lui était commandé, et accueillit Mujû avec empressement. Mujû pénétra dans l'enceinte du temple et s'entretint avec la divinité. La même année, Mujû se rendit à Kigasaki,²⁸ non loin d'Atsuta. Le lieu lui plut tant qu'il décida de s'y établir. Quand il apprit que le monastère où il restait, le Tôbiji, avait été bâti à la suite d'une révélation de ce même dieu qui l'avait entretenu à Atsuta, il vit là un bon augure et s'en réjouit.

Le Tôbiji était alors affilié à la secte Tendai, et se trouvait administré par un moine de la secte Ritsu qui venait du Saidaiji²⁹ à Nara. Mujû nous informe qu'il eut quelque temps après son arrivée au Tôbiji, un rêve dans lequel un moine qu'il identifie comme le fondateur du Tôbiji, faisait à un laïc en haut chapeau (tachi eboshi) la lecture du sûtra du Lotus.³⁰

Au milieu de mon rêve, écrit Mujû, je me dis "Eh, n'est-ce point là le révérend Kanshōbō, et le laïc en haut chapeau ne serait-il pas le bodhisattva Hachiman³¹ venu écouter le sūtra du Lotus?" A mon réveil, je restai du même avis.³²

La coïncidence voulut que le jour suivant le vieux moine quitta brusquement le monastère, et Mujû interpréta ce geste comme une réponse à la volonté de Hachiman qu'un moine bien versé dans les doctrines ésotériques prenne la direction des affaires.

J'interprète le fait d'avoir été conduit à fonder le Chōboji à la place du Tōbiji comme la réalisation de ce rêve. . . . A partir de ce moment, je fis mon possible pour faire prospérer les doctrines ésotériques.³³

Le Tōbiji avait été fondé par un certain Yamada Shigetada. En 1264 Mujû fut chargé par la famille Yamada de restaurer ce monastère, qui semble avoir été partiellement détruit par un incendie. L'identité correcte du protecteur du Tōbiji à ce moment là est difficile à établir sur la base de données historiques incomplètes et parfois contradictoires. Le fils de Shigetada, Yamada Shigetsugu, ayant été tué à la guerre, c'est le fils aîné du frère de Shigetada qui succéda à ce dernier à la tête du clan familial. Il entra dans les ordres bouddhiques sous le nom de Dōembō, et il semble que ce soit lui qui confia à Mujû la charge de restaurer le monastère et de construire le Chōboji dans la même enceinte. Le nom du père de Dōembō avait été Yamada Akinaga. Le Tōbiji avait été dédié par son frère Shigetada à la mémoire de leur mère, ce qui explique la présence du

caractère bo 母 dans le nom du nouvel édifice. Le premier caractère, chô 長, se retrouve avec sa prononciation japonaise dans le naga d'Akinaga, de sorte que Chôboji signifie "monastère de la mère d'Akinaga." Il est dit que Dôembô créa un autre monastère qui fut nommé Chôfuji, ou "monastère du père d'Akinaga." Akinaga lui-même avait fondé dans la région de l'actuelle Nagoya le Jizôji qui existe encore et où l'on peut voir une statue de Jizô attribuée à la main de Mujû. Les relations de ce dernier avec la famille Yamada sont mal connues, mais elles furent sans doute étroites. Dôembô et son épouse furent tous deux fidèles disciples et soutiens du maître, et par la suite Mujû prit à charge un enfant de la famille Yamada qui lui succéda à la tête du Chôboji.

Une fois installé à Kigasaki, Mujû prit l'habitude de rendre visite chaque jour au temple shintô d'Atsuta. Petit à petit ses liens avec ce temple se renforcèrent, et il se bâtit autour du moine une légende qui était peut-être basée sur des incidents véritables. On raconte qu'un jour il rencontra sur la route un cortège funéraire. Il fut prié d'accompagner le cortège jusqu'au temple shintô, mais lorsqu'ils arrivèrent dans l'enceinte, un tremblement de terre survint. Les prêtres voulurent chasser le moine bouddhiste dont la présence semblait avoir attiré sur eux la colère divine. Mais Mujû se mit tranquillement à lire à haute voix les écritures bouddhistes qu'il portait sur lui,

et le tremblement de terre cessa aussitôt. Dans le calme qui s'ensuivit, une voix descendit du ciel, qui récitait un poème en japonais, ou waka:

ya yo sa yo ya
wasuretari to yo
hazukashi ya
ware mo mukashi
butsu naru mono

eh bien, eh bien quoi!
avez-vous donc oublié,
honte soit sur vous,
que moi aussi autrefois
je fus un Bouddha!³⁴

On dit aussi que la divinité d'Atsuta pendant cinquante jours se présenta au Chôboji sous la forme d'une jeune femme vêtue de blanc et qu'elle y pratiqua des exercices de Zen. Un jour des serviteurs du monastère cherchèrent à s'emparer d'elle, mais elle éleva la main vers le ciel et au même instant un oiseau apparut on ne sait d'où et il emporta la divinité sur son dos. Depuis ce temps chaque année au temple d'Atsuta on fait des offrandes au ciel à une date donnée et chaque fois un corbeau fait miraculeusement apparition. On dit que ces miracles furent causés par la grande vertu du moine Mujû.

Les temples d'Atsuta et d'Ise étaient tous les deux sous la protection particulière du Shôgun Yoritomo, et à l'époque où vivait Mujû recevaient encore de la part des Shôguns des bienfaits matériels. Cela pourrait en partie expliquer l'intérêt que portait Mujû au culte d'Ise, et dont témoigne le premier chapitre du Shasekishû. Il reçut des

autorités de ce sanctuaire une distinction d'après laquelle on doit conclure qu'il y était tenu en haute estime. Le régent Tokiyori (1227-63) avait accordé au Tôbijî des terres au revenu annuel de 350 koku de riz. Il fit construire un portail au Chôbojî. En 1281 l'empereur Go-Uda (r.1274-81) décréta la construction de 93 monastères subsidiaires du Chôbojî. Pourtant cette même année marqua le commencement du déclin de la prospérité du Chôbojî. Ce fut une année très éprouvante pour Mujû, car il perdit coup sur coup les deux personnes dont l'existence lui était le plus précieuse, son protecteur Dôembô et son maître vénéré Shôichi Bennen. Avec Dôembô le Chôbojî perdait la source principale de son bien-être matériel; la mort de Bennen privait Mujû du guide spirituel sur lequel il s'était pendant longtemps reposé. L'empereur Go-Uda fit à Mujû l'insigne faveur de le solliciter à trois reprises de prendre la succession de Bennen au Tôfukuji. Mais Mujû déclina cet honneur, alléguant que sa présence était nécessaire à Kigasaki.

Bennen avait été très en faveur à la Cour impériale, où il avait su rendre le Zen acceptable malgré l'opposition acharnée des vieilles écoles. Sa personnalité affable et engageante avait plu aux souverains, et c'est peut-être sur sa recommandation que la succession du Tôfukuji fut offerte à Mujû. Les sources d'information diffèrent au sujet des relations entre Mujû et le Tôfukuji. Nous ne nous étendrons pas sur la dispute centrée sur ce sujet et qui fonde ses

arguments sur des probabilités de dates. Mujû lui-même reste assez vague, et comme il écrivit ses notes autobiographiques du Zôdanshû au moins quarante ans après sa première visite au Tôfukuji, il est possible que ses dates ne soient pas entièrement correctes. La biographie de Bennen conservée dans les archives du Tôfukuji nous dit que lorsque ce dernier avait cinquante-trois ans, son disciple Ichien (alias Mujû) se trouvait à Kigasaki en Owari. Si l'âge du maître est correct, cela désignerait les années Kenchô (1249-56). Or nous savons assurément que Mujû ne se rendit pas à Kigasaki avant l'ère Kôchô (1261-64). Cette biographie de Bennen contient donc une erreur, soit de date, soit sur le fait que Mujû se trouvait alors à Kigasaki. Mujû lui-même raconte dans le Shasekishû (III.8, pp.164-65) l'anecdote qui se trouve relatée dans le nempu de Bennen, mais il ne précise pas la date.

On se souviendra qu'à l'âge de trente-cinq ans Mujû s'était rendu au Jufukuji de Kamakura et qu'il y pratiqua le zazen du printemps à l'automne. Mais c'est alors qu'il commença à souffrir du béri-béri et qu'il lui devint impossible de continuer les séances de méditation assise. Il se rendit donc à Kyôto où il bénéficia de l'enseignement de Bennen au Tôfukuji. Cet enseignement couvrait les doctrines Shingon et Tendai aussi bien que le Zen.

Cette période de sa vie qui précéda immédiatement sa retraite à Kigasaki et la fondation du Chôboji devait

exercer une influence définitive sur le reste de sa carrière. Il est bien certain que l'impossibilité de pratiquer le zazen représentait un obstacle majeur à l'adoption exclusive de cette doctrine. L'éclectisme de Bennen offrait au moins une justification à la conciliation du Zen et du Shingon, et l'on retrouve ces deux éléments au Chôbôji, qui fut officiellement affilié à l'école de Zen Rinzai mais où Mujû enseignait les doctrines ésotériques selon le vœu de la divinité d'Atsuta. Mujû écrit dans le Shasekishû: "Je n'ai même pas étudié une seule doctrine à fond." (Xb, p.460)

Modestie d'auteur sans doute, encore que sa connaissance des diverses doctrines soit plus détaillée que profonde. Malgré tout, depuis le temps où il écoutait sa grand-mère ~~marmorer~~ mémorer le nembutsu au fond de sa province, toute sa préparation avait été une longue quête pour un sens unique et original du bouddhisme. Là maladie servit de catalyseur: de même qu'il choisit la pauvreté alors qu'il n'avait pas le choix, Mujû choisit l'éclectisme lorsque la possibilité de choisir le Zen, si tant est qu'il y eut songé, fut exclue par la maladie. Ces circonstances ne pouvaient que le rapprocher de Bennen, au sujet de qui il écrit dans le Shasekishû:

J'allai quelquefois écouter les sermons du révérend Shôichi au Tôfukuji, et assis au fond de la salle j'eus le privilège de l'entendre expliquer les grandes vérités du Zen et des doctrines ésotériques et exotériques. Je n'en compris pas toutes les finesses, mais ce que j'en compris est resté gravé dans mon cœur et j'en vénère la mémoire. Malheureusement il

était déjà âgé, et après quelque temps il ne fut plus possible de l'aller écouter. Malgré tout, c'est à ses conseils dévoués que je dois d'avoir pu saisir le sens du bouddhisme. (III. 8, pp.164-65)

Ce texte semble bien indiquer qu'une fois installé au Chôboji, Mujû se déplaça plusieurs fois pour aller écouter Shôichi Bennen.

La rédaction du Shasekishû fut entreprise au cours de la deuxième année de l'ère Kôan (1278-88) et terminée quatre ans plus tard. C'est au cours de cette période que Bennen mourut et que Mujû fut invité à prendre sa succession. Interprété à la lumière du Shasekishû, son refus apparaît comme une réaffirmation du vœu de pauvreté et d'effacement que Mujû avait formulé au moment de quitter le Hôonji. Il restait fidèle à sa décision, prise trente ans auparavant, de renoncer au monde. La direction d'un grand monastère comme le Tôfukuji comportait un certain nombre de mondanités et impliquait des contacts étroits avec la haute société de Kyôto, puisque les empereurs et la Cour lui donnaient leur soutien. Prendre la place de Bennen, c'était se préparer à apparaître à la Cour et à jouir d'une grande notoriété. Mais pour Mujû, "de nos jours la retraite n'est qu'un moyen comme un autre de cultiver la gloire et le profit." Plus que Bennen, plus même que Eisai, Mujû resta fidèle au principe de la pauvreté bouddhique, et en cela il rejoint le maître Dôgen, qui fit toujours la sourde oreille à la tentation des grandeurs.

Evoquant les quarante-trois années de pauvreté passées dans son monastère où il ne possède rien d'autre que la robe de moine et la sébile, Mujû écrit bien plus tard dans le Zôdanshû:

Voilà qui peut paraître bien autre chose que la fortune promise par le rêve [de son père] . Néanmoins, si l'on regarde au fond des choses, avoir fui le monde et entendu l'explication des principes fondamentaux du bouddhisme par les esprits les plus éclairés de notre époque, cela est certes fortuné!³⁵

On le voit un peu obsédé par ce rêve qu'eut son père à la veille de sa naissance, et qui semblait lui promettre une destinée plus glorieuse, ou tout au moins qui avait reçu cette interprétation. Mais en fin de compte, la pauvreté lui convient: il ne peut s'offrir qu'un maigre repas de millet, mais justement la maladie lui interdit de manger autre chose. Le monastère reçoit un jour la visite de brigands, mais comme il n'y a dans l'enceinte aucun objet de valeur ils s'en vont tout contrits et sans molester les habitants. Et Mujû se réjouit d'un dénuement qui lui épargne les inquiétudes ordinaires.

Il n'est pas certain qu'à cinquante ans Mujû eût été mieux qualifié pour l'administration d'un monastère qu'au moment où il avait quitté le Hôonji. Il continuait à s'absenter continuellement et, la maladie aidant, à préférer l'érudition aux exercices de dévotion. Il eut quelques disciples dont les noms sont restés, mais ne semble pas avoir cherché à étendre sa renommée à travers eux. Ils le délaisserent peu à peu et le Zôdanshû ne laisse aucun doute sur le

fait que dans ses dernières années il souffrit d'avoir à subir l'entourage de personnes avec lesquelles il se sentait tout à fait incompatible. Avec l'âge, son tempérament était devenu bilieux, mais il apprit à surmonter ses accès de mauvaise humeur et il écrit assez naïvement: "Il y a longtemps que je ne me fâche plus après mon garde-malade."³⁶ Ce détail nous ramène une fois de plus au Shasekishû, où Mujû déclare à propos d'un moine coléreux: "Connaître les préceptes et se conduire comme si on ne les connaissait pas, cela est contraire à la Voie du Dharma." (III.3, p49) Il se renferma sur lui-même et préféra l'étude au prosélytisme, rêvant pour ses derniers jours d'une retraite au fond des montagnes. Le déclin économique du Chôboji ne pouvait d'ailleurs que rebuter les jeunes aspirants auxquels des monastères plus prospères ouvraient leurs portes.

Quelques années avant sa mort, Mujû désigna pour lui succéder au Chôboji un certain Muô dont il était le tuteur et qui appartenait à la famille Yamada. "Ses connaissances ne sont pas très étendues, écrit Mujû dans le document concernant le transfert des responsabilités, mais il a une longue habitude de la pratique du Zen." Mujû avait alors quatre-vingt-et-un ans.

En refusant la succession du Tôfukuji, Mujû avait délibérément éliminé sa dernière chance dans le domaine des affaires temporelles. Il se consacra par la suite à l'étude.

C'est une longue période d'intense activité intellectuelle. Il se maintient en vie par la prudence, renonçant aux exercices spirituels trop rigoureux et les remplaçant par le service de la prédication et de la pensée. Ses nombreux écrits sont pour lui un substitut légitime et un service valable. Une certaine ascèse lui est imposée par le dénuement aussi bien que par son état de santé: il ne s'en plaint pas. Par moments la pauvreté lui pèse, mais il trouve alors un certain dérivatif dans la poésie:

kotowari wa
sarubeki koto to
omoedomo
mi mo mazushiki mo
kanashikarikeri

En dépit de tous les beaux
raisonnements,
que la pauvreté
est triste chose!³⁷

Mais il sait détourner la mélancolie au moyen d'un esprit caustique qui lui a toujours permis de conserver une attitude positive:

nani mono mo
tsune ni miru ni wa
itowashishi
itsu mo akanu wa
kayu to daijô

L'habitude rend toute chose
désagréable.
Ce dont je ne me lasse jamais,
c'est le grüau
et le Mahâyâna.³⁸

Ayant érigé en principe les dures réalités de la vie, il ne s'en écarte jamais et bien qu'il s'attendrisse sur lui-même à l'occasion, il sait convertir la pauvreté en un principe

dynamique: "Si l'on veut s'exercer dans la Voie bouddhique, il faut commencer par s'exercer dans la pauvreté."³⁹

En vérité, c'est là toute la vie de Mujû: un exercice de pauvreté. C'est en ce sens qu'il doit être considéré comme un véritable "Retiré du monde." Il ne s'est pas flagellé. Il accepte la vie pour ce qu'elle est l'occasion de progresser dans la compréhension du Dharma. Acceptant la vie, il en accepte certains plaisirs avec innocence et modération, toujours alerte à la nécessité de garder un esprit sobre. Il ne déteste pas le vin, qui lui a été recommandé en quantité modérée pour sa santé. Il en boit un peu chaque soir, et déclare qu'un laïc qui s'enivre lui fait songer à une inondation alors que le moine qui ne touche pas au vin lui rappelle une sécheresse. L'usage qu'il en fait lui-même est "comparable à une averse nocturne après une journée de soleil brûlant."⁴⁰ Il dit ne jamais s'être enivré. Dans ses poèmes comme dans sa vie il n'y a rien de particulièrement élégant. Beaucoup de simplicité, de la robustesse, une forme d'expression directe et caustique, parfois moqueuse. La poésie est pour lui comme un proverbe, une façon d'exprimer avec une précision concise ses idées, parfois ses états d'âme. Dans ses dernières années il façonne dans le bois un auto-portrait qui se trouve encore de nos jours au Chôboji. La tête est un peu trop grosse pour le corps frêle. Le visage est émacié, la bouche tendue dans un demi-sourire plein d'ironie. Les yeux, pourtant mi-clos, sont rendus

incroyablement vivants par le plissement intelligent des paupières. C'est le visage finaud d'un vieux paysan qui en a vu de toutes les couleurs, dont la tête est pleine d'idées mais dont le coeur est tranquille. La véracité éloquente de ce portrait est le meilleur témoignage de son authenticité.

A soixante-quinze ans Mujû écrivit un ouvrage assez court qu'il intitula Tsuma kagami, ou Miroir de la ménagère. Cet ouvrage était destiné à un public naïf et sans grande éducation. Mujû y explique avec simplicité et beaucoup d'illustrations les grandes lignes de la doctrine bouddhique telle qu'il l'entendait alors. C'est une oeuvre de vulgarisation. En 1304 il acheva le Zôdanshû, Collection d'entretiens variés, qui traite spécifiquement de certains points de doctrine. La composition de l'ouvrage rappelle celle du Shasekishû, mais le ton en est différent et beaucoup plus personnel. Vers la même époque il termina les corrections d'un ouvrage qu'il avait composé un peu plus tôt, le Shôsaishû en trois livres, sorte de commentaire du Nehangyô (sans. Mahâparinirvâṇasûtra).

Mujû avait découvert dans la province d'Ise, près de Kuwana,⁴¹ un petit monastère où il fit de nombreux séjours. C'était le Rengeji, qui inspira ses meilleurs poèmes, ceux où la nature est appréciée pour sa valeur pittoresque, encore que leur valeur descriptive se trouve doublée d'un sens symbolique assez apparent:

yamakage no tani
no iori wa
ukarikeri
tsuki miru hodo no
sora zo sukunaki

Qu'il est désolant
ce toit de chaume
à l'ombre des montagnes.
à peine assez de ciel
pour entrevoir la lune.⁴²

L'emplacement du Rengeji était proche de Kigasaki.
Mujû s'y installait dans un petit ermitage au toit de chaume
et c'est là qu'il écrivit, ou tout au moins termina, le
Zôdanshû. Il songeait à s'y fixer définitivement, mais n'en
fit vraisemblablement rien. Ayant assuré l'avenir du Chôboji
et de ceux dont il avait la responsabilité, il semble avoir
éprouvé le besoin d'aller finir ses jours dans une retraite
encore plus obscure et plus isolée que le Chôboji. D'après
la biographie du Honchô kôsôden, Mujû serait mort au Rengeji,
mais son tombeau se trouve au Chôboji.

Jusque dans son extrême vieillesse Mujû refusa de
se montrer trop sentimental et garda un accent moqueur vis
à vis de lui-même, de sa vie:

me mo miezu
mimi mo kikoezu
koe tatazu
mitsu no zaru koso
tamochi yasukere

Mes yeux ne voient plus
mes oreilles n'entendent plus
ma voix ne porte plus:
comme il est facile
d'être sage!⁴³

Les chroniques du monastère Chôboji racontent ce qui suit: dans le courant de sa quatre-vingt-septième année, Mujû pressentit que sa mort était proche. Il écrivit son poème d'adieu en chinois:

Une bulle ballottée par les flots
 Pendant quatre-vingt-sept ans
 Le vent cesse, la vague se calme
 La paix, comme autrefois

Le vieux moine fit alors placer dans une grande urne un cercueil où il entassa les objets du culte des huit écoles. Puis il s'accroupit dans le cercueil et mourut. A l'endroit où il fut enterré un cyprès poussa.

Watanabe et Morrell s'offusquent de ce dernier geste qu'ils interprètent trop facilement comme une marque de sénilité. En dépit de son savoir, Mujû ne s'était jamais complètement détaché des traditions superstitieuses du bouddhisme folklorique. Vrai ou faux, le détail macabre de ses derniers instants ne laisse pas de nous rappeler la coutume selon laquelle certains ascètes montagnards (hijiri) se font enterrer vivants, voués à une mort lente et hideuse. Mieux, elle fait penser à ces suicides religieux qui furent très en vogue à l'époque médiévale, et dont nous aurons l'occasion de parler plus loin. Dans le Shasekishû, Mujû avait fait l'éloge du suicide religieux dans le cadre du culte d'Amida. Sentant l'approche de la mort, il voulut peut-être s'y préparer avec un tel soin que rien ne s'opposerait à sa rencontre ultime avec les messagers d'Amida. Peut-être désirait-il ne pas laisser sa mort au soin du hasard, car, ainsi qu'il l'a dit,

il est bon de mourir parfaitement préparé, et dans un de ces rares moments où le coeur abandonne tout regret des choses terrestres. Alors, l'âme délivrée peut s'aventurer sans crainte à la rencontre de son destin et briser à tout jamais les liens de saṃsāra.⁴⁴

Par décret impérial, Mujû reçut le nom posthume de Daien Kokushi.

ANNOTATIONS

1. Mujû 無住, qui ne demeure pas. D'après l'expression mujû nehan 無住涅槃 (sans. apratisthitanirvâṇa) qui se trouve dans la version chinoise par Hsüan-tsang du Mahâyâṇasamgraha d'Asaṅga. Buddhasānta avait traduit la même expression par 不住 (Taishō 31, p.97). Etienne Lamotte la traduit en français par "le Nirvâṇa instable." C'est le nirvâṇa du bodhisattva, qui "a pour caractère (lakṣaṇa) cette révolution du support à double face qui consiste à rejeter les souillures et à ne pas abandonner la transmigration (saṃsârâparityāga)." (Etienne Lamotte, La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahâyâṇasamgraha) [Louvain-la-neuve: Institut Orientaliste, 1973], Tome II: traduction et commentaire, pp.259-60)

Hsüan-tsang, Taishō 31, p.148: 如是已說增上慧殊勝。彼果斷殊勝云何可見斷謂菩薩無住涅槃。以捨雜染不捨生死。

2. Myōebō Kōben 明惠房高弁 (1173-1232) fit voeu de pauvreté après avoir étudié la doctrine Kegon au Tōdaiji de Nara. Il soutenait que toute forme de sagesse émane de la sagesse universelle du Tathāgata, mais s'opposa à Hōnen dans son ouvrage intitulé Sanjisambō reishaku.

3. Sources biographiques:

Zōdanshū 雜談集 par Mujû. Achevé en 1305. Dix livres ou kan 卷 divisés en sections de longueurs inégales et non numérotées. Cette oeuvre contient comme le Shasekishū des contes et des essais, ainsi que des

poèmes de la composition de l'auteur. Plusieurs passages du Zôdanshû contiennent des détails autobiographiques, et plus systématiquement le chapitre intitulé "Gurô jukkai." La première édition annotée du Zôdanshû est parue récemment: Zôdanshû, Yamada Shôzen et Miki Norito édit., Chûsei no bungaku (Tokyo: Miyai shoten, 1973). Tous les passages du Zôdanshû cités dans cette dissertation seront tirés de cette édition.

Bishû Kigasaki Ryôjusen Chôboji zenji kaizan Mujû Kokushi ryaku engi 尾州本賀崎靈鷲山長母寺
禪寺開山無住国師略縁起
manuscrit daté de 1547. N'existe que dans les archives du Chôboji à Nagoya.

Kigasaki ryaku engi 本賀崎略縁起, 1708.
Archives du Chôboji.

Mujû Kokushi dôshakukô 無住国師道跡考, par Teinin Risshi. 1770. Archives du Chôboji.

Honchô kôsôden 本朝高僧伝 ou Vies des moines éminents du Japon, compilé par Shibana ca. 1673-81. Livre 23. Dai Nihon Bukkyô Zensho (DNBZ) 62, (Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1972), p. 143.

Empôden tôroku 延宝伝燈録, même auteur que le précédent. Livre 10. DNBZ 69, p.206.

Shôichi Kokushi nempu 聖一国師年譜, DNBZ 73.

En dehors de la source directe du Zôdanshû, les biographies de Mujû furent écrites longtemps après sa mort

et doivent donc être considérées avec circonspection. Il existait peut-être un document plus ancien, perdu de nos jours, et sur lequel se seraient basées les biographies ultérieures.

L'étude la plus complète et la mieux documentée des problèmes qui se posent en regard de la vie de Mujû ainsi que des données historiques est celle de Andô Naotarô dans Setsuwa to haikai, "Mujû Kokushi no shôgai" (Nagoya, 1962), pp.92-135.

Kobayashi Tadao, de l'université de Nagoya, publia plusieurs articles traitant des problèmes soulevés par l'inconsistance des biographies de Mujû: "Mujû Kokushi no kinshin nō hitobito," Kaishaku 6, no.5 (Tokyo, 1930).

L'introduction de Watanabe Tsunaya à l'édition du Shasekishû publiée dans le cadre de la série Nihon Koten Bungaku Taikei (NKBT) par la librairie Iwanami (Tokyo, 1966), vol.85, offre une brève biographie de Mujû, pp. 38-43, et un tableau chronologique pp.45-47.

4. Les engi 縁起 sont des chroniques basées sur la légende. Ils relatent les circonstances souvent miraculeuses ayant conduit à la fondation d'un monastère bouddhiste ou d'un temple shintoïste. Ils représentent une source très riche de folklore.

5. Zôdanshû III, "Gurô jukkai," pp. 109-110.

6. Ibid. V, "Ten'un no koto," p.161.

7. Zôdanshû IV, "Shin'i no jushô-taru koto," p. 128.
8. Les aventures et mésaventures de Kagetoki se trouvent contées en détail dans Azuma kagami 吾妻鏡, cf. Azuma Kagami, Hayakawa Saburô édit. (Tokyo, 1916), vol. 1, p.480 et suivantes. Voir également Helen McCullough, Yoshitsune, (Tokyo, 1966).
9. Cette hypothèse sur les ramifications politiques de la disgrâce des Kajiwara ne doit pas être imputée à Andô Naotarô mais me paraît découler assez logiquement des faits rapportés dans Azuma kagami. Je la présente ici à titre de conjecture.
10. Eisai 栄西 ou Yôsai, Zenkô kokushi (1141-1215). Originaire de la province de Bitchû. Il prit la tonsure à 14 ans et se rendit au monastère du mont Hiei où il reçut les défenses. Lors d'un voyage en Chine où il visita le mont T'ien T'ai, son attention fut attirée par les doctrines de l'école Zen. Au cours d'un second voyage en Chine (1187) il étudia le Zen Rinzai pendant quatre ans et reçut la robe de transmission. Rentré au Japon avec l'intention d'y développer une école de Zen, il fut mal accueilli à Kyôto où l'influence du Tendai et du Shingon était prédominante. Il s'installa dans le Kyûshû où il fit de nombreuses conversions. Ses doctrines éveillèrent l'intérêt du Shôgun Yoriie et de Masako, et il resta à Kamakura où l'aristocratie guerrière l'écouta avec sympathie. En 1205

il fut nommé abbé du nouveau Kenninji qui avait été construit à Kyôto sur l'ordre de Yoriie, mais il reçut l'ordre d'y enseigner les doctrines Tendai et Shingon aussi bien que le Zen. Plus tard il fut abbé du monastère Zen Jufukuji à Kamakura. Bien qu'il ait proclamé la supériorité du Zen sur le Tendai, Eisai resta affilié à cette école, et d'autre part il accordait beaucoup d'importance aux préceptes de l'école de discipline Ritsu. Pour lui, la discipline devait nécessairement précéder la méditation. La branche Rinzai de l'école Zen préconisait la méthode dite kôan développée en Chine par Lin-chi 臨濟 (Rinzai, mort en 867) dont le but était de provoquer l'illumination soudaine. Voir Taga Munehaya, Eisai (Tokyo, 1965); Heinrich Dumoulin, A History of Zen Buddhism (Boston, 1971); Anesaki Masaharu, History of Japanese Religion (Tokyo, 1963); Sir Charles Eliot, Japanese Buddhism, (London, 1935).

11. Shasekishû, Watanabe Tsunaya édit., NKTB 85, VIII.23, pp. 362-63. Tous les passages du Shasekishû cités ultérieurement seront tirés de cette édition. (Les références seront insérées dans le texte.)
12. L'expression nembutsu désignait à l'origine la concentration de la pensée (nen) 念 sur les bouddhas (butsu) 仏, à laquelle s'ajouta plus tard la pratique d'invoquer leur nom à haute voix tout en évoquant leur image dans la pensée. Avec le développement du culte d'Amitâbha,

la coutume d'évoquer les autres bouddhas disparut et le nembutsu vint à désigner spécifiquement l'invocation du nom d'Amitâbha, (jap. Amida). Nembutsu finit donc par désigner la formule namu Amida butsu par laquelle les amidistes japonais invoquent ce Bouddha. Namu vient du sanscrit namas signifiant "hommage." Shinran avait recommandé l'invocation du Nom à l'exclusion de toute autre pratique religieuse car en cette formule était incarnée toute la foi dont un être humain fût capable.

On voit dans le Shasekishû une allusion à la pratique du nembutsu dans le cadre des exercices Tendai où cette pratique semble avoir conservé les caractéristiques qu'elle possédait à l'origine.

13. Abhidharmakośa, par Vasubandhu. Traduit en Chinois par Hsüan-tsang 玄奘, d'où la traduction française de Louis de la Vallée Poussin (cf. bibliographie).
14. Hsüan-i 玄義, compilé par Kuan-ting d'après les explications du patriarche T'ien T'ai Chih-i 智顗. C'est un commentaire des idées centrales du sūtra du Lotus.
15. Le Kōfukuji fut édifié par Fujiwara no Fubito (659-720) à Heijō et resta le monastère familial des Fujiwara. Ecole Hossō. Ce monastère fut l'un des plus prospères de Nara et participa jusqu'à la fin de l'époque Kamakura à de nombreuses querelles dogmatiques et politiques où se trouvèrent aussi engagés les centres Tendai de Hiei et de Miidera.

16. Eichō 栄朝 (1165-1247) étudia d'abord le Tendai ésotérique et le Shingon. Converti au Zen par Eisai, il bâtit le Chōrakuji dans la province de Kōzuke et participa à la propagation du Zen dans les provinces orientales du Japon. Il professait plus encore que Eisai l'indifférenciation des sectes.
17. Nom alternatif du Daichidoron 大智度論, un long commentaire sur le Mahāprajñāpāramitāsūtra basé sur les Mādhyamāka-kārikā de Nāgārjuna. Attribuée à Nāgārjuna lui-même, cette oeuvre semble cependant être de la composition de Kumārajīva. Taishō 25, pp. 57-756.
18. Fondé sous le nom de Onjōji en 663. Lorsqu'un différend en matière de doctrine l'induisit à se séparer du mont Hiei où il avait été disciple de Saichō, le moine Enchin 円珍 s'installa au Onjōji qui fut alors rebaptisé Miidera (993). Neveu de Kūkai 空海, Enchin avait de profondes sympathies pour la doctrine Shingon, et il fit du Miidera un grand centre ésotérique.
19. Mo ho chih kuan 摩訶止觀, expliqué par Chih-i et relevé par un de ses disciples. Explique les diverses méthodes de concentration et de méditation groupées sous le nom de kanjin. Taishō 46, pp. 1-140.
20. Enni Bennen, Shōichi Kokushi 円爾弁円, 聖一國師. (1202-80). Voir texte, p. 97-99.
21. sangaku: 三学 plutôt que trois méthodes, ce sont trois aspects du bouddhisme à cultiver. La discipline,

ou observance des préceptes, kai 戒 , permet l'éloignement de toute pensée, parole ou action nuisible; la méditation, jô 定 , continue le travail de purification élaboré par les préceptes, elle calme l'agitation du coeur et de la pensée qu'elle transporte au-delà des attachements; la sagesse, ou sapience, e 恵 , est obtenue à l'aide des deux précédentes, c'est la réalisation intime de la vérité et la cessation totale des illusions.

22. Le Jufukuji est l'un des monastères de Kamakura faisant partie du groupe dit gozan (les cinq montagnes) d'après les cinq montagnes sacrées de la Chine.
23. Entrepris sous le règne de l'empereur Kammu (r.781-806), le Tôji fut complété et embelli par Kûkai, et fut le centre du Shingon dans la capitale.
24. Dôgen 道元 (1200-53) introduisit au Japon la branche Sôtô de l'école Zen. Éduqué d'abord au mont Hiei, il ne fut pas satisfait de l'éducation qu'il y reçut et devint pour un temps l'élève de Eisai. Il se rendit en Chine où après de longues années de recherches infructueuses il rencontra un maître en la personne du moine Ju-ching (1163-1268). A son retour au Japon, il fut impressionné par la dégénérescence des moines du Kenninji et, désireux de se consacrer à la méditation loin de l'influence pernicieuse du monde et de la Cour, il se retira près de Fukakusa en 1230. Dôgen ne

désirait pas fonder une secte séparée et l'expression Zenshû 禅宗 lui répugnait. Il croyait à l'unité fondamentale de toutes les écoles et se considérait simplement comme un "bouddhiste." Il respectait les Ecritures, le nembutsu et les rites tantriques, mais à ses yeux le zazen resta toujours la pratique la plus pure, la plus satisfaisante et la seule qui soit nécessaire. Il fonda le Eihei-ji près de Fukui dans l'Echizen. Son oeuvre la plus célèbre, Shôbôgenzô 正法眼蔵, fut achevée peu avant sa mort. Voir Heinrich Dumoulin, ouvrage cité.

25. Hônen 法然, ou Genkû (1133-1212) fonda au Japon l'école Jôdo ou de la Terre Pure. Entré très jeune dans les ordres, il ne trouva satisfaction dans la religion qu'après avoir découvert les oeuvres du moine chinois Shan-tao 善導 (Zendô) et à l'âge de 45 ans il décida de consacrer le reste de sa vie au culte d'Amitâbha et à la récitation du nembutsu. Il approuvait la discipline et ne montrait pas d'intolérance vis-à-vis des autres pratiques, mais ses préceptes revenaient à recommander le nembutsu comme seule pratique valable, et cette attitude provoqua l'hostilité du clergé de Hiei et de certains autres éléments conservateurs. Sa bonté, la douceur de son tempérament lui gagnaient l'affection des foules, et il fut le premier amidiste à véritablement convertir les masses. Hônen écrit dans

une lettre à un disciple: " You should not think lightly of despising in the least those excellent Hokke and Hannya sūtras. Even though you may believe in the Amida Buddha, your faith is quite one-sided if you despise the many Buddhas or doubt Shaka's holy teachings." (Cité dans Coates and Ichizuka, Hōnen the Buddhist Saint, (Tokyo, 1930), p.404)

26. Le Kantō comprenait les provinces orientales du Japon, c'est-à-dire Hitachi, Shimotsuke, Kōzuke, Musashi, Sagami, Shimoosa, Kazusa, Awa.
27. Le temple shintō d'Atsuta se trouve dans l'enceinte de la ville actuelle de Nagoya. Il contient l'épée sacrée qui est l'un des trois emblèmes divins de la royauté .
28. Kigasaki fait partie de la ville actuelle de Nagoya, Nishi-Kasugai-gun.
29. Le Saidaiji fut fondé à Nara en 765 par l'impératrice Shōtoku pour faire pendant au Tōdaiji. Ecole Ritsu.
30. Saddharmapuṇḍarīkasūtra, en japonais Myōhō rengekyō ou Hokekyō 法華經 . Traduit en français par Burnouf, Le soutra (sic) du Lotus de la Bonne Loi. Ce sūtra était connu dès le début du quatrième siècle mais ne devint populaire qu'après la parution de la traduction de Kumārajīva en 406. Le moine chinois Fa-hsien se rendit aux Indes en 475 pour y chercher un vingt-huitième

volume de ce sūtra qui semblait manquer. Śākyamuni est le Bouddha central du Hokekyō. Ce sūtra interprète la personne de Śākyamuni comme la manifestation de l'entité métaphysique éternelle qu'est le Bouddha illimité, et que ne conditionnent ni le temps ni l'espace ni la pensée. La vérité est éternelle dans toutes ses manifestations particulières, c'est ekayāna, une seule voie qui se manifeste dans la diversité. Dans le Lotus se trouve soulignée l'idée que la bouddhité est la seule forme de salut et qu'elle est accessible à chacun. Enfin, ce sūtra glorifie le rôle du bodhisattva et introduit un élément de dévotion de caractère populaire dans le bouddhisme Mahāyāna. Chih-i déclara que le Lotus était "la couronne, la quintessence et la plénitude de tout le bouddhisme."

31. Le dieu Hachiman, ou Yahata, était identifié soit avec l'empereur Ōjin (ca. 310) soit avec un fils de l'empereur Jimmu à qui la tradition attribue la fondation de l'état japonais. Il devint plus tard le dieu tutélaire de la famille Seiwa-Genji dont fut issu Minamoto Yoritomo. L'histoire du culte de Hachiman illustre parfaitement le processus d'assimilation du shintō avec le bouddhisme au cours des siècles. Notons par exemple que ce dieu fut consulté au sujet de l'érection du Grand Bouddha au Tōdaiji, et que lorsque la cérémonie dédicatoire eut lieu, une nonne bouddhiste qui

avait été à plusieurs reprises "visitée" par Hachiman alla en grande pompe vénérer la statue du Bouddha au nom du dieu japonais. Hachiman reçut officiellement le titre de bodhisattva.

32. Musô no koto, cité par Andô Naotarô, Setsuwa to haikai, pp. 115-16. Andô ne donne pas de référence exacte.
33. Ibid.
34. Kaizan Mujû Kokushi ryaku engi.
35. Zôdanshû V, "Ten'un no koto," p. 161.
36. Ibid., IV, "Shini no jushô-taru koto," p. 126.
37. Ibid., IV, "Gurô jukkai," p. 116.
38. Ibid., III, "Jôkai kankyû no koto," p. 94.
39. Ibid., III, "Gurô jukkai," p. 115, et Shasekishû VII. 25, p. 332.
40. Ibid., III, "Jôkai kankyû no koto," p. 92.
41. Kuwana se trouve dans la province d'Ise en bordure de l'Owari. Atsuta et Kuwana furent plus tard deux étapes consécutives du Tôkaidô.
42. Zôdanshû, IV, p. 151.
43. Ibid., IV, "Rôgo no jukkai," p. 149. Ce poème joue sur le dicton populaire mi-zaru, kika-zaru, môsa-zaru, ou "ne rien voir, ne rien entendre, ne rien dire." En japonais le mot -zaru qui exprime la négation, peut également signifier "singe," d'où un jeu de mots pratiquement intraduisible: ne rien voir, ne rien entendre et ne rien dire deviennent quelque-chose comme la

guenon-voir, la guenon-entendre et la guenon-parler.

Ce poème nous rappelle un passage du Hôjôki où Kamo no Chômei avait écrit: ". . . N'ayant pas l'occasion de manquer aux préceptes, comment pourrais-je les violer?"

44. Samsâra est l'écoulement universel des existences conditionnées par leur karma. Les actions accomplies dans chaque existence déterminent les conditions de nos existences futures. Samsâra représente l'esclavage de l'être à la matière et aux désirs qui en découlent. La théorie de samsâra existait dans le brahmanisme et fut le point de départ de la quête religieuse du Bouddha Śâkyamuni pour qui le but ultime était la délivrance du cycle des réincarnations.

CHAPITRE II

LA PREDICATION AU MOYEN-AGE

La prédication est l'art de convaincre, ou l'art de convertir. Dans toutes les cultures elle précède l'avancement des religions, et elle laisse derrière elle une richesse infinie de traditions et de folklore. Pour assurer la propagation d'une croyance nouvelle il convient que la prédication ne soit point restreinte aux confins des établissements religieux, et qu'elle s'adresse effectivement à tous les niveaux de la société. Son style en est donc varié, car il dépend aussi bien de la nature du groupe auquel elle s'adresse que du tempérament du prédicateur lui-même. En outre le prédicateur s'efforce d'exercer sur son auditoire une emprise psychologique, car la foule réagit plus fortement encore au magnétisme d'une personnalité qu'à la nature du discours. Entre Bossuet et le curé de Cucugnan il y a tout un monde, et cependant leur objet est le même.

Lorsque ses disciples demandèrent à Jésus pourquoi il ne prêchait pas au peuple dans le même langage qu'à eux-mêmes et pourquoi il s'adressait à la foule en paraboles, Jésus répondit: "Parce que voyant ils ne voient point et qu'entendant ils n'entendent et ne comprennent point. . . . Car le coeur de ce peuple s'est appesanti." (Matt. 13) Ainsi

dans la tradition judéo-chrétienne on constate dès les origines l'existence d'une grande tradition réservée à une élite et d'une petite tradition développée à l'intention d'un public inculte. Il s'agit là d'une claire distinction entre le savoir ou la sagesse, et l'ignorance, qui doivent être conduits par des moyens différents sur la voie d'un salut commun. Pour des raisons identiques le bouddhisme dès ses débuts encouragea la prolifération d'un immense répertoire de contes édifiants ou apologues:

Knowing the conduct of all creatures,
 What they entertain in their deepest minds
 The karma they have developed in the past,
 Their inclinations and zeal,
 And their capacities, keen or dull,
 With various kinds of reasonings,
Parables and narrations,
As they could respond, so they the buddhas
have tactfully taught.
 Now I also, in like manner,
 For the relief of all creatures
 By various kinds of doctrine,
 Promulgate the Buddha way.¹

Aussi loin que l'on puisse remonter dans la tradition bouddhiste les vieux recueils de jâtakas qui appartenaient au canon pâli témoignent de la popularité du conte comme moyen de propagande religieuse. Autour d'un thème unique, les jâtakas groupent une variété infinie de caractères de toutes sortes, brahmanes, marchands, paysans, animaux plus ou moins fabuleux etc.

Les jâtakas, écrit Edouard Chavannes, sont comme une cristallisation du folklore autour d'une personne unique qui est le Bouddha dans la série de ses transmigrations.

.....
 Le conte a été le principal instrument de l'évangélisation bouddhique.²

Les jâtakas et d'autres collections d'apologues bouddhiques furent traduits en chinois dès le début de notre ère. Ces mêmes contes furent alors abondamment imités ou reproduits en Chine même, où comme partout ailleurs le besoin d'adapter les méthodes d'évangélisation à la mentalité du grand public se fit très tôt sentir. En même temps que les paraboles contenues dans les sûtras, ces contes servirent de fondation à la prédication bouddhique. Au niveau populaire, c'est-à-dire lorsqu'elle déborda les limites des cercles savants où étaient discutées les questions de traduction et d'interprétation des textes sacrés, la prédication prit bientôt l'allure d'une représentation dramatique. Ainsi on peut lire dans les Vies des Moines éminents de Hui-chiao, un livre compilé pendant la période des Six Dynasties:

La fonction du prédicateur est d'expliquer le Dharma et d'ouvrir l'entendement du peuple. Autrefois, quand la Loi du Bouddha commençait tout juste à être propagée, le prédicateur prêchait simplement le nom de Bouddha et expliquait les Écritures. Au milieu de la nuit il y avait des gens dans l'audience qui se fatiguaient et qu'il fallait réveiller. Aussi eut-on recours par la suite à un personnage qu'on appelait "celui-qui-abrite-la-vertu." Il se rendait à la chaire et expliquait le Dharma à l'aide de divers exemples du principe de la Cause et de l'Effet, ou en racontant des paraboles. . . . Lorsqu'il parlait de l'impermanence, les coeurs s'emplissaient de crainte; lorsqu'il discourait sur les Enfers, ils versaient des larmes de frayeur; lorsqu'il évoquait ~~les causes passées~~ ils entrevoyaient l'imminence de leur karma; lorsqu'il montrait le résultat présent ils voyaient la rétribution à venir. Lorsqu'il parlait de plaisir leurs coeurs débordaient de joie; de tristesse, ils

pleuraient amèrement. Alors, la foule n'avait qu'un seul coeur, la salle entière débordait d'émotion. Ils se prosternaient, et dans leur douleur ils frappaient le sol de leurs fronts. Tous, faisant claquer leurs doigts, chantaient la gloire de Bouddha.³

Cette concession que devait faire la religion au folklore comportait un danger évident, qui était l'abus de la naïveté populaire par des clercs sans scrupules.

C'est ce dont témoigne un ouvrage de l'époque T'ang,

Yin hua lu:

Il y avait un moine qui se nommait Wen-shu. Il donnait des conférences devant de grandes assemblées de gens. Il prétendait citer les Ecritures, mais en fait il ne faisait que raconter des obscénités. . . . Les maris stupides et les femmes coquettes accouraient pour le seul plaisir de l'écouter. Ils lui rendaient hommage et appelaient l'endroit où il faisait ses discours "la salle d'instruction."⁴

Au Japon, dans les premiers siècles qui suivirent l'introduction du bouddhisme, le problème de l'évangélisation populaire ne semble pas avoir soulevé un très grand intérêt. L'histoire de la prédication remonte traditionnellement au prince Shôtoku, qui commenta pour ses contemporains les sûtras *Vimalakîrti*,⁵ *Śrîmâlâdevî-Simhanâda*⁶ et *Saddharma puṇḍarîka* (en japonais couramment connues sous les noms respectifs de *Yuimakyô*, *Shômangyô* et *Hôkekyô*). Mais il s'agissait là de discours savants adressés à un cercle restreint d'initiés. A l'époque de Nara, lorsque les monastères nationaux furent institués dans les provinces,⁷ on y envoya des précepteurs ou kokushi, dont la fonction semble avoir été d'interpréter les Ecritures dans un sens

scolastique, mais on n'a pas connaissance d'une activité évangélisatrice orientée dans un sens populaire. Il est vrai qu'au huitième siècle le moine Gyôki⁸ parcourut le pays, se mêlant librement à la population et prêchant le bouddhisme. Il consacra sa vie à des oeuvres philanthropiques qui lui valurent d'être surnommé "bosatsu", ou bodhisattva. Mais rien n'a survécu de ses sermons, dont on ignore la teneur aussi bien que la technique. Paru au début du neuvième siècle, le recueil intitulé Nihon ryôiki⁹ représente la première tentative parvenue jusqu'à nous de porter les leçons du bouddhisme à un niveau abordable au grand public. Son auteur, le moine Kyôkai, ne précise du reste pas dans sa préface que les contes et anecdotes inclus dans son recueil aient été utilisés dans ses sermons, mais il ne laisse aucun doute quant à ses intentions, qui sont clairement didactiques, et le style et le ton de ses histoires indiquent une utilisation orale. Le Nihon ryôiki mentionne plusieurs cas de moines ayant tourné leur attention vers la conversion du petit peuple, comme par exemple le moine Chikô¹⁰ qui fit pénitence pour avoir calomnié le saint Gyôki et qui consacra la fin de ses jours à l'évangélisation des pêcheurs au bord de la mer. (Ryôiki, II. 7, pp.193-200)

Il faut cependant attendre les onzième, douzième et treizième siècles pour voir se développer à travers le Japon un vaste mouvement d'évangélisation populaire. A l'époque

de Nara, et plus encore pendant celle de Heian, les grands monastères organisaient fréquemment des assemblées, ou e, de plusieurs jours au cours desquelles on lisait et expliquait publiquement les Ecritures bouddhiques. Avec la prolifération de ces assemblées et leur popularité dans les milieux laïcs, il devint nécessaire d'adapter la forme des sermons au goût et à l'entendement de ceux qui les écoutaient et qui n'étaient plus simplement des moines mais aussi des hommes et des femmes ordinaires et des aristocrates dont les contributions financières assuraient la prospérité des établissements religieux. Un "interprète des Ecritures" fut introduit dans ces assemblées. Il clarifiait les difficultés des textes à l'aide d'exemples concrets et imagés. Dans les cercles cultivés, la prédication était appréciée dans la mesure où elle savait satisfaire un certain sens esthétique. Elle était intégrée dans le formalisme des rites Shingon ou Tendai ainsi que des multiples cérémonies qui ponctuaient la vie quotidienne des souverains. Le style de la déclamation était au moins aussi important que son contenu. Sei Shônagon évoque avec une admiration un peu ambiguë l'élégante silhouette d'un jeune prédicateur vêtu de blanc qui semblait une réincarnation du Bouddha. Et le Eiga monogatari, qui évoque les splendeurs de l'époque Fujiwara, met en scène un moine célèbre pour la beauté de son langage. De même que pour les élégantes qui réservaient des places dans la cathédrale de

Parce lorsqu'était annoncé un sermon de Fabrice del Dongo, les sermons pour les courtisans de Kyôto étaient un passe-temps d'autant plus recherché qu'il avait le don de soulever dans leurs coeurs ennuyés toutes sortes d'émotions que les circonstances rendaient légitimes.

En 783 les kokushi des monastères nationaux avaient été officiellement dénommés kôji ou conférenciers. A partir de l'époque Heian on les appela aussi sekyôshi ou sekkyôshi, "ceux qui expliquent les Ecritures." On trouve dans Makura no sôshi l'expression sekkyô no kôji, "un conférencier qui explique les Ecritures." Mais vers la fin de Heian une distinction semble s'être établie entre sekkyôshi et kôji. La première expression désignait un prédicateur qui ne fonctionnait pas uniquement dans le cadre rigide des assemblées et des cérémonies, et dont la façon de prêcher était plus libre et plus personnelle que celle du kôji. On verra que dans le Shasekishû il est question seulement de sekyôshi ou sekkyôshi, parfois appelés sekkyô no hôshi.

C'est également vers la fin de Heian que l'on voit poindre chez les évangélistes un véritable désir de communiquer plus directement avec le commun du peuple. Le progrès de l'amidisme entraîna ce mouvement. Déjà au 10e siècle le moine Kûya,¹¹ chantant et dansant sa foi sous les yeux du public, avait converti un grand nombre de gens au culte d'Amida. En réduisant le bouddhisme à sa plus

simple expression, l'amidisme garantissait en quelque sorte son universalité. La Voie-des-saints,¹² avec tout ce qu'elle comporte de sacrifice, d'abstentions, de discipline, n'était pas selon les amidistes adaptée à l'ère de décadence¹³ dont l'avènement était généralement situé au onzième siècle. Mais le bouddha Amitâbha (jap. Amida), dans son infinie compassion arrache au cycle tourmenté des existences mortelles toutes les âmes qui ont en lui une simple foi. Il ne requiert rien d'autre que cette foi, exprimée dans la répétition de son Nom. Ainsi les humbles paysans, les âmes incultes aussi bien que les mieux éduquées, ont en fin de compte accès au Paradis du bouddha Amida et à une vision imminente du nirvâṇa.¹⁴ Le criminel même, si dans un instant d'espérance sans arrière-pensée, il remet son destin entre les mains d'Amida, écartera le châtiment mérité. Cette doctrine, désespérée parce qu'elle déniait à l'homme toute capacité de se racheter par son propre mérite, apportait pourtant une consolation immédiate et tangible aux malheureux, et à travers elle le bouddhisme plongea ses racines au coeur même du Japon. Genshin,¹⁵ Ryōnin,¹⁶ contribuèrent largement à la propagation du culte amidiste dans les milieux aristocratiques. Genshin publia un ouvrage d'inspiration amidiste, Ōjōyōshū, qui connut un grand succès, sa réputation gagnant jusqu'à la Chine où on le tenait en haute estime. Hōnen et Shinran¹⁷ donnèrent à la doctrine amidiste sa forme définitive. La vie,

l'impétuosité, l'enthousiasme de ce mouvement évangélisateur transformèrent la vie religieuse du Japon.

Le besoin de communiquer avec les éléments les plus divers de la société, ainsi que celui de diffuser la prédication vers des provinces dont les dialectes différaient sensiblement poussa les amidistes à s'exprimer dans un langage simple et abordable, mais où l'on retrouve la vigueur d'expression qui caractérise le langage populaire, ainsi que des variations d'ordre géographique. Shinran lui-même prêchait dans la rude langue des paysans du Kantô auxquels il s'adressait, et il écrit: "Il faut sans arrêt répéter la même chose pour se faire entendre de ces campagnards illettrés et ignorants."¹⁸

Ainsi, sous les auspices de l'amidisme mais non point dans ses limites, la prédication aux onzième et douzième siècles déborda les enceintes des monastères et se répandit allègrement dans les rues des villes et par les chemins des campagnes. Se faisant plus publique, elle se faisait aussi plus séculière. De plus en plus elle s'entremêla de contes et d'historiettes qui semblent parfois avoir été accompagnés de mimes et de chants. C'est alors qu'on remarque la prolifération de ce qu'on appelait les zoku hôshi ou moines séculiers. Ces "moines" parmi lesquels on distinguait sanjo hôshi, dengaku hôshi, etôki hôshi, shômon hôshi, monogatarizô, kairaishi, aruki guze, etc. n'étaient pas à proprement parler des prédicateurs,

ni même de sérieux évangélistes, mais ils contribuèrent plus que tout à familiariser le public avec le bouddhisme. Que ce fût un bouddhisme très simplifié et considérablement imprégné de concepts parfaitement étrangers à la doctrine du Bouddha telle que la représentaient les Ecritures, il n'en faut point douter. Mais cela n'avait-il pas été le sort du bouddhisme depuis la mort de Śākyamuni? Toujours est-il que comme leurs appellations l'indiquent ces zoku hōshi avaient leurs spécialités, un peu comme nos jongleurs du Moyen-Age. Il y avait les conteurs d'histoires, dont le répertoire comprenait des miracles religieux aussi bien que des plaisanteries souvent grivoises; les montreurs de marionnettes; les acteurs. Il y avait ceux qui montraient des images saintes en s'accompagnant d'un certain préchi-précha. Les hymnes, wasan, et les chansons populaires appelées imayō qui se voulaient d'inspiration religieuse furent très en vogue à partir de la fin de Heian. La récitation publique du nembutsu, qu'on appelait odori-nembutsu parce qu'on dansait en même temps, contribua de façon significative au développement de la danse et du drame japonais, ainsi que l'explique Hori Ichirō:

In the early Kamakura period such magical nembutsu arts became differentiated and performed into various polite forms of music, singing, dancing as well as symbolic pantomimes and dramatic plays. According to the Genkōshakusho written by Shiren in 1321, many nembutsu priests and priestesses of the lower class attended banquets to perform

their nembutsu singing and thereby, together with the blind musicians and dancing girls, entertained the guests.¹⁹

Le rapprochement du clergé et du peuple fut aussi marqué par une multiplication des kermesses au cours desquelles en plus des formes traditionnelles de prédication les moines offraient à la foule des amusements où le sacré se faisait volontiers profane. Certaines de ces occasions étaient un prolongement du culte indigène et célébraient des fêtes saisonnières en conjonction avec les temples shintô. D'autres étaient plus exactement des occasions bouddhiques, mais auxquelles les temples shintô participaient. Dans le cadre de ces kermesses, des moines tels que les dengaku hōshi jouaient des petites pièces improvisées à partir des apologues trouvés dans les sūtras ou à partir des contes populaires dont les prédicateurs parsemaient leurs sermons. Quoique d'origine religieuse, ces représentations dramatiques avaient pour objet de divertir, aussi ne faut-il pas s'étonner si des éléments comiques s'y mêlèrent de bonne heure. Dans son énorme ouvrage intitulé Nōgaku genryūkō, Nōse Asaji cite un texte trouvé dans les archives du monastère Uchiyama Eikyūji et où il est fait mention d'un programme de dengaku²⁰ donné en 1270 par des moines du Kōfukuji.²¹ Ce programme comprenait un élément appelé kyōgen, "absurdités," "nonsens," et ceux qui se spécialisaient dans l'exécution de ces "absurdités" étaient dénommés okashi hōshi, ou

"précepteurs amusants." Ce n'est que plus tard que le kyôgen, en même temps que le sarugaku no nô, se sécularisa complètement et vint à être joué par des acteurs professionnels qui, bien que sous la protection des temples et des monastères, ne prétendaient pas au titre de "moine."

L'introduction de ces petits drames de kyôgen dans les programmes religieux offre un intéressant parallèle avec l'apparition de plusieurs recueils de contes bouddhiques contenant des éléments amusants d'inspiration tout à fait profane, et l'on peut juger qu'ils reflètent un phénomène identique, la sécularisation de la prédication et l'effacement d'une claire distinction entre le religieux et le séculier. A mesure qu'on s'avance un peu plus dans l'ère de Kamakura, il devient plus difficile d'imaginer la pléthore de clercs qui sillonnaient la vie quotidienne du peuple japonais à tous les niveaux de la société. Le kôji, le simple moine conférencier d'autrefois, était supplanté. Dans la mesure où il subsista, il dut compromettre avec la mode et développer un style qui soit au goût du jour.

Cette évolution marque le déclin d'un style de prédication qui avait été très en faveur et qu'on dénommait hyôbyakutai ou style hyôbyaku. Il s'agissait de sermons érudits, élégants et fortement influencés par le chinois littéraire, un chinois qui à l'époque était déjà archaïsant aux yeux des Chinois eux-mêmes. Ornés et pompeux, les sermons hyôbyaku étaient l'apanage des sectes Shingon et Tendai et s'adressaient à des audiences de moines et de

laïcs cultivés. Particulièrement renommés pour l'élégance de leur diction étaient les moines du groupe agui. Ce groupe s'était à l'origine formé autour d'un moine Tendai dit Chikurimbô, et c'est à un de ses disciples, Chôken, que le style agui doit sa renommée. Le plus célèbre des prédicateurs agui fut cependant le fils de Chôken, qui fut moine sous le nom de Seikaku, ou Shôgaku.²²

Quoiqu'appartenant lui aussi au groupe Tendai de Chikurimbô, il fut converti à l'amidisme par Hônen et prêcha la doctrine de la Terre Pure. La popularité de Shôgaku est attestée entre autres par le Shasekishû où l'on peut lire plusieurs anecdotes le concernant. (VI.6 et 15) Or c'est justement vers cette époque que le style hyôbyaku commença à perdre du terrain au profit d'un style plus ordinaire dit kôtôtai. Comme son nom l'indique, le kôtôtai était basé sur la langue parlée et il caractérisait notamment la prédication des évangélistes amidistes. Dans le Shasekishû on voit Shôgaku prêcher devant une assemblée nombreuse et sans doute très mélangée puisqu'il s'agit d'un sermon public. Il est peu probable que dans de telles occasions il ait utilisé le style hyôbyaku dans toute sa pureté. Kikuchi Ryôichi note dans son livre Chûsei no shôdôbungei²³ qu'une collection de sermons compilée en 1297, c'est-à-dire alors que Mujû travaillait encore aux révisions du Shasekishû, se réclame de la secte Shingon mais que le style de ces sermons parsemés de contes et d'anecdotes marque une

évolution très nette du style hyôbyaku vers un style plus populaire. D'après Kikuchi ce recueil critique ouvertement la manière agui, témoignant ainsi d'un irrésistible courant de pensée et d'opinion que ne pouvaient ignorer les vieilles sectes.

Ils [les prédicateurs agui] sont pleins de tromperies, se livrent à mille excentricités, balancent leur cou et leur tête et déclament d'une voix douceuse. . . . Ah, quelle tristesse, de voir la Loi insurpassable ainsi devenue la proie de comédiens habiles et trompeurs!²⁵

Mais le grand public voulait entendre sa propre voix, et la nécessité de le satisfaire et de le convaincre eut pour résultat le développement des hôgo ou paroles bouddhiques. Les hôgo étaient composés par les prédicateurs dans un but pratique immédiat, et non comme des pièces littéraires éventuellement destinées à survivre à leurs auteurs. Pour cette raison beaucoup de hôgo ont aujourd'hui disparu. Néanmoins il en reste un nombre assez substantiel. Comme ils étaient destinés à une large audience, les hôgo furent souvent écrits en japonais, c'est-à-dire en kana, plutôt qu'en chinois. Le kambun était non seulement hors de portée de beaucoup de lecteurs, il se prêtait mal à la libre expression de la langue vivante. A la fois plus souple et plus facile à apprendre, le kana assurait aux belles-lettres l'accès d'un plus vaste public. Il facilitait la libération du style et une expression plus purement indigène: waka, wabun, wasan, c'est la langue de

Yamato qui s'affirmait à l'encontre de la langue des Han. Cette libération linguistique se produisait tout naturellement dans le contexte de la profonde nationalisation de la pensée et surtout de la religion. Ce phénomène différait un peu en nature de celui qui à l'époque Heian avait favorisé l'éclosion d'une littérature romanesque en kana et qui avait été associé tout particulièrement à la littérature féminine.

La passage du kambun au japonais ne se fit ni subitement ni sans compromis. Dans la mesure où l'on écrivait, l'influence du chinois restait très marquée, surtout chez ces moines qui lisaient sans arrêt les Ecritures dans leur version en chinois. Les hōgo restent un intéressant mélange, parfois assez boîteux, où l'on retrouve toutes les étapes de l'évolution de la langue écrite du kambun au kana.

L'abandon du kanji pour le kana n'entraînait pas automatiquement un retour à un langage purement indigène, car l'influence du chinois se faisait encore sentir dans certaines tournures grammaticales, certaines expressions carrément empruntées qui plus tard pénétrèrent jusque dans la langue parlée. Enfin, les termes bouddhiques eux-mêmes restaient ceux du chinois et demeuraient plus explicites en kanji. Selon l'individualité de leur auteur, le style des hōgo se ressent plus ou moins de ces influences étrangères, dont le japonais ne put d'ailleurs jamais se défaire.

Il serait assez artificiel de chercher à établir

une distinction nette et exacte entre hōgo et sekkyō.

Comme le sekkyō ou sermon, le hōgo était une argumentation illustrée de paraboles, anecdotes, citations tirées des Ecritures ou des grands maîtres bouddhistes du passé. La distinction entre argumentation orale et argumentation écrite n'est elle-même pas très satisfaisante, puisque certains sermons étaient déclamés selon un texte préparé à l'avance tandis que les hōgo, quoique destinés à être lus, emploient un langage et un style proches du langage parlé et particulièrement vivants. En tous cas, le hōgo vise moins à expliquer les textes sacrés qu'à proclamer le point de vue personnel de l'auteur. Il est souvent une plaidoirie et une critique. On remarque surtout le développement d'attitudes partisans après l'avènement de l'ère Kamakura et avec l'apparition des formes protestantes du bouddhisme. Il y a alors une nouvelle véhémence dans l'argument, une propension à critiquer les autres écoles et à défendre la sienne propre comme si elle était prise à partie par les autres, ce qui était souvent le cas. Enfin, ce qui nous semble caractériser le hōgo plus que toute autre chose, c'est un effort marqué pour placer le bouddhisme dans un contexte pertinent et accessible au lecteur, pour lui donner une valeur immédiate, avec des lignes de conduite très explicites et infaillibles. Citons comme exemples de cette dernière caractéristique les hōgo de Myōe (Toga Myōe shōnin yuikun, compilé par Takanobu), Mujū (Tsuma kagami), Ippen²⁶

(Ippen shōnin goroku, compilé par un inconnu). A une époque où elles sentaient leur existence menacée par la prolifération des sectes nouvelles, les vieilles sectes telles que Shingon, Hossō, Kegon, lancèrent une campagne de popularisation dont témoignent les hōgo ayant survécu jusqu'à nos jours.

Les attributs par lesquels nous venons de décrire les hōgo s'appliquent si bien à une grande partie du Shasekishū qu'il serait tentant de placer ce recueil dans la catégorie des hōgo, si ce n'était que la part accordée à l'anecdote y est trop importante. Les passages du Shasekishū où l'auteur présente son point de vue sur la doctrine bouddhique appartiennent décidément à la classe des hōgo. Leur style est direct, emphatique, parsemé d'exclamations, et en même temps alourdi par des expressions chinoises et des réminiscences classiques. L'auteur y défend un point de vue personnel en s'appuyant sur d'abondantes citations. Du point de vue du style ce n'est pas l'oeuvre d'un homme de lettres, mais d'un prédicateur qui avait l'habitude de s'adresser à son public sans l'intermédiaire du pinceau et du papier.

Le manuscrit original du Shasekishū fut confié au monastère Saihōji par un disciple de Mujū, Dōshō, qui en fit semble-t-il la copie à partir de 1293. A partir de ce moment et jusqu'à sa mort, Mujū fit de nombreuses corrections et révisions au Shasekishū, de sorte qu'il devait de

son vivant déjà exister plusieurs versions de cet ouvrage. Les variations de texte dans les éditions ultérieures du Shasekishû reflètent peut-être ainsi que le suggère Watanabe les différentes étapes représentées par ces différents manuscrits. Très fréquentes dans les cinq derniers livres, ces variantes sont pratiquement inexistantes dans la première partie du Shasekishû, d'où il serait tentant de conclure que les cinq premiers livres furent parachevés bien avant le reste de l'ouvrage.

Bien que conçus selon un plan moins grandiose que les cinq premiers, les cinq derniers livres (qui sont en réalité six car l'auteur distingue les livres Xa et Xb de même qu'il distingue à la fin de la première partie les livres Va et Vb) n'en sont pas moins organisés selon un programme évident. Tandis que la première partie fait le tour de la pensée de Mujû sur le bouddhisme, le reste du recueil s'adresse plutôt à des problèmes particuliers de conduite. Il est écrit dans une veine plus légère, comprend un assez grand nombre d'histoires comiques et beaucoup moins de discours théoriques. Sur le plan des idées, la deuxième moitié sert de complément à la première. Ainsi, le livre VI est consacré presque entièrement à l'art du sermon, le livre VII aux illusions de la chair et à la compassion envers les animaux. La dernière section de ce livre VII détaille la futilité des affections et des plaisirs sensuels: "Il n'y a pas de cas où, s'étant rencontrés, on ne soit de

nouveau séparés." (VII.25, 329) Dans le livre VIII Mujû raconte des histoires drôles, des anecdotes cocasses. Le livre IX relate des cas de conduite exemplaire, piété filiale, honnêteté. Enfin, le livre X reprend en détail une question qui avait été déjà abordée aux livres III et IV, la retraite religieuse. Et le recueil se termine avec une récapitulation des idées principales de Mujû concernant la validité de toutes les écoles bouddhistes et avec quelques panégyriques de moines Zen, parmi lesquels bien entendu se trouve Shôichi Bennen. Ainsi le Shasekishû, qui se révèle tout au long fortement affilié au bouddhisme ésotérique, se termine en fait sur une affirmation d'allégeance envers l'école Zen.

Contrairement à cette construction linéaire de la deuxième partie, les cinq premiers livres du Shasekishû se déploient à la façon d'un maṇḍala avec en position centrale l'image du Bouddha Vairocana (Dainichi) puis autour de lui les bouddhas Amitâbha (Amida) et Bhaiṣajyaguru (Yakushi) et enfin le groupe des bodhisattvas les plus populaires: Avalokiteśvara (Kannon), Maitreya (Miroku), Kṣitigarbha (Jizô), Acala (Fudô), Mañjuśrî (Monju). A l'ombre de ces divinités bouddhiques évoluent leurs pendants shintoïstes, à commencer par la déesse du soleil Amaterasu Ō-mikami, et le cinquième livre glorifie l'union des saints bouddhiques et de leurs avatars japonais à travers le symbole de la poésie. Ce bref tableau permet déjà de constater

que l'érudition de son auteur sera mise au service des croyances les plus répandues.

Le conte didactique, tel l'"exemple" du Moyen-Age français, était issu du sermon dans lequel il avait été intégré. Depuis le Nihon ryōiki il avait été l'objet d'un intérêt croissant. De longs recueils lui avaient été consacrés, dans lesquels l'art de raconter avait très vite pris le pas sur le souci didactique. Après le Ryōiki, dont l'auteur était d'origine vraisemblablement assez humble, le conte didactique était devenu l'apanage d'écrivains marqués par leur contact avec la haute société de Kyōto. Sambōekotoba, Konjaku monogatari, Senjūshō, Kokon chōmonjū etc. sont tous des recueils à titres divers fortement influencés par le folklore mais traités par des gens de lettres et probablement compilés pour un public aristocratique. D.E. Mills écrit dans son introduction à la traduction des contes d'Uji:

The nobility were no less naïve in their approach to Buddhism than the common people. They may have enjoyed the pomp and splendour of complicated forms of ceremony like that of Shingon, but intellectually they were just as ready as the common people to accept the simple doctrine of rebirth in Amida's Paradise or the promise of benefits on this earth, just as fond of magical hocus-pocus, just as riddled with superstition.

.
In later times, too, the matter and manner of works like Gōdanshō and Kokon chōmonjū prove that a sophisticated Court did not always insist on elegance and sophistication in the tales which it read.²⁷

Le Shasekishû offre donc l'originalité d'avoir été compilé par un moine qui n'était en premier lieu ni un homme de lettres ni un mondain. Ce fait est important car il éclaire les différences de style et de présentation qui existent entre le Shasekishû et la plupart des autres recueils de setsuwa ou contes populaires des époques Heian et Kamakura. Quoiqu'issu d'une famille de la noblesse militaire, Mujû n'était de son propre aveu pas un gentilhomme, mais un paysan, un plébéien. Il est possible mais il n'est pas probable qu'il se soit exercé dans les lettres avant d'entreprendre à cinquante ans la rédaction du Shasekishû. La poésie le tenta, mais ce qui nous en est parvenu de sa composition semble également être le produit de ses dernières années. Son immense énergie fut donc pendant longtemps plutôt réceptive que créatrice, exception faite cependant de ses sermons qui durent être nombreux. Il lut beaucoup, observa tout autant, et le résultat de cette double activité fut le Shasekishû, où on le sent débordé par le goût de la polémique, encombré par ses connaissances et fortement attiré par tout ce qui l'entoure de vivant, par la vie et le langage de ceux auxquels il s'adresse et qui ne sont pas forcément les membres d'une élite, encore que ses étalages d'érudition ne fussent sans doute pas à la portée de n'importe qui.

Certains textes du Shasekishû reproduisent peut-être des sermons transposés intégralement par leur auteur. En effet,

ils sont introduits par une anecdote très brève qui elle-même ne sert que de prétexte à une longue discussion théorique appuyée sur de nombreuses citations des textes sacrés ou des classiques chinois. D'autres anecdotes tout aussi brèves viennent ensuite illustrer l'idée développée dans le sermon et en alléger le ton. Ce sont des textes très denses du point de vue théorique, où le conte joue un rôle accessoire et tient une place restreinte. Ce sont littéralement des "explications des Ecritures" ou sekkyô, car l'auteur, après avoir cité quelque court passage, ne laisse jamais d'en développer le sens en termes plus détaillés et plus faciles à comprendre. Citons comme exemples de cette technique le long sermon centré sur le culte de Miroku dont une traduction est donnée plus loin, et le texte intitulé "Mugon shônin no koto" (IV.1). Par contre, dans la deuxième moitié du recueil, un certain nombre d'histoires qui se réduisent généralement à des anecdotes sont isolées de tout contexte théorique et paraissent racontées pour leur intérêt intrinsèque, toute conclusion élaborée étant laissée à la discrétion du lecteur.

Plusieurs manuscrits du Shasekishû, dont aucun d'ailleurs n'est de la main de Mujû, se terminent par la constatation suivante:

J'entrepris ce recueil d'histoires pendant la deuxième année de l'ère Kōan. Après quoi je le mis de côté et je restai deux ou trois années sans rien écrire, puis je le terminai cette année. Automne, sixième année de l'ère Kōan (1283). (Xb, 462)

Cette oeuvre fut donc écrite entre 1279 et 1284. La raison pour laquelle elle resta interrompue pendant assez longtemps pour être reprise ensuite et terminée relativement vite n'est pas claire. A ce sujet, Watanabe note que les années 1280 et suivantes furent très troublées sur le plan national aussi bien que dans la vie privée de Mujû. C'était la période des invasions mongoles et tout le Japon était en état d'alerte et de suspicion. Pour Mujû, comme on l'a vu, 1280 fut marquée par la mort de son protecteur Yamada et celle de son maître Shôichi Bennen. Cette double tragédie l'impressionna peut-être assez pour l'éloigner quelque temps de son projet littéraire. Mais d'autre part, du point de vue de sa structure interne, le Shasekishû est clairement divisé en deux parties à peu près égales dont la première en particulier forme un tout selon un plan organisé avec soin et précision. Il est vraisemblable que Mujû compléta d'abord les cinq livres qui forment cette première moitié du livre et qu'ayant achevé ce travail il s'accorda un moment de répit. Il est même concevable qu'il n'eut pas immédiatement l'idée de continuer l'ouvrage.

La composition du Shasekishû s'impose si impérativement que notre étude du contenu devra irrésistiblement suivre la forme que lui donne Mujû. C'est-à-dire que dans les grandes lignes nous suivrons le plan des cinq premiers livres, et dans la discussion des idées générales nous nous reporterons

à l'occasion aux textes supplémentaires pour appuyer ou illustrer une de ces idées. Nous prendrons ensuite séparément quelques aspects originaux à la seconde partie afin de présenter le côté plus léger, plus abordable, de la personnalité de l'auteur.

ANNOTATIONS

1. Bunnô Katô, trad., Myôhō Renge kyô: The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law, révisé par W.E. Soot-hill et Wilhelm Schiffer (Tokyo, 1971), chapitre II, "Tactfulness," p.61. Les italiques ont été ajoutées.
2. Edouard Chavannes, Cinq-cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois (Paris, 1962, première édition 1911) Introduction pp.10 et 11.
3. Hui-chiao, Kao seng chuan 高僧傳 (Hai shan hsien kuan ts'ung shu, 1847) chüan 13, p.33. Composé pendant la période des Six Dynasties, cet ouvrage contient les biographies de plus de 450 moines, réparties en treize livres ou chüan.
4. Chao-Lin 趙麟, Yin hua lu 因話錄, Chung kuo wên hsueh ts'an k'ao hsiao ts'ung shu, vol.3, section I, Shanghai, 1957.
5. Traduit en chinois par Kumârajîva puis par Hsüan-tsang. Traduit en français par Etienne Lamotte.
6. Traduit en chinois par Guṇabhadra (435) puis par Bodhiruci (7e siècle).
7. En 738 l'empereur Shōmu (r. 724-49) décréta l'institution des monastères nationaux, ou kokubunji 国分寺. Dans chaque province un monastère et un couvent de nonnes devaient être construits sous le contrôle du gouvernement de Nara. Les sūtra Konkōmyōkyō (Suvarṇa-prabhāsottamendrarāja) et Hokekyō y seraient copiés par

le kokushi 国師, ou précepteur national. Ces monastères étaient sous la protection de l'état et plus tard furent placés sous la direction du monastère impérial Tōdaiji. C'était une façon pour le gouvernement central d'exercer un certain contrôle sur les congrégations de moines et sur l'administration des provinces qui commençaient à manifester un esprit d'indépendance. Dans les kokubunji on priait pour le bien-être et la prospérité de l'empereur et de la nation. Ces monastères participèrent peut-être aux gouvernements locaux. Toujours est-il que cet aspect "patriotique" a toujours caractérisé le bouddhisme japonais.

8. Gyōki ou Gyōgi 行基 (670-749) était un ubasoku et ne fut ordonné moine que juste avant sa mort, mais il étudia la doctrine Hossō au Yakushiji de Nara. Gyōki reçut le titre de Daisōjō, qui était le titre le plus élevé de la hiérarchie cléricale et qui semble avoir été créé pour lui. Le fait qu'il n'ait jamais été ordonné moine et n'ait point reçu les défenses provoqua une certaine opposition à cette nomination. Il reçut les défenses l'année de sa mort. Il était originaire de la province d'Izumi, mais le Nihon ryōiki le dit originaire de l'Echigo. (Nihon ryōiki, Endō Yoshimoto et Kasuga Kazuo éd., NKBT vol. 70, Tokyo, 1967, p. 193.)

9. Le titre complet de cet ouvrage est Nihonkoku gempô zen'aku ryôiki 日本国現報善惡靈異記, ou "cas étranges et fantastiques de rétribution immédiate du bien ou du mal ayant eu lieu au Japon." Ce recueil fut achevé pendant l'ère Kônin (ca.810) par un moine du Yakushiji nommé Kyôkai. Trois livres, 116 chapitres de longueurs très inégales.
10. Shaku Chikô, moine Sanron du Gangôji à Nara. Dates inconnues. On lui attribue une peinture du Paradis d'Amida qui est en possession du Gokurakuji à Nara.
11. Kûya 空也 voyagea par tout le Japon chantant et dansant au rythme du nembutsu et convertit les foules au culte d'Amida, mais il ne songea pas à ériger sa simple foi en une école indépendante. Comme Gyôki il se fit remarquer par de nombreuses oeuvres philanthropiques. Mourut en 972.
12. La Voie-des-saints, shôdômon 聖道門, ou la Voie difficile, nangyôdô 難行道. Opposée à la Voie-facile, igyôdô 易行道 ou de la Terre Pure, Jôdomon 淨土門. Selon la Voie-des-saints il serait possible de réaliser dans cette vie les conditions qui mènent à la cessation de samsâra par des pratiques continuelles, la méditation, ascèse, observance des préceptes. Selon la Voie facile, aucun effort dans le cadre de cette vie ne saurait nous conduire à la délivrance, il est

préférable de se confier entièrement à la compassion du bouddha Amida qui a juré d'accueillir tous les êtres dans sa Terre Pure, laquelle est une sorte d'antichambre au nirvâṇa.

13. L'ère de décadence ou plus littéralement la fin du Dharma, l'ère terminale (cette dernière expression empruntée à Bernard Frank, Histoires qui sont maintenant du passé, Paris, 1968). Voir début du chapitre suivant.
14. Il s'agit de l'état de celui chez qui toutes les passions seraient "éteintes," qui suit l'Eveil suprême et que la mort n'atteint plus. Le mot nirvâṇa est généralement traduit en japonais par l'expression jakumetsu 寂滅, ou par gedatsu 解脱 qui signifie plus littéralement "délivrance." Ayant atteint le nirvâṇa, l'être échappe au karma et se trouve délivré à tout jamais de la douleur des réincarnations. "Le nirvâṇa bouddhique est un état qui échappe à la fatalité du devenir." (Henri Arvon, Le bouddhisme, Paris, 1951, p. 44.) Nirvâṇa reste un terme ambigü et d'autant plus difficile à définir que le Bouddha lui-même s'y refusa. Néanmoins, comme c'est le but ultime de toute pratique bouddhique, certaines écoles finirent par affirmer que cet état peut être obtenu dans cette vie-même et dans ce cas c'est une liberté totale sur laquelle les passions n'ont plus de prise.

15. Genshin 源信 ou Eshin 恵心 (942-1017).

Moine de l'école Tendai, il fut éduqué au mont Hiei et fut renommé pour la qualité de sa prédication. Il prêcha le culte d'Amida comme la seule méthode valable d'obtenir le salut. Il considérait deux méthodes à l'intérieur du culte amidiste: La méthode dite senju consiste à ne pratiquer que l'invocation du Nom. La méthode dite zasshu inclut l'invocation et la méditation. Genshin préconisait la première. Il était très savant en matière ésotérique. Publia Ôjôyôshû, essais sur une théorie amidiste basée sur les écrits de Shan-tao cf. n.

16. Ryônin 良忍 (1072-1132) moine Tendai. Fondateur de la secte yûzûnembutsu.

17. Shinran 親鸞 (1173-1262) est le fondateur de l'école dite Jôdoshinshû ou simplement Shinshû 真宗. Issu d'une branche cadette de la famille Fujiwara. Il reçut son éducation au mont Hiei où pendant vingt ans il s'adonna à l'exercice du culte amidiste dans le cadre de l'école Tendai. Mais au désespoir de ne savoir dominer ses passions, il eut un jour une révélation du Prince Shôtoku qui lui conseilla de se joindre à Hônen. Pendant trois ans il fut l'élève de ce dernier à Yoshimizu, et lorsqu'en 1207 la Cour ordonna la fermeture de ce centre amidiste, Shinran fut parmi ceux qui suivirent Hônen en exil. Il s'en fut dans l'Echigo,

où son retour forcé à la vie laïque justifia peut-être son mariage, dont la date cependant n'est pas connue. Grâcié en 1211, il se fixa dans le Kantô où il s'adonna à la prédication. Ses adeptes étaient des paysans, pêcheurs, marchands, et aussi quelques guerriers. Shinran prêchait alors l'égalité des êtres devant le bouddha et le culte exclusif du Bouddha Amida. Il se heurta à l'opposition de l'ordre du Shugendô 修驗道, qui avait jusqu'alors exercé beaucoup d'influence sur les paysans de la région, ainsi que des autorités civiles qui voyaient dans ses doctrines un élément subversif. A 62 ans il revint à Kyôto. Parmi ses oeuvres les plus célèbres sont Kyôgyô shinshô 教行信證 et deux recueils d'hymnes ou wasan 和讃 : Jôdo-wasan et Shôzômappô-wasan.

18. Ichinen tanen shômon 一念多念証文, Shinranshû, Nihon no shisô, vol. 3, édité par Masutani Fumio, (Tokyo, 1968), p. 69.
19. Hôri Ichirô, Folk Religion in Japan: Continuity and Change, édité par Joseph M. Kitagawa et Alan L. Miller (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 126-27.
20. Le dengaku 田楽 était un programme de représentations dramatiques, de musique, de jongleries etc. offert dans le cadre des festivités religieuses qui

accompagnèrent les plantations et les moissons.

A l'origine du moins, le dengaku était de caractère propitiatoire.

21. Nose Asaji, Nôgaku genryûkô, 4e édition, (Tokyo: Iwanami, 1958), p. 1497.
22. Shôgaku 聖覚, par son père Chôken Hôin, appartenait à la famille Fujiwara. Il fut un des disciples les plus éminents de Hônen. Certains de ses poèmes furent inclus dans l'anthologie impériale Zoku-senzaishû (ca. 1320). Il mourut en 1235.
23. Kikuchi Ryôichi, Chûsei no shôdô bungei, Hanawa sensho, vol. 63 (Tokyo: Hanawa shoten, 1968), p.36. et suivantes.
24. Le Genkôshakusho 元享釈書 relate les vies de certains moines éminents. Présenté à la Cour en 1322. DNBZ 62.
25. Kikuchi Ryôichi, "Shôdô bungei ni tsuite," Bungaku 17.11 (Tokyo: Iwanami shoten, nov.1949), p.41.
26. Ippen 一遍 (1239-89) était un moine de l'école Tendai. Il fonda la secte dite Ji-shû, ou la secte du Temps, parce qu'il prétendait que sa doctrine seule était valable pour son époque.
27. D.E. Mills, A Collection of Tales from Uji: a study and translation of Ujishûi monogatari (Cambridge, 1970), p.36.

CHAPITRE III

MUJŪ ET LE BOUDDHISME DE KAMAKURA

I

Certains exégètes du bouddhisme avaient établi que dans le courant du onzième siècle le monde était entré dans l'ère terminale prévue par le dernier Bouddha, Śākyamuni. Selon les textes sacrés, le Bouddha aurait annoncé que l'avenir du monde serait divisé en trois périodes distinctes au cours desquelles son enseignement serait respectivement correctement compris et assimilé (shōbō, ère de la Loi correcte, 500 ou 1,000 ans), puis diversement interprété (zōbō, ère de la Loi contrefaite, 1,000 ans) et enfin ignoré ou tout au moins grossièrement déformé (mappō, ère de la Loi terminale 10,000 ans). Cette ère terminale était par définition une ère de décadence, de dégénérescence des hommes. Méconnue, la religion perdrait son efficace, les hommes plongés dans l'erreur ne sauraient plus reconnaître le Bien du Mal et s'écarteraient du chemin du salut jusqu'au jour où le futur Bouddha Maitreya ferait son apparition sur terre pour guider leurs âmes endolories. Le pessimisme qui accompagnait ce point de vue marqua profondément la culture des époques Heian et Kamakura. Les guerres

civiles et les nombreuses calamités naturelles qui avaient marqué la transition d'une époque à l'autre avaient apporté une confirmation douloureuse au principe de l'impermanence des choses de ce monde, shogyô mujô.¹ répétaient les poètes, les conteurs, les prédicateurs. Cependant, toute religion ne peut survivre que si elle apporte un élément de consolation et d'espoir, aussi n'était-il pas exclu que même en pleine ère terminale il soit possible de trouver une solution au problème désolant du cycle de vie et de mort, samsâra. Certains préconisaient une ascèse poussée, d'autres le renoncement aux biens temporels, enfin d'autres comme Hônen et Shinran s'abandonnaient totalement à la compassion infinie du Bouddha de merci Amida.

Dans les écrits de Mujû le pessimisme de la théorie de l'ère terminale est tempéré par l'instinct de l'action et le goût de l'efficacité, et l'expression mappô, si prévalente dans les écrits contemporains, s'y rencontre assez rarement. Mujû ne nie pas la déchéance de l'espèce humaine, mais il ne sombre pas dans le même désespoir que Shinran. Car Shinran, s'il admettait la nature illusoire du Bien comme du Mal et le principe de la bouddhéité universelle,² ne croyait pas à la possibilité d'un progrès moral au niveau terrestre. A ses yeux la nature humaine était abjecte, irrémédiable. Ce point de vue était directement en conflit avec celui que Kûkai³ avait légué à ses héritiers spirituels

et selon lequel non seulement la nature humaine était fondamentalement pure, mais en plus il était possible de réaliser au niveau terrestre, dans cette vie même, cette pureté inhérente qui constitue notre nature de bouddha. Mettant en question la sincérité de l'effort le plus sincère, Shinran en niâit totalement la validité et recommandait à ses fidèles de s'en remettre à la "force de l'autre," tariki, qu'il opposait à la force de soi, ou jiriki, laquelle à ses yeux prenait le sens de mérite personnel, et par extension d'orgueil. Le recours à la force de l'autre était donc la forme d'humilité la plus complète à laquelle puisse aspirer l'être humain en l'ère de décadence. La force de l'autre, c'était la compassion d'Amida dont les quarante-huit vœux étaient décrits dans plusieurs sûtras⁴ et dont le paradis représentait une possibilité plus concrète que ceux des autres bouddhas, tel le Bouddha de l'Est Akshobhya dont il n'est presque jamais question. Le culte d'Amida remontait à plusieurs siècles déjà en Chine et au Japon. Il avait été développé au sein d'autres doctrines dont il s'était graduellement détaché pour gagner en importance. C'est ce que Shinran avait fait, à la suite de son maître Hônen, consistait à dégager du culte d'Amida les implications fondamentales. Puisque Amida avait fait le vœu de sauver tous les êtres par la vertu de l'invocation de son Nom, il n'était plus nécessaire pour les êtres de chercher, par de pitoyables efforts, à se sauver eux-mêmes, et cet

effort devenait même un empêchement au travail irrésistible de la force de l'autre. Shinran offrait à ses adeptes la vision glorieuse d'une Terre Pure relativement facile à obtenir. Il réclamait une foi absolue, sans arrière-pensée, sans l'ombre d'un doute, enfantine mais aussi morbide car avec la répétition du nom d'Amida, le Bouddha de Lumière, la vie devenait une incessante préparation à la mort.

Mujû ne rejeta pas d'emblée les préceptes de l'école de la Terre Pure. Mais pour lui la condition humaine reste une étape probatoire. Le culte d'Amida n'est valable qu'intégré dans un système plus large et moins exclusif. Il se gausse de la distinction entre tarikî et jirikî car, dit-il, dans la force de l'autre il entre nécessairement une part d'effort personnel. Et il écrit:

Bien que les adeptes du nembutsu parlent de la force de l'autre, ils ont aussi le mérite personnel, cela fait deux forces. Dans la doctrine Shingon par contre il est écrit: "Il y a la force de mon mérite personnel, la force du Tathâgata⁵ et la force du Dharmakâya."⁶ Cela fait trois forces. (II.8, 123)

Ce qui aux yeux de Mujû constitue une supériorité incontestable. Tout au long de sa comparaison entre les doctrines amidistes et celle du Shingon, il s'efforce d'écraser les amidistes sous le poids de la supériorité numérique des concepts Shingon. Il insiste pour considérer le nembutsu comme une formule magique au même titre que les dhâranî⁷ des sectes ésotériques, ce qui eut peut-être

irrité un véritable héritier spirituel de Shinran, mais correspondait assurément au concept populaire du nembutsu, même au sein de l'école Jôdo. Le nembutsu, que Shinran avait voulu convertir en une simple expression de gratitude et de joie, restait une formule efficace et merveilleuse. Loin d'ailleurs de fournir une analyse exacte et complète des doctrines de la Terre Pure, Mujû ne s'arrête qu'à la critique des aspects négatifs et exclusifs de cette école, et pour le reste il donne sa propre interprétation du culte d'Amida. Pour prouver que l'attitude intolérante des amidistes est bien une aberration, il cite abondamment les ancêtres spirituels de l'école Jôdo, T'an-luan (Donran), Tao-ch'o (Dôshaku) et Shan-tao (Zendô),⁸ Genshin et même Hônen. Lorsqu'il écrit "école Jôdo" ou "doctrine Jôdo," Mujû fait spécifiquement allusion aux doctrines de Hônen-Shinran. Il ne reconnaît pas la distinction entre Jôdo-shû et Shin-shû et désigne sous le nom de Jôdo-shû toutes les formes indépendantes de l'amidisme qui pouvaient exister dans le Japon de son siècle. En fait, Shinran, qui était à l'origine de la secte Shin-shû, différait de Hônen sur plusieurs points importants, et Mujû nous le fait sentir lorsqu'il cite Hônen avec approbation alors qu'il passe Shinran sous silence. Et si le nom de Shinran n'apparaît pas une seule fois dans le Shasekishû, c'est certainement parce que Mujû le tenait pour responsable de l'intolérance qui l'impacientait si fort chez les amidistes.

Naturellement, cet aspect partisan de la doctrine de la Terre Pure est directement lié à la distinction entre jiriki et tariki, car jiriki, le mérite personnel, embrasse toutes les pratiques de discipline, les exercices spirituels par lesquels les bouddhistes traditionnellement s'efforcent d'aboutir au détachement de ce monde et d'atteindre l'illumination. Faire fi de ces diverses pratiques de la Voie difficile, c'était faire fi de toutes les écoles autres que celle de Jôdo, et à en croire Mujû certains adeptes du Jôdo portaient ce défi jusqu'au fanatisme. Aux yeux de Mujû se reposer entièrement sur la force de l'autre représente une solution de facilité répréhensible. Il cite le cas de Hui-yüan, le moine chinois qui fonda le groupe amidiste du Lotus Blanc et qui fit vœu de ne jamais s'éloigner du Lu-shan où il avait pris retraite.⁹ Il haïssait sincèrement le monde et désirait de tout son cœur gagner la Terre Pure, et il passa le reste de sa vie à se préparer à ce grand événement. Mujû compare cet exemple de dévotion au cas du révérend Zôga,¹⁰ qui pendant très longtemps se rendit chaque soir au Komponchûdô¹¹ du mont Hiei pour y prier de recevoir la révélation du Dharma. Ces exemples montrent que gagner la Terre Pure n'est pas un jeu d'enfant, que la dévotion et la persévérance sont aussi nécessaires chez les adorateurs d'Amida que chez les autres bouddhistes.

A cet égard, Mujû commente également les paroles de Vasubandhu (jap. ~~Seshin~~ ou Tenjin):

Si l'on veut renaître en Terre Pure, il faut commencer par faire naître l'esprit d'Eveil. L'esprit d'Eveil, c'est le désir de sauver les êtres et de les aider à renaître dans la Terre du Bouddha. (Xa.1, 398)

Et Mujû souligne que l'altruisme et l'abnégation ne sont guère caractéristiques des amidistes de son temps, quoiqu'ils se réclament de Vasubandhu. Il cite beaucoup le Po chou tsan (jap. Hanjusan) de Shan-tao:

L'idée de Zendô selon laquelle on ne doit pas critiquer les autres écoles se trouve dans la préface du Hanjusan. (VI.10, 275)

Zendô dit dans la préface du Hanjusan: "Śākyamuni est notre père et notre mère. Pour notre bien il expliqua le bouddhisme avec des moyens expédients. Si l'on agit selon ses préceptes, d'un moyen ou d'un autre on verra le Bouddha et on renaîtra en Terre Pure." (IV.1, 180)

Et aussi:

On ne voit pas dans le Raisan de Zendô . . . que les pratiquants des autres doctrines ne puissent obtenir la renaissance en Terre Pure. (VI.10, 275)

Et enfin dans le texte intitulé "D'un pratiquant du culte de Miroku" Mujû écrit:

Le fait que le nembutsu soit bénéfique pendant l'ère terminale, c'est tout à fait la même chose que la doctrine Shingon. J'ai vu cela dans le Senjakushû de Hônen. (II.8, 121)

Et Mujû cite l'exemple du saint Jôgambô qui, appartenant à l'école du nembutsu, professa néanmoins un grand respect pour les formules magiques employées dans l'exercice du Shingon.

Insister de la sorte sur l'autorité des patriarches de l'amidisme, c'était attaquer l'ennemi par ses propres armes, et c'était aussi assurer la crédibilité de ses principes de tolérance. Mujû fait plusieurs allusions très

claires aux paroles de Shinran, et c'est chaque fois pour les critiquer. Par exemple il paraphrase un passage du Kyôgyôshinshô où il est écrit: "Ce que j'appelle la force de l'autre, c'est la force du vœu originel du Tathâgata."

De nos jours, écrit Mujû, il y en a qui disent que la force de l'autre résidant dans le vœu originel, il n'est pas question d'être bon ou mauvais, de posséder ou non des racines de Bien et que si l'on a mis toute sa confiance en Lui le Bouddha sera tout entier de notre côté. . . . Comment peut-on éviter de se soucier si le cœur est bon ou mauvais?
(Xa.1, 399)

Ailleurs il critique, toujours indirectement, la célèbre parole de Shinran selon laquelle si le Paradis est assuré à ceux qui sont bons, combien plus doit-il l'être à ceux qui sont mauvais:

Il y a quelque temps, la doctrine du nembutsu étant très en vogue dans la capitale, on y soutenait que les méchants doivent gagner la Terre Pure et que ceux qui observent les commandements et qui lisent les sûtras ne renaissent pas forcément en bienheureux. Un dessin d'un maṇḍala¹² fut exécuté à cet effet, où était représenté un moine très vertueux en train de lire un sûtra et sur lequel ne se projetait pas la lumière divine, tandis que sur un assassin brillait la lumière de l'embrassement d'Amida. Quand cette image eut circulé dans la société laïque, une pétition fut envoyée de Nara à la Cour. Dans cette pétition était écrit ceci: " Les gens qui voient une image de l'Enfer regrettent le mal qu'ils ont fait, mais ceux qui voient ce maṇḍala sont chagrinés du bien qu'ils ont pratiqué." (I.10, 87-88)

Pour ce moine qui avait consacré sa vie à l'observance des commandements et de la discipline bouddhiques, les préceptes de Shinran et les abus auxquels ils se prêtaient représentaient ni plus ni moins une hérésie. Du

vivant de Shinran, ses critiques lui avaient violemment reproché d'encourager le relâchement des mœurs, et son mariage avait constitué une brèche importante au code monastique. Aussi peut-on rendre hommage à Mujû d'avoir su éviter le nom de Shinran et garder la polémique au niveau des idées. C'était un geste de décence, puisqu'il semble bien évident qu'il n'avait rien de bon à dire de lui. Mujû ne mentionne les noms des maîtres bouddhistes qu'avec approbation. Rappelons que Shinran avait été contemporain de Mujû. Il était mort en 1259, et Mujû avait eu la possibilité de porter jugement sur lui de son vivant. A la fin du siècle, sa mémoire restait comme une présence dans le pays, d'autant plus que son existence avait été orageuse et persécutée. Mujû eût fait preuve de mauvais goût en attaquant directement un personnage qui faisait figure de martyr et dont on devait admirer la fortitude sinon les idées. Enfin, Shinran lui-même n'avait-il pas prêché la compassion, la douceur, la gratitude, sinon la tolérance?

Alors que dans le Shasekishû il prend la peine d'examiner toutes les écoles importantes de son époque, le silence de Mujû à l'égard de son contemporain Nichiren ne peut manquer d'attirer l'attention. La vie de Nichiren, comme celle de Mujû, couvre la plus grande partie du treizième siècle (1222-82). Il mourut alors que Mujû achevait la rédaction de la deuxième partie du Shasekishû, ayant été une des figures religieuses les plus contestées

et les plus populaires de tous les temps. A l'époque où Mujû rédigeait le Shasekishû la controverse qui entourait la personne de Nichiren était encore vive, et son caractère décidément politique en rendait le sujet extrêmement délicat. Après avoir noté la réticence de Mujû à l'égard de Shinran, on ne s'étonnera pas d'un mutisme qui ne peut que souligner une désapprobation encore plus profonde. Par ses attaques virulentes contre toutes les autres écoles et surtout contre le Shingon et le Jôdo, Nichiren provoquait de violentes réactions. Bien plus que les amidistes il représentait le type même de l'intolérance religieuse à laquelle s'en prenait Mujû. Eût-il attaqué une doctrine qui était encore incarnée dans son fondateur, Mujû risquait de se trouver engagé dans une querelle de caractère personnel. Il eût été alors bien difficile de demeurer dans les limites de cette impartialité qu'il réclame à chaque page de son livre. Soit prudence, soit décence, l'omission de Mujû est très certainement délibérée. On relève dans le Shasekishû deux ou trois allusions à la secte du Lotus, dont la plus détaillée mérite qu'on s'y arrête parce qu'elle donne un exemple de l'insistance avec laquelle Mujû tâche toujours de replacer les idées nouvelles dans le cadre de la pensée traditionnelle.

Parmi les adeptes de la secte du Lotus, il y en a qui critiquent le nembutsu, cela est contraire à la pensée du patriarche Tendai. Dans la pratique du jôgyô zammai,¹³ pendant 90 jours la bouche doit entonner le nom d'Amida et l'esprit doit contempler la forme d'Amida. (IV.1, 180)

Ainsi le patriarche même de la secte du Lotus, Chih-i, qui avait formulé la doctrine Tendai sur la fondation du sūtra du Lotus, était trahi par le fanatisme étroit de la secte de Nichiren, de même que les grands patriarches de l'école Jōdo l'avaient été par Shinran.

Le fait est que la doctrine de Nichiren représentait la plus grande déchirure que le bouddhisme japonais ait connue jusqu'alors. Nichiren se réclamait de Saichō,¹⁴ qui avait introduit le Tendai au Japon, et appuyait ses idées sur une interprétation compliquée et érudite des textes sacrés. Mais entre ses mains Saichō devenait méconnaissable, et les bouddhistes conservateurs ne pouvaient trouver dans les exemples du passé de quoi soutenir le culte exclusif du sūtra du Lotus.¹⁵ Ajoutons que Mujū avait une très forte affinité pour le Tendai, car ses maîtres Eichō et Ben-nen avaient été formés au Miidera, centre du Tendai ésotérique où Mujū lui aussi fit un séjour, et cette affinité se reflète dans tous les jugements portés par Mujū en matière de religion. Les idées de Nichiren devaient donc heurter chez lui une corde très sensible. Le cas du culte d'Amida était très différent, car sa longue généalogie au sein du bouddhisme lui prêtait une légitimité incontestable. Il avait notamment sa place dans les pratiques Tendai. Bien que création purement japonaise en tant que culte indépendant, il traçait ses ancêtres jusque dans l'Inde et la Chine, et il était associé au Japon à des noms vénérés tels que celui du prince

Shôtoku. Il est significatif que Mujû mentionne très souvent le nom de Genshin et de son oeuvre célèbre Ôjôyôshû, car Genshin lui-même était affilié à la doctrine Tendai et se reportait volontiers au patriarche Tendai Chih-i. Il était donc parfaitement orthodoxe pour Mujû, malgré ses amères critiques lancées aux amidistes de son temps, d'approuver le culte d'Amida et la pratique du nembutsu auxquels il consacra des pages assez abondantes.

Il va sans dire que Mujû ne fut pas le seul de son époque à reprocher aux amidistes leur fanatisme. Alors que sous l'impulsion des nouvelles écoles les doctrines anciennes retrouvaient une certaine vigueur, nombre de kana hôgo s'élèvent contre les adeptes du nembutsu avec une véhémence auprès de laquelle le ton de Mujû paraît singulièrement modéré. Le Révérend Myôebô dont il a été question plus haut et dont Mujû respectait beaucoup la mémoire écrivit un pamphlet critiquant la pratique du nembutsu et un autre qui visait spécifiquement le Senjakushû de Hônen. Le rythme, l'élan dramatique de Myôe sont rarement égalés dans le style plus prosaïque de Mujû, et trahissent une personnalité à la fois sensitive et très engagée. Un autre moine, le Révérend Ryôhen (1194-1252), de formation Hossô, déplora dans un ouvrage intitulé Zendô daii ou La signification générale de la pensée de Zendô que les fidèles du nembutsu calomnient les autres écoles.

Mujû cependant ne s'en prenait pas uniquement aux

écoles du nembutsu et du Lotus. Dans la mesure où les écoles traditionnelles et le Zen manifestent de l'intolérance, il le leur reproche également. Son principe de tolérance est applicable à tout le monde:

Ceux qui pratiquent le nembutsu prétendent que les exercices Tendai et Shingon sont inutiles, et les adeptes du Tendai et du Shingon méprisent le nembutsu. Cela revient à ignorer les moyens expédients du Bouddha et à se détourner des préceptes des patriarches. (IV.1, 180)

II

Cet appel à la tolérance qui traverse le Shasekishû avec tant d'insistance était la réponse de Mujû aux divisions religieuses les plus profondes qu'ait connues le Japon et dont Mujû avait pu observer de près l'évolution et la virulence. Elles avaient conduit à des persécutions sans précédent, dont la nature était sans doute plus politique que religieuse, mais n'est-ce pas lorsqu'elles menacent l'ordre établi que les religions deviennent indésirables? L'ordre établi, c'étaient en l'occurrence les centres Tendai du mont Hiei et de Miidera, le centre ésotérique du mont Kôya, le Kôfukuji de Nara dont les affiliations politiques avaient été définies lors des révoltes qui avaient amené la réforme de Kamakura. C'étaient des centres jaloux de leurs privilèges temporels aussi bien que de leur autorité ecclésiastique. Mais Mujû n'engageait aucun intérêt matériel dans la querelle. Pour lui le problème se situe strictement sur le plan des idées, et sa

position est l'expression d'une idée essentielle à la doctrine dont il se fait l'écho.

Il convient donc, pour pouvoir évaluer sa critique des amidistes, de la situer dans le contexte de la doctrine dont Mujû se fit le défenseur. Car il ne fait pas que critiquer. Le Shasekishû est avant tout une plaidoirie en faveur d'une façon de penser qui, si elle n'était pas entièrement nouvelle, comportait des éléments très neufs ou renouvelés et adaptés aux tendances de l'époque.

De la disparité apparente des sujets traités dans le Shasekishû se dégage un concept, qui est central à la pensée de l'auteur et qui détermine l'orientation de sa doctrine: c'est le concept de hōben ou méthode expédiente. Ce concept à son tour donne lieu à deux principes fondamentaux, celui de l'unité du bouddhisme et l'idéal du bodhisattva.

Ainsi qu'il a été remarqué plus haut, Mujû fut très marqué par l'enseignement de Shōichi Bennen. Bennen lui-même enseignait, avec les différences que peuvent causer un recul de générations et de personnalités, la doctrine Zen Rinzai que Eisai avait rapportée de Chine. Eisai avait été éduqué principalement au Miidera et sur le mont Hiei, centres de la doctrine Tendai. Lorsqu'il s'était rendu en Chine, c'était dans l'espoir d'y trouver de quoi renouveler, "moderniser" pourrait-on dire, l'ésotérisme Tendai qu'il trouvait engoncé dans un fatras dogmatique et

rituel rébarbatif. En Chine, il avait découvert que la seule branche vraiment vivante du bouddhisme était l'école Zen, que des diversités d'interprétation avaient divisée en plusieurs courants plus ou moins actifs.

Rentré au Japon en possession d'une doctrine qui en Chine s'était érigée en école indépendante, Eisai se heurta à l'opposition de la Cour et des grands monastères de Kyôto et de Nara. Kyôto était décidément devenue le bastion du conservatisme en matière de religion. Eisai porta son activité vers les provinces de Bitchû et Bizen. Mais tandis qu'en 1194 il était officiellement banni de Kyôto, Kamakura prenait intérêt à ses idées, et il reçut de l'épouse de Yoritomo, Hôjô Masako, de nombreuses invitations à prêcher ou à conduire des cérémonies importantes. Il convient cependant de se souvenir que Eisai, même après que la faveur de Kamakura lui eut conféré du prestige et une certaine légitimité, fut toujours considéré comme un moine d'affiliation Tendai et qu'il se considérait ainsi lui-même. Il ne chercha pas fanatiquement à établir une secte Zen séparée de l'école Tendai, laquelle avait toujours accordé à la méditation une place importante. Si sa modération en matière de doctrine le rendit acceptable à certains groupes influents et favorisa sa réconciliation avec Kyôto, elle n'en correspondait pas moins à la conviction du maître pour qui la méditation, l'observance rigoureuse de la discipline et l'ésotérisme étaient trois aspects inséparables

du bouddhisme. Il insistait surtout sur le fait qu'une stricte obéissance aux commandements devait précéder la pratique des exercices de méditation. Lorsque la Cour impériale rappela l'ordre de bannissement, Eisai fonda le Kenninji à Kyôto. Il dut s'engager à y enseigner le Shingon et le Tendai aussi bien que le Zen, mais ce compromis n'impliquait pas forcément un sacrifice de sa part.

C'est à Bennen que revient l'honneur d'avoir introduit le Zen à la Cour impériale. Avant de devenir l'élève d'Eichô, lui-même disciple de Eisai, il passa lui aussi par le Miidera et d'autres centres ésotériques. Ainsi, le développement de l'école de Zen Rinzai au Japon refléta les profondes sympathies de ses fondateurs envers le bouddhisme ésotérique. Bennen se rendit ensuite en Chine pour y étudier le Zen. Là il trouva abondamment de quoi renforcer les idées syncrétistes qu'il avait reçues à l'école d'Eichô. Il y fréquenta entre autres des groupes confucianistes et fut introduit à la pensée de Chu Hsi.¹⁶ Lorsqu'il rentra au Japon, ce fut pour y prêcher l'égalité des écoles bouddhistes telle qu'elle est déclarée dans un ouvrage de l'époque Sung, le Tsung ching lu (jap. Sugyôroku). Ecrit par le moine Yen-shou (904-975) de l'école Zen, ce livre redondant expose sous forme de questions et réponses la doctrine dite zengyô itchi, ou "l'unité de la méditation et de l'étude des sûtras:" "Toutes les écoles sont des distinctions faites au sein d'une même idée."¹⁷ Il y est

dit aussi:

Bien qu'il existe un grand nombre de doctrines de toutes sortes, elles reposent toutes sur la pensée unique [isshin] . De même le feu est toujours la même substance, mais lorsqu'il brûle on l'appelle soit feu de bois, soit feu de paille, soit autre chose. De même l'eau, selon la façon dont on l'emploie devient soupe ou boisson. (Taishô, 427 (1))

Assez naturellement, puisqu'il défend un point de vue universel, l'auteur du Sugyôroku cite fréquemment le sūtra Kego. Heinrich Dumoulin, dans The Development of Chinese Zen, explique l'attraction exercée sur les zénistes par le monisme de ce sūtra. La fusion harmonieuse de l'universel et du particulier, du transcendant et de l'immanent, était implicite dans la pratique du Zen. C'était une notion mahâyâniste par excellence, qui reposait sur les traités de Nâgârjuna et qui ne contredisait aucun des grands systèmes issus du Mahâyâna. Mais, telle qu'elle est formulée dans le Kego, c'était aussi une notion éminemment intellectuelle , et la faveur qu'elle trouva auprès de certains zénistes de l'époque Sung accuse un certain repliement de la pensée Zen vers une scolastique, que justement exprimait la formule zengyô itchi. Le Sugyôroku préconise également la pratique du nembutsu dans le cadre du Zen.

Bennen fut invité à commenter le Sugyôroku pour l'empereur Go-Saga en 1245. La personnalité charismatique du maître lui attira une grande popularité et servit la cause du Zen. Dans une Kyôto qui commençait à s'habituer au

Zen, donc à l'accepter, Bennen fonda le premier monastère consacré à cette doctrine, le Tôfukuji. C'est justement vers cette époque, en 1243, que Dôgen, suivant les instructions de son maître chinois Ju-ching, quittait Kyôto pour fuir tout contact avec les grands de ce monde, ministres et souverains, et dans le but de mener la vie simple et austère qui convenait à un moine bouddhiste. Il avait déploré la déchéance des moines du Kenninji qui, loin d'imiter la pauvreté volontaire de Eisai, profitaient âprement des largesses de la laïcité. Dôgen vénérât la mémoire de son maître Eisai, mais recherchait une forme plus pure de la religion et ne désirait point se compromettre avec les scolastiques au même point que Eisai ou Bennen. Lorsque Mujû, presque quarante ans plus tard, refusa la succession de Bennen au Tôfukuji, il était mû par un désir semblable de souscrire à l'idéal de pauvreté et d'effacement, et il resta plus proche en ceci de Eisai et de Dôgen que ses maîtres Bennen et Eichô.

Bennen a laissé quelques documents écrits dont l'un, Jisshû yôdoki, explique l'utilité des dix écoles bouddhiques: Jôjitsu, Kusha, Sanron, Ritsu, Hossô, Tendai, Shingon, Kegon, Jôdo et Busshin (cette dernière est le Zen, que l'on désignait souvent par le nom de "conscience du Bouddha," ou Busshin). Bennen groupe ces différentes écoles sous trois en-têtes: discipline, étude, méditation, et déclare que ce sont là les trois aspects nécessaires et inséparables de la

pratique du bouddhisme.

Mujû avait trouvé en Bennen un maître selon son coeur. On a vu dans la traduction du texte I.10 qu'il prisait par-dessus tout le choix approprié d'un "guide spirituel." Cette idée n'était pas l'apanage de la doctrine Zen, elle avait même été préconisée par Kûkai, mais elle y tenait une place de choix car les zénistes professaient une certaine méfiance à l'égard des livres, et mettaient plus de prix dans une méthode de communication directe entre maître et disciple. Ayant joui d'une formation diversifiée, Mujû ne concevait pas que l'on puisse "épurer" le bouddhisme au point d'en renier tout ce qui avait fait sa grandeur dans les siècles passés.

En fait, les amidistes ne niaient pas l'unité fondamentale du bouddhisme mais au niveau de l'expérience vécue ils rejetaient toute préoccupation autre que le nembutsu parce que dans cette ère de décadence il n'y a plus d'efficace. Pour une raison semblable Nichiren avait préconisé l'invocation exclusive du Lotus de la Bonne Loi. Mujû se place sur un tout autre plan de raisonnement.

La Réalité est une totalité, au sein de laquelle toute distinction n'obtient qu'une vérité relative, valable seulement si elle peut nous guider vers une compréhension plus parfaite. C'est alors une méthode expédiente, hôben 方便 en japonais, upâya en sanscrit. C'est un moyen et non un but en soi. L'attrait du paradis d'Amida est un premier

pas vers le but ultime du nirvâna sans attribut et sans caractéristique, qu'on ne saurait donc décrire même comme une béatitude ou comme un état quelconque. Mais en fin de compte les amidistes donnaient quand même au paradis d'Amida une valeur absolue, finale. Pour Mujû, hōben est la concrétisation de l'universel sous une forme particulière, et la multiplicité des hōben prouve en quelque sorte leur valeur. La notion de hōben est très importante dans le bouddhisme Mahâyâna, et se trouve explorée dans plusieurs sūtras et commentaires. Le sūtra du Lotus de la Bonne Loi lui consacre tout un chapitre, dont sont extraits les passages suivants:

Sariputra! The buddhas in times past, by infinite, numberless tactful ways [hōben] and with various reasonings and parabolic expressions, expounded the laws for the sake of all living beings. All these laws are for the One Buddha-vehicle, (so that) all those living beings who have heard the Law from the buddhas, might all finally obtain perfect knowledge. (Katô, p. 45. Italiques ajoutées.)

They proclaim the Law as opportunity serves.
 (But) those who will not learn
 Are not able to discern it.
 (But) you already know
 The expedient tactful ways of
 The buddhas, the leaders of the world,
 Have no further doubts.
 Rejoice greatly in your hearts,
 Knowing that you will become buddhas.
 (Katô, p.67. Italiques ajoutées.)

Dans le bouddhisme primitif, upâya désignait un procédé par l'utilisation duquel l'aspirant pouvait espérer atteindre l'illumination, c'est-à-dire "se rapprocher" (du

verbe sanscrit upa $\sqrt{v}$ i, se rapprocher de) de la sagesse conductive à la délivrance finale. Avec l'évolution de la pensée mahâyâniste, cette idée de rapprochement fut renversée, et c'était le Bouddha qui tendait la main aux êtres, leur offrait comme l'indiquent les extraits du Lotus cités plus haut, une multitude de moyens efficaces dans le but de les conduire sur le droit chemin. Upâya, que l'on traduit en japonais non seulement par hōben mais aussi le cas échéant par gon (délégué, intérim), tayori (moyen) etc., c'est la variété infinie des formes d'enseignement, les symboles, images, tout ce qui sous une forme concrète et accessible à différentes tournures d'esprit, à différentes conditions de vie, peut remplacer une expérience immédiate du Dharma. Les méthodes efficaces sont le résultat direct de la compassion du Bouddha, de son interminable sollicitude. C'est pourquoi le concept de hōben est intimement lié à celui du bodhisattva. Dans le sūtra du Lotus, hōben est très clairement conçu comme un "don" du Bouddha. Selon Daisetz Suzuki, à la lumière du Laṅkāvatārasūtra le moyen efficace upâya est le produit de prajñā (la sagesse) et de karuṇā (la charité):

. . . Each one recognizes the Buddha and his teaching according to his disposition (āśaya) understanding (citta), prejudice (anuśaya), propensity (adhimukti) and circumstance (gati).¹⁸

Comme tous les autres concepts bouddhistes, celui de hōben fut sujet à une quantité d'interprétations et de

classifications dont il n'est pas nécessaire de nous préoccuper ici. Cependant nous citerons un commentaire qui se trouve dans le Daichidoron et qui semble particulièrement pertinent à un examen de la pensée de Mujû:

La voie du bodhisattva est de deux sortes: l'une est la voie des arhats. L'autre est la voie des méthodes efficaces. . . . Fondamentalement la sagesse de l'arhat et la méthode efficace ne font qu'une.¹⁹

Parce qu'elle est le produit de la sagesse et qu'elle retourne à la sagesse, la méthode efficace du bouddha ou du bodhisattva n'est pas séparable de la sagesse, autrement dit de la réalité. Aux yeux du bouddhiste, hōben n'est pas un expédient ordinaire, mais une haute manifestation de la sagesse et de la liberté du Bouddha. Hōben n'est en rien inférieur à la vérité qu'il représente. Cette idée se retrouve dans le Shasekishū: "C'est une méthode pour stimuler la réceptivité. Elle n'est en rien séparée de la Vérité absolue." (IV, l. 172) On trouve la même idée développée également dans le chapitre sur la validité des diverses écoles bouddhiques. (Xb.2, 440 et suivantes.)

L'inséparabilité de la réalité absolue et de ses manifestations relatives peut être illustrée par l'exemple des trois corps du Bouddha. Ici encore on se trouve en face de plusieurs interprétations, parmi lesquelles celle du Tendai et celle du Shingon diffèrent quelque peu, le Shingon comme toujours tendant à compliquer la question avec des changements de perspective et toutes sortes de

subdivisions. Mais il semble permis de simplifier la présentation sans en changer le principe essentiel, ainsi que le fit Mujû. On peut dire que le Bouddha possède trois corps, parmi lesquels le corps du Dharma (ou corps d'Essence, Dharmakâya, jap. Hosshin) est la substance même de la réalité. Le corps de Béatitude ou de Rétribution (Sambhogakâya, jap. Hôjin) et le corps de Transformation (Nirmânakâya, jap. Ôjin) sont des hōben, des moyens palpables à travers lesquels le Bouddha de substance manifeste son savoir et sa bonté. Ainsi, le Bouddha Amitâbha qui reçoit les êtres dans sa Terre Pure est le Bouddha universel manifesté dans son corps de Béatitude. Śākyamuni sous sa forme d'homme ordinaire était le Bouddha manifesté dans son corps de Transformation. Selon les jâtakas, toutes les incarnations dont Śākyamuni fut la dernière sont des hōben au moyen desquels ce Bouddha s'éleva graduellement jusqu'à la condition immuable de l'illumination puis du nirvâṇa. Le corps de Transformation et le corps de Béatitude sont inséparables du corps du Dharma. Ils n'existent qu'à cause de ce dernier et en fonction de ce dernier. Le corps du Dharma constitue leur substance et leur prête sa propre réalité. Ils n'ont pas de réalité immanente, mais la réalité est contenue dans la méthode efficace qu'ils représentent.

De même l'existence de trois Véhicules, trois grandes méthodes d'enseignement, le petit véhicule ou

Hinayâna, le grand véhicule ou Mahâyâna (la voie des bodhisattvas) et le véhicule du milieu ou voie des Pratyekabuddhas, s'explique simplement par le fait que l'enseignement de la doctrine bouddhique dut s'adapter à des conditions éloignées les unes des autres. Mais cette distinction n'a qu'une valeur expédiente. En fait il n'y a qu'un véhicule, dont la vérité est l'essence même des trois véhicules.

Le concept de hōben justifie donc la multiplicité des écoles et des croyances. Pour celui qui entrevoit l'ultime réalité, les disputes de détail disparaissent comme les rivières se fondent en un seul océan. Et celui qui, loin encore de cet idéal a néanmoins réalisé intellectuellement cette simple vérité, saura comprendre la relativité des opinions humaines.

On pourrait peut-être dire que hōben est un état relatif de valeur absolue. L'attitude de Mujū illustre parfaitement ce paradoxe plus apparent que réel. Au nom de la relativité il prêche la tolérance. Il affirme continuellement la nature illusoire de toute différenciation. Mais en même temps il affuble toutes ses croyances d'une valeur bien plus que symbolique ou transitoire. Les paradis d'Amitâbha et de Maitreya, ce sont des hōben mais ce ne sont pas simplement des excuses. L'univers de Mujū est la manifestation présente et multiforme du principe harmonisateur. On voit combien sa pensée se rapproche des idées exprimées par la doctrine Kegon, selon laquelle au sein de

l'harmonie universelle chaque existence particulière et concrète, tout en conservant son individualité, reste inséparable de toutes les autres existences. C'était le principe dit jijimuge, "d'une chose à une autre pas d'obstruction." L'univers de Mujû est positif, dynamique. Chaque idée y a sa place légitime à condition qu'elle ne cherche pas à évincer les autres. Les distinctions qui y sont faites dans un but purement pragmatique ne doivent pas obstruer la vision de l'unité fondamentale de la Réalité. Les distinctions qui conduisent au préjugé sont fausses et dangereuses. De même, c'est dans l'expérience présente qu'on est obligé de distinguer entre les sots et les sages, mais on doit se souvenir que dans l'absolu il n'est question ni de sottise ni de sagesse: "Le principe du grand véhicule, c'est que les passions charnelles et l'Eveil sont une et même chose. Alors, comment pourrait-on affirmer que la méditation et l'étude des sûtras soient différentes?" (Vb.10, 255-56.)

Il ressort de cela que la réalité ultime ou absolue se trouve au-delà des distinctions, de la naissance et de l'extinction, du plaisir et de la peine, elle est sans ego. Mais s'exprimer ainsi, c'est encore faire des distinctions, car à la merci du langage on se trouve obligé de caractériser. Ayant cité Kûkai et d'autres autorités à ce sujet, Mujû offre sa propre version du même thème: la sagesse a parfois été définie comme consistant à ne pas voir, ne pas entendre, ne

pas parler. Un bouddhiste devrait ajouter à cela ne pas penser: "Dans ce monde on trouve le non-voir, le non entendre, le non-parler. Mais a-t-on jamais vu le non-penser?" (Vb.11, 259.)

Cependant l'absence de conceptualisme n'implique pas l'absence de discrimination du Bien et du Mal sur le plan terrestre, car comme on l'a vu cela revient à prêter trop d'importance à la négation. Le bouddhiste doit observer les règles de discipline car elles ont pour but de conditionner l'esprit à la révélation de la vérité absolue, et tant qu'il se trouve sur un plan d'existence relatif il ne peut pas se considérer comme étant totalement délivré de conditions relatives. La discipline est le premier pas vers le contrôle qui assure la liberté.

C'est peut-être dans ce domaine que la pensée de Mujû s'apparente le plus nettement à celle de l'école Zen: il n'est pas suffisant de nier ou d'affirmer le principe fondamental. Plus importante est la vraie liberté qui consiste à ne point rechercher la liberté, car poursuivre un but c'est encore s'attacher à quelque chose. Et comme le dit Mujû lui-même, le grand véhicule a pour principe la délivrance de tous les attachements, y compris l'attachement à la délivrance. Il écrit aussi dans le texte intitulé "Mugon no shônin:"

Il ne faut pas demeurer dans (le concept) de non-distinction. Lorsque la pensée ne demeure nulle part elle trouve la Vérité. . . . Si l'on s'attache

aux non-distinctions en croyant avoir trouvé
la Vérité on entretient un attachement illusoire.
(IV.1, 171)

Cependant sur le plan de l'expérience présente, conscient de son immanence aux êtres qui peuplent l'univers, le bouddhiste établira sa solidarité à l'aide des méthodes expédientes et celles-ci, à leur tour, donneront à l'univers concret sa forme et son contenu. Etroitement liés au concept de la méthode expédiente sont celui de l'avatar et celui du bodhisattva.

Un avatar est une incarnation, une manifestation sous une forme empruntée d'un bouddha ou d'un bodhisattva, ce qu'en japonais on nomme gonge. La conciliation du bouddhisme et du shintô, la voie des dieux japonais, s'était faite à l'aide des avatars, qui en l'occurrence étaient les kami japonais incarnant les diverses personnalités du panthéon bouddhique. Pour ceux que troublait la supériorité intellectuelle du bouddhisme sur le shintô, les kami de la mythologie indigène, ainsi que certains personnages historiques comme le prince Shôtoku, étaient devenus les messagers, ou plutôt les avant-coureurs de la religion bouddhique, chacun muni d'un rôle bien défini. Ils avaient "préparé" le peuple japonais aux grandes révélations du bouddhisme, et comme ils étaient de caractère plus concret et plus familier que les bouddhas et bodhisattvas venus d'ailleurs, ils restaient à la disposition des fidèles dont ils continuaient de régler l'existence.

De la sorte le bouddhisme apportait une nouvelle dimension aux croyances indigènes et systématisait un phénomène spontané par lequel le commun du peuple aussi bien que l'élite sociale tendaient à assimiler les concepts bouddhiques avec le panthéon de la mythologie japonaise. C'était une façon naturelle pour le Japonais de sauvegarder son identité. Ce phénomène n'était pas incompatible avec la théorie de la doctrine Kegon selon laquelle l'univers entier reflète le Bouddha Roshana (Vairocana) dont les manifestations varient à l'infini. Elle n'était pas non plus démentie par les autres grandes écoles mahâyânistes et Kûkai, dans sa formulation du Shingon, Saichô dans celle du Tendai, donnèrent leur interprétation de ce phénomène qu'on désigna plus tard sous le nom de honjisuijaku. Honji, le terrain originel, c'étaient les bouddhas et bodhisattvas; suijaku, les empreintes, c'étaient les kami japonais. On dit aussi que le terrain originel représente l'Inde et son empreinte le Japon. C'était là une extension un peu abusive de l'expression honjisuijaku telle qu'elle se trouve dans le sûtra du Lotus, où est établie la distinction entre le Bouddha originel honbutsu et le Bouddha manifeste shakubutsu. Le Bouddha originel, ou Bouddha d'essence, laissa sa trace, son empreinte, c'est-à-dire se manifesta sous une forme matérielle en la personne de Śākyamuni dans le but de révéler aux êtres le principe de la délivrance. De même les kami sont la manifestation, sous une forme particulière adaptée à des

conditions géographiques et historiques locales, d'un terrain originel dont l'essence est le Bouddha universel. La fusion spontanée du shintô et du bouddhisme est attestée dans tous les textes anciens depuis l'époque Nara, notamment dans les chroniques impériales comme le Nihon shoki et le Shoku Nihongi où l'on voit les souverains conduire des rites où la lecture des sûtras et les prières shintoïstes sont menées de front. Il était impensable d'entreprendre la construction d'un monastère bouddhique sans avoir au préalable obtenu la permission des kami locaux, et l'on voit un écho de cette tradition dans les rapports qu'entretenait Mujû avec le temple d'Atsuta dont la divinité lui révéla sa volonté en regard de la construction du Chôboji. La conciliation du bouddhisme et du shintô fut encouragée par l'évolution du bouddhisme dans les campagnes. Déjà à l'époque de Nara les ubasoku (du sanscrit upâsaka), qui empruntaient les méthodes d'exorcisme et maints exercices spirituels au bouddhisme, perpétuaient en même temps des pratiques d'ordre chamanistique caractérisant le shintô. Des rites d'ordre initiatique tels que la purification par l'eau glacée des torrents de montagne leur conféraient un pouvoir spirituel d'où ils tiraient leur influence sur la population. Ce n'étaient pas tous des charlatans. Un de ces ubasoku fut le célèbre Gyôki, connu pour ses oeuvres philanthropiques et que l'empereur Shômu promut à un rang ecclésiastique élevé bien qu'il n'ait jamais été ordonné

moine. Les époques Heian et Kamakura virent la multiplication de ces ascètes montagnards qu'on appela aussi yamabushi et dont un groupe important forma plus tard l'organisation dite Shugendô. L'assimilation du bouddhisme et du shintô reçut un nouvel élan lorsque l'empereur Shirakawa (r.1071-86) plaça à la tête des temples shintô de Kumano un prêtre de la secte Tendai. Les kami de Kumano furent à cette occasion officiellement identifiés avec divers bouddhas et bodhisattvas.

Il y avait cependant à l'intérieur de l'église shintoïste un mouvement de résistance au bouddhisme et un besoin de conserver une identité séparée. Les temples conservèrent vis-à-vis des bouddhistes une certaine distance, interdisant notamment aux moines bouddhistes l'accès de leurs sanctuaires intérieurs. Mujû lui-même acceptait l'interprétation du honjisuijaku selon la doctrine Shingon, et il est significatif que les premières pages du Shasekishû lui soient consacrées. Le texte I.1 est une claire exposition de ce que le Shingon appelait ryôbu shintô,²⁰ dans son application graphique au temple d'Ise. Il va sans dire que la structure d'un temple shintoïste était d'origine beaucoup plus ancienne que le ryôbu shintô, et que les explications données par le Shingon n'étaient qu'une adroite adaptation du symbolisme mantrayanique au symbolisme shintoïste. On remarquera l'étroite association du principe honji sui-jaku avec celui de hoben. Les avatars sont des "moyens expédients"

au service du bouddhisme. Remarquons aussi combien, dans l'esprit de Mujû, l'idée de hōben reste apparentée au sens original d'upâya, v. upa√i, "se rapprocher de," "se tourner vers." Pour Mujû, la plus grande vertu d'un avatar est sa proximité réconfortante, sa compatibilité avec le caractère japonais. Les kami sont une réponse particulière à un besoin particulier. A cet effet il raconte l'anecdote suivante:

Tels sont les bénéfices du bouddhisme au Japon, que les traces manifestes y sont les plus excellentes! C'est pourquoi autrefois, alors que En no Gyōja²¹ faisait ses pratiques sur une montagne et que le bouddha se révéla à lui sous la forme de Shaka, il dit: "Vous auriez du mal à convertir les Japonais sous cette forme." Alors il lui apparut sous la forme de Miroku: "Voilà qui ne convient point," dit-il. C'est alors que lui apparut la figure formidable de l'avatar dit Zaō: "Voilà, dit-il, qui peut convertir le Japon." (I.3, 67)

Enfin Mujû nous rappelle que le principe des avatars n'est pas exclusif au Japon et que Confucius, Lao Tzu, Chuang Tzu étaient des incarnations des bodhisattvas Judō, Kashō et Jōkō,²² et que leur mission véritable fut de conditionner la pensée chinoise à la révélation subséquente du bouddhisme. Ainsi est résolu le conflit entre divers courants de pensée qu'on aurait pu croire incompatibles. (Trad. I.1.)

L'emploi du mot hōben, ce mot clef de la pensée de Mujû, varie sensiblement à travers les pages du Shasekishū. Parfois il signifie simplement "moyen," comme par exemple dans la préface: "Ce n'est pas un moyen d'entrer dans la

voie du Dharma." (Préface p.57.) On voit hōben jouer un rôle un peu ambigu dans des expressions telles que wakō no hōben. Une telle expression peut signifier soit "la méthode expédiente représentée par les divinités," soit "la méthode expédiente utilisée par les divinités," c'est-à-dire que le no peut prendre comme le "de" français une fonction soit déterminante soit génitive. Dans le sūtra du Lotus, hōben désignait les moyens inventés par le Bouddha et employés par ses messagers sur terre.

I have set up such tactful ways [hōben]
To enable them to enter the Buddha wisdom.
(Katō, p.50)

Les bodhisattvas avaient mission d'éduquer l'espèce humaine par le truchement des hōben. Dans le Shasekishū, les avatars et bodhisattvas eux-mêmes deviennent hōben, et dans ce cas une expression telle que wakō no hōben devient attributive. Tout ce qui existe est une manifestation de l'universel Bouddha, donc non seulement les avatars et bodhisattvas apparaissent-ils comme le résultat de hōben, mais aussi ils sont inséparables du principe qui leur donne vie. Ainsi dans la phrase: wakō no chikaki hōben wo shinzeba . . ., "Si l'on met sa foi dans le moyen expédient des saints, qui est proche de nous . . ." (I.1, 61), le no n'indique pas la possession mais l'attribut. Cette remarque paraît d'autant plus justifiée que, suivant son idée jusqu'au bout, Mujū écrit carrément au début de son deuxième livre: kono kai no nôke, Shōtoku Taishi, Guze Kannon no go-hōben nari.

(II.4, 98.) Autrement dit: "Celui qui convertit le monde de façon si compétente, le prince Shôtoku, était la manifestation expédiente du bodhisattva Guze Kannon." Dans un tel contexte, hoben personnifié est identifié avec celui qui sert de messenger entre le Bouddha et l'espèce humaine. Le moyen et l'exécuteur du moyen ne sont qu'un. Le passage suivant développe l'idée de Mujû concernant la relation des avatars et des bodhisattvas:

Le prince Shôtoku dans une vie antérieure vivait sur le mont Daitôkô.²³ Daruma Daishi²⁴ l'exhorta ainsi: "Les habitants de la mer orientale ignorent le principe de la causalité, ils n'écoulent pas la loi bouddhique, ils tuent pour manger, ils tuent pour se vêtir. Toi, tu es le bon karma de cette contrée. C'est là que tu dois renaître. Propages-y le bouddhisme et sois bénéfique aux êtres." Ainsi si au Japon le bouddhisme fut propagé et si jusqu'à nous parvint le nom vénéré des Trois Joyaux, si nous apprîmes le principe de la causalité, cela est dû à la grande vertu de ce prince. Voulez-vous savoir la cause de tout cela? Elle se trouve dans l'exhortation de Daruma Daishi. Cet expédient est véritablement digne de notre gratitude. Pour les moines de la doctrine Zen, Daruma Daishi était une incarnation de Kannon.²⁵ Dans la légende de Shôtoku Taishi, il est montré qu'il était Monjû.²⁶ Comme Kannon et Monjû sont tous deux des formes expédientes de la sagesse de Dainichi, qu'il fût l'un ou l'autre mérite de toute façon notre gratitude. Du point de vue selon lequel il incarnait Monjû, du moment que la grande miséricorde sans karma est issue de la vraie sagesse, on peut dire que l'efficacité miséricordieuse de Kannon est issue de la sagesse incarnée en Monjû. Il est dit dans un sûtra: "L'Eveil religieux de tous les bouddhas résulte du pouvoir de conversion de Monjû." L'efficacité bienfaisante de Kannon aussi dépendrait donc de Monjû. (Vb.10, 253-54.)

Ainsi apparenté à l'avatar, l'idéal du bodhisattva représente la plus haute manifestation de la compassion

bouddhique et consiste en l'exécution des méthodes expédientes choisies par le Bouddha en réponse aux diverses nécessités et conditions terrestres. Dans le Shasekishû cet idéal apparaît sous deux aspects différents: l'idéal réalisé en action, tel qu'on peut l'observer par les exemples remarquables cités dans les textes sacrés, et l'idéal en tant que but à réaliser par le sage de ce monde.

Le bodhisattva est un être illuminé qui possède la parfaite compréhension de la doctrine conduisant à la délivrance de l'enchaînement des causes,²⁷ mais qui a choisi de demeurer dans la sphère des erreurs afin de servir de guide spirituel aux êtres. Selon le bouddhisme traditionnel il était possible également d'atteindre la position de bodhisattva par le travail naturel d'un bon karma, mais Mūjū ne s'arrête pas à cette définition. En bon mahâyâniste il met toute la valeur de l'idéal dans la notion de "choix," ce qu'on appelle ganriki shoshô shin, la réincarnation sous la poussée d'un vœu, d'un choix. D'ailleurs ces deux définitions du bodhisattva sont complémentaires, car on voit par exemple Śākyamuni, dont c'était la dernière réincarnation dans ce monde, arriver à ce stage en résultat de son bon karma, qui éveille en lui le désir compatissant d'aider les autres. L'auteur du Shasekishû nous rappelle que Śākyamuni lui-même au cours de ses réincarnations ne put échapper à la loi du karma, aussi est-ce bien en vain que le commun des hommes cherche à ignorer cette loi.

Pour citer un exemple, la réceptivité²⁸ des êtres est pareille au bois, et la compassion du bodhisattva ressemble au feu. . . . Il existe une force qui fait sourdre le feu du bois. S'il ne dépendait pas de ce feu dormant au milieu du bois, le bois sec et le bois vert brûleraient de la même façon. . . . De même la force du vœu originel compatissant du bodhisattva est distribuée également à tous les êtres, mais si la réceptivité des êtres est "verte" elle restera sans effet. "Verte," c'est-à-dire détrempée par l'eau des fautes et des obstructions, de sorte que le feu de la compassion ne peut prendre. Une foi sans profondeur, incapable de donner naissance à la compréhension et à la sagesse, c'est la marque d'une réceptivité "verte." La force du vœu originel du Bouddha et des bodhisattvas, c'est le feu qui vient du dehors. Bien que dans le bois il y ait l'essence du feu, sans une aide extérieure [hōben] le feu ne se manifesterait pas. La force du vœu originel du Bouddha et des bodhisattvas c'est le feu qui vient de l'extérieur. (II.9, 127)

Comme l'avatar, le bodhisattva reste "proche" des êtres, et par là il est supérieur au bouddha qui a choisi de rejoindre les sphères "éloignées" du nirvāṇa. A la différence du bouddha, le bodhisattva appartient au domaine de l'action. Son existence est un sacrifice incessant pour le bienfait d'autrui. Son intervention salutaire peut avoir lieu sous forme de réincarnation, d'apparition (en rêve par exemple), ou se manifester dans la réponse positive à une prière, par la protection du danger, etc. Les propriétés magiques du bodhisattva sont mises en valeur dans le Shasekishū. Mais plus important est le fait que le bodhisattva souffre la souffrance des autres et s'identifie volontairement avec les formes les moins éclairées de l'univers. Cette souffrance volontaire, que Mujō nomme

daijuku, ou "la souffrance reçue en échange," consiste à substituer la sienne à la souffrance des autres, et comporte selon Mujû sept aspects différents:

1) La compassion du bodhisattva novice, qui consiste à désirer venir en aide aux autres mais n'assume pas forcément la souffrance pour lui-même.

2) Les exercices d'austérité par le bodhisattva jouent le rôle de cause secondaire ou fortuite. La force de ses racines de Bien augmente la foi des êtres, et on dit qu'il prend sur lui leur souffrance, prêche le Dharma, et vient à leur rencontre au moment de leur mort. Le rôle de la "cause secondaire" est discuté dans le sûtra du Nirvâṇa.

3) Pour mettre fin aux passions, le bodhisattva prêche le Dharma et met obstacle aux actes mauvais (des autres).

4) Voyant un être sur le point de commettre une faute mortelle, le bodhisattva offre sa vie en échange de celle de l'autre et se rend aux enfers à sa place. Cela est l'exemple parfait de souffrance volontaire.

5) Depuis le moment où il a décidé d'atteindre l'Eveil, il va résider dans la sphère des mauvaises destinées,²⁹ ou bien il se rend dans la sphère de la faim où il se change en poisson et offre sa chair en sacrifice.

6) Puisque le vœu et la souffrance constituent ensemble la nature propre de l'homme, le vœu c'est la souffrance, la souffrance c'est le vœu, et on appelle

cette équation dai, substitution.

7) Comme dans l'unité du Dharmadhātu il n'y a pas de différence entre soi et l'autre, la souffrance des êtres est la souffrance du bodhisattva, et c'est ce qu'on appelle "échanger et recevoir."

Ainsi le bodhisattva Jizô³⁰ ayant conçu le désir compatissant de retarder sa propre délivrance, reçut l'héritage du grand Maître Shaka, devint le guide spirituel du monde privé de bouddha, fit de la rédemption du mal son premier souci, et par ce fait dépasse tous les autres saints et sages. (II.5, 103)

Et Mujû ajoute plus loin:

A cause de son immense compassion le bodhisattva Jizô n'est pas allé résider dans la Terre Pure. Tant que son lien spécial avec les êtres ne sera pas épuisé, il ne connaîtra pas le nirvâṇa. (II.5, 104)

Et enfin:

Jizô est la plus parfaite expression [hōben] de la douceur de Dainichi, tandis que Fudô³¹ est la plus parfaite expression de sa puissance. (II.5, 105)

Ainsi, quoique l'efficacité des bouddhas tels que Yakushi et Amida soit incontestable, ceux qui méritent notre gratitude illimitée sont ceux qui ont choisi la voie ardue du bodhisattva. En vue de ses critiques de l'école du nembutsu, il est intéressant de voir Mujû opposer à plusieurs reprises l'idéal représenté par le Bouddha Amida et celui que représentent divers bodhisattvas. Son argument: le Bouddha Amida mérite assurément notre dévotion, et sa Terre Pure est merveilleuse, mais n'oublions pas qu'en établissant sa Terre Pure il quittait cette terre souillée, et que la solution par lui choisie était également la plus

agréable:

Amida . . . rejeta la terre souillée et choisit la Terre Pure, ses pratiques spirituelles le conduisirent sur le chemin de la bouddhété. Kannon à l'état causal³² a la substance de vérité. Sans sortir du monde souillé il manifeste la pureté de sa véritable nature. Sous son apparence ordinaire sa nature essentielle ne bouge pas. Il est comme le métal qui ne se ternit pas, comme le lotus qui ne se souille pas dans l'eau. (II.4, 98)

Dans sa longue discussion sur l'idéal du bodhisattva, Mujû met son immense érudition au service des croyances populaires. D'une pierre il fait deux coups: il donne aux cultes populaires qui reposent sur la superstition le soutien et l'autorité des Ecritures, donc il les élève à une certaine dignité; et d'autre part il ramène l'érudition à la portée de l'esprit peu éduqué à qui il la rend acceptable. Ainsi il effectue la réconciliation de la grande et de la petite traditions qui avaient longtemps suivi des chemins parallèles mais séparés. Cette réconciliation symbolise l'esprit de l'époque Kamakura et le rapprochement irrésistible du clergé et de la laïcité auquel il a été fait allusion plus haut. C'est là une des raisons pour lesquelles il serait faux de penser que Mujû, parce qu'il condamna certains aspects des sectes nouvelles et parce qu'il resta attaché aux doctrines ésotériques, appartenait par la pensée à un âge révolu. Il est au contraire le fidèle porte-parole d'une époque de transition qui recherchait une continuité dans la nouveauté et dont l'enthousiasme ne consista pas exclusivement dans le rejet catégorique

du passé mais aussi dans une nouvelle phase d'assimilation et d'expansion.

La concession de Mujû aux croyances populaires est manifeste dans l'importance qu'il prête aux cultes des bodhisattvas Jizô et Miroku. Jizô était peut-être le plus populaire des bodhisattvas, parce qu'ayant comme Amida fait le vœu d'assister les êtres dans la détresse, il se tenait au carrefour des Enfers et secourait les âmes que leur mauvais karma avaient condamnées à la torture. Les Enfers étaient familiers à l'imagination populaire, ayant été décrits en détail par les prédicateurs et par les commentateurs d'images. Genshin avait consacré à leur description les premières pages de son ouvrage Ôjôyôshû. Ils effrayaient encore plus que le paradis d'Amida ne séduisait, et la compassion de Jizô représentait pour beaucoup l'aspect le plus concret, le plus immédiat de la compassion bouddhique. En 989 un recueil de miracles intitulé Ti tsang p'u sa ling yen chi avait été publié en Chine où il connut une grande vogue. Il inspira le livre japonais du même titre, Jizô reigenki. L'école Shingon s'empara du culte de Jizô au Japon et contribua à sa popularité. Le culte de Miroku s'était développé parallèlement à celui d'Amida. En Chine, Tao-an (314-85) avait fait vœu de renaître dans le paradis Tusita où résidait Miroku, et au Japon on dit que le prince Shôtoku pratiqua le culte de ce bodhisattva. La légende raconte que du fond de son tombeau sur le mont Kôya le grand

Kôbô Daishi attend la venue de Miroku sur cette terre. Que le culte de Miroku soit associé à la mémoire de Kôbô Daishi et à la construction du monastère de Kôya est attesté aussi dans le Shasekishû (II.8). Il semblerait d'après le même texte que la branche dite Hirosawa³³ de l'école Shingon attribuait une très grande place au culte de ce bodhisattva. Le texte II.8 est donc d'un grand intérêt pour ce qu'il révèle de l'état des croyances populaires à l'époque où le Shasekishû fut écrit.

On remarquera également le traitement offert par Mujû à la pratique du nembutsu, qu'il insiste à envisager comme une formule magique au même titre que les dhâraṇî. Il est possible que ceci reflète une attitude assez répandue chez les pratiquants de la Terre Pure, mais qui était certainement contraire à la pensée de Shinran pour qui les formules magiques n'étaient qu'un fatras de mensonges. Que Mujû ne fasse pas justice à la pensée de Shinran, on ne saurait le nier. Mais on ne peut nier non plus que la récitation du nembutsu possédait dans son interprétation populaire un caractère incantatoire qui l'apparentait à la tradition chamanistique perpétuée par les ubasoku et les hijiri (comme en témoigne d'ailleurs l'expression courante nembutsu hijiri) sur lesquels reposait largement la foi du petit peuple. La rhétorique irrésistible de Mujû pour démontrer la supériorité de la doctrine Shingon sur la doctrine Jôdo mérite aussi d'être remarquée. (Trad.II.8.)

La conduite du bodhisattva serait imparfaite si elle manquait d'inciter les mortels à l'égaliser. Aussi bien pour parfaire son être que pour participer à la délivrance des autres, le bouddhiste se doit de cultiver en soi les vertus représentatives du bodhisattva, le mépris des biens terrestres et la charité. La main tendue vers ceux qui, en proie à l'ignorance et aux attachements, souffrent le tourment des réincarnations, il travaille sans relâche au bien d'autrui.

L'idéal du bodhisattva est donc réalisé dans les limites de notre existence terrestre sous forme de pauvreté et d'abnégation. On voit immédiatement que pour Mujû cet idéal n'appartient pas au domaine de la théorie et de la spéculation. Lié à la pauvreté d'abord par la nécessité puis par choix délibéré, il s'efforça toute sa vie de se conformer à cet idéal. Il exalte, naturellement, la vie monacale qui consacre le renoncement aux attaches charnelles et aux responsabilités illusoire. Les méfaits des liens familiaux sont dénoncés avec véhémence dans le Shasekishû. Sans doute Mujû avait-il tiré une leçon amère de son enfance délaissée qui le prépara durement à accueillir les préceptes du bouddhisme.

Des affections, celles qu'on a pour les autres et celle qu'on cultive envers soi-même et qui aboutit à l'appât du gain et au souci de la réputation,³⁴ découle l'amour de la vie, obstacle fondamental à la possibilité

de connaître l'Eveil ainsi qu'à celle de rejoindre le paradis au moment de la mort. A ce propos, il semble opportun de souligner l'importance croissante du suicide religieux due à l'évolution du culte amidiste. Suivant l'évolution de la croyance en un paradis abordable dans une vie future très proche et qui pouvait se réaliser au moment de la mort et seulement à travers la mort, on constate un nombre croissant de suicides religieux en Chine à l'époque Sung. Dans le cadre de la doctrine Tendai, l'idée du suicide s'accordait non seulement avec le culte d'Amida, mais aussi avec certain passage du sūtra du Lotus qui développait une théorie du sacrifice rituel: "Though I by my supernatural power have paid homage to the Buddha, it is not as good as offering my body." (Katô, chap. 23, 382), et la coutume de la mutilation rituelle se répandit considérablement en Chine et au Japon aux environs du dixième siècle. Avec l'attrait du paradis d'Amida, l'immolation par les flammes devint aussi un phénomène assez courant, et il devint particulièrement important de "savoir" mourir. Etant donnée la théorie selon laquelle un moment de foi totale, si bref fût-il, pouvait garantir la renaissance en Terre Pure, il était nécessaire de mourir en état de grâce. Mais aussi, conformément à la théorie de l'ère terminale qui proclamait la déchéance totale de l'homme, ce genre d'illumination que constituait l'abandon total de l'être prenait un caractère fugitif, il fallait la saisir au passage avant que l'occasion

d'un remords se présente, il fallait savoir mourir au bon moment, et il convenait également de savoir reconnaître le bon moment ainsi qu'en attestent les deux anecdotes IV.7 et 8.

Cependant, quoique la préparation à la mort soit le commun dénominateur de toutes les sectes traditionnelles, et quoique la répétition du nembutsu soit pour Mujû un moyen aussi bon qu'un autre dans ce but, ce point de vue ne lui suffit pas. Sa nature dynamique réclame une participation active à la réalisation de l'idéal bouddhique, et le premier pas vers cette participation est la retraite, qu'on appelait alors tonseimon. Il est deux sortes de reclus ou tonsei, avait expliqué Eisai. Il y a ceux qui se préparent à la Terre Pure et ceux qui pratiquent activement une ascèse. Mujû lui aussi se pose intensément la question: que signifie l'expression "se retirer du monde?" Car en effet pour les laïcs comme pour les moines, prendre sa retraite dans un coin solitaire était devenu une mode. Les rapides changements de fortune, les ambitions déçues trouvaient consolation dans des huttes rustiques où prévalait souvent encore une certaine élégance et dont les habitants faisaient grand état de leur quasi-isolement. Kamo no Chômei dans Hôjôki (1212) décrit son existence d'ermite dans les environs de Kyôto. La déception de ses ambitions et le chaos qui régnait alors dans la capitale l'avaient conduit à faire choix d'un mode de vie solitaire mais essentiellement agréable où les

rêveries poétiques avaient autant de place que les pré-occupations religieuses:

Quand il m'en coûte de prier et que je ne peux me concentrer pour la récitation des oraisons, je prends l'initiative de me reposer, de ne rien faire, sans craindre que personne ne vienne me déranger, et sans que j'aie à en rougir. Je ne fais pas d'exercices spéciaux de silence, mais étant seul je puis tout naturellement éviter les péchés de la langue. Je ne fais pas effort pour pratiquer les commandements, mais n'ayant pas l'occasion de manquer aux préceptes, comment pourrais-je les violer?³⁵

Aux yeux d'une personne telle que Mujû, il s'agissait là d'une espèce d'amateurisme perfectionné où la culture des concepts de mujô (impermanence), de hakanasa (évanescence), ne constituaient pas à proprement parler des exercices religieux. Quel contraste avec sa maigre existence à lui, qui ignorait jusqu'au simple confort d'une bonne santé. Suivant sa propre définition du reclus, Mujû commence par cultiver en son coeur l'acceptation totale de la pauvreté et des sanctions sociales qu'elle entraîne. La pauvreté de celui qui au fond aimerait bien être riche est bien pauvre à ses yeux, et il cite un sûtra à l'appui.

Ceux qui savent se contenter, dussent-ils se coucher par terre, trouvent le bonheur. Ceux qui ne savent pas se contenter, fussent-ils en plein ciel, ne seraient pas satisfaits. Ceux qui savent se contenter, fussent-ils démunis, possèdent des richesses; ceux qui ne savent pas se contenter, fussent-ils riches, sont bien démunis. Quelle que soit l'abondance de nos trésors, tant que l'on n'est pas satisfait on reste pauvre. (Xa. 4, 408)³⁶

Et Mujû renchérit: "Un coeur insatisfait, c'est cela la pauvreté."

Fuir le monde, c'est donc en premier lieu se vouer à la pauvreté, plus même, à la misère. Comme on l'a vu, Mujû cultivait la misère avec une espèce d'entrain, faisant d'elle sa complice, cherchant dans la poésie la perspective de l'ironie: "Ce dont je ne me lasserai jamais, c'est un repas de gruau et le Grand Véhicule."

Mais avec l'exigence qui le caractérise, Mujû va plus loin:

Même lorsqu'on rejette le monde et que l'on s'en va demeurer au fond des montagnes, quoiqu'on soit entré dans le chemin de la Vérité, combien il est difficile de renoncer aux illusions! (Xa.9, 427)

Pour mériter le titre de reclus, insiste Mujû, il faut savoir reconnaître les mouvements de son propre coeur. Rejeter le monde sans être rejeté par lui, ce n'est qu'une forme partielle de renoncement. Etre rejeté du monde mais tenter de s'y agripper, c'est le sort du paria. Mujû réclame un don de soi qui engage la totalité de l'être et ne laisse aucun recoin inexploré. Il définit trois étapes vers le renoncement total:

1) Rejeter le monde. C'est facile. Si le reclus est pauvre pour commencer, le monde le repoussera et c'est la même chose que d'avoir repoussé le monde soi-même. Cet accomplissement est à la portée de beaucoup de gens.

2) Se rejeter soi-même (rejeter son propre corps). C'est rechercher la pauvreté, la faim, le froid.

3) Rejeter la conscience. Cela, c'est lorsque les cinq skandhas,³⁷ les six convoitises, la réputation et le profit ne trouvent pas de place dans la conscience et que, délivré des attachements illusoires, on voit ce monde irréel comme en un rêve et que l'on est pur jusqu'au fond du coeur. C'est de cette façon que, la conscience immergée dans le Dharma, on peut anticiper l'Eveil. (Xa.9, 429)³⁸

Devrait-on voir un écho de son expérience personnelle dans l'équivalence établie par Mujû entre le pauvre homme et le non-homme, hinin, que nous avons traduit par "paria?" Devrait-on y voir une amertume, le souvenir à peine admis d'une enfance qui normalement aurait dû être pleine de promesses et se dérouler dans l'entourage de la haute société shôgunale? Pas nécessairement un regret, mais la trace d'une expérience qui laissa sans doute des cicatrices. Ce ne sont pas seulement les idées, mais la personnalité tout entière, la vie de Mujû, que révèlent à chaque instant les pages du Shasekishû, sous les dehors impersonnels de ses arguments théoriques et de ses histoires.

Retiré du monde, Mujû menait néanmoins une vie active, prêchant çà et là, rencontrant beaucoup de gens, et démontra toute sa vie que la retraite est un exercice incessant, une discipline qui dépasse de loin le simple geste de la séparation. Il le dit plusieurs fois, quitter le monde est relativement facile, ce qui est difficile c'est de haïr le monde. La vraie retraite c'est l'abandon de toutes les

attaches après en avoir compris le caractère illusoire. La vie de Mujû fut certainement une constante discipline, une préparation mentale, et lorsqu'il se retira momentanément dans un ermitage près du Rengeji, il ne renonçait à rien, ayant déjà accompli le renoncement de toute chose, mais simplement rejoignait un mode de vie plus conforme à sa vie intérieure.

Cette préparation mentale exigée par Mujû fait l'objet des livres III et IV du Shasekishû. Dans le livre III il est démontré que les règles de la morale la plus ordinaire sont un premier pas sur le chemin du bouddhisme et d'autre part qu'un aspirant à l'état de bodhisattva ne doit point se conduire en homme ordinaire, même dans les situations les plus triviales. Tel ce moine coléreux qui ne sut pas maîtriser son caractère: "Connaître les principes et ne pas les appliquer c'est se tromper de chemin." (III.3, 149) Et l'on se demande dans quelle mesure il parle pour lui-même, sachant que vingt ans plus tard dans le Zôdanshû il avouera avoir lutté pendant des années contre une tendance à s'emporter qu'il parvint partiellement à conquérir.

Le livre III se termine par le commentaire sur la fameuse formule de Myôe shônin, arubekiyau. Le livre IV est plus spécialement consacré au problème du détachement, sur lequel Mujû revient avec beaucoup d'insistance dans la partie du Shasekishû qui fut complétée par la suite. La

libération des liens terrestres est le commencement de l'Eveil et la seule garantie de rejoindre la Terre Pure au moment de quitter cette vie. Les relations amoureuses y sont présentées comme un obstacle majeur, bien que Mujû s'amuse de toute évidence à décrire à ce propos des situations assez scabreuses. Le bouddhiste passe sa vie sans amour et sans haine, réalisant ainsi la parfaite égalité qui transcende toute différenciation. Comme le parfait chrétien, "il ne fait pas acception de personnes" et sa bonté, sa charité, s'adresse à tous les êtres de la création.

ANNOTATIONS

1. D'après les premières lignes du Heike monogatari:
Gionshōja no kane no koe shogyō mujō no hibiki ari:
 "Le son de la cloche du temple de Gion évoque
 l'impermanence de toute chose."
2. Les écoles hinâyânistes et certaines écoles
 mahâyânistes comme le Hossō avaient maintenu l'opinion
 que certains êtres prédestinés étaient incapables
 d'atteindre la bouddhéité. Tel était le cas des
icchantika, ceux qui n'ont pas foi dans le Dharma. Le
 moine chinois Tao-sheng avait émis la théorie que même
 un icchantika porte innée en lui la possibilité de
 devenir bouddha. Lorsque le Nirvâṇasūtra (jap. Nehangyō)
 fut traduit en chinois, la théorie de Tao-sheng se
 trouva corroborée et toutes les écoles mahâyânistes
 l'adoptèrent. Le sūtra du Lotus développe également
 l'idée de la bouddhéité universelle.
3. Fondateur de la secte Shingon au Japon, mieux
 connu sous son nom posthume de Kōbō Daishi 弘法大師
 (774-835).
4. Les 48 vœux d'Amitâbha sont détaillés principale-
 ment dans le grand Sukhâvatîvyūha (jap. Muryōjukyō) qui
 est l'un des trois sūtras fondamentaux de la Terre Pure.
 Les deux autres sont le petit Sukhâvatîvyūha ou Amidakyō
 et le Kanmuryōjukyō.
5. En japonais, nyorai 如来 : le sage qui constate

directement une vérité cachée (David Seyfort Ruegg,

La théorie du Tathâgataragbha et du Gotra Paris:

Ecole Française d'Extrême-Orient, 1969 .) Le Bouddha,

ayant connu la révélation de la vérité absolue, est un

Tathâgata. Selon Ôtani Chôjun (Pages de Shinran Paris:

Presses Universitaires de France, 1969), deux inter-

prétations du mot sanscrit Tathâgata sont possibles:

"Celui qui est parti suivant la loi de l'Ainsité"

(tathâgata) et "Celui qui arrive selon la loi de

l'Ainsité" (Tathâ-âgata). La traduction chinoise ju-lai

(nyorai) suit la seconde interprétation.

6. Le corps d'Essence ou la Réalité absolue.

7. En japonais darani 陀羅尼 ou sôji 物持 .

Ce sont des formules magiques dotées de pouvoirs variés

comme celui de chasser les démons (on les emploie dans

les cérémonies d'exorcisme) ou simplement de faire

réaliser à celui qui les récite son unité avec l'Ainsité.

Le sùtra du Lotus contient des dhâraṇî. Dans le Shingon,

ce sont des mantra, qui représentent le mystère de la

parole.

8. T'an-luan, période des Sui.. Converti au culte

d'Amitâbha par l'Indien Bodhiruci. Il développa la

distinction jiriki-tariki 自力 他力 et commenta le

Traité de la Terre Pure (Jôdoron) de Vasubandhu. Tao-

ch'o vécut de 562 à 645. Shan-tao (613-684) commenta

les Sukhâvatîvyûha. Ses écrits eurent une grande influ-

ence sur le mouvement amidiste au Japon.

9. Hui-yüan, contemporain de Kumârajîva, vécut au 5e siècle. Il était très versé dans les classiques, notamment Lao Tzu et Chuang Tzu. Avec 123 autres moines il forma le groupe du Lotus Blanc, dont les membres faisaient voeu de se consacrer au culte d'Amitâbha et de renaître en Terre Pure. Il ne sortit jamais de sa retraite sur le mont Lu-shan et mourut à 83 ans en 416. Sa correspondance avec Kumârajîva le montre profondément intéressé par les problèmes du Mahâyâna qui commençaient seulement à être élucidés par les érudits chinois.
10. Zôga shônin 増賀上人 (dixième siècle) était probablement le fils de Tachibana Tsunehira. Sa haute naissance et son esprit brillant semblaient le prédestiner à une carrière politique, mais il préféra entrer dans les ordres. Il fut disciple de Ryôgen Jie (912-85). Les recueils à tendance amidiste Hosshinshû et Senjûshô contiennent des anecdotes concernant la vie excentrique du saint Zôga.
11. L'une des structures principales du complexe de Hiei-zan, le Komponchûdô fut bâti par Saichô en 788 peu après la fondation de son monastère.
12. Un maṇḍala est une représentation graphique de l'univers bouddhique où chaque détail possède une valeur symbolique et une position déterminée. A l'origine le maṇḍala est un cercle, mais dans l'art ésotérique japonais

il prend généralement la forme d'un carré ou d'un rectangle.

13. Sammai 三昧 est une translittération du mot sanscrit samādhi , concentration. Chih-i distingue quatre formes de concentration dont l'une est jōgyō zammai 常行三昧 , "se concentrer tout en circulant incessamment."
14. Saichō 最澄 (767-822) est aussi connu sous son nom posthume de Dengyō Daishi. 伝教大師 . Fondateur de la secte Tendai au Japon. Sa version de la doctrine Tendai retient la méthode de méditation Zen qu'il avait étudiée en Chine, et certains aspects du Shingon ésotérique.
15. Cependant, le texte de ce sūtra du Lotus promet toutes sortes de merveilles à qui le vénérera, et prédit qu'il sera un maître universel, qu'il ressemblera à la lune et au soleil, etc.
16. Chu Hsi 朱熹 (1130-1200). Philosophe chinois. Il réinterpréta Confucius à la lumière d'une métaphysique marquée par l'influence du bouddhisme.
17. Tsung ching lu 宗鏡錄, Taishō.48, livre II, 427 (3).
18. Daisetz Teitarō Suzuki, The Laṅkāvatārasūtra: a Mahāyāna text (London, 1969. Première édition 1932) Introduction, p.xiii.
19. Daichidoron, Taishō.25, 754 (2 et 3).

20. Ce terme, signifiant "double shintô," représente ce que Sir Charles Eliot dans Japanese Buddhism (London, 1935) appelle "un compromis religieux," et qui était une attitude tolérante du bouddhisme envers le shintô et vice-versa, dont le résultat fut le principe honji suijaku 本地垂迹 systématisé à l'époque Kamakura. Gyôki et Kûkai encouragèrent ce compromis et acceptèrent le concept des avatars qu'avait introduit l'école Hossô.
21. En no Gyôja 役の行者, personnage à demi légendaire, est populairement considéré comme l'ancêtre du Shugendô. Ses biographies se trouvent dans Genkôshakusho et dans Honchô shinsenden. Il semble avoir été originaire du Yamato. Né ca. 634.
22. Dans le Daichidoron (livre IX) Jôkô 定光 se nomme Nentô Butsu 然燈 14. Dîpamkara. Un des bouddhas du passé. Au cours d'une de ses réincarnations qui était sous la forme du bodhisattva Judô (Mânava) 儒童, Śâkyamuni fit des offrandes au bouddha Jôkô. Kashô 迦葉 ou Kâśyapa est dans ce cas le sixième bouddha historique, qui précéda Śâkyamuni.
23. Le mont Daitôkô, Nan-shan, est l'une des cinq montagnes sacrées de la Chine.
24. Bodhidharma, premier patriarche de l'école Zen dont il ne fut cependant pas le fondateur. Maître du Dhyâna, ou méditation Zen.

25. Le bodhisattva Avalokiteśvara incarne la charité et la compassion bouddhiques. Son rôle est décrit en détail dans le sūtra du Lotus et dans l'Amitâyurdhyānasūtra, où on le représente prêt à secourir les malades, les naufragés, tous ceux qui sont dans la détresse. Au Japon sous le nom de Kannon il est représenté sous des aspects variés et son culte est très répandu.
26. Mañjuśrī incarne la sagesse plutôt que la compassion. On voit ce trait illustré dans le passage cité du Shasekishū. Mañjuśrī figure dans la plupart des sūtras du Mahāyāna, notamment dans le Lotus et le Sukhāvatīvyūha. Il instruisit Maitreya et convertit la fille du roi Nāga au fond des mers. Dans le Vimalakīrtisūtra il sert d'interlocuteur à Vimalakīrti.
27. Rien n'existe sans être causé par quelque-chose. Chaque cause a un effet, qui à son tour devient une cause, et ainsi l'enchaînement des causes est infini. La souffrance s'explique comme suit: de l'ignorance sont issues les prédispositions (samskāra) qui sont à l'origine de la conscience. De la conscience vient la conceptualisation, de la conceptualisation les six sens, des sens vient le contact, du contact la sensation, de la sensation le désir, du désir l'attachement et de l'attachement l'existence. De l'existence est issue la naissance, suivie de la vieillesse et de la mort.

- De la destruction de l'ignorance seulement suivra la destruction de l'enchaînement qui mène à la mort et à la souffrance. Il va sans dire que la théorie de la causalité est étroitement liée à celle de samsâra.
28. J'ai traduit par réceptivité le terme japonais ki 機 . C'est la faculté particulière à chaque être d'entendre et de réagir à l'enseignement du Bouddha. La réceptivité varie avec chacun, selon sa prédisposition religieuse et son désir d'être illuminé. Cette réceptivité peut être cultivée soit par l'influence d'un maître soit par l'étude.
29. Les mauvaises destinées sont les trois sphères d'existence inférieures: les Enfers, le monde des démons affamés, le monde des animaux.
30. Kṣitigarbha, l'un des bodhisattvas les plus populaires. Comme Kannon, Jizô est vénéré pour sa compassion. Il se tient au carrefour des Enfers pour obtenir la rédemption de ceux que leur mauvais karma y a envoyés. On le représente toujours sous la forme d'un jeune moine portant la crosse du pèlerin ou shaku. Jizô inspira beaucoup le folklore chinois et japonais, et tient une place considérable dans le panthéon Shingon.
31. Fudô ou Acala n'est pas un bodhisattva mais un myô-ô 明王 (sans. vidyârâja) du panthéon ésotérique. Les myô-ô sont des divinités empruntées au Tantrayâna, une forme assez tardive du bouddhisme indien. Ils sont

représentés sous une forme démoniaque mais leur rôle est bienfaisant puisqu'ils ont pour fonction d'éloigner les mauvais esprits et de détruire les passions. Fudô est entouré de flammes et son corps et son visage sont généralement de couleur bleue. Il porte en main une corde et une épée.

32. Mujû distingue le bouddha révolu, ka-butsu 果仏 c'est-à-dire déjà accompli, celui qui a réalisé sa bouddhéité, et l'état causal du bodhisattva ou in-butsu 因仏 qui possède la sagesse requise pour atteindre la bouddhéité mais retarde l'accomplissement de cette ultime étape pour rester en mesure de secourir les êtres dans la détresse.

33. Le Tômitsu 東密 ou Shingon ésotérique (par opposition au Taimitsu 台密 ou Tendai ésotérique) connu comme toutes les autres écoles japonaises un grand nombre de divisions et subdivisions qui reflétaient des variations très mineures de doctrine et de pratique. Ce phénomène reflétait une tendance des bouddhistes japonais à se grouper en petites cliques autour d'un maître avec qui ils se sentaient une affinité de tempérament ou de pensée. Le Shingon était divisé en trente-six groupes. La branche Hirosawa fut issue du monastère Henshōji à Saga près de Kyôto et comprenait elle-même six subdivisions. Ces subdivisions étaient groupées selon deux tendances appelées respectivement Ninnaji

goryû et Hirosawa sanryû. La première tendance comprenait les groupes Ninnaji, Hôjuin (dont il est question dans le Shasekishû) et Saiin. Hirosawa sanryû comprenait les groupes Daidembôin, Kezôin et Ninnikusan.

34. L'expression myôri 名利 est souvent employée dans les textes médiévaux et anciens pour désigner les aspirations et ambitions temporelles qui détournent la pensée de la religion. C'est une abbréviation de myôyo 名誉 (La gloire du nom) et riyaku 利益 (le profit). Cette expression se trouve dans le chapitre d'introduction du sûtra du Lotus.
35. Kamo no Chômei, Hôjôki, trad. R.P. Sauveur Candau, Notes de ma cabane de moine (Paris: Gallimard, 1968), p. 273.
36. Ce passage est tiré du Yuikyôgyô, Taishô. 12, 1111 (3).
37. La nature humaine, corps et esprit, étant un assemblage provisoire d'éléments variés qui se désagrègent par la suite, ne possède pas de réalité intrinsèque. On divise ces éléments en cinq groupes matériels et mentaux, ou skandhas.
38. Mujû précise que ces trois étapes furent expliquées par Kûkai.

CHAPITRE IV

LE BOUDDHISME ET LA POESIE

Bien que notre discussion nous ait constamment entraînée au-delà du livre V, nous avons jusqu'ici considéré les grandes idées développées par Mujû dans cette première partie du Shasekishû. Nous ne saurions trop insister sur la composition remarquable de ces cinq premiers livres, car elle répond clairement à un souci esthétique. Parti d'une idée, l'auteur ne s'en éloigne jamais mais au contraire la déroule pour dévoiler ce qu'elle renferme et en explorer les diverses implications. Attaqué sur un thème grandiose, l'unité de la déesse japonaise Amaterasu-Ô-mikami et du Bouddha Vairocana, cette première partie du Shasekishû se termine sur un thème encore plus grandiose mais qui relève du même dessein fondamental: l'unité de la poésie japonaise et de la parole du Bouddha.

Il s'agit là d'un concept qui reflète le mûrissement de la pensée japonaise sous le vent du bouddhisme. Plus précisément c'est l'aboutissement d'une prise de conscience qu'avait élaborée Ki no Tsurayuki dans sa préface au Kokinshû où il définissait une mystique de la poésie et en attestait les origines divines.

La poésie japonaise ou waka était depuis une haute antiquité associée à l'expression de la parole divine. D'après le Kojiki, le dieu déchu Susa-no-ô, frère délinquant d'Amaterasu-Ô-mikami, avait composé le premier waka en trente et une syllabes:

yakumo tatsu
Izumo yaegaki
tsuma gomi ni
yaegaki tsukuru
sono kaki wo. . . .¹

De tous ces nuages qui s'élèvent,
Les palissades d'Izumo,
Je ferai des palissades
Pour y enfermer mon épouse.
Ah, ces palissades! . . .

Maîtres de l'expression parfaite qu'est le waka en trente-et-une syllabes, les kami étaient charmés par les belles paroles des prières shintoïstes, les norito. Avec de telles paroles on pouvait toucher leur oreille et obtenir d'eux certaines faveurs. Cette idée était apparentée à la croyance dans les pouvoirs magico-divins de la parole. C'est une faculté mystérieuse qui étonne et qui inquiète, les mots ont une âme, koto dama. Le Japonais était ainsi bien préparé par sa propre tradition à accueillir la théorie du bouddhisme Shingon selon laquelle la parole est l'un des trois mystères dont la synthèse constitue la réalisation de l'univers bouddhique. Plus encore que le shintô indigène, le bouddhisme prêtait à la parole des pouvoirs d'ordre magique et hautement symbolique. Par la parole l'homme établit son identification avec l'univers.

D'autre part, plus elle s'éloigne de son sens littéral, plus la parole retourne à sa musique, à sa poésie, à un sens primordial et transcendant. Pour cette raison le bouddhisme Shingon se plaît à décomposer le langage en une série de sons dont le sens littéral n'importe plus. Le son A était fondamental dans le système ésotérique, et Mujû ne fut ni le seul ni le premier à dissenter sur cet important mystère. En sanscrit, le son A avait l'avantage d'être à la fois la première lettre de l'alphabet et d'exprimer la négation. Ces deux propriétés devinrent pour le bouddhisme ésotérique le fondement de symboles compliqués qui aboutissaient à une vision parfaite de la fusion des mondes de la matrice et du diamant, et de la nature essentielle de Vairocana. "Le son A, écrit Mujû dans le Shasekishû, est l'essence même du langage ésotérique." (V.12, 223). Et il ne manque pas de faire remarquer que le son A constitue également la première syllabe du nom d'Amida, d'où ressort une étroite similitude entre le Shingon et la pratique du nembutsu.

De la théorie des pouvoirs magico-divins de la parole découlait le principe des dhâraṇî, les formules magiques employées par les bouddhistes notamment dans les cérémonies d'exorcisme. Les dhâraṇî étaient souvent dépourvues de sens littéral, et leur principe était singulièrement apparenté à celui des formules magiques récitées par les chamans de certaines cultures asiatiques. On ne

s'étonnera pas qu'elles aient trouvé leur place dans les cérémonies du culte shintô à une époque encore très imprégnée de toutes sortes d'éléments d'ordre chamanistique.

Dans un tel contexte il était sans doute assez naturel que sous la poussée de la pensée ésotérique les poètes bouddhistes s'emparent du concept déjà profondément mystique de la poésie pour l'intégrer dans un système religieux. On se souvient que Kūkai, fondateur de la secte Shingon au Japon, avait exalté l'expression artistique parce qu'elle rapproche la pensée de l'idéal bouddhique et seule permet une communication directe et transcendante avec la réalité. Sans doute n'avait-il pas spécifiquement mentionné le waka en regard de sa théorie esthétique de la religion, mais il faut certainement voir dans le développement d'un concept religieux du waka un prolongement logique de ses idées.

Un système plutôt compliqué fut élaboré, selon lequel les trente-et-une syllabes du waka correspondaient aux trente-et-une caractéristiques d'un bouddha (la trente-deuxième étant non apparente) et les cinq vers représentaient les cinq éléments naturels, air, feu, terre, eau et vide. Chez Mujû on voit que les trente-et-une syllabes correspondent aux trente-et-une parties du Dainichikyô,² un des sûtras les plus importants dans le système Shingon. Indépendamment de ces détails symboliques dont les adeptes

du Shingon avaient tendance à abuser, on voit se développer à partir du dixième siècle chez les poètes affiliés aux écoles Tendai et Shingon un concept didactique de la poésie. Un siècle avant la parution du Shasekishû, Fujiwara Shunzei³ dans Korai futaishô assimilait le waka à la méditation Tendai et écrivait que la poésie est propre à nous conduire sur la voie du Bouddha. Aussi, lorsque Mujû aborda la question du waka dans le Shasekishû, il avait derrière lui toute une tradition. Non seulement Shunzei, mais avant lui le moine Saigyô,⁴ après lui son fils Teika⁵ et d'autres, s'étaient appliqués à orienter la poésie vers une expression religieuse. Mujû va cependant plus loin lorsqu'il écrit :

Si le Bouddha avait vécu au Japon il se serait exprimé en waka. La poésie japonaise . . . par sa vertu calmante, apaise le coeur agité par les passions. Son expression est concise mais elle abonde de sens. Comme les incantations magiques, la poésie en trente-et-une syllabes est d'origine surnaturelle. (Va.12, 223)

Aux yeux de Mujû, la poésie a une fonction, qui est sa raison d'être, ce qu'il appelle kotowari: la création artistique est un service, non pas un service inventé par les hommes mais qui tient de la nature même de l'art.

Contempler les feuilles dispersées par le vent, c'est connaître la futilité des choses de ce monde; chanter le clair de lune sur la neige, c'est réveiller en soi la pureté inhérente à l'âme, et c'est alors que la poésie devient un moyen pour nous conduire jusqu'au bouddhisme, une méthode pour illuminer le Dharma. (Va. 11, 220)

Dans ce passage, Mujû introduit deux mots:

nakadachi et tayori, qui sont en fait synonymes de hōben.

Dans la mesure où elle sert de moyen de conversion, la poésie japonaise en trente-et-une syllabes est une méthode expédiente au service des hommes et du bouddhisme. Elle nous vient de Bouddha lui-même, et il convient de réaliser que ce ne sont pas les hommes qui, en élevant et purifiant l'expression poétique peuvent l'utiliser comme méthode expédiente, car la poésie est de nature pure et hautement spirituelle. Plutôt, ce sont les poètes qui, lorsqu'ils mettent la poésie au service de sentiments vulgaires, la détournent de son but véritable et naturel:

Quand on exprime ce qu'on ressent avec candeur et que, délaissant le souci de tout lien terrestre on immerge sa pensée dans la poésie et que la sérénité s'ensuit, le waka sert de méthode expédiente à la conversion au bouddhisme. (Vb.9, 248)

Une telle conception mystique et ésotérique de la poésie portait en elle-même la conclusion que Mujû fut amené à lui donner: le waka est une dhâraṇî. Il devient l'émanation directe du Bouddha, une effluve divine en soi, et ses propriétés magiques, aussi fondamentales que celles du son A, ne sont pas seulement un moyen d'attirer l'homme vers le divin, mais établissent un lien plus subtil et plus mystérieusement irrésistible qui amènera la réconciliation de l'être avec son dessein originel. Alors le waka, "s'il est tout imprégné de la pensée bouddhiste, est incontestablement une dhâraṇî." (Va.12, 223)

Ailleurs, Mujû cite le poète Saigyô qui conseilla à

un de ses disciples:

Commencez par vous exercer dans la poésie japonaise.
Tant que vous ne comprendrez pas la poésie vous ne
pourrez saisir les grands principes du Shingon.
(Va. 11, 221)

Il s'ensuit que le poète ne doit pas perdre de
vue la nature essentiellement noble et pure de la poésie,
dont la simplicité d'expression est la meilleure marque
d'intégrité. Toujours dans le Korai futaishô, Shunzei
avait paraphrasé un passage du poète chinois Po Chü-i:⁶

Puissent les écrits de ma vie présente, toutes ces
paroles oiseuses et ces vaines expressions, servir
à chanter la gloire de la doctrine bouddhique et
encourager la roue du Dharma à tourner éternelle-
ment.⁷

Dans ce passage, les expressions kyôgen, paroles
oiseuses, et kigyo, vaines expressions, groupées en une
seule formule, prenaient un sens péjoratif, caractérisant la
poésie et par extension la littérature profane et centrée
sur les frivolités de ce monde. Kigyo en particulier
désignait les affectations de langage et ornements
de style qui, associées à kyôgen, c'est-à-dire à des paroles
agréables et décevantes, étaient propres à encourager les
préoccupations d'ordre purement littéraire ou même les
rêveries répréhensibles.

L'expression kyôgen kigyo et ses variantes appa-
raissent fréquemment dans les textes bouddhiques les plus
anciens, il n'est donc pas surprenant que Po Chü-i l'ait
utilisée à ses propres fins. Le Muryôjakyô cite comme un
des dix Maux le mensonge, ou môgen kigyo, paroles décevantes
et langage fleuri, flatteur. Ces quatre caractères se

trouvent également dans un très ancien manuel de discipline où ils figurent parmi les préceptes de conduite du novice.⁸ Mais c'est au poète chinois que le principe kyôgen kigyo doit d'avoir été si populaire dans les milieux littéraires japonais. Dans Wakan rôeishû, compilé vers la fin du dixième siècle, par exemple, le passage tout entier de Po Chü-i se trouve paraphrasé, et par la suite de nombreux poètes lui réservèrent le même sort. Dans Heike monogatari comme dans bien d'autres oeuvres de la même époque, kyôgen kigyo est employé pour désigner tout spécialement la littérature romanesque. Les poètes s'étaient approprié la phrase de Po Chü-i dans un sens littéral et symbolique de grande portée: la littérature d'expression profane (surtout la poésie) devait être mise au service de la cause bouddhique, son emploi judicieux devait servir à renverser sa signification ordinaire et à soulever chez le lecteur une profonde motivation religieuse. Ainsi un concept de responsabilité se glissait dans la théorie poétique, souci qui était sans doute comme l'affirme Oda Takeji étranger à l'attitude traditionnelle du Japonais en regard de la littérature, mais qui n'en marqua pas moins l'esprit du Moyen-Age. N'oublions pas que Murasaki Shikibu elle aussi, dans Genji monogatari, avait formulé une défense de la littérature romanesque à laquelle elle assigna un rôle exemplaire: lorsqu'il dépeint les erreurs et les folies de cette vie et les souffrances qui s'ensuivent et qui amènent le repentir,

l'écrivain indique au lecteur la possibilité d'un choix moral. Cette idée était singulièrement proche de celle de Po Chü-i, que Murasaki connaissait sans doute, et au moment où Mujû la reprit trois siècles plus tard elle avait fait son chemin. Les premiers mots de la préface au Shasekishû sont empruntés au sûtra du Nirvâna, et rappellent le vœu formulé par Po Chü-i de mettre ses vers au service du Dharma:

Les paroles vulgaires comme les expressions raffinées⁹ sont issues du principe bouddhique, et les actions relatives à la vie ordinaire ne vont pas à l'encontre de la réalité. Aussi je désire introduire le lecteur à la voie merveilleuse du Bouddha par le vain amusement de paroles oiseuses et d'expressions frivoles et, avec des exemples tirés de la vie ordinaire, démontrer le sens profond de cette grande doctrine. (Préface, p.57)

Ainsi les poètes et écrivains japonais, en qui l'amour de la littérature était innocent, trouvaient dans le bouddhisme même la source d'un compromis avec une vision morale trop sévère pour leur tempérament. Mujû introduit l'expression kyôgen kigyo à propos de la poésie avec une anecdote concernant Genshin, l'auteur de Ôjôyôshû: Genshin n'appréciait que les textes sacrés, et considérait comme amusements frivoles la littérature et la poésie, qu'il déconseillait sévèrement à ses disciples. Mais un soir de pleine lune il entendit un jeune moine déclamer le poème de Ki no Tsurayuki "O reflet de la lune que je peux abriter dans la coupe de mes deux mains, le monde où tu demeures est-il ou n'est-il pas?"¹⁰ Profondément ému Genshin comprit

alors que la poésie peut être d'inspiration spirituelle et qu'elle peut éveiller dans le coeur l'aspiration religieuse. (Va.11, 219-20). Avec cette anecdote, Mujû définit le problème et le résout alors même qu'il le pose. S'il reprend lui aussi la formule de Po Chü-i, ce n'est pas uniquement parce qu'il partage l'adulation de ses contemporains pour ce poète chinois, mais parce que le principe de kyôgen kigyo domine son oeuvre et qu'il s' imagine vraiment décrire les folies des hommes à seule fin de révéler l'excellence et la nécessité du Dharma. Po Chü-i avait longtemps adopté à l'égard de la littérature une attitude strictement confucianiste. La poésie pour lui devait assumer une mission sociale et politique. Il se désola du fait que quelques ballades écrites dans des moments de loisir nostalgique aient plus contribué à sa réputation que ses poèmes didactiques. Et lorsque sur le tard de sa vie il se tourna vers le bouddhisme, sa conception didactique de la poésie prit une nouvelle dimension sans perdre de sa conviction. En fait, la poésie de Po Chü-i reflète moins un sentiment profondément religieux que la réalisation mélancolique de la futilité des affaires humaines. Il rechercha la sérénité dans la méditation et fut un moment l'élève du moine Ma-tsu¹¹ qu'on retrouve dans le Shasekishû sous le nom de Baso. La mélancolie de Po Chü-i, ses remarques attristées sur la brièveté de la vie et sur les caprices de la fortune, une résignation volontiers

apitoyée sur elle-même, trouvaient écho dans la mentalité désenchantée de la fin de Heian et chez tous ceux qui acceptaient la théorie bouddhique de l'ère terminale, ou mappô. On pourrait facilement appliquer à l'expérience japonaise la phrase de Pierre-Yves Badel au sujet de la littérature française moyenâgeuse: "Tout est didactisme au Moyen-Age."¹² Tout est prétexte à tirer une leçon d'ordre universel, et avec la profonde pénétration du bouddhisme dans la société et dans la conscience japonaises, toute expression littéraire et artistique, cultivée dans l'ombre des monastères, prend à des degrés divers la coloration d'une éthique. L'expression kyôgen kigyo symbolise l'évolution d'une mystique de la poésie qui accompagnait la japonisation du bouddhisme et qui trouva son aboutissement chez les grands moines-poètes de l'époque Muromachi et notamment chez Shinkei, qui écrivit dans son livre de critique poétique intitulé Sasamegoto, "Chuchotements: " "Le waka a toujours été une dhâraṇî japonaise."¹³ Dans ce même livre, Shinkei nous rappelle que pour Saigyô la poésie était un exercice de méditation, et il convient de noter que Saigyô et Shinkei étaient tous deux affiliés au bouddhisme ésotérique. Shinkei était un moine Shingon, et les deux principes du waka-darani et de kyôgen kigyo furent développés en étroite relation avec le bouddhisme ésotérique. Ainsi, ce mouvement d'assimilation, qui prit son essor aux ères Kamakura et Muromachi, montre que les écoles traditionnelles

n'étaient pas aussi dépourvues de vitalité et ne furent pas aussi supplantées qu'on a tendance à le croire par les sectes nouvelles. L'assimilation du bouddhisme à la pensée japonaise se manifesta de façon moins éclatante mais aussi profonde dans le cadre du bouddhisme conservateur qu'à travers les doctrines protestantes du Jôdo, du Lotus et du Zen. Dans les limites de ses capacités, Mujû fait partie du mouvement précurseur qui favorisa bien plus tard l'éclosion du génie poétique et mystique de Bashô, qui éleva le haikai au niveau de l'expression religieuse la plus raffinée et la plus inspirée.

De même que pour Kûkai l'art était la Vérité traduite en termes perceptibles, pour Mujû le waka devient la traduction, dans des conditions particulièrement accessibles à la sensibilité japonaise, d'une réalité superlative et universelle. Mujû applique donc au cas de la poésie le principe de hoben et celui de honjisuijaku, qui sont essentiels à la doctrine bouddhique. Il est dit dans le Shasekishû que les préceptes sont la parole du Bouddha, tandis que la méditation représente sa pensée. C'est là une idée souvent formulée par les maîtres de l'école Rinzai. Le waka peut donc être interprété comme la synthèse idéale de la parole et du cœur, une synthèse qui avait été ébauchée par Ki no Tsurayuki dans un contexte plus profane, et qui finalement résume toute la pensée de Mujû sur le bouddhisme. Pour Ki no Tsurayuki, la parole est le reflet

du coeur, et elle en est aussi la maîtresse car dans sa forme idéale elle a le pouvoir d'apaiser les passions et d'émouvoir les dieux. Pour Mujû, dans sa forme idéale la parole doit être considérée comme l'expression de la pensée de Bouddha lui-même. C'est le couronnement d'un système qui recherche une perfection d'ordre plastique, une vision complète de l'univers dont les myriades de manifestations convergent vers un point unique où elles se dissolvent et se fondent les unes dans les autres. C'est l'univers conçu comme une totalité, le cercle parfait du maṇḍala, dans lequel chaque chose demeure en harmonie avec chaque autre chose pour la gloire du Bouddha.

La section du Shasekishû qui traite de la poésie n'est pas une critique poétique à proprement parler. En vain y chercherait-on une réplique des karon de la tradition japonaise. Seul y est considéré le point de vue religieux de la poésie, et bien que Mujû affirme que si l'inspiration est élevée l'expression ne peut manquer d'être élégante, les poèmes qu'il choisit pour appuyer sa thèse sont souvent pleins de lourdeurs symboliques et dépourvus de fraîcheur lyrique. Souvent ces poèmes ne servent que de prétexte à des réflexions sur des points de doctrine. Notons néanmoins un chapitre sur le renga, un court chapitre sur des poèmes à la manière du Man'yô, un autre sur des poèmes conçus en rêve. Le livre Vb se termine sur une nouvelle affirmation de l'unité fondamentale du bouddhisme et des croyances

indigènes. Et, par une espèce de taquinerie, Mujû achève ses remarques par une petite exclamation formulée sur le rythme du waka:

makoto naru ka na
kono koto wa . . .

Ne serait-ce donc pas vrai,
cette chose-là?

ANNOTATIONS

1. Kojiki I.20, NKBT 1 (Tokyo, 1960), p.88.
Traduction en anglais par Donald L. Philippi, Kojiki,
Translated with an Introduction and Notes, (Tokyo:
University of Tokyo Press, 1968), p.91.
2. Mahāvairocanasūtra. Traduit en chinois à
l'époque T'ang. Explique le principe de la sphère
de la Matrice.
3. Fujiwara Shunzei 藤原俊成, mort en 1204.
Poète et homme d'état, il entra dans les ordres boud-
dhiques et introduisit une notion de profondeur et de
mystère (yūgen 幽玄) dans la poésie japonaise.
Dans Korai futaishō il développe un point de vue reli-
gieux de la poésie. Ses derniers poèmes sont profondé-
ment empreints de mystique.
4. Saigyō 西行 (1117-90) appartenait au clan
Fujiwara. Affilié à l'école Shingon. Ses poèmes sont
inclus dans plusieurs anthologies impériales (Senzai-
wakashū compilé par Shunzei en 1188, Shin-kokinshū
compilé en 1206, Gyokuyōshū compilé ca. 1313 etc.)
5. Fujiwara Teika 藤原定家 (1161-1241) était
le fils de Shunzei. Un des poètes et critiques les
plus éminents de son siècle, il participa à la compila-
tion du Shin-kokinshū et publia entre autres Kindai
shūka (traduit en anglais par Robert H. Brower et Earl

Miner, Fujiwara Teika's Superior Poems of Our Time, Stanford: Stanford University Press, 1967) et le célèbre Maigetsushô.

6. Po Chü-i 白居易, Poète chinois (772-846) . Souvent mentionné par Mujû qui le désigne parfois par son nom de plume Po Lê-t'ien (白樂天 Hakurakuten). Fervent confucianiste, il écrivit nombre de poèmes et pamphlets politiques.
7. Ce passage semble être tiré d'un essai que je n'ai pas encore pu me procurer, Hsiang shan szu Po-shih lo chung chi chi et qui doit se trouver dans Po-shih wên chi. Cité dans Oda Takeji, "Kyôgen kigyo no setsu," Kokugo kokubun, 14.6 (Tokyo, juin 1944) et dans Arthur Waley, The Life and Times of Po Chü-i (London: George Allen and Unwin Ltd., 1949), p. 193.
8. D'après Léon Wieger, Vinaya: Monachisme et Discipline, Série culturelle des Hautes Etudes de Tien Tsin (Paris, 1910, copyright 1951), p.156.
9. Expression tirée du Nirvâṇasûtra, jap. Nehangyô, Taishô. 12, p.485 (1).
10. Poème no. 1322 dans le Shûishû compilé ca. 1005.
11. Ma-tsu 馬祖, jap. Baso ou Dôichi (707-86). Un des précurseurs du Zen Rinzai. Il accordait plus d'importance à l'illumination qu'à la méditation et fut le premier à utiliser l'exclamation de choc "katsu!" que son disciple

Lin-chi (Rinzai) rendit plus tard célèbre. Ses préceptes furent recueillis dans le Ma-tsu yü lu (Baso goroku). Certains de ces préceptes ne manquent pas de nous rappeler les idées de Mujû: "Ne nous agrippons pas à l'idée de Bien, ne rejetons pas l'idée du Mal," autrement dit, ne conceptualisons pas. L'illumination est au-delà des concepts et il faut s'y rendre directement. Ma-tsu était réputé pour sa rudesse et son abord abrupt.

12. Pierre Yves Badel, Introduction à la vie littéraire du Moyen-Age, (Paris: Bordas, 1969), p. 165.
13. Sasamegoto, Rengaronshû Haironshû, NKBT 66 (Tokyo 196), p. 183. Shinkei (1406-75) était originaire de la province de Kii. Ecole Shingon. Un des grands poètes de l'époque Muromachi, il éleva le renga 連歌 ou poésie enchaînée à un haut degré de perfection.

CHAPITRE V

L'ART DU CONTEUR

Vers la fin du Shasekishû Mujû fait un aveu révélateur que nous avons déjà eu l'occasion de citer: "J'ai toujours eu de la passion pour les histoires." Ce qu'il nous révèle, c'est qu'il a entrepris la compilation de son recueil non seulement par dévotion mais aussi par goût, parce qu'il avait envie d'écrire des histoires. Ainsi se trouve quelque peu modifiée la rigidité du dessein didactique qu'il avait exposé dans sa préface. En vérité cette considération n'enlève aucune validité au but qu'il s'était assigné, car la motivation utilitaire ne saurait à elle seule justifier la création artistique. Le goût de Mujû pour la littérature se révèle dans le soin apporté à la composition du Shasekishû et à travers le libre usage de ses dons de conteur.

Un examen serré du contenu du Shasekishû et de l'enchaînement des idées et des histoires montre aisément que pas un détail n'y a été confié au hasard. Chaque chapitre anticipe d'une façon ou d'une autre sur le chapitre suivant. A la fin d'un chapitre l'auteur nous en rappelle souvent le début, pour attirer l'attention sur la logique interne de ses digressions. Ce procédé est peut-être hérité

de la tradition orale du sermon, car l'auditeur du sermon ne peut pas avoir recours à la page écrite et il semblerait assez naturel que le prédicateur, comme le raconteur d'histoires, se trouve obligé de revenir de temps en temps sur les points essentiels du début de son discours. Toujours est-il que l'ensemble de l'ouvrage doit à ce procédé la densité de sa structure. Examinons par exemple la façon dont le livre Va introduit graduellement la question de la poésie, qui sera le sujet unique développé par le livre Vb.

Les premiers chapitres développent la question des propriétés remarquables de la pratique de l'école Tendai dite endon shikan, une forme de concentration et de méditation. La discussion du principe endon amène Mujû à considérer divers aspects de l'étude des textes sacrés et de l'érudition. Comment l'érudition peut-elle conduire à la sagesse, quels en sont les pièges? Puis vient l'histoire des deux érudits Fourmi et Tique avec leurs jeux de mots compliqués, suivie d'une courte histoire qui introduit des waka savants composés par deux moines érudits. Dans ces waka Mujû note l'usage remarquable des mots, kotoba no kakari. Avec les histoires de Fourmi et Tique et des deux poètes savants, Mujû prépare son lecteur à considérer le mot en tant que véhicule du savoir, de la sagesse, de l'art. Insensiblement il le conditionne à écouter le message de l'anecdote concernant Genshin qui a été mentionnée

plus haut. Cette dernière anecdote et le chapitre qu'elle introduit et qui développe le concept de kyôgen kigyo avec plusieurs exemples à l'appui à leur tour ne sont qu'une préparation adroite au dernier chapitre du livre Va, "La raison d'être de la poésie japonaise." C'est la glorification de la parole reflétant la parole divine par-delà l'étude par la grâce de l'intuition et de la foi.

Nous avons vu que le conte comme instrument de prédication s'était développé à partir des origines mêmes du bouddhisme, et que dans une certaine mesure il s'était libéré de la contrainte didactique pour acquérir une valeur indépendante ou presque dans des oeuvres telles que Konjaku monogatari où l'art de raconter devient le premier souci de l'auteur.

Les contes du Shasekishû restent intégrés dans le sermon, qui les déborde souvent et où ils gardent parfois leur valeur de prétexte. Mais même lorsqu'ils sont isolés de tout contexte théorique, ils gardent un aspect extrêmement direct et anecdotique, une qualité immédiate évoquant la présence d'une audience que l'auteur prend directement à témoin et dont il attend certaines réactions. Nous nous trouvons en face d'un phénomène assez semblable à celui qui donna naissance, cinq-cents ans auparavant, au Nihon ryôiki. Le moine Kyôkai, issu d'un milieu social sans grande distinction, assailli par la pauvreté et les malheurs, avait découvert à la fin de sa vie la mission de noter par écrit des

histoires édifiantes qui puissent servir d'exemple et d'inspiration aux générations futures. Il avait voulu démontrer l'efficacité du bouddhisme, mais en même temps il avait pris un plaisir évident à copier ces contes miraculeux où la leçon morale n'était pas toujours très nette. La fascination qu'exerçaient sur lui le folklore et la vie rurale est à la source de la vitalité d'un livre qui doit certainement sortir tout droit des sermons de son auteur, et où l'on peut encore deviner l'attention d'une audience qui se voyait vivre dans les paroles du prédicateur. Le Shasekishû également est le fruit de tout une vie passée à sermonner et à observer la vie du commun des hommes, fussent-ils moines ou laïcs, c'est le fruit d'une expérience personnelle qui ne s'est jamais éloignée de ce peuple où le conte prend sa source. Homme du peuple, Mujû s'adresse au peuple. Et la première marque de cette qualité essentiellement "prolétaire," c'est l'usage des mots.

Le style de Mujû révèle une pensée nette, sans artifice mais aussi sans grande délicatesse quoique fort sensible aux nuances du langage et aux fluctuations de l'âme des hommes. Son sens du pittoresque se limite aux situations humaines: aucun paysage, aucune description topographique ne colorent ses récits. Leur brièveté touche à la sécheresse. Cependant le Shasekishû est plein de vie, et ce qui lui donne vie ce sont les mots, qui traduisent la vigueur d'un esprit toujours alerte. Mujû a le sens du

mot juste. Son vocabulaire est varié, neuf, précis, on sent que les mots l'intriguent. Le mystère du langage l'attire. L'exploitation libre et spontanée du langage a toujours été la marque des cultures populaires, et l'imagerie linguistique est une forme de poésie commune à toutes les littératures folkloriques. Il suffit de consulter quelques fabliaux ou "dits" du treizième siècle français pour se rendre compte que l'imagination populaire ne décrit pas, elle raconte et s'émeut et cherche les mots qui le mieux expriment les états d'âme et les variations de caractère, ainsi que les situations. Quand le langage lui-même est pittoresque on n'a pas besoin de s'attarder à de longues descriptions. Fasciné par le mot, Mujû l'écoute d'une oreille attentive, le manipule avec précision et une pointe de malice. Il fait grand usage d'expressions colloquiales et d'onomatopées. La répétition des sons est une caractéristique du japonais vernaculaire qui se trouve très exploitée dans le Shasekishû:

- shika-jika est employé quand on ne veut pas être précis ou répéter ce qui vient d'être dit: na wo ba shika-jika, il s'appelait un tel.

- naku-naku, littéralement pleurant-pleurant, n'implique généralement pas l'action de pleurer mais plutôt une façon pleurnichante ou chagrinée de parler ou de se conduire.

- tsuya-tsuya accompagne une négation, signifie rien du tout, pas le moins du monde: tsuya-tsuya miezu shite,

il ne voyait absolument rien. (VII.19, 317)

- name-name to: tout mouillé.

- bara-bara to, pêle-mêle, indique la confusion créée par un groupe de gens entrant ou sortant dans le désordre. Bara-bara to peut être considéré comme une onomatopée. Les onomatopées sont souvent utilisées pour reproduire le langage animal:

- tada son-son to iikeru: (en parlant d'une vache) elle ne disait que meuh-meuh, (VII.18, 315).

- kito-kito-kito, to zo iikeru: "tui-tui-tui," dit-elle (une personne imitant le rossignol), (VIII.12, 348).

La répétition des sons caractérise tout particulièrement les dialogues, que Mujû rapporte avec un grand souci d'exactitude. Par exemple dans le conte 19, livre VIII, où se trouve un échange verbal assez vif entre un batelier et son client:

- ara, ima-imashi: ah, Dieu nous en garde!

kobore-kobore no kikitaku mo nasayo: ne me parlez plus de désastre!

oritamae, oritamae: descendez, descendez!

naka-naka ni amari no koto nite: comme c'en était vraiment trop (VIII.19, 354).

Les particules emphatiques sont employées abondamment: zo, wo ya, bashi.

Cette vivacité se manifeste aussi dans la variété des styles parlés, qui correspond aux différentes positions,

sociales ou autres. Ainsi la gouvernante d'une jeune fille noble utilisera un langage tout en circonvolutions:

nani to naki koto nomi, on-kuchi gamashiki
on-kuse no owashimasu koto no shikarubekarazu oboe sôrau ni,
tono no kikase tamawamu toki, itaku mono na ôserare sôrai
so: souvenez-vous que vous avez la mauvaise habitude de
 parler pour ne rien dire et que cela est très malséant, et
 que lorsque vous vous adresserez à votre seigneur il ne
 faudra pas dire des sottises! (VIII.12, 347-48)

Tandis qu'un homme en position d'autorité sera
 abrupt, elliptique:

- na wa ika ni: son nom?
- ika naru hito zo: quel genre de personne?

Les moines s'adressent aux autres dans un langage poli mais sans abuser des honorifiques ni des tournures affectées. Ils emploient beaucoup l'auxiliaire sôrau, que l'on rencontre dans le dialogue mais non dans la narration où il est remplacé par tamau. Ce dernier auxiliaire par contre se rencontre également dans le discours direct.

Mujû adore les calembours, dont il a rempli son livre VIII. Il les manie parfois à des fins polémiques, comme lorsqu'il s'écrie: "Adaptons donc le mot tonsei à notre époque, et que le son ton soit rendu par le caractère signifiant "repu," plutôt que par celui qui signifie "reclus!" (III.8, 163)

Il s'amuse des mots à double sens, qui mènent

parfois à des situations comiques ou scabreuses. Dans le Shasekishû on peut lire l'histoire de ce pauvre homme qu'on hésita à prendre sur un bateau parce qu'il se nommait Yuirembô de Kazahaya, ce qui à double sens pourrait être interprété comme "vent rapide et eau bouillonnante." Comme il ne pouvait ouvrir la bouche sans dire quelque chose qui puisse de la sorte sembler de mauvais augure pour le voyage, le bon sens prit enfin le dessus de la superstition et en riant on lui permit de faire le voyage. (VIII.19, 354)

L'emploi malencontreux de certaines paroles peut avoir des conséquences fâcheuses, ne serait-ce que l'embarasement qu'elles causent. Kotoba no kakari, l'usage des mots à bon ou à mauvais escient, est un problème cher à Mujû et qui accuse l'intérêt qu'il porte au langage. L'anecdote suivante illustre une façon spécialement maladroite de s'exprimer:

A Shinano vivait une nonne nommée Une Telle. Se trouvant à Kamakura elle voulut offrir un service bouddhiste, et elle pria un moine qu'elle connaissait depuis qu'il était petit et qui restait au Jufukuji de délivrer le sermon. Ce sermon lui plut beaucoup, et une fois rentrée chez elle, elle en fit l'éloge à un groupe de dames: "Je m'occupais de ce moine lorsqu'il était tout petit garçon jouant çà et là, son zizi à l'air, et depuis je me demandais ce qu'il était devenu. Je me demandais à quoi m'attendre, et le voici qui grimpe. Je pensais que ce ne serait rien de très spécial, mais il se débrouilla très bien, et comme je me disais 'Eh, mais il se débrouille vraiment bien!' il poussa ardemment jusqu'au bout, et moi j'en étais toute pâmée." (VI.2, 263)

Dans les calembours sans grande finesse du Shasekishû on reconnaît l'esprit joueur qui en France inventa

des contes tels que celui du chien Estula, et qui au Japon se manifesta avec verveur dans les pièces de kyôgen qui au treizième siècle commençaient à se distinguer dans le répertoire dramatique des fêtes religieuses. La sottise dont se gausse Mujû est la même que celle dont se gausse le kyôgen. Elle se présente sous une forme d'ignorance très spécifique qui est l'ignorance verbale. Les sots du Shasekishû, comme ceux du théâtre kyôgen, emploient les mots mal à propos, soit qu'ils en connaissent mal le sens, soit qu'ils manquent de tact ou d'imagination. Ce sont des gaffeurs. Et c'est à travers la gaffe que le rire joue son rôle correctif, qu'il cherche à rétablir la norme sociale à laquelle le gaffeur fait violence.

Il est bien évident qu'en racontant de telles histoires Mujû s'amuse. Il est vrai qu'à l'entrée du livre VIII il déclare:

La raison pour laquelle je vais raconter des sottises dans ce livre, c'est que je désire vous conduire sur la voie de la sagesse. La sottise, c'est tout simplement ce qui invite au rire. Etre sot, c'est ignorer le principe de la récompense du bien et de la punition du mal, oublier les souffrances causées par le courant incessant des naissances et des morts, ne pas prendre garde aux actes mauvais, entretenir à son gré les illusions du coeur. (VIII . 1, 337)

Il est permis de se demander si les histoires du livre VIII eurent souvent l'effet rédempteur désiré, mais il n'est pas permis de mettre en doute la sincérité fondamentale de Mujû. Comme il le dit dans sa préface, nombreux sont les chemins qui mènent à la vérité, et le sourire est

peut-être le commencement de la sagesse.

Dans son portrait de la comédie humaine, Mujû oppose à la bêtise la présence d'esprit. Dans le commerce ordinaire des hommes, il n'apprécie rien tant qu'une bonne répartie, et de nouveau c'est le langage qui lui fournit la meilleure illustration de la vivacité d'esprit qui manifeste l'intelligence. Savoir se tirer d'affaire par une remarque bien placée, c'est le privilège de l'homme d'esprit. Ainsi le démontre l'histoire de M. Jesaistout. (Trad. VIII. 16.) (Voir aussi Trad. VI. 8 et VII.1.)

Mujû loue aussi la vivacité de ce jeune garçon dont le méfait fut plus tard exploité dans la pièce de kyôgen intitulée Busu. (Trad. VIII.11)

L'intérêt particulier de cette histoire est dans le choix moral qu'elle suggère: l'avarice et l'égoïsme sont punis par le vol et le mensonge, que justifient les circonstances. L'intelligence mise en oeuvre par le jeune gourmand pour se tirer d'affaire démontre une qualité d'ajustement qui fait défaut chez son antagoniste, c'est donc l'antagoniste qui est à blâmer. C'est ainsi que Mujû échappe à la rigidité morale qui pourtant forme l'ossature de sa pensée religieuse. C'est ce qu'on a appelé le principe "d'accommodation," mais qui serait plutôt l'expression d'un humanisme, d'un sens de la mesure et d'une compréhension sympathique de la limite des capacités de l'homme. Cette mesure, qui vient à chaque page tempérer la sévérité des

principes, ce n'est pas un manque de conviction mais une acceptation des réalités quotidiennes qui ne sont pas une négation de la Réalité absolue mais en sont plutôt un déguisement. Les yeux fixés sur l'absolu, Mujû garde les pieds sur terre, et son sens de la relativité de toute expérience humaine est ce qui lui permet de considérer avec quelque indulgence la faillibilité de ses congénères. Sévère dans ses principes, il sait que la sévérité peut aller à l'encontre du bon sens, et raconte à cet effet l'histoire d'un moine qui tua des poissons pour nourrir sa vieille mère et qui fut pardonné en raison de sa bonne cause.

Dans le Nihon ryôiki, qui pourtant fut écrit par un moine de formation Ritsu très stricte, se trouve l'histoire d'un moine qui, étant en mauvaise santé, conçut le désir de manger du poisson et pria un de ses aides d'aller lui en chercher à Naniwa. Sur le chemin du retour l'aide rencontra trois laïcs de sa connaissance, qui lui demandèrent ce qu'il transportait dans une boîte. "Ce sont des rouleaux du sûtra du Lotus," répondit-il. Mais de la boîte dégoulinait un liquide dont l'odeur ne rappelait en rien le sûtra du Lotus, et les hommes forcèrent le garçon à ouvrir la boîte. A la grande surprise de chacun les poissons s'étaient changés en rouleaux de sûtras, démontrant ainsi une protection surnaturelle qui exonérait le moine.

(Ryôiki III.6, 330-32)

De même, quoique Mujû recommande le célibat et dénonce avec virulence les attaches familiales, il admet que dans certains cas le mariage puisse être valable, et en outre il donne plusieurs exemples de piété filiale où la dévotion de l'enfant envers ses parents ne représente pas une obstruction mais l'opportunité de mettre à l'épreuve les qualités d'abnégation et de charité. L'anecdote IV.4 illustre la faculté qu'avait Mujû de considérer son propre sérieux avec une pointe d'humour.

Malheureusement Mujû écrit avec trop de brièveté pour que l'on puisse espérer tirer de ses contes un tableau détaillé de la vie quotidienne à son époque. Moines, paysans, paysannes, marchands, artisans, aventuriers, dames de l'aristocratie provinciale, intendants de domaines seigneuriaux, c'est tout le monde de la province qui défile dans les pages du Shasekishû mais l'univers dans lequel ils évoluent est à peine esquissé. Cependant, si le coup d'oeil de Mujû est rapide, il a tout au moins l'avantage d'être précis. S'il ne s'attarde pas à une analyse très poussée de ses personnages, il n'en montre pas moins des traits de caractère variés et bien observés. En cela il s'apparente encore au théâtre kyôgen où les caractères ne sont qu'aperçus, mais avec quelle finesse et avec quelle acuité! Moine lui-même, Mujû observe ses confrères d'un oeil malin et perspicace. L'infraction la plus impardonnable à ses yeux est celle qui consiste à ne pas savoir contrôler son propre caractère, et

c'est là qu'il se montre intransigeant. C'est pourquoi l'avarice, la colère, la bêtise, sont des crimes tandis que le vol, le mensonge, le mariage, sont des sottises qui peuvent parfois être justifiées par les circonstances, et qui ne permettent pas par elles-mêmes de porter un jugement définitif.

Le Shasekishû s'apparente au théâtre kyôgen par la subtilité de l'observation psychologique. Rappelons à ce propos l'importance que donnait Mujû à la motivation, à la nécessité pour chacun de savoir reconnaître la mauvaise foi qui se dissimule dans les coeurs les plus sincères. Il ne dépeint pas des caractères, mais plutôt des traits universels de la nature humaine, et dans chacune de ses esquisses n'importe qui peut se sentir visé. Dans la quête du Bien il n'y a ni détours ni raccourcis et Mujû réclame que l'être soit engagé sans l'ombre d'une évasion. Ainsi le moine qui avait fait vœu de se pendre et qu'un accident déplorable avait raffermi dans son dessein se trouva quelques jours plus tard d'un tout autre avis et fort repentant de s'être si hâtivement engagé à mourir. Dans un autre exemple, un chasseur que ses crimes avaient condamné aux Enfers fut délivré par l'intervention de Jizô à la condition que, rendu à la vie, il renoncerait à tuer. Mais une fois sur terre il oublia vite sa promesse et reprit son métier d'autrefois. De nouveau il mourut et de nouveau Jizô intervint en sa faveur. Mais le chasseur trahit une fois de plus son

bienfaiteur et en fut puni comme auparavant. Enfin, ce n'est que lorsque le remords naquit spontanément en lui que son salut fut assuré: "Vous pouvez avoir toute confiance cette fois, déclare Jizô, car ce n'est pas moi qui suis venu à lui, c'est lui qui a tiré sur mon vêtement." (II.6)

Il a été suggéré que, l'âge et la maladie l'ayant rendu irrascible, Mujû se montra cruel ou tout au moins impatient dans ses relations avec les autres, et que cela contribua sans doute à la désertion de ses disciples. En dehors du fait que Mujû admet avoir eu quelque difficulté à contrôler son mauvais caractère, on a appuyé cet argument sur une seule anecdote du Shasekishû où Mujû se raille d'un moine qui s'appelait Enkô Kyôôbô et qui était peut-être ce même Pont-du-Dharma Enkô Kyôôbô dont il avait été l'élève au Miidera.

Au monastère Tôjôji de la province de Hitachi se trouvait un moine nommé Pont-du-Dharma Enkô Kyôôbô. Parmi tous les moines du monastère il faisait figure d'érudit. A l'exclusion de toute autre chose il avait sans cesse les yeux fixés sur les textes sacrés et il pratiquait sans la moindre faute toutes les dévotions des écoles ésotériques et exotériques. Il était incroyablement ignorant des choses de la vie ordinaire. Il vit un jour un jeune moine qui s'en allait, comme c'est la coutume dans les campagnes, répandre dans son champ du fumier qu'il avait chargé sur un cheval. Kyôôbô voulut le retenir, disant: "Qu'est-ce que vous allez faire de ce fumier? Si vous voulez obtenir des bénéfices, allez donc lire le Ninnôkyô! En quoi le Ninnôkyô serait-il inférieur à du fumier?" (Va.7, 214)

On voit mal ce que cette anecdote prouve au détriment de Mujû. Que ce Pont-du-Dharma ait ou non été son

maître ne change rien au fait qu'il ait été distrait ou même un peu stupide en regard des réalités quotidiennes. Les remarques de Mujû ne sont pas particulièrement désagréables, son intention n'étant que de faire sourire d'une bizarrerie. Nombreux sont les moines qui passent par la griffe de Mujû. Ce sont des sekkyôshi, qui étaient attachés à un monastère et qui se spécialisaient dans l'explication des sûtras et dans les sermons de circonstance. On faisait appel à leurs services pour les cérémonies funèbres, dédicatoires, commémoratives, ou lorsqu'il s'agissait de prier pour un malade. Ils donnaient parfois des séries de sermons sur un sujet donné qui duraient un temps déterminé, sept jours, cent jours, etc.. Nous avons vu le sekkyôshi Mujû dans le Bitchû donner une conférence de cinquante jours. Il offre de ses confrères un portrait amusant, préoccupé de leurs défauts autant que de leurs qualités. Mais n'oublions pas qu'il dépeint les folies des hommes afin de nous garder contre elles. Il devait quand même prendre un malin plaisir à décrire certaines de leurs mésaventures. Les sekkyôshi du Shasekishû sont, sauf exception, des êtres ordinaires, tout aussi faillibles que n'importe qui, mais qui, sollicités en maintes occasions et sans cesse exposés au jugement public, doivent se débrouiller de leur mieux dans chaque situation. Mujû apprécie chez eux aussi la présence d'esprit et surtout la capacité d'établir avec leurs fidèles un rapport très direct. Comme le curé de campagne du folklore français, le

moine du Shasekishû, quand il n'est ni avare, ni stupide, ni goulu, n'en est pas moins un pragmatiste qui sait adapter les préceptes religieux aux diverses circonstances, même les plus incongrues.

Ainsi, moines et nonnes sont de loin les personnages les plus pittoresques du Shasekishû, et que Mujû nous invite à rire d'eux indique à quel point cet homme si fondamentalement sérieux était pénétré d'ironie à l'égard des choses humaines. C'est parce qu'il prend au sérieux les grandes vérités du bouddhisme qu'il peut contempler le spectacle du monde d'un oeil à la fois amusé et apitoyé. Il nous montre la vie dans ses aspects les plus ordinaires comme une farce et non comme un tragédie. Le rire a cette double qualité d'inciter au détachement et d'être un correctif, il n'est pas utilisé comme une arme mais comme un avertissement. C'est pourquoi Mujû peut se permettre d'introduire une longue dissertation sur les doctrines telles que le chapitre IV.1 par l'histoire amusante des moines ayant fait le voeu du silence. Plus que les descriptions imagées des enfers ou du paradis, le rire invite à la réflexion et offre à l'esprit la possibilité de se désengager et d'observer la vie selon une saine perspective.

Le Shasekishû est écrit dans ce mélange de kana et de kambun qui caractérise les hōgo et les autres écrits de l'époque. Il n'était pas possible de dissenter sur le bouddhisme sans employer une grande proportion de kanji et

de phrases chinoises: aussi les passages théoriques du Shasekishû comprennent-ils une bien plus grande proportion de kanji que les passages anecdotiques, où le katakana est employé, avec des inconsistances de transcription. Il semble notamment que la proportion de kanji soit plus grande dans les cinq premiers livres dont le contenu théorique est plus serré. L'influence du chinois s'y fait sentir d'autre part dans certains usages tels que gyô-zu pour okonau, gaku-su pour manabu, etc.. Particules et locutions adverbiales sont généralement représentées par des caractères chinois: ya 也, 耶, yagate 應而. Le passif -rareru est toujours écrit à l'aide du caractère 被 et se présente avant le verbe qu'il modifie, avec le signe d'inversement du kambun. L'auxiliaire -beku est tantôt écrit en kana, tantôt représenté de même que -rareru et avec le caractère 可. Le verbe conclusif nari est tantôt écrit en kana tantôt représenté par la particule conclusive chinoise 也.

L'emploi extensif des particules exclamatives et des questions rhétoriques anime les passages les plus théoriques et les empêche de sombrer dans une abstraction exagérée. En écrivant le Shasekishû, Mujû n'a pas oublié son rôle de prédicateur. Il s'adresse à ses lecteurs comme à un auditoire, les exhortant à considérer son point de vue, les prenant à témoins de ses idées. Il leur fait part de son expérience personnelle, toujours soucieux de réduire la

distance et d'établir une certaine intimité pompeuse et sans condescendre à s'émouvoir.

Le Shasekishû présente avec la plupart des recueils de contes à coloration bouddhique parus aux époques Heian et Kamakura un double contraste: par comparaison avec, par exemple, Konjaku monogatari, et surtout avec Jikkinshô (ca. 1252) et Kokon chōmonjû (ca. 1254), il ne met presque jamais en scène des personnages de la haute aristocratie, avec laquelle Mujû semble ne pas avoir eu de contacts directs. De plus, à quelques rares exceptions les contes du Shasekishû sont toujours situés au Japon. Parmi les exceptions sont l'histoire de Confucius (III.7) et celle des Chinois honnêtes (IX.3). Dans le cours de ses chapitres Mujû introduit parfois une anecdote tirée d'un texte sacré d'origine étrangère, mais c'est rarement le thème principal d'un chapitre. Cette constatation nous amène une fois de plus à rapprocher le Shasekishû, dernier en date des grands recueils de contes bouddhistes, du Nihon ryōiki, qui avait inauguré le genre cinq siècles auparavant. L'auteur du Ryōiki s'était écrié dans sa préface: "Quoi, pouvons-nous nous montrer si pleins de révérence pour les récits miraculeux qui nous proviennent d'une autre nation, et ne pas être impressionnés par les prodiges qui ont lieu dans notre propre pays?" (Ryōiki, p.54) S'il est vrai que nombre de ses récits étaient en fait empruntés à des oeuvres chinoises, il les avait adroitement transformés et adaptés au contexte

local, de sorte que s'ils n'étaient pas japonais ils auraient dû l'être. Le Ryôiki nous transporte dans les provinces qui entourent l'ancienne capitale de Nara. On y voit évoluer des moines de campagne, et sous leur conduite bienveillante... des paysans, des propriétaires terriens et leurs familles, des marchands, des administrateurs de provinces. Le Shasekishû s'intéresse moins exclusivement au miracle. Mais comme le Ryôiki il nous invite à un pèlerinage par des chemins de terre et de sable que ne fréquentent guère les carrosses des courtisans ni les chevaux des guerriers.

Dans sa dissertation sur le Shasekishû, Morrell remarque avec justesse que Mujû manque d'imagination. Il manque d'imagination et peut-être de vanité, car malgré son goût avoué pour les histoires il résiste à la tentation de "faire de la littérature." Mujû est militant plus qu'écrivain et son esprit orienté vers l'action et l'efficacité ne s'attarde pas à des considérations non-essentielles. Son talent est avant tout un talent de communication: direct, incisif, persuasif, il ne considère pas l'anecdote comme une fin en soi, même s'il prend plaisir à la raconter. Et si le monde du Shasekishû reste si vivant, s'il garde sa merveilleuse "présence," c'est peut-être justement grâce au manque d'imagination de son auteur: les personnages, les scènes, sont captés sur le vif, reproduits avant que le moindre artifice ait eu le temps de se glisser entre les

acteurs et le narrateur. L'art de Mujû consiste à savoir dissimuler le soin extrême avec lequel il a organisé son livre, et à raconter chaque histoire comme si elle venait de lui surgir à l'esprit.

CHAPITRE VI

CONCLUSION

Ainsi qu'il a souvent été remarqué, ce qu'on appelle les sectes ou écoles bouddhistes ne formaient pas jusqu'à l'époque Kamakura des groupes exclusifs les uns des autres. Il n'y régnait aucun fanatisme, aucune hostilité basée sur des divergences de doctrines. Ces écoles cohabitaient dans les divers monastères de Nara sans se chercher querelle. L'apparition du Tendai et du Shingon avait fait germer un certain esprit sectaire, mais leurs principes synchrétiques n'étaient pas faits pour la dissension, et bien qu'ils finirent par éclipser les plus anciennes écoles, le bouddhisme resta une religion de tolérance et les querelles qui opposèrent les grands monastères ne reposaient pas le moins du monde sur des différences idéologiques. C'est dans cet esprit de tolérance et de conciliation fondé sur le principe de hōben que Eisai avait fondé le Kenninji et que ses héritiers spirituels Eichō et Bennen continuèrent la propagation d'une doctrine Zen destinée à embrasser tous les concepts fondamentaux du bouddhisme Mahâyâna.

Or, la question s'est pourtant irrésistiblement posée à tous ceux qui se sont penchés sur le Shasekishū de

déterminer quelle fut l'influence doctrinale définitive dans la pensée de Mujû. Nous souvenant qu'il professait une grande révérence pour Shôichi Bennen, qui lui passa le sceau de la transmission, et pour le Tsung ching lu, nous devons cependant tenir compte du fait que Mujû lui-même refusa de prendre parti. C'est donc en un sens lui faire violence que de chercher à prouver qu'il fut ou ne fut pas un véritable maître de Zen, et qu'il comprit ou ne comprit pas le principe profond de cette doctrine. La pensée de Mujû telle qu'elle est exprimée dans le Shasekishû (et n'oublions pas que c'est une oeuvre de vulgarisation) manque peut-être d'envergure, mais elle est fondamentalement logique, car si l'on accepte la proposition du moyen expédient, ou hôben, il s'ensuit naturellement que ce qu'il faut poursuivre est la réalité qui donne naissance à ces moyens expédients et qui est leur raison d'être, et qu'il est vain et dangereux de disputer lequel de ces moyens, qui par définition sont tous excellents, est le meilleur. Familier avec tous les sûtras et traités du Mahâyâna, Mujû est un véritable mahâyâniste. Il glane çà et là tout ce que les grandes doctrines ont en commun et non leurs différences, et il découvre que ce qui les distingue n'est souvent qu'une différente coloration ou une nouvelle dimension donnée à un concept déjà adopté par les autres. S'il ne les explore pas vraiment en profondeur dans le Shasekishû, il y a lieu de croire qu'il les avait assimilées auparavant, et qu'il les

présente délibérément dans ce qu'elles ont d'immédiat, de pragmatique, d'applicable.

Eduqué par des maîtres qui avaient tous été formés au centre du Tendai ésotérique, le Miidera, Mujû ne pouvait manquer d'être profondément marqué par le sûtra du Lotus et par les oeuvres du patriarche Chih-i. Et en effet, non seulement il cite abondamment ces textes, mais aussi son analyse du concept hoben, son insistance sur le rôle du bodhisattva, reflètent directement le sûtra du Lotus. A la doctrine Tendai il emprunte le principe de la bouddhéité universelle et l'existence d'un absolu qui se manifeste dans les phénomènes, l'identité des deux "vérités," suprême et relative. Ce dernier concept, fondamentalement mahâyâniste et hérité de Nâgârjuna, devient avec la doctrine Kegon le principe de l'harmonie totale, de la fusion de la connaissance abstraite et de l'expérience sensorielle, ri et ji, qui mènent au principe de l'identité de nirvâna et de saṃsâra. On retrouve ce courant de pensée dans certains passages clefs du Shasekishû et c'est à partir de là que Mujû conduit son lecteur à la transcendance de la dualité, donc de la négation, et à la vision zéniste d'une liberté totale où existence et non-existence ne sont plus en question et où la conscience rejoint l'intuition par-delà le raisonnement et la conceptualisation.

Mais justement dans les écrits de Kûkai on retrouve tous ces éléments, ils sont ce que Kûkai lui-même

appréciait dans chacune des doctrines mentionnées ci-dessus, et n'oublions pas qu'il voyait dans le Tendai, et plus encore dans le Kegon, la plus haute manifestation de la pensée exotérique. Ainsi la philosophie Tendai apparaît comme le fondement, le socle duquel jaillissent les systèmes supérieurs du Shingon et du Zen. Ce n'est pas uniquement le côté plus superstitieux de Mujû qui est attiré par la magie, les rites, l'imagerie luxuriante du Shingon. De cette doctrine il retient non seulement une certaine topographie de l'univers, mais aussi et surtout certaines de ses idées les plus importantes: l'identité du Dharma-kâya et du Bouddha Mahâvairocana (Dainichi), la possibilité, voire la nécessité, de poursuivre l'illumination bouddhique dans cette vie même, la nécessité de transcender la verbalisation, et plus que tout le devoir de mettre en pratique les préceptes bouddhiques et la méditation. Le Shingon, suprême remède de l'ère terminale, et le Zen, essence du bouddhisme, sont le prolongement naturel de la philosophie Tendai, l'expression la plus profonde et la plus raffinée d'une vérité intraduisible qui cependant est notre seule raison d'être.

La contribution de Mujû à ce mouvement syncrétiste qui cherchait à préserver l'unité du bouddhisme dans une période de schismes et de profondes aliénations, c'est d'avoir su exposer le système selon une formule qui le rendait abordable intellectuellement et qui pouvait toucher une

partie au moins du public qu'avaient ému les harangues de Shinran et de Nichiren. Ni les écrits d'Eisai ni ceux de Bennen n'étaient de nature à soulever l'émotion des foules. Mujû est peut-être le seul auteur de l'école d'Eisai à avoir tenté de confronter les amidistes et les adeptes de Nichiren sur leur propre terrain de chasse.

Le contenu et le style du Shasekishû résultent d'un long dialogue entre Mujû et ses audiences, généralement un public de province qui n'était pas toujours illettré et qui pouvait à l'occasion être cultivé sans toutefois faire preuve d'une grande sophistication. Le grand public de l'époque avait sûrement un contact bien plus étroit que le Japonais d'aujourd'hui avec le vocabulaire bouddhiste, et le langage de Mujû pouvait lui paraître moins "spécialisé" qu'à un lecteur du vingtième siècle. Une certaine culture était requise pour saisir toutes les allusions faites par Mujû aux classiques chinois et japonais, mais ceux que ces références n'atteignaient pas pouvaient du moins capter le message des anecdotes et l'humour des calembours. Ces deux aspects du Shasekishû sont en fait complémentaires de la personnalité de l'auteur. Les contes-sermons du Shasekishû exposent une façon de raisonner qui était devenue familière à Mujû au cours de son expérience de prédicateur. Mais en fin de compte serait-il extravagant de suggérer que, tout en gardant à l'esprit les exigences de son service public, Mujû écrivit avant tout pour lui-même?

Nous avons vu combien les points débattus dans le Shasekishû se rapportent à la vie de Mujû, à ses problèmes personnels: la question de la retraite religieuse, les problèmes d'éthique dans l'exercice de la prédication, jusqu'aux questions de caractère et à la difficulté de maintenir l'idéal du bodhisattva dans les moindres détails de la vie quotidienne. En comparant certaines anecdotes du Shasekishû, telles que celle du moine coléreux ou celle de celui qui recommandait le mariage à ses jeunes confrères, avec le Zôdanshû qui fut écrit bien des années plus tard, on ne peut manquer d'évoquer la vieillesse de Mujû lui-même, la mélancolie de ses dernières années, qui se mêlait à un certain goût de l'austérité. C'est ce même mélange qu'on retrouve dans le Shasekishû, où l'idéalisme et l'acceptation des réalités quotidiennes se côtoient sans se confronter, où la richesse et la naïveté du folklore religieux créent un univers positif, concret, dynamique, faisant pendant aux notions décourageantes de l'impermanence et de l'ère terminale. Ainsi à travers les pages du Shasekishû on peut suivre la vie de Mujû, ses luttes, ses échecs aussi peut-être. Bien plus, l'intérêt que porte Mujû à la diversité des natures humaines et à la vie de ses semblables nous met en présence de tout un peuple en train de se redécouvrir. Le Shasekishû, c'est le miroir d'une personnalité et de toute une époque.

TRANDUCTIONS

Préface

Les paroles vulgaires comme les expressions raffinées sont issues du Principe bouddhique, et les actions relatives à la vie ordinaire ne vont pas à l'encontre de la Réalité. Aussi je désire introduire le lecteur à la voie merveilleuse du Bouddha par le vain amusement de paroles oiseuses et d'expressions frivoles¹ et, avec des exemples tirés de la vie ordinaire, démontrer le sens profond de cette grande doctrine. Pour me passer le temps pendant les heures d'insomnie dues à l'âge, j'ai ainsi collectionné au gré de ma mémoire des choses que j'ai vues ou entendues sans trier les bonnes des mauvaises, de même qu'on ramasse les algues sur la plage de Naniwa sans en trier les mauvaises herbes.² Ainsi ce vieux moine, alors qu'il devrait se montrer alerte à l'irruption de chaque pensée impermanente, effrayé par la lente approche de l'autre monde, alors qu'il devrait entasser des provisions pour le long voyage jusqu'aux sources jaunes³ et préparer sa barque pour suivre le profond courant de la mer agitée,⁴ s'amuse à écrire des sottises et à prendre note d'anecdotes frivoles. Pour le moment il ne se soucie pas du temps qui passe. Pour le futur il ne craint pas l'opinion des sages. Cela peut paraître absurde, mais pour les sots qui ne comprennent pas les immenses bénéfices qu'apporte le bouddhisme et qui ignorent la profonde pensée des divinités, pour ceux qui ne discernent pas la sagesse de la folie et qui ne croient pas

au principe déterminé de la causalité, il a choisi des passages clairs des sûtras et des commentaires, et les préceptes laissés par les grands hommes d'autrefois.

Il n'y a pas qu'une seule méthode pour entrer dans la voie bouddhique. L'Eveil peut être obtenu par nombre de causes et conditions. Celui qui comprend leur sens général verra que les divers enseignements et doctrines ne sont pas différents les uns des autres. Quand il les mettra en pratique, il verra que le but des divers exercices est le même. C'est pourquoi à des causeries sans grande portée j'ajoute des discussions doctrinales, et au milieu de bavardages ineptes j'introduis des exemples illustrant la pratique correcte du bouddhisme. Que ceux qui liront ceci n'en méprisent point le langage maladroit, mais qu'ils y voient plutôt un moyen pour atteindre l'illumination qui révèle la doctrine bouddhique, pour la compréhension du principe de la causalité dans le cas où la sensualité n'a pas été corrigée, et pour l'abandon du domaine de samsâra, et que cet ouvrage serve de guide jusqu'à la cité du nirvâna. C'est là l'intention de ce vieillard. Les chercheurs d'or le trouvent dans le sable, et ceux qui aiment les pierres précieuses ramassent des cailloux et les polissent. C'est pourquoi j'ai appelé cette collection "collection de sable et de galets."⁵ Elle contient dix livres et plus de cent chapitres.

ANNOTATIONS: Préface

1. Kyôgen kigyo 狂言綺語
2. Ce passage est construit à l'aide de deux makura kotoba ou "mots-coussins." Les mots-coussins appartenaient à la convention poétique et servaient à doubler le sens de certaines expressions nominales ou verbales. Ici, l'expression Naniwa-e no double le sens de yoshi ashi, qui peut être interprété comme "bon et mauvais" et en même temps comme "roseaux" (que j'ai traduit par "mauvaises herbes" parce-qu'ils devraient être triés des algues). Le mot moshio-gusa double le sens de kaki-atsumaru, qui signifie donc à la fois "ramasser" (des algues) et "compiler" (une collection littéraire). Naniwa était un port de mer vers l'emplacement de l'actuelle Osaka.
3. L'expression "source jaune " désignait en chinois une source souterraine, d'où l'analogie avec la mort.
4. La vie agitée par les passions et tourmentée par la souffrance. L'expression "mer agitée" se trouve dans certaines versions du Hokekyô, "Nyorai juryôbon" (Longueur de vie du Tathâgata) : 我見諸衆生沒在於苦海 . La version de Kumârajîva qui se trouve dans Taishô.9,p.43 donne: 沒在於苦惱. De même H. Kern (Saddharma-Pundarîka or the Lotus of the True Law, [New York:Dover,1963]) ne donne pas "mer des souffrances" mais simplement "les

souffrances." On lit chez Shinran, Shôzômappô-wasan:
 Kukai no chinrin ikaga sen 苦海の沈淪: Comment
 échapper à la submersion par la mer des souffrances?
 (Psaume 45, Ôtani Chôjun, ouvrage cité, p. 85.)

5. Sasekishû: la lecture des caractères 沙石 varie selon les sources. Logiquement, sa et seki étant kan'on devraient être lus ensemble, alors que si sha est employé dans le premier cas, la lecture de 石 devrait être shaku (go'on). Il semble cependant qu'à l'origine on ait prononcé shaseki. Léon Pagès donne shaseki. (Dictionnaire Japonais-Français, Paris, 1868 traduit du dictionnaire Japonais-Portuguais composé par les missionnaires de la compagnie de Jésus et imprimé en 1603 à Nagasaki, et revu sur la traduction espagnole du même ouvrage imprimée en 1630 à Manille.)

I.1

Où il s'agit du grand sanctuaire d'Ise

Au cours des années Kôchô¹ je me rendis au Grand Sanctuaire,² et là un prêtre me raconta que si l'on s'y abstient de prononcer le nom vénéré des Trois Joyaux,³ et si les moines bouddhistes ne s'approchent point jusqu'au sanctuaire principal, c'est pour la raison suivante: autrefois, alors que le Japon n'existait pas encore, le sceau de Dainichi se trouvait au fond du grand océan, et la Déesse⁴ plongea son auguste lance juste à cet endroit. L'eau ruisselait de la lance comme une rosée. Le seigneur Ma du sixième ciel⁵ vit cela et dit: "Il est dit que cette rosée deviendra un pays, que la loi du Bouddha y sera propagée, et que ses habitants seront libérés du cycle de naissance et de mort."⁶ Il dit, et descendit dans l'intention de le détruire, mais la Grande Déesse fit face au seigneur Ma: "Je ne prononcerai point le nom des Trois Joyaux et ils ne s'approcheront point de moi. Allons, remonte chez toi en vitesse!" dit-elle, et ainsi apaisé il s'en retourna. Conformément à ce serment, les moines ne s'approchent pas du sanctuaire principal. Dans son enceinte on ne dévoile pas les Textes sacrés.⁷ On n'y prononce pas directement le nom des Trois Joyaux. On y appelle le Bouddha "le Pétrifié," les Ecritures "le papier teint," et les moines des "longs cheveux,"⁸ et on y désigne un monastère

bouddhiste par "brûleur d'encens." Ainsi en surface on prétend y mépriser le bouddhisme, mais au fond les Trois Joyaux sont profondément vénérés. C'est pourquoi le bouddhisme au Japon repose entièrement sur la protection de la Déesse.⁹

Cette Déesse est le père et la mère de toutes les divinités japonaises. Quand Susa-no-o offensa le ciel de ses crimes haïssables, elle ferma la porte du ciel et se cacha à l'intérieur, et le monde d'en bas fut plongé dans les ténèbres. Attristées, les huit millions de divinités, afin de persuader la Grande Déesse de sortir, allumèrent un feu de joie et dansèrent le kagura.¹⁰ Alors, désirant jeter un coup d'oeil sur les jeux des dieux ses enfants, elle entr'ouvrit la porte du ciel, et lors, le monde fut éclairci, on put voir la face des hommes et c'est de ce moment que date l'expression "Ah, omoshiroshi!"

Alors, le dieu qu'on appelle Main-Forte¹² l'entoura de ses bras et tendit une corde en travers de la porte du ciel pour l'empêcher de rentrer. Il l'attira au dehors, et voici qu'elle devint le soleil et la lune et illumina le monde d'en bas. Ainsi c'est grâce à cette Déesse que nous recevons la lumière du soleil et de la lune. Tout cela fut causé par le sceau de Dainichi qui se trouvait au fond du vaste océan, et l'on dit que le sanctuaire intérieur et le sanctuaire extérieur représentent la dualité de Dainichi.¹³ Le rocher Porte du Ciel c'est le ciel Tușita.¹⁴ On l'appelle

aussi la Haute Plaine Céleste. Tous les phénomènes de l'âge des dieux ont une origine semblable. Selon le Shingon, Tuṣita est ce qu'on appelle le Dharmadhātu intérieur, ou le pays de Mitsugon.¹⁵ Sortant de ce palais du Dharmadhātu, il¹⁶ vint apposer ses empreintes sur la contrée du soleil.¹⁷ Pour cette raison, le sanctuaire intérieur correspond au Dainichi de la Matrice,¹⁸ c'est-à-dire au maṇḍala¹⁹ à quatre épaisseurs, et la palissade tama, la palissade mizu, la palissade ara, etc., en sont les quatre épaisseurs. Il y a également neuf poutres qui représentent les neuf vénérables²⁰ du monde de la Matrice. Le sanctuaire extérieur correspond au Dainichi du Diamant, qu'on dit aussi être Amida. Et pour représenter les cinq connaissances du monde de Diamant,²¹ il y a cinq enceintes circulaires. Si l'on représente la dualité Matrice-Diamant selon le système Yin-Yang, le Yin c'est la femme et le Yang c'est l'homme, de sorte que le lotus à huit feuilles de la Matrice est incarné par huit jeunes filles, et les cinq connaissances du Diamant sont incarnées par cinq hommes qui dansent le kagura. De plus, le fait que le toit du sanctuaire soit fait de chaume et que l'on y fasse des offrandes de riz brut est pour nous rappeler la misère du peuple et les dépenses de l'état. Et la charpente qui descend des poutres katsuogi est parfaitement droite: cela est fait pour redresser la pensée des hommes. De sorte que celui qui, corrigeant sa pensée, se souciera de la misère

du peuple et des dépenses de la nation, sera en parfaite harmonie avec les intentions divines.

Quant aux prêtres de ce même sanctuaire, ils observent les dix interdictions du Bommôkyô.²³ Celui qui assassinera sera à tout jamais banni du clan: c'est comme d'être exclus du nombre des fils du Bouddha²⁴ qui ont reçu l'interdiction dite harai.²⁵ Celui qui utilisera la violence ou qui versera le sang d'un autre se voit retirer son emploi gouvernemental: cela ressemble à une offense secondaire. D'autre part, pour les choses dont il faut s'abstenir ce sanctuaire diffère quelque peu des autres. On appelle un accouchement shôki 生氣 . L'isolement est de cinquante jours. De même on appelle la mort shiki 死氣 . L'isolement est également de cinquante jours. Ainsi est expliqué le fait que la mort vient de la naissance et que la naissance est le commencement de la mort. De là vient l'idée que la naissance et la mort devraient être isolées de la même façon.

En vérité, Birushana, qui ne connut ni la naissance ni la disparition, sortit de la certitude intérieure du Dharmakâya dans le but spécifique de laisser ses empreintes pour le salut des diverses espèces de sots et d'ignorants²⁶ qui subissent les quatre formes de naissance,²⁷ pour les aider à mettre fin au cycle des réincarnations et à entrer dans la voie éternelle de Bouddha. Ainsi, l'abstention rituelle de la naissance comme de la mort revient à éviter

de commettre sottement des actes qui seront la cause du cycle douloureux de la vie et de la mort, et à s'exercer sagement dans la pratique des préceptes subtils de Bouddha tout en faisant le vœu de renaître dans la Terre Pure. Cultiver sa foi dans le bouddhisme, c'est se conformer à la pensée de la Grande Déesse, de sorte que ceux qui ne pensent qu'à la gloire dans cette vie, qui prient pour la fortune et la longévité, et qui s'abstiennent de certaines choses tout en restant profondément attachés, ceux-là ne poursuivent pas la voie de Bouddha et ne se conforment pas à l'intention divine.

Ainsi, pour ce qui est du Terrain Originel et des Empreintes Manifestes, la forme en est différente, mais l'esprit en est le même. En Chine, afin de proclamer le Dharma, les trois bodhisattvas Judô, Kashô et Jôkô²⁸ sous les noms de Kôshi (Confucius), Rôshi (Lao Tzu) et Gankai (Yen-hui),²⁹ adoucirent d'abord le cœur des hommes à l'aide d'écrits profanes, puis lorsqu'ils propagèrent le bouddhisme tout le monde eut foi en eux. Chez nous, la divinité harmonieuse et lumineuse³⁰ laissa d'abord des empreintes, qui amollirent le rude cœur des hommes et servirent de moyen à la propagation du bouddhisme. Ceux qui comptent sur la profonde efficacité du Terrain Originel et qui mettent leur confiance dans la méthode plus immédiate³¹ des divinités très lumineuses, réalisent dans cette même vie l'espoir d'entraver les calamités et de connaître la paix,

et dans le monde à venir ils connaîtront l'Eveil de la demeure éternelle et sans devenir. Il est important que ceux qui naissent au Japon comprennent bien ce principe.

ANNOTATIONS: I.1

1. 1261-64. Durant le règne de Kameyama.
2. Le grand sanctuaire impérial d'Ise.
3. Les Trois Joyaux sont le Bouddha, le Dharma et la congrégation des moines ou saṃgha.
4. La déesse Amaterasu Ō-mikami, dont est issue la lignée impériale.
5. La sphère du Désir ou Kāmadhātu comprend six "ciels," plusieurs mondes dont fait partie celui des humains, et huit enfers. Le plus bas des six ciels est la demeure du seigneur Ma (Māra) qui passe son temps à entraver le progrès moral des êtres. Un des six ciels est celui de Tuṣita (cf. note 14, p.195). Ces explications sont données dans Abhidharmakośa de Vasubandhu. Vasubandhu divisait l'univers en trois sphères: la sphère de Désir ou yokkai 欲界 (sans. Kāmadhātu), la sphère matérielle sans désir ou shikikai 色界 (rūpadhātu) et la sphère immatérielle (aussi sans désir naturellement) ou mushikikai 無色界 (ârūpyadhātu).
6. Saṃsāra.
7. Les textes bouddhiques, c'est-à-dires sūtra, śāstra et vinaya.
8. Allusion naturellement à la tonsure, mais il est vrai aussi que les moines qui désiraient visiter

- l'enceinte d'un sanctuaire shintô devaient couvrir leur tête d'une perruque.
9. Dans ce texte le mot daijingû 太神宮 qui signifie littéralement "le grand sanctuaire" est employé plusieurs fois pour désigner la déesse Amaterasu elle-même. Je pense que c'est le cas ici, de même que dans la phrase suivante tôsha 當社 doit être rendu par "cette déesse," et non par "ce temple."
10. Danse rituelle exécutée dans les temples shintô.
11. Le mot omoshiro-面白 signifie "intéressant, impressionnant." Mujû donne une étymologie douteuse de ce mot dont la représentation en caractères chinois donne "face blanche." L'apparition soudaine de la lumière sur l'assemblée des dieux aurait provoqué cette exclamation, qui pourrait être très librement traduite par "enfin, il fait clair!"
12. Tajikara-no-ô: ce dieu était remarquable par sa force extraordinaire. On dit que la porte du ciel qu'il arracha à ce moment-là tomba dans la province de Shinano, où un temple est consacré à Tajikara.
13. Si l'on interprète le Bouddha Vairocana (Dainichi) comme le Dharmakāya, ou corps d'essence, il peut être envisagé selon deux aspects différents: l'un est ri 理. la réalité abstraite, immatérielle, inexplicable. L'autre est chi 智, la réalité connaissable, subjective. C'est là la dualité, ou ryôbu 兩部 de Vairocana selon le

système Shingon. Cette dualité est symboliquement représentée par les maṇḍala du Diamant et de la Matrice.

14. Tuṣita est le quatrième ciel du monde de Désir. Il comprend un sanctuaire intérieur, où demeurent les bodhisattvas dans leur dernière incarnation et en particulier le futur Bouddha Maitreya. On l'appelle aussi la Terre Pure de Maitreya. Le sanctuaire extérieur est la demeure d'êtres non illuminés. Śākyamuni demeura dans le sanctuaire intérieur de Tuṣita avant de revenir sur terre sous la forme du Bouddha.
15. Mitsugon jōdo 密嚴淨土 est la Terre Pure de Vairocana, autrement dit le Dharmadhātu ou sphère du Dharma, où l'Eveil suprême est réalisé. C'est la Vérité absolue.
16. "Il," c'est-à-dire Vairocana. Le Bouddha Vairocana s'est manifesté au Japon sous la forme de la Déesse Amaterasu.
17. Jichi iki 日域, un autre terme pour Nippon, le Japon. Le "pays du soleil," créé par la déesse "qui illumine le ciel" et qui au Japon représentait un mythe solaire, est donc tout naturellement sous la protection particulière du Bouddha universel Vairocana, le Grand Soleil.
18. Le terme que je traduis ici par "matrice" est sujet à discussion. En japonais l'expression est taizōkai 胎藏界, où tai signifie "matrice" et zō "un réceptacle,"

"contenant," à la fois "le trésor et le grenier" (Ruegg, ouvrage cité). Mais le terme sanscrit traduit par taizô est le mot garbha, qu'on interprète soit comme "embryon" soit comme "matrice." Sylvain Lévi utilise "matrice." La Vallée Poussin "embryon," Suzuki, Stcherbatsky, traduisent par "matrice." Il me semble que le mot taizô, ou garbha, tel qu'il se trouve dans l'expression taizôkai ou garbhadhātu, le monde de la Matrice ou le monde embryonnaire, désigne sans doute les deux à la fois, l'un n'ayant pas beaucoup de sens sans l'autre. Peut-être pourrait-on dire que le monde périssable symbolisé par la matrice contient des bouddhas à l'état embryonnaire, c'est-à-dire non encore réalisés.

19. Les deux maṇḍala de la Matrice et du Diamant embrassent tout l'univers Shingon.. Au centre du maṇḍala de la Matrice se trouve un lotus à huit pétales sur lequel est assis Vairocana entouré des quatre bouddhas Ratnaketu (Hôdo), Samkusumitarāja (Kaifukeô), Divyadundubhimeghanirghosa (Tenkuraion) et Amitâyus (Amida), ainsi que les bodhisattvas Samanthabhadra (Fugen), Mañjuśrî (Monju), Maitreya (Miroku), Avalokiteśvara (Kannon). En bordure du maṇḍala se trouvent trois marges dans la direction nord-sud et quatre marges dans la direction est-ouest. Ce sont ces marges, ou couches, que Mujû identifie avec les quatre palissades entourant le sanctuaire intérieur d'Ise.

20. Les neufs vénérables sont les cinq bouddhas et les quatre bodhisattvas mentionnés ci-dessus. Les cinq connaissances ou sapiences, go chi 智, sont comme suit:

- 1) Hokkaitaishôchi 法界体性智 (Dharmadhâtusvabhâvajñâna) ou sapience universelle de Vairocana.
- 2) Daienkyôchi 大円鏡智 (Âdarçajñâna) ou sapience du grand miroir rond, pure et complète. Bouddha de l'est Akṣobhya ou Ashuku 阿閼 .
- 3) Byôdôshôchi 平等性智 (Samatâjñâna) ou sapience de l'égalité de nature. Bouddha du sud Ratnasambhava ou Hôshô 宝生 .
- 4) Myôkanzatchi 妙觀察智 (Pratyavekṣaṇajñâna) ou sapience du discernement subtil. Bouddha de l'ouest Amitâbha ou Amida 阿弥陀 .
- 5) Jôshosachi 成所作智 (Kṛtyânuṣṭhânajñâna) ou sapience productive d'actes consacrés au salut des êtres. Bouddha du nord Amoghasiddhi ou Fukûjôju 不空成就 .

(D'après Tajima Ryûjun, Les deux grands maṇḍalas et la doctrine de l'ésotérisme shingon [Tokyo: Maison Franco-japonaise, 1959])

21. L'équivalence établie ici entre la dualité du Yin-Yang et celle des sphères Matrice-Diamant suggère que la traduction de vajra par kongô 金剛 ou "diamant" est un euphémisme couvrant un symbole phallique. Les attributs du vajra-diamant et du vajra-foudre sont universellement associés au concept du mâle: énergie, indestructibilité, luminosité. La foudre était également l'emblème

du super-mâle grec, Zeus.

23. Le Brahmajâlasûtra ou sûtra du filet de Brahma, appelé aussi Bosatsukaikyô parce qu'il énumère en détail les règles et défenses monastiques du Mahâyâna. Ce sûtra appartient au vinaya (code de discipline) du Grand Véhicule. Le deuxième chapitre détaille les dix commandements que doit observer le bodhisattva, ou juju gongai 十重禁戒, et les 48 défenses secondaires. Traduction attribuée à Kumârajîva en 406, mais en fait cette oeuvre est peut-être d'origine chinoise. Traduit par De Groot, Le Code du Mahâyâna en Chine, son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque (Amsterdam 1893).

24. 佛子. L'expression "fils du Bouddha" est très fréquente dans le Bommôkyô et se trouve donc ici employée à bon escient. Par exemple: "Quand tous les êtres vivants auront reçu ces commandements,/ Ils entreront aussitôt dans l'état de Buddha./ Cet état est le même que celui du grand Buddha / Et ainsi ils seront véritablement des enfants des Buddhas (De Groot, p.30)

眾生受佛戒
即入諸佛位
位同大覺已
真是諸佛子

25. Les offenses dites harai 波羅夷, du sanscrit pârâjikâ, sont les plus graves. Un moine qui commet un

crime harai est exclus de la congrégation.

26. Guchi tendô 愚癡顛倒 : guchi désigne ceux qui ne comprennent pas le principe fondamental des choses. Tendô: ceux qui comprennent de travers.
27. Les quatre formes de naissance: ovipare, vivipare, par métamorphose, par l'humidité.
28. cf. note no. 22 , chap. III, p.134.
29. Yen-hui 顏回 fut un disciple de Confucius.
Natif de l'état de Lu comme son maître, il était très pauvre mais son amour de l'étude fit qu'il devint le plus prominent parmi les élèves de Confucius.
30. Wakô 如光 : les bouddhas et bodhisattvas qui, dans le but de délivrer les êtres, atténuent leur lumière et assument diverses formes sous lesquelles ils apparaissent dans ce monde et jouent leur rôle salutaire.
Le terme wakô complète donc celui de hōben.
31. Wakô no chikaki hōben

I.10

D'un adepte du Jôdo qui méprisa un dieu
japonais et qui en fut puni.

A Chinzei¹ vivait un laïc qui étudiait la doctrine Jôdo. Alors qu'il faisait l'inventaire des champs de son domaine réservés au sanctuaire shintô,² il garda pour lui certains champs sans les déclarer. Les moines et prêtres du sanctuaire envoyèrent une pétition de protestation à Kamakura. Il leur fut répondu que "l'appropriation des terres ressort de la fonction de l'intendant"³ et comme ils ne recevaient pas satisfaction ils s'adressèrent à plusieurs reprises à l'intendant lui-même, qui cependant ne leur accorda rien. Alors ils dirent: "Nous allons vous jeter un mauvais sort." Mais il dit: "Je n'ai pas la moindre chose à craindre. Comment pourriez-vous me jeter un sort? Le dieu pourrait-il punir un pratiquant du Jôdo qui se prépare à recevoir la lumière de l'embrassement d'Amida?" Et il se raillait d'eux. Alors, les gens du sanctuaire, furieux, lui jetèrent un sort, et sans tarder il attrapa une mauvaise maladie. Il criait comme un fou. Aussi sa mère, qui était nonne, prit peur: "Pour l'amour de moi, rendez-donc ces champs sacrés et faites vos excuses" lui dit-elle en pleurant, mais cela ne servit à rien.

Peu à peu la maladie empira, et en désespoir de

cause la mère dans son anxiété implora le dieu du sanctuaire⁴ et envoya un messenger au chevet du malade. "Quoiqu'il vous en coûte, dit-il, il faut rendre ces champs, vous excuser de votre négligence et les restituer au sanctuaire." Tandis qu'il parlait ainsi, le malade prit une allure démente et, détournant la tête il dit: "Fichez-moi la paix avec votre dieu!" Et il ne céda en rien. Le messenger revint secrètement rapporter ce qui s'était passé. La miko⁵ possédée par le dieu disait en haletant son oracle, et la mère pour l'apaiser dit: "Le malade va rendre ces champs. Daignez sauver sa vie pour cette fois." Mais la miko éclata de rire: "Parlez-vous de celui qui détourne la tête en disant 'fichez-moi la paix'? Il a le coeur trop souillé. Je suis une incarnation de Kannon à onze visages. S'il se fiait au serment originel de ma forme primitive Amida et répétait son Nom d'un coeur sincère, combien j'en serais ravi, combien il me serait cher! Mais avec un coeur à ce point souillé et déraisonnable, comment pourrait-il tirer du serment originel⁶ un bon résultat?"⁷ Ainsi parlant, elle faisait nerveusement claquer ses ongles et gémissait. Aussi, tous ceux qui l'entendirent se mirent à verser des larmes. Mais voici que ce cou tordu, loin de se remettre,⁸ finit par mourir. Au moment de sa fin, le maître qui lui servait de guide spirituel depuis plusieurs années voulut lui faire dire le nembutsu, mais il s'écria: "Roublard!" Il voulut le frapper de son oreiller, mais l'oreiller⁹ retomba

sur sa tête, et on vit que sa vie était perdue.

Après cela sa mère tomba aussi malade, alors elle invoqua le dieu manifesté Hakusan,¹⁰ et lui fit ses excuses: "Je lui avais donné bon conseil, dit-elle, et je ne pensais pas mériter votre punition." Il dit: "En vérité, pour ce qui est de donner conseil, tu l'as fait. Mais comme ton coeur était plein d'anxiété pour ton fils, au fond de toi-même tu me craignais et tu n'étais pas tranquille." Peu après, la mère mourut. Le fils de cet homme avait hérité de sa maison. Quelque temps plus tard, un héron se posa sur le faîte de cette maison, et comme c'était un mauvais augure il dit: "C'est la punition du dieu!" Sur quoi un maître de Yin-Yang qui se trouvait chez lui dit: "Qu'est-ce que la punition d'un dieu? Je m'en vais l'empêcher." Mais à peine avait-il parlé que, alors qu'il avait encore à la main sa coupe, il rejeta les bras en arrière comme si on le ligotait, se raidit et mourut. Ce maître de Yin-Yang avait un fils qui vit encore et qui raconte cela à ses amis intimes. Comme c'est une affaire récente il y a beaucoup de gens qui en ont entendu parler. Il y a encore des descendants de cette famille, aussi je n'en parle qu'avec hésitation et non pas pour faire des commérages. C'est simplement pour montrer aux gens qu'il ne faut pas prendre les pouvoirs divins à la légère.

Généralement parlant, l'école du nembutsu a une doctrine particulièrement bien adaptée à ce monde corrompu,¹¹

c'est un chemin direct qui donne aux âmes ordinaires la possibilité de se détacher du monde. Parce qu'en vérité c'est une excellente doctrine, elle désapprouve les autres pratiques et les autres formes de vertu, elle méprise jusqu'aux dieux, bouddhas et bodhisattvas qui ne sont pas les siens, et elle calomnie les diverses doctrines du Grand Véhicule. Dans la doctrine de ce laïc, qui n'admet pas les autres façons d'obtenir la Terre Pure et qui se montre exceptionnellement intolérante, il y a des gens qui méprisent les bouddhas et bodhisattvas des autres. Il est vrai sans doute que dans l'école du nembutsu il y a diverses interprétations, mais si pour un moment on considère leur doctrine fondamentale, dans la plupart des sûtras et commentaires

de l'école du nembutsu d'autres méthodes pour atteindre la renaissance en Terre Pure sont admises. Il est dit dans le Kammuryôjukyô: "Lire et expliquer les textes du Grand Véhicule, comprendre le Principe ultime, prendre un soin diligent de ses parents, observer les cinq et les huit défenses,¹² et opérer le transfert même des cinq normes¹³ de ce monde, tout cela doit nous conduire à la renaissance en Terre Pure." Et dans le grand Muryôjukyô: "Parmi les 48 vœux, le dix-huitième est tout spécialement celui du nembutsu. Selon le dix-neuvième, si l'on pratique les diverses vertus et qu'on les transfère, Bouddha nous accueillera au moment de la mort. Selon le vingtième celui qui fait de la vertu sa seule préoccupation obtiendra la renaissance en

Terre Pure." Donc, le nembutsu est privilégié parmi les autres méthodes, il repose sur le voeu unique, le principal. C'est le voeu originel. Les autres méthodes reposent sur les autres voeux, elles sont secondaires, ultérieures. Cela étant ainsi, comment peut-on dire qu'il n'y ait pas de renaissance? Même dans son commentaire, Zendô Daishi écrit que lorsque "les dix-mille pratiques sont également transférées on peut gagner le paradis."¹⁴ Ce qui montre que, les dix-mille pratiques des dix-mille formes de vertu étant transférées, on peut gagner la renaissance en Terre Pure. Dans le commentaire sur les méthodes secondaires il est écrit: "Bien qu'elles puissent nous gagner la renaissance par le transfert de mérite, on les appelle méthodes variées et lointaines."¹⁵ Ainsi, que ce soit d'une façon plus directe ou d'une façon plus distante, on ne voit pas qu'il soit impossible de gagner la Terre Pure.

Que ce soient les sùtras, que ce soient les chroniques, nombreux sont les textes laissés dans les Trois Pays¹⁶ qui, expliquant le Lotus ou prêchant le Shingon, expriment le désir profond de l'Eveil bienheureux. Il n'est pas sensé de nier les pouvoirs du Grand Véhicule et de ridiculiser par la calomnie l'efficacité des autres enseignements. Donc il ne faut pas, parce qu'on croit uniquement au voeu originel et qu'on s'attache à l'efficacité du nembutsu, calomnier les autres méthodes et traiter à la légère les autres bouddhas, bodhisattvas et les divinités

japonaises. La mort de cet homme nous montre bien que c'est une erreur. Que la première voiture renversée serve d'avertissement à la voiture suivante.¹⁷ Que ceux qui désirent sérieusement renaître en Terre Pure comprennent ceci. Sans doute en parlant de la sorte recevrai-je de nombreuses critiques, mais je veux expliquer mon opinion. Dans l'école qui ne reconnaît pas d'autre forme de salut, ce qui ressemble à l'adoration d'Amida est en vérité une critique. En effet, Amida, dont la compassion est immense, se penche sur ceux qui pratiquent le Bien de mille façons. A son paradis il n'impose pas de frontières et ceux qui professent une autre doctrine ou un autre enseignement, il les reçoit aussi bien. En cela il surpasse les autres bouddhas, il dépasse les autres Terres Pures, et ses quarante-huit vœux sont sûrs. Mais s'il rejetait les autres pratiques et les autres enseignements et ne leur accordait pas la renaissance en sa Terre Pure, alors bien que son vaste domaine illimité soit une merveille, la compassion de ce Bouddha serait mince, et son domaine bien étroit.

Une certaine nourrice qui élevait une jeune demoiselle la louait à l'excès: "Ma petite demoiselle est tellement belle, et elle a les yeux étroits, cela la rend encore plus aimable." Et comme quelqu'un lui dit: "Mais ce n'est pas joli, les yeux étroits: "Elle contrecarra: Ah oui? Mais bien sûr, ses yeux sont grands!" De même il y en a qui louent Amida mal à propos. De plus, parmi ceux qui ne

reconnaissent pas d'autre méthode pour gagner la Terre Pure, il y a des différences d'opinions. Selon la doctrine d'un sage: "Ce que nous voulons dire par le fait qu'on peut renaître par d'autres pratiques, c'est au sujet des trois pensées.¹⁸ Si l'on abrite les trois pensées, alors les autres pratiques sont équivalentes au nembutsu, et l'on peut renaître en Terre Pure. Même en invoquant le Nom, si l'on n'abrite pas les trois pensées on ne peut gagner le paradis." Selon cette doctrine, il n'y a pas lieu de douter de la renaissance en Terre Pure à travers d'autres pratiques. Quoiqu'on fasse, si l'on n'abrite pas les trois pensées on ne renaîtra pas en bienheureux, même avec le nembutsu. Il n'y a pas la moindre différence entre le nembutsu et les autres méthodes. Les maîtres anciens ne faisaient pas de telles distinctions. Ils encourageaient la réceptivité à la Loi et propageaient la religion. Leurs intentions n'étaient pas fautives. Ce sont leurs disciples et leurs adeptes qui dernièrement, n'entendant que des mots sans en comprendre le sens calomnient les autres méthodes.

Récemment, alors que la diffusion de la doctrine du nembutsu rencontrait beaucoup de succès, sous prétexte que les autres bouddhas et les autres textes sacrés étaient futiles, on jetait le sūtra du Lotus à la rivière, ou bien on accrochait du tadesuri¹⁹ à la tête de Jizō en signe de dérision. Dans un certain village des servantes parlant entre elles de la maison voisine disaient: "Le Jizō des

voisins a été défiguré jusqu'aux yeux." Voilà une chose bien honteuse. Un moine de la secte Jôdo, au moment de faire des offrandes au bodhisattva Jizô trouva gênant qu'il se tienne à côté d'Amida et le lança par-terre. Une autre personne dit: "Ceux qui ont foi en Jizô vont échouer en enfer. Puisque Jizô réside en enfer!" S'il en était ainsi, Amida et Kannon aussi, pour le bénéfice des êtres²⁰ ont fait le voeu compatissant de souffrir à leur place et s'ébattent en enfer. Ne serait-ce que Jizô? Toutes ces choses-là viennent de ce qu'on ignore la source de la bouddhéité, et qu'on s'attache aux distinctions.

Il y avait aussi dans une province du nord un homme qui se spécialisait dans la lecture des sûtras en mille parties.²¹ Poussé par un adepte du nembutsu, il joignit cette secte. Il croyait à ce qui lui fut dit: "Ceux qui lisent le Lotus sont sûrs d'échouer en enfer. Voilà une lamentable erreur. Un pratiquant des méthodes secondaires,²² quelle horreur!" Il disait: "Comme je regrette d'avoir toutes ces années lu le Lotus sans jamais réciter le nembutsu!" Du matin au soir il ne faisait que répéter cela. Sa bouche ne s'arrêtait pas et dans son coeur il n'y avait de relâche. Le résultat de cette attitude erronée²³ fut qu'il attrapa une mauvaise maladie et qu'il se mit à délirer: "Que je regrette, que je regrette d'avoir lu ce sûtra!" marmonnait-il sans arrêt, et ses lèvres et sa langue

étaient rongées jusqu'au sang, et il mourut fou. Le moine qui l'avait converti dit: "Il a fait repentance pour avoir lu le Lotus de la Bonne Loi. En punition ses lèvres et sa langue ont été tout abîmées. Mais son crime a été effacé. Sans doute a-t-il gagné le paradis."

Il y a quelque temps, la doctrine du nembutsu étant très en vogue à la capitale, on y soutenait que les méchants doivent renaître en Terre Pure et que ceux qui observent les commandements et qui lisent les sûtras ne renaissent pas forcément en bienheureux.²⁴ Un dessin d'un maṇḍala fut exécuté à cet effet, où était représenté un moine très vertueux en train de lire un sûtra et sur lequel ne se projetait pas la lumière divine, tandis que sur un assassin se projetait la lumière de l'embrassement d'Amida.²⁵ Quand cette image eut circulé dans le monde laïc, une pétition fut envoyée de Nara à la Cour. Dans cette pétition il était écrit: "Les gens qui voient une image de l'enfer regrettent le mal qu'ils ont fait, mais ceux qui voient ce maṇḍala sont chagrinés du bien qu'ils ont pratiqué."

Si l'on juge selon les quatre propositions,²⁶ les bons eux aussi ont une mauvaise nature, en surface ils ont l'air bons mais en fait ils se préoccupent de gloire et de profit. Les méchants eux aussi ont des réserves de bien,²⁷ en surface ils ont l'air méchants mais au fond ils ont bon coeur et connaissent la voie bouddhique. A cause de cela, certains moines et laïcs stupides et dont le coeur est plein

de préjugés et de suffisance calomnient les personnes qui ont reçu les défenses et qui pratiquent la vertu en disant: "Ce sont des méchants, ils pratiquent les méthodes quelconques et ne renaîtront pas en Terre Pure." Et des mauvais qui ne pratiquent pas le Bien: "Ils sont bons, sur eux brille la lumière de l'embrassement d'Amida, ils sont sûrs de renaître en Terre Pure." C'est une grande faute que de s'endurcir ainsi dans l'erreur. Parmi ceux qui étudient sérieusement la doctrine sacrée et qui apprécient les maîtres du passé, c'est une attitude rare, mais parmi les gens de la campagne on entend cette opinion à l'occasion. Ce n'est pas seulement dans la secte du nembutsu, mais aussi dans les écoles Tendai, Shingon et Zen qu'il y a beaucoup de doctrines erronées. Ce qu'il faut, pour éviter de pénétrer dans la forêt des vues erronées, c'est vivre dans l'entourage d'un sage et écouter ses explications de la doctrine sainte. C'est à ce propos qu'il est dit dans un sūtra: "Les fruits exquis de la sagesse suprême ne sont pas difficiles à obtenir, ce qui est difficile c'est de rencontrer un vrai maître spirituel."²⁸ Et un sage ancien a dit: "Celui qui ne rencontre pas un excellent maître religieux reçoit de travers le remède sacré du Mahâyâna."²⁹ Ainsi commenta le patriarche Tendai: "Un incroyant intelligent, s'il introduit des éléments erronés dans ce qui est correct, fait du Dharma erroné un Dharma correct; un bouddhiste stupide, en introduisant des éléments corrects dans ce qui est erroné, fait

du Dharma correct un Dharma erroné."³⁰ Quant au sixième patriarche,³¹ il explique: "Qu'un homme aux vues erronées explique la loi correcte, et la loi correcte devient une loi erronée. Qu'un sage explique une loi erronée, et la loi erronée devient une loi correcte."

Rares sont de nos jours ceux qui ont une vue correcte. Faut-il, parce que le vrai Dharma du Tathâgata a été confié à des esprits pervers, que les uns comme les autres pènètrent dans la mauvaise voie? La vache boit de l'eau et la transforme en lait; le serpent boit de l'eau et la transforme en poison.³² Le Dharma de même n'a qu'une saveur, mais qu'il soit correct ou faux dépend des gens. Il faut bien comprendre ce principe pour éviter la faute des vues erronées et pour pouvoir pènêtrer dans la voie droite et vraie.

ANNOTATIONS: I.10

1. Dans l'île de Kyûshû.
2. Jinden 神田 : Pagès donne "plaines cultivées ou champs des kami." Le code Taihō de 704 avait prévu que le produit de certaines terres cultivées devait être remis aux sanctuaires shintō.
3. En 1185 le Bakufu ou gouvernement militaire de Kamakura décréta l'institutions de jitō (intendants) pour l'administration des terres seigneuriales et de shugo (gouverneurs militaires) pour leur protection et leur police. Dans ces postes lucratifs Yoritomo nomma ses propres vassaux, qu'on appelait go-kenin.

Dans cette histoire, c'est l'intendant lui-même qui essaye de léser le temple shintō.
4. Puisque c'est lui qui a infligé la maladie au coupable.
5. La miko 神子 est une sorte de chamane qui sert de médium entre le dieu et les suppliants.
6. Le "serment originel" est un vœu formé par un futur bouddha ou un bodhisattva dans le but de sauver les êtres. Amitâbha avant de devenir Bouddha (C'est-à-dire lorsqu'il était encore le bodhisattva Dharmākara) prononça quarante-huit vœux qui constituent son serment originel. Cependant, dans le contexte de la doctrine de Hōnen-Shinran, le terme "serment originel" désigne

généralement le dix-huitième de ces voeux, celui que l'on considère comme fondamental et qui fut formulé comme suit (trad. Ôtani, ouvrage cité, p.101): "A supposer que j'obtienne de devenir Bouddha, si des êtres des dix directions, croyant en moi et m'aimant de tout leur coeur, désirent naître en mon royaume dans la mesure de dix pensées et qu'ils n'y naissent point, je ne recevrai pas l'Eveil correct et complet, exception étant faite seulement pour ceux qui se rendent coupables des cinq péchés de damnation immédiate et de la calomnie contre la Loi correcte."

7. L'erreur fondamentale de l'intendant est d'établir une distinction entre le dieu japonais et le concept bouddhiste qu'il représente. Mépriser la divinité locale revient à mépriser son terrain originel, qui est le bodhisattva Kannon à Onze Visages, et par extension le bouddha Amida qu'il prétend vénérer. Dans le système de Mujû, Amida lui aussi requiert des qualités morales et son voeu originel ne peut être efficace dans le cas d'un coeur souillé.
8. Ce cou tordu: jeu de mots en japonais avec le verbe naosu qui signifie à la fois "redresser" et "guérir".
9. Il s'agit évidemment d'un oreiller de bois ou de céramique selon la coutume ancienne de l'Asie orientale.
10. 白山 On l'appelle aussi Shirayama, Hakusan étant la prononciation sino-japonaise du même terme.

Avec le mont Fuji et le mont Tate, une des trois montagnes sacrées du Japon. En tant que kami, c'est la trace manifeste du bodhisattva Kannon à Onze Visages. C'est donc le dieu dont il a été question plus haut.

11. cf. Shinran, Shôzômappô-wasan, psaume 28:

Zôbô no toki no chinin mo
Jiriki no shokyô o sashiokite
Jiki sôô no hô nareba
Nembuchimon ni zo iritamau

trad. Ôtani. ouvrage cité p. 75: même dans l'âge de la loi contrefaite d'illustres religieux (peut-être Nâgârjuna et Vasubandhu) /laissant de côté les enseignements fondés sur le mérite personnel, /ont pénétré par la porte de l'invocation du nom, /car c'est une doctrine qui convient aux temps et aux hommes.

12. Kai 戒, sans. śīla, sont des règles de conduite formulées sous la forme de défenses. Gokai, les cinq défenses les plus élémentaires, s'adressent à tout étudiant du Dharma: elles interdisent le meurtre, le vol, la fornication, le mensonge, la consommation de boissons alcoolisées.

Certains textes Tendai établissaient une correspondance entre gokai, les cinq défenses, et gojô 五常, cinq vertus dont les noms semblent sortir tout droit des Analectes de Confucius: ne pas tuer, c'est le bon vouloir (jin 仁) ne pas voler, c'est la connaissance (chi 智); rester dans la continence c'est le principe moral (gi 義); ne pas boire c'est la convenance (rei 禮); ne pas mentir

c'est la sincérité (shin 信). Fa yüan chu lin, chüan 88:

夫世俗所尚。仁義禮智信也。金銀所資
不殺盜淫妄酒也。雖道俗相乖。 (Taishô 53, 926).

Les huit défenses comprennent les cinq citées plus haut, plus celles de ne pas se parer, ne pas s'asseoir en un lieu haut placé, ne pas manger après midi.

13. Les cinq vertus séculières mentionnées ci-dessus.

Ekô suru 廻向, pratiquer la vertu et en transférer le mérite soit à son propre bénéfice soit au bénéfice des autres, est un concept très important du Mahâyâna. T'an-luan (Donran) examine ce terme en détail dans son ouvrage Wang sheng lun chu.

14. Cité du Po chou tsan (Hanjusan) de Shan-tao, Taishô. 47, p.453 (2).

15. Cité du San shan yi (Ssanzenzi), Taishô. 37, p.272 (2)

16. Inde, Chine, Japon, les trois grands pays où prospéra le bouddhisme.

17. Métaphore empruntée au Hanshu, Le livre des Han,

"chia yi" chüan: 前車覆後車誡。秦世所以亟絕者其轍迹可見然而不避是後車又將覆也。

18. Dans le désir de renaître en Terre Pure, trois formes de pensée doivent entrer en jeu: la pensée sincère, désirer la Terre Pure d'un coeur absolument sincère, la pensée profonde, désirer la Terre Pure du plus profond

de son coeur; la pensée de Transfert, désirer gagner la Terre Pure après avoir transféré le mérite de nos actions vertueuses pour le profit des autres.

19. Genre de graminée sauvage.
20. Rishô hôben 利生方便 : par un expédient bénéfique aux êtres.
21. Sembu no kyô yomitaru jigyoja: jigyoja 持經者 était une personne qui se retirait dans un ermitage et se consacrait entièrement à la lecture des sûtra, et tout spécialement du sûtra du Lotus. Sembu no kyô yomitaru, de l'expression sembudokyô 千部読經 : mille personnes ensemble lisaient un sûtra qu'on avait divisé en mille parties assignées respectivement à chacun des lecteurs, ou bien une seule personne lisait un même sûtra mille fois.
22. Zôgyô 雜行, pratiques variées, désigne les pratiques autres que le nembutsu par lesquelles un bouddhiste tâche de gagner la Terre Pure. Pour un adepte du Jôdo, ces méthodes variées sont naturellement "secondaires."
23. Jaken 邪見, un point de vue pervers, contraire à l'esprit du bouddhisme, une hérésie.
24. D'après la parole de Shinran selon laquelle un criminel a plus de chances de renaître en Terre Pure qu'un homme vertueux s'il récite le nembutsu de tout son coeur.

25. Sesshu no kômyô 接取の光明 : lorsque Amitâbha s'apprête à accueillir une âme en son Paradis, il projette sur le bienheureux sa lumière divine et vient à sa rencontre avec sa suite de messagers divins et flanqué des deux bodhisattvas Avalokitesvara et Mahâsthâmaprâpta.
26. La considération de n'importe quel sujet ou objet peut se manifester sous l'un des quatre angles suivants: positif (il existe); négatif (il n'existe pas); positif et négatif (il existe et il n'existe pas); ni positif ni négatif (il n'a ni existence ni non-existence). Tout système philosophique peut être classé dans l'une ou l'autre de ces quatre catégories.
27. Shukuzen 宿善 : bien précédent ou antérieur. Ayant pratiqué le bien dans une existence antérieure, ce bien emmagasiné doit tôt ou tard affecter le karma.
28. Cité du sûtra Shinchikankyô, Taishô. 3. p.305, (1).
29. Kotoku 古徳 , source inconnue.
30. Chih-i dans Mo ho chih kuan, Taishô. 46, p.137 (1 et 2).
31. Hui-neng sixième patriarche de l'école Zen, mort en 713.
32. Image tirée de Huai an kuo yü, livre II: 牛飲
水為乳蛇飲水為毒.

II.2

L'efficacité de Yakushi Nyorai¹

Dans la province de Hitachi, à un endroit nommé Chûgun, se trouve un petit temple² à toit de chaume où l'on vénère une statue de Yakushi Nyorai. Dans une maison proche de ce temple vivait un petit garçon de douze ou treize ans. Il mourut d'une maladie grave et son corps fut abandonné dans la lande voisine. Au bout de deux jours les oiseaux et même les bêtes sauvages ne l'avaient point dévoré. Il pensa que Yakushi le transportait jusqu'à sa maison,³ et il revint à la vie. La statue de Yakushi fut emmenée à la maison de l'intendant, qui construisit un sanctuaire pour l'y déposer. Quant au jeune homme, par la suite il se fit moine et servit le sanctuaire.⁴ Cela s'est passé à notre époque. Bien qu'on dise que c'est l'ère terminale, la foi et la réponse divine ne sont pas une vaine chose. C'était à la fin de l'ère Bun'ei.

Dans la province d'Owari, au temple shintô d'Atsuta,⁵ le quinzième jour du onzième mois de cette même année,⁶ un jeune serviteur perdit soudain la vue de ses deux yeux. Plein de détresse, il se rendit au monastère bouddhiste attaché à ce sanctuaire, où il pria Yakushi Nyorai. L'année suivante dans la quinzième nuit du troisième mois, un moine vint à lui en rêve:

- Réveille-toi et ouvre les yeux, ouvre les yeux! dit il.

Le garçon répondit:

- Mais mes yeux sont aveugles!
- Ouvre les donc! crut-il entendre.

Alors il regarda, et soudain ses yeux s'ouvrirent. Après qu'il était devenu aveugle, son maître l'avait renvoyé, et quand il recouvrit la vue il voulut l'employer de nouveau. Comme ce n'était guère approprié, on demanda la permission au grand prêtre d'Atsuta, qui l'accorda. Cela m'a été raconté par quelqu'un qui a été témoin de ces choses. C'était pendant l'ère Bun'ei.

ANNOTATIONS: II.2

1. Yakushi Nyorai, Bhaiṣajyaguru, le Bouddha médecin, bouddha de la guérison. Un chapitre du sūtra du Lotus lui est consacré, où cependant il n'est pas considéré comme un Tathâgata mais comme un bodhisattva. Il promet de travailler à la propagation de la vraie doctrine et enseigne des formules magiques pour la protection des bouddhistes. Dans certains autres textes il est considéré comme un Tathâgata qui protège la santé de ses adorateurs.
2. J'ai traduit "temple" parce-que le mot japonais est "dô," qui désigne généralement un bâtiment isolé et non un groupe de bâtiments.
3. Grammaire un peu douteuse. Le sujet de to omoite semblerait grammaticalement être kono Yakushi, mais dans ce cas pourquoi omoite serait-il employé sans honorifique, et d'autre part, la phrase n'aurait logiquement pas de sens. Morrell traduit: "It is thought that Yakushi carried him back to his house, where he revived." (Morrell, p.151)
4. Il se fit jôji 承仕 : un jôji prenait soin des ustensiles de la foi, de l'intérieur des divers bâtiments du monastère. C'était un genre de serviteur.
5. Ce temple shintô d'Atsuta est celui que fréquentait Mujû. cf. chapitre I, Vie de Mujû.

6. Kotoshi 今年 , littéralement "cette année." Mais comme l'auteur précise plus loin qu'il s'agit de l'ère Bun'ei, cela signifie sans doute la même année que l'incident précédent. Auquel cas l'expression Bun'ei nenchû doit être interprétée comme "dans les années" et non pas littéralement "au milieu des années."
7. Gesu 下種 , peut-être un serf.

II.3

Les bienfaits d'Amida

Il y avait à Kamakura une dame opulente qui se nommait Machi no Tsubone. Une jeune fille de son entourage, qui avait décidé d'accumuler des semences de vertu, avait foi dans le Nom d'Amida, qu'elle répétait souvent en secret. Sa maîtresse interdisait cette prière, qu'elle trouvait outrageante et détestable. Le premier de l'an, cette jeune fille était de service et sans réfléchir elle se mit à dire "Namu Amida Butsu." Sur quoi sa maîtresse se mit en fureur: "Quelle impudence, de dire ce maudit nembutsu aujourd'hui comme si quelqu'un venait de mourir!" Elle la fit saisir, fit chauffer au rouge un pièce de monnaie et l'appliqua sur la joue de la jeune fille. Tout en se demandant quel crime il y avait à dire le nembutsu, tandis qu'on lui appliquait cet objet sur la joue elle raffermi sa foi en Bouddha et contrairement à ce qu'on attendait elle ne souffrait pas le moins du monde. Sa maîtresse avait quelques dévotions à faire à l'occasion du nouvel an, et se rendit dans son oratoire privé. Il y avait là une statue dorée du vénérable Bouddha Amida, sur la joue duquel elle vit une tache noire ayant la forme d'une pièce de monnaie. Incrédule, elle regarda mieux, et c'était bien la forme de la pièce qu'elle avait appliquée sur la joue de la fille. Plus effrayée qu'on ne saurait le dire, elle fit venir cette

fille et constata qu'elle ne portait pas la moindre marque. Profondément impressionnée, la maîtresse fit pénitence et ordonna à un artisan¹ de recouvrir la blessure d'une feuille d'or. Mais il eut beau ajouter couche d'or sur couche d'or, il fut impossible de dissimuler la marque. De nos jours cette statue de Bouddha existe encore. On l'appelle le Bouddha marqué au fer. Il est très vénéré. On peut encore voir trois coins² de la blessure, c'est un fait véritable.

Ceux qui ont une foi profonde dans les bouddhas et bodhisattvas n'espèrent pas en vain dans ce monde et dans le monde futur. Mais le fait est que lorsque la foi et la vénération sont superficielles, lorsque nos actes³ sont volages, les nuages de nos fautes sont si épais qu'ils nous cachent la lumière de l'efficacité divine. Telle est la condition humaine, que si un maître de grande charité se dévoue de tout son coeur au Bouddha de même qu'il se dévoue de tout son coeur à un ami très cher, il ne pourra douter des bénéfices divins. Mais quoiqu'il prenne un soin jaloux de son épouse, quoiqu'il traite ses invités avec bonté, quoiqu'il donne sa vie pour son père, quoiqu'il renonce à son corps pour sa réputation, s'il n'est pas prêt à abandonner sa vie pour l'amour du Dharma en vérité son coeur est bien léger. Un homme est l'ami transitoire d'un jour dans cette vie. Bouddha est le guide véritable dans la longue nuit des mondes futurs. De tous nos efforts, de

toute notre diligence, confions-nous donc à l'efficacité divine dans les deux mondes.⁴ Il y a beaucoup d'exemples d'une telle conduite, jeunes gens n'en doutez point!

ANNOTATIONS: II.3

1. Busshi 佛師 , un artisan ou artiste spécialisé dans la confection des statues bouddhiques.
2. Peut-être doit-on déduire de ce détail que la pièce de monnaie en question possédait un trou de forme carrée.
3. Gyôgô 行業 , les actes qui constituent le karma.
4. Le présent et l'au-delà.

II.5

Jizô garde-malade¹

Il y avait à Kamakura un certain Sochi Sôzu² qui était expert en la doctrine ésotérique. Quand il eut atteint quatre-vingts ans d'âge, il désira transmettre la doctrine secrète à un jeune disciple particulièrement doué et lui remettre les objets de la foi.³ Mais ce jeune moine n'avait que dix-neuf ans et l'aspersion⁴ ne lui fut pas accordée. Or, le vieux moine attrapa un mauvais rhume, et à cause de son âge avancé sa maladie empira et il craignit que la transmission de sa doctrine fut perdue. Il dit à ses disciples qu'il désirait obtenir la prolongation de sa vie par des offrandes au roi des Enfers⁵ et qu'il ne voulait accéder à la vie suprême qu'après avoir donné l'aspersion au jeune moine. Ses disciples lui remontrèrent qu'étant donné son âge une telle requête paraîtrait inconvenante: "Ce serait ridicule" dirent-ils. Mais il dit: "Ce n'est pas que je regrette cette vie. Mais je me soucie de ma vie spirituelle. Il n'y a rien de mal à cela. Si au nom du Dharma je demande un délai de cent jours, le seigneur des Enfers ne me le refusera pas." Il dit, et commença ses exercices spirituels.⁶ Comme c'était le dixième mois, on prit des dispositions pour l'aspersion du premier mois,⁷ et on entreprit les exercices préparatoires⁸ de cent jours. Pendant ce temps, il recouvrait la santé et petit à

petit enseignait à son successeur l'essentiel de sa doctrine. Alors il dit: "Vous savez que selon la doctrine ésotérique Amida et Jizô ne font qu'un. Aussi pour être en parfaite harmonie avec le Mahâyâna je veux égaler Jizô Bosatsu, réciter le mantra de la lumière⁹ et prier¹⁰ pour la protection des êtres qui sont en Enfer. Quel que soit le jour de ma mort, il faudra faire un service commémoratif le 24 de chaque mois. Commencez ces services mensuels dès le 24 de ce mois-ci." Alors dès le dixième mois on commença les services mensuels. Le quatorze du premier mois, la cérémonie de transmission se déroula sans incident, mais le quinze il retomba malade, et il dit: "Maintenant je n'ai plus de souci." Il se préoccupa de la disposition de ses biens temporels et spirituels et de la préparation du deuil, et ayant ainsi disposé de chaque chose il se prépara de tout son coeur à la mort.

La maladie empira, les jours passèrent, et un jour que le garde-malade se reposait, un jeune moine de belle apparence prit la relève sans rien dire. Personne ne le connaissait, et comme pendant deux ou trois jours il vint de la sorte s'occuper du malade, Sochi demanda: "Mais qui est-ce donc?" Mais il n'y avait personne au monde qui le connût. Les disciples ayant ouï parler de la chose dirent: "Ne serait-ce pas le bodhisattva Jizô qui est venu faire le garde-malade? Et il dit: "En vérité, en vérité ce doit être cela! Lorsqu'il est reparti j'ai vu

qu'il avait à la main la crosse du pèlerin. Ah, que cela est extraordinaire!" Et il ne put retenir des larmes d'émotion. Les disciples aussi versaient des larmes de joie. Alors, le 24 du premier mois, assis en position de méditation et ayant lié ses doigts dans une mudrâ,¹¹ il fit réciter par ses disciples les formules secrètes et le saint nom de Jizô, et sa mort fut comme une entrée en samâdhi. Cela m'a été raconté par un de ses disciples. En vérité, ce fut là une action bénéfique de Jizô.

Au sujet de la réalisation intime de la Vérité et de l'opération manifeste des divers bouddhas et bodhisattvas, l'Eveil c'est la substance¹² même de notre nature d'essence, du Dharmakâya ou de Birushana. Les saints qui en sont l'opération présente prennent en charge l'office du Prince du Dharma.¹³ Ils sortent du Dharmadhātu et chacun selon un vœu originel ou un vœu de compassion répond à l'appel des myriades de réceptivités. Ainsi, Jizô Bosatsu, ayant émis le vœu compatissant de retarder son propre nirvâna reçut l'héritage du Maître¹⁴ et devint le guide du monde sans Bouddha,¹⁵ se chargea avant tout de répondre à l'appel de ceux qui sont engagés dans la direction du Mal, et à cause de cela il excelle en sagesse et en sainteté. C'est bien ainsi qu'il est dit dans le Juringyô:¹⁶ "Plus que toutes les prières, requêtes, offrandes, invocations qui sont adressées pendant l'espace de cent kalpa à Fugen, Monjû, Kannon, Miroku et tous les autres bodhisattvas dont

le nombre est pareil au sable du Gange, bien mieux vaut-il pendant l'espace d'un repas solliciter ce que l'on désire par une seule prière, une seule pensée vers Jizô. Depuis longtemps il exerce envers nous sa grande compassion et pour ce qui est du courage et de la constance il surpasse tous les autres bodhisattvas."

Si j'ai l'air de prendre parti, c'est que je veux expliquer son excellence. Le grand Maître Shaka lui aussi vit sa grande vertu: "Après mon entrée en nirvâna et jusqu'à l'avènement de Miroku je te confie les êtres" dit-il, et il entra dans le nirvâna¹⁷ d'un coeur tranquille. Les bodhisattvas qui s'attardent dans ce monde corrompu sont comme le sable du Gange. Sagesse, compassion, pouvoirs surnaturels, efficacité miraculeuse, en ce qui concerne toutes ces qualités, en est-il un seul qui soit inférieur aux autres? Cependant, celui dont le vœu était le plus excellent était digne de la responsabilité de propager la Loi. Depuis le Nirvâna il n'est plus possible de faire appel au Maître originel. Puisque c'est lui qui doit convertir en cette époque, guider ce monde corrompu, les êtres de l'ère terminale doivent s'en remettre à lui. Lorsqu'il y a correspondance entre l'aspiration des êtres et la réponse divine,¹⁸ on recueille des bénéfices de tous les bodhisattvas, mais c'est celui-ci [Jizô] qui parmi tous les autres possède avec nous un lien spirituel tout particulier. Ayant épuisé les facteurs de conversion¹⁹ de son vivant, le

vénérable Shaka s'en retourna à la Cité de Vérité et d'Eternité.²⁰ En ce qui nous concerne, il abandonna son corps matériel sur le mont des Vautours.²¹ Amida, ayant prononcé ses quarante-huit vœux, se sépara des dix-mille oku de pays pour demeurer en Terre Pure, et si l'on n'a pas la motivation des trois pensées relatives au nembutsu on ne reçoit pas la lumière de son embrassement. Mais Jizô Bosatsu, parce que sa compassion est très profonde, ne demeure pas dans une Terre Pure. Parce qu'il n'a pas épuisé son lien spirituel avec nous il ne prêche pas le nirvâṇa. Simplement il se loge dans les mauvaises destinations²² et se fait l'ami des pécheurs. Le vénérable Shaka lui-même, en attendant que l'heure soit venue pour prêcher les trois Véhicules prit huit formes différentes.²³ De même Amida aide au moment de la mort ceux qui ont accumulé le Bien à travers le nembutsu et les trois vénérables ~~des~~ les accueillent.²⁴ Mais ce bodhisattva, sans attendre que les facultés des êtres soient mûres pour l'enseignement du Bouddha, encore moins attendant le crépuscule de la mort, lui, il se tient au carrefour des six routes inférieures,²⁵ jour et nuit participe aux quatre naissances et c'est lui qui vient à l'aide des êtres privés de lien karmique. Même aux barbares, il se manifeste. Aussi d'autant mieux, ceux qui possèdent ne fût-ce qu'un grain, qu'une poussière de mérite, sont-ils en sa présence comme des poissons dans l'eau, comme des tigres à l'approche des montagnes. Il les sauve de l'agonie

des huit enfers de froid et des huit enfers de feu, et les renvoie soit chez les hommes, soit chez les devas ou dans la Terre Pure des divers bouddhas. "Ma Terre Pure, au plus haut degré c'est le Paradis d'Amida ou le ciel de Tushita. Au milieu, c'est le mont Karada²⁶ et le mont Budaraku.²⁷ Tout en bas c'est le Bien tel qu'on le trouve dans les monastères bouddhistes, dans le monde des hommes ou celui des devas." Ainsi a-t-il expliqué. Ignorants et sans repentir, les laïcs et les moines de l'ère terminale ont du mal à éviter de renaître dans le monde des mauvaises destinées. Quel serait le coeur d'une personne qui ne mettrait pas en oeuvre son aspiration religieuse en consacrant toute son énergie à l'adoration de ce bodhisattva?

Dans la chronique du grand abbé du Voeu Originel du Kenninji,²⁸ il y a un volume d'écrits secrets qu'on appelle Le choix de Jizô-Fudô. Le point essentiel de ce texte, c'est que Jizô est la manifestation²⁹ extrême de la douceur de Dainichi, tandis que Fudô est la manifestation extrême de sa puissance. En fait, ils sont la parfaite expression de la vertu qui dompte le péché et attire les fidèles. Cela est comparable à l'administration civile et militaire d'un pays. L'expédient de la force et de la douceur accommode toutes les capacités spirituelles. C'est le gouvernement du Prince du Dharma.

Lorsque la jeune soeur du Sôzu Eshin,³⁰ la nonne An'yô,³¹ mourut, l'abbé Shôsan du Shugakuin³² récita la formule

magique du monde de Feu,³³ et le Sôzu entonna le nom sacré de Jizô. Pendant qu'ils priaient ils virent Fudô la redresser devant le feu et Jizô la tirer par la main, et à ce même moment elle revint à la vie. Il se trouva aussi que le moine attendant du Sôzu Eshin mourut soudainement. Comme il semblait entraîné par un démon, le Sôzu fit réciter la formule magique de l'aide compatissante de Fudô et entonna le saint nom de Jizô. Il revint à la vie et raconta:

"J'étais entraîné par quatre ou cinq hommes, lorsqu'un jeune moine³⁴ les enjoignit de me relâcher, mais ils me poussèrent rudement devant eux. Alors le moine dit: "Ce sera peut-être à contre coeur, mais bon gré mal gré il vous faudra bien le laisser aller." Tandis qu'il parlait, deux adolescents dont les cheveux partagés par le milieu étaient relevés sur les côtés et qui portaient à la main une canne blanche, chassèrent ces hommes et me ramenèrent au moine. Je pensais qu'il allait m'accompagner quelque part, mais dès lors je me retrouvai en vie."

En vérité, que Jizô se comporte avec douceur et que Fudô prête son aide avec rudesse, ces anecdotes le prouvent. On peut voir que si l'on se désengage de l'aide expédiente de Jizô ou de Fudô, il sera peut-être impossible de sortir totalement du cycle des réincarnations. Jizô nous sauve de l'agonie des six destinées et des quatre naissances. Sa faveur à l'égard des vivants dépasse celle des divers bouddhas et bodhisattvas. Fudô nous libère des

trois obstructions³⁵ et des quatre mauvais esprits,³⁶ en cela il surpasse les divers vénérables. Serait-il possible, sans être sorti des six mauvaises destinées, sans avoir éloigné les quatre obstructions de Mâra, d'entrer par la porte de la Libération? Réfléchissons bien à cela.

ANNOTATIONS: II.5

1. D'après Watanabe cette histoire se trouve dans le Jizôreigenki, maki 6. Je ne l'ai pas trouvée dans l'édition du Zoku Gunshoruiju.
2. Le clergé bouddhiste au Japon était organisé selon une hiérarchie assez élaborée à la tête de laquelle se trouvaient plusieurs rangs de Sôjô 僧正. Le rang le plus élevé était celui de Daisôjô 大僧正, qui fut conféré pour la première fois au Japon au saint Gyôki (huitième siècle). Après les sôjô venaient les sôzu 僧都 (daisôzu 大僧都, gon-daisôzu 権大僧都, shôsôzu 少僧都, etc..), puis les risshi 律師. Le clergé subalterne était également réparti selon une variété de titres.
Sochi ou sotsu 帥 était le titre du chef du gouvernement militaire à Dazaifu, un poste éloigné mais stratégiquement important dans Kyûshû. Un proche parent du gouverneur militaire à Dazaifu pouvait être désigné également par le nom de sochi, qui devenait un peu comme un nom de famille.
3. Injin 印信 cette expression semble désigner la cérémonie par laquelle le maître remet à son successeur les documents secrets de son office.
4. Kanjô 灌頂, un rite important du culte Shingon. C'est le rite de l'aspersion par l'eau chaude, qui n'est

pas un baptême mais plutôt une consécration.

5. Emma-ô ou Yamarâja.
6. Il s'agit de rites spéciaux destinés à prolonger la vie.
7. Selon la coutume japonaise, l'âge d'une personne change au Nouvel An. A ce moment là le jeune moine aura l'âge requis.
8. Kegyô 加行 : ces exercices préliminaires ont pour but d'augmenter l'efficacité des rites auxquels on se prépare.
9. Le mantra de la lumière, kômyô shingon 光明眞言 , efface la rétribution du péché et fait briller la lumière de Bouddha.
10. Kaji 加持 : un rite ou une prière qui fait agir l'efficace du Bouddha.
11. Les mudrâ (en jap. in) sont les positions symboliques des doigts et des mains employées surtout dans le Shingon ésotérique et qui assument un pouvoir semblable à celui des dhâraṇî. Les cinq doigts représentent la terre, l'eau, le feu, l'air et le vide (en partant du petit doigt), et les deux mains sont la contemplation (main gauche) et la sagesse (main droite). Les mudrâ ont des pouvoirs magiques.
12. Je ne suis pas très sûre de zentai 全體 dans ce cas. Il me semble que ce devrait être shintai 眞體 ou hontai 本體 .
13. Śâkyâmuni.

14. La mission de propager le bouddhisme.
15. Après le nirvâṇa de Śākyamuni et jusqu'à l'avènement de Maitreya, le monde est privé de l'influence directe d'un bouddha, et l'une des missions du bodhisattva est de combler cette lacune.
16. Daijōdaijūjizōjūringyō, ou Daśacakrakṣitigarbha-sūtra. Taishō 13, p.721, traduction de Hsüan-tsang.
17. Go-nyūmetsu ariki 御入滅有りき : il entra dans l'extinction. Peut-être faudrait-il traduire simplement "il mourut," car il est bien évident que s'il n'avait pas eu le cœur tranquille il ne serait pas entré en nirvâṇa, d'où une expression pléonastique. La question de la coïncidence de l'entrée en nirvâṇa et de la mort du Bouddha est débattue.
18. Kikan sōō 機感相應 : action et interaction de la réceptivité des êtres et de la réponse divine. L'une conditionne l'autre, et dans certains cas une harmonie particulière se trouve établie, produisant des effets remarquables et même miraculeux.
19. C'est-à-dire ayant accompli tout ce qu'il lui était possible d'accomplir sous la forme particulière de Śākyamuni.
20. Jitsuhō jakkō 實報寂光 : cette expression désigne les deux plus élevées des quatre Terres-de-buddha (butsudo 佛土). Selon Chih-i, il y a quatre sortes de Terres-de-buddha, ou Terres Pures:

1) Celles où les êtres illuminés demeurent en même temps que les êtres non illuminés.

2) Celles où renaissent les Śrāvaka et les Pratyeka-buddha.

3) Celles où renaissent les bodhisattvas ayant atteint un certain degré de sagesse.

4) La Terre de la lumière éternelle où réside le Bouddha accompli. La Terre du Dharmakāya.

Taishō 37, p.188 (2): 以心觀淨則佛土淨.... 四種淨土. 謂凡聖同居土. 方便有餘土. 實報無障礙土. 常寂光土也.

21. Jōzairyōzen 常在靈山 : il reste éternellement sur le Mont des Vautours. Expression elliptique tirée du sūtra du Lotus, "Juryōbon?" 常 在 住 靈 鷲 山

I am always on the Divine Vulture Peak
And in every other dwelling place (Katō, p.315)

22. Les trois mondes du Mal: l'enfer, le monde des démons affamés, le monde des animaux.

23. 1) Śākyamuni descendit du ciel Tuṣita. 2) Il entra dans le ventre de sa mère. 3) Il demeura dans le ventre de sa mère. 4) Il sortit du ventre de sa mère. 5) Il se retira du monde à dix-neuf ans et rechercha le Dharma. 6) Il connut l'illumination. 7) Pendant cinquante ans il prêcha et sauva les êtres terrestres et célestes. 8) A quatre-vingts ans il entra dans le nirvāṇa.

(D'après Mochizuki, Bukkyō daijiten [Kyoto:1958]).

24. Amitâbha, Avalokiteśvara, Mahâsthâmaprâpta.
25. L'enfer, le monde des démons affamés, le monde animal, le monde des asuras, le monde des hommes, le monde des devas.
26. Demeure de Jizô, sans: Kharâdiva (d'après Jizôjûringyô)
27. Le mont Budaraku, sans: Potalaka, sur la côte sud de l'Inde, est considéré comme la demeure d'Avalokiteśvara.
28. Ce titre désigne le fondateur du Kenninji, Eisai.
29. Hôben.
30. Genshin, auteur du Ôjôyôshû. cf. n.15, chap.II, p.79.
31. ca. 947-1010.
32. 938-1011. Fondateur du Hôjô Shugakuin à Kyôto.
33. La dhâraṇî la plus importante du culte de Fudô en même temps que la dhâraṇî de l'aide compatissante mentionnée plus loin.
34. Apparition de Jizô.
35. Les trois obstructions sont les passions superficielles, les passions charnelles, les passions du coeur.
36. Le démon des passions, le démon des cinq skandha (les cinq éléments correspondant aux perceptions sensorielles et mentales) le démon de la mort, le démon du sixième ciel ou Mâra.

II.8

D'un pratiquant du culte de Miroku

Il n'y a pas longtemps vivait en un lieu nommé Yawata no Iwashimizu un respectable maître du Shingon, le révérend Yuishimbô.¹ Il transmettait la doctrine du Hôjuin de Hirosawa² et, pratiquant le culte de Miroku,³ il espérait renaître dans les plus hautes sphères du sanctuaire intérieur. Sincère pratiquant de la subtile doctrine, il eut une vision du sanctuaire intérieur de Tushita dans sa salle de méditation. C'était à n'en pas douter un pratiquant accompli du yoga des trois mystères.⁴ Il fut un temps où, ayant d'autres préoccupations, il cessa de voir le ciel Tushita, mais lorsqu'il reprit ses exercices spirituels il eut de nouveau sa vision comme à l'accoutumée.

Comme il était compatissant et que de plus son instruction était facile à comprendre, nombreux étaient les moines reclus qui recherchaient ses conseils. Un moine qui était bien disposé envers le Shingon descendit dans le Kantô pour quelque affaire. Il lui dit qu'il devrait aller enseigner le Shingon à la capitale: "Vous devriez vraiment aller à Kyôto, lui dit-il. Bien que nous soyons dans l'ère terminale, la vertu du Shingon se s'est pas perdue. Je vous en conjure, n'en dites rien à personne, mais je vais vous en faire une démonstration." Ce disant il lui fit tirer la langue et exécuta une mudrâ, et l'autre

perçut un goût pareil à celui du nectar. Il fit aussi la mudrâ de la cloche, et l'on put entendre le son bienheureux d'une cloche. "Ceci est pour stimuler votre foi dans le Shingon. Mais n'allez pas raconter cela n'importe où." Ainsi parla-t-il, selon ce que m'a raconté un moine. C'était vers la fin de l'ère Bun'ei. Il paraît qu'après avoir accompli des exercices orientés vers l'aspect subjectif de la Réalité,⁵ sans même qu'on ait touché la cloche il entra en nirvâṇa sur l'estrade de la prière. La Terre Pure de Miroku était toujours sous ses yeux. Il montra à ses disciples qu'il ne doutait point de l'éveil bienheureux dans le sanctuaire intérieur. Il expliqua que Miroku est le Dainichi de la Matrice, et que son culte aussi appartient au monde de la Matrice. On suppose qu'il naquit en Terre Pure où il rencontra le grand Maître. Quel sort enviable!

Le vénérable bodhisattva Miroku est le successeur de Shakamuni. Il sera le guide des générations futures. D'après le Jôshôkyô, les conditions pour renaître en Tuṣita sont fort simples. En une seule pensée remplir son coeur d'aspiration, une seule fois avoir le mérite de rendre hommage, il est démontré que cela peut combler ce pur désir. Quant à la cause qui mène à la délivrance du jardin des trois assemblées,⁶ pour la charité d'une seule bouchée de pain on se retrouvera à l'assemblée du Ryûge où l'on verra Miroku et où l'on obtiendra la délivrance. Parmi les adeptes de la doctrine que nous légua Shakamuni, ceux qui

embrassent les Trois Joyaux et les cinq défenses et qui revêtent la toge des moines recevront la succession à la première assemblée.

Aux Indes, nombreux sont ceux qui désirent renaître dans les sphères supérieures. Comme c'est dans ce même univers et qu'il ne s'agit pas d'une terre de jugement,⁸⁸ c'est un but auquel même les gens ordinaires peuvent aspirer. Puisqu'on n'a pas besoin de désirer l'Eveil, on y parvient par un facile enchaînement de causes. Si l'on compare la qualité du paradis d'Amida et celle du ciel Tusita, celui d'Amida est dans régression.⁹ Dans le ciel Tusita, on distingue le sanctuaire intérieur et le sanctuaire extérieur. Le sanctuaire extérieur est ce qu'on appelle régressif. Cependant même là il n'y a pas d'obstacle à prendre part à la doctrine de Miroku et à se rendre sur le tapis des trois assemblées. C'est d'autant plus facile que parmi les quarante-neuf sanctuaires intérieurs se trouve un sanctuaire de longue vie qui est l'une des Béatitudes suprêmes.¹⁰ Celui qui renaît dans la Terre Pure d'un des bouddhas n'est point séparé des contrées des autres bouddhas. Il ne faut pas qu'ils prennent parti et se critiquent les uns les autres. Ceux qui fixent leur pensée sur l'Eveil suprême renaîtront en Paradis, est-il dit. Dans le Traité de la Terre Pure¹¹ il est écrit: "Il faut stimuler la pensée d'Eveil." Les annotations de Donran¹² contiennent la même idée: "Si en entendant parler

des plaisirs de l'au-delà on néglige, dans le désir d'obtenir ces plaisirs, le salut des autres, on ne renaîtra pas en Terre Pure." Mais pour ce qui est de renaître dans les plus hautes sphères de cet univers-ci, on ne voit rien qui mentionne la pensée d'Eveil. Si notre aspiration est très profonde et si nos actes sont assez purs, on y renaîtra. Selon la doctrine ésotérique, le ciel d'Amida et le ciel Tusita sont l'aspect abordable des paradis de Dainichi et de Shaka. Le paradis de Shaka est comme une fleur. Celui de Dainichi est comme un calice. Bien que la fleur de Lotus soit une seule chose, on n'en fait pas moins la différence entre la vérité et sa représentation, entre la substance et la manifestation pratique.

On dit également que Miroku est le Dainichi du monde embryonnaire et Amida le Dainichi du Diamant. Ces deux Dainichi, puisqu'en vérité la sagesse et la vérité objective ne sont pas différenciées, ne sont qu'une et même substance. Ensuite, pour les quatre bodhisattvas de l'entourage immédiat du bouddha Amida, qu'on désigne par HÔ-RI-IN-GO,¹³ ce sont Kannon, Monju, Miroku et Yuima. En même temps, Amida et Miroku c'est le maître et le disciple, la différenciation entre la cause et l'effet. Il n'y a pas de distinction entre supérieur et inférieur, mais dans la pratique de la doctrine secrète la cause est la réalité et l'effet est le manifesté.¹⁴ On ne peut pas dire que Miroku à l'état causal surpasse Amida à l'état de

Bouddha, mais l'essentiel de cette doctrine c'est que quoiqu'il conservât son apparence ordinaire de laïc, Miroku n'en changea pas pour autant sa nature d'essence, donc il ne lui fut pas nécessaire d'établir sa Terre Pure en dehors du plan de désir. Quand on atteint l'illumination on comprend qu'il n'y a pas d'endroit qui ne soit pas le Dharmadhātu. Quand on arrive à la conclusion logique de la vérité que rien ne naît ni ne meurt et que toute chose est pure dans son essence, on n'a pas l'idée de prendre ou de rejeter, on n'a pas la forme d'un religieux ou d'un laïc. Mais en se conformant à la manière de ce monde on profite aux êtres de la même espèce. Le Bouddha révolu Amida¹⁵ sortit de la poussière commune, prit la forme d'un moine, rejeta cette terre souillée et occupa la Terre Pure ineffable. C'est la forme manifeste expédiente qu'il assumait pour guider le commun des hommes plongés dans l'erreur. Il démontre que les êtres inférieurs s'ils adoptent la forme du moine peuvent obtenir l'illumination et renaître en Terre Pure en faisant surgir la pensée de détachement. La tonsure est la marque du moine. Ainsi, les hommes supérieurs de ce monde fuient la société et se réfugient dans les montagnes. Tels Hakui et Shikusei¹⁶ (sic) qui se nourrirent de fougères et moururent de faim sur le mont Shuyô. Et il y a aussi celui qui se laissa brûler sur le mont Menjô.¹⁷ Tels Kyoyû qui se lava les oreilles et Sôfu (sic) qui menait boire sa vache.¹⁸ Ainsi le saint, employé au service public,

se mêle à la boue: mais sa lumière enveloppe et protège sa vraie nature. Dans la glèbe il ne noircit pas, dans la boue il ne se salit pas. Ainsi Amida est pareil à l'homme supérieur qui rejette le monde, Miroku est pareil au saint qui demeure dans la sphère de désir. Bien que leur Eveil véritable soit identique, le causal est profond, le révolu est sans profondeur. Ainsi l'homme supérieur est sans profondeur, le saint est profond. Rejeter le monde c'est s'éloigner un peu des êtres; demeurer dans l'univers de désir c'est rester très proche d'eux. Si l'on veut parler de la qualité du bodhisattva et expliquer sa substance, parce qu'il est indifférencié comme l'Ainsité il ne s'est pas séparé le moins du monde des diverses espèces sujettes aux quatre formes de naissance; en ce qui concerne sa fonction, parce qu'il se met au niveau des êtres il ne s'éloigne pas un instant des âmes des six directions. On peut même dire que l'altruisme du bodhisattva en état causal est supérieur à la méthode de conversion du bouddha révolu. Ceci est une hypothèse, je vous prie de ne point chercher à l'analyser.

Le grand reliquaire du mont Kôya¹⁹ est un ensemble sans égal. De là jusqu'au centre administratif du monastère il y a cinq ri ou 180 chô. Le lieu où se trouve Miroku est proche du Dainichi de la Matrice. Il s'ensuit que les caractères des 180 vénérables du plan de la Matrice sont inscrits sur des stûpa disposés à un chô les uns des

autres. De là jusqu'au pavillon intérieur il y a encore un ri et les caractères²⁰ des trente-sept vénérables du plan de Diamant y sont inscrits. La tradition veut que le Dainichi du plan de Diamant soit le terrain originel de Kôbô Daishi. Autrement dit, peut-être est-il le grand Maître du Diamant? On l'a assimilé aussi à Nyoirin Kannon.²¹ Il n'est qu'un avec Amida et pareil au Dainichi du Diamant. Ce sont là des manifestations variées répondant à des réceptivités différentes.²² Ce que j'ai dit plus haut, que le bouddha causal est la réalité et le bouddha révolu le provisoire, cela correspond au fait que l'Eveil est la réalité et l'accomplissement de la bouddhéité en est une manifestation extérieure.

Enfin, que le Shingon soit efficace dans cette époque terminale est prouvé au-delà du doute dans les Ecritures comme par l'expérience. Considérons d'abord les Ecritures, c'est-à-dire le Rokuharamikkyô:²³ "La somme des doctrines prêchées par les divers bouddhas des trois époques peut être divisée en cinq: un, les sûtra, qui s'adressent à ceux qui aiment la méditation; deux, le vinaya, qui fut expliqué pour ceux qui admirent la discipline; trois, l'Abhidharma, expliqué pour ceux qui apprécient la sagesse; quatre, la perfection de la sagesse, l'aspect le plus important du Mahâyâna, pour ceux qu'attire la théorie du vide et de l'immatérialité des choses; cinq, les formules mystiques de la doctrine Shingon. Les trois premières sont

la corbeille du Petit Véhicule (Hînayâna) La quatrième se trouve dans les diverses écoles du Grand Véhicule (Mahâyâna). La cinquième est la tradition ésotérique. Pour ceux qui ne sont pas à la hauteur des trois méthodes de base, pour ceux dont la réceptivité à l'endroit du Grand Véhicule est insuffisante parce que les obstacles sont lourds et les facultés obtuses, le Bouddha expliqua la corbeille des darani, qui élimine l'ignorance soudainement et qui permet de s'éveiller au nirvâna. On peut comparer les cinq corbeilles aux produits du lait: lait, lait caillé, beurre, beurre clarifié, mousse du beurre clarifié ou daigo. Les quatre premières substances sont appropriées aux maladies légères, et le remède subtil du daigo s'applique aux maladies graves. Ceux que la doctrine exotérique ne guérit pas la doctrine ésotérique vient à leur secours. C'est pour cela que les trois corbeilles du Petit Véhicule furent prospères à l'époque du Dharma Correct, et nombreux furent alors ceux qui entrèrent dans la voie bouddhique. C'était comme de guérir un mal léger avec une médication inférieure. Les diverses doctrines exotériques du Grand Véhicule furent prospères à l'époque du Dharma Contrefait, c'est comme de guérir un mal moyen avec des remèdes médiocres. Lorsqu'on entre dans l'ère terminale, les bénéfices des darani deviennent vigoureux. C'est comme de guérir une maladie grave avec des remèdes supérieurs. Dans les textes Shingon, il n'est question que de l'ère terminale.

Au Japon il est coutume que seuls les princes et les grands dignitaires reçoivent l'aspersion et pratiquent le Shingon. On pense généralement que les gens du commun ne doivent pas pratiquer le Shingon. Dans les textes, il n'est pas question de nobles et de roturiers. Si une différence existe, elle est causée par l'absence du désir d'observer les défenses. Et puis, cette attitude est peut-être un peu naturelle parce que le Shingon est une doctrine très secrète et partant très sophistiquée. Donc, selon les paroles de Keika Daishi:²⁴ "Parmi les hommes, nobles sont les princes de la nation; parmi les doctrines, noble est la doctrine ésotérique." On lit cela dans le Shôryôshû.²⁵ Mais les gens qui ne comprennent pas la doctrine bouddhiste pensent que seuls les grands moines de jadis pouvaient l'étudier et la pratiquer, que ce n'est pas la part des hommes et des femmes laïques, qu'elle ne peut répondre au besoin spirituel de l'ère terminale. Eh bien, je voudrais présenter ma critique de cette idée stupide et ignorante. Les adeptes du Jôdo sont d'autant plus en conflit avec cette Ecriture qu'ils disent: "Dans l'ère terminale la doctrine de la voie difficile reste sans efficacité même si on la pratique pendant dix-mille ans." Or, les textes du Shingon expliquent exclusivement les bénéfices de l'ère terminale. "Les hommes et les femmes de mérite doivent pratiquer cette doctrine," y est-il dit. Au sujet de ceux qui sont dignes de transmettre la doctrine, seuls les moines

peuvent servir de maîtres, mais pour la pratique personnelle il n'est pas fait de distinction entre religieux et laïques. De plus, pour ce qui est d'observer les mantra d'un bouddha avec lequel on a une connexion causale,²⁶ il n'y a pas de différence entre les hommes. Le fondateur de l'école Jôdo au Japon, Hônen lui-même, s'inspirant de ce texte déclare: "Le fait que le nembutsu soit efficace pendant l'ère terminale, est la même chose que la doctrine Shingon." J'ai lu cela dans le Senjakushû.²⁷ De la sorte les grands maîtres ne sont pas si éloignés les uns des autres que cela. Les attaques vicieuses proférées contre les autres écoles par des gens mal instruits sont inexcusables.

En ce qui concerne les bénéfices du Shingon, on peut ajouter à la simple clarté des textes des preuves factuelles. Lorsque Kôbô Daishi était au pays des T'ang, la doctrine ésotérique lui fut transmise²⁸ par Keika Daishi du Seiryûji, et il lança les trois vajra²⁹ vers le Japon: "Qu'ils aillent se ficher en un lieu approprié à la pratique du Shingon" dit-il, et ainsi le vajra à cinq branches fut se placer là où se trouve le Tôji, le vajra à trois branches sur le mont Kôya et le vajra à une branche dans la province de Tosa. Après plus de quatre cents ans ces endroits restent les lieux sacrés du culte des trois mystères, et comme tout le monde vient rendre hommage à ses restes vénérés qui sont enterrés dans cette montagne, tout au long des

années leur dévotion s'est perpétuée sans qu'il soit question de noblesse ou de roture, de citadins ou de campagnards.³⁰

Les fortunes du bouddhisme, la grandeur et la décadence des êtres, cela n'est pas dû à l'action des hommes. Bien plus certainement est-ce déterminé par les puissances célestes. Se souvenant de cela, il faut croire à l'efficacité de la doctrine ésotérique en cette ère terminale.

C'est pourquoi le saint Jôgambô³¹ de Taketani de Daigo fut un maître éclairé de l'école Jôdo. L'empereur lui demanda: "Quelle est la meilleure méthode à utiliser pour la consolation d'une âme défunte?" Il répondit que la darani Hôkyôin³² et le mantra de la lumière étaient les plus excellentes. Un disciple surpris lui dit: "Vous êtes un moine Jôdo, le nembutsu est une immense racine de bien³³ dont le mérite est insurpassé. Il n'y a peut-être pas de déficience dans les autres doctrines, mais il ne convient pas de louer l'efficacité des autres écoles aux dépens de la vôtre." Jôgambô répondit: "En vérité, la raison pour laquelle il est possible de réaliser nos aspirations avec l'appui des prières en même temps que du nembutsu, n'est-ce pas parce que toutes ces choses sont des racines de vertu? Dans quelle doctrine ne trouve t-on pas une telle efficacité? On dit que même ceux qui ont commis les dix péchés et les cinq fautes³⁴ peuvent renaître en Terre Pure, mais c'est seulement si, après avoir rencontré un guide spirituel, ils répètent dix fois le nembutsu, s'assurant ainsi l'accueil

d'Amida et la renaissance en paradis. La darani Hôkyôin a été expliquée ainsi: si ceux qui ont commis les dix péchés et les cinq fautes et qui sont tombés dans la voie du mal où ils ne connaissent pas un instant de répit ont des descendants qui répètent ne fût-ce que sept fois cette formule magique, leur mérite se transfère à l'âme défunte, l'océan de fer et de bronze bouillant se transforme et devient le lac des huit vertus.³⁵ Le pécheur renaît sur le lotus et reçoit un piédestal, un dais orné de bijoux se place au-dessus de sa tête, son lotus semble s'envoler dans les airs et en un instant il se trouve en paradis, où il s'éveille à la connaissance de tous les modes et se trouve promu à l'état suppléant. Et pour le mantra de la lumière, son procédé est expliqué comme suit: si pour les êtres qui sont tombés en enfer et qui sont immergés dans la souffrance on répète une fois ce mantra, on opère un transfert de mérite et le bouddha Amida tend la main à leur âme et les conduit jusqu'en paradis. Le mérite de répéter cette formule dix ou vingt fois est donc inestimable. Et également: si au lieu où est enterré le défunt on répète quarante neuf fois ce mantra, on opère un transfert de mérite et le Tathâgata Amida prend en charge son âme bienheureuse et la conduit jusqu'en paradis. Et on lit aussi dans le Fukûkensaku³⁶ en 27 volumes: "Si l'on répète cette darani au complet, tout en exécutant un rite tantrique³⁷ 108 fois sur du sable, puis qu'on dépose ce sable dans une tombe

sur le cadavre, ce sable émettra une lueur, l'âme du défunt sera relâchée et accompagnée au paradis." Je n'ai pas encore vu d'écrits à ce point explicites sur le nembutsu. Quoique le nembutsu soit parfaitement bien fondé, il m'est difficile de proclamer quelque chose qui est dépourvu de preuves écrites. Puisqu'il est improbable que la doctrine bouddhique soit coupable d'une attitude partisane, il ne me semble pas que l'on doive faire une distinction entre sa propre école et les autres. Si l'école du nembutsu possédait des preuves écrites très claires je pourrais sans hésiter les déclarer à Sa Majesté." Ainsi paraît-il que Jôgambô ait parlé. Vraiment c'était un esprit sans préjugés et qui méritait sa renommée de sage. J'ai fait l'ébauche d'un commentaire d'après les paroles de Jôgambô. Personne ne m'a dit explicitement qu'il ait lui-même expliqué ce texte en détail à l'empereur, mais ce n'est pas un crime d'avoir fait ce commentaire pour soulever la foi des laïques et des religieux. Que ce soit en abrégé ou en détail, administrer cette écriture aux autres c'est le vrai don du Dharma, et puisque le bouddha lui-même l'a dit, c'est par respect pour sa parole d'or que ce commentaire fut écrit. Cela est conforme à la préface du Hanjusan de Zendô Oshô. On lit dans ce texte: "Ceux qui font l'erreur de croire aux doctrines non bouddhistes et qui sont écrasés par le poids de leurs obstacles spirituels et de leur bêtise innée, c'est avec les darani qu'on les aide. C'est comme une maladie

grave qu'on ne peut contrôler avec d'autres remèdes, et que le remède subtil du daigo peut guérir. Cette darani efface l'ignorance d'un seul coup et nous fait entrevoir le nirvâna." A plus forte raison cette darani facilite-t-elle la renaissance en Terre Pure. Puisque la formule en six caractères³⁸ est facile à retenir, un imbécile peut facilement apprendre une darani d'une seule syllabe.

Enfin, l'école du nembutsu s'appuie exclusivement sur l'idée de la force de l'Autre. Le Shingon se conforme à l'idée qu'il y a trois forces. Dans l'école du nembutsu, il est dit que l'efficacité du Dokurushikyô³⁹ durera cent ans. Dans l'école Shingon il est dit que l'efficacité des restes du bouddha⁴⁰ durera jusqu'au bout du kalpa de l'ère terminale. Il serait donc difficile d'admettre que la voie sainte, qui est issue du bouddhisme de même que le nembutsu, soit sans efficacité. Dans le nembutsu il y a la force de l'Autre, mais aussi la force de Soi. Il y a donc deux forces. Dans le Shingon il y a les trois forces suivantes: le mérite individuel, la force de l'aide du Tathâgata⁴¹ et la force du Dharmadhātu. Pour illustrer cette idée, une tenaille à clous c'est l'aide du Tathâgata; l'appui de la tenaille c'est le Dharmadhātu; ma main, c'est le mérite personnel. Avec une tenaille il est facile d'arracher même des gros clous. Il va de soi qu'il est possible d'éliminer les obstructions lourdes. Cela n'est pas un exemple tiré des anciens, mais j'y ai pensé moi-même. Dans

les grandes lignes le nembutsu et le Shingon se ressemblent, leurs doctrines doivent s'éclairer mutuellement pour exalter la foi. Se quereller ne mène jamais à rien. Il paraît que de nos jours les adeptes de la branche Jôdo de la montagne de l'Ouest⁴² étudient le Shingon. Cela est parfaitement normal. Dans ma tradition du Shingon on apprend la formule en six caractères et les caractères clefs⁴³ des cinq bouddhas. Cela est tout à fait dans l'esprit du Shingon. En vérité, le caractère A est considéré à juste titre comme le mantra par excellence. En approfondissant, puisque les paroles issues de la langue du Bouddha lui-même sont des mantra, comment la formule qui prononce son nom n'en serait-elle pas un? Tout cela, parce que c'est la parole éternelle du Dharmakâya, de génération en génération elle ne s'éteindra pas; parce que c'est une leçon livrée à nos mémoires de vie en vie nous ne l'oublierons pas. Avec une seule pensée de la syllabe A on franchit le stade préparatoire des trois kalpa incommensurables;⁴⁴ avec une seule séance passée à scruter sa propre pensée⁴⁵ on ouvre la corbeille précieuse du yoga en cinq caractéristiques.⁴⁶ Un mantra d'une seule syllabe est vraiment facile à apprendre, même pour un imbécile. Comme c'est le maṇḍala le plus fondamental, on peut y gagner en dépit de lourdes obstructions. Même si la sagesse est sans profondeur, quand la foi est profonde l'efficacité n'est pas un vain mot. Même quand on néglige la méditation, grâce au pouvoir des incantations il est possible d'accomplir la

siddhi.⁴⁷ Prochainement on renaîtra dans la Terre Pure d'Amida ou de Miroku; plus lointainement on sera transféré dans la Terre Pure de Dainichi ou de Shaka. On balaiera les obstructions de cette vie et on gagnera l'illumination dans une vie future. Même dans nos prières pour les âmes défuntes, l'efficacité est excellente. La corbeille secrète de l'attestation du Tathâgata, c'est la doctrine de l'Eveil soudain des êtres. Il nous faut à tout prix cultiver les pratiques religieuses et, ne fût-ce qu'un peu, établir un lien spirituel avec le Bouddha.

ANNOTATIONS: II.8

1. Cette anecdote est racontée dans Honchôkosôden, #55. DNBZ p.325.
2. Hirosawa est l'une des trente-six branches du Shingon japonais, elle-même divisée en deux groupes, Hirosawa et Ninnaji. Hôjuin faisait partie du groupe Ninnaji.
3. Miroku, ou Maitreya, est le "futur bouddha," qui descendra sur terre du ciel Tuṣita, où il réside en ce moment, et jouera un rôle comparable à celui de Śâkyamuni. Il symbolise l'espérance de l'humanité et pour cette raison il fut vénéré en Chine pendant des siècles, surtout au niveau populaire. Son culte se développa parallèlement à celui d'Amida, et sa Terre Pure de Tuṣita est l'un des paradis où l'on peut espérer renaître. Comme dans le culte d'Amitâbha, l'accueil de Maitreya est signalé par l'apparition de nuages pourpres et de musique au moment de la mort. Au Japon, on dit que le prince Shôtoku adhérerait au culte de Maitreya aussi bien qu'à celui d'Amitâbha. Le culte de Maitreya n'est pas généralement associé à la doctrine Shingon, mais on doit se souvenir que selon la légende Kôbô Daishi se retira dans une grotte du mont Kôya, où il attend l'avènement de Maitreya, plongé dans la méditation. (Konjaku monogatari, Bernard Frank trad., Histoires qui sont maintenant du passé, p.104). Dans le

maṇḍala de la Matrice, Maitreya est assis sur un lotus au nord-est du calice à huit pétales. Dans le maṇḍala du Diamant, il se trouve parmi les trente-sept vénérables en qualité de bouddha à l'état causal (in-bosatsu).

Comme tous les mystères du Shingon, le mystère de Maitreya ne peut nous être que partiellement intelligible, mais on peut distinguer quatre aspects généraux qu'on reconnaîtra dans le Shasekishû:

- 1) Il fut disciple de Śākyamuni.
- 2) Il est le bodhisattva du royaume des huit pétales du Taizōkai et le in-bosatsu du Kongōkai.
- 3) Il est identifié à Vairocana.
- 4) Le moi est identifié à Vairocana donc à Maitreya.
4. Cette pratique ésotérique consiste à entrer dans un état de parfaite quiétude où l'harmonie totale de l'être avec l'absolu se trouve réalisée.
5. Taizō no gyōhō shite.
6. Lorsque Maitreya descendra sur terre pour sauver les êtres, il tiendra trois assemblées dans le parc Kerin'on sous l'arbre ryūge ou Nāgapuṣpa, fleur du dragon.
7. Parce que le ciel de Tuṣita appartient comme le monde des hommes à l'univers de désir (cf. n.14, p.195.)
8. Pour y accéder on n'a pas besoin de cultiver un bon karma. La Terre Pure de Maitreya appartient à la "voie facile."
9. Futai 不退 : immuable. De la Terre Pure d'Amitābha

ou du sanctuaire intérieur de Tuṣita on ne peut retomber dans une condition inférieure.

10. Parmi les 49 sanctuaires du Sanctuaire Intérieur de Tuṣita s'en trouve un qui s'appelle Muryōju comme la Terre Pure d'Amitâbha et qui est donc équivalent au Paradis (gokuraku 極樂) de ce Bouddha.
11. Oeuvre de Vasubandhu, Amitâyusūtropadesā. Un volume. Traduit en chinois en 529 par Bodhiruci, Wang sheng lun, jap. Ōjōron, Jōdo-ōjōron ou Jōdoron.
12. Il s'agit du Wang sheng lun chu par T'an-luan.
13. Le bodhisattva Kannon (Avalokiteśvara) est aussi appelé le bodhisattva du Dharma ou hō-bosatsu, d'où l'abréviation hō 法 ; Ri 利 est la dernière syllabe du nom Mañjuśrī, en sino-japonais Monjushiri ou simplement Monju. In 因 représente Maitreya qui, comme on l'a vu, est le bouddha à l'état causal, in-butsum.
Vimalakīrti est sans doute représenté par le caractère go 語 parce-qu'il discourut longuement et discuta avec Manjusrī. A moins que le caractère 語 soit une erreur pour 詰 qui figure à la fin de la transcription complète de son nom en sino-japonais:
14. Opposition de jitsu 實 et gon 權 .
15. Kabutsu 果佛 , celui dont l'Eveil a porté fruit.
16. Pendant la dynastie des Shang, au moment des troubles qui conduisirent au changement de dynastie, les fils de

Ku-chu-chün, Po-yi et Shu-ch'i (Hakui et Shukusei) s'élevèrent contre les projets de rébellion du ministre Chou: "Quand un père meurt si on ne l'enterre pas convenablement peut-on parler de piété filiale? Quand un ministre se rebelle contre son seigneur, peut-on parler d'altruisme?" dirent-ils. Après que les Shang furent renversés, plutôt que de manger le grain fourni par les Chou ils s'enfuirent dans la montagne Shou-yang (Shuyô) et, se nourrissant de racines et de fougères ils moururent de faim. (D'après le Shih-chi 史記, chüan 61)

17. Période Ch'un ch'iu. Chieh ~~Ch'iu~~-t'ui suivit le duc Wen de Chin en exil pendant dix-neuf ans. Quand le duc Wen revint au pouvoir, Chieh ne reçut aucune récompense pour sa loyauté. Il se retira sur le mont Mien-shang (Menjô). Quand le duc Wen fit appel à ses services il refusa de quitter la montagne. Alors Wen fit brûler la lande autour de lui pour le forcer à sortir. Chieh s'agrippa à un arbre et fut brûlé à mort (d'après le Shih-chi, chüan 39)
18. Kyoyû et Sôfu vécurent pendant l'âge mythique des Yao. Kyoyû était si vertueux que l'empereur Yao voulut lui confier le gouvernement de l'empire. Il s'enfuit au bord d'une rivière. A ce moment apparut Sôfu qui menait sa vache à boire. Il lui demanda pourquoi il se lavait les oreilles dans la rivière. Kyoyû dit:

"L'empereur m'a offert son empire. Je lave les oreilles qui ont entendu des choses honteuses." Sôfu lui dit:
 "Il fallait aller faire cela à un endroit où personne ne passe jamais. Ici on peut te voir. Je ne vais pas faire boire à ma vache l'eau que tu as souillée." Et il mena sa vache en amont de cet endroit, (d'après le Kao shih chuan 高士傳).

19. C'est sur le mont Kôya que Kûkai bâtit le monastère qui devint le centre ésotérique le plus important du Japon (ca.816). C'est là aussi qu'il fut enterré.
20. Shûji 種子 désigne les symboles tantriques utilisés dans le Shingon pour désigner les noms des bouddhas et bodhisattvas.
21. L'un des six Kannon du Kannon-in dans le maṇḍala de la Matrice.
22. Que l'on adopte l'une ou l'autre de ces interprétations n'est pas très important puisque de toute façon ce sont des moyens expédients destinés à nous faire entrevoir la vérité. Différents états d'esprit nécessitent différentes approches et ce qui compte est le résultat. Donc Mujû, tout en prenant très au sérieux le concept de hōben, ne perd jamais de vue que si sa valeur est absolue, son contenu est relatif.
23. 六波羅密經. D'après Watanabe on devrait lire roppara. roku haramitsu sont les six grandes pratiques (perfections) du bodhisattva (pāramitâ). Détaillées dans le Daichidoron

chapitre 10 . Les cinq premières pâramitâs conduisent à la sixième, qui est la sapience (prajña). Ce sont dâna, la charité; śīla, moralité; kṣānti, patience; dhyāna, méditation; vīrya, l'effort enthousiaste.

24. Hui-kuo, époque T'ang. Septième patriarche de l'école Shingon. Il restait au monastère Ch'ing lung szu (Seiryūji) de Ch'ang-an, et fut le maître de Kūkai. Mourut en 776.
25. Henjō hakki seireishū, mieux connu sous le titre de Shōryōshū. 10 fascicules. Kōbō Daishi Zenshū, III (Tokyo, 1910).
26. Uen no honzon 有縁の本尊 : chaque être selon la nature particulière de sa réceptivité possède une affinité (uen) toute spéciale avec l'un ou l'autre bouddha ou bodhisattva.
27. Senjaku hongan nembutsushū, deux livres. Ecrit entre 1199 et 1204 par Hōnen. Basé sur les trois sūtras fondamentaux de l'amidisme, cette oeuvre expose les grandes lignes de la doctrine Jōdo.
28. Le texte donne: Keika Daishi ni tsurete, mais il doit y avoir erreur, car Keika fut le maître de Kūkai. Devrait-on lire ni tsutawarite?
29. Les vajra sont des objets du culte Shingon. Ils sont en métal et symbolisent la victoire sur les passions et sur le mal, et le triomphe de la sagesse. Le vajra à une branche représente l'Ainsité (Tathatā). Le vajra

à trois branches représente les trois mystères et les trois corps. Le vajra à cinq branches représente les cinq sages, les cinq bouddhas, etc...

30. Cependant, selon le Konjaku monogatari (Histoires qui sont maintenant du passé, p. 104) les femmes n'étaient pas admises sur le mont Kôya: "A cause que c'est un lieu extraordinaire, le pèlerinage des gens, maintenant, n'y a point de cesse; mais les femmes n'y montent jamais."

31. Jôgambô ou Shûgen fut un disciple prominent de Hônen. Etudia l'ésotérisme au Ninnaji puis le Tendai. Il fut converti à la doctrine de la Terre Pure par Hônen. Mourut en 1180.

Cette anecdote se trouve dans Tsure-zuregusa, trad. C. Grosbois et T. Yoshida, Les heures oisives (Paris: Gallimard 1968), p.161. Dans cette version c'est une impératrice qui pose la question à Jôgambô. La réponse qu'il donne est plus courte mais essentiellement la même que dans Shasekishû.

32. La dhâraṇî Hôkyôin est l'une des trois dhâraṇî par lesquelles on peut obtenir la renaissance en Terre Pure, sur terre bonheur et longévité.

33. Zengon 善根 : Les bonnes actions du corps, de la bouche et de la pensée sont si bien ancrées, si persistantes, que rien ne peut les déloger ou les obstruer. Elles sont la source inébranlable d'un bon karma.

34. Les dix péchés: tuer, voler, fornicuer, mentir, tromper, calomnier, dire des sottises, être envieux ou avide, être coléreux, avoir des vues erronées. Les cinq fautes: tuer son père, tuer sa mère, tuer un arhat, faire couler le sang d'un bouddha, nuire à l'harmonie de la congrégation des moines.
35. "Entre les montagnes, du Meru au Nimindhara, sont les Sîtâs, pleines d'une eau douée des huit qualités: froide, claire, légère, savoureuse, douce, non fétide, qui ne fait mal ni à la gorge ni au ventre." Trad. Louis de La Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu (Paris: Paul Geuthner, 1926) vol. 2, p. 144.
36. Le Fukûkensakujimpenshingongyô explique les mantra, les dhâraṇî, les maṇḍala et les rites de la doctrine ésotérique. Traduit en chinois par Bodhiruci. 30 chapitres.
37. Kaji 加持, un rite tantrique dont la nature n'est pas précisée.
38. La formule du nembutsu: na-mu-A-mi-da-butsu
南無阿彌陀佛
39. Il est dit dans le Sukhâvativyûha: "Je retiens tout particulièrement ce sûtra. Son efficacité durera cent ans." C'est pourquoi ce sûtra est parfois appelé le "sûtra spécialement retenu" ou Dokurushikyô. 特留此經.
40. Shari 舍利 doit sans doute être pris au figuré, ce que le Bouddha nous a légué, son enseignement et les pratiques qui conduisent à la sagesse.

41. De nouveau, kaji. Ici doit être pris dans le sens original de la compassion du Bouddha envers les êtres.
42. Seizan, une branche secondaire de l'école Jôdo, fondée par un disciple de Hônen, Shoku. Après la mort de ce maître, ses disciples se retirèrent sur une montagne du Yamashiro, le Seizan (Montagne de l'Ouest).
43. Leurs signes tantriques, shûji.
44. Cette expression fait allusion à la longue préparation qui mène graduellement par les cinquante stades préparatoires du bodhisattva jusqu'à la bouddhété.
45. Kanjin 觀心 : en contemplant sa propre pensée on s'entraîne à comprendre le principe abstrait des trois vérités qui ne sont qu'une: L'Absolu, le temporaire, la vérité du milieu.
46. Les cinq caractéristiques qui conduisent à la réalisation de notre unité fondamentale avec Vairocana: pénétration du bodhicitta ou esprit d'Eveil, culture du bodhicitta, accomplissement de la pensée du vajra, réalisation de la pensée du vajra, complétion du Dharmakâya.
47. Ayant pratiqué les trois mystères du Shingon on obtient la siddhi, le résultat subtil et merveilleux shitsujijô 成地) qui est le but du Shingon. L'accomplissement du potentiel des trois mystères.

III.8

L'histoire du saint de Toga-no-0.

Dans le but d'établir un lien spirituel¹ avec le révérend Myôe² des reclus du mont Kôya se rendirent de compagnie jusqu'à Toga-no-0³ sur le mont Takao et demandèrent audience. Comme on leur répondait qu'il avait une grippe saisonnière et ne pouvait les recevoir, le révérend apparut sur les pas du messenger. Ils entrèrent pêle-mêle chez lui. Voici ce qu'il dit:

- J'ai suivi le messenger à cause du déplaisir que j'ai de me voir, moi Myôe, traité avec tant de cérémonies. Vous avez longuement marché depuis Kôya pour me rendre visite. Vous dire que j'étais enrhumé alors qu'on aurait dû vous faire entrer aussitôt, c'était de ma part me comporter comme le commun des mortels. Si c'était grave, je pouvais vous recevoir couché et discuter le bouddhisme. Au contraire, pensant que c'était sans importance, j'ai oublié les convenances. Depuis de longues années je lis les textes sacrés, et si j'écrivais leur enseignement en kana il se réduirait à ces six syllabes: A-RU-BE-KI-YA-U. La conduite propre au fidèle, la conduite propre au moine, la conduite propre au reclus, on y trouve des conseils relatifs à la conduite qui convient à chaque vocation. Mais dans cette ère terminale les convenances se sont perdues. Les princes et les grands dignitaires ne devraient pas oublier

que le respect de la foi et la protection du bouddhisme sont le rôle que leur a confié Shakamuni. Cela est la conduite propre aux princes et aux ministres. Les autres fidèles ne devraient pas agir contrairement aux intentions des princes. Les moines retirés dans les monastères et les montagnes, même si leurs écoles et leurs doctrines sont différentes, en tant que fils de Shaka, s'étant engagés à respecter la règle des interdictions, ayant rasé leurs cheveux et teint leurs vêtements, devraient rejeter la convoitise et mettre fin aux affections, apprendre à distinguer les cinq groupes religieux,⁴ et s'adonner entièrement à la pratique des trois méthodes de base. Mais bien qu'ils se rasant le crâne ils ne font point table rase de leurs désirs. Ils changent la couleur de leurs vêtements mais non celle de leur coeur. Ou bien ils prennent à charge femmes et enfants, ou bien ils revêtent casque et armure, et en ce qui concerne les trois poisons⁵ et les cinq convoitises⁶ ils n'agissent qu'à leur guise. Ces moines qui ne prêtent pas la moindre attention aux cinq interdictions et aux dix formes de Bien sont de plus en plus nombreux dans ce pays. Ils ne se comportent pas ainsi que le devraient des moines. Un reclus se doit tout particulièrement de renoncer au souci de soi-même, ne point entretenir d'affections illusoires. Il doit pratiquer les préceptes du Bouddha à la place des gens du commun, et bien qu'il soit forcément de chair et d'esprit et qu'il ait une apparence ordinaire

il doit se consacrer entièrement à l'enseignement du Bouddha.

Ainsi discoura-t-il sur la signification du bouddhisme, disant que ce qui était le plus important dans la doctrine prêchée par le Bouddha c'étaient les règles de conduite pour ceux qui entrent dans la voie du détachement et de la délivrance, et il parlait avec des larmes dans la voix. A l'écouter, les moines étaient si émus que leurs manches étaient trempées de larmes. Ainsi à partir de ce soir là il parla toute la nuit, et le jour suivant il continua de parler jusqu'au soir, puis comme une cloche retentit il demanda:

- Quelle cloche est-ce là?

On lui dit: "C'est la cloche du crépuscule," et il dit:

- Comment ai-je pu parler si longtemps?

Et il se retira. Il semblait qu'il n'avait parlé que l'espace d'un moment. Ils se souvinrent que les foules qui écoutèrent les sermons du Bouddha pendant douze petits kalpa pensèrent que cela n'avait duré qu'une demi-journée. A la pensée qu'en cette existence ils avaient eu une expérience semblable, ils s'en retournèrent fort impressionnés.

Un certain reclus qui avait jeûné pendant longtemps avait été invité à officier dans la province de Kawachi. Il avait sept lieues à parcourir par un jour d'hiver, et on l'avait prié d'arriver avant l'heure du repas.⁷ Comme il était impossible de marcher sur cette route, il s'en allait à cheval. Le ciel était nuageux et on ne voyait point trace

de soleil, mais il pensait que le soleil était haut dans le ciel. En arrivant il dit :

- Je me demande si le soleil a commencé à décliner. Le donneur d'offrandes dit :⁸

- Il ne doit pas encore être midi.

Et il l'invita à manger toutes sortes de choses qu'on avait préparées. Ce moine avait toujours été gros mangeur, aussi mangea-t-il tout ce qu'il y avait. Jusqu'aux friandises qui suivirent le repas, il mangea à satiété, puis tandis qu'il se curait les dents il entendit le son d'une cloche.

- Qu'est-ce que cette cloche? demanda-t-il.

On lui dit que c'était la cloche du crépuscule. Il lui sembla qu'on se trompait de cloche, mais c'était lui qui s'était trompé quant à l'heure du repas. Cela fut certes plus répréhensible que l'oubli du révérend plongé dans ses discours.

Si l'on regarde le monde d'aujourd'hui dans le miroir de jadis, combien nos valeurs ont changé! Les reclus d'autrefois étaient tout imprégnés de la pensée bouddhiste et oubliaient les soucis de ce monde. Aujourd'hui ils n'oublient ni la gloire ni le profit, et c'est le bouddhisme qu'ils négligent. De sorte qu'ils sont reclus de nom et non de fait. Il y a même des gens qui, tant qu'ils sont dans le monde, ne sont connus de personne et ne connaissent ni gloire ni profit. Mais une fois entrés dans la retraite ils y trouvent les deux, et bien qu'ils n'aient pas le coeur porté vers le bouddhisme, aux yeux du

monde ce sont des ermites. Leur nombre s'accroît d'année en année. Aussi bien de nos jours devrait-on changer le caractère ton de tonsei, et ainsi pourrait-on dire:

Le ton de tonsei change avec les temps,
autrefois reclus aujourd'hui repus.⁹

J'entends dire que parmi eux il y a des gens sincères, mais serait-ce là pur bavardage? Il y a bien sûrement des gens qui recherchent vraiment la voie, mais dans l'ensemble la position du reclus a énormément changé. Est-ce qu'ils ignorent la conduite propre au reclus, ou bien est-ce que, quoique la connaissant, il leur est trop difficile de s'y conformer? De toute façon leur attitude est inconvenante. Tous les êtres de la création possèdent naturellement la capacité d'atteindre la connaissance ineffable. Cette nature, c'est la nature de bouddha. Ceux qui oublient leur nature de bouddha, on les appelle des sots qui appartiennent au cycle de vie et de mort. Se détourner de cette nature de connaissance originelle et s'attacher à ce monde corrompu de chimères, c'est ce qu'on appelle être ignorant et plein d'illusions. Puisqu'il en est ainsi, il faut se garder de méconnaître l'Ego du Dharmakâya, et se comporter en véritable adepte du bouddhisme. Le maître de Zen Keihô¹⁰ a dit: "Faisons notre identité de néant, ne recherchons point un corps fait de matière. Recherchons notre identité mentale dans la connaissance spirituelle et ne poursuivons point de chimères. Un acte conforme aux principes moraux¹¹

est évidence d'un esprit illuminé, un acte contraire à ces principes manifeste un esprit confus. L'esprit confus poursuit des affections illusoires et au moment de la mort il est entraîné par son karma. L'esprit illuminé ne poursuit pas d'affections, et à la mort son karma est complètement renversé." Ce que ce texte signifie, c'est que l'esprit qui donne une part aux illusions est un esprit dérangé, et que ne pas laisser naître une seule pensée¹² c'est la marque d'un esprit illuminé qui manifeste sa nature d'essence. Agir selon les passions c'est ignorer le principe et recevoir la rétribution de l'évanescence. Pratiquer le non-penser, c'est se conformer au principe éternel. Pour cette raison, au moment de la mort on n'est point retenu par les illusions et, ne pensant qu'à gagner le lieu ineffable de la délivrance on ne tolère pas que des pensers illusoires dictent nos actions, et l'on conçoit clairement sa nature d'essence. Tokusan¹³ a dit: "N'avoir pas de pensée dans les choses, et rien dans la pensée, c'est devenir vide donc spirituel, vacant donc subtil. Que tant soit peu on s'accroche à la pensée, et l'on obtient le karma des trois chemins, que pour un bref instant on laisse naître des affections, et l'on se trouve enchaîné pour des milliers de kalpa etc..." Cela pose un modèle de conduite pour le pratiquant, c'est un manuel d'exercice religieux. Dans l'absence de pensée et de phénomène concret se trouve le véritable individu. Mais du moment qu'on s'accroche aux

pensées et que l'on fait naître des attachements, on oublie sa nature d'essence. C'est pourquoi nous avons vu dans l'histoire de Confucius que s'il instruisit le monde entier c'était un moyen de le préparer à recevoir le bouddhisme. L'enseignement du précurseur chinois, comme l'histoire du saint japonais, devraient nous rappeler ce que signifie avoir reçu un corps d'homme si l'on sait se conduire selon la voie sans négliger le moindre détail. Les paroles des anciens sages, les admonitions des hommes supérieurs de jadis, devraient imprégner notre conscience, colorer notre esprit, être gravées sur nos os, cachées au fond de nos manches. C'est pourquoi il est dit: "Si on remue neuf fois le cinabre, le fer se change en or; une seule parole de vérité transforme un sot en un sage." (Sugyōroku, Taishō, 48, p. 419 (3).) Prendrons-nous pour des sottises les paroles d'un sage d'autrefois?

J'allai quelquefois écouter les conférences du révérend Shōichi au Tōfukuji, et assis au fond de la salle j'eus le privilège de l'entendre expliquer les grandes vérités du Zen et des doctrines ésotériques et exotériques. Bien que je n'en compris pas toutes les finesses, ce que j'en compris est tout pénétré de l'essentiel de la doctrine bouddhique, et je m'en souviens avec vénération. Malheureusement je le connus dans son âge avancé et ne pus assister longtemps à ses sermons. Néanmoins, pour ce qui est de la signification du bouddhisme, j'eus souvent l'occasion de

recueillir ses préceptes. Une fois que nous descendions dans le Kantô, nous nous trouvions sur le Tôkaidô pour la nuit et je préparai pour lui un repas qu'un homme ordinaire aurait sans doute prononcé "excellent" en manière de civilité. Mais lui, il dit:

- Pourquoi avoir préparé des choses pareilles? Cela ne me convient pas. Il est dit qu'un bodhisattva aspirant, s'il fait l'erreur de se préoccuper des affaires de ce monde, arrache les jeunes pousses du chemin.

Et il n'ajouta rien d'autre. Ces paroles pénétrèrent dans mon coeur et sont demeurées au fond de mon oreille. Elles sont du Patriarche Tendai et se trouvent dans le Gengi:¹⁴ "Le débutant qui pratique la concentration, tout entier absorbé par la découverte de soi-même, néglige de pratiquer les six vertus. Combien plus il devrait éviter d'attacher sa pensée aux choses de ce monde, ne point se préoccuper de son corps, mettre au repos le souci de toute chose, et puis ensuite seulement, mettre tout son coeur à la contemplation. S'il se préoccupe des affaires de ce monde, il arrache les jeunes pousses de la pensée contemplative." Il me montra que cela est écrit. Ainsi, lorsque la foi et la doctrine correspondent, l'enseignement devient clair. La substance du Dharma étant sans erreurs, sans illumination, sans illusions, sans connaissance, la doctrine inexprimable des divers enseignements est sans naissance et sans disparition, et quand la vérité absolue est éteinte les

paroles deviennent absurdes. Tout cela explique la substance du Dharma. Une fois qu'on arrive à ce stade, les objets et la vérité étant sans obstructions on n'a pas besoin d'exercices spéciaux. Mais rares sont ceux qui connaissent l'Eveil soudain et la maîtrise soudaine comme la fille du Dragon¹⁵ qui reçut l'inspiration de la bodhi et qui fut aussitôt transformée en bouddha et prêcha la voie sans souillure. Il n'y a de fréquent que la possibilité d'atteindre l'Eveil soudain par la pratique graduelle. C'est pourquoi il est écrit dans un sūtra: "La vérité absolue et abstraite c'est l'éveil soudain et la disparition totale dans l'ascension de l'Eveil. Le monde phénoménal et concret n'est pas éliminé subitement mais s'épuise graduellement etc.." ¹⁶

Aussi, bien que l'on parle d'illumination soudaine, la réceptivité est difficile à faire fructifier. Bien que le vent ait cessé, les vagues se dressent sur l'océan; bien que le soleil soit sorti dans le ciel la rosée ne disparaît que petit à petit. Ce qui nous incite à pratiquer les exercices harmonisateurs du zazen et autres alors que nous n'avons pas la force de nous détourner du monde de la perception sensorielle et mentale, c'est ce qu'on appelle la réceptivité. Si l'on ne participe pas à la vérité absolue, on ne peut qu'écarter petit à petit l'esprit d'attachement à l'aide de la réceptivité. Ceux qui ne savent pas faire cette distinction entretiennent à l'égard

de la vérité absolue sur laquelle brille la sagesse du Bouddha des idées préconçues: pensant au fait qu'elle est sans naissance, ils s'imaginent qu'il n'y a pas d'obstructions. Ne comprenant pas le principe de la vacuité, ils s'accrochent à l'idée qu'il n'y a ni bien ni mal, ni sots ni sages, et s'adonnent à leur gré à des actions indiscriminées, ne pratiquent pas le bouddhisme, ne font pas d'exercices spirituels, et ils ne pratiquent pas la vertu qu'ils considèrent comme une entrave. Lorsqu'il s'agit de choisir parmi les affections, à cause des distinctions ils prennent le mal. Comment se conformer à la substance subtile et sans caractéristique tout en s'éveillant à la non-différenciation de l'Ainsité? C'est là que se fait la distinction entre la réceptivité et le Dharma. Celui qui possède la compréhension parfaite du bouddhisme et qui le pratique sans faute possède la puissance d'un véritable guide spirituel. C'est dans cette vie qu'il faut s'appliquer avec le plus grand soin à l'exercice du Grand Véhicule. C'est parce que les préceptes de ce saint sont profondément ancrés dans mon coeur que je les ai écrits. Comme ils coïncident avec l'enseignement des Ecritures, ils sont assurément sans erreur.

ANNOTATIONS: III.8

1. Kechi en no tame ni 結縁のために. Watanabe explique: "Se lier avec Myôe dans le but de poursuivre des pratiques religieuses." Je pense que dans ce cas en doit prendre un sens plus mystique, celui d'un lien spirituel par lequel le bon karma d'une personne vénérée rejaillit sur celui qui se lie avec elle. cf. le cas du saint d'Ohara qui fit vœu de silence après quoi il avait l'intention de procéder à un suicide rituel, et les gens vinrent en foule pour l'adorer et établir avec lui un lien karmique. (récit IV.7)
2. Myôe shônin. cf. n.2, chapitre I.
3. Près de Kyôto, Arashiyama. Là se trouve le monastère Kôzanji.
4. Goshu 五衆 ici ne désigne sans doute pas les cinq skandhas selon l'interprétation de Watanabe mais plutôt les cinq groupes d'ordres bouddhiques comme me l'a suggéré Dr. Iida Shôtarô: 1) les bhikṣu (moines); 2) bhikṣuṇī (nonnes); 3) śikṣamāṇa (qui fait son apprentissage); śrāmaṇera (novice); śrāmaṇerikā (femme novice).
5. Les trois poisons qui mettent obstacles à la semence du Bien: convoitise, colère, imbécillité.
6. Richesse, plaisirs sensuels, gourmandise, réputation, sommeil.
7. Après le repas de midi commence une période de

jeûne obligatoire qui dure jusqu'au matin suivant.

8. C'est la personne qui l'a invité à officier pour une occasion quelconque.
9. Jeu de mots sur les caractères homonymes 遁 (retiré) et 貪 (convoitise) qui se prononcent tous les deux ton.
10. En chinois, Kuei-feng (779-841). Cinquième patriarche de l'école Kegon. Disciple de Teng-kuan. Il était un maître du dhyâna en même temps qu'un grand savant en la doctrine Kegon. Il prêcha la méthode dite zengyô itchi 禪教一止 (cf. texte p. 97.) Citer Kuei-feng dans un texte consacré principalement à la pensée de Myôe est tout à fait approprié et évidemment délibéré.
11. gi 義, principe de conduite.
12. Ichinenfushô 一念不生.
13. Tê-shan (781-865). Après avoir étudié le vinaya et les doctrines du Yogâcâra, il se convertit à la doctrine du Zen Rinzai.
14. Hsüan-i, une des oeuvres maîtresses de Chih-i. En japonais Hokkegengi ou Gengi.
15. L'histoire de la fille du Dragon Nâga se trouve dans le sûtra du Lotus. "Devadatta," Katô chap.XII, p.258 La traduction de Kern, suivant certains textes sanscrits, inclut la section "Devadatta" dans le chapitre XI du sûtra (Apparition of a stûpa) - Katô suit la version de Kumârajîva.
16. Cité du Ryôgonkyô ou Surâṅgamasûtra. 10 livres. Taishô. 19, p.155(1).

Va.12

La raison d'être de la poésie japonaise

Si l'on considère la voie unique¹ de la poésie japonaise, on voit qu'elle possède la vertu calmante et détachante qui met fin à l'agitation et au trouble des coeurs.² De plus, en peu de mots elle exprime toute une pensée. C'est là le principe des incantations mystiques ou darani. Les divinités japonaises, qui sont les empreintes laissées par les bouddhas et bodhisattvas, sont la forme la plus importante du Nirmāṇakāya. Le vénérable Susa-no-Ō fut le premier à composer un poème en 31 syllabes avec "Les palissades d'Izumo." Le waka ne diffère point des paroles du Bouddha. Les darani des Indes elles aussi ne sont autres que les paroles des habitants de ce pays, que le Bouddha utilisa pour en faire des formules mystiques. C'est pourquoi le maître de Zen Ichigyō³ écrit dans ses commentaires: "Les langues de tous les pays sont des darani."⁴ Si le Bouddha était apparu au Japon, il aurait sûrement dit les darani en japonais. Les incantations mystiques n'étaient pas à l'origine des lettres écrites. Les lettres écrites ne font que représenter ces incantations. L'écriture de n'importe quel pays n'a-t-elle pas le pouvoir de les représenter? Aussi bien, le grand maître de Kōya [Kūkai] a-t-il écrit: "Les cinq éléments⁵ ont tous un son, les six qualités⁶ sont toutes leur représentation écrite."

"Il n'y a pas de son en dehors des cinq tons, il n'y a pas de parole en dehors du son A. La lettre A, c'est la fondation des mantra ésotériques. Aussi est-il dit dans les Ecritures: "Les paroles de la langue du Bouddha sont toutes des mantra ." Les trente-et-une parties du sūtra du Grand Soleil correspondent tout naturellement aux trente-et-une syllabes du waka. Le principe de la vie laïque et de la vie religieuse est tout entier compris dans ces trente-et-une syllabes. Elles attirent la réponse favorable des bouddhas et des bodhisattvas, et la faveur des dieux envers les humains. Bien que les darani soient exprimées dans la langue ordinaire de l'Inde, si l'on persiste à les utiliser comme darani elles ont la vertu d'annuler le péché et le pouvoir de chasser les peines. De même bien que la poésie japonaise emploie des mots ordinaires, si l'on exprime ses pensées sous forme de waka on ne peut manquer d'attirer la faveur des dieux. Si de plus le waka est tout imprégné de la pensée bouddhiste, c'est à n'en pas douter une darani.

Bien que les langues de l'Inde, de la Chine et du Japon soient différentes, quand on comprend leur signification leur bénéfice est le même. Aussi elles servirent à propager le bouddhisme et à en faire adopter les doctrines, et leur efficacité ne saurait être niée. Il n'y a pas de règle fixe à l'égard des paroles, mais si la pensée est exprimée de sorte à être comprise il s'ensuit forcément une réponse favorable aux sentiments exprimés. De grands sages

sont apparus au Japon, qui ont composé des waka, comme le Kannon de Kiyomizu:

Quelle que soit votre misère,
Tant que je suis en ce monde,
faites-moi confiance.⁷

Ceci est à n'en pas douter une darani. Les divinités aussi lorsqu'elles sont sensibles à un poème réagiront conformément aux désirs de son auteur. Il convient de comprendre que la vertu du waka et la nature des incantations mystiques sont identiques aux darani. Si l'on veut alléguer que ce sont de "vaines paroles,"⁸ sachons que cette erreur se trouve dans le coeur dépravé des hommes. La doctrine sacrée elle-même, lorsqu'on l'emploie pour écouter la gloire et cultiver le profit, produit un mauvais karma. C'est la faute des hommes. Il ne faut pas pour cela perdre de vue la vertu des formules mystiques. Il est dit dans le Jôjitsuron⁹ que même les Ecritures, quand elles sont lues à mauvais escient, deviennent des "paroles vaines." J'écris cela parce que je crois moi-même à ce principe, aussi pourquoi ne le dirais-je pas? De plus, je l'ai vu dans les sûtras et commentaires, ne croyez pas que ce soit mon idée à moi.

Tous les dharma représentent la vérité ultime. Les sens sont la Voie Moyenne.¹⁰ Les mots grossiers comme les mots raffinés sont issus du Principe ultime.¹¹ Pourquoi faudrait-il tout spécialement rejeter la poésie? Les actes de la vie ordinaire ne vont pas à l'encontre de la vérité.

Quelle est la chose qui ne se conforme pas au principe du bouddhisme? Un jour, ayant pris retraite dans les montagnes, j'entendis la plainte d'un cerf et exprimai cette idée de la sorte:

A l'entendre, qui donc pourrait nier
Que jusqu'à la voix du cerf amoureux
Toute chose soit Vérité. . . .

De même selon le Shingon, toutes les lois naturelles forment un maṇḍala. Selon notre karma nous sommes élevés ou abaissés, égarés ou illuminés." Cela veut dire que les mille lois de la nature forment un maṇḍala. Selon notre karma nous nous attachons et perdons notre chemin, ou bien nous passons tout droit et nous trouvons l'illumination. L'essence fondamentale des choses forme le maṇḍala de la nature. Pour continuer la même idée:

Même le susuki dans la lande en flammes,
il y en a qui l'appellent "maṇḍala"

(NB de Mujû: dans le Kantô on appelle le susuki en flammes "matara.")

Imaginer un waka à partir du sens ésotérique ou exotérique du Mahâyâna, c'est mettre en valeur la doctrine bouddhique. On dira peut-être que c'est de l'imagination déchaînée, un point de vue ignorant, on dira que c'est se moquer du monde, on aura toutes sortes de reproches à me faire, mais je dis mon opinion telle que je la pense. Si elle est en faute, qu'on la retranche et que ceux qui me

liront ne l'adoptent pas. Si j'ai raison, qu'on y ajoute un mot de soutien.

Le saint n'a pas de pensée à lui, il fait siennes les pensées de la création tout entière.¹² Le saint n'a pas de corps, il fait sien le corps de toute créature. Ainsi le saint n'a pas de parole, il fait siennes les paroles de toute la création. Comment les paroles du saint pourraient-elles être autre chose que des paroles de vérité? Si ce sont des paroles de vérité elles doivent contenir le vrai Principe. Si elles contiennent le vrai Principe, ce sont des formules mystiques. Si ce sont des formules mystiques ce sont des darani. Suivant cette pensée, du fait que Bouddha et les divinités japonaises utilisèrent des waka, assurément les waka sont des mantra.

ANNOTATIONS: Va.12

1. Morrell traduit: "When we consider waka as a means to religious realisation." Il interprète donc michi comme la voie bouddhiste. Je ne vois pas de justification pour cette interprétation dans la structure de la phrase.

2. Comparer avec le début de la préface au Kokinshû par Ki no Tsurayuki:

Yamato uta wa, hito no kokoro wo tane to shite,
yorozu no koto no ha to zo narikeru. . . . Chikara
wo mo irezushite ametsuchi wo ugokashi me ni mienu
onigami wo mo aware to omowase, otoko-onna no
naka wo yawarage, takeki mono no fu no kokoro wo
mo nagusamuru wa uta nari.

La poésie du Yamato a pour racine le coeur humain
et pour feuilles des milliers de paroles. . . . Ce
qui sans effort émeut ciel et terre, suscite la
pitié aux demons et aux dieux invisibles, imprègne
de douceur les liens d'homme à femme, distrait le
coeur des farouches guerriers, voilà notre poésie.

George Bonneau, Yoshino: Collection japonaise pour la
présentation de textes poétiques, tome cinquième, Le
Kokinshû (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner,
1933), p. 25-29.

3. I-hsing (683-727). Ecole Shingon. A 20 ans il étudia
les méthodes de méditation Zen, puis le vinaya. Il écri-
vit un commentaire sur le sûtra du Grand Soleil (Dainichi-
kyô) qui montre une certaine influence de la doctrine
Tendai et qui est utilisé par les adeptes du Taimitsu
台密 aussi bien que par ceux du Tômitsu 東密 . 20
livres.

4. Mujû semble avoir fait une erreur de référence. Une idée semblable est en effet exprimée dans le commentaire du Dainichikyô (Taishô. 39, p.534 (2) mais c'est dans l'ouvrage intitulé Pi tsang chi shih yao chi que I-hsing s'exprime selon la citation de Mujû (Shingon-shû zensho vol. 9, p.35 (1)).
5. Plus exactement les quatre éléments et le vide. Par exemple, dans le maṇḍala de la matrice, les cinq éléments correspondent chacun à un des cinq bouddhas et à l'un des points cardinaux plus le centre. Un caractère ou "son mystique" est assigné à chaque élément. Un arrangement comparable mais non identique existe dans le maṇḍala du Diamant.
6. Les perceptions sensorielles: vue, odorat, toucher, ouïe, goût, plus l'intellect.
7. Poème cité dans Shin-kokinshû (No.1917) où il est expliqué: "On dit que ce poème fut composé par le Kannon de Kiyomizu."
Ce poème contient un makura-kotoba assez compliqué d'où il tire un double sens difficile à traduire, ainsi qu'un jeu de mots utilisant un nom de lieu, Shimejigahara.
8. Kigyo.
9. Jôjitsuron. 16 livres. Oeuvre de l'Indien Harivarman, traduite par Kumârajîva en chinois.
10. Mo ho chih kuan, "Il n'y a rien, pas une seule couleur, pas une seule odeur, qui ne soit identique à la Voie moyenne."
一色一香無非中道. Livre I.1, Taisho 46, p.6 (2)

11. Nirvâṇasūtra, chap. 20. Taishō. 12, p.485 (1).
12. Idée tirée du Tao tê-ching (chüan. 49): Le saint n'a pas de pensée déterminée, il prend la pensée de tout le monde et la fait sienne: 聖人無常心以百姓心為心.

Vb.11

Le bodhisattva Gyôki

Le bodhisattva Gyôki naquit dans la province d'Izumi, du sein d'une femme du peuple qui se nommait Yakushi. Comme il naquit sous la forme d'une algue marine elle en eut honte et le cacha dans un pot qu'elle plaça dans la haute fourche d'un arbre. Un moine mendiant vint demander l'aumône à sa maison. Il entendit une voix qui récitait la darani Daibutchô¹ au fond du pot. Il demanda à quoi servait cette chose dans le pot, et quand on lui apprit ce que c'était il s'étonna grandement. Des jours passèrent, puis un bel enfant sortit du pot. Quand il fut grand c'est lui qui devint le saint moine promoteur du pavillon du Grand Bouddha au Tôdaiji. Depuis ce temps on prêche et on pratique le bouddhisme dans le lieu où il naquit, et on y récite un hymne dont les premières lignes sont comme suit:

Quand tu naquis de la noble Yakushi
 Tu ressemblais à l'algue marine
 Elle te déposa dans un pot à mortier
 A la fourche d'un cyprès. . . .

Tout au moins, c'est ce que disent certains. La chose est en effet extraordinaire, mais les paroles de cet hymne ne sont pas belles. Elles sont bonnes à étouffer la foi. De même qu'on éloigne des yeux du Bouddha un fanon

de mauvais goût, cet hymne est bon à être enfermé dans une boîte.

L'année dernière j'eus l'occasion de voir le testament écrit de Gyôki et j'y trouvais des choses remarquables: "Si ce n'est la Terre Pure il n'est de lieu conforme à mon coeur; si ce n'est la troupe des saints il n'est de compagnie conforme à mon idée. Suivre le monde, cela revient à avoir des ambitions. Se détourner du monde, c'est avoir l'air d'un fou. Ah, quel monde détestable! En quel endroit irai-je cacher mon corps? La bouche est un tigre qui détruit le corps, la langue est une épée qui met fin à la vie. Si l'on traite la bouche comme le nez, après la mort on est sans reproche. Si la bouche garde le silence et que l'on sache contrôler ses pensées, il n'y a rien qui puisse mettre le corps en danger. C'est ainsi qu'il faut vivre." Ainsi était-il écrit. Il est dit dans un poème de Gyôki:

Qu'importe désormais ce moi
que j'héberge pour si peu de temps:²
je suis pareil au Bouddha. . . .

Si c'est vraiment un poème du grand saint, son sens doit être profond, mais en fait il est difficile d'en être sûr. Ce qu'on voit, que ce soit la forme d'un homme ordinaire ou celle d'un saint, c'est toujours la forme éphémère d'un corps d'activité.³ Ce qu'on héberge provisoirement ce sont les illusions, ce qui les héberge c'est ce

corps périssable. Le corps, ce sont les quatre éléments terre, feu, eau et air qui se sont provisoirement associés. Les os, la chair qui sont solides, c'est la terre. Ce qui est humide c'est l'eau. Ce qui est chaud c'est le feu. Ce qui bouge, c'est l'air. A part cela il n'est rien que l'on puisse appeler "son corps." Aussi, lorsque le souffle s'éteint et que l'âme s'en va, le corps s'en retourne aux quatre éléments originels. Les illusions, l'avidité, la colère, la sottise, ne sont que semblant, comme la foudre dans les nuages du ciel. Quand on passe d'un monde à l'autre on change selon les contingences extérieures. Il n'y a rien que l'on puisse appeler "moi."⁴ Celui-ci est comparable à la poussière passagère. Il n'y a pas de vérité en dehors de grand Ego sans "moi." Le véritable Ego est permanent et sans caractéristiques, il ne connaît ni la naissance ni la mort, ni aller ni retour. Aussi, plutôt que de se perdre dans toutes sortes d'illusions, réalisons notre vraie nature de Bouddha.

.

Pendant les années Kenji⁵ je me trouvais dans la province de Kii, où un oracle du grand bodhisattva Hachiman déclara: "Le gens qui demeurent dans le monde se soucient d'eux-mêmes ou s'inquiètent du bien-être de leurs familles. C'est une erreur. Seule la retraite est valable." Et comme quelqu'un lui demandait: "Parmi toutes les doctrines laquelle est la plus bénéfique?" Il répondit:

- La méditation Zen est particulièrement digne d'éloges. Fût-ce une heure, fût-ce un moment, ne penser à rien est une bonne chose. Même de penser à devenir bouddha c'est s'accrocher à une illusion. A ce propos il y a encore une chose que vous devriez savoir. Moi-même je suis constamment en état de méditation. De plus, mon terrain originel est Amida. Mettez votre confiance dans son voeu originel, et dites le nembutsu de tout votre coeur. Cette pratique est facile et très importante. Tout, que ce soit le nembutsu, que ce soient les mantra, si on l'applique de tout son coeur, nous sert à sortir du cycle des réincarnations.

ANNOTATIONS: Vb.11

1. Dhâraṇî spéciale au culte Shingon. Butchô est le nom par lequel on désigne Śâkyamuni dans l'une de ses manifestations dans le mystère de la Matrice.
2. Karisome 假染, formule souvent employée par les bouddhistes pour exprimer l'idée que le corps est le logis temporaire d'une personnalité illusoire.
Ce poème se trouve dans Zoku-gosenshû (compilé vers la fin du treizième siècle, poème no.575) avec l'explication: "Ce poème fut composé par le Daisôjô Gyôki en l'année Tempyô 21 (750) alors qu'il se trouvait au pied du mont Ikoma."
3. u-i 有為, par opposition à mu-i 無為, en chinois wu wei, l'état de non-action, de non-devenir. Adapté à la pensée bouddhiste, ce terme d'origine spécifiquement chinoise et taoïste désignait l'état de ce qui n'est pas conditionné, donc la réalité absolue. U-i désignait les phénomènes, tout ce qui, soumis à la loi de la causalité est par nature évanescent et changeant, donc irréel.
4. Puisque rien de ce qui est impermanent ne saurait être considéré comme réel.
5. 1275-78.

III.4

Questions et réponses d'un moine Zen

Le Supérieur défunt Shinkan¹ de Kusakawa fut au séminaire six ans, sept ans dans un monastère Zen, et fit un séjour de treize ans en Chine où il se prépara à la méthode de concentration de la méditation Tendai.² Après son retour au Japon il devint célèbre par son mérite et les gens éduqués de Kyôto demandaient tous à le voir et à lui être présentés. Parmi eux, un reclus de cinquante ans ou plus insista pour venir le voir. Il ne rencontrait pas volontiers les gens, et expliquait rarement ses idées, mais il reçut ce moine et lui demanda :

- Que puis-je faire pour vous ?

- C'est au sujet d'un certain aspect de la doctrine Tendai dont j'ai entendu parler. J'ai des doutes sur le fait que les plantes puissent atteindre la bouddhéité.

Il resta un moment sans répondre, puis :

- Laissons de côté pour le moment les arbres et les plantes. Comment savez-vous que VOUS pouvez atteindre la bouddhéité ?

- Cela, je ne le sais pas encore, dit l'autre.

- Eh bien, c'est de cela qu'il faut commencer par vous préoccuper, dit-il. Et il se retira.

Ce moine resta bouche bée et s'en fut fort mécontent.

Ce moine Shinkan dans ses discussions posait des

questions directes et donnait des réponses directes afin de mettre en valeur le grand problème de la naissance et de la mort, de soulever la question de l'enchaînement éternel des causes et de rejeter le lourd fardeau des cinq skandha.³ C'est là la méthode de l'école Zen. Les discussions des anciens concernant le bouddhisme étaient toutes dans cet esprit. Autrefois Daiju Oshô⁴ s'en fut chez Baso. Baso lui dit:

- Pourquoi es-tu venu?

Daiju dit:

- Je recherche le Dharma.

Baso lui dit:

- A quoi bon chercher ailleurs que dans ta propre corbeille précieuse?

Daiju dit:

- Mais qu'est-ce donc que ma corbeille précieuse?

Baso lui dit:

- Les questions que tu me poses, c'est cela ta corbeille précieuse.

Après cet échange Daiju fut illuminé. Après cela, quand des étudiants le questionnaient sur le bouddhisme, il enseignait qu'il faut "ouvrir la corbeille précieuse de l'individu et utiliser les trésors qui s'y trouvent."

Les questions qui négligent les opinions personnelles et qui soulèvent le grand problème de samsâra sont dans la manière des bouddhistes. C'est pourquoi Shinkan renvoya avec une

apparente rudesse ce visiteur qui mettait de côté la grande question de la naissance et de la mort et qui parlait de choses marginales, montrant ainsi qu'il n'avait pas un vrai désir d'Eveil. Cela m'a été raconté par ses disciples qui en furent témoins.

Se ferait-il que les lettrés japonais se consacrent à des études de toutes sortes pour l'amour de la gloire et du profit, et que la pratique de l'interprétation subtile se soit perdue depuis autrefois? Les lettrés des monastères et des montagnes, les yeux fixés sur la gloire et le profit, ne sont pas pressés de connaître la délivrance. Cependant il y a peut-être des gens qui ont vraiment le désir d'Eveil et pour qui se consacrer à l'étude des textes et accumuler le savoir est un moyen expédient pour parvenir à la sagesse? On dit que le Sôzu Eshin, après avoir conçu le désir d'Eveil, avait beaucoup de respect pour les deux mots gloire et profit. Il avait commencé son entraînement en pensant à la gloire et au profit, puis à cause de son savoir sa piété religieuse fut stimulée. Sans le désir de gloire et de profit il n'aurait pas étudié. Sans savoir il n'y a pas de sagesse et sans sagesse il est difficile de s'éveiller à la piété. Il est dit dans le sûtra de Pur Nom⁵ "Après avoir retiré l'hameçon du désir on peut entrer dans la voie bouddhique."⁶ Cela est peut-être bien vrai. Même motivé par la gloire ou le profit, il faut étudier. Tout peut être utilisé comme facteur de conversion. Mais

il y a des méthodes plus ou moins rapides, plus ou moins distantes. Mieux vaut donner la plus grande importance à la méthode correcte du Zen.

Il est dit dans le sūtra de Pur Nom: "Pour ceux qui sont la proie des plaisirs sensuels, le bodhisattva se change en une belle femme et par ce moyen expédient les conduit au bouddhisme."⁷ Le moine séculier de Mikawa,⁸ Moroie no Ben,⁹ Pont du Dharma Tôbô¹⁰ et d'autres, tous comme résultat des souffrances de l'amour s'éveillèrent à la piété et entrèrent dans le chemin de vérité. Ces femmes qu'ils connurent étaient-elles des incarnations de bodhisattvas?

ANNOTATIONS: III.4

1. Le seul Shinkan que l'on puisse identifier mourut en 1341, donc bien après Mujû. Aussi l'emploi du terme "défunt" doit être soit l'erreur d'un copiste, soit l'indication qu'il s'agit d'un autre personnage.
2. Tendai zemmon no kanjin 天台禪門の觀心 : méthode de méditation consistant en la contemplation de notre nature d'essence.
3. Les cinq agrégés ou skandha : la nature humaine, corps et esprit, étant un assemblage provisoire d'éléments variés (dharma) qui se désagrègent par la suite, ne possède pas de réalité intrinsèque. On classe ces éléments en cinq groupes: rûpa (la matière), vedanâ (sensation), saṃjñâ (notion) samskâra (forces directrices), vijñâna (pure conscience).
4. Ta-chu, époque T'ang, dates inconnues. Ecrivit un traité sur l'illumination soudaine.
5. Nom alternatif pour le Vimalakîrtinirdeśa.
6. Taishô. 14, p.550 (2).
7. Taishô. 14, p.548 (2 et 3).
8. Mikawa se fit moine après la mort de sa femme. Mourut en 1034.
9. D'après Watanabe, Moroie no Ben était peut-être le fils de Fujiwara Tsuneshige, qui mourut peu après avoir perdu son épouse, en 1058. (cf. Konjaku monogatari, maki 31, 7. NKBT, p.258-60.)

10. Peut-être Gyôen, qui appartenait au clan Minamoto et qui vécut au onzième siècle (Genkôshakusho, maki 11, DNBZ, p.129.)

VI.9

D'un sermon sur les préceptes où l'injure
eut sa récompense

Le Maître de Vinaya Eichô, qui fonda le Chôrakuji à Serada dans le domaine de Nitta, province de Kôzuke, fut un moine éminent de vertu incomparable. Sa compassion était profonde. Il était expert dans les doctrines ésotériques et exotériques, et convertit beaucoup de gens dans les diverses provinces du Kantô. Alors qu'il se trouvait en Ômi, ses explications des diverses doctrines et des préceptes soulevèrent une telle admiration que les gens, moines et laïcs, vinrent l'écouter en foule. Un jour qu'il discourait sur les préceptes et que son audience était extrêmement nombreuse, il parla comme suit:

- Notre pays est béni entre tous.¹ Pourtant, le bouddhisme s'y trouve tantôt soutenu, tantôt rejeté, et il ne s'y trouve pas un seul moine dont la vie s'accorde avec la subtile substance du Dharma. Combien cela est à déplorer! Un moine est une personne qui met en pratique les trois méthodes fondamentales: les préceptes, la méditation et la sagesse. Ce qu'on appelle les fils du Bouddha, ce sont ceux qui appartiennent aux cinq groupes ayant pris la tonsure et revêtu la robe monacale: biku, bikuni, shami, shamini et shikishamani. Les moines séculiers sont les ubasoku et ubai.² Ces sept groupes comprennent les

disciples du Bouddha. En accord, ils observent les commandements et possèdent les trois robes et la sébile de ceux qui ont quitté le monde. En plus ils s'exercent dans la méditation et la sagesse, observent les pratiques du Petit comme du Grand Véhicules, étudient et pratiquent les doctrines ésotériques et exotériques et le Zen selon leur préférence.³ Ce principe est également applicable dans les Trois Pays. Au Japon, où pourtant Ganjin Wajō⁴ (sic) institua l'estrade des préceptes à Nara et Jikaku⁵ celle du Tendai, où dans les temples on observait (autrefois) les heures de jeûne, petit à petit cela s'est perdu. On se contente de se raser les cheveux et de teindre ses vêtements (en noir) mais on ignore les commandements et on ne se conforme pas à la vertu représentée par les trois robes et la sébile. Bien qu'on parle de "recevoir" les défenses, on en ignore le principe et on ne les observe pas. Etranges moines, qui usurpent le nom de "précepteurs de la Loi" tout en acceptant les offrandes et les aumônes! Le pays en est plein, ils diffèrent des autres en apparence, souillent le nom de disciples du Bouddha et ne respectent pas le moindre précepte. Ou bien ils s'encombrent de femmes et d'enfants, ou bien ils revêtent l'armure; ils chassent et ils pêchent, et ne reculent ni devant la guerre ni devant le meurtre. Un tel désordre annonce bien l'ère terminale, et il y a même des gens qui ne connaissent plus le sens de mots tels que fusatsu.⁵ Ici même, dans cette assemblée, s'en trouve un

spécimen. On dirait plutôt un laïc, mais il porte quelque chose qui ressemble à un kesa. Ce n'est ni un adulte ni un enfant, ni un moine, ni un pet, ni même un excrément. A vrai dire ce serait plutôt quelque chose comme une colique!

Ainsi parlant, il désignait du doigt un yamabushi qui se trouvait là, et les autres moines de penser:

- Quelle imprudence, de parler de la sorte! Ce yamabushi est une véritable bête féroce. Quelle inconséquence!

Mais comme en fait il ne faisait pas ces reproches par méchanceté mais qu'au contraire ses paroles étaient dictées par la compassion inhérente au principe bouddhique, la réaction du yamabushi fut dans le même esprit. Ce yamabushi alla voir Eichô dans sa résidence:

- D'après le sermon que je viens d'entendre, l'état où je suis à présent n'est pas en harmonie avec le bouddhisme. Que dois-je faire? demanda-t-il en soupirant d'un regret bien sincère.

- Voilà qui est remarquable, dit le révérend Eichô. Peut-être devriez-vous rester au monastère et me servir d'acolyte.

- Parfait, dit le yamabushi. Et il se fit ermite.

Un tel pouvoir de persuasion est certes merveilleux.

ANNOTATIONS: VI.9

1. Que le Japon soit un pays "élu" était une idée très courante et que justifiait tout le système shintô, du moins depuis la rédaction du Kojiki (fin 7e siècle). Ce concept contribua à donner au bouddhisme japonais sa coloration particulière.
2. Cf. note 4, p.273. Ubai est l'équivalent féminin de ubasoku.
3. Notons que le Zen, parce-qu'il est l'essence du bouddhisme, la "conscience," le "coeur" même du Bouddha, transcende l'esotérique aussi bien que l'exotérique, et forme une classe à part.
4. 鑒真 Chien-chên (686-763), moine d'origine chinoise. Il vint au Japon en 754 et inaugura au Tôdaiji la première estrade d'ordination. Il appartenait à l'école Ritsu. Encouragea les arts plastiques et surtout la statuaire. Mourut au Tôshôdaiji. Wajô pour ojô ou ôshô.
5. 慈覚 (793-864), mieux connu sous le nom de Ennin 円仁. Disciple éminent de Saichô dont il hérita la chaire au Enryakuji. Fondateur de la branche du Tendai dite Sammon 三門.
6. 布薩 : Cette cérémonie avait lieu régulièrement deux fois par mois. La congrégation des moines se rassemblait pour écouter la lecture et des commentaires des textes de discipline. Ceux qui avaient enfreint les commandements faisaient pénitence.

VII.20

D'un tengu qui enseigna le Shingon

Un moine itinérant qui faisait une tournée des provinces du nord se trouva à la tombée de la nuit dans un village de montagne. Il demanda asile dans une auberge, mais il n'y avait plus de chambre à louer.

- Au pied de cette montagne là-bàs il y a un vieux temple, lui dit-on. Vous pourriez sans doute y rester. Mais il paraît que c'est la demeure d'un tengu.¹

Comme ce moine était un maître du Shingon, il était plein d'assurance et alla se loger au temple. Malgré tout, il ne se sentit pas tranquille et il se glissa derrière la statue du Bouddha qui se trouvait sur une estrade. Quand la nuit fut profonde, il entendit du bruit comme si des gens en grand nombre dévalaient la montagne. Effrayé, il noua ses doigts dans la mudrâ cache-forme² et, retenant son souffle il observa. Vingt ou trente petits moines³ pénétrèrent dans le temple, portant un palanquin où se trouvait un gros moine vêtu de blanc.

- Messieurs les moines, allez jouer dans le jardin, dit-il.

Et ils sortirent pêle-mêle. Ils se mirent à jouer à la lutte, à saute-mouton, etc.. Alors ce gros moine dit:

- Révérend, oh, révérend!

Devinant qu'il avait été vu malgré sa mudrâ *varjuna*

cache-forme, il répondit:

- J'ai peur, oh là là j'ai peur!

- Je vous vois, révérend, votre mudrâ cache-forme n'est pas correcte. Venez un peu ici, je vais vous montrer.

Se sentant alors un peu plus à l'aise l'autre s'approcha.

- Il faut nouer vos doigts de cette façon. Voilà, regardez. J'ai fait sortir ces garnements parce que je ne voulais pas le leur montrer.

Tout heureux, de nouveau il se cacha derrière le Bouddha et noua ses doigts.

- Bien, bien, cette fois on ne vous voit plus, dit le gros moine.

Et il appela:

- Messieurs les moines, revenez!

Ils jouèrent encore dans le temple, puis s'en retournèrent dans la montagne.

On dit qu'au Japon il y a des tengu. Il n'y a pas de cela de preuves écrites dans l'enseignement bouddhiste. Mais je pense que ce qu'on y désigne sous le nom de démons serait peut-être la même chose. En gros, c'est bien un genre de démon. Ce sont des êtres qui ne connaissent pas la vérité, qui sont pleins d'attachements et de préjugés, d'amour-propre et d'orgueil. C'est la voie que suivent tous ceux qui fondent leur vertu sur les apparences.

On dit qu'il y a plusieurs sortes de tengu, selon l'état de leur pensée et selon la part de sagesse et de

vertu qu'ils possèdent. En gros on distingue les bons et les mauvais tengu. Les mauvais tengu sont tout remplis d'orgueil et de préjugés, et ne croient point au bouddhisme. Ils mettent obstacle aux diverses pratiques de Bien et on ignore le moment de leur délivrance. Les bons tengu chérissent le bouddhisme, ils possèdent la sagesse et la vertu que confèrent les actions pieuses, et par conséquent ils n'ont pas d'attachements. Bien que, appartenant à leur race, ils soient handicapés par leur connaissance des phénomènes apparents, ils sont intelligents, pratiquent le bouddhisme et n'empêchent point les humains de le faire. Ils protègent le bouddhisme en empêchant les mauvais tengu de lui tendre des obstacles. On dit que de ceux-ci la délivrance est proche. Le tengu de cette histoire était un bon tengu maître du Shingon. Cela m'a été raconté de vive voix par quelqu'un qui le tenait d'un ancien: ce n'est pas seulement une histoire agréable et morale. Tous les actes qui résultent des attachements sont des actes diaboliques. Même si l'on est né dans le lieu du Bien des hommes ou des devas,⁴ si tirant vanité de cette chance on agit mal, par la suite on aboutit dans une mauvaise destinée, paraît-il. Des maîtres d'autrefois ont expliqué que le bonheur des apparences devient l'amertume de la vie future. Il faut profondément désirer la connaissance de la Vérité, et rompre nos liens avec les illusions, les attachements et l'amour-propre à tout jamais.

ANNOTATIONS: VII.20

1. Un tengu 天狗 est un démon du folklore japonais auquel l'imagerie populaire attribue un très long nez, et représenté généralement comme malicieux et même nuisible. Mujû écrit dans le Shôsaishû: "Les tengu japonais sont endurants comme des yamabushi [山伏]. Ils ont la forme de démons."
2. Une mudrâ qui rend invisible. On l'accompagne généralement de la récitation du mantra du bodhisattva Marishiten (sans. Marîci), une divinité de forme féminine qui protège du danger, protectrice surtout des guerriers.
3. Les tengu sont des nains. Mais aussi, l'expression 小僧 désignait un moine novice. Le fait qu'ils jouent à saute-mouton, etc. semble indiquer que c'est un groupe de jeunes apprentis.
4. Les deva demeurent dans l'un des ciels de la sphère de Désir et appartiennent au monde du Bien comme les hommes.

VIII.21

D'un vieux moine qui cachait son âge

A Musashi¹ il y avait un moine qu'on nommait Ajari² Saigyoku. Quand les gens lui demandaient: "Quel âge avez-vous?" il répondait: "J'ai dépassé la soixantaine." Et comme il paraissait avoir également dépassé la soixante-dizaine, on lui demandait avec incrédulité: "De combien avez-vous dépassé la soixantaine?" Et il répondait: "De quatorze ans." En effet, la soixantaine était largement dépassée! Il disait cela parce que s'il disait soixante plutôt que soixante-dix il se sentait un peu plus jeune. Tous les hommes sont ainsi. Si pour les complimenter on dit: "Vous semblez plus jeune que votre âge" ils en sont tout contents. Si on leur dit: "Vous avez l'air plus âgé que je n'aurais cru," leur coeur se serre avec regret. C'est là un défaut du genre humain. Tout bien réfléchi, les hommes ont des attachements tenaces. Ils tiennent à ce corps éphémère, placent leur affection dans leur foyer, s'attachent à leurs femmes, enfants et autres relations, et pour cette raison ils redoutent les maux de la vieillesse et les souffrances de la mort, qui leur paraissent abominables. Il n'y a pas de chemin par où l'on puisse s'échapper, et il n'y a pas de compagnon avec qui l'on puisse demeurer. Comme en un rêve, sous l'effet de nos actions notre corps finit par se disperser à tous les vents. Ce corps est la substance reçue

de nos parents, dans laquelle sont provisoirement amalgamés la terre, l'eau, le feu et l'air. Les endroits solides c'est la terre, les endroits humides c'est l'eau, les endroits chauds c'est le feu. Le mouvement, c'est l'air. Dans tout cela il n'y a rien sur quoi le Moi puisse s'appuyer. C'est l'esprit qu'on devrait appeler "moi," mais l'esprit d'attachement que son karma retient à la sphère des illusions change d'une pensée à une autre et naît et meurt d'instant en instant. Il ne demeure jamais longtemps. Nul ne peut compter sur son esprit ni sur son corps. Quand on cesse de vivre, l'esprit aussi est perdu, et les quatre éléments retournent à leur origine. Ce qui est chaud devient feu, ce qui est liquide devient de l'eau, ce qui est en mouvement retourne à l'air et ce qui est solide redevient de la terre. Le coeur aimable et tendre, le coeur brave et sage, ne s'en vont-ils pas de même dans la terre? C'est tout simplement comme un arbre: si on le brûle il tourne en cendres, si on l'enterre il tourne en poussière. Sage ou sot, qui donc peut échapper à ce sort?

Hakurakuten³ a dit: "Dans cet ancien tombeau gît un homme de quelle génération? Sans qu'on sache son nom ni sa lignée il est devenu la terre qui borde le chemin, et renaît chaque année dans l'herbe printanière."⁴ En vérité:

Même celui pour qui brille le trône de jade

La lande sauvage est sa demeure à venir,

Même celui pour qui sont alignés les coussins de brocard,

De son cadavre s'élèvera la fumée d'un soir. . . .⁵

Il vaut mieux cesser de s'attacher à quoi que ce soit. Il est dit aussi:

La moëlle et les os n'ont pas plus de réalité
 Qu'un fagot de fibres de plantain.
 La famille assemblée par le hasard
 Est comme les oiseaux qui se rassemblent
 Le soir dans la forêt:
 S'ils partent, que ce soit sans regrets,
 S'ils demeurent, il ne faut pas s'en émouvoir.⁶

Il y avait une fois un moine qui recherchait la Loi de Bouddha. Se trouvant en pleine montagne il y rencontra deux paysans. L'un était étendu par terre, l'autre travaillait son champ. Ils semblaient être le père et le fils. S'approchant, il vit que le fils avait été mordu par un serpent venimeux et qu'il était mort sur le champ. Le père, sans montrer la moindre émotion, s'adressa au moine:

- Près du chemin que vous suivez il y a une maison. C'est la mienne. On doit nous apporter un repas. Il faudra leur dire que le fils vient de mourir et de n'apporter à manger que pour une personne.

Le moine dit:

- L'adieu d'un père à son fils devrait être plein de douleur. Comment se fait-il que vous gardiez une contenance si paisible?

Il répondit:

- Entre un père et son fils il n'y a qu'un lien

provisoire. C'est comme les oiseaux qui se retrouvent pour une nuit dans la forêt et qui ensuite se dispersent chacun de son côté. A quoi bon se lamenter?

Alors il marcha jusqu'à la maison de cet homme, et rencontra à la barrière une femme qui portait des repas. Il lui dit ce qui s'était passé. Elle dit: "Ah, bon" et laissa l'un des repas à la maison. A l'intérieur de la maison se trouvait une vieille femme. Le moine lui demanda:

- Celui qui est mort, est-ce votre fils?

- En effet, répondit-elle.

- Pourquoi ne vous lamentez-vous point? demanda-t-il.

- Pourquoi devrais-je me lamenter? Le lien entre une mère et son fils c'est comme si on voyageait sur un même bateau. Quand on arrive au port, chacun s'en va de son côté. Nous sommes dispersés, chacun selon les actes dont il est responsable. Il n'y a pas de quoi vous émouvoir.

Alors il demanda à une autre femme qui se trouvait là:

- Que vous était-il, celui qui est mort?

Elle répondit:

- C'était mon mari.

Il dit:

- Pourquoi ne semblez-vous point souffrir?

- De quoi devrais-je souffrir? L'affection entre un mari et son épouse, c'est comme de se rencontrer au marché. Quand on a fini ses affaires on s'en va chacun de son côté.

Il n'y a pas de quoi se tracasser.

A ces paroles, le moine réalisa qu'il ne faut pas former des attachements à toutes ces choses dont la destinée est éphémère. Voyant que parmi les laïcs il y en avait qui pensaient ainsi, son coeur s'ouvrit au repentir⁷ et il est dit qu'il reçut l'illumination. En vérité, bien qu'il soit difficile d'atteindre l'Eveil profond, ayant des yeux on le comprend, ayant des oreilles on l'entend, que le monde est changeant et impermanent, et que tout est illusoire et sans substance. Qui donc alors souhaiterait vivre jusqu'à un âge avancé, ou essayer des drogues d'immortalité? Si l'on comprend bien le principe de l'impermanence, ce qu'on recherche c'est la permanence du Dharma.

ANNOTATIONS: VIII.21

1. Musashi, dans le Tōkaidō, près de l'actuelle Tōkyō.
2. Ajari 阿闍梨, du sans. âcârya, désignait à l'origine un moine qui guidait les novices dans leur étude du code monastique en vue de l'ordination. Au Japon à l'époque Kamakura, ce n'est plus qu'un titre de haute révérence employé par les disciples en parlant de leur maître.
3. Po Chū-i.
4. Po Lê-t'ien shih chi, jap. Hakurakutenshishû, maki 2.
5. Watanabe pense que ce poème est une imayo 今様.
Source inconnue.
6. Po Lê-t'ien hou shih chi ou Hakurakuten goshishû, maki 4. La ponctuation indiquée par Watanabe donnerait l'interprétation suivante:

La moelle et les os n'ont pas de réalité.
Un fagot de fibres de plantain,
C'est la famille assemblée par le hasard.
Les oiseaux se réunissent pour un soir dans la forêt:
S'ils partent, qu'on n'en ait pas de regret.
S'ils restent qu'on ne s'en émeuve point.
7. Zangi 慚愧. Pagès donne "regret." Dans le contexte du bouddhisme il s'agit d'une forme de repentir qui manifeste un éveil de la conscience religieuse. Il existe un rite de confession appelé zangi zange 慚愧懺悔

IV.7

Où il est démontré qu'il faut craindre
les attachements au moment de la mort

A Ohara¹ il y avait un moine. Il n'avait pas d'éducation, mais sa foi était profonde, et pensant qu'il était vain de persister dans ce monde de misères, il fit des préparatifs pour observer un vœu de silence complet pendant vingt-et-un jours au bout desquels il mettrait fin à sa vie par la pendaison. Il en discuta avec trois moines et se retira dans la salle de méditation. La nouvelle se répandit, et le Supérieur d'Ohara, trouvant cela touchant et noble, dans l'espoir d'établir avec ce moine un lien karmique² alla chez lui dire une messe des mourants. Quand il y avait quelque chose à dire il le faisait par écrit, et ainsi le moine exprima le désir d'entendre la récitation du nembutsu afin de fortifier son inclination à mourir. Alors les moines les plus éminents de la capitale furent invités, et un nembutsu de sept jours commença. A ce moment là, moines et laïcs, hommes et femmes, tous les habitants de Kyôto qui en avaient entendu parler vinrent dans l'espoir eux aussi d'établir un lien karmique, et comme ils désiraient l'adorer il sortit pour leur en offrir la possibilité. Les moines avec qui il avait discuté au début de cette entreprise se dirent que cela n'était pas une procédure normale, qu'il exagérait et qu'ils ne pouvaient

pas approuver cette façon d'agir.

Comme la période de vingt-et-un jours tirait à sa fin, l'eau de purification fut préparée. Un de ses compagnons lui dit :

- Maintenant que nous en sommes là, vous n'avez sans doute pas changé d'avis. Mais le coeur humain est capricieux, et si vous êtes en proie à des mauvais attachements, ou si quelque chose pèse sur votre coeur, comme il convient que vous alliez à la mort complètement libéré, ce n'est pas le moment de vous taire.

Alors le moine pensa que cela était bien vrai, et il dit :

- Quand j'ai pris cette décision, mon coeur était plein de courage. L'autre jour, quand j'entendis dire que l'établissement de bains avait brûlé, et que le tenancier avait trouvé la mort dans l'incendie, je souhaitai mourir le plus vite possible afin de ne plus être témoin de choses si tristes. Mais maintenant mon coeur est à l'aise et je ne désire plus mourir.

Parmi ceux qui avaient été ses disciples depuis plusieurs années, il y avait un moine séculier³ plein de bon sens qui vivait à la capitale. Il était venu au monastère, mais n'avait pas été admis dans le hall de méditation. Quelque peu froissé, il s'était approché de l'écran, et avait entendu les paroles de ce saint moine, alors il s'écria :

- Ce genre de discussion doit avoir lieu avant de prendre une décision. Maintenant que vous avez fait toute cette publicité et décidé le jour et l'heure, ce serait vous moquer de nous, et tout à fait intolérable. Vous êtes en proie au diable! Allons, vite! faites les rites de purification et mourez. Le temps presse!

Le moine à ces mots ne dit plus rien, et le visage renfrogné et à contre-cœur il procéda aux rites de purification. Il accrocha une corde à un aulne devant le monastère, s'y pendit et mourut. Les gens vinrent vénérer ses restes, et chacun emporta une relique.

Eh bien, la moitié à peine d'une année s'était écoulée que le Supérieur d'Ohara ressentit des douleurs, et comme il paraissait très malade des rites d'exorcisme furent pratiqués. La chambre retentissait de darani. Alors dans son délire il balbutia quelques mots. Il était possédé par le moine qui s'était pendu:⁴ "Par pitié, ne me pressez plus! Je voulais abandonner mon projet mais vous ne m'avez pas laissé faire, et j'en ai bien du regret!"

Vraiment, les illusions et les attachements sont difficiles à surmonter. Ceux qui suivent la voie du Mal ne peuvent pas en sortir: souvenons-nous de cela et prenons bien garde aux illusions et aux attachements.

Cette histoire est véritable. Elle m'a été contée par un moine de Ohara que je connais bien et qui a tout vu de ses propres yeux.

ANNOTATIONS: IV.7

1. Localité près de Kyôto.
2. En se liant avec ce moine particulièrement noble et pur il espérait obtenir un bon karma.
3. Zaike hosshi (hōshi) 在家法師 , une personne qui a reçu la tonsure mais vit en famille à la façon d'un laïc.
4. Parce qu'il avait tant travaillé à lier son karma avec celui du moine défunt.

IV.8

D'un moine qui se noya

Au fond d'une montagne vivait un moine. Il avait une foi profonde et son coeur n'était pas attaché à ce monde de misères, aussi eut-il l'idée de se noyer afin de gagner le paradis en vitesse. Il fit part de cette idée à certains de ses collègues. Ils préparèrent un bateau et s'en allèrent sur un lac à coups d'avirons. Alors ce moine parla ainsi :

- La mort est le grand événement de notre vie. Dans l'acte même de mourir il peut se loger une erreur, une négligence. La méthode correcte pour mourir, ce grand événement du passage dans l'au-delà, je ne l'ai pas encore comprise, et je me demande comment cela se passe. Par conséquent, si après être entré dans l'eau je suis assailli par des illusions et des attachements, si j'ai du regret pour ma vie, ma pensée sera dans le désordre et je ne pourrai pas renaître en paradis. Donc si après être entré dans l'eau pour une raison quelconque je désire en être sorti, je tireraisur cette corde et il faudra me sortir.

Il attacha une corde autour de lui et, récitant le nembutsu, il sauta dans l'eau. Tandis que les autres s'apitoyaient il tira sur la corde et ils le sortirent de l'eau. Il était tout trempé. Les autres n'étaient pas très contents, mais ils le laissèrent revenir comme promis.

- Dans l'eau je souffrais et je fus pris de doutes, et je me dis que dans cet état d'esprit je n'y arriverais pas, et c'est pourquoi j'ai voulu être sorti.

Quelques jours plus tard, déterminés à réussir cette fois, ils s'en allèrent dans le bateau. Comme la première fois, après avoir sauté dans l'eau il tira sur la corde. Ils le sortirent de nouveau et revinrent. Après cela il tenta sa chance encore deux ou trois fois, puis le voici de nouveau parti. Les autres pensaient que cette fois encore il ne se déciderait pas, mais il sauta dans l'eau et ne tira plus sur la corde. Entre temps une musique se fit entendre, et au-dessus des vagues des nuages pourpres s'étiraient, et cela était si merveilleux que leurs larmes de joie se mêlaient aux gouttes d'eau des avirons. En vérité un coeur égoïste et vaniteux ne peut connaître une mort bienheureuse. Seul un coeur animé d'une foi sincère peut entretenir des désirs très purs. Contrairement au moine qui s'était pendu, celui-ci eut la sagesse de se bien préparer et il fut reçu dans la Terre Pure.

Va.8

Fourmi et Tique

Près d'un séminaire de Kasugano à Nara vivaient une fourmi et une tique. Tout naturellement, comme elles vivaient en un lieu fréquenté par des lettrés, elles devinrent elles-mêmes savantes, et ayant entendu parler l'une de l'autre elles désiraient se rencontrer pour échanger leurs idées. Elles se rencontrèrent un jour sur le chemin et en furent très heureuses, puis Tique demanda à Fourmi:

- Au fait, pourquoi appelle-t-on "fourmi" une fourmi?

C'est-à-dire, pourquoi a-t-on donné à la fourmi ce nom de fourmi. Elle répondit:

- C'est parce que j'ai une partie antérieure et une partie postérieure.¹

Ce qui voulait dire qu'étant resserrée par le milieu elle était formée de deux parties, l'une à l'avant et l'autre à l'arrière. Pour compliquer la question l'autre lui dit:

- Si toutes les choses ainsi resserrées par le milieu devaient s'appeler "fourmi," on devrait appeler un tambour ryugo² une fourmi.

Fourmi répondit:

- Il n'en est rien. Le ryugo a reçu son nom avant la fourmi. Il en est de même pour le tambour shittentei³

et autres choses de ce genre.

Fourmi demanda à Tique:

- Pourquoi appelle-t-on "tique" une tique?

C'est-à-dire pour quelle raison a-t-on donné à une tique ce nom de tique.

- Parce que j'ai une dépression dans le dos,⁴
voilà pourquoi on m'appelle une tique.

Ce qui voulait dire que son dos était creusé comme une vallée, c'est pourquoi on l'appelait une tique. Pour compliquer la question, Fourmi dit:

- Si toutes les choses qui ont une dépression dans le dos devaient s'appeler tique, un beignet aussi devrait s'appeler tique. (Puisqu'un beignet a un creux dans le dos).
Tique répondit:

- Il n'en est rien, puisque le beignet a été nommé avant la tique. Et c'est la même chose pour les cymbales.

Cela m'a été raconté par quelqu'un de Nara. Je le raconte à cause de la vivacité d'esprit que cela montre. Fourmi et Tique ne furent-elles pas des érudits dans une existence antérieure?⁵

Dans les traités et les sūtras on voit beaucoup d'histoires relatives aux animaux. Dans le Traité en Cent Parties⁶ il est question d'un serpent, d'une tortue et d'une grenouille qui vivaient en paix dans un certain étang. Une sécheresse eut lieu, l'eau de l'étang disparut et il n'y eut plus rien à manger. Harcelé par la faim, le serpent envoya la tortue chez la grenouille avec ce message: "Venez

me voir si vous en avez le temps." La grenouille en réponse récita ce verset: "Lorsqu'on est harcelé par la soif et la faim on oublie l'étiquette et l'on ne pense qu'à manger. La sympathie et l'amitié sont pour les temps ordinaires. A un moment pareil elles ne conviennent guère." Ainsi répondit-elle. Si elle avait été gobée en une bouchée, quoi-qu'elle ait pu penser, elle n'aurait pas eu le temps de sauver sa peau.

Dans le milieu de l'océan⁷ il y a quelque chose qu'on appelle un kiku (sic).⁸ On dit que cela ressemble à un serpent et n'a pas de cornes. Sa femme étant enceinte, elle eut envie de manger le foie d'un singe vivant. Le kiku escalada la montagne jusqu'à un endroit où vivait un singe, et il lui demanda:

- Y a-t-il beaucoup de fruits sur cette montagne?

Le singe répondit:

- Les fruits sont plutôt difficiles à cueillir.

Le kiku dit:

- Au milieu de la mer il y a une montagne couverte de fruits. Ne viendriez-vous pas là-bas?

Le singe dit:

- Comment puis-je aller au milieu de la mer?

Le kiku dit:

-Grimpé sur mon dos...

-Dans ce cas....dit le singe.

Et le voilà parti sur le dos de l'autre. Ils allèrent très

loin au milieu de l'océan, mais il ne voyait point de montagne.

- Où donc se trouve cette montagne? dit-il.

Et l'autre lui dit:

- En vérité, comment pourrait-il y avoir une montagne au milieu de l'océan? C'est que ma femme a envie du foie d'un singe vivant.

Le singe changea de couleur et, pris de court, il dit:

- Eh bien, si vous me l'aviez dit pendant que nous étions sur la montagne ç'eût été facile. J'avais justement posé mon foie sur un arbre de cette montagne. Dans ma hâte je l'ai oublié.

Alors, comme c'était pour son foie qu'il l'avait été chercher, le kiku dit:

-Eh bien, allons le chercher.

Il dit:

- Rien de plus facile.

Et ils s'en retournèrent dans la montagne. Le singe grimpa sur un arbre:

- Il n'y a pas plus de foie séparé du corps que de montagne au milieu de la mer, dit-il.

Et il s'enfonça dans la montagne. Le kiku s'en alla tout contrit. Ainsi fut-il expliqué dans les Ecritures que même un animal peut se ressentir d'avoir été dupé.

Il y avait dans une autre montagne un oiseau, un

pigeon, un serpent et une biche qui se posèrent les uns aux autres la question: "Qu'est-ce-qui fait souffrir?"

L'oiseau dit:

- Il n'y a rien qui me fasse souffrir comme la faim. Lorsque j'ai faim, mes yeux s'obscurcissent, et même pris au piège j'oublierais que ma vie est en danger.

Le pigeon dit:

-Rien ne me fait souffrir comme le désir amoureux. Ma poitrine se gonfle, c'est intenable.

Le serpent dit:

- Rien ne me fait souffrir comme d'être en colère. Mon ventre se soulève et tout mon corps brûle.

La biche dit:

-Quant à moi, rien ne me fait souffrir comme la peur. Quand j'entends des hommes et que j'entrevois l'ombre de leurs arcs, me voyant déjà réduite en poussière je galope par-delà monts et vallées.

Il y avait aussi un mille-pattes,⁹ un esprit de la montagne¹⁰ et un serpent qui vivaient paisiblement dans la montagne. Le mille-pattes dit à l'esprit de la montagne:

Bien que j'aie mille pattes je ne trouve pas que ce soit assez. Toi qui n'as qu'un pied, comment cela peut-il te suffire? Tu devrais te fabriquer 999 pieds de plus.

L'esprit de la montagne dit:

- Mon pied unique n'est insuffisant ni pour danser ni pour marcher. C'est toi qui devrais couper 999 de tes

pattes.

Le serpent dit:

- Moi, je n'ai ni mille ni un pied, mais j'ai un ventre et cela me suffit pour avancer. Un ou mille, vous devriez tout jeter.

A tout réfléchir, dans la réalité n'en est-il pas ainsi? Parmi les gens de ce monde, ceux qui ont des terres, des domaines, des fiefs en quantité, quand ils regardent autour d'eux-mêmes, ceux qui ont bien de quoi vivre ne leur semblent pas avoir assez. Ils sont comme le mille-pattes. S'ils ont un seul domaine à administrer, ils s'occupent d'administrer leur part et cela leur paraît amplement suffisant. Ils sont pareils à l'esprit de la montagne. Et puis ceux qui ne possèdent rien et qui dépendent de la providence s'arrangent pour ne pas mourir de faim. Ils sont comme le serpent. En vérité, "les chaumières comme les palais finissent en poussière."¹¹ De toute façon on s'arrange pour avoir de quoi vivre. "Il ne faut ni couper les pattes de l'aigle ni rallonger celles du canard sauvage."¹² Cela signifie que chacun doit demeurer dans l'état qui lui est dévolu et préserver l'ordre naturel. Dans la tristesse ou la joie, ne pas se tourmenter l'esprit et agir selon l'influence du principe de non-action.¹³ A entendre ces préceptes d'autrefois à quoi servaient les problèmes posés par les lettrés Fourmi et Tique?

ANNOTATIONS: Va.8

1. Morrell voit dans la réponse de la fourmi un jeu de mots douteux, que justifie cependant l'existence d'un calembour dans la réponse de la tique quelques lignes plus loin. 前後有故名蟻 : "Zengo aru yue ni ari to nazuku." Le jeu de mots resterait sur le verbe aru, dont la forme conclusive donne ari. Notons à ce propos l'inconsistance de transcriptions: la phrase écrite en pur chinois doit être lue en japonais pour préserver le jeu de mots. Ailleurs, la lecture sino-japonaise est indiquée: 何故蟻名耶 est lu kako gi myô ya.
2. Ryugo, selon Pagès: "Instrument en forme de sablier dont se sert le bateleur, lequel le fait aller en cercle et l'agite de diverses manières avec une corde."
3. Un genre de tambour dont la description n'est pas certaine. D'après Watanabe, le mot shittentei vient du son produit en frappant ce tambour. Tam-tam.
4. C'est un jeu de mot, tani désignant à la fois une "vallée" et une "tique."
5. Dans toute cette histoire, Fourmi et Tique parlent en sino-japonais, de même que des étudiants de l'Europe médiévale auraient pu s'amuser à discuter en latin. C'est pourquoi Mujû éprouve le besoin de traduire chacune de leurs réparties en japonais pur.

6. Cette histoire se trouve au chapitre 12, Taishô 25, p.150 (3).
7. Histoire tirée du Fa yûan chu lin, chap.54, Taishô 53, p.692 (1 et 2).
8. Animal fabuleux. Le Wamyôruishusho explique: 蛟 se prononce comme le caractère 球, kyû. C'est un dragon cornu de couleur verte. (D'après Wamyôruishusho, Tokyo: 1970, copie de l'édition manuscrite de 1618.) Cependant Mujû écrit qu'il n'a pas de cornes. La prononciation kiku est indiquée en katakana dans l'édition de Watanabe, donc elle est donnée dans le manuscrit.
9. Littéralement un "cent-pattes," cf. l'anglais centipede.
10. N.B. de Mujû ou d'un copiste: "C'est un animal authentique."
11. D'après un poème du Shin-kokinshû attribué à Semimaru (poème no.1851):

yo no naka wa tote mo kakute mo onaji koto miya mo wara hate shi nakereba	Dans ce monde quoiqu'on fasse tout revient au même, le palais comme la chaumière puisque'ils ne sont pas éternels
---	---
12. Cette image sans doute inspirée par un passage de Chuang Tzu dans Pien mu p'ien:

鳥脛雖短. 統之則憂 鶴脛雖長 斷之則悲.
13. Bu-i, du chinois wu wei. Ayant évoqué sans le dire une image de Chuang Tzu, Mujû emploie à propos une expression typiquement taoïste. Ici, wu wei retient son sens original de non-action, non-intervention.

VI.16

Le sermon de Nôsetsubô

Il y avait à Saga un prédicateur qui s'appelait Nôsetsubô¹ ou Prédicateur Habile. C'était un moine qui prêchait beaucoup. Non loin de lui vivait une nonne qui était une personne assez opulente et qui était marchande de vin. Comme Nôsetsubô aimait le vin à l'excès, il dépensait à boire tout l'argent des donations des fidèles. Un jour il acheta du vin à crédit en misant sur les donations à venir. Cette nonne voulait offrir un service bouddhiste et elle pria Nôsetsubô de lui servir d'officiant.² Ayant appris cela, les gens du village dirent à Nôsetsubô :

- Cette nonne vend du vin excellent, mais il y a un problème, c'est qu'elle met de l'eau dans son vin, c'est inimaginable. Aujourd'hui à l'occasion de votre sermon, dites-lui que c'est un péché que de vendre du vin mélangé d'eau. Vous nous devez bien cela.

Nôsetsubô dit :

- Ce que vous venez de me dire, je le savais déjà. Je vais lui dire ce que je pense depuis longtemps.

Alors il n'expliqua les Ecritures que dans les grandes lignes, et au sujet du péché qu'il y a à mettre de l'eau dans son vin il débita toute sortes de choses, en racontant même qui n'étaient pas vraies. Lorsque le sermon fut terminé, la nonne invita les gens du voisinage. Elle avait rempli une cuve de vin et elle leur offrit à boire.

Nôsetsubô, invitant les autres à en faire autant, souleva sa coupe et but. La nonne dit:

- C'est vraiment terrible, n'est-ce-pas? Je ne savais pas que c'était un crime de mettre de l'eau dans le vin....

Chacun pensait:

- Même avec un peu d'eau dedans, c'est du bon vin.

Alors aujourd'hui il doit être fameux.

Nôsetsubô dit "Aaaaaaaah!" et on lui demanda:

- Est-il bon? Cela est-il un cri d'admiration?

Et il dit:

- D'habitude ce vin a un petit goût d'eau, mais aujourd'hui c'est plutôt de l'eau avec un petit goût de vin...

Alors la nonne dit:

- Je crois bien! Puisque vous m'avez dit que c'était un crime de mettre de l'eau dans mon vin, cette fois j'ai mis du vin dans mon eau.

Et en effet, elle avait rempli la cuve avec de l'eau et y avait versé une seule écuelle de vin. Cette nonne fit-elle cela par plaisanterie, ou bien avait-elle l'esprit pervers?

La doctrine bouddhique elle-même, si on l'explique à un esprit mal tourné devient une doctrine erronée. De nos jours il y a une école de Shingon dite Henjôju³ qui raisonne ainsi: dans le royaume illuminé de la connaissance du Bouddha les émotions vulgaires et les attachements

sont épuisés, l'actif et le passif sont oubliés, le sujet et l'objet ont cessé d'exister. Donc quand l'opération subtile du Diamant entre en action le Yin et le Yang, l'homme et la femme, émergent du double phénomène de la connaissance et du Principe abstrait. Ne prêtant attention qu'à cet aspect de la doctrine, les adeptes de cette école entretiennent la souillure des affections vulgaires et ne craignent pas de se livrer à des actes inconcevables et dépourvus de principe qu'ils appellent la fusion mystérieuse "du bon vouloir" et de la méditation, ce qui est une interprétation hérétique des Ecritures. Il m'est difficile de reproduire tout le raisonnement de la doctrine enseignée, mais en gros on pourrait l'expliquer comme suit: à cause du vide et de la cessation il n'y a dans la substance du Dharma ni illusion ni illumination, ni hommes ordinaires ni saints. Mais parmi les réceptivités humaines, il y en a qui sont justes ou en faute, il y en a qui sont pour notre gain ou pour notre perte. Par conséquent le péché, le karma et la souffrance n'ont pas de fin. Cependant la pratique du bouddhisme rétablit l'harmonie dans les réceptivités humaines, nous permettant de réaliser la vraie substance du Dharma. Quelle que soit la doctrine choisie, le bouddhisme n'admet au dedans ni attachement ni contamination, au dehors aucune dépravation. C'est là ce qui le caractérise. Entretenir des pensées ordinaires et agir selon nos illusions, c'est nous détourner du Buddhadharma. Récemment, ces vues perverses ont souvent prévalu. Il

est écrit dans le Butchôkyô qu'un pays où l'on rencontre des vues pareilles est voué aux calamités. Craignons, craignons cela! Même s'il désobéit aux commandements, celui qui a une vue correcte de la doctrine est un guide pour les hommes et les devas. Même s'il observe les commandements, celui qui a une vue perverse de la doctrine est l'ennemi de la nation. Ainsi est-il dit.

ANNOTATIONS: VI.16

1. Inconnu.
2. En guise de rémunération.
3. Henjôju, branche de l'école Shingon qui se développa à partir de l'école dite Tachikawa. Elle fondait ses doctrines sur le tantrisme, et plus particulièrement sur le shaktisme, qui faisait partie du véhicule tantrique et qui considérait l'union sexuelle comme l'accomplissement de l'union de l'être avec l'Absolu. Ce mysticisme érotique était généralement considéré comme une hérésie et sa popularité fut restreinte et de courte durée. Cependant en vue des équivalences établies par Mujû lui-même entre la dualité Shingon et le symbolisme sexuel du Yin-Yang, on doit reconnaître qu'il y avait au sein même de l'orthodoxie Shingon de quoi encourager ces pratiques qui choquent notre auteur.

VI.8

D'un prédicateur qui loua une chose difficile à louer

Lorsque le pavillon hexagone¹ fut détruit par un incendie, on donna pendant plusieurs jours une série de sermons afin de recueillir les fonds nécessaires à sa reconstruction. Un jour que Shôgaku donnait un sermon, la foule étant particulièrement nombreuse, une jeune femme qui se trouvait près de l'estrade du moine s'était endormie. Elle laissa échapper un pet qui retentit dans tout le temple et dont l'odeur était telle que l'attention de l'auditoire en fut distraite. Aussi le prédicateur, qui l'avait entendu, dit-il :

- La flûte de pan, la flûte traversière,² le luth, le gong, le tambour, produisent des sons merveilleux mais aucun d'eux n'émet de parfum. L'encens émet un parfum merveilleux mais ne produit aucun son. Le pet que nous venons d'entendre est pourvu à la fois de son et d'odeur. On a pu l'entendre aussi bien que le sentir.

Se voyant ainsi approuvée, elle retira son mantelet et dit :

- Que ceci soit aussi une offrande de la famille Tachibana.

Ainsi loua-t-il une chose dont il était vraiment difficile de faire la louange. Quel habile prédicateur ! Serait-ce là la raison pour laquelle elle introduisit son nom de

famille? Tout de même, c'était là une offrande sans grande consistance!

ANNOTATIONS: VI.8

1. Le pavillon hexagone se trouve dans l'enceinte de Kyôto. Il fut à l'origine placé au Ninnaji par le prince Shôtoku et abrita une statue de Nyoirin Kannon. L'empereur Saga (809-23) en fit son oratoire privé. Ce pavillon brûla à plusieurs reprises et le bâtiment actuel date de l'ère Meiji.
2. Shô 簫 et chaku 笛 .

VIII.11

D'un garçon qui mangea des bonbons

Il y avait dans un monastère de montagne un moine qui était très avare. Il confectionna des bonbons à la pâte de riz et les mangea à lui tout seul. Après en avoir bien mangé, il les rangea soigneusement sur une étagère. Pour s'assurer que son jeune serviteur n'en mangerait point il lui dit:

- Ces choses là, si les gens en mangent ils en meurent.

Ce garçon se disait: "Si seulement je pouvais en manger!" Et à un moment où le moine était sorti pour quelque affaire, il voulut les prendre sur l'étagère. Mais il les renversa et ils se répandirent sur ses vêtements et dans ses cheveux. Comme il en avait envie depuis si longtemps, il en mangea deux ou trois bols bien remplis, puis il fracassa sur les dalles¹ du jardin un vase auquel le moine attachait beaucoup de prix. Quand le moine revint chez lui il trouva le garçon en sanglots.

- Pourquoi pleures-tu? demanda-t-il. Et il dit:

- J'ai cassé par mégarde le vase auquel vous teniez tant, et ne sachant quels reproches vous alliez m'infliger j'ai été pris de tant de remords que j'ai perdu goût à la vie. Alors j'ai mangé un bol de cette chose dont vous m'aviez dit que quiconque en mange serait empoisonné. Mais comme je ne mourais pas j'en ai mangé encore deux ou trois

bols, et je n'arrivais toujours pas à mourir. Alors j'en ai mis plein mes vêtements et mes cheveux, mais je ne suis pas encore mort!

Ainsi ses pâtes de riz étaient mangées, et son vase était cassé. Ce moine ne gagna rien à être égoïste. L'habileté de ce garçon fut remarquable. Elle ne le céda en rien au talent d'un homme éduqué.²

ANNOTATIONS: VIII.11

1. Amadari ou amadare: ce sont des pierres arrangées autour de la maison sous le rebord du toit et qui permettent à l'eau de pluie de s'infiltrer dans la terre sans faire de boue.
2. Dans la pièce de kyôgen Busu, il ne s'agit pas d'un moine mais d'un maître de maison et de ses deux serviteurs.

VIII.16

Un homme d'esprit

Un homme âgé s'en allait chez un noble courtisan pour y demander un emploi. "Que savez-vous faire?" lui demanda-t-on.

- Je n'ai pas de talent particulier, répondit-il, mais comme il n'est pas de chose, si extraordinaire fût-elle, que je ne sache point, je suis connu de tout le monde et on m'a surnommé Magister Jesaistout (issaichi 一切智).

Le seigneur pensa que c'était là une qualité appréciable, et il le prit à son service. Son maître ayant été nommé gouverneur de la province de Harima, il l'accompagna. Il se trouva alors que dans le port d'Akashi on retira un large filet dans lequel se trouvait une énorme chose ronde qui, quoique dépourvue d'yeux et de bouche, était bel et bien vivante et se roulait sur son corps visqueux. Les pêcheurs eux-mêmes dirent qu'ils n'avaient jamais vu ce bizarre objet. Le gouverneur s'enquit à droite et à gauche, mais on lui répondait chaque fois "Je ne sais pas." Aussi finit-il par dire:

- S'il en est ainsi, demandons à ce Magister.

Quand on lui posa la question, Magister lui non plus ne savait pas de quoi il s'agissait, mais comme il ne voulait pas démentir son surnom, quand on lui dit:

- Cette chose-là, comment s'appelle-t-elle?

Il répondit:

- C'est un kugurugut.

- Ce doit être cela. Quel homme extraordinaire! Il faudra noter cet évènement dans notre journal!

Et le gouverneur inscrivit le jour, le mois et l'année, que la chose avait tel nom et que Magister Jesaistout en avait donné l'explication.

Les quatre années de son office étant écoulées, le gouverneur revint à la capitale où il raconta ce qui se passait en province.

- En vérité, une chose étrange fut retirée du port d'Akashi. Ne l'avait-on point faite sécher et conservée? dit-il, et il l'envoya chercher.

- Comment cela s'appelle-t-il? lui demanda-t-on.

Personne ne le savait, chacun l'avait oublié. Il envoya donc quérir son journal, mais il avait été égaré. Il fit alors venir Magister Jesaistout en sa présence pour lui demander le nom de cet objet. Lui aussi avait oublié le nom qu'il avait inventé à ce moment là. Il vit que c'était tout desséché.

- Cela s'appelle un hihirihit, inventa-t-il.

De toutes parts on s'écria qu'un nom pareil n'existait pas.

- C'est vraiment un hihirihit, insista-t-il.

A ce moment quelqu'un annonça: "Ah, voici le journal!"

et on lut: "Telle année, tel mois, tel jour, une telle chose fut retirée du port d'Akashi. Cela s'appelle un kugurugut. C'est Magister Jesaistout qui nous l'a dit."

- Qu'est-ce-que cela? lui dit le gouverneur.

Et il répliqua:

- C'est que quand c'est vivant cela s'appelle un kugurugut. Quand c'est desséché cela s'appelle un hihirihit.

Et pensant qu'il devait en être ainsi il cessa de le questionner. L'esprit de cet homme ne ressemblait pas à celui de Onikurô.

VIII.23 (extrait)

D'un homme qui se fit arracher les dents

Il y avait à Nara un Chinois arracheur de dents. Un certain laïc qui était avare et avide de profits matériels ne faisait rien sans espoir d'y gagner quelque chose, et se faisait ainsi beaucoup d'argent. Il alla chez ce Chinois pour se faire arracher une dent véreuse (mushi nokuitaru). Le prix fixé pour arracher une dent était de deux sen, mais il dit:

- Arrachez-la pour un sen.

C'était une petite chose et le Chinois aurait pu le faire, mais cela le mit de mauvaise humeur et il dit:

- Je ne l'arracherai sûrement pas pour un seul sen.

- Alors, dit l'autre, je vous donnerai trois sen et vous m'arracherez deux dents.

Et il se fit arracher deux dents, dont l'une n'était pas véreuse. Il ne pensait qu'à profiter, mais ce fut une grande erreur que de perdre ainsi une dent qui n'était pas cariée. Ce fut une façon d'agir stupide et absurde. Cependant, nombreux sont ceux qui, profondément intéressés par le gain, ne font rien sans l'espoir d'un profit, ignorent le principe de la causalité, ne connaissent point les fruits amers de la vie future et sont si absorbés par le profit qui se trouve sous leur nez qu'ils perdent de vue le trésor de l'Eveil et les profits du bouddhisme. Autrefois,

le coeur des hommes était sans avidité, ils s'occupaient d'y cultiver la vertu et ils vivaient honnêtement.

VII.4

D'un serpent qui séduisit une femme mariée

Il y a quelque temps vivait dans un hameau de la province de Tôtômi un homme qui s'occupait des finances de l'administration locale.¹ Il était d'une grande sagesse. Un jour qu'il s'était absenté pour quelque affaire, sa femme faisait la sieste. Quand il rentra chez lui après quelque temps, elle n'était pas réveillée, et il entra dans sa chambre. Il vit alors qu'un serpent long de cinq ou six shaku² était enroulé autour d'elle, et ils étaient allongés bouche contre bouche. Il les sépara à coups de bâton, disant:

- Il est dit qu'un rival dans la vie intime est un ennemi d'une existence antérieure, et je devrais vous tuer sans plus d'explications. Mais je vous pardonne, pour cette fois seulement. Si dorénavant vous vous conduisez de cette façon indécente, c'en est fait de votre vie.

Ce disant il lui donna quelques coups de bâton et le lança vers la montagne. A quelques jours de cela, les gens de sa maisonnée se montrant pleins d'agitation et de frayeur, il demanda:

- Que se passe-t-il?

Et ils dirent:

- Il y a plein de serpents.

Le Maître dit:

- Cessez ce vacarme.

Et ayant noué les cordons de son hitatare³ il sortit à leur rencontre. Des serpents longs de douze shaku approchaient de tous les côtés en rangs serrés, et se trouvaient maintenant en bordure du jardin. Y en avait-il mille ou dix-mille, de ces immenses serpents, il n'aurait su le dire. Enfin, l'un d'eux qui mesurait à peu près un chô et deux ou trois shaku⁴, entouré d'une dizaine d'autres mesurant cinq ou six shaku, s'approcha de lui. Ils dressaient leurs têtes et agitaient leurs langues. Inutile de dire combien cela était effrayant. Les femmes de la maison restaient comme dépourvues de toute vie. Pensant que le moment était venu d'agir, le maître dit :

- Dans quel but vous attroupez-vous de la sorte ? Il vous serait probablement difficile de le savoir. Cependant l'autre jour, alors que mon épouse faisait la sieste, un serpent vint la séduire. Je le vis de mes propres yeux, et du fait que c'était un ennemi d'une existence antérieure j'aurais pu le tuer. Mais j'en eus pitié et l'épargnai en lui disant que si une telle chose devait se reproduire je lui ôterais la vie. Puis, lui ayant donné quelques coups de bâton je le laissai aller. Seriez-vous venus après avoir entendu parler de cet incident, croyant que j'étais en faute ? Bien qu'on dise que les hommes et les animaux sont différents, leurs principes moraux doivent être les mêmes. Vouloir me faire du mal alors que, ayant trouvé ma femme

honteusement compromise j'eus pitié et épargnai sa vie, voilà un acte injustifié et sans repentir! Les Trois Joyaux sont informés de cette affaire, les divinités du ciel et de la terre, Bonnô et Taishaku,⁵ les quatre Tennô,⁶ le soleil, la lune et les constellations, tous sont témoins qu'il n'y a pas un mensonge dans ce que je dis.

Ainsi raisonna-t-il tranquillement. A commencer par le grand serpent, ils inclinèrent tous la tête une fois, et réalisant qu'à côté du grand serpent se trouvait celui de l'autre jour, ils le mordirent tous une fois et s'en allèrent. Ce que voyant, le dit serpent qui avait été mordu un coup par chacun des autres et qui était tout réduit en bouillie, alla se cacher dans la montagne et l'on n'entendit plus parler de lui.

Cet homme fut bien perspicace d'éviter une catastrophe en expliquant ainsi sagement le principe de la morale. Si au lieu de le faire il avait cherché à se défendre contre les serpents, il est bien certain qu'il lui serait arrivé grand malheur. Attenter à la vie des autres, c'est une chose dont il vaut mieux s'abstenir.

ANNOTATIONS: VII.4

1. D'après Pagès. Tokoro no mandokoro.
2. A peu près entre 15 et 18 mètres.
3. A l'époque Kamakura, vêtement que le guerrier portait sur son armure. Le fait que cet homme noua les cordons de son hitatare indique qu'il s'attendait à devoir se battre.
4. Environ 115 mètres.
5. Bonnô ou Bontennô, Brahma, et Taishaku ou Indra, sont des divinités protectrices du bouddhisme, en provenance de la mythologie indienne. Bonten règne sur les trois ciels Brahma de la sphère matérielle. Taishaku demeure sur le mont Sumeru qui est le centre exact de l'univers. Dans le maṇḍala de la Matrice, Taishaku se trouve dans le sanctuaire de Śākyamuni.
6. Les quatre gardiens de Taishaku sur le mont Sumeru. Par extension, quatre gardiens du bouddhisme.

IV.4

D'un moine qui recommandait aux autres de prendre femme

Au monastère Matsu no O dans la province de Yamato se trouvait un moine nommé Chûrembô. Après une maladie qui le laissa paralysé, il se retira dans un petit ermitage près de la grand'route de Takita. Chaque fois que sur la grand'route passait un moine descendu de la montagne, il lui demandait:

- Le révérend est-il encore chaste?

Et s'il répondait "Je le suis," il lui faisait la recommandation suivante:

- Alors dépêchez-vous de prendre femme. Moi, uniquement préoccupé de poursuites religieuses, depuis ma jeunesse je suis resté chaste. J'avais beaucoup de disciples, mais depuis que la paralysie m'a laissé infirme il y en a qui m'ont quitté, et sans même avoir eu le temps d'y penser je ne suis plus à même de gagner ma vie et je me trouve réduit à l'état d'un pauvre mendiant. Même ainsi je ne peux renoncer à la vie, et je m'y accroche ici au bord du chemin. Si j'avais une famille, je ne serais sûrement pas réduit à cette extrémité. Trouvez une compagne pendant que vous êtes encore jeune. Puis lorsque vous vieillirez l'affection conjugale ira s'approfondissant. Vous n'êtes pas forcément plus abrité qu'un autre de la maladie.

C'était là une recommandation inattendue, mais étant données les circonstances elle n'était peut-être pas dépourvue de bon sens.

VII.1 (extrait)

D'un homme qui n'était pas jaloux

A Kyôto il y avait un moine qui se nommait Ajari Soleil Levant, et qui se rendait fréquemment chez la femme d'un certain docteur en astrologie. Un jour où ils pensaient en toute confiance que le mari serait occupé ailleurs pour quelque temps, celui-ci revint brusquement. Il n'y avait pas moyen de s'enfuir, et le mari surprit l'Ajari essayant de s'échapper par une porte à glissière qui s'ouvrait dans un mur orienté à l'ouest. Alors il lui dit:

Voilà qui est étrange,

Le Soleil Levant à l'ouest!

Ajari ajouta:

Comment un docteur en astrologie

pourrait-il voir une chose pareille?

Le mari l'invita à rester, et ensemble ils firent fête et composèrent des poèmes (renga), et le moine reçut la permission de venir autant qu'il le voudrait.

VIII.5

Echanger un cheval

Dans la province d'Owari, un moine d'un monastère de montagne qui possédait une jument désira l'échanger contre un étalon. Il se rendit à cet effet au marché d'Orizu et en chemin il vit un cheval qui paraissait certes de moindre qualité que le sien, mais du moment que c'était un étalon il voulut faire l'échange. Ainsi fut fait, et il prit le chemin du retour. Il avançait avec force "hue, hue!" quand il rencontra un laïc qui était son disciple, et il lui dit:

- J'ai échangé ma jument contre un étalon.

Le disciple regarda et vit qu'il avait là une jument.

- C'est une jument, dit-il.

- Quoi! s'écria l'autre.

- Voyez-donc par vous-même. C'est bel et bien une jument.

Il descendit alors de sa monture et en fit le tour, et dut reconnaître que c'était une jument. D'un air entendu il dit:

- Qu'elle aille se trouver un autre maître!

Et il remonta dessus. Ce n'était tout de même pas la faute de la jument. Si elle avait pu parler, elle aurait sans doute dit:

- Allez, vieil aveugle, parle toujours!

IX.3

L'honnêteté récompensée

A en croire le sermon d'un moine rentré de Chine depuis peu, on lui avait raconté qu'il y avait en Chine un couple de pauvre condition qui vivait de la vente des gâteaux de riz. Le mari vendait ces gâteaux de riz sur le bord de la route, quand un de ses clients laissa tomber sa bourse. Il la ramassa et vit qu'elle contenait six pièces d'argent. Il l'emporta chez lui. Sa femme, qui était honnête et sans avidité, lui dit:

- Si nous sommes habiles dans notre commerce, nous ne manquerons de rien. Combien le propriétaire de cette bourse doit s'inquiéter et chercher! Cela me fait pitié. Va donc à sa recherche et tâche de le trouver.

- Tu as raison, dit le mari.

Après qu'il eut bien cherché, un homme qui se dit le propriétaire de la bourse se présenta, et trop heureux de retrouver sa bourse il dit:

- Je vous donnerai trois de ces pièces.

Mais au moment de s'en séparer il changea d'idée et songea plutôt à créer des ennuis.

- Il y avait sept pièces et maintenant il n'y en a que six, et j'ai des soupçons. Est-ce que par hasard vous en auriez caché une? dit-il.

- Pas du tout, il y en a toujours eu six, expliquèrent

les autres. Mais il les emmena chez le gouverneur de la province pour décider de la chose. Ce gouverneur était un homme sagace, et voyant que le propriétaire de la bourse manquait de sincérité et que l'autre semblait honnête, il eut des doutes et convoqua la femme. Il la prit à part et lui fit raconter la chose en détail, et ce qu'elle raconta ne différait pas dans le moindre détail de ce que son mari avait dit. Voyant l'extrême honnêteté de cette femme, il fut convaincu que le propriétaire ne disait pas la vérité, aussi passa-t-il le jugement suivant:

- En l'absence de preuves concluantes, il est difficile de juger ce cas. Cependant, vous me semblez tous honnêtes. Le témoignage des époux est identique, et si les paroles du propriétaire de la bourse sont également honnêtes, il faut qu'il cherche une bourse contenant sept pièces d'argent. Comme celle-ci n'en a que six, elle doit appartenir à quelqu'un d'autre.

Et il rendit la bourse contenant les six pièces d'argent à la femme et son mari. Les habitants du pays de Sung firent grand cas de cette soudaine richesse. Quand on est honnête, les trésors nous tombent naturellement du ciel. Quand on a l'esprit pervers, les puissances nous punissent en nous enlevant nos possessions. Ne doutons pas un instant de ce principe.

APPENDICE A

Oeuvres classiques et anciennes citées dans le texte

Azuma kagami	吾妻鏡	
Eiga monogatari	榮花物語	
Genji monogatari	源氏物語	
Genkôshakusho.	元享釋書	
Gôdanshō	江談抄	
Han shu	漢書	Gyokuyōshū 玉葉集
Heike monogatari	平家物語	
Hōjōki	方丈記	
Honchō kōsōden	本朝高僧傳	
Honchō shinsenden	本朝神仙傳	
Hosshinshū	發心集	
Huai an kuo yū	槐安國語	Jikkinshō 十訓抄
Jizō Bosatsu reigenki	地藏菩薩靈驗記	
Kao seng chuan	高僧傳	
Kao shih chuan	高士傳	
Kindai shūka	近代秀歌	
Kojiki	古事記	
Kokinshū	古今集	
Kokon chōmonjū	古今著聞集	
Konjaku monogatari shū	今古物語集	
Korai futaishō	古來風體抄	
Maigetsushō	每月抄	

- Makura no sōshi 枕草子
 Man'yōshu 萬葉集
 Nihon ryōiki 日本靈異記
 Nihon shoki 日本書記
 Pien mu p'ien 駢拇篇
 Po Lē-t'ien shih chi 白樂天詩集
 Po Lē-t'ien shih hou chi 白樂天詩後集
 Po shih wēn chi 白氏文集
 Sambōekotoba 三寶繪詞
 Sasamegoto ささめごと
 Senjūshō 撰集抄
 Senzai wakashū 千載和歌集
 Shih chi 史記
 Shin-kokinshū 新古今集
 Shōsaishū 聖財集
 Shūishū 拾遺集
 Tao tē ching 道德經
 Tsuma kagami 妻鏡
 Tsure-zure gusa 徒然草
 Wakan rōeishū 和漢朗詠集
 Yin hua lu 因話錄
 Zōdanshū 雜談集
 Zoku-gosenshū 續後撰集
 Zoku-Nihongi 續日本記
 Zoku-senzaishū 續千載集

APPENDICE B

Sûtra cités dans le texte

- Amidakyô (Petit Sukhâvatîvyûha) 阿彌陀經
Bommôkyô ou Bosatsukaikyô (Brahmajâlasûtra) 梵網經
Butchôkyô 佛頂經
Daijôdaijû Jizôjûringyô (Dasacakraksitigarbhasûtra)
大乘大集地藏十輪經
Daihannyâharamittakyô (Mahâprâjnapâramîtasûtra)
大般若波羅蜜多經
Fukûkensakujimpenshingongyô 不空羅索神變真言經
Hokekyô, cf. Myôhôngrengekyô
Kammuryôjukyô 觀無量壽經
Kegongyô (Avatamsakasûtra) 華嚴經
Konkômyôkyô (Suvarnaprabhâsottamendrarâjasûtra) 金光明經
Muryôjukyô (Grand Sukhâvatîvyûha) 無量壽經
Myôhôngrengekyô (Saddharmapundarikasûtra) 妙法蓮華經
Nehangyô (Parinirvânasûtra) 涅槃經
Ninnôhannyakyô (un des Prajnâparamîta) 仁王般若經
Ryôgakyô (Lankâvatârasûtra) 楞伽經
Ryôgongyô (Sûramgamasûtra) 楞嚴經
Shômangyô (Srîmâlâdevîsimhanâdasûtra) 勝鬘經
Yuikyôgyô 遺教經
Yuimakyô (Vimalakîrtinirdesasûtra) 維摩經

APPENDICE C

Traité, commentaires et autres oeuvres bouddhistes

Chûron. Madhyâmaka-kârîka. Taishô.30	中論
Daichidoron ou Shakuron. Taishô. 25	大智度論
Jôdo-ôjôron. Taishô.26	淨土往生論
Jôjitsuron. Taishô.32	成實論
Kusharon. Abhidharmakośa. Taishô.	俱舍論
Shôdaijôron. Mahâyânasamgraha. Taishô 31.	攝大乘論
Fa hua hsüan i. Taishô. 33	法華玄義
Fa yüan chu lin. Taishô.53	法苑珠林
Ichinen tanen shômon.	一念多念證文
Ippen Shônin goroku. NKBT 83	一遍上人語錄
Jisshû yôdôki.	十宗要記
Jôdo wasan	淨土和讚
Kyôgyôshinshô.	教行信證
Ma-tsu yü lu.	馬祖語錄
Mo ho chih kuan. Taishô. 46	摩訶止觀
Ôjôyôshû. DNBZ 38	往生要集
Pi tsang chû shih yao chi.	秘藏記拾要記
Po chou tsan. Taishô. 47	般舟讚
Sanjisambô reishaku.	三時三寶禮釋
San shan yi. Taishô. 37	散善義
Senjakushû hongan nembutsushû. DNBZ 44	選擇集本願念佛集
Shôbôgenzô.	正法眼藏
Shôryôshû.	性靈集
Toga Myôe Shônin yuikun. NKBT 83	梅尾明惠上人遺訓
Tsung ching lu. Taishô. 48	宗鏡錄
Wang sheng lun chu. Taishô.40	往生論註
Zendô daii.	善導大意

APPENDICE D

Liste alphabétique des termes bouddhiques et autres données en japonais avec les caractères correspondants

ajari	阿闍梨	engi	緣起
amadari	雷	fusatsu	布薩
ara (gaki)	アラ (垣)	futai	不退
ari	蟻	ganriki shoshoshin	願力所生心
arukiguze	歩替女	gedatsu	解脫
biku	比丘	gesu	下種
bikuni	比丘尼	gi	義
biwa	琵琶	go-kenin	御家人
bu-i	無為	gon	權
busshi	佛師	gonge	權化
chi	智	go-shû	五眾
daigo	醍醐	go-zan	五山
daijuku	代受苦	guchi tendô	愚癡顛倒
darani	陀羅尼	gyôgô	行業
dengaku	田樂	haikai	俳諧
dengaku hōshi	田樂法師	hakanasa	ハカナサ
e	會	harai	波羅夷
etoki hōshi	繪解法師	hijiri	聖
ekô suru	廻向する	hinin	非人
endon shikan	圓頓止觀	hitatare	直垂

hōben	方便	kaji	加持
hōgo	法語	kambun	漢文
hōjin	報身	kami	神
honji suijaku	本地垂迹	kana hōgo	假名法語
hosshin	法身	kanjin	漢字
hyōbyakutai	表白體	kanjin	觀心
igyōdō	易行道	kanjō	灌頂
imayō	今樣	karisome	假染
in-butsu	因佛	karon	歌論
injin	印信	katsuogi	鯉木
isshin	一心	kechien	結緣
jaken	邪見	kegyō	加行
jakumetsu	寂滅	kesa	袈裟
ji	事	ki	機
jikyōja	持經者	kigyo	綺語
jijimuge	事事無碍	kiku	虬
jinden	神田	kōan	公案
jiriki	自力	kōji	講師
jitō	地頭	kokubunji	國分寺
jitsu	實	kokushi	國師
jōdo	淨土	kongō	金剛
jōdomon	淨土門	kotoba no kakari	詞ノ力カ
jōgyō zammai	常行三昧	koto dama	言靈
ka-butsu	果佛	kototai	口頭體
kagura	神樂	kotowari	理
kai	戒	kyōgen	狂言
kairaishi	傀儡師	mandara	曼陀羅

mappō	末法	sanjo hōshi	散所法師
miko	神子	sarugaku no nō	猿樂の能
mizu (gaki)	瑞(垣)	sekkyōshi	説經師
mōgen	妄言	sekyōshi	世教師
monogatari zō	物語僧	senju	專修
mu-i	無為	setsuwa	說話
mujō	無常	shaku	錫
mu-shikikai	無色界	shami	沙彌
myō-ō	明王	shamini	沙彌尼
myōri	名利	shari	舍利
nakadachi	仲立	shiki	死氣
nangyōdō	難行道	shikikai	色界
nembutsu	念佛	shikishamāni	式叉摩尼
nempu	年普	shintō	神道
norito	祝詞	shitsujijō	志地成
nyorai	如來	shittentei	執轉提
odori nembutsu	踊り念佛	shōbō	正法
ōjin	應身	shōdōmon	聖道門
ojō (oshō)	和尚	shōgyō mujō	諸行無常
renga	連歌	shōki	生氣
ri	理	shōmon hōshi	唱門法師
rishō hōben	利生方便	shugendō	修驗道
ryōbu shintō	兩部神道	shugo	守護
ryugo	輪子	shūji	種子
sammai	三昧	shukuzen	宿善
sangaku	三學	sōjō	僧正

sôzu	僧都	zôbô	像法
tachi eboshi	立烏帽子	zoku hôshi	俗法師
tadesuri	蓼	zôgyô	雜行
taizô	胎藏		
tama (gaki)	玉 (垣)		
tani	蟬		
tani	谷		
tariki	他力		
tayori	頼		
tengu	天狗		
tonsei	遁世		
tonseimon	遁也門		
ubai	優婆夷		
ubasoku	優婆塞		
u-i	有為		
wabun	和文		
waka	和歌		
wakô	和光		
wasan	和讃		
yamabushi	山臥		
yokkai	欲界		
zasshu	雜修		
zazen	坐禪		
zengyô itchi	禪教一至		
zenchishiki	善知識		

APPENDICE E

Liste des noms propres

(A l'exception de ceux qui appartiennent à la bibliographie)

Agui	阿居院	Chieh Tzu-t'ui	介子推
Akashi	明石	Chien-chen (Ganjin)	鑒眞
Amaterasu Ō mikami	天照大御神	Chih-i	智顗
Amida	阿彌陀	Chikō	智光
An'yō	安養	Chikurimbō	竹林房
Arashiyama	嵐山	Ch'ing lung szu (Seiryūji)	青龍寺
Atsuta	熱田	Chinzei	鎮西
Awa	阿波	Chōboji	長母寺
Bakufu	幕府	Chōfuji	長父寺
Bashō	芭蕉	Chōken Hōin	澄憲法院
Birushana	毘盧遮那	Chōrakuji	長樂寺
Bitchū	備中	Chou (dyn.)	周
Biwa (lac)	琵琶	Chuang Tzu	莊子
Bizen	備前	Chūgun	中郡
Bodai (Mt.)	菩提	Chu Hsi	朱熹
Bontennō	梵天王	Chūrembō	中蓮房
Budaraku	禰陀落	Daibutchō (darani)	大佛頂
Bun'ei (ere)	文永	Daidembōin	大傳法院
Busshin	佛心	Daien Kokushi	大圓國師
Busu	附子	Dainichi	大日
Ch'ang-an	長安	Daishaku	帝釋
Ch'ao-fu (Sōfu)	巢夫	Daitōkō (Mt.)	太唐衡
Chao-Lin	趙璘	Daruma Daishi	達摩大師

Dengyô Daishi	傳教大師	Gokurakuji	極樂寺
Dôembô	道圓坊	Go-Saga	後嵯峨
Dôgen	道元	Go-Uda	後宇多
Dôgyô	道行	Guze Kannon	救世觀音
Dôshô	道証	Gyôen	行圓
Echigo	越後	Gyôki	行基
Echizen	越前	Hachiman	八幡
Eichô	榮朝	Hakusan (Shirayama) (Mt.)	白山
Eiheiji	永平寺	Han (dyn.)	漢
Eisai	榮西	Harima	播磨
Enchin	圓珍	Heijô	平城
Enkô Kyôôbô	圓幸教王房	Henjôju	變成就
En no Gyôja	役の行者	Henshôji	遍照寺
Eshin	惠心	Hiei (Mt.)	比叡
Fa-hsien	法顯	Hirosawa	廣澤
Fudô	不動	Hitachi	常陸
Fugen	普賢	Hodo	
Fuji (Mt.)	富士	Hojuin	保壽院
Fujiwara no Fubito	藤原不比人	Hôjô Masako	北條正子
"	Shunzei 俊成	" Tokiyori	時賴
"	Teika 定家	Hôkyôin (darani)	寶篋印
"	Tsuneshige 經輔	Hônen	法然
Fukakusa	深草	Hôonji	法音寺
Fukui	福井	Honshû	本州
Gangôji	元興寺	Hôshimbô	本身坊
Genkû	源空	Hossô	法相
Genshin	源信	Hsü-yu (Kyoyû)	許由

Hui-kuo (Keika)	惠果	Kajiwara Kagetoki	梶原景時
Hui-neng	慧能	" Kagetaka	， 景高
Hui-yüan	慧遠	" Kagetsugu	， 景繼
Hsüan-tsang	玄奘	Kamakura	鎌倉
Ichien	一圓	Kameyama	龜山
Iida Shôtarô	飯田正太郎	Kammu	桓武
I-hsing (Ichigyô)	一行	Kamo no Chômei	鴨長明
Ikoma (Mt.)	生駒	Kannon	觀音
Ippen	一遍	Kanshōbō	觀勝房
Ise	伊勢	Kantō	關東
Izumi	和泉	Karada	伽羅院
Izumo	出雲	Karoku (ère)	嘉祿
Jichi Iki	日域	Kashō	迦葉
Jikaku	慈覺	Kasugai	春日井
Jimmu	神武	Kasugano	春日野
Jishū	時宗	Kawachi	河內
Jitsudōbō	實道房	Kazahaya no Yuirembō	風草，唯蓮坊
Jizō	地藏	Kazusa	上總
Jizōji	地藏寺	Kegon	華嚴
Jōdoshū	淨土宗	Kenchō (ère)	建長
Jōgambō	乘願坊	Kenji (ère)	建治
Jōkō	定光	Kenninji	建仁寺
Jōjitsu	成實	Kenryaku (ère)	建曆
Ju-ching	如淨	Kerin'on	華林園
Judō	儒童	Kezōin	華藏院
Jufukuji	壽福寺	Kidayū	喜大夫
Kaifukeō	開敷華王	Kidayū	

Kigasaki	本賀崎	Lao Tzu	老子
Kii	紀伊	Lin-chi (Rinzai)	臨濟
Ki no Tsurayuki	紀貫之	Lu (état de)	魯
Kiyomizu	清水	Lu-shan	廬山
Kôan (ère)	弘安	Machi no Tsubone	町ノ局
Kôbô Daishi	弘法大師	Ma	摩
Kôchô (ère)	弘長	Ma-tsu (Baso)	馬祖
Kôfukuji	興福寺	Matsu no O	松ノ尾
Komponchûdô	根本中堂	Mien-shang (Menjô) (Mt.)	面上
Kônin (ère)	弘仁	Miidera	三井寺
Kôya (Mt.)	高野	Mikawa	三河
Kôzanji	高山寺	Minamoto Sanetomo	源實朝
Kozuke	上野	" Yoriie	源賴家
Kuan-ting	灌頂	" Yoritomo	源賴朝
Ku-Chu-chün	孤竹君	" Yoshitsune	源義經
Kuei-feng (Keihô)	圭峯	Miroku	彌勒
Kûkai	空海	Mitsugon	密嚴
Kumano	熊野	Monju	文珠
K'ung Tzu	孔子	Moroie no Ben	師家ノ辨
Kusakawa	草河	Mujû	無住
Kusha	俱舍	Muô	無翁
Kuwana	桑名	Murasaki Shikibu	紫式部
Kûya	空也	Muromachi	室町
Kyôkai	景戒	Musashi	武藏
Kyôto	京都	Myôebô Kôben	明惠坊高辨
Kyûshû	九州	Nagoya	名古屋

Naniwa	難波	Saichō	最澄
Nara	奈良	Saidaiji	西大寺
Nichiren	日蓮	Saigyō	西行
Ninnaji	仁和寺	Saihōji	西芳寺
Ninnikusan	忍辱山	Saiin	西院
Nitta	新田	Sanron	三論
Nōsetsubō	能説房	Sei Shōnagon	清少納言
Nyoirin Kannon	如意輪觀音	Seiwa Genji	清和源氏
Ōjin (Emp.)	應神	Seizan	西山
Ohara	小原	Serada	世良田
Ōmi	近江	Seshin	世親
Onjōji	園城寺	Shakamuni	釋迦牟尼
Orizu	下津	Shan-tao (Zendō)	善導
Ōsaka	大阪	Shimotsuke	下野
Owari	尾張	Shimoosa	下總
Po Chū-i	白居易	Shinano	信濃
Po Lē-t'ien (Hakurakuten)	白樂天	Shingon	真言
Po-yi	伯夷	Shinkan	真觀
Rengeji	蓮華寺	Shinkei	心敬
Ritsu	律	Shinran	親鸞
Ryōgen Jie	良源慈惠	Shirakawa	白川
Ryōhen	良遍	Shiren	師鍊
Ryōnin	良忍	Shōgaku	聖覺
Ryūge	龍花	Shōgun	將軍
Saga (Emp.)	嵯峨	Shōichi Bennen	聖一辨圓
Saga	嵯峨	Shōmu	聖武
Sagami	相模	Shōsan	勝算

Shôtoku (Imp.)	稱德	Tôfukuji	東福寺
Shôtoku Taishi	聖德太子	Toga no O	柵尾
Shou-yang (Shuyo) (Mt.)	首陽	Tôji	東寺
Shu ch'i (Shukusei)	叔齊	Tôjôji	東城寺
Shugakuin	修學院	Tôkaidô	東海道
Sochi Sozu	帥僧都	Tômitsu	東密
Sui (dyn.)	隋	Tôshôdaiji	唐招提寺
Sung (dyn.)	宋	Tôtômi	遠江
Susa no O	素戔嗚	Uchiyama Eikyûji	内山永久寺
(Shas. Sosa no O)		Wen (duc)	文(公)
Tachibana Tsunehira	橘經平	Wen-shu	文淑
Tachikawa	立川	Yakushi	藥師
Ta-chu (Daiju)	大珠	Yakushiji	藥師寺
Taihô	大寶	Yamada Akinaga	山田明長
Taimitsu	台密	" Shigetada	重忠
Taira	平	" Shigetsugu	重繼
Tajikara no O	手力雄	Yamashiro	山城
Takanobu	隆信	Yamato	大和
Takao (Mt.)	高雄	Yao	堯
Taketani	竹谷	Yawata no Iwashimizu	八幡, 石清水
Takita	瀧田	Yen-hui (Gankai)	顔回
T'ang (dyn.)	唐	Yen-shou	延壽
T'an-luan (Donran)	曇鸞	YinYang	陰陽
Tao-an	道安	Yoshimizu	吉永
Tao-ch'o (Doshaku)	道綽	Yuima	維摩
Tao-sheng	道生	Yuishimbô	唯心房
Tate (Mt.)	立	Yûzûnembutsushû	融通念佛宗
Tempyô (ère)	天平	Zaô	藏王
Tendai	天台	Zen	禪
Teng-kuan	澄觀	Zôga Shônin	增賀上人
Tenjin	天神		
Tenkuraion	天鼓雷音		
Tê-shan	德山		
Tôbiji	桃尾寺		
Tôbô	唐坊		
Tôdaiji	東大寺		

OUVRAGES CONSULTÉS

Andô, Naotarô. Setsuwa to haikai. Nagoya: 1962.

安藤 直太郎 説話と俳諧 名古屋

Anesaki, Masaharu. History of Japanese Religion, with special reference to the social and moral life of the nation. Rutland, Vt.: C.E. Tuttle and Co., 1963.

Arvon, Henri. Le bouddhisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

Azuma kagami. Hayakawa^{Jun} Saburô, édit. Tokyo: 1916. 2 vol.

吾妻鏡 早川純三郎 東京

Badel, Pierre-Yves. Introduction à la vie littéraire du Moyen Age. Paris: Bordas, 1969.

Bonneau, Georges. Yoshino: Collection japonaise pour la présentation de textes poétiques, tome cinquième. Le Kokinshu. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1933.

Brower, Robert H. and Miner, Earl. Fujiwara Teika's Superior Poems of Our Time. Stanford: Stanford University Press, 1967.

Burnouf, M.E. Le Lotus de la Bonne Loi traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Bouddhisme.(sic) Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, A. Maisonneuve, J. Maisonneuve succ., 1973, (réimpression).

Chang, C.C. Garma. The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism. London: George Allen and Unwin, Ltd., 1972.

Coates, Harper Havelock and Ishizuka, Ryugaku. Hônen, the Buddhist Saint: his life and teaching. Kyoto: Society for the Publication of Sacred Books of the World, 1949.

- Chavannes, Edouard. Cinq-cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois. Collection U.N.E.S.C.O. d'oeuvres représentatives. Paris: 1962. 4 volumes en 3.
- De Groot, J.J.M.. Le code du Mahayana en Chine: son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque. Wiesbaden: 1967. Première édition en 1893.
- Dumoulin, Heinrich. A History of Zen Buddhism. Translated from the German by Paul Peachey. Boston: Beacon Press, 1971.
- _____. The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan. Translated from the German by Ruth Sasaki. New York: First Zen Institute of America, 1953.
- Eliot, Sir Charles. Japanese Buddhism. New York: Barnes and Noble, 1960. Première édition en 1935.
- Eracle, Jean. La doctrine bouddhique de la terre pure: Introduction à trois sūtra bouddhiques. Paris: Devy-Livres, 1973.
- Frank, Bernard, traducteur. Histoires qui sont maintenant du passé: Konjaku monogatari shū. Connaissance de l'Orient. Paris: Gallimard, 1968.
- Hakeda, Yoshito S. Kūkai: major works. Translated with an account of his life and a study of his thought. New York: Columbia University Press, 1972.
- Hori, Ichirō. Folk Religion in Japan: Continuity and Change. Edité par Joseph M. Kitagawa et Alan L. Miller. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Hui-chiao. Kao seng chuan. Hai shan hsien kuan ts'ung shu. 1847. 13 chuan ou fascicules.
- 慧皎 高僧傳. 海山仙館叢書
- Katō, Bunnō. Myōhō Renge Kyō: the Sūtra of the Lotus Flower of the Wonderful Law. Révisé par W.E. Soothill et Wilhelm Schiffer. Tokyo: 1971.
- Kern, H., traducteur. Saddharma-Pundarīka or the Lotus of the True Law. New York: Dover Publications, 1963. Première édition en 1884.

Kikuchi, Ryôichi. Chûsei no shôdô bungei. Hanawa sensho
vol. 63. Tokyo: Hanawa shoten, 1968.
菊地 良一 中世の唱導文芸 増選書. 東京. 増書店

Kitagawa, Joseph M. Religion in Japanese History. New
York: Columbia University Press, 1966.

La Vallée Poussin, Louis de. L'Abhidharmakosa de
Vasubandhu. Louvain: Paul Guethner, 1924-25.
Nouvelle édition anastatique par Etienne Lamotte.
Mélanges chinois et bouddhiques. vol. XVI.
Bruxelles: 1971.

Liu, Ta-chieh. Chung kuo wên hsueh fa chan shih.
Pékin: 1962. 2 volumes.

劉 大杰 中国文学發展史. 北京.

Masuda, Katsumi. Setsuwa bungaku to emaki. Koten to sono
jidai no.5. Tokyo: San'ichi shobô, 1960.

益田 勝実 説話文学と絵巻. 古典とその時代. 東京. 三一書房

Masutani, Fumio, édit. Shinranshû. Nihon no shisô, vol.3
Tokyo: Chikuma shobô, 1968.

増谷 文雄 親鸞集. 日本のお思想. 東京. 筑摩書房.

McCullough, Helen Craig. Yoshitsune: a fifteenth century
Japanese chronicle. Translated with an introduction.
Stanford, California: Stanford University Press,
1966.

Mills, D.E.. A collection of tales from Uji: a study and
translation of Uji shûi monogatari. Cambridge,
England: Cambridge University Press, 1970.

Morrell, Robert Ellis. "Representative Translations and
summaries from the Shasekishû with Commentary and
critical Introduction." Diss. Stanford, 1969.

Mujû Kokushi. Shasekishû. Watanabe Tsunaya, édit.
Nihon Koten Bungaku Taikei. Vol. 85. Tokyo:
Iwanami shoten, 1966.

Mujû Kokushi. Zôtanshû. Yamada Shôzen et Miki Norito, édit.
Chûsei Bungaku. Tokyo: Miyai Shoten, 1973.

- Murti, T.R.V.. The Central Philosophy of Buddhism. London: George Allen and Unwin Ltd., 1970.
- Nishida, Masayoshi. Bukkyô to bungaku. Tokyo: Ofûsha, 1967.
西田 正好 仏教と文学. 東京. 桜風社.
- Nishio, Kôichi. Chûsei setsuwa bungaku ron. Hanawa sensho vol. 28. Tokyo: Hanawa shoten, 1967.
西尾 光一 中世説話文学論. 塙選書. 東京. 塙書店
- Nose, Asaji. Nôgaku genryûkô. 4e édition. Tokyo: Iwanami, 1958.
能勢 朝次 能楽源流考. 東京. 岩波.
- Otani, Chôjun. Pages de Shinran. Collection U.N.E.S.C.O. d'oeuvres représentatives, série japonaise. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- Philippi, Donald L. Kojiki, Translated with an Introduction and Notes. Tokyo: University of Tokyo Press, 1968.
- Ruegg, David Seyfort. La théorie du Tathâgâtagarbha et du Gotra. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1969.
- Samson, George B. A History of Japan to 1334. London: the Cresset Press, 1969.
- Suzuki, Daisetz Teitarô. The Lankavatârasûtra: A Mahâyâna Text. London: Routledge and K. Paul, 1956. Première édition en 1932.
- Taga, Munehaya. Eisai. Tokyo: Yoshikawa kôbunkan, 1965.
多賀 宗隼 栄西. 東京. 吉川弘文館.
- Tanaka, Hisao. Myôe. Tokyo: Yoshikawa kôbunkan., 1961.
田中 久夫 明恵. 東京. 吉川弘文館
- Ui Hakuju. Bukkyô hanron. Tokyo: Iwanami shoten, 1970. Première édition, 1947.
宇井 伯壽 佛教汎論. 東京. 岩波書店
- Urabe Kenkô. Les heures oisives. Traduction et commentaire de Charles Grosbois et Tomiko Yoshida. Suivi de Notes de ma cabane de moine par Kamo no Chômei. Traduction du R.P. Sauveur Candau. Connaissance de l'Orient. Paris: Gallimard, 1968.

Waley, Arthur. The Life and Times of Po Chü-i. London: George Allen and Unwin Ltd., 1970. Première édition en 1949.

Wieger, Léon. Vinaya: Monachisme et Discipline. Série culturelle des Hautes Etudes de Tien Tsin. Paris: 1910. Copyright 1951.

Addenda

Matsunaga, Alicia. The Buddhist Theory of Assimilation. Monumenta Nipponica monograph. Tokyo: Sophia University, 1969.

Tajima, Ryûjun. Les deux grands maṇḍalas et la doctrine de l'ésotérisme shingon. Tokyo: Maison Franco-japonaise, 1959.

Articles

Aoki, Tatsuji. "Mujû Daien Kokushi." Kokugo kokubun, 4.3 (mars, 1934).

青木 辰治 無住大円国師 国語国文, 4.3 昭和九年, 三月

Kikuchi, Ryôichi. "Chûsei no shôdô bungei ni tsuite." Bungaku, 17 (nov. 1949).

菊地 良一 中世の唱導文芸について. 文学, 17 昭和二十四年, 十一月

Kobayashi, Tadao. "Mujû to Rengeji." Kaishaku, 6 (juin, 1959).

小林 忠雄 無住と蓮華寺. 解釈, 6 昭和三四年, 六月

———. "Mujû Kokushi no kinshin no hitobito." Kaishaku, 6 (mai, 1960).

無住国師の近視の人々. 解釈, 6 昭和三五年, 五月

Miki, Norihito. "Mujû to Tôfukuji." Bukkyô bungaku kenkyû, (juin, 1968).

三木 紀人 無住と東福寺. 佛教文学研究, 昭和四三年, 六月

Nakagawa, Tokunosuke. "Waka-darani no setsu." Hiroshima Daigaku koku-bungaku kô, 20 (1958).

中川 徳之助 和歌院羅尼の説. 広島大学国文学攷, 昭和三三年, 二月

Oda, Takeji. "Kyôgen kigyô no setsu." Kokugo kokubun, 14.6 (juin, 1944).

尾田 卓次 狂言綺語の説. 国語国文, 14.6 昭和十九年, 六月

Ôkuma, Kazuo. "Mujû no shisô to buntai." Nihon bungaku, 98 (mars, 1961).

大隅 和雄 無住の思想と文体. 日本文学, 98 昭和三六年, 三月

Sakurai, Yoshirô. "Shasekishû ichimen." Bungaku, 37 (avril, 1969).

桜井 好郎 「沙石集」一面. 文学, 37 昭和四四年, 四月