

A STUDY OF SETSUWA LITERATURE  
WITH EMPHASIS ON THE NIHON RYOIKI

by

JACQUELINE GOLAY

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

MASTER OF ARTS

in the Department

of

ASIAN STUDIES

We accept this thesis as conforming to the  
required standard

THE UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA

January, 1970

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 January 6, 1970

## ABSTRACT

Before taking up the study of the Nihon Ryōiki itself it seemed necessary to explore the meaning of the expression "setsuwa bungaku". Japanese scholars have given this expression different meanings and varying delimitations. "Setsuwa" is a general term which means "a Tale" and which implies an oral tradition.

In the "History of Japanese literature" edited by Hisaratsu Sen'ichi are articles which treat the folktale and folktale literature separately without establishing a clear relationship between the two concepts. In fact, the term "setsuwa bungaku" usually designates a type of folk literature which consists of didactic buddhistic tales. Many collections of such tales were compiled, often by buddhist monks, during the Heian and Kamakura periods. The first of these was the Nihon Ryōiki, in the early 9th century. In Hisaratsu's "History of Japanese literature" it is not discussed under the heading of setsuwa bungaku. However, the Ryōiki is certainly one of the most important of setsuwa collections and it cannot be isolated from the mainstream of setsuwa literature which flourished in late Heian and in Kamakura, and of which the Konjaku Monogatari is always considered the prototype. The author of the Ryōiki, the monk Kyōkai, lived through a period of intense political, social and religious turmoil. Kyōkai's observations of the social distress and of his own miserable life resulted in a strong sense of

mission, the result of which was the Nihon Ryōiki. The study of Kyōkai's own account in his prefaces and of the contents of the Ryōiki leads one to believe that the book was achieved, and probably wholly written, during the years Kōnin (810-824).

The Ryōiki is made up of one hundred and sixteen tales. The author presents them as genuine Japanese folktales, but it can be shown that many of them have Indian or Chinese origins. These tales can be divided into three types: the non buddhist stories, which are few in number; the moralistic stories which are not clearly of buddhist inspiration; the buddhist tales, by far the most numerous. These are tales of reward and punishment either in this world or in the world of the Dead.

The tales of the Ryōiki are quite enlightening on certain aspects of Japanese society during the Nara period.

In his preface, Kyōkai mentions having read two Chinese collections of Buddhist tales, the Myōhōki and the Hannyakenki. A comparison of some of these with corresponding tales from the Ryōiki reveals how, while remaining fairly close to his models, Kyōkai subtly and methodically gave them an entirely different flavour.

Following this analysis, a survey of setsuwa literature up to the end of the Kamakura period attempts to show how much all of the subsequent collections of buddhist tales were indebted to the Nihon Ryōiki and how they reflect the fluctuations of buddhist thought in Japan.

The second part of the dissertation consists of the translation of nine tales from the Ryōiki. Appendix One gives the translations of three

tales from the Myōhōki and their counterparts in the Ryōiki. In appendix Two, a few translations are intended to suggest the variety of style and of treatment in the buddhist tales of later setsuwashū.

TABLE DES MATIERES

	Page
PREFACE .....	i
Première Partie :	
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I .....	18
CHAPITRE II .....	27
1. Composition du Ryōiki .....	27
2. La question du Bouddhisme .....	30
3. Le Ryōiki, peinture d'une société .....	43
CHAPITRE III. Le problème des sources .....	46
CHAPITRE IV. Le Setsuwashū après le Ryōiki .....	54
Deuxième Partie :	
TRADUCTIONS DU NIHON RYOIKI .....	62
APPENDICE I :	
Textes comparés du Myōhōki et du Ryōiki : traductions .....	87
APPENDICE II :	
Le Setsuwashū après le Ryōiki : traductions .....	101
BIBLIOGRAPHIE .....	118

## PREFACE

En abordant l'étude du Nihon Ryōiki il m'a paru nécessaire de viser par-delà la masse d'érudition qui entoure traditionnellement ce genre de projet. Sans nier l'utilité ni même la nécessité des recherches érudites sur lesquelles j'ai d'ailleurs appuyé mes propres observations, je pense qu'elles se bornent trop souvent à l'étude périphérique des textes et à l'établissement de faits, de correspondances et d'hypothèses qui si l'on n'y prend garde, obscurcissent la valeur intrinsèque d'une oeuvre littéraire. Ceci est particulièrement vrai en ce qui concerne les multiples recueils de Setsuwa, parce-qu'ils sont généralement relégués en marge de la "vraie" littérature. Le Nihon Ryōiki jusqu'ici a été traité comme matériel d'archives. Dans cette dissertation j'ai cherché à mettre l'érudition au service d'une analyse plus approfondie du texte en soi, afin que celui-ci puisse retrouver sa vie et sa fraîcheur originales. Ce n'est ici qu'une tentative. Une connaissance plus intime du sujet, en faisant revivre pour le lecteur moderne le phénomène de création du Setsuwashū ancien, pourra l'aider à élargir sa conception de l'évolution de la pensée japonaise.

Pour l'étude et les traductions du Ryōiki, je me suis basée entièrement sur le texte du Nihon Koten Bungaku Taikei ( Iwanami Shōten) édité et commenté par Kasuga Kazuō et par Endō Yoshimoto. En ce qui concerne les traductions du Myōhōki, j'ai consulté directement le texte du Taishō Shinshū

Taizōkyō. Les mêmes passages du Myōhōki sont imprimés à la suite du Ryōiki, mais j'y ai relevé au moins une erreur assez sérieuse.

Pour la transcription du Chinois j'ai utilisé le Gwoyeu Romatzyh. Cependant lorsque j'ai emprunté une citation à Edouard Chavannes je me suis conformée à son système de romanisation. Pour les noms des grandes dynasties Han, T'ang et Song qui font maintenant partie du vocabulaire courant j'ai conservé l'orthographe habituelle.

Dans les traductions j'ai été guidée par le souci de rester assez près du texte afin de préserver, si cela était possible, les particularités de style. On relèvera peut-être quelques maladresses de Français. Pour ce genre d'étude elles m'ont paru préférables à l'uniformité de style qui aurait pu résulter d'une traduction plus libre et par conséquent plus personnelle. Lorsqu'il a paru nécessaire d'ajouter un mot qui ne se trouvait pas dans le texte il a été placé entre parenthèses. Par contre ici et là j'ai omis un mot dont la présence aurait alourdi la phrase française sans rien apporter à son sens.

## INTRODUCTION

### LA LITTÉRATURE SETSUWA

Qu'est-ce qu'un Setsuwa ?

Le mot 說話 (shuo huah) apparaît pour la première fois en Chine dans des écrits de la période Sung. Au Japon, il ne semble pas avoir été employé avant la période Muromachi (quinzième siècle). Littéralement, le mot Setsuwa, signifie "une histoire racontée", un conte. Dans sa connotation habituelle, il évoque un conte folklorique, toute histoire issue de l'imagination populaire et transmise oralement de génération à génération. Il se peut qu'à un moment donné cette histoire ait été mise par écrit, mais son trait essentiel est qu'elle appartient à une tradition orale.

Le professeur Uematsu Shigeru écrit dans un ouvrage récent :  
"Essentiellement ce mot (setsuwa) désigne une histoire qui a été oralement transmise parmi le peuple. Si intéressante fut-elle, une histoire qui n'a pas été transmise oralement ne peut être appelée un Setsuwa ". 1

Ainsi défini, le mot Setsuwa a une portée très générale. Selon le Nihon Bugaku Daijiten, en tant que nom générique il comprend les mythes (shinwa), les légendes (densetsu), les contes folkloriques (mintan). 2

---

1. Kodai Setsuwa Bungaku, Tokyō, 1964, p.8.

2. [神話]. [伝説]. [民譚].

Le professeur Uematsu préfère diviser le concept de Setsuwa en légendes (densetsu), contes d'autrefois (mukashibanashi) et histoires du monde ordinaire (sekenbanashi).<sup>3</sup> Mais ces différentes méthodes de classification n'impliquent pas un désaccord sur la signification fondamentale du mot Setsuwa.

Dans quelque culture que ce soit, le Setsuwa est donc probablement la plus ancienne forme de créativité par le langage. Il constitue de plus une source intarissable d'inspiration pour toutes sortes d'ouvrages littéraires à travers les âges. Donc, lorsqu'on parle de Setsuwa comme genre littéraire, de quoi s'agit-il ? Plus spécifiquement, dans le contexte japonais, qu'est-ce que le Setsuwa Bungaku ?<sup>4</sup>

Dans un article de "Iwanami Kôza Nihon Bungakushi", une histoire de la littérature japonaise, le professeur Masuda Katsumi écrivait en 1958: "Le Setsuwa Bungaku est la rencontre du Setsuwa, qui appartient à la littérature orale, et de la littérature écrite".<sup>5</sup> Autrement dit, c'est l'appropriation par un individu des éléments bruts offerts par le Setsuwa et leur transformation en une oeuvre littéraire.

Bien entendu, ceci ne définit pas un genre. C'est une remarque

3. [伝説]. [昔話]. [世間話]

Le mot Seken 世間 était employé dans les temples pour désigner le monde laïque.

4. [説話文学]

5. Nihon Bungakushi (Iwanami Kôza), Tôkyô, 1958, vol. I, "Kodai Setsuwa Bungaku", p.4.

très générale qui s'applique aussi bien au Taketori Monogatari,<sup>6</sup> au Soga monogatari<sup>7</sup> ou aux divers O-togi Zōshi<sup>8</sup> qu'au Konjaku Monogatari<sup>9</sup> ou au Nihon Ryōiki.<sup>10</sup> Une définition se doit d'être plus restreinte et plus précise. Ici pourtant il semble que l'on se heurte à une difficulté fondamentale : c'est-à-dire que le Setsuwa en soi est un concept extrêmement vaste, tandis que le mot Setsuwa Bungaku a été introduit très tard pour désigner un groupe limité d'ouvrages dont le Konjaku Monogatari est généralement considéré le prototype. Au sujet de l'expression Setsuwa Bungaku, le Nihon Bungaku Daijiten explique : "Cette expression a été façonnée à l'époque moderne... Différentes personnes l'utilisent de façon différente, et son sens manque de clarté". La confusion qui entoure le Setsuwa Bungaku, la difficulté d'établir sans équivoque la distinction entre le concept général de Setsuwa et celui de Setsuwa comme genre littéraire deviennent évidents lorsque l'on consulte l'Histoire de la littérature japonaise du professeur Hisamatsu Sen'ichi.<sup>11</sup>

Dans le premier volume, qui couvre la période ancienne, Hisamatsu discute le mot Setsuwa. Les Setsuwa, dit-il, sont des contes folkloriques,

---

6. [竹取物語 ].

7. [曾我物語 ]

8. [木曾草子 ]

9. [今昔物語 ].

10. [日本壺異記 ]

11. Hisamatsu Sen'ichi, Nihon Bungakushi, Tōkyō, 1961.

des contes de fées, Märchen. Ils diffèrent des mythes (shinwa) et des légendes (densetsu) sur les points suivants :

- 1) l'objectif du conte n'est pas comme dans les mythes d'expliquer les phénomènes naturels ou comme dans les légendes de relater les faits historiques , mais simplement de refléter le jeu de la fantaisie et de l'imagination.
- 2) le Setsuwa ne donne ni dates ni noms de lieux précis.
- 3) Tandis que le symbolisme du mythe est religieux et celui de la légende réaliste, dans le conte populaire le symbolisme est poétique.
- 4) Tandis que la manière de raconter n'est pas vraiment déterminée pour le mythe ou la légende, le conte, étant créé pour le plaisir, est très soucieux de la forme et tend à commencer avec une formule telle que "mukashi, mukashi aru tokoro ni... "
- 5) Le contenu du Setsuwa ne caractérise ni une époque, ni une société, ni un lieu d'origine.

Les contes et les légendes, ajoute Hisamatsu, eurent une forte influence sur la littérature populaire, tandis que la mythologie se retrouve essentiellement dans les histoires officielles de la Cour. 12

Il semble clair, d'après cette discussion, que les Setsuwa pour Hisamatsu sont des contes tels que Taketori, Momotarō, etc... 13 , qui correspondraient à la Cendrillon et au Chaperon Rouge du folklore européen.

---

12. Hisamatsu Senichi, ouvrage cité , I, p 89 .

13. [竹取 , 桃太郎 ]

Or, dans le deuxième volume du même ouvrage, Hisamatsu introduit sans transition le Nihon Ryōiki sous le titre de Setsuwa. <sup>14</sup> Cependant, en se basant sur les critères établis dans son premier volume, il est impossible de justifier cette association du Ryōiki avec le concept de Setsuwa. En effet :

- 1) L'objectif didactique et religieux de l'auteur du Ryōiki est clairement établi dans la préface.
- 2) Chaque histoire est nettement située dans le temps et dans l'espace.
- 3) Le style est plutôt abrupt et dénudé, généralement dépourvu d'évocations poétiques.
- 4) Bien que certaines expressions se retrouvent fréquemment dans les histoires du Ryōiki et y apportent une notion de rythme, la formule "mukashi, mukashi aru tokoro ni..." n'est jamais employée ni aucune formule de ce genre faisant appel à l'imagination poétique.
- 5) Le Ryōiki dépeint largement la société japonaise du huitième siècle.

Ayant ainsi disposé du Nihon Ryōiki sans explications, Hisamatsu entreprend plus loin dans son livre l'analyse des collections de Setsuwa parues à la fin de Heian et à l'époque Kamakura. C'est à ce point seulement qu'il introduit l'expression Setsuwa Bungaku, pour la définition de laquelle il énonce les critères suivants :

15

- 
14. Hisamatsu Senichi, ouvrage cité , II. 47
  15. Hisamatsu Senichi, ouvrage cité , II. 466

- 1) Ce sont des compilations d'histoires courtes.
- 2) Ecrites par un seul individu, elles sont basées sur une tradition orale.
- 3) Leur style est populaire et influencé par les différences régionales.
- 4) Elles ont une forte coloration religieuse ou du moins moralisante.
- 5) Elles affichent un profond respect pour le fait authentique, et un certain manque de raffinement littéraire est compensé par un réalisme frais et convainquant.

Quel rapport peut-il exister entre ces deux définitions de Setsuwa et de Setsuwa Bungaku ? Une pirouette mentale ne peut se substituer à la nécessité d'expliquer le passage d'un concept à l'autre. Cette lacune est particulièrement notable dans le livre du professeur Hisamatsu. D'autre part, sa présentation laisse le Nihon Ryōiki et le Sambōekotoba (discuté dans le même chapitre du deuxième volume) dans une sorte de no-man's land. Car tandis que ces deux oeuvres ne satisfont en rien son premier groupe de critères, il ne les inclut pas dans sa seconde définition. Cela signifie-t-il qu'il considère ces deux anciennes compilations comme indignes du terme Bungaku ? Il ne convient pas ici de discuter le concept de littérature mais certainement lorsqu'il s'agit de Setsuwashū, <sup>16</sup> la distinction entre littéraire et non-littéraire est tout au mieux oiseuse. Il existe entre le

---

16. [ 三 宝 絵 詞 ]

17. [ 説 話 集 ]

Nihon Ryoiki et les autres Setsuwashu une ligne d'évolution qui n'admet pas d'être brisée. Il ne suffit pas de dire que le Ryoiki "annonce" les Setsuwashu des siècles à venir. Le traitement du problème par Hisamatsu ne saurait donc être satisfaisant, et nous force d'examiner plus en détail le problème de la définition de Setsuwa en tant que genre littéraire.

La littérature japonaise à ses débuts, c'est-à-dire à l'époque de Nara et au début de Heian, reposait presque entièrement sur le Setsuwa, le conte folklorique. Tous les écrits de cette période se réclament de l'autorité de la parole transmise par les ancêtres. Ceci est vrai en particulier pour les chroniques officielles du Japon et notamment pour le Kojiki<sup>18</sup> dont l'auteur prétend relater ce qui avait été transmis de bouche à bouche depuis l'origine du pays. Le Kojiki et le Nihonshōki<sup>19</sup> racontent des mythes, des légendes, des anecdotes qui sont de purs Setsuwa. La vérité historique s'y trouvant identifiée à la vérité morale, le folklore national devient la raison d'être même de cette littérature qui avait pour fonction de retracer les origines et la continuité de l'empire et plus exactement de la maison impériale.

Ces chroniques avaient été écrites par ordre de l'Empereur. Ce fut les cas également pour les Fudoki,<sup>20</sup> qu'on appelle parfois "Chihō Setsuwa"<sup>21</sup>

---

18. [古事記]

19. [日本書紀]

20. [風土記]

21. [地方説話]

ou Setsuwa régionaux. L'objet des Fudoki est énoncé dans un édit impérial rapporté dans le Shoku Nihongi. Cet édit parut en 713 :

Il est ordonné que les diverses provinces dans le Kinai et les Sept Routes<sup>21</sup> donnent des noms convenables à leurs cantons (kori) et à leurs villages (sato); que l'argent, le cuivre, les articles de différentes sortes, plantes et arbres, oiseaux et animaux, poissons et insectes et toutes choses produites dans chaque canton soient énumérés en détail et que le sol, riche ou stérile, l'origine des noms des montagnes, des rivières, des plaines et des champs aussi bien que les traditions, les légendes et les contes étranges transmis de génération en génération par les Anciens, que tout ceci soit mis par écrit et rapporté au Trône.<sup>22</sup>

Dénommés Fudoki à une date ultérieure, ces textes offrent les mêmes aspects de Setsuwa que le Kojiki. Le passage suivant est traduit du Hitachi Fudoki, le Fudoki de la province de Hitachi :

Voici ce que racontent les Anciens. A Takaku-no-sato, du côté de l'ouest, au début de la terre et du ciel, quand les plantes pouvaient parler, un Kami descendit du ciel, qui se nommait Futsu-no-Okami. Il soumit les chefs rebelles des montagnes et des rivières au cours de ses expéditions dans le pays de Ashihara-no-Nakatsu. Lorsqu'il eut achevé de les subjuguier, le grand Kami voulut retourner au ciel. Il se débarrassa donc de son bâton de commande (qu'on appelle Izu no Tsue), de son armure, de sa hallebarde, de son bouclier et de son épée, qu'il portait sur lui, ainsi que d'une rangée de perles qu'il avait dans sa main. Il les laissa là sur place, et monté sur un nuage blanc il retourna au ciel.<sup>23</sup>

- 
21. [畿内七道] Le Kinai [畿内] comprenait les 5 provinces de Yamato [大和], Yamashirō [山城], Kawachi [河内]. Izumi [和泉], Settsu [攝津]. Les Sept Routes étaient le Tōkaidō [東海道], Tōzandō [東山道], Sanindō [山陰道], [Sanryōdō [山陽道], Hōkurikudō [北陸道], Saikaidō [西海道] et Nankaidō [南海道].
22. Shoku Nihongi, maké 6 (Kokushi Taikei, 1934, II. 52)
23. [常陸風土記] Hitachi Fudoki. Fudoki, Nihon Koten Bungaku Taikei (Iwanami Shoten) Tokyo, 1967. 11, 43.

Le Manyōshū, 25 importante oeuvre de l'époque de Nara, contient aussi des poèmes inspirés par des contes populaires, telle la "Chanson d'Urashima". 26

Tandis que la littérature de Cour évoluait vers les récits non-officiels et la fiction, elle retint en grande mesure une prédilection pour la forme anecdotale. Dans le Yamato Monogatari 27 et le Ise Monogatari 28 des histoires très courtes servent de prétexte à introduire des poèmes, et en tant qu'elles ne sont pas forcément des créations originales on peut dire que ces monogatari contiennent des Setsuwa. Plus tard, une oeuvre aussi personnelle et introspective que Tsurezuregusa 29 montre encore un goût marqué pour le petit conte, l'anecdote à la fois divertissante et édifiante.

Dans un temps où fort peu de gens savaient lire et où toute personne qui désirait écrire en Japonais était plus ou moins forcée de connaître le Chinois, les temples bouddhistes étaient à peu près les seuls centres d'érudition en dehors de la Cour impériale. Les moines lisaient et écrivaient le kambun, souvent aussi le Sanscrit. Ils enregistraient par

25. [万葉集]

26. [詠永江浦島子歌] Manyō, maki 9

27. [大和物語]

28. [伊勢物語]

29. [徒然草]

écrit les événements marquants de la vie du temple et de la paroisse. Certains de ces registres, appelés Engi,<sup>30</sup> relataient en particulier les circonstances dans lesquelles le temple avait été fondé. Très souvent quelque miracle, ou un rêve bizarre, se trouvait à l'origine d'un temple. Pas plus qu'une Capitale, un temple ne pouvait être bâti n'importe où et du jour au lendemain. Il fallait que le lieu aussi bien que le moment choisis soient approuvés par les déités locales et par les astrologues. Ainsi, beaucoup d'Engi contiennent du matériel de caractère légendaire où s'est glissé un peu de folklore.

Un nombre considérable d'Engi furent écrits durant les époques Heian et Kamakura. Ils furent une source d'inspiration très riche pour tous les Setsuwashu bouddhiques. Par exemple, le Sambōkokuwa (dixième siècle) termine un nombre de ses histoires par les mots : "Je l'ai vu dans les registres du Tōdaiji ". Selon Uematsu, un nombre de contes dans le Konjaku paraissent être tirés des Engi (par exemple les contes 13-38, maki 2 ).<sup>31</sup>

Il est tout-à-fait concevable que les histoires racontées dans les Engi aient pu être utilisées par les moines prédicateurs dans leurs sermons. Toujours en contact avec les gens des villes et des villages, ils savaient forcément qu'une bonne histoire peut parfois être plus convaincante qu'une dissertation abstraite. Afin d'attirer le peuple et ses contributions il

---

30. 縁起

31. Uematsu Shigeru, ouvrage cité, p.66

importait peut-être que la promesse d'une récompense fut agrémentée d'un conte divertissant. En Chine, l'existence de moines prédicateurs dont la fonction était spécifiquement d'attirer les foules est attestée dans le Gau Seng Juann : 32

La fonction du prédicateur était d'expliquer le principe de la Loi et d'ouvrir l'esprit du peuple. Autrefois, quand la Loi du Bouddha commença à être transmise, ils prêchaient simplement le nom de Bouddha et enseignaient les Ecritures. Au milieu de la nuit, il y avait des gens qui se fatiguaient et qu'il fallait réveiller. (Aussi plus tard ils prirent l'habitude) de faire venir quelqu'un qu'on appelait "celui-qui-abrite-la-vertu".<sup>33</sup> Il se rendait à la chaire et expliquait la Loi en donnant divers exemples du Principe de la Cause et de l'Effet, ou en racontant des paraboles. 34

Toujours au sujet de ces prédicateurs spécialisés, le Gau Seng

Juann ajoute :

Lorsqu'ils parlaient de l'impermanence des choses, les coeurs s'emplissaient de crainte; lorsqu'ils discouraient sur l'Enfer, ils (les gens) versaient des larmes de frayeur. Lorsqu'ils parlaient de la causation passée, ils (les gens) entrevoyaient l'imminence du karma; lorsqu'ils montraient le résultat présent, ils voyaient la rétribution à venir. Lorsqu'ils parlaient de plaisir, les coeurs débordaient de joie; de tristesse, ils pleuraient amèrement. Alors, la foule n'avait qu'un seul coeur, la salle

32. Vies des Grands Moines, par Huey Jeau.

Ce livre fut écrit pendant les Six Dynasties. D'autres "Vies de moines" furent écrites sous les Tang et sous les Sung.

33. [ 宿 德 ]

34. Gau Seng Juann, <sup>Juann</sup> ~~1962~~ 30. Cité dans Liou Dah-jye, Jonggwo Wenshyue Fajaan Shyit, Pékin, 1962. II, 399

entière était remplie d'émotion. Ils se prosternaient,<sup>35</sup> et dans leur douleur ils frappaient le sol de leurs fronts. Tous faisaient claquer leurs doigts, tous chantaient la gloire de Bouddha. 36

Il semble que certains de ces prédicateurs étaient renommés pour leur habileté à attirer les foules avec leurs histoires. Un écrivain de la dynastie des T'ang, Jaw Lin, écrit dans un livre intitulé In Huah Luh :

Il y avait un prêtre qui se nommait Wen shur. Il faisait des discours aux gens assemblés en foule. Il prétendait citer les Ecritures, mais ce qu'il racontait n'était que des obscénités... Les maris ignorants et les femmes coquettes trouvaient plaisir à l'écouter et accouraient au temple. Ils lui rendaient hommage et appelaient cet endroit "le temple d'instruction".<sup>37, 38</sup>

On se souvient qu'Edouard Chavannes, dans son introduction aux Cinq-cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois qu'il acheva de traduire en 1911, écrivait à propos du très ancien recueil des Traités de Discipline que c'étaient souvent de "plates et obscènes inventions de moines". Les contes qu'il traduisit du Chinois étaient pour la plupart d'origine hindoue, et relevaient d'une tradition orale. Certains d'entre eux n'ont absolument rien de religieux, tels les contes tirés du Poyuking. Les extraits du recueil pâli de Jatakas sont des contes très variés où figurent des moines, des marchands, des femmes, des animaux, etc..., et qui

---

35. 五体輪席 : Ils transportaient au sol, dans un geste de soumission, leur front, leurs épaules et leurs genoux.

36. Gau Seng Juann, <sup>Juann</sup> ~~1027~~ 30, ouvrage cité

37. 教坊 - A la même époque cette expression servait à désigner des maisons réservées à des musiciennes qui étaient apparemment un genre de geisha chinoises. On peut se demander si Jaw Lin avait ceci à l'esprit en écrivant sa diatribe.

38. Jaw Lin, In Huah Luh, maki 4. Jonggwo Wenshyue Tsankao Tzyliaw Sheau Tsoingshu, Shanqhae, 1957. Section 1, vol. III, p.94

sont très teintés de folklore. 39 les Jatakas et d'autres collections d'apologues bouddhiques furent traduits ou copiés en Chinois dès le troisième siècle de notre ère. "Le conte, écrit Chavannes, a été le principal instrument de l'évangélisation bouddhique." 40

La coutume de raconter des histoires tirées des sutras ou d'autres sources plus séculières aurait fort bien pu résulter indépendamment au Japon de la nécessité de convertir des foules ignorantes. Cependant, comme les bouddhistes japonais étaient très au courant de ce qui se passait en Chine, il semble permis de supposer qu'ils imitaient en connaissance de cause les méthodes de prêcher chinoises.

Ce n'est donc pas par hasard que tout au début de la période de Heian un prêtre du temple Yakushiji à Nara eut l'idée de mettre par écrit certains contes qui avaient pour objet spécifique de convertir le peuple à la Loi de Bouddha. Ces contes ne concernaient pas le Yakushiji en particulier, et n'avaient pas le caractère semi-officiel des Engi. C'était une entreprise entièrement privée. Ainsi le Nihon Ryōiki, une oeuvre originale à l'époque, devint le premier Setsuwashu.

Issu d'un sens de la mission sociale du prédicateur, le Setsuwashu

---

39. Les Jatakas sont comme une cristallisation du folklore autour d'une personne unique qui est le futur Bouddha dans la série de ses transmigrations. (E.Chavannes, Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois, Paris, 1962, Introduction, p 11.)

40. E.Chavannes, ouvrage cité, Introduction, p.10.

était destiné à rester en large mesure la spécialité d'écrivains bouddhistes. A partir du Nihon Ryōiki et jusqu'à la fin de la période Kamakura, on peut discerner une ligne d'évolution constante vers la conscience du style et vers une appréciation de l'histoire en soi. Il est coutume de dénommer ce type particulier de littérature "Bukkyō Setsuwa", <sup>41</sup> ou Contes bouddhiques. Certains critiques, tels le Professeur Masuda Katsumi, considèrent le Bukkyō Setsuwa comme une branche du Setsuwa Bungaku qui à leur avis comprend les Fudoki, le Kojiki, etc... Pour d'autres, Bukkyō Setsuwa et Setsuwa Bungaku sont des termes pratiquement identiques, alors que les chroniques historiques et géographiques, ainsi que les Engi, deviennent Setsuwateki Bungaku. <sup>42</sup> On voit bien que toutes ces classifications sont arbitraires, et leur analyse en détail ne ferait qu'ajouter à la confusion. En ce qui concerne cette dissertation, il est jugé préférable de suivre ce qui semble l'interprétation la plus courante, c'est-à-dire de limiter le concept de Setsuwa Bungaku à un genre restreint et autant que possible clairement distinct. Le nom de Bukkyō Setsuwa n'est guère plus satisfaisant car on trouve des recueils qui ne sont pas bouddhiques, et qui cependant répondent entièrement à la définition du genre. Il sera donc bien entendu que l'expression Setsuwa Bungaku est plus conventionnelle qu'exacte.

---

41. [ 仏教説話 ]

42. [ 説話の文学 ]

## LITTÉRATURE OFFICIELLE

ET

## LITTÉRATURE DE COUR

Chroniques d'Histoire	Kojiki	712	Ō-no-Yasu maro	Mythes, légendes et chroniques centrés sur la fondation et le développement de la nation japonaise.
	Nihonshōki Shoku Nihongi	720 797	Toneri Shinnō	
Chroniques Géographiques	Hitachi Fudoki	715	Fujiwara no Umakai	Mythes et légendes groupés selon leur localité d'origine mais compilés par des fonctionnaires de la haute noblesse.
	Izumo Fudoki etc...	733	Izumo no Hiroshima	
Poésie	Manyōshu	ca. 760	Ōtomo no Yakamochi et autres	Poèmes d'origines diverses compilés à la Cour
Monogatari	Taketori	fin x <sup>e</sup>	-----	Vieille légende adaptée au goût de la Cour  Anecdotes et poèmes
	Yamato, Ise	siècle	-----	
Engi	Tōdaiji			
	Daianji	896		
	Hasedera etc...	897		
Setsuwa- shu	Nihon Ryōiki	810-20	Kyōkai	Recueils de contes puisés dans le folklore ou dans les écritures bouddhiques, et racontés dans un but moralisateur.
	Sambōe	983	Minamoto Tamenori	
	Konjaku Jukkinshō	1058-65 1252	Miamoto Takakuni	
	Senshushō Sasekishū	1279	Saikyō Mūjū	
	etc...			

## LITTÉRATURE

## POPULAIRE

En conclusion, le Setsuwa Bungaku par opposition aux autres genres de la littérature japonaise peut être défini par les critères suivants :

- Le Setsuwashū est compilé ou écrit par une seule personne et est une entreprise strictement privée.
- C'est un recueil hybride de contes n'ayant aucun rapport les uns avec les autres et qui sont d'origines très diverses.
- Son objectif est toujours (ou prétend être) didactique ou du moins édifiant. Les contes se terminent en général par une morale.
- Son autorité repose sur une tradition orale, quoique souvent par l'intermédiaire d'autres écrits.
- L'auteur insiste sur l'authenticité des faits racontés et ne prétend écrire ni une oeuvre originale, ni une oeuvre de fiction. 43
- Le style, malgré des différences marquées, peut être généralement caractérisé comme étant vif, direct et concret.
- Les Setsuwashū se distinguent de la littérature de Cour non seulement par le style, mais en ce qu'ils mettent en scène le peuple des campagnes, la noblesse provinciale (Gōzoku) 44 et les prêtres bouddhistes, aussi bien que des animaux, des monstres, etc... qui appartiennent exclusivement au folklore.

---

43. Sur ce point, le Setsuwashū reste très proche de la technique du conte populaire qui se retrouve dans toute culture et qui consiste à assurer l'audience que "c'est vraiment arrivé". Je pense par exemple aux contes russes qui se terminent par la formule "J'y étais, on y but l'hydromel..." Une histoire fantastique a plus de portée si on peut y croire. L'insistance des Setsuwashū sur la "vérité historique" dérive certainement de cette considération.

44. [豪族]

Une étude détaillée du Nihon Ryōiki illustrera ces points et démontrera, espérons-le, qu'en dépit d'une distance chronologique assez grande ce recueil de contes ne peut être exclus de ce qu'on a coutume de nos jours d'appeler "la littérature Setsuwa".

## PREMIERE PARTIE

## CHAPITRE I

Lorsque le siège du gouvernement japonais fut transféré à la nouvelle Heiankyō, une époque marquée par les échecs politiques et militaires prenait fin. La pacification des Emishi et la stabilité du régime impérial dans les mains du solide Empereur Kammu étaient deux réalités qui permettaient d'envisager l'inauguration d'une nouvelle capitale avec soulagement et optimisme. Pourtant l'agitation faisait place à une crise de conscience, un trouble intérieur profond, qui rendait le répit précaire et qui se manifesta en particulier dans les milieux bouddhistes.

Le problème endémique de la misère paysanne et de la corruption administrative n'avait pas été résolu. La construction à dix ans d'intervalle de deux capitales (Nagaoka, commencée en 784 ; Heiankyō commencée en 793) avait sérieusement entamé les ressources nationales. Il est généralement admis que la décision d'abandonner Nara était due en grande partie à l'empiètement des milieux ecclésiastiques sur les affaires de l'Etat. Nara était une cité de temples. Ces temples s'étaient rapidement enrichis au cours du huitième siècle. Encouragés par une succession d'Empereurs et d'Impératrices,

- 
1. En moins de cent ans, de 686 à 770, quatre Impératrices occupèrent le Trône : c'étaient Jitō 持統 (686-697), Gemmyō 元明 (708-715), Genshō 元正 (715-723), Kōken 孝謙 (749-756) qui régna de nouveau sous le nom de Shōtoku 称徳 (765-770). Elles étaient toutes fort pieuses.

fortement inclinés vers la religion, prêtres et moines avaient développé du goût pour les intrigues politiques et le pouvoir temporel, et avaient facilement abusé de leur prestige pour s'imposer à la Cour. Le haut clergé bouddhiste, de même que l'aristocratie de Cour et de province, vivait dans le luxe aux dépens du petit peuple. Après le scandale provoqué par le Grand Prêtre Dōkyō qui avait purement et simplement cherché à usurper le Trône,<sup>2</sup> il semble bien que le Bouddhisme soit quelque peu tombé dans le discrédit. Selon De Visser<sup>3</sup>, l'Empereur Kōnin<sup>4</sup> se détacha du Bouddhisme vers la fin de sa vie. Un édit issu dans la troisième année de son règne (773) déplorait la dépravation des moines et des nonnes. Sa dernière ordonnance relative au Bouddhisme fut rédigée sur un ton pessimiste : "Les prêtres, avait-il entendu dire, se conduisaient comme des laïques. Ceux de haut rang agissaient contrairement à la doctrine insurpassable de compassion et de bonté, et ceux de rang inférieur transgressaient les lois de l'Etat". L'Empereur Kammu<sup>5</sup> qui lui succéda était un confucianiste convaincu. Les deux philosophies — Confucianisme et Bouddhisme — existaient côte à côte. Le code du Ritsuryō<sup>6</sup> était très influencé par les idées confucéennes, et l'université impériale avait été fondée par un fervent adepte de Confucius, le ministre Kibi-no-Mabi.<sup>7</sup>

- 
2. Dōkyō [道鏡] était un moine d'origine assez humble qui, s'étant assuré les faveurs de l'Impératrice Shōtoku, chercha à couronner une carrière fulgurante dans le gouvernement en se faisant désigner Empereur. Son entreprise échoua (en 769).
  3. De Visser, Ancient Buddhism in Japan, Paris, 1928, II, 465-466.
  4. [光仁]
  5. [桓武]
  6. [律令]
  7. [吉備真備] 693-775

C'est dans ce contexte qu'il faut chercher à interpréter les quelques faits connus de la vie du moine Kyōkai 8, l'auteur du Nihon Ryōiki. Sur sa vie, nous n'avons que les renseignements fournis par Kyōkai lui-même à la fin de son livre (III, 38).<sup>9</sup> Il y rapporte des événements qui eurent une portée considérable sur le cours de son existence et qui sont directement liés avec sa décision de compiler le Ryōiki. A défaut d'une autre source d'information nous sommes obligés de nous baser entièrement sur le Ryōiki et d'en accepter la véracité sans discussion.

De la naissance et des origines de Kyōkai nous ignorons tout. Prêtre séculier, il vivait en compagnie de sa femme et de ses enfants qu'il avait du mal à nourrir. Des calamités et des mauvais augures avaient suivi l'installation de la Cour à Nagaoka. Témoin de ces événements, le prêtre Kyōkai en était fort troublé. Un soir d'automne de l'année 787, "son coeur s'ouvrit à l'humilité et au repentir" : " Ah, quelle honte, quelle misère, d'être né dans ce monde et de ne pouvoir gagner sa vie !... Ce doit être que dans une vie antérieure j'avais négligé de pratiquer la Charité... Ah, ce coeur misérable ! Ah, cette vie abjecte !"

Cette nuit là il eut un rêve dans lequel le Bodhisatva Kannon sous la forme d'un moine mendiant lui conseilla de raffermir sa foi et sa pratique de la Doctrine. "Le sens de ce rêve n'est pas encore clair, dit Kyōkai, mais c'était une manifestation surnaturelle". Puis il explique le symbolisme compliqué du rêve.

---

8. [景戒]

9. Nihon Ryōiki, Nihon Kōten Bungaku Taikei (Iwanami shōten) 1967, pp.437-447

L'année suivante un autre rêve lui apparut. Dans ce rêve il mourait, et son âme regardait son corps brûler. Son âme se mit à parler et à appeler des gens, qui n'entendaient pas. Il pensa : "Les gens ne m'entendent pas parce que ceux qui sont morts ne font pas de bruit". Ce rêve, Kyōkai l'avait encore moins bien compris que le premier. Mais il en avait été très impressionné. Madame Nakamura Kyōko y voit un symbole de purification et de renouvellement. <sup>10</sup>

Bien plus tard, en 798, le fils de Kyōkai mourut. En 801, son cheval mourut. Pourquoi ces deux dates isolées dans un parallèle presque cocasse ? Kyōkai veut-il par là illustrer son détachement graduel des choses de ce monde, les liens de la chair et les possessions matérielles, ainsi que le suggère Madame Nakamura ? <sup>11</sup> L'explication de Kyōkai lui-même est plus intrigante. Chaque fois un renard était venu dans la nuit glapir autour de la maison de Kyōkai, annonçant ainsi la proximité d'un malheur. "Cela montre bien que lorsqu'un signe avant-coureur présage une catastrophe, celle-ci ne manque pas de se produire. Mais Kyōkai n'avait pas encore appris l'art du Yin-Yang de l'Empereur Hwang-dih. Il n'avait pas encore compris la profonde (pensée) du Sage Tendai. Ne sachant comment éviter le malheur, il reçut le malheur. Ignorant <sup>12</sup> l'art d'écarter les calamités, il reçut la destruction et le désespoir. Gare à celui qui manque de diligence ! Gare à celui qui ne craint pas (la rétribution)!" <sup>13</sup>

10. Nakamura Kyōko, Ryōiki no Sekai — Nihon no Bukkyō — Tōkyō, 1967

11. Nakamura Kyōko, ouvrage cité, p. 15

12. Tian Tair Jyhyii [天台智顗] (538-597), fondateur de la secte Tendai en Chine.

13. Ryōiki, p. 445

Ces quelques lignes tracent un tableau vivant des croyances d'une époque qui avait assimilé pêle-mêle les enseignements des diverses écoles de philosophie chinoise (y compris l'astrologie, la géomancie, etc...) avec les superstitions indigènes, et avait placé le tout sous le signe du Bouddhisme. Au sujet de la fondation de la capitale Heiankyô, G.B.Samson note que le temple bâti par le fondateur de la secte Tendai sur le mont Hiei se trouvait fort opportunément au nord-est de la ville, la direction d'où selon certaines croyances chinoises arrivent les influences néfastes. Le temple gagna de ce fait une très grande importance. Par ailleurs, Saichô prit soin de payer ses respects aux déités locales qu'il appelait du nom très général de Sannô 14 —  
Rois de la montagne. 15

Le passage de (III,38) cité plus haut est le seul pouvant suggérer que Kyôkai portait un intérêt à la secte Tendai. On n'en saurait conclure qu'il était un adepte de cette secte, mais du moins vivait-il dans le courant de son époque. Sensible aux lacunes et aux faiblesses de son siècle, Kyôkai n'aurait pas manqué de prêter l'oreille à la voix énergique du jeune

14. [ 山 王 ]

15. G.B.Samson, A History of Japan, Stanford, 1958, I. 118.

Le passage suivant, tiré du Nihonshôki (trad. Aston, part 2, p. 175) illustre le même point: "In A.D. 642, first year of the reign of Empress Kôgyoku, at the time of a great drought, the Shintô rites of killing horses and cattle as a sacrifice to gods of various shrines and prayers to the river-gods, as well as the old Chinese custom of changing the market-places, had been without result. Then, Soga.no.Ôomi Emishi said: the Mahâyana Sutras ought to be read in the temples, our sins repented of as the Buddha teaches, and thus with humility rain should be prayed for. The Empress made a progress to the river source of Minabuchi. Here she knelt down and prayed worshipping toward the four quarters, and looking up to Heaven."

prêtre qui promettait d'infuser une vie nouvelle dans la religion tant soit peu chancelante. Le temple Yakushiji où s'était réfugié Kyōkai après avoir choisi de quitter le monde, abritait en principe des membres de la secte Hossō, mais en fait hébergeait sous son toit des adeptes des autres sectes.

En tous cas, les événements remarquables qui servirent d'étapes à sa vie plutôt malheureuse donnèrent à Kyōkai le sens d'une mission régénératrice dont le Nihon Ryōiki reste aujourd'hui le témoignage. La date exacte à laquelle ce livre fut entrepris est un mystère. Parmi ceux qui ont étudié ce problème, il y a selon Madame Nakamura <sup>16</sup> ceux qui pensent que le Ryōiki fut commencé en 787 et achevé beaucoup plus tard par quelqu'un d'autre, et ceux qui pensent qu'il fut commencé à cette date et achevé dans les années Kōnin <sup>17</sup> (à partir de 810) par le même auteur, ou tout simplement qu'il fut écrit dans son entier dans les années Kōnin. A l'origine de la controverse se trouve le passage suivant, tiré de la préface au troisième livre du Ryōiki :

"Entre le moment où Bouddha entra dans le Nirvâna et la sixième année Hinotou de l'ère Enryaku <sup>18</sup> (788), mille-sept-cents-vingt-deux années se sont écoulées... Mais au Japon même, depuis l'introduction de la doctrine bouddhique jusqu'à l'année 6 de l'ère Enryaku, deux-cents-trente-six années ont passé."

---

16. Nakamura Kyōko, ouvrage cité, pp.24-25.

17. [弘仁] = (810-824).

18. [延暦] = (782-806).

Il serait tentant de penser, en lisant ces lignes, que le troisième livre du Ryōiki fut, sinon complété, du moins commencé en 788. Cependant cette troisième préface ne se trouve que dans un des manuscrits du Nihon Ryōiki, celui de la famille Maeda.<sup>19</sup> Pour cette raison son authenticité est parfois contestée. Certains spécialistes pensent qu'elle dut être ajoutée bien plus tard par un copiste. Le professeur Kasuga, dans son introduction au texte du "Nihon Koten Bungaku Taikei", ne se prononce pas définitivement à cet égard. Dans la note qui accompagne le texte, il dit que ce passage semble indiquer la date à laquelle il fut écrit, et que par conséquent le problème de son authenticité est très important. Madame Nakamura Kyōko ne semble pas contester cette interprétation.

Etant donné le nombre d'évènements contés dans le Ryōiki qui sont postérieurs à la date 788, il va sans dire que même si le livre avait été en partie écrit avant 788, il dut être complété bien plus tard, au début de l'ère Kōnin. Sur ce point tous les critiques sont d'accord. Cependant, même si cette troisième préface est authentique, c'est-à-dire de la main de Kyōkai, la mention de la date Enryaku 6 n'a pas besoin d'être troublante. La logique interne du Ryōiki dépasse l'évidence superficielle des mots, et c'est peut-être faire insulte à l'auteur que de ne pas explorer ses intentions un peu plus en profondeur.

Toutes les préfaces du Nihon Ryōiki ont un ton très personnel, et au

---

19. De nos jours il existe quatre manuscrits du Ryōiki, dont seul le manuscrit de Kōya (1214) comprend les trois livres. Les trois autres sont le manuscrit du Kofukuji (livre 1, 904), celui du Shinfukuji (livres 2 et 3, époque de Kamakura) et celui de la famille Maeda (livre 3, 1236).

fond un peu vaniteux. A l'en croire, Kyōkai prenait sa mission très au sérieux, et l'année Enryaku 6 pouvait avoir à ses yeux une importance mystique. Ce fut cette année-là que Kyōkai reçut son premier message, un songe révélateur. Ce fut l'année de son éveil spirituel, le moment crucial qui décida de sa vraie vocation. Il ne faut donc pas s'étonner si dans sa troisième préface il choisit de calculer l'âge du Bouddhisme en fonction de l'année qui marquait la date de sa re-naissance à lui. Il sera montré dans un autre chapitre que le Nihon Ryōiki, malgré la disparité des contes, fut conçu et organisé selon un plan déterminé, et qu'il y a un progrès continu vers le point culminant de (III, 38) où l'auteur fait part de sa propre expérience. Tout semble indiquer que le livre est le résultat direct de la totalité de cette expérience, et qu'il ne put donc être entrepris avant l'année 801 ou mieux encore avant la première année de l'ère Kōnin mentionnée dans la dernière histoire du Ryōiki (III, 39). Cet argument se rallie donc à l'opinion du critique Kariya Ekisai (1775-1835) qui à la fin de son texte du Ryōiki imprimait "écrit par le moine Kyōkai du Yakushiji dans les années Kōnin.<sup>21</sup>

Vu sous cet angle, le Ryōiki apparaît bien comme l'oeuvre d'un seul auteur, l'aboutissement d'une vie qui, si elle s'était peu à peu détachée de ce monde, n'en connaissait pas moins tous les ressorts. Il avait fallu

---

20. [狩谷権斎]

21. Le texte de Kariya Ekisai se trouve dans le Gunshōruiju (Shinko Gunshōruiju, 1931, vol. 19).

à Kyōkai plus d'une secousse avant qu'il reconnaisse l'étendue de sa réticence, de sa paresse spirituelle. Ayant enfin compris sa leçon, il s'était retiré au Yakushiji et s'apprêtait à convertir le monde.

Le Ryōiki peut à bien des points de vue nous paraître naïf, c'est néanmoins le produit d'un esprit mûr et qui a trouvé sa voie.

## CHAPITRE II

"Quoi, pouvons-nous nous montrer pleins de révérence pour les récits qui nous proviennent d'une autre nation, et ne pas être impressionnés par les prodiges qui ont lieu dans notre propre pays ?"

Ces mots tirés de la préface au premier volume du Nihon Ryōiki justifient le titre de l'ouvrage "Récits étranges et fantastiques du Japon". L'indication, dans le titre également, que ce sont des récits de "rétribution immédiate en bien ou en mal" nous laisse d'autre part deviner que les contes seront d'inspiration bouddhique. Fantastique, Japonais, Bouddhique : en trois mots on ne saurait résumer plus correctement le contenu du Nihon Ryōiki.

1. Composition du Nihon Ryōiki :

Le Nihon Ryōiki se compose de trois livres, chacun précédé d'une préface. L'ensemble comprend un total de cent seize contes.

A part une ou deux légères infractions, les contes sont arrangés par ordre chronologique, les derniers et les plus récents étant situés dans la période contemporaine de Kyōkai. Le premier conte se situe au temps de l'Empereur Yūryaku (456-479). Très souvent, la période est iden-

1. Le titre complet de l'ouvrage, donné dans la préface, serait :

Nihon Koku Gempō Zenaku Ryōiki. [日本国現報善悪靈異記].

tifiée vers le début du conte par le nom de l'Empereur régnant. Quelquefois, selon une méthode utilisée dans d'autres écrits de la période de Nara, au lieu du nom de l'Empereur on emploie celui de sa résidence. Par exemple, dans (I, 14) : " Au temps de l'auguste règne de l'Empereur qui était au palais de Nochi-no-Okamoto" <sup>2</sup>. Il s'agit en fait ici de l'Empereur Saimei (655-661). On trouve aussi : " A l'époque où une armée fut dépêchée en Corée...". Ce passage identifie également le règne de Saimei Tennō, et peut-être plus spécifiquement l'année 660. (I, 7).

Chaque histoire est ainsi soigneusement située dans le temps, et de cette manière le premier livre mentionne les règnes des Empereurs suivants : Yūryaku (456-479), Kimmei (539-571), Bidatsu (572-585), Suiko (592-629), Kōgyoku (642-645), Kōtoku (645-655), Saimei (655-661), Jitō (686-697), Mommu (697-707), Genshō (715-723), Shōmu (724-748).<sup>3</sup>

La plupart des événements contés dans le Livre II sont censés avoir eu lieu durant le règne de l'Empereur Shōmu. Ceci est intéressant en vue du fait que ce fut une des périodes les plus prospères pour le Bouddhisme au Japon, et que Kyōkai avait peut-être connu une partie de ce règne.

Le Livre III couvre les règnes de l'Impératrice Kōken-Shōtoku <sup>4</sup> et des Empereurs Kōnin et Kammu. C'est-à-dire, une bonne partie de la vie de

2. [後岡本]

3. [雄略 - 欽明 - 敏達 - 推古 - 皇極 - 孝德 - 齊明 - 持統 - 文武 - 元正 - 聖武 -

4. [孝謙 - 稱徳]

Kyōkai.

On trouve en outre dans tous les contes la datation précise de certains évènements relatifs aux contes eux-mêmes. Voici par exemple un passage de (II,9) : "Etant décédé le dixième jour du douzième mois dans l'hiver Tsuchino-toshi, la première année de l'ère Tempyō-Shōhō 5, il naquit de nouveau deux années plus tard, le septième jour du cinquième mois dans l'été Ka-no-etora".

Le lecteur moderne assume assez naturellement que la plupart du matériel présenté dans ces contes fantastiques est de caractère fictif, ou du moins a été suffisamment modifié pour être considéré comme tel. Il y a donc sans doute une raison pour laquelle Kyōkai choisit de donner à ses récits un cadre historique facilement identifiable. Ceci peut-être dû en partie à la nature de ses sources. Il se peut que certaines de ces anecdotes aient été à ce moment là en circulation parmi le peuple ou dans les temples. Mais, ainsi qu'on le verra plus tard, une quantité de ce matériel était d'inspiration étrangère. Il semble donc raisonnable de penser que Kyōkai essayait de donner aux histoires un air d'authenticité et par conséquent un plus grand pouvoir de persuasion.

Dans ce cas, ce serait pour la même raison qu'il aurait utilisé des noms de famille qui sont identifiables et qui devaient être familiers à ses lecteurs ou à son auditoire, et qu'il aurait placé le tout dans un cadre géo-

---

5. [天平勝宝, 749-57]

graphique immédiat. Le monde du Ryōiki est en effet centré sur les Provinces Intérieures, de Kawachi, Izumi, Yamato, Yamashiro et Settsu <sup>6</sup>, en dehors desquelles tout Japonais de ce temps était un exilé. La Capitale elle-même, Nara, se trouvait dans le Yamato et se trouve mentionnée dans un nombre de contes antérieurs à 794. La province de Kii <sup>7</sup>, qui n'était pas dans le Kinai, mais qui était immédiatement au sud-ouest du Yamato, est la plus fréquemment citée, et cela vers la fin du livre. Pour cela il est parfois suggéré que Kyōkai était natif de cette province. Ainsi, on note que le livre se resserre de plus en plus dans l'espace comme dans le temps, pour se terminer avec un close-up sur le personnage de Kyōkai lui-même dans (III, 38).

## 2. La question du Bouddhisme :

Puisque Kyōkai, moine bouddhiste, s'inquiétait particulièrement (il le dit dans sa préface) de la décadence des mœurs, il convient de se demander quelle est la mesure de l'inspiration religieuse dans les Setsuwa du Nihon Ryōiki. Exposent-ils en détail ou en profondeur la croyance bouddhique ? Quel est le véritable contenu de ces contes que l'on appelle si souvent "Bukkyō Setsuwa" ?

Dès la première page, le lecteur le moins averti peut se rendre

6. Voir page 8

7. [紀伊]

compte que en fait le Nihon Ryōiki contient des contes où il est impossible de déceler la moindre trace de référence directe ou indirecte au Bouddhisme. Pourquoi l'auteur de cette préface passionnée où il explique sa foi profonde dans le principe de l'enchaînement des causes a-t-il inclus dans sa sélection des histoires telles que (I, 1) où il est simplement raconté par quelle étrange circonstance le lieu "Ikazuchi-no-Oka" <sup>8</sup> reçut ce nom ? C'est une très courte histoire qui aurait sa place dans le Kojiki ou, mieux encore, dans un Fudoki. Il semble que Kyōkai l'ait trouvée dans les annales de l'Empereur Yūryaku. Mais comme Ikazuchi-no-Oka se trouvait à Asuka <sup>9</sup> dans la Yamato, il est également possible que la légende ait été connue parmi le peuple de la région de Nara. Dans ce cas, Kyōkai aurait fort bien pu l'avoir recueillie oralement. Il en va de même pour la légende (I, 2) où il est donné une explication fantaisiste pour l'origine du mot Kitsune, ou "renard", et qui ne paraît être rien d'autre qu'un amusant conte populaire. Il faut noter aussi les contes de "femmes fortes" comme par exemple (II, 4) où il est dit comment une petite femme douée d'une force surhumaine vainquit une grande femme qui elle-même possédait la force de "cent hommes mis ensemble" et qui gagnait sa vie en dévalisant les marchands qui se rendaient à la ville. Tous ces Setsuwa sont fortement empreints de rusticité. Il se pourrait que Kyōkai les ait appréciés à ce titre, et que dans son ardeur à relater les prodiges du ter-

8. [ 雷の岡 ]

9. [ 飛鳥 ]

roir il ait tant soit peu dévalué le but moralisateur qu'il s'était assigné. Mais ici, quelques remarques tentatives s'imposent : premièrement, ces histoires non-bouddhiques sont peut-être les seules qui soient authentiquement japonaises, et pour cette raison elles auraient tout spécialement attiré l'auteur qui, on se souvient, écrivait "... ne serons-nous pas impressionnés par les prodiges qui ont lieu dans notre propre pays ?" Ensuite, savons-nous quelles distinctions Kyōkai établissait entre le bouddhique et le non-bouddhique ? Sur le plan intellectuel, bien sûr, cette distinction était fermement établie. Mais sur le plan émotionnel et dans la vie du peuple, ainsi qu'il a été remarqué plus haut, une synthèse entre les croyances populaires et les croyances bouddhiques avait toujours existé. Il est très difficile d'imaginer la mentalité populaire de cette lointaine époque. Mais peut-être qu'un événement extraordinaire et inexplicable s'intégrait tout naturellement dans le monde des miracles bouddhiques, non parce qu'on en pouvait tirer une morale claire et logique, mais parce qu'on y percevait l'intervention d'un ordre supérieur et irrésistible. Il n'y avait pas de conflit, sinon un moine aussi plein d'ardeur missionnaire que l'était Kyōkai n'aurait pas inclus dans son recueil l'anecdote (III, 31) dans laquelle un Kami local visite une jeune fille dans une transe et lui révèle que les deux pierres qu'elle a mises au monde viennent de lui. La jeune fille lui dédie ces deux pierres dans un coin de sa maison.

On peut supposer enfin que, tout comme les prédicateurs chinois dont il a été question plus haut, Kyōkai acceptait la nécessité de séduire son

auditoire en lui servant de temps en temps le genre d'histoire qui lui plaisait et dont il avait l'habitude.

Ces Setsuwa non-bouddhiques représentent cependant une partie infime du Nihon Ryōiki. Parmi les autres contes, bien plus nombreux sont ceux qui, illustrant quelque point de morale universelle tel que la punition du mal ou la récompense du bien, trouvent assez naturellement leur place dans une oeuvre didactique. Les leçons à tirer de ces contes peuvent par déduction être identifiées avec certains aspects de la Loi bouddhique, mais ne nous font pas pénétrer dans l'Univers bouddhiste proprement dit. Le conte (II, 12) par exemple illustre sans doute la doctrine de la compassion envers tous les êtres vivants. L'anecdote (I, 9) cherche à démontrer la solidité et la profondeur des liens qui unissent parents et enfants. Certains de ces contes existaient peut-être avant l'introduction du Bouddhisme ou du moins indépendamment du contexte bouddhiste, pour avoir été plus tard repris et réinterprétés par les prédicateurs. C'est peut-être le récit (II, 33) qui démontre ce point le plus clairement : une fille très riche se laisse séduire par les largesses d'un prétendant et l'épouse aussitôt. Le lendemain des noces, ses parents s'aperçoivent qu'elle a été dévorée et qu'il n'en reste plus rien que la tête et un doigt. Naturellement, l'époux a disparu sans laisser trace. Ce n'est là qu'un "kaidan", un conte à faire peur. Et la conclusion de Kyōkai semble particulièrement "rajoutée" et même superflue : "Certains disent que c'était un mauvais tour joué par un Kami; d'autres

disent qu'elle avait été dévorée par un démon. Si on y réfléchit bien, on voit que c'était un acte de vengeance (pour une offense commise dans une existence antérieure)"<sup>10</sup>. S'il est vrai, comme le suggère Madame Nakamura Kyōko,<sup>11</sup> qu'il y ait là une allusion aux démons affamés qui peuplent l'un des six mondes,<sup>12</sup> de l'au-delà bouddhiste, cette allusion n'est ni explicite ni convaincante. D'autre part, si l'interprétation de Madame Nakamura est correcte, cette histoire introduit en effet le lecteur dans l'Univers bouddhiste mais malgré tout le récit en soi ne contient aucun indice de signification morale, et par là se distingue des contes purement bouddhiques du Nihon Ryōiki.

Ceux des contes du Ryōiki qui paraissent d'inspiration bouddhique sont, il faut le souligner, la majorité. On peut diviser les contes bouddhiques en trois catégories :

- 1) les histoires de récompenses immédiates;
- 2) les histoires de punitions immédiates;
- 3) les histoires de l'au-delà.

1) Les histoires de récompenses décrivent des miracles de types divers qui sont toujours le résultat d'une conduite vertueuse mais qui

10. [過去怨]

11. Ouvrage cité.

12. Les Six Mondes d'en-bas : l'Enfer [地獄], les démons affamés [餓鬼], les animaux [畜生], les esprits guerriers [修羅], les hommes [人物], le monde céleste de ceux qui sont vertueux mais qui ne sont pas prêts à recevoir l'illumination. [天上]

sont généralement accomplis par un intermédiaire ou par un agent bien déterminé tel qu'un sutra ou un bodhisatva. Il y a dans le sutra et dans le bodhisatva une vertu inhérente qui entre en action lorsqu'un acte exceptionnel crée la condition nécessaire et suffisante à sa manifestation.

— Les guérisons miraculeuses : dans (III, 2) une femme aveugle retrouve l'usage de ses yeux après avoir prié Yakushi Nyōrai.<sup>13</sup> Dans (III, 12), un aveugle recouvre la vue grâce à l'intervention du Kannon-à-mille-bras<sup>14</sup> en qui il avait une foi profonde. Ces guérisons sont l'effet d'une foi sincère et durable. Un peu différent est le cas d'une femme qui apprend à guérir d'elle-même une excroissance après avoir étudié les sutras pendant des années. Ici, il semblerait plutôt qu'il y ait référence à un certain "savoir-faire", à des rites déterminés tels que les pratiquaient les Zenji<sup>15</sup> guérisseurs de l'époque.

— Les sauvetages : le Ryōiki rapporte plusieurs anecdotes dans lesquelles un homme (parfois un prêtre) en train de se noyer est porté miraculeusement sur les eaux grâce à sa présence d'esprit et sa foi en Myōken Bosatsu<sup>16</sup> (III, 32), Shaka<sup>17</sup> (III, 25) ou tout simplement le Grand

---

13. [ 藥師如來 ]

14. [ 千手觀音 ]

15. [ 禪師 ]

16. [ 妙見菩薩 ]

17. [ 尺迦 ]

Véhicule (III, 4).

Il y a encore l'histoire d'une femme qui dans un rêve voit sa fille menacée d'un danger. Elle récite des sutras. Sa fille est avertie par miracle et évite le danger de justesse. Elles se réjouissent ensemble. "Ceci nous montre ce qu'on peut accomplir en lisant les sutras et le pouvoir protecteur des trois trésors " (II, 20).

— Les dons miraculeux : dans plusieurs récits une personne se voit comblée de richesses après avoir prié Kannon de l'aider à surmonter la misère (II, 34) (II, 42).

— Métamorphoses : les contes où la fantaisie prend la tournure la plus charmante sont ceux où un bodhisatva se manifeste sous la forme d'un bel animal. Kannon se change en héron blanc pour indiquer l'endroit où sa statue volée a été dissimulée (II, 17). Un marchand implore le Bodhisatva Myōken de l'aider à retrouver de la soie qui lui a été volée, et le bodhisatva apparaît sous la forme d'un cerf pour lui redonner l'équivalent de ce qu'il a perdu (I, 34). On voit aussi une brève apparition de Kannon sous la forme d'un bâtelier qui aide un très saint moine en détresse à traverser une rivière (I, 6).

— Le rôle des statues dans le Ryōiki ne saurait être surestimé, car il témoigne de l'importance des statues dans la vie religieuse du peuple. Une statue est plus qu'un symbole. C'est la présence rassurante du dieu, sa descente parmi nous. C'est le lien entre l'humain et le divin. Aussi, lorsqu'une statue échappe à un incendie dévastateur, émet une lu-

mière surnaturelle ou bien se met à parler, c'est qu'un dieu vivant l'habite et qu'un coeur vertueux au-delà du commun a réussi à établir une sorte de contact mystique avec lui. Cette relation étroite entre la vertu et la divinité, où la volonté humaine n'entre d'ailleurs pas forcément, est bien illustrée dans l'anecdote suivante : Un très dévot Zenji qui vivait dans les montagnes de Yoshino<sub>18</sub>, passant un jour sur un pont entend une voix qui pleure et se lamente. Il cherche partout, ne voit personne. Finalement il se rend compte que cette voix vient d'un amas de bois abandonné. Il le ramasse, l'emmène chez lui et en fait de belles statues, après quoi le bois cesse de se plaindre. "Le bois n'a pas d'âme, conclut l'histoire, comment se fait-il que ce bois-là pouvait pleurer ?" (II, 26)

Ailleurs, une statue de Miroku Bosatsu<sub>19</sub> dont la tête était tombée s'était aussi mise à pleurer et à crier : "J'ai mal ! J'ai mal !" et Kyōkai s'était demandé : "Cette statue n'était pas de chair et de sang. Comment pouvait-elle souffrir ?" (III, 28)

Vers le milieu du huitième siècle, des techniques nouvelles avaient permis la prolifération des statues de bois. Au Tōshōdaiji, le moine chinois Ganjin<sub>20</sub>, qui avait largement contribué à l'introduction de ces techniques, avait encouragé les moines à la sculpture d'images

18. [吉野] près de Nara.

19. [彌勒菩薩] Maitreya.

20. [鑑真] 688 - 763

bouddhiques. Cette tendance continua et se développa pour trouver sa parfaite formulation dans la secte Shingon et plus exactement dans les écrits du moine Kōbōdaishi<sup>21</sup> au début du neuvième siècle. L'importante place de la statue et des moines sculpteurs dans le Nihon Ryōiki reflète sans doute l'esprit du temps et l'évolution du milieu bouddhiste dans lequel Kyōkai se trouvait.

2) Alors que le miracle bénéfique est presque toujours dû à l'intervention d'une puissance surnaturelle identifiable, le châtement au contraire est le résultat direct et inévitable du crime, et ne nécessite aucun truchement. En gros on peut distinguer deux sortes de châtement :

a) la mort violente et b) la réincarnation sous forme animale.

a) Le besoin d'impressionner ses lecteurs poussa l'auteur de ces contes à inventer des punitions qui semblent parfois vraiment excessives et même teintées de sadisme : un petit villageois avait élevé sur le bord du chemin une statue de Bouddha. Un méchant homme qui passait par là détruit la statue. Peu après il se sent mal, du sang sort de sa bouche et de ses yeux, et il meurt. Ce qui donne à Kyōkai l'occasion de citer le sutra du Lotus (III, 29). Il y a également l'exemple d'un homme cruel qui au lieu de faire l'aumône avait cassé le bol d'un moine mendiant. Le même jour, surpris par une tempête, il meurt écrasé par le hangar où il s'était abrité (I, 29). Les offenses commises contre les moines sont particulière-

---

21. [弘法大誓師], fondateur de la secte Shingon [真言].

ment graves. Ainsi un homme tombe raide mort après s'être moqué d'un prêtre avec qui il jouait au Go (II, 18).<sup>22</sup>

b) Les histoires de réincarnation illustrent souvent la possibilité de rédemption, soit par l'exécution de certains rites, soit par un acte réparateur :

Un homme qui avait négligé de rendre du saké emprunté à un temple renaît sous forme de vache et doit payer sa dette par son travail (II, 32). Dans le même genre, une femme très riche et très avare qui volait les gens en mettant de l'eau dans son saké devient malade et meurt. Elle renaît moitié vache, moitié personne, puis meurt de nouveau après avoir fait des dons au Tōdaiji.

Les exemples de réincarnation sous forme de vache sont les plus fréquents. Mais il faut mentionner aussi le très intéressant conte (III, 2) dont le thème central est l'enchaînement interminable des causes : ici, un homme renaît comme chien parce que de son vivant il avait tué un renard. La vengeance du renard est sur lui, et c'est l'esprit du renard qui en premier lieu avait causé sa mort. En tant que chien il doit de nouveau tuer le renard, et l'on sent que cette poursuite sera incessante. "Ces choses-là, remarque l'auteur, n'arriveraient pas si les gens cultivaient en eux un esprit de tolérance et de pardon". Ainsi, l'idée de fatalité (une sorte de cycle

---

22. Chavannes souligne la gravité du crime qui consiste à offenser les moines mendiants dans la littérature bouddhique folklorique et notamment dans les Jatakas (ouvrage cité, introduction).

infernale) combinée à la suggestion d'un progrès moral parvient à donner un récit assez troublant.

### 3) Les contes de l'Au-delà :

Les voyages aux Enfers offrent à Kyōkai l'occasion d'explorer plus en détail l'Univers bouddhiste mahāyāna, mais il serait vain d'en attendre une exposition complète et systématique. C'est un monde dont les frontières sont assez floues. L'Enfer est présidé par le roi Emma<sup>23</sup> dont les fonctions et les pouvoirs sont limités puisque les démons à son service peuvent assez facilement le berner. Ces démons lui servent de messagers et circulent sans arrêt entre le monde des vivants et le monde des morts. Ce sont des démons affamés : on peut obtenir leurs bonnes grâces en leur servant à manger.

L'Au-delà se manifeste aux vivants par les rêves et par le délire. Le mort parle par la bouche de la personne "possédée" qui devient un genre de médium. Par ce moyen le mort peut solliciter l'intervention des vivants pour le salut de son âme : l'érection d'une pagode, la récitation d'un sutra. Ainsi l'on voit que l'Enfer bouddhiste n'implique pas le châtement éternel. Il y a possibilité de rédemption. Il arrive même qu'une personne ayant passé par l'expérience de la mort visite l'Enfer puis revienne à la

---

23. [閻羅王]  
魔

vie sous sa forme originale. Ce sont là des cas purs et simples de résurrection. Dans le récit (III, 35), un personnage nommé Hi-no-Kuni se trouve aux Enfers après sa mort. Mais le roi Emma s'aperçoit que son heure n'était pas venue et le renvoie au monde des vivants. Au moment de retourner, Hi-no-Kuni voit un homme immergé dans un chaudron d'eau bouillante. C'est Mononobe-no-Komaro, qui expie la faute d'avoir mal administré ses affaires. "Je vous prie de lire le Hokkekyō<sup>24</sup> pour moi, implore-t-il, que mes péchés soient pardonnés".

Si dans la vie d'une personne les bonnes actions contrebalancent les mauvaises actions, le châtement dans l'Au-delà s'en trouve considérablement allégé : Ōtomo no Muraji Oshikatsu est envoyé en Enfer après avoir été tué par un membre du même clan. A peine est-il plongé dans l'eau bouillante que le chaudron éclate en morceaux. Trois prêtres le questionnent : "Tu as mérité d'être puni pour avoir utilisé les objets du temple du clan. Mais as-tu également fait quelque chose de bien durant ta vie ?" — "Je n'ai rien fait de bien, répond Oshikatsu, mais j'avais un grand désir de recopier le Dai Hannya Sutra"<sup>25</sup>. Ayant confirmé la véracité de ces paroles dans leurs registres, les trois prêtres bureaucrates accordent à Oshikatsu de revenir sur terre afin de recopier le sutra en question (III, 23).

24. [法花經]. Le Sutra du Lotus — un des textes les plus importants du Bouddhisme Mahāyāna.

25. [大般若經]

Le Ryōiki nous donne un aperçu, assez rudimentaire il est vrai, du concept du temps dans l'Univers bouddhiste. Les passage dans l'Au-delà bouleverse les dimensions spatiales et temporelles, les élargit, les rend en quelque sorte plus élastiques. Bien que le défunt conserve une certaine apparence matérielle (alors que Oshikatsu, mort, visitait les Enfers il fut plongé "tout vivant" dans le chaudron d'eau bouillante) les distances ne comptent plus de la même façon, et le temps se rapproche de l'éternité. Dans un des contes il est expliqué que huit jours dans l'Au-delà sont l'équivalent de huit années sur terre, alors que par ailleurs on lit : "Ce qui est cent années pour les êtres vivants ne forme qu'un jour et une nuit en Enfer" (III, 35). L'inconsistance du temps dans les divers mondes de l'Univers bouddhiste confère l'impression que le temps est illusoire et dirige la pensée sur l'éternité — la négation du temps.

Le Nihon Ryōiki est donc d'une part une collection de contes distrayants et d'autre part une oeuvre sérieuse et moralisante. Il prêche un Bouddhisme un peu simpliste qui ne se préoccupe pas de distinctions subtiles ou de divergences doctrinales. C'est une religion dominée par l'idée de rétribution et par le souci de la mort. La mort n'est généralement pas présentée comme une délivrance, car le monde des morts est plein d'embûches, et la meilleure récompense que puisse recevoir une personne vertueuse est de revenir à la vie et de se dévouer au service du Bouddha. La paix ultime du Nirvâna se trouve sans aucun doute au bout de cet effort ,

mais dans le Ryōiki elle n'est jamais mentionnée. Les récompenses sont immédiates, tangibles, apportent le confort et la sécurité ici-bas. On peut bien imaginer que le petit peuple de cette époque tourmentée par les guerres civiles, les famines et les épidémies se souciait bien plus d'améliorer sa vie sur terre que de poursuivre un idéal abstrait et difficile à concevoir. Sous une apparence hétéroclite, le Ryōiki est en fait une oeuvre bien structurée. Au-delà de l'intention didactique on discerne clairement la curiosité de l'auteur à l'égard du folklore national et du contexte humain en général.

Ainsi, au moment même où le jeune Kūkai<sup>26</sup>, s'adressant à un public restreint mais intellectuellement plus évolué, expliquait dans son roman, le Sankyō Shiki<sup>27</sup>, les raisons pour lesquelles il avait choisi d'adhérer au Bouddhisme, Kyōkai répondant à sa vocation de prédicateur tentait de convertir un large auditoire et réconciliait le goût populaire avec la littérature non-fonctionnelle qui était restée jusque là l'apanage de la noblesse de Cour.

### 3. Le Ryōiki, peinture d'une société.

Ce n'est pas seulement sur le plan de la pensée religieuse que le contenu du Nihon Ryōiki est digne d'attention. L'abondance des chroniques officielles et de la littérature de Cour fournit une image assez nette sinon détaillée de la vie de Cour au huitième siècle, mais la société de province reste pour nous dans la pénombre. Le Ryōiki offre à notre curiosité une

26. [空海] - mieux connu sous le nom de Kōbōdaishi (voir p. 38)

27. [三教指歸]

quantité de détails qui peuvent jeter un peu de lumière sur la vie des paysans et de la noblesse provinciale. La pauvreté des autres documents à cet égard donne encore plus de prix à une oeuvre qui s'efforçait de présenter aux yeux du grand public d'alors des images de sa vie quotidienne. Une étude approfondie du Ryōiki dans ce domaine devra nécessiter beaucoup de temps et un espace qui dépasserait les limites de cette dissertation. Il semble bon, néanmoins, de souligner quelques points.

L'émergence de la noblesse provinciale (Gōzoku) et des riches propriétaires terriens comme force politique caractérise la fin de Nara et le début de Heian. L'exploitation des paysans par cette classe était une des malédictions de l'époque et donna lieu à plusieurs édits impériaux dont le but était de limiter ces abus. On voit plusieurs allusions à ce problème dans le Ryōiki, par exemple dans le conte (III, 26).

Le rôle économique des femmes dans la société provinciale pourrait être également l'objet d'une étude intéressante. Il semblerait d'après le Ryōiki qu'elles prenaient une part active à l'administration des domaines (III, 26) (II, 3) et qu'elles jouissaient d'une liberté d'action assez considérable. Avec l'avènement du système Ritsuryō et l'influence du confucianisme, le sort de la femme japonaise avait en principe radicalement changé. Le Bouddhisme <sup>de</sup>niait le Paradis aux femmes, et la loi leur <sup>de</sup>niait beaucoup de droits et de libertés. Les femmes et les jeunes filles du Nihon Ryōiki ne restent cependant pas, à l'instar de Kaguyahime 28 et

---

28. [かぐや姫]. Héroïne du Taketori Monogatari.

des dames de la haute noblesse, dissimulées derrière d'épais rideaux et privées de toute activité. Elles se promènent sans chaperon, vont au marché, et se marient à qui bon leur semble et sans cérémonie. Le Ritsuryō avait réglementé les institutions familiales, mais d'après les ouvrages consultés à ce sujet et qui ne se prononcent d'ailleurs pas clairement sur ce point, le mariage semble avoir souvent gardé la forme de l'union libre pendant toute l'époque de Nara. En tous cas, c'est bien ce qu'on pourrait conclure des contes du Ryōiki. Les nouveaux concepts introduits par la réforme Taihō n'avaient sans doute pas altéré de façon remarquable la société de province.

Maints petits détails fournissent également une image concrète de la vie et du travail à la campagne selon les saisons et selon le niveau social.

## CHAPITRE III

## Le problème des sources

Kyōkai ne prétendait pas écrire une oeuvre de fiction, et encore moins une oeuvre originale. Son but avoué était tout simplement de rapporter ce qu'il avait ouï dire et de le passer tel quel aux générations suivantes. Il serait donc particulièrement important et intéressant de pouvoir tracer les sources directes des récits offerts dans le Nihon Ryōiki, et ainsi de pouvoir déterminer à quel point Kyōkai était en effet tributaire d'une tradition orale.

Ici encore, nous sommes malheureusement ramenés au domaine de la conjecture. Car l'auteur ne donne pratiquement aucune information sur l'origine de ses histoires. "J'ai rapporté ces histoires telles qu'elles m'ont été racontées", dit-il à la conclusion de son livre. La même idée avait été exprimée dans la préface au premier volume dont voici un extrait :

Comme il m'est impossible de rester là sans rien dire alors que tout cela préoccupe mon esprit, j'ai quelque peu mis par écrit ce que j'ai entendu ça et là, et je l'ai arrangé en trois volumes groupés sous le titre de "Nihon Koku Gempō Zenaku Ryōiki", et je le dédie aux générations futures.

Ceci laisserait à penser que en effet tous ces récits seraient soit de véritables anecdotes, soit des contes populaires indigènes et

---

1. Ryōiki, p.55.

recueillis à proximité de leurs sources. Cette hypothèse est carrément adoptée par le professeur Uematsu <sup>2</sup> qui fait une liste de tous les noms de lieux et en particulier les temples mentionnés dans le Ryōiki, en tâchant de déterminer de quelle façon Kyōkai avait pu être en contact avec ces temples et qui aurait pu lui transmettre les histoires correspondantes. Cette méthode a un défaut évident, qui est d'accepter sans analyse critique les informations de Kyōkai. Il ne s'agit pas de mettre en doute l'existence de certaines sources orales à l'origine du Ryōiki. En ce qui concerne les contes non bouddhiques en particulier, il est très probable que ce sont de purs Setsuwa, des contes d'origine populaire et, qui plus est, indigènes.

Pour les autres contes, la question devient délicate. L'existence, attestée par des documents de l'époque, de moines itinérants, facilitait la circulation des anecdotes d'un temple à l'autre. Il y avait aussi des personnes qui avaient pour fonction de transmettre de marché en marché les histoires et les faits divers qu'ils recueillaient ça et là au gré de leur existence ambulante. On les appelait Sekenshi.<sup>3</sup> Il était ainsi aisé pour les moines de puiser dans le folklore et d'en modeler les contes selon les nécessités du sermon. Ainsi, l'histoire du crabe et du serpent, (II, 12 et II, 8) est encore de nos jours, et selon une très ancienne tradition, narrée par les moines d'un petit temple des environs de Nara. Comment peut-on savoir si cette histoire naquit dans le peuple, au temple même, ou bien fut apportée d'ailleurs par les moines ?

---

2. Uematsu Shigeru, ouvrage cité.

3. [世間師]

Par contre, certains contes du Nihon Ryōiki peuvent être suivis directement jusqu'en Chine. Quel fut l'intermédiaire entre le conte chinois et Kyōkai lui-même n'est pas toujours facile à déterminer. On sait par exemple que l'histoire du moine si pieux que longtemps après sa mort sa langue était restée intacte dans le crâne desséché et récitait le sutra du Lotus (III, 1), est une très ancienne histoire chinoise, mais son mode de transmission jusqu'à l'auteur du Ryōiki est inconnu.

N'oublions pas que Kyōkai était lettré, et qu'à cette époque cela impliquait une bonne connaissance de la littérature chinoise. Pour un prêtre, cela impliquait en particulier la connaissance des littératures bouddhiques de l'Inde et de la Chine. Quelle était l'étendue de l'érudition de Kyōkai ? Cela est impossible à savoir, mais que ce fut en Sanscrit ou en Chinois, il avait forcément lu tous les sutras connus à ce moment, et connaissait les multiples contes et apologues qu'ils contiennent. Par le ton, par le choix des contes et par le mélange de folklore et de religion, le Ryōiki est très proche de certains des recueils de contes bouddhiques traduits par Chavannes. Mais dans sa première préface, il ne mentionne que deux ouvrages dont il admet par implication qu'ils ont servi de modèle à son inspiration : "Autrefois en Chine furent composés le Myōhōki et le Hannyakenki".<sup>4</sup> De toute évidence il avait lu ces ouvrages, dont il ne reste d'ailleurs plus trace en Chine mais dont des manuscrits partiels ont

---

4. [冥報記 此般若驗記 ] Ryōiki, p.55

été conservés au Japon. Il est donc essentiel de les consulter afin de mesurer l'influence qu'ils ont pu exercer sur les écrits de Kyōkai, et s'il se trouve que Kyōkai y ait fait des emprunts directs.

L'étude comparée qui suit n'est donnée qu'à titre d'exemple, et ne prétend pas épuiser le sujet. <sup>5</sup>

Le Myōhōki fut écrit, selon les renseignements donnés dans le Faayuan Julin <sup>6</sup>, pendant la période Yunghui <sup>7</sup> (650-655). Son auteur était un haut fonctionnaire de Chang-an, un laïc nommé Tarng-ling. Dans son introduction au Nihon Ryōiki, le professeur Kasuga suggère que les contes suivants furent influencés par le Myōhōki : I, 7. 10. 18 — II, 5. 10. 19 . 24 — III, 10. 13. Seule une confrontation directe des textes peut nous aider à comprendre la réelle signification de cette assertion.

Sachant à l'avance que Kyōkai avait connaissance du Myōhōki, il est impossible d'imaginer qu'il ne s'en était pas directement inspiré pour ces histoires. Dans certains cas, le fil de l'histoire reste tout-à-fait identique. Ceci indique clairement que les précisions minutieuses des données géographiques et historiques dans le Ryōiki ne sont pas une garantie d'au-

5. Pour la traduction intégrale de trois contes du Myōhōki et de leurs contreparties dans le Ryōiki, voir Appendice I.

6. [法苑珠林]

7. [永徽]

8. [唐臨]

thenticité. Cette transposition des noms propres est d'ailleurs l'aspect le plus superficiel d'une subtile transformation.

Le style du Ryōiki rappelle nettement celui du Myōhōki. C'est un style assez abrupt et sans recherche, mais avec lequel Kyōkai parvient à créer un monde plus intime que celui de son modèle chinois. Peut-être pourrait-on dire qu'il humanise le récit. Le récit chinois est net, laconique, un peu rigide, soigneusement ciselé bien que sans détails superflus et sans ornements stylistiques. Il décrit, non sans cynisme, un monde urbanisé, dominé par le protocole et la hiérarchie. L'Enfer y est modelé sur une Cour princière peuplée de fonctionnaires soucieux d'apparat, préoccupés par les formalités bureaucratiques et non exempts de corruption. Par comparaison, le Ryōiki offre l'image d'une société plus rustique et tant soit peu plus naïve. Une humanisation des caractères apparaît, qui atténue la sévérité du protocole, comme par exemple lorsqu'un gouverneur de province s'afflige de la mort d'un ouvrier (III, 13). Alors que le Myōhōki se plaît à décrire en détails les souffrances physiques et les atrocités, le Ryōiki prête plus d'attention aux émotions, aux relations personnelles : là où le Myōhōki s'étend sur la description des blessures du jeune garçon dont les jambes avaient été brûlées, dans le Ryōiki on voit plutôt les gens du village s'inquiéter de son sort et lui prêter assistance. Ailleurs, quand dans le Myōhōki on lit tout simplement que "le père et la mère furent très heureux", dans le Ryōiki on trouve : "Lorsque les membres de sa famille le virent, leur joie et leur attendrissement ne connurent pas de bornes".

Kyōkai portait également plus d'intérêt au pittoresque. Il donne quelques aperçus de scènes bucoliques à peine esquissées mais qui apportent une note de grâce à la sécheresse du récit. Tel le passage suivant, tiré de (III, 13):

Après quelque temps, plus de trente personnes vinrent dans la montagne pour cueillir des plantes de kazura<sup>9</sup> dans le voisinage de la mine. Celui qui se trouvait au fond, apercevant des formes humaines, s'écria : "donnez-moi la main !" Les gens sur la montagne pensèrent que c'était un bruit de moustique. Mais ils l'entendirent de nouveau et, intrigués, ils attachèrent une pierre à une tige de kazura et la descendirent au fond du trou. Celui qui s'y trouvait tira dessus, et ainsi les gens furent assurés que quelqu'un était là. Avec des tiges de kazura ils firent une corde et tressèrent un panier...

Ce passage contraste avec le récit correspondant dans le texte du Myōhōki:

Dix années passèrent puis l'Empereur Chyi Wen monta sur le trône. Il voulut faire construire un palais d'été dans les montagnes de l'Ouest. Les ouvriers déplacèrent la pierre qui bouchait l'ouverture. Ils virent qu'il y avait dans le trou un homme encore vivant. Ils le sortirent et il put retourner chez lui. (Myōhōki, 上 )

Dans une autre histoire du Ryōiki (II, 10), des villageois s'en vont ramasser du bois mort, et l'on a sous les yeux, tracée d'un bref coup de pinceau, l'image d'un petit champ de blé au creux de la montagne, une scène intime du Japon rural.

Dans l'histoire des tortues (I, 7), l'auteur japonais introduit des pirates et leur Ile aux Cadavres, qui tout de suite font appel à une certaine imagination romantique, tout en correspondant sans doute à une réalité de la vie japonaise de l'époque.

---

9. Voir traduction intégrale, p. 90

Dans les récits du Myōhōki, le romantisme se retrouve plutôt au niveau du cauchemar. Là, l'auteur montre une adresse remarquable à créer des situations hallucinantes où les créatures de l'Enfer surgissent et s'évanouissent sans transition comme dans un rêve tourmenté. Ces effets quasi cinématographiques d'apparitions et de disparitions soudaines sont plus habilement exploités que dans le Ryōiki :

L'enfant se mit à appeler et à pleurer. Il courut vers la porte Sud, qui se ferma subitement dès qu'il fut près de l'atteindre. Il courut aussi vers les portes Est, Ouest et Nord, mais c'était chaque fois la même chose : quand il y allait elles étaient ouvertes, dès qu'il arrivait elles se refermaient. (Myōhōki, 下 )

Le cadre : une cité déserte mais comme hantée, des murs et de grosses portes peintes en blanc et rouge, exemplifie le caractère plutôt plastique et froid du Myōhōki. Peut-être aussi le moine Kyōkai était-il moins cruel que le haut fonctionnaire Tarng-lin, car dans son histoire l'enfant devient un jeune homme, et après son expérience horrifiante il lui fait la grâce de mourir plutôt que de continuer une vie invalide.

Kyōkai compranait fort bien les intentions et les techniques de ses modèles. S'il transforme les récits, c'est pour les faire siens, aussi peut-être pour les adapter au goût de l'auditoire particulier auquel il avait l'habitude de s'adresser. Il n'est pas question ici d'évaluer la qualité littéraire du Ryōiki ne du Myōhōki. En tant qu'écrivain, Kyōkai avait-il un sens esthétique développé ? du moins n'écrivait-il pas au hasard. Voyons par exemple, encore une fois, l'histoire de l'enfant qui aimait trop les oeufs : dans le Myōhōki, cet enfant se trouve dans un

champ fraîchement labouré, et dans sa vision infernale la terre se transforme en cendres brûlantes où il pénètre jusqu'aux chevilles. Dans le Ryōiki, le garçon arrive dans un champ où le blé atteint une hauteur de soixante centimètres. Ce blé avait sans doute déjà de la couleur, car on était au troisième mois du printemps. La vision infernale ici transforme le blé en hautes flammes, et ainsi l'on voit que la relation entre la réalité et l'hallucination a été consciencieusement transposée par Kyōkai.

Les similitudes entre les passages du Myōhōki et du Ryōiki qui viennent d'être comparés sont trop nombreuses et trop frappantes pour provenir d'une coïncidence. Une étude approfondie d'autres oeuvres d'origine chinoise et de certains sutras pourrait probablement révéler d'autres sources écrites certaines pour le Nihon Ryōiki. Kyōkai n'était donc pas tout-à-fait sincère lorsqu'il prétendait que toutes ses histoires étaient purement japonaises et qu'il les avait entendues raconter.

Les contes du Ryōiki restent plus proches de la veine populaire que ceux du Myōhōki, et par là rejoignent les contes bouddhiques les plus anciens. Il semble qu'il y ait eu là un phénomène conscient d'assimilation et d'adaptation dont le résultat est en fait un livre original et bien plus personnel que l'auteur lui-même ne l'avoue. 10

---

10. Hermann Bohner ( ouvrage cité, introduction) a examiné un nombre important de sources possibles. Son analyse est beaucoup trop sommaire pour être définitive, mais constitue un très bon point de départ.

## CHAPITRE IV

Le Setsuwashū après le Ryōiki

Avec le Nihon Ryōiki, une tradition aussi vieille que le Bouddhisme s'implantait enfin au Japon et dès l'abord se façonnait selon le génie particulier de son environnement. C'était un évènement de grande importance, car il apportait une nouvelle dimension à la littérature japonaise et il inaugurerait un genre qui allait se développer, s'épanouir et se diversifier au cours de plusieurs siècles.

Les recueils de Setsuwa qui suivirent immédiatement le Ryōiki s'en inspiraient considérablement. Le Sambōe, ou "Tableaux des Trois Trésors" contient un nombre de contes directement tirés du Ryōiki. Après le Nihon Ryōiki, c'est le Setsuwashū le plus ancien qui ait été conservé dans son entier. Composé de trois volumes respectivement intitulés "Bouddha", "La Loi" et "Prêtres bouddhistes", le Sambōe était destiné à l'éducation religieuse d'une princesse du sang qui d'ailleurs finit par se faire nonne. L'auteur donne les sources de ses contes : "Je l'ai vu dans le Nihon Ryōiki" ou bien "Je l'ai vu dans les registres du Tōdaiji".

Ainsi qu'il a été noté plus haut, les Engi étaient alors en plein développement, et à partir de ce moment on observe une influence constante de la littérature Engi sur la littérature Setsuwa. Cela était d'autant plus normal que ces deux genres étaient la spécialité des écrivains

---

1. [三寶繪] écrit en 983 par Minamoto no Tamenori. [源為憲]

bouddhistes et fleurissaient côte à côte dans le milieu ecclésiastique. Selon Masuda Katsumi <sup>2</sup>, un grand nombre d'histoires bouddhiques durent prendre naissance au Japon même durant les neuvième, dixième et onzième siècles. C'étaient essentiellement des légendes qui avaient pris naissance autour des temples et autour de certains moines dont la sainteté impressionnait le public. Ces légendes furent rapportées dans les Engi, dans les Setsuwashu et plus tard dans les "Légendes des grands prêtres du Japon" ou Honchō Kōsōden <sup>3</sup> compilées selon les modèles chinois.

A peu près contemporains du Sambōe, le Ōjōgokurakuki <sup>4</sup> et le Dai Nihon Hokkekyō Kengi <sup>5</sup> reflétaient à la fois une sérieuse intention didactique et la popularité du culte d'Amida <sup>6</sup> dont le paradis offrait à une société désenchantée une promesse de félicité aussi concrète que l'avaient été les terreurs infernales dépeintes par Kyōkai.

Mais tandis que le Ryōiki restait une source directe d'inspiration, la tendance se développa de distinguer dans les collections de Setsuwa entre

2. Ouvrage cité, p.26

3. [本朝高僧伝 ]

4. [往生極樂記]

5. [大日本法華經驗記 ]

6. Le culte d'Amida était connu au Japon depuis l'introduction du Bouddhisme mais ne s'y était vraiment implanté que vers le milieu du huitième siècle. De pair avec le culte de Maitreya (Miroku Bosatsu) il constitue la "voie aisée" [ 易行道 igyōdō ] qui conduit au Nirvāna. Les cultes de Maitreya et d'Amida sont les "portails de la Terre Pure" (Jodomon 淨土門 ) par opposition à la "Voie du Sage (la voie de l'effort et de la discipline)" [ Shōdō 聖道 ].

les contes de l'Inde, de la Chine et du Japon : ainsi le Shishū Innenshū<sup>7</sup> et le Sangokuden<sup>8</sup> parus au début de l'ère Kamakura. Les histoires du Sangokuden<sup>8</sup> commencent toutes par la formule : "Voici ce qu'on raconte en Chine ( en Inde, au Japon )". On note la persistance de la place donnée a la tradition orale.<sup>9</sup>

Le Konjaku Monogatari<sup>10</sup> est de loin la mieux connue de ces oeuvres qui divisaient leurs histoires selon leur pays d'origine. Paru au onzième siècle, vers la fin de l'époque Heian, le Konjaku tire un grand nombre de ses contes du Ryōiki, mais on y trouve également des contes puisés directement dans des oeuvres chinoises ou indiennes. A l'instar du Ryōiki, le Konjaku comprend des contes populaires dont la connotation religieuse est parfois douteuse. Les contes sont affublés d'une petite morale parfois teintée d'humour. Ecrit dans un style vigoureux et plein de vivacité, et caractérisé par la formule "ima wa mukashi..." qui introduit chaque conte, le Konjaku s'inscrit plus carrément que le Ryōiki dans la tradition folklorique.

Parce-que dans le Konjaku la conscience littéraire, l'art meme de raconter prenait le pas sur le besoin de persuader, on pourrait peut-etre dire que le Konjaku se situe au carrefour de deux tendances : l'une de ces

- 
7. [私聚因縁集]
  8. [三國伝記]
  9. [漢言・梵云・和日]
  10. [今昔物語] (1058-1065) attribué à Minamoto no Takakuni [源隆国]

tendances consistait à complètement séculariser le Setsuwa et par là à rejoindre la littérature de Cour caractérisée par une oeuvre telle que Ise Monogatari et par les nombreux recueils d'anecdotes qui parurent à la fin de Heian et qui d'ailleurs, tel le Godanshō (onzième siècle) étaient souvent signés du nom de Fujiwara. L'autre tendance était de raffermir le dessein didactique et de subordonner la conscience littéraire à la conscience éthique.

Paru peu après le Konjaku Monogatari, le livre qui fut plus tard nommé "Uji Shūi Monogatari"<sup>12</sup> est constitué de fables et de légendes de caractère hétérogène ou les brèves morales prennent un ton encore plus farceur que celles du Konjaku. Certaines de ces histoires sont de nature bouddhique, mais dans l'ensemble "Uji Shūi" ne saurait être considéré comme une oeuvre religieuse.

Achévé en 1254, le Kokonchōmonshū<sup>13</sup> s'éloignait carrément de la tradition didactique. Écrit par le courtisan Tachibana Narisue, le Kokonchōmonshū se place un peu en marge du courant des Setsuwashū. Il comprend 726 anecdotes classées en trente chapitres selon leur contenu. On discerne dans cette classification toutes les préoccupations d'un homme de Cour curieux et instruit. Ces chapitres couvrent les sujets les plus divers : religion, piété filiale, musique, nourriture, calligraphie, tir-à-l'arc, etc... Certaines des histoires sont des légendes qui semblent issues du folklore et qui rappellent incontestablement la tradition établie par le Ryōiki et le Konjaku. Par contre, d'autres ne sont que des anecdotes de la Cour, ou même des faits divers.

- 
11. [ 江談抄 ] par Fujiwara Sanekane [ 藤原実兼 ]  
 12. [ 宇治拾遺物語 ] par [ 源隆国? ]  
 13. [ 古今著聞集 ] par [ 橘成季 ]

Cependant, la prédilection des prédicateurs et des réformateurs pour l'apologue, le conte édifiant, continuait de s'affirmer. Au début de Kamakura une collection de Setsuwa intitulée Jūjūkinshō <sup>14</sup> prétendait enseigner aux jeunes à vivre convenablement. C'était une oeuvre confucianiste et très moralisante.

Sur le plan de la pensée religieuse, l'époque de Kamakura fut une période de turbulence et de protestation. Tandis que le culte d'Amida prenait de l'ampleur, la réaction contre le bavardage métaphysique et les subtilités des sectes ésotériques (aussi bien que contre leurs abus) prenait une forme radicale et anarchique. Le Bouddhisme était devenu une science compliquée ou les rites, la magie, la spéculation, tenaient une place importante. Sous la bannière des grands penseurs Hōnen, Shinran et Nichiren <sup>15</sup>, se rallia un peuple conquis par leur appel à la simplicité et à la sincérité. Malgré des divergences fondamentales, ces trois protestants avaient en commun le désir de faire de la religion quelque-chose de positif ou la participation de l'individu était réduite à la plus grande simplicité mais nécessitait une foi sans mélange. L'expérience directe devait remplacer les argumentations stériles. Cette sorte d'anti-intellectualisme se retrouva également dans la secte Zen qui après 1200 trouva beaucoup de faveur dans le milieu militaire et auprès du gouvernement shogunal. Les Setsuwashū bouddhiques parus à cette époque reflètent clairement ces préoccupations. Notons en particulier le Hosshinshū <sup>16</sup> attribué à Kamo-no-Chōmei, et le Senshūshō <sup>17</sup> attribué au moine Saikyō. Ces

---

14. [十訓抄]

15. [法然] [親鸞] [日蓮]

16. [發心集] attribué à [鴨長明]

17. [撰集抄] attribué à [西行]

deux oeuvres diffèrent sans doute plus par la forme que par le contenu. Le Senshūshō abonde en évocations bucoliques et en longues tirades de morale, tandis que l'auteur du Hosshinshū semble porter plus d'intérêt à l'histoire elle-même et à l'observation des caractères, qui peut prendre l'aspect d'attaques assez féroces contre l'orthodoxie.

Un des thèmes fondamentaux de tous les Setsuwa bouddhiques était le thème de la mort. Dans le Rvōiki, la mort était présentée sous son aspect terrifiant. Les criminels mouraient lorsqu'il était temps pour eux de rendre compte de leurs actions, tandis que les gens vertueux étaient récompensés ici-bas. Les références au Paradis bouddhique y étaient fort rares. Plus tard on voit apparaître l'idée de la délivrance par la mort. Les nuages pourpres et la musique céleste qui annoncent la venue d'Amida Butsu sont offerts en contraste avec les horreurs de l'Enfer, et dans cet univers polarisé le bref passage sur terre n'est qu'une épreuve et le problème de la transmigration des âmes perd son importance puisque mourir en état de sainteté devient à la portée de tous par la simple récitation du Nembutsu .

18

19.

Cette formule magique avait la vertu de détacher la pensée des biens de ce monde et surtout de briser les liens affectifs qui retenaient l'individu à la vie. Il devint donc essentiel de mourir dans un moment où l'attachement à cette vie peut être totalement surmonté. Ces moments sont rares, et qui plus est ils sont brefs. Donc une personne soucieuse de renaître directement en Paradis non seulement cultivera en son coeur le renoncement

18. [ 阿彌陀仏 ] Amitâbha

19. [ 念仏 ]

et le détachement, mais aussi tâchera de mourir au bon moment. Ainsi paraît l'idée du suicide religieux.

Le suicide religieux est l'un des thèmes traités dans le Sāsekishū 20, un des plus intéressants Setsuwashu bouddhiques. Le Sāsekishū fut écrit en 1279 par un moine qui appartenait à la secte Zen. Cependant, pas plus que les autres collections de Setsuwa considérées jusqu'ici, le Sāsekishū ne peut être catalogué selon la doctrine particulière à laquelle son auteur était censé adhérer. La magie des rites Shingon, le Nembutsu du mouvement Jōdō 21, le Shintō 22, s'y trouvent assimilés dans un parfait esprit de coexistence. On sait que le mouvement Jōdō n'existait pas encore comme secte séparée, mais s'incorporait aux doctrines établies. Il semble probable qu'au niveau populaire le sectarisme était fort vague et restait nominal, et qu'il était plutôt réservé aux théoriciens et aux factions politiques. D'autre part, les grandes idées qui résultaient d'une évolution de la pensée en général pénétraient tous les milieux par osmose et ne connaissaient pas les frontières dogmatiques.

Quoiqu'il en soit, le ton du Sāsekishū est très différent de celui des autres collections de Setsuwa. Son auteur Mūjū traite la pensée bouddhique de façon plus serrée que le Konjaku, par exemple, mais en même temps il serait difficile de croire qu'il n'apporte pas à son sujet une pointe

20. [沙石集], par le moine Mūjū [無住]

21. [淨土]

22. [神道]

d'ironie ou du moins un détachement légèrement amusé. Le Sasekishū contient en outre quelques histoires non bouddhiques et des contes purement comiques dont certains d'ailleurs inspirèrent des pièces de Kyōgen<sup>23</sup>. On peut donc se demander si Mūjū doit être pris tout-à-fait au sérieux, même lorsqu'il traite un sujet sérieux et religieux.

Le Sasekishū marque peut-être l'avènement d'une ère nouvelle dans la littérature populaire du Japon. A partir du quatorzième siècle on constate une orientation graduelle vers les genres comiques. La grande époque du Set-suwa didactique était passée. La littérature Engi par contre était en pleine floraison, et il est peut-être correct de dire qu'il y eut une sorte de fusion entre le Setsuwa Bungaku et la littérature Engi : les Engi, tout en continuant à se centrer sur des sujets étroits, se rapprochaient par la forme du conte folklorique, tandis que le Setsuwashū, même lorsqu'il était essentiellement bouddhique, tendait à abandonner la remarque finale de morale qui l'avait caractérisé jusque là. Le conte populaire, qui avait souvent été marqué par un grain d'irrévérence, s'affranchissait de l'interprétation religieuse dont il n'hésitait plus à se moquer. A partir de l'époque Muromachi c'est à travers le développement des Ōtogi-zōshi que la tradition folklorique se perpétua et se renouvela.

---

23. [ 狂言 ]

## DEUXIEME PARTIE

TRADUCTIONS DU NIHON RYŌIKINihon Ryōiki (I, 2)

Comment un homme épousa un renard<sub>1</sub> et en eut un enfant.

Il y a bien longtemps au temps de l'Empereur Kimmei — c'est l'Empereur qui régnait au palais de Shikishima-no-Kanazashi, et qui s'appelait Amekuni, *Oshikiraki* Hironiwa — dans le canton<sub>2</sub> de *Ono*, province de Mino<sub>3</sub>, un jeune homme s'en fut à cheval sur la route à la recherche d'une jolie fille dont il puisse faire sa femme. Au bout d'un temps, dans les *champs*, il rencontra une jeune femme très attrayante. Elle s'approcha de lui avec coquetterie, et il lui fit un clin d'oeil. Il lui dit : "Où vas-tu ainsi, jeune fille ?" Elle répondit : "Je suis une fille en quête d'un bon mariage" 4. Le jeune homme dit encore : "Veux-tu devenir ma femme ?" Elle dit "Je veux bien". Alors il l'emmena chez lui, et ils devinrent mari et femme

---

1. Kitsune [ 狐 孤 ]

2. Kori [ 郡 ]

3. [ 三 野 ] Dans le Tōzandō, directement au nord-est des Provinces Intérieures.

4. En 縁

et ils vécurent ensemble. Peu après la femme fut enceinte et donna le jour à un garçon. Plus tard, le quinzième jour du douzième mois, le chien de la maison mit au monde un petit. Ce petit chien rôdait sans arrêt autour de la maîtresse de maison, il fixait sur elle des yeux méchants et il grondait en montrant ses dents. Se sentant menacée, la femme s'alarma et elle dit à son mari : "Il faut abattre ce chien". Mais il en avait pitié et ne le tua point. Vers le deuxième ou troisième mois, comme c'était l'époque où l'on battait le riz<sup>5</sup>, cette femme entra dans le hangar où travaillaient les batteuses pour leur servir le repas. Alors ce petit chien la suivit en aboyant et en faisant mine de la mordre. Surprise et paralysée de frayeur, elle se changea en renard<sup>6</sup> et s'en fut se percher sur une palissade de bambous. Voyant cela, le mari dit : "Entre toi et moi un enfant est né, et je ne t'oublierai jamais. Tu pourras toujours venir dormir avec moi". Elle alla donc dormir avec lui comme il l'avait suggéré. Pour cette raison on l'appela Kitsune (littéralement : venue-dormir)<sup>7</sup>. Après quelque temps l'épouse se para d'une robe rouge d'une délicate beauté dont l'ourlet touchait le sol, et elle rendit l'âme. Le mari, à sa vue, amoureuxment récita ce poème :

Tout cet amour qui m'était échu,  
pour une enfant à peine apparue  
dans le lointain.....

L'enfant qu'ils avaient mis au monde fut donc nommé Kitsune. Et son nom de famille fut Kitsune no Atae. Il était doué d'une grande force.

8

5. [設年米春時] : il s'agit apparemment du riz destiné au gouvernement, c'est-à-dire de la ration de riz qui sert d'impôt annuel.
6. Yakani [野千]
7. Kitsune est la prononciation courante du caractère 狐 qui signifie "renard".
8. La coutume de donner aux enfants le nom de famille [姓] de leur mère disparut rapidement après la réforme de Taika (645). Ce détail confirme peut-être l'ancienneté de cette histoire.

Il courait si vite, qu'on aurait dit un oiseau en plein vol. C'est là l'origine des Kitsune-no-Atae de la province de Mino.

\*  
\* \*

Nihon Ryōiki (II, 4)

De deux femmes fortes qui eurent un duel.

Au temps de l'Empereur Shōmu, à Kagawa dans le canton de Katakata, province de Mino<sup>1</sup>, il y avait une femme forte. Elle était très grande. Elle s'appelait Mino-no-Kitsune — elle appartenait à la quatrième génération des descendants de la femme-renard de Mino. Elle avait la force de cent hommes mis ensemble. Elle habitait dans la ville même de Kogawa, et employait sa force à attaquer les marchands qui allaient et venaient, à les maltraiter et à s'emparer de leurs biens. A ce moment-là, dans un village nommé Katawa, dans le canton d'Aichi, province d'Owari<sup>2</sup>, il y avait une autre femme forte — c'était une descendante du maître Dōjō<sup>3</sup> qui vivait autrefois au Gangōji. Elle était de petite taille. Cette femme entendit dire que Mino-no-Kitsune attaquait les gens et leur prenait leurs biens, et désirant se mesurer à elle, elle chargea sur un bateau 50 koku<sup>4</sup> de moules<sup>5</sup> et ankra (près de) ce village. Puis avec des tiges de Kumakazura<sup>7</sup> elle prépara une vingtaine de

---

1. Voir p.62

2. [尾張] Immédiatement au sud de Mino.

3. [道場法師] n'a pas été identifié

4. 9000 litres.

5. Coquillage apparenté à la "venus". En Anglais, "clam" de la variété trouvée sur la côte Pacifique.

6. Sans doute dans la rivière de Kogawa [小川]

7. Plante grimpante sauvage, très épineuse. 熊葛

de verges qu'elle plaça dans le bateau.

Bientôt Kitsune arriva. Elle prit toutes les moules et les fit vendre.<sup>8</sup> Mais elle demanda : "D'où viens-tu ?" La femme à qui appartenaient les moules ne répondit pas. Elle posa encore la question. Toujours pas de réponse. La question fut répétée quatre fois. Finalement elle répondit : "Je ne sais pas d'où je viens". Kitsune trouva que cette femme était impolie et fit mine de la frapper. Alors l'autre s'empara de ses deux mains et lui donna un coup avec une verge de kumakazura. La verge fut couverte de chair. Alors elle en prit une autre et frappa encore une fois. De nouveau la chair resta accrochée à la verge. Elle frappa ainsi dix fois, et chaque fois la chair restait accrochée aux verges. Kitsune dit : "Pardon ! J'ai mal agi. Vous m'effrayez !" Elle comprit que la force de l'autre était plus grande que la sienne. Alors l'autre dit : "A partir de maintenant, tu n'as plus le droit de rester dans cette ville. Si tu insistais à rester ici, je finirais par te tuer". Kitsune était vaincue. Elle quitta la ville et cessa de voler les choses des autres. Les gens de la ville furent heureux d'avoir retrouvé leur sécurité.

Des personnes de telle force ne cessent d'apparaître dans le monde. C'est que dans une vie antérieure ils ont accumulé les déterminants<sup>9</sup> qui les ont fait renaître dans ce monde doués d'une grande force.

---

8. [ 彼蛤皆取令壳 ] : elle les prit toutes et les fit vendre (par des gens qui l'accompagnaient, un serviteur)? Grammaticalement le texte est clair, mais dans le contexte il n'a pas beaucoup de sens. Hermann Bohner (Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus, Tôkyô, 1934-35) traduit selon le texte du Konjaku "elle ne lui laissa rien à vendre", mais cette interprétation s'éloigne carrément du texte du Ryôiki.

9. [ 大 ]

NIHON RYŌIKI (II, 8)

Comment une fille acheta la vie d'une grenouille  
et d'un crabe, et reçut sa récompense.

Okisome-no-Omita Hime était la fille de ~~la~~ <sup>Hōni</sup> soeur supérieure<sub>1</sub> dans  
le couvent ~~Tōmi~~ de la capitale de Nara. Sa piété était profonde, elle  
était très pure et encore vierge. Elle avait l'habitude d'aller cueillir  
des herbes et il ne se passait pas de jour qu'elle n'allât les porter au  
Daitoku Gyōki<sub>2</sub>. Un jour qu'elle était allée dans la montagne pour y cueil-  
lir des herbes, elle vit un énorme serpent sur le point d'avalier une grosse  
grenouille. Elle ordonna à l'énorme serpent : "Donne-moi cette grenouille".  
Il ne la donna point et commença de l'avalier. Elle ordonna encore : "Fais-  
moi le plaisir de me donner (cette grenouille) et je serai ta femme !" A  
ces mots, le grand serpent souleva la tête et regarda le visage de la fille,  
puis il cracha la grenouille. La fille fixa un rendez-vous (au serpent) :  
"Viens (me trouver) dans sept jours". Mais lorsqu'arriva le jour convenu,  
elle ferma sa maison, boucha les ouvertures et resta abritée à l'intérieur.  
En effet (le serpent) vint comme convenu, et frappa le mur avec sa queue.  
La fille s'effraya, et quand le jour fut venu, elle raconta cela au Daitoku.  
Le Daitoku habitait dans un temple sur le Mont Ikoma. Il lui dit : "Tu ne  
pourras pas l'éviter. Tout ce que tu peux faire, c'est de rester fidèle

- 
1. [ 上座 ] La "soeur supérieure" assumait la supervision des nonnes et distribuait les tâches. C'était un poste confié à une nonne de grande vertu.
  2. [ 行基大德 ] Gyōki était un moine du Yakushiji (670-749). C'était un prêtre Hossō qui prêchait le culte d'Amida et de Maitreya. Fondateur du Ryōbu Shintō.

fidèle aux défenses". Alors, elle se conforma aux Trois Trésors<sub>3</sub> et aux Cinq Défenses<sub>4</sub>. Sur le chemin du retour, elle rencontra un vieillard inconnu qui emportait un crabe. Elle demanda : "Qui es-tu, vieillard ? donne-moi ce crabe, je te prie". Le vieillard répondit : "Je viens du canton de Uwara, dans la province de Settsu. Je suis le peintre Nimaro, j'ai 78 ans et je n'ai ni enfants ni petits enfants. Je n'ai donc pas de gagne-pain. Je suis allé à Naniwa et j'ai trouvé ce crabe par hasard. Comme je l'ai déjà promis à quelqu'un, je ne peux pas te le donner". Alors la fille ôta sa chemise<sub>5</sub> et le lui offrit en échange du crabe, mais il ne le céda pas. De nouveau elle offrit sa jupe.<sub>6</sub> Alors le vieillard lui céda le crabe. Elle revint avec le crabe chez le Daitoku et le pria de faire des incantations et des prières, puis elle libéra le crabe. Le Daitoku tout heureux s'écria : "Comme c'est noble ! comme c'est bien !"

Le soir de ce huitième jour, le serpent revint, grimpa sur le toit de la maison dont il déchira le chaume, et entra. La fille était effrayée, mais voici qu'en face du lit on entendit des bruits de chute et comme des explosions. Quand le jour fut levé, elle vit que l'énorme serpent était

- 
3. Dans le texte : [三帰] C'est-à-dire, [三宝に帰依すること], (Iwan). Littéralement, "elle se convertit aux trois trésors, (Bouddha, la Doctrine, les Prêtres)".
4. [五戒]: Ne pas voler. Ne pas tuer. Ne pas avoir de rapports sexuels. Ne pas mentir. Ne pas boire d'alcool.
5. [衣] Kinu. La partie supérieure du vêtement féminin, croisé sur la poitrine et à larges manches, un peu comme le kimono moderne.
6. [裳] Mo. A l'époque de Nara, le "mo" était une longue jupe simple. Le caractère [裾] était habituellement employé. Le caractère [裳] désigne en général une partie du vêtement des dames de la Cour à l'époque Heian, qui ne conviendrait pas dans ce contexte rustique.

tout coupé en petits morceaux.

Ainsi on voit que le crabe qu'elle avait acheté et libéré lui avait retourné son bienfait. Cela prouve aussi la vertu des Cinq Défenses.

Pour ceux qui voudraient savoir si cette histoire est vraie ou non: elle avait demandé le nom de famille du vieillard, mais il n'en avait pas. Cela montre qu'il était une incarnation surnaturelle.

Tout cela est bien étrange.

\*

\* \*

Nihon Ryōiki (II, 3)

D'un fils dégénéré qui voulut tuer sa mère pour l'amour de sa femme et qui en fut puni sur-le-champ.

Kishi-no-Ōmaro venait du village de Kamo dans le canton de Tama, province de Musashi.<sup>1</sup> Sa mère était une dame de la maison de Kusakabe. Pendant le règne de l'Empereur Shōmu, Ōmaro fut nommé par Ōtomo à la garde de Tsukushi.<sup>2</sup> Il devait y passer trois années. Sa mère y alla avec lui, de façon qu'ils puissent prendre soin l'un de l'autre. Sa femme resta chez elle pour s'occuper du domaine. Après quelque temps, Ōmaro se languit de l'épouse dont il était séparé, et il conçut un dessein démoniaque qui était de tuer sa mère. Excusé de son service pour la période de deuil, il pourrait ainsi rentrer chez lui et retrouver sa femme. La mère était bonne par nature. Son fils lui dit : "Une assemblée va être tenue pendant

- 
1. [武藏]. Dans le Tokaido. Comprenait l'emplacement de l'actuelle Tōkyō. Il était coutume d'employer les hommes de la région de l'est (Azuma) pour les services militaires difficiles.
  2. [筑紫]. Dans le Shikaidō, l'actuel Kyūshū. Cela représentait à l'époque une distance considérable. On trouve dans le Manyōshū une chanson d'adieu des militaires envoyés à la garde de Tsukushi ( par Ōtomo Yakamochi [大伴家持], 20. 4331).
  3. La période de deuil officielle pour les parents était de un an (Iwan).

sept jours dans les montagnes de l'est pour la lecture du Hokkekyō."

Allons donc l'écouter, mère !" La mère abusée pensa qu'elle aimerait entendre les écritures sacrées. Pleine d'ardeur, elle purifia son corps dans de l'eau chaude, et ils s'en furent ensemble dans la montagne. Là, le fils la fixa avec des yeux de vache et dit : "À genoux !" La mère regarda le visage de son fils et dit : "Pourquoi dis-tu cela ? es-tu devenu fou ?" Le fils tira sa longue épée et allait la tuer, lorsqu'elle se jeta à ses pieds et dit : "Lorsqu'on plante un arbre, c'est dans l'intention d'en recueillir les fruits et de bénéficier de son ombre. Lorsqu'on élève un enfant, c'est dans l'intention de profiter de sa vigueur et de recevoir ses soins. Tel l'arbre sur lequel on a compté et qui laisse passer la pluie (à travers son branchage), mon fils n'est pas ce que je pensais, et son coeur est étrange." Mais le fils ne voulut rien entendre. Alors la mère désolée ôta les vêtements qu'elle portait et en fit trois tas. Elle s'agenouilla devant son fils et dit sa volonté dernière : "Ceci est en souvenir de moi. L'un de ces vêtements est pour toi, mon fils aîné. Qu'un autre revienne à mon fils cadet et le troisième à mon plus jeune fils". Ce fils ingrat s'avança sur sa mère et voulut la frapper sur la nuque, mais à ce moment la terre s'ouvrit et l'engloutit. La mère se releva, et saisissant les cheveux du fils en train de s'engouffrer, elle éleva cette prière au ciel : "Mon enfant a été possédé par un démon. Pardonnez-lui son crime, car il n'est pas dans son état normal". Et elle voulut le retenir par les cheveux, mais il fut finalement englouti. Cette mère dévouée rapporta les cheveux,

de son fils chez elle. Elle fit des préparatifs pour un service bouddhique et mit les cheveux dans une boîte qu'elle plaça devant une statue de Bouddha, puis elle fit venir un prêtre pour lire les Ecritures.

L'amour de cette mère était profond. Il était si profond qu'elle eut pitié de son mauvais fils et que pour lui elle pratiqua le Bien. Cette histoire montre que la rétribution de nos crimes n'est jamais loin, et qu'une action criminelle ne reste jamais impunie.<sup>4</sup>

\*  
\*   \*  
\*

Nihon Ryōiki (II, 17)

Une statue en bronze de Kannon se change en héron blanc.

Dans le couvent de nonnes d'Okamoto <sup>1</sup>, à Ikaruga, canton d'Heguri, province de Yamato — au temps de l'Auguste Impératrice <sup>2</sup> qui résidait dans le Palais d'Owarida, c'était le palais du Prince Impérial.<sup>3</sup> Le Prince ayant fait un voeu le convertit en un couvent de nonnes — il y a douze statues en bronze de Kannon. Pendant l'auguste règne de l'Empereur Shōmu, six de ces statues furent emportées par des voleurs. Des enquêtes et des recherches eurent lieu, mais beaucoup de temps se passa sans qu'on les retrouvât.

A l'ouest de Heguri-no-Umaya, se trouve un petit étang. Quand

4. Dans le Tsa Pao Tsang King (trad. Chavannes, ouvrage cité, vol. 3, p.119, no. 416), se trouve l'histoire d'un fils qui fut englouti par la terre pour avoir désiré posséder sa mère. Sa mère essaya de le retenir par les cheveux mais en vain. Les cheveux lui restèrent dans la main.

\*\*\*\*

1. [岡本]. Près de Nara.
2. Suiko Tennō.
3. Shōtoku Taishi. [聖德太子].

ce fut l'été, au sixième mois, des jeunes garçons qui gardaient les vaches près de cet étang virent un petit morceau de bois au milieu de l'étang. Sur ce morceau de bois se tenait un héron blanc. Voyant ce héron qui restait là sans bouger, ils ramassèrent des cailloux et des mottes de terre et les lui jetèrent, mais il ne s'échappa point. Alors ils se lassèrent de lancer ces choses et descendirent au bord de l'étang pour s'emparer du héron. Ils entrèrent dans l'eau afin de l'attrapper, et ils virent sur le morceau de bois où reposait l'oiseau, un doigt doré. Ils tirèrent sur (ce doigt) pour le sortir de l'eau, et s'aperçurent qu'il appartenait à une statue en bronze de Kannon. A cause de cette statue de Kannon, l'étang fut par la suite appelé "l'étang du Bodhisatva". Les vachers racontèrent (leur trouvaille) à des gens. Quand ces gens entendirent cela, ils allèrent en informer les nonnes du couvent. Les nonnes vinrent voir, et c'était en effet une des statues (qu'elles avaient perdues). La peinture dorée en était tout écaillée. Les nonnes s'attroupèrent autour de la statue et pleuraient de chagrin, disant : "A cette image sacrée que nous avons perdue, nuit et jour nous pensions avec regret. Maintenant elle nous est revenue de façon inattendue. Ô notre grand Maître, quelle faute avons-nous commise, pour que vous nous infligiez ce malheur de vous avoir perdu ?" Ainsi parlaient-elles. Elles décorèrent une châsse et y placèrent la statue qu'elles ramenèrent au couvent. Prêtres et laïcs dirent ensemble: "Un voleur ne peut

---

pas utiliser ce qu'il a volé pour frapper de la fausse monnaie ; alors, désemparé, il finit par le jeter."

Dans cette histoire on voit clairement que ce héron blanc n'était pas un vrai héron mais une incarnation de Kannon. De cela il ne faut pas douter. Ainsi qu'il est dit dans le sutra du Nirvâna :

"Bien que Bouddha se soit éteint, sa présence survit dans la Doctrine". C'est ce qui a été montré ici.

---

4. Littéralement : "en tant que doctrine [法身] il est toujours présent."

\* \* \*  
\* \* \*

Nihon Ryōiki (III, 6)

Comment un maître de Zen voulut manger du poisson,  
qui se changea en sutra du lotus.

Dans les montagnes de Yoshino <sup>1</sup> il y avait un temple. On l'appelait Amabe-no-Mine. Au temps de l'Impératrice Kōken un prêtre habitait ce temple, qui poursuivait la Voie bouddhiste avec une ardente piété. Il devint fatigué et s'affaiblit, et perdit la santé. Il lui vint l'envie de manger du poisson <sup>2</sup> ; et il dit à l'un de ses disciples : " J'aimerais manger du poisson. Vas en chercher pour moi". Le disciple, ayant reçu cet order du maître, s'en fut sur la côte de la province de Kii, et là il

---

1. [吉野]. Près de Nara.

2. Le poisson était particulièrement impur à cause de son odeur. L'Impératrice Kōken avait issu plus d'un décret interdisant aux prêtres de manger du poisson, ainsi d'ailleurs que toute sorte de gibier.

acheta huit mulets frais, les mit dans une boîte et prit le chemin du retour. Au bout d'un temps il rencontra sur la route trois paroissiens qu'il connaissait depuis longtemps, et qui lui demandèrent : "Qu'est-ce que tu emportes là ?" Le jeune disciple répondit : "Cela ? C'est le sutra du Lotus". De l'eau tombait de la boîte qu'il portait, dégageant une forte odeur de poisson. Les gens pensèrent bien que ce n'était pas un sutra. Puis ils arrivèrent aux environs d'un marché de la province de Yamato où les trois hommes<sup>3</sup> devaient s'arrêter. Ils pressèrent le disciple ! "Ce que tu as là n'est sûrement pas le sutra. C'est du poisson" dirent-ils. Le jeune homme répondit : "Ce n'est pas du poisson. C'est vraiment le sutra". Les paroissiens le contraignirent à ouvrir la boîte. Comme il ne pouvait plus s'y soustraire, il l'ouvrit et dans la boîte ils virent huit rouleaux de sutra. Les trois hommes, à la fois sceptiques et effrayés, s'en furent. Mais l'un d'eux voulut voir ce qui allait se passer et suivit (le disciple) à la dérobée pour l'épier.

Le jeune garçon arriva au temple dans la montagne et se rendit chez le maître à qui il raconta en détail sa rencontre avec les trois paroissiens. Le maître à ses paroles était tantôt affligé, tantôt transporté de joie. Il comprit que le Ciel l'avait protégé, et il mangea le poisson. Voyant cela, celui qui était en train de l'épier se jeta à ses pieds et lui dit : " Bien que ce soit en fait du poisson, il s'est transformé en sutra du Lotus parce qu'il était destiné à devenir le repas du Saint. J'ai chicané sans compren-

---

3. [俗等] : littéralement, "les laïcs".

dre de quoi il s'agissait, ignorant le principe de la Causalité, et j'ai transgressé la Loi en tourmentant (mon prochain). Je vous prie de pardonner ma faute. Soyez dorénavant mon maître. Je vous servirai <sup>4</sup> avec vénération". Après cela cet homme devint le chef des paroissiens et servit le Zenji.

Cette histoire montre clairement que si l'on agit en accordance avec la Loi, on s'aide soi-même. Les choses que l'on mange, fussent-elles impures deviennent telles que le plus pur nectar; manger du poisson n'est plus un crime; les poissons se changent en sutra, et le Ciel <sup>5</sup> touché nous maintient sur la Voie. Tout cela est bien étrange.

4. [ 供養 ]: au sens propre, cette expression signifie "servir Bouddha" (par des offrandes, des messes, etc...) Par extension, servir un prêtre bouddhiste c'est indirectement servir Bouddha lui-même.
5. [ 天 ] Dans un contexte bouddhiste, le Ciel est un terme général pour désigner les puissances supérieures : Bouddha, Bodhisatvas, Devas, etc.

\*  
\* \*

Nihon Ryōiki (III, 26)

Comment une femme malhonnête fut punie par une mort avilissante.

Tanaka-no-Mahito Hiromushime était la femme de l'administrateur <sup>1</sup> du canton de Miki, province de Sanuki <sup>2</sup>, lequel était lui-même Ge~~o~~ <sup>3</sup> du

1. [ 大領 ] Dairyō. Le plus important des quatre postes administratifs du canton.
2. [ 讃岐 ] Dans la partie nord de Shikoku.
3. [ 外従 ] Rang accordé à certains fonctionnaires dont le poste ne figurait pas dans la hiérarchie gouvernementale officielle.

sixième rang inférieur et se nommait Oya-no-Agatanushi Miyate. Elle avait mis au monde huit enfants, elle était riche et possédait beaucoup de biens. Elle avait des chevaux et du bétail, des serviteurs et des servantes, du grain, de l'argent et des terres. Mais en son coeur elle ignorait la Voie de Bouddha. Elle était avare et manquait de générosité. Elle mettait beaucoup d'eau dans le saké qu'elle vendait, et récoltait ainsi beaucoup d'argent. Les jours où elle prêtait elle utilisait une petite mesure; les jours où elle se faisait rembourser elle utilisait une grande mesure. Elle donnait un poids trop petit quand elle prêtait et prenait un poids trop grand quand on la repayait. Elle était sans indulgence et exigeait de lourds intérêts. Dépourvue de scrupules, elle réclamait tantôt dix fois, tantôt cent fois (ce qu'elle avait prêté). Elle obligeait sans pitié les gens à s'acquitter de leurs dettes. Dans son coeur il n'y avait aucune gentillesse. Beaucoup de gens dans la détresse s'enfuyaient, abandonnant leurs maisons, et erraient dans les autres provinces parce-que dans l'extrémité où elle les réduisait ils n'avaient pas d'autre ressource.

Le premier jour du sixième mois de la septième année de l'ère Hōki, <sup>2</sup> Hiromushime dut se mettre au lit car elle était malade. Beaucoup de jours passèrent, et le douzième jour du septième mois elle fit venir son mari et

- 
1. La précision et le détail de ce passage montrent que l'auteur s'adressait à un problème immédiat et qui lui tenait à coeur. A ce moment là le gouvernement lui-même prêtait à des taux exorbitants, et les procédés illégaux des riches propriétaires terriens causaient la ruine des paysans.
  2. 777

ses fils (à son chevet) et leur dit ce qu'elle avait vu dans un rêve : " Je fus emmenée chez le roi Emma, qui me montra les trois crimes que j'ai commis : d'abord le crime d'avoir utilisé les objets des Trois Trésors <sup>1</sup> et de ne pas les avoir rendus; puis le crime d'avoir gagné beaucoup d'argent en mettant de l'eau dans le saké avant de le vendre; enfin, le crime d'avoir employé deux sortes de poids et mesures, d'avoir mis à la septième marque au moment de prêter et à la douzième marque au moment d'être remboursée. - ' Je t'ai fait venir à cause de ces péchés. Il faut que tu reçoives ta rétribution immédiatement. Je vais te le montrer à l'instant ' me dit-il".

Le jour même où elle avait communiqué son rêve, elle mourut. Sept jours passèrent sans qu'on brûlât son corps. Un maître de Zen et trente-deux adeptes <sup>2</sup> furent convoqués et furent invités à élever des prières et à faire divers exercices pour le salut de son âme pendant une période de neuf jours. Le soir du septième jour, elle revint à la vie et souleva d'elle-même le couvercle de son cercueil. Alors ceux qui étaient témoins sentirent une puanteur sans égale.

Au-dessus de la taille elle s'était changée en vache, et sur son front des cornes de quatre pouces environ avaient poussé. Ses mains étaient devenues des pieds de vache, ses ongles s'étaient réunis pour former des sabots de vache. Au-dessous de la taille elle avait gardé sa forme humaine.

---

1. Elle avait emprunté des objets appartenant à un temple bouddhiste et ne les avait pas rendus.

2. [ 優婆塞 ] Ubasoko. En Sanscrit, Upāsaka.

Elle refusait le riz et mangeait du foin, et elle ruminait sa nourriture. Elle ne portait pas de vêtements et dormait sur ses ordures. Les gens, accourus de toutes parts, regardaient avec incrédulité mais se retiraient aussitôt. L'administrateur et ses enfants, honteux, se lamentaient de cette infâmie. Maintes fois ils se prosternèrent au sol et élevèrent des prières. Pour obtenir la rédemption des crimes (de Hiromushime), ils portèrent toutes sortes d'objets précieux de la famille au temple Mikidera, et firent don de soixantedix vaches, trente chevaux, vingt Chō<sup>1</sup> de champs labourés et quatre mille gerbes de jeunes plants de riz au temple Tōdaiji.<sup>2</sup> Ils renoncèrent à tout ce qu'ils avaient prêté à d'autres. Le gouverneur de la province et le gouverneur du canton, voyant cela, allaient envoyer un mémoire au gouvernement, lorsqu'au bout de cinq jours elle mourut. Tous les habitants du canton et de la province qui virent ces choses ou qui en entendirent parler éprouvèrent de la douleur et de la crainte. (Cette femme avait été sans scrupules et sans rectitude. Cette histoire nous montre incontestablement que la malhonnêteté reçoit sa rétribution dans l'immédiat, et que le manque de rectitude est bien puni. Si l'on reçoit de la sorte une rétribution immédiate, ne recevrons-nous pas une autre rétribution dans une vie future ? Il est dit dans les Ecritures : " Celui qui ne paie pas ses dettes, il les repaiera sous forme de vache ou de

1. Près de 20 hectares.
2. L'enrichissement des temples aux frais d'une population crédule et craintive était une autre plaie sociale dont Kyokai ne semble pas se préoccuper. Le chantage était l'une des fonctions du prédicateur, comme l'indique la générosité extraordinaire des fidèles à tous les niveaux de la société.

cheval, etc..." Celui qui a une dette est pareil au serviteur; celui qui prête est pareil au seigneur. Celui qui emprunte est pareil au faisan; celui qui prête est pareil à l'aigle. Seulement, bien qu'on lui ait emprunté quelque chose, celui qui demande trop en retour reviendra sous forme de vache ou de cheval pour servir ceux qu'il a exploités. Donc, ne pressons pas trop ceux qui ont des dettes envers nous.

\*  
\*      \*

Nihon Ryōiki (II, 7)

Un homme savant qui avait médité d'un saint homme arrive chez l'Empereur Enra (sic) et souffre les tortures de l'Enfer.

Shaku Chikuō<sup>1</sup> était natif de la province de Kawachi. Il était prêtre au temple Sukitadera, dans le canton d'Asukabe. Son nom de famille avant son ordination était Sukita-no-Muraji. Par la suite il reçut le nom de Kami-no-Suguri. Sa mère était de la maison des Asukabe-no-Miyatsuko. Il était sagace et d'un savoir de premier ordre. Il compila les <sup>commentaires des</sup> Urabon, ~~le~~ Dai Hannyā et ~~le~~ Shin Hannyā sutras.<sup>2</sup> Il diffusait le Bouddhisme en

- 
1. [釋智光]. Chikuō était un prêtre de la secte Sanron au temple Gangōji. Les dates de sa vie ne sont pas connues (Iwan.) On lui attribue une peinture du Paradis d'Amida qui se trouve actuellement au temple Gokurakuji.
  2. [盂蘭盆經]: Avalambana-sutra. [大般若經]: Mahāprajñāpāramitā-sutra, le plus important des sutras mahāyāna. Pour la secte Tendai, le Dai Hannyā sutra suit immédiatement le sutra du Lotus en importance. [入般若經]: une extension du Dai Hannyā.

l'expliquant à ceux qui voulaient s'instruire. A ce moment là vivait le prêtre Gyōki. Son nom de famille était Koshi-no-Fuhito. Il était natif du canton de Kubiki dans l'Echigo.<sup>4</sup> Sa mère était de la famille des Hachida-no-Kosushi, du canton d'Otori dans la province d'Izumi.<sup>5</sup> Il avait renoncé au monde et s'était délivré des aspirations communes. Il convertissait ceux qui étaient dans l'erreur et diffusait la doctrine (bouddhiste). Son intelligence était vive et la compréhension des choses lui venait tout naturellement. Il cachait en lui-même la stature d'un Bodhisatva et montrait au monde la simple apparence d'un moine. L'Empereur Shōmu admirait sa grande vertu, et lui portait beaucoup de respect. Ses contemporains le révéraient et l'appelaient respectueusement "le Bosatsu". Dans l'hiver de la seizième année Ki-no-Esaru de l'ère Tempyō<sup>6</sup>, au onzième mois, il fut nommé Grand Evêque.<sup>7</sup> A ce moment là, la jalousie s'éleva dans le coeur du maître Chikuō, et il protesta : " Moi, je suis un savant, et Gyōki est un prêtre. Pourquoi l'Empereur ne tient-il pas compte de mon savoir et montre-t-il tant de respect à un simple prêtre ?" Plein de dépit il se retira au temple Sukitadera.

- 
4. [越後] Province du nord-ouest dans le Hokurikudō.
  5. Bien qu'au huitième siècle le nom de famille ne se transmette plus du côté maternel (sauf parfois en conjonction avec le nom du père) on voit que la lignée maternelle était toujours considérée comme importante.
  6. 745
  7. [大僧正] Dai Sōjō. Cette promotion est mentionnée dans le Shoku Nihongi. C'était le rang le plus élevé dans la prêtrise. Gyōki fut le premier prêtre japonais à recevoir ce titre (Iwan).

Presqu'aussitôt il fut atteint de diarrhée, et au bout d'un mois, sentant sa fin prochaine, il fit venir ses disciples et leur dit : "Lorsque je serai mort, ne brûlez pas (mon corps). Attendez neuf jours. Si vos élèves vous questionnent à mon sujet, vous devez leur répondre que je suis allé ici et là pour quelque affaire. Tardez quelque peu et faites des offrandes. Ne leur laissez aucunement connaître les faits véritables." Ainsi instruits, les disciples fermèrent la porte de la chambre du maître afin que nul ne sache (ce qui se passait) et, pleurant en secret, nuit et jour ils surveillèrent la porte et attendirent le jour convenu. Leurs élèves les questionnèrent, mais ils répondirent ainsi qu'ils en avaient reçu l'ordre. Ils firent des offrandes en attendant que le temps passe. Enfin, deux messagers du roi Enra vinrent chercher le maître Ō. Ils s'en allèrent dans la direction de l'ouest, et il vit sur la route devant lui un haut palais en or. Il demanda : "Qu'est-ce que ce palais ?" On lui répondit : "Le savant dont le nom est connu dans tout le pays d'Ashihara <sup>8</sup> ne le sait-il pas ? A coup sûr, il faut qu'il l'apprenne : c'est le palais où le Bosatsu Gyōki doit renaître". De chaque côté du portail se tenait un homme-dieu revêtu d'une armure et portant sur le front une guirlande rouge. Les messagers s'agenouillèrent et dirent : "Nous l'avons amené". Ils demandèrent : "Est-ce là le soi-disant maître Chikuō qui vient de Tōyō Ashihara-no-Mizuhō ?" <sup>9</sup> Chikuō

---

8. [葦原] C'est-à-dire le Japon, notamment les provinces centrales. (voir p. )

9. [豊葦原水穂国] Les Pays des rizières de la riche plaine de roseaux. Ici encore, le Japon.

répondit : "C'est bien moi". Alors du doigt ils pointèrent vers le nord et ils dirent : "Vas par ce chemin". Les messagers le firent marcher devant eux. On ne voyait pas de feu, le soleil ne brillait pas, et pourtant il sentait qu'une chaleur intense frappait son corps et lui grillait le visage. La chaleur intense était pénible, et pourtant au fond de lui-même il désirait s'en approcher. Il demanda : "Qu'est-ce que cette chaleur ?" Ils répondirent : "C'est le feu de l'Enfer qui va te consumer". Devant lui se tenait un pilier de fer extrêmement chaud. Les messagers dirent : "Mets tes bras autour de ce pilier". Lorsqu'il fit ainsi qu'on lui avait dit, sa chair fut toute calcinée, et il ne resta plus que les os. Trois jours plus tard, les messagers revinrent portant un balai cassé dont ils frappèrent le pilier en disant : "Reviens à la vie ! reviens à la Vie !" Et son corps redevint comme avant. Puis on le fit marcher encore en direction du nord, et là se trouvait un pilier de bronze qui était encore plus brûlant que l'autre. Bien que ce fut intolérablement chaud, poussé par le mal (qu'il avait commis sur terre) il ressentait le désir de mettre ses bras tout autour. Ils lui dirent : "Embrasse ce pilier". Il le fit et de nouveau sa chair fut toute calcinée. Après trois jours, comme la première fois ils vinrent frapper le pilier en disant : "Reviens à la vie ! reviens à la vie !" et comme auparavant son corps fut ressuscité. De nouveau on le fit avancer en direction du nord. Il y avait là une substance brûlante qui ressemblait à un nuage, et les oiseaux qui volaient dans le ciel retombaient calcinés après l'avoir touchée. Il demanda : "Où sommes-nous ?" Ils répondirent : " Ceci est l'Enfer Abi <sup>10</sup> où le maître va

---

10. [阿鼻] En Sanscrit, Avīci. Un des huit enfers de feu.

être brûlé et consumé". Lorsqu'ils furent arrivés, ils saisirent le maître et le plongèrent dans la fournaise où il fut brûlé et rôti. Mais le son d'une cloche <sup>11</sup> retentit et tout refroidit et fut au repos. Après trois jours (les messagers) appelèrent : "Reviens à la vie ! reviens à la vie !" et comme auparavant il fut de nouveau en vie. Alors ils revinrent sur leurs pas et arrivèrent au portail du palais en or, et comme la première fois ils dirent : "Le voici revenu". Les deux hommes de chaque côté du portail l'informèrent : "La cause de ta visite, maître, c'est que tu as médité du Bosatsu Gyōki qui se trouve dans le pays d'Ashihara. C'est pour expier cette faute que nous t'avons convoqué. Lorsqu'il aura fini de convertir Ashihara, ce Bosatsu renaîtra dans ce palais. Comme ce moment est proche, nous sommes venus l'attendre ici. Prends garde de ne rien manger dans le pays de Kōsen<sup>12</sup> (du monde des morts). Maintenant rentre vite chez toi". Avec les messagers il s'en retourna vers l'est, et il s'aperçut que les neuf jours étaient passés.<sup>13</sup> Il revint à la vie et appela ses disciples. Entendant sa voix, les disciples accoururent en pleurant de joie. Chikuō, écrasé de douleur, se tourna vers ses disciples et leur raconta en détail sa visite au royaume d'Enna. Rempli de frayeur, il leur raconta comment il avait conçu de la jalousie pour le Daitoku et l'avait calomnié. ~~Au moment où~~ <sup>Au moment où</sup> Gyōki Bosatsu était à Naniwa<sup>14</sup> où il faisait

- 
11. La cloche utilisée par ceux qui font des offrandes et dont le son retentit jusqu'aux Enfers (Iwan.).
  12. [黄籠火物] Yomotsuemono : des choses du Pays des Morts, ou Kōsen. On croyait que celui qui mangeait lorsqu'il était au Pays des Morts ne pouvait pas renaître dans ce monde (Iwan.).
  13. Ceci est l'un des rares exemples où le temps en Enfer correspond au temps de ce monde.
  14. [難波] Port sur la Mer Intérieure, dans la province de Settsu.

construire, creuser un canal et bâtir un hâvre pour les bateaux. Chikuō, qui s'était remis petit à petit, s'en alla visiter le Bosatsu. Le Bosatsu le vit, et comme il était doué d'une perception surnaturelle, il sut (aussitôt) ce que Chikuō pensait. Il dit avec bonté : "Comment se fait-il que je n'ai pas eu l'honneur de vous rencontrer plus tôt ? " Chikuō, honteux de se savoir exposé, dit : " Chikuō était à l'égard du Bosatsu plein de haine et de jalousie, et dit ces paroles ' Chikuō est un grand prêtre dont la vertu remonte très loin, et qui plus est, Chikuō comprend les choses tout naturellement. Le prêtre Gyōgi n'a qu'une connaissance superficielle (des choses) et il n'a pas encore reçu les Défenses. Pourquoi l'Empereur ne respecte-t-il que Gyōgi et ignore-t-il Chikuō ?' A cause de ma mauvaise langue, le roi Enra m'a convoqué et m'a fait embrasser les piliers de fer et de bronze. Après neuf jours le crime de la médisance était expié. (Mais) j'ai peur de m'en aller dans un monde futur avec d'autres crimes (sur la conscience), c'est pourquoi je suis venu m'exposer devant vous, et vous prier de me délivrer (du poids) de mes fautes." Gyōki Daitoku, le visage calme, réfléchissait en silence. Puis Chikuō dit encore : " J'ai vu l'endroit où le Daitoku renaîtra. On y a bâti un palais en or". A ces mots, Gyōki dit : "Quelle joie ! quel honneur !"

Cette histoire montre que la bouche est la porte par où passent les injures qui bleesent le corps, et que la langue est la hache bien aiguisée qui détruit le Bien. C'est pourquoi il est dit dans le sutra du Merveilleux Bodhisatva Lumineux : "Nyōzi Bosatsu, pour avoir énoncé les fautes de Kenten Bosatsu, dut renaître constamment d'une femme impure pendant 91 kalpas, et

chaque fois qu'il était né on disposait de lui et il était mangé soit par un renard soit par un loup". (Cette morale) est démontrée ici.

Après cela, Chikuō Hōshi vénéra Gyōki Bosatsu et comprit qu'il était vraiment un saint. Mais le Bosatsu sentait que sa fin était proche, et à l'heure Hi-no-tori du deuxième jour du deuxième mois du printemps de la vingt-et-unième année Tsuchi-notōvshi de l'ère Tempyō,<sup>16</sup> il laissa sa dépouille de prêtre au mont Ikoma et son âme charitable s'en fut résider dans le palais en or. Le Daitoku Chikuō continua de prêcher et de diffuser la doctrine (boudhiste), de convertir et corriger ceux qui étaient dans l'erreur. Au temps de l'Empereur Shirakabe,<sup>17</sup> Chikuō délaissa la terre japonaise et, devenu un Deva, il s'en fut habiter un monde inconnu.

\*

\*      \*

Nihon Ryōiki (II, 25)

Comment un démon messager du roi des Enfers récompensa  
une personne qui lui avait servi à manger.

Dans le canton de Yamada, province de

15. [不思議光菩薩經]

16. 750. Cette date est mentionnée dans le Shoku Nihongi.

17. [白壁] c'est-à-dire Kōnin Tennō

Sanuki, <sup>1</sup> vivait une jeune fille nommée Nunoshiki-no-Omi Kinume. Au temps de l'Empereur Shōmu, Kinume soudain tomba malade. Une quantité de mets succulents furent préparés et déposés en offrande à droite et à gauche du portail, afin d'apaiser le dieu des épidémies. Un démon vint chercher Kinume de la part du roi Emma. Ce démon était fatigué d'avoir couru, et voyant les offrandes il en eut envie et s'en servit. Le démon dit à Kinume : "Je veux te repayer pour les bonnes choses que j'ai mangées chez toi. Y aurait-il quelqu'un du même nom et du même prénom que toi ?" Kinume répondit : "Dans le canton d'Utari il y a une Kinume qui porte le même nom de famille". Le démon, guidé par Kinume, se rendit chez la Kinume d'Utari, et lorsqu'il fut en face d'elle il sortit d'un sac rouge un oiseau d'un pied de long, la frappa au front et l'emmena avec lui. La Kinume de Yamada s'en revint furtivement chez elle.

Alors, le roi Emma questionna le démon : " Ce n'est pas là la Kinume que j'ai convoquée. Tu t'es trompé. Mais que celle-ci reste ici quelque temps. Et vas chercher celle de Yamada en vitesse." Le démon ne pouvait plus dissimuler. Il retourna donc chercher la Kinume du canton de Yamada et revint avec elle. En la voyant le roi Emma dit : "C'est bien la Kinume que j'avais fait appeler". La Kinume d'Utari fut relâchée, mais pendant les trois jours de son absence son corps avait été incinéré.

---

1. Voir p. 74

vint chez le roi Emma et dit avec tristesse : " Je n'ai plus de corps, <sup>2</sup> et je ne sais où aller". Après un temps le roi Emma demanda : " La Kinume de Yamada a-t-elle un corps ?" On lui répondit qu'elle en avait un. Le roi dit : " Eh bien prends le corps (de celle de Yamada) et qu'il devienne le tien". Kinume d'Utari prit donc le corps de l'autre et revint à la vie. Mais elle dit " Cela n'est pas ma maison. Ma maison est dans le canton d'Utari." Les parents dirent : " Tu es bien notre enfant. Pourquoi parles-tu ainsi ?" Mais Kinume ne voulut rien entendre et s'en alla à Utari. " C'est bien là ma maison" dit-elle. Les parents dirent : " Tu n'es pas notre enfant. Notre enfant a été incinéré dans un incendie". Alors Kinume re-  
lata en détail les ordres donnés par le roi Emma. Lorsqu'ils entendirent cela, les parents des deux familles eurent foi en ses paroles, Aussi ils mirent ensemble les possessions des deux familles et en firent don à la jeune fille. La présente Kinume, avec ses deux pères et ses deux mères, reçut les biens de deux familles.

Préparer un festin et en faire offrande à un démon, cela n'est pas un geste vain. Si l'on possède quelque chose, il faut en faire offrande. Cette histoire aussi est extraordinaire !

---

2. Parce que son corps a été brûlé dans l'incendie.

## APPENDICE I

MYŌHŌKI ( Taishō Shinshū Taizōkyō 51, p. 790 )

A la fin des Wei orientaux,<sup>1</sup> des hommes de Yeh-siah<sup>2</sup> s'en allèrent dans les montagnes de l'ouest pour en extraire de l'argent. Ils étaient en train de sortir de l'excavation lorsqu'elle s'effondra. L'un des hommes était resté en arrière. Une roche boucha l'ouverture et il ne put sortir. Mais il ne fut pas blessé. L'excavation s'était effondrée, mais il y avait un endroit où les bords de la cavité ne se rejoignaient pas tout-à-fait, et il pouvait faiblement percevoir la lumière du jour. Cet homme se dit que tout cela n'était pas une raison pour mourir. Alors de tout son coeur il dit le Nembutsu. Le père entendit dire que son fils avait

1. [東魏]

2. [鄴下] Ne figure ni dans le Chugoku Rekidai Shimé Yōran, ni dans le Jonggwo Guujin Dihming Tsyrdéan. Il s'agit sans doute de la région de Yeh, qui fut établie comme district à la fin des Han et donnée comme fief au général Tsaur-tsau pendant la période Jiann An [建安]. Un groupe d'hommes de lettres qui se dénommait "Les Sept de Yeh-siah" [鄴下七子] selon le Gwoyeu Tsyrdéan ou "Les Sept de Yeh-jong" [鄴中七子] selon le Tsyrdéan avait l'habitude de se réunir dans cette ville importante durant cette même période de Jiann An. Pour cette raison on les appelle parfois "Les Sept de Jiann An". Yeh fut la capitale des Wei orientaux et des Chyi. Dans le Her Nan [河南] actuel, district de Ling Jang [臨漳].

été enseveli. Mais nulle part il ne put trouver le corps. C'était une famille très pauvre. Ils n'avaient pas les moyens de faire des offrandes. Alors le père s'en alla porter à un temple bouddhiste un bol plein de riz grossier. Il demanda qu'un des moines veuille bien l'accepter comme plat rituel.<sup>3</sup> Mais les moines pour la plupart aimaient manger bien et abondamment, et ils refusèrent de toucher au riz. Le père se mit à se lamenter. L'un des moines eut pitié et accéda à sa demande. Quand il eut fini de manger il procéda à des incantations. Puis ils se séparèrent. Ce jour là même, le fils qui était dans le trou vit par la petite fente où entraient la lumière un prêtre. Celui-ci pénétra dans le trou. Il avait apporté un bol de riz et le donna à l'homme. L'homme mangea le riz et par la suite il n'eut plus jamais faim. Il resta là assis tout droit et continua à méditer. Dix années passèrent puis l'Empereur Chyi Wen<sup>4</sup> monta sur le Trône. Il voulut faire construire un palais d'été dans les montagnes de l'ouest. Les ouvriers déplacèrent la pierre qui bouchait l'ouverture. Ils virent qu'il y avait dans le trou un homme encore vivant. Ils le sortirent et il put retourner chez lui. Le père et la mère étaient surpris et heureux. Alors ils s'adonnèrent aux pratiques pieuses.

---

3. 齋

4. [齊文]. C'est-à-dire [文宣帝] (Wen Shivan Dih, 550-560) de la dynastie des Chyi [齊].

Nihon Ryōiki (III, 13)

Un homme qui avait désiré recopier le Hokkekyō fortifia ce désir lorsqu'il se trouva enfermé dans un trou noir privé de lumière, et sa vie fut conservée.

A l'intérieur du canton de Aita dans la province de Mimasaka, <sup>1</sup> il y a une montagne où se trouvent les minerais de fer du gouvernement. Au temps de l'Impératrice Sumera Hime Abe <sup>2</sup> un agent du gouvernement provincial fit convoquer dix hommes et leur ordonna de creuser un trou et d'en extraire le fer. Au bout de quelque temps, la montagne s'effondra et l'excavation fut complètement bouchée. Les ouvriers surpris et alarmés se précipitèrent et sortirent pêle-mêle du trou. Neuf d'entre eux parvinrent à sortir. Le dixième fut trop lent. Le trou se referma (sur lui) et il y resta. Le gouverneur et tous les gens de la province, pensant qu'il était mort enseveli, étaient fort affligés. Sa femme et ses enfants, pleurant de chagrin, dessinèrent une image du Bodhisatva Kannon, y copièrent un sutra et en firent offrande pour le repos de son âme, et ils observèrent les rites bouddhistes pendant sept jours. Pendant ce temps, celui qui était trappé dans le trou disait : "Autrefois j'avais un grand désir de recopier le Lotus du Grand Véhicule, et je n'ai pas encore fini de le faire. S'il m'était donné de vivre, j'accomplirais cette tâche à tout prix." Dans l'obscurité du trou il se lamentait. De tous temps il n'avait été si

- 
1. [美作] Dans le Sanyōdō. Contient aujourd'hui la préfecture d'Okayama.
  2. [帝姫阿倍], ou Kōken Tennō.

malheureux, De l'ouverture de l'excavation il restait tout juste de quoi passer un doigt, et par là la lumière du jour pénétrait. Un prêtre vint, qui descendit par cette ouverture et lui offrit des bonnes choses à manger dans un bol, et qui lui dit : " Ta femme et tes enfants m'ont donné à boire et à manger pour que je vienne à ton secours.<sup>3</sup> Comme tu es ici dans la détresse, je suis venu !" Puis il partit.<sup>4</sup> Peu après son départ, juste au-dessus de l'endroit où l'homme était accroupi, la paroi du trou s'entr'ouvrit et la lumière du jour y pénétra abondamment. Ce passage avait soixante centimètres de large et se trouvait à quinze mètres de hauteur.

Après quelque temps, plus de trente personnes vinrent dans la montagne pour y cueillir des plantes de Kazura<sup>5</sup> dans le voisinage de la mine. Celui qui se trouvait au fond, apercevant des formes humaines, s'écria : "Donnez-moi la main !" Les gens sur la montagne pensèrent que c'était un bruit de moustique. Mais ils l'entendirent de nouveau et, intrigués, ils attachèrent une pierre à une tige de Kazura et la descendirent au fond du trou. Celui qui s'y trouvait tira dessus et ainsi les gens furent assurés que quelqu'un était là. Avec des tiges de Kazura ils firent une corde et tressèrent un panier. Ils attachèrent quatre cordes de Kazura aux coins du panier, et à l'aide d'une poulie installée au bord du trou, ils descen-

3. Il s'agit d'une offrande.
4. Ce prêtre était une incarnation de Kannon (Iwan.)
5. [ 葛 ] Plante grimpante dont les tiges souples sont couramment utilisées pour la fabrication des cordes et des paniers.

dirent doucement le panier jusqu'au fond. L'homme grimpa dans le panier, fut remonté par la poulie et fut transporté jusqu'à sa maison. Lorsque les membres de sa famille le virent, leur joie et leur attendrissement ne connurent pas de bornes. Le gouverneur de la province lui demanda : "Quelle sorte de bonne action avais-tu donc accomplie ?" En réponse il raconta ce que l'on vient de lire. Très ému, le gouverneur choisit quelques fidèles et avec leur aide il copia le Hokkekyō, puis il compléta un service bouddhiste.

Cela montre le pouvoir surnaturel du sutra du Lotus et de la faveur de Kannon. De ces choses il ne faut pas douter.

\*  
\*   \* \*

MYŌHŌKI (Taishō Daizō 51, p.790 )

Yangjou Yan Gong était originaire de *Chyueq Jou*. Sa famille possédait beaucoup de biens. Gong était fils unique et son père et sa mère l'adoraient. Ils ne s'opposaient jamais à ce qu'il disait. Au début de l'ère Tae Jiann<sub>1</sub> - de la dynastie Chern<sub>2</sub> Gong eut 20 ans, et il dit à ses parents qu'il désirait leur emprunter cinquante mille Sens. Il vou-

3

---

1. [太 建 ] : 569-582.

2. [陳 ] : 557-588.

3. [錢 ]

lait aller au marché de Yangjou.<sup>3</sup> Ses parents y consentirent. Gong monta sur un bateau avec son argent. Lorsqu'il était à environ dix Li de Yangjou, il rencontra sur la rivière un bateau où l'on transportait des tortues pour les vendre au marché. Gong demanda pourquoi (on les vendait). Il apprit qu'elles allaient être tuées. Il demanda à les acheter. Le vendeur lui dit: "Mes tortues sont grosses. Je les vends pour 1000 Sens l'une." Gong demanda combien il avait de tortues. Il répondit "cinquante". Gong dit: "Justement j'ai (sur moi) cinquante mille Sens. Je désire les acheter avec (cet argent)." Le marchand réjoui prit l'argent et lui donna les tortues. Gong alors remit les tortues dans la rivière et s'en fut à Yangjou avec un bateau vide. Après avoir quitté Gong, le marchand de tortues avait fait à peu près 10 Li lorsque son bateau chavira et il fut noyé. Ce jour là vers le soir, cinquante étrangers vêtus de noir vinrent à la porte des parents de Gong et demandèrent à être hébergés. Ils donnèrent cinquante mille Sens au père en disant: "Nous vous rendons l'argent de votre fils qui est à Yangjou. Recevez le montant exact (de ce que nous vous devons)". Le père de Gong très surpris soupçonna que son fils était mort. Il les questionna. Les étrangers dirent: "Votre fils va très bien, mais il n'a pas besoin de cet argent. C'est pourquoi nous vous le rendons". Le père reçut donc l'argent. Il reconnut l'argent (qu'il avait donné à son fils) mais celui-ci était tout mouillé. Les étrangers prirent un repas et restèrent jusqu'au lendemain matin, puis ils

---

3. [揚州] : Dans la province actuelle de Jeh Jiang [浙江], district de Shaw Shing [紹興].

partirent. Après plus d'un mois Gong revint à la maison. Son père et sa mère furent très heureux. Puis ils lui demandèrent pour quoi il avait rendu l'argent. Gong répondit qu'il n'en avait rien fait. Ses parents lui expliquèrent l'apparence des étrangers et lui dirent quel jour ils étaient venus. C'était le jour où il avait acheté les tortues. Alors ils comprirent que les cinquante étrangers étaient les tortues qu'il avait achetées. Ses parents furent très étonnés. Ensemble ils allèrent à Yangjou, où ils fondèrent un temple bouddhiste et s'occupèrent de recopier le sutra du Lotus. Ils bâtirent un grand hall avec une chambre spéciale pour copier les Ecritures. C'était grandiose et sans tache. Ils y apportèrent beaucoup de richesses, et il y avait là constamment plusieurs dizaines d'élèves. Ils étaient vénérés par tous les habitants de Yangjou, prêtres et laïcs.

\*

\*      \*

- 
2. Une histoire très semblable se trouve dans Seng-Houei (Chavannes, ouvrage cité, p.87, no 25) et dans le King lu yi siang, une anthologie composée en 516.

Nihon Ryōiki (I, 7)

Comment une tortue à qui on avait sauvé la vie repaya ce bienfait.

Le maître de Zen Gusai<sub>1</sub> était un Coréen. A l'époque des troubles de Corée, un ancêtre de l'administrateur du canton de Mitani dans la province de Bingo<sub>2</sub> leva une armée pour envoyer en Corée.<sub>3</sub> A ce moment-là il fit un voeu : " Si je peux revenir sans ennuis j'élèverai un temple pour les dieux".<sub>4</sub> Par la suite il échappa à la mauvaise fortune. Il demanda au maître de revenir avec lui. Le temple Mitamidera est le sanctuaire bâti par ce maître de Zen. Moines et laïcs, tous ceux qui voyaient le sanctuaire étaient remplis de vénération. Le maître monta à la capitale où il vendit des objets de valeur pour acheter des peintures de couleur (de l'or et du vermillon) pour une statue qu'il avait l'intention d'édifier. En revenant il passa par le port de Naniwa. Juste à ce moment un habitant du bord de la mer voulait vendre quatre tortues. Le maître le persuada de les lui laisser acheter, puis il rendit aux tortues la liberté. Ensuite il loua un bateau dans lequel, en compagnie de deux jeunes aides, il entreprit de traverser la mer. Lorsque le soleil fut couché et que la nuit se fit profonde, le patron du bateau eut

---

1. [弘濟禪師] Il n'a pas été identifié (Iwan.)

2. [備後] Province du sud-ouest dans le Sanyōdō.

3. A l'époque de Simeï Tennō, probablement vers 660.

4. [諸神祇] Shōkamigami. Dans ce contexte il s'agit évidemment de divinités bouddhistes.

une idée, et il conduisit le bateau à proximité de l'île aux Cadavres <sup>5</sup> dans le Bizen.<sup>6</sup> Là, il s'empara des jeunes aides et les jeta à la mer, puis il ordonna au maître : " Vite, lance-toi à l'eau". Le prêtre voulut le faire changer d'idée, mais le pirate ne le laissa pas faire. Alors il éleva une prière et entra dans l'eau. Lorsque l'eau atteignit ses reins, ses pieds heurtèrent un fond pierreux. Pour en avoir le coeur net il regarda, et vit qu'il était porté sur le dos d'une tortue. Quand ils furent arrivés dans le voisinage de la côte de Bichu,<sup>7</sup> la tortue inclina trois fois la tête puis s'en alla. Il se douta bien que c'était là une des tortues à qui il avait rendu la liberté, et qui lui avait retourné son bienfait. Peu après, six pirates s'en vinrent au temple pour vendre la peinture. Les paroissiens vinrent d'abord pour discuter le prix, puis le maître Gusai sortit pour examiner (la peinture). Pris par surprise, les pirates ne savaient où se cacher. Le maître eut pitié d'eux et ne chercha pas à leur infliger un châtement. Il acheva sa statue de Bouddha, l'installa dans une pagode et compléta un service religieux. Après cela, il s'en alla vivre au bord de la mer et prêcha aux gens de passage. Il mourut à quatre-vingts ans passés.

Les animaux eux-mêmes n'oublient pas un bienfait. Une personne

- 
5. [骨嶋] On trouve dans le Ujishūi Monogatari (XV, 14) : " L'île aux Cadavres est un endroit où se rassemblent les pirates". Mais de nos jours cette île n'a pas été identifiée (Iwan.)
6. [備前] Province dans le Sanyōdō, sur la côte de la Mer Intérieure.
7. [備中] Immédiatement à l'ouest de Bizen.

qui se veut juste ne devrait-elle pas d'autant plus se souvenir d'un bien-fait ?

\*  
\*       \*  
\*

MYŌHŌKI (Taishō Jizō 53, p. 772 )

Au début des années Kaihwang<sub>1</sub> de la dynastie des Swei<sub>2</sub> dans un village à la limite du Jihjou<sub>3</sub>, vivait un garçon de treize ans. Il avait l'habitude de voler des oeufs chez ses voisins. Il les faisait cuire et les mangeait. Tôt un matin, avant que les villageois fussent levés, son père entendit quelqu'un grapper à la porte. On appela le nom du garçon. Son père lui ordonna d'aller répondre (à l'appel). Il vit un homme, qui lui dit : " Le chef te demande". L'enfant dit : " Si l'on me convoque pour la corvée, je vais emmener des vêtements et de la nourriture". Le messenger dit : " Ce n'est pas la peine". Et il entraîna le garçon. Ils sortirent par la barrière du village. Au sud du village il y avait un champ de mûriers. Il avait été labouré, mais pas encore planté. Voici que soudain, l'enfant vit sur la route une cité (entourée d'un mur). Sur chacun des quatre côtés de l'enceinte il y avait une porte-pavillon peinte en blanc et vermillon, et très belle. L'enfant intrigué dit : " Depuis quand cela est-il ici ?" Le messenger le gronda et lui interdit de parler. Il le conduisit à la porte Nord et le poussa à l'intérieur. Dès

---

1. [開皇 ] 581-600.

2. [隋 ] 581-618.

3. [冀州 ] : Une des neuf premières préfectures [州] de la Chine ancienne. Comprenait le Herbeeï [河北] et le shanshi [山西] actuels, la partie du Hernan [河南] qui se trouve au nord du Huang Heï [黃河] et la partie du Liaoning [遼寧] qui se trouve à l'ouest de la rivière Liau.

que le garçon eut franchi la porte, elle se referma brusquement. Il ne voyait personne, la ville était déserte. La terre était couverte de cendres brûlantes et de braises dans lesquelles il enfonçait jusqu'au-dessus des chevilles. L'enfant se mit à appeler et à pleurer. Il courut vers la porte Sud, qui se referma dès qu'il fut près de l'atteindre. Il courut aussi vers les portes Est, Ouest et Nord, et c'était chaque fois la même chose : quand il y allait elles étaient ouvertes, dès qu'il arrivait elles se refermaient. A ce moment les villageois arrivèrent au champ. Les hommes et les femmes, grands et petits, tous virent cet enfant au milieu du champ labouré, qui avait l'air de crier. Il courait dans tous les sens. Les gens se dirent entre eux : "Cet enfant est devenu fou. Il vient là, sans but, et il n'arrête pas de jouer". Puis ce fut l'heure du repas quotidien. Tous les travailleurs s'en retournèrent. Le père du garçon leur dit : "Avez-vous vu mon fils ?" Les travailleurs répondirent : "Il est dans le champ au sud du village, en train de courir et de jouer. Nous l'avons appelé mais il a refusé de venir". Le père sortit du village. Au loin il vit le garçon qui courait. Il l'appela par son nom, très fort. Au son de sa voix, l'enfant s'arrêta. Soudain la ville et les cendres n'étaient plus là. Il vit son père et s'en vint vers lui. Il pleurait mais ne disait rien. Alors (le père) vit ses jambes. Au-dessous des genoux ses jambes n'étaient plus que des os recroquevillés. Au-dessus de ses tibias le sang et la chair étaient tout desséchés par le feu. Lorsque les voisins entendirent cela, ils allèrent voir l'endroit où il avait (tant) couru. Ils

voyaient des traces de pas très nettes, mais des cendres et du feu il ne restait rien du tout. Alors tous les villageois, hommes et femmes, grands et petits, s'adonnèrent aux pratiques bouddhistes et observèrent les Défenses.

\*  
\* \*

Nihon Ryōiki (II, 10)

Un garçon qui avait l'habitude de manger des oeufs d'oiseau est puni dans sa vie présente.

Dans le canton d'Izumi de la province Izumi, dans un village nommé Shimoanashi, il y avait un jeune homme <sup>1</sup> dont le nom ne nous est pas parvenu. Il était de nature malicieuse, et ignorait le principe de la Causalité. Il avait la mauvaise habitude de chercher des oeufs d'oiseau et de les manger après les avoir fait cuire. Au troisième mois du printemps de la sixième année Kinno~~uma~~ de l'ère Tempyō-Shōhō,<sup>2</sup> un soldat inconnu vint à ce garçon et lui dit : " Le gouverneur de la province te demande". Sur la poitrine du soldat était accrochée une pancarte d'environ cent-vingt centimètres.<sup>3</sup> Il s'en alla donc avec lui, et lorsqu'ils arrivèrent à un village du canton qui s'appelait Hitada, le soldat le poussa dans un champ de blé.<sup>4</sup> Le champ avait à peu près cent mètres de long, et le blé avait

- 
1. [ 中男 ] Chūnan. Ce terme désigne un jeune homme de 17 à 20 ans. (Iwan).
  2. 754.
  3. Sur la pancarte était inscrit l'ordre du gouverneur (Iwan.)
  4. [ 麥 ] = Mugi. Employé seul, le mot "mugi" est un nom générique tel que le mot "corn" en Anglais.

poussé à une hauteur de soixante centimètres environ. Mais à ses propres yeux, le garçon était entouré de feu, et il n'y avait pas de place où poser les pieds. Il se mit à courir à travers le champ et à appeler en pleurant : " Je brûle ! Je brûle ! " A ce moment les gens du village s'en vinrent dans la montagne pour ramasser du bois mort. Voyant cet homme qui courait et trébuchait, appelait et pleurait, ils descendirent de la montagne et tâchèrent de l'attirer à eux, mais il ne se laissait pas faire. Alors ils l'empoignèrent par la force et après qu'ils l'eurent sorti du champ il s'étendit par terre sur le dos. Il ne disait rien. Après un assez long moment il revint à lui et se leva, mais il se mit à crier de douleur. "J'ai mal aux jambes ! etc." Les gens de la montagne le questionnèrent : "Pourquoi ceci ?" Il répondit : " Un soldat est venu me chercher, il m'a poussé dans la fournaise, mes jambes brûlaient comme si elles étaient en train de cuire. De tous côtés je ne voyais qu'une montagne compacte de feu, il n'y avait pas d'endroit où je puisse sortir, c'est pourquoi je courais dans tous les sens en criant". Les gens de la montagne, à ces mots, soulevèrent son hakama, <sup>5</sup> et virent que la chair de ses jambes était brûlée à tel point qu'il n'en restait que les os. Un jour à peine s'était passé, qu'il mourut.

Ceci nous montre que l'Enfer est une chose présente et qu'il vaut mieux respecter le principe de la Cause et de l'Effet. Ne soyons pas comme les corbeaux, qui aiment leurs propres petits mais mangent les petits des autres. Celui qui est sans compassion, fut-il un être humain, ressemble

---

5. [袴] Longue culotte flottante.

à ces corbeaux. Il est dit dans le sutra du Nirvâna :

"Les hommes et les animaux diffèrent en ce que les uns sont nobles et les autres humbles, mais pour ce qui est d'attacher du prix à la vie, et de prendre la mort au sérieux, ils sont tout-à-fait semblables, etc..."

Et il est dit dans le sutra de la Cause et de l'Effet du Bien et du Mal : "Celui qui dans cette vie fait cuire des oeufs d'oiseau, après sa mort échoiera dans l'Enfer de la Rivière de Cendres".

( Cette morale ) a été démontrée ici.

6. [涅槃經] Nehankyō . Mahāparinirvāna-sutra .
7. [善惡因果經] Zenaku Inga Kyo

## APPENDICE II

## LE SETSUWASHU APRES LE RYŌIKI

quelques exemples en traduction

Hosshinshū (I,165)

Comment le saint Zōga<sup>1</sup> de Tafu-no-Mine abandonna le monde et gagna le Paradis.

Le saint Zōga était le fils du Premier Ministre Tsunehira<sup>2</sup> et un disciple de l'évêque Shie.<sup>3</sup> Lorsqu'il était jeune, il avait toutes sortes de talents, et les gens le louaient et disaient qu'il avait devant lui un beau futur. Mais en son coeur il méprisait le monde, et il n'était pas enchaîné par la Gloire et le Profit.<sup>4</sup> Secrètement il souhaitait de renaître en Paradis. La pensée de n'avoir pas encore obtenu la vraie Foi le trou-

1. [僧賀上人] La vie de Zōga se trouve racontée dans des termes très semblables à ceux du Hosshinshū dans le plus ancien livre racontant les vies des grands moines japonais, le Genkōshakushō [元亨釈書]. La date de ce livre est inconnue, mais il est sans doute postérieur au Hosshinshū.
2. [經平] Peut-être Tachibana no Tsunehira [橘經平]
3. [良源慈惠大師] Ryōgen Jie Daishi (912-985)
4. [名利]

blait et il alla au Komponchudan <sup>5</sup> où pendant mille nuits il pria mille fois chaque nuit pour recevoir la vraie Foi. Au début il priait silencieusement, mais après la six-centième ou sept-centième nuit, il disait à voix basse : "Empare-toi de moi ! empare-toi de moi !" Les gens qui l'entendaient dirent : "Que demande ce prêtre ? que le démon s'empare de lui ?" et ils se moquèrent de lui. Enfin, lorsqu'ils purent entendre clairement qu'il voulait que la Foi s'empare de lui, ils en eurent de la sympathie.

Lorsque les mille nuits furent complétées, son dégoût du monde était profond, et il se demanda de quelle façon il devrait passer le reste de sa vie en attendant sa délivrance. Un jour, une discussion eut lieu au temple. Quand le moment prévu pour terminer la discussion fut arrivé, de la nourriture fut selon la coutume donnée à des mendiants assemblés dans le jardin. Les mendiants se battaient pour cette nourriture, et voici que soudain ce maître de Zen, fils d'un premier Ministre, quitta l'assemblée des moines, courut dans le jardin et saisit de cette nourriture, Ceux qui virent cela s'exclamèrent et se demandèrent si le maître de Zen n'était pas devenu fou. "Je ne suis pas fou, dit-il, c'est plutôt vous tous, les moines, qui êtes fous". Après cela il resta dans la séclusion. Plus tard il alla à un endroit nommé Tafu-no-Mine dans le Yamato. Là, il passa les années n'ayant d'autre pensée que celle de servir l'église. Puis comme il avait acquis une réputation de sainteté, il fut convoqué chez l'Impératrice qui voulait faire de lui son prêtre personnel. Il s'y rendit sans s'être sérieusement

---

5. [根本中堂] : Le sanctuaire Tendai bâti par Saichō sur le Mont Hiei.

préparé, et aux gens qui observaient (son arrivée) il se mit à dire des obscénités. Il était donc venu en vain. Un autre jour, il fut invité à dire un service bouddhiste chez quelqu'un. Sur le chemin il réfléchissait, tâchant de trouver un bon sujet pour un sermon. Il pensait que l'homme chez qui il se rendait était en proie au diable parce-qu'il prêtait attention à la Gloire et au Profit. En arrivant il le querella pour des trivialités. Il se fâcha avec le maître de la maison et partit sans avoir dit la messe. Il est probable qu'il ne reçut plus ce genre d'invitation car sa conduite lui aliénait les gens.

De même, lorsque son maître Shie célébra sa promotion d'évêque, Zōga se joignit à la procession des avant-coureurs, monté sur une vache maigre et ayant ceint en guise d'épée un poisson séché. Il disait : "Faisons le Yakataguchi !" <sup>6</sup> Il faisait le malin, et les gens étonnés pensaient que c'était là un spectacle pitoyable. Il partit en chantant : "Comme c'est intéressant d'être un mendiant ! L'évêque n'est pas n'importe qui ! Lui et moi nous allons faire le Yakataguchi !" La voix de Zōga semblait dire aux oreilles de l'évêque : " Hélas ? mon maître est sur le chemin de la damnation". De l'intérieur de son chariot, l'évêque répondit : "Cela même est peut-être pour mon bien".

Quand la vie du saint fut près de se terminer, il fit apporter un jeu de Go et joua tout seul. Puis il fit apporter une émouchette et fit une

---

6. Il m'a été impossible de trouver la signification de ce mot.

danse qu'on appelle "le petit papillon". A ses disciples surpris il dit :  
 "Quand j'étais enfant ces deux choses m'étaient interdites, et dans le fond  
 de mon coeur j'ai toujours désiré les faire. Je crois que ce désir m'a re-  
 tenu au monde !" Puis il vit les saints 7 qui venaient le chercher , et  
 tout heureux il chanta :

Dans la vague de mes quatre-vingts ans passés  
 j'ai trouvé un os de méduse

Et il mourut. La conduite de cet homme peut paraître démente, mais si l'on  
 pense que c'était une façon de se détacher du monde, on peut dire que c'était  
 un exemple béni. Si l'on prend l'habitude de se mêler aux gens, si l'on  
 s'attache à suivre les grands et à plaindre les humbles, le corps est sous  
 la dépendance des autres et l'esprit est au service des obligations et des  
 affections. Ceci est la cause de bien des troubles dans le monde, et pose  
 un obstacle considérable au détachement. Si l'on veut se détacher du monde,  
 y a-t-il un autre moyen ?

7. Les saints du Paradis d'Amida.

\*

\*      \*

SENSHŪSHŌ (I, 1)

Il y avait autrefois un homme qui s'appelait Zōga Shōnin.<sup>1</sup> Sa foi  
 avait toujours été telle, qu'il monta au Komponchudan sur le Mont Tendai

1. Pour les noms propres, voir Hosshinshū (I, 145).

pour y passer mille nuits en prières. Mais l'esprit de Vérité ne s'empara point de lui. Alors un jour il se rendit au Grand Sanctuaire d'Ise où il fit des supplications, et plus tard dans un rêve (la Déesse)<sub>2</sub> lui apparut et dit : " Afin d'obtenir la Foi véritable cesse de considérer ce corps comme t'appartenant". C'est là ce qu'elle lui révéla. Très étonné, il pensa : " Sûrement, cela signifie que je dois renoncer à la Gloire et au Profit. J'y renoncerai donc". Il ôta tous ses vêtements, même ses sous-vêtements, et en fit don à des mendiants. Et il s'en fut ainsi tout nu sur la route. Les gens, le voyant, le trouvèrent bizarre et pensèrent qu'il était possédé par un diable. "Quel malheur, disaient-ils, pour une personne qui a l'air si distingué !" et ils s'attroupaient autour de lui. Mais cela ne le dérangeait pas le moins du monde. Il mendiait sa nourriture en chemin, et au bout de quatre jours il arriva sur la montagne où il avait autrefois vécu comme disciple de Jie Daishi. Là, les moines le regardèrent, disant : " Le fils du Premier Ministre est devenu fou !" Il y en avait aussi qui pris de pitié, n'osaient le regarder. Le Daishi son maître le fit venir secrètement chez lui : "Je le sais, il paraît que vous avez renoncé à la gloire et au profit, dit-il, mais ne vous conduisez-donc pas ainsi ! Retrouvez-donc votre dignité, et c'est dans votre coeur même qu'il faut renoncer à la gloire et au profit". De cette façon il lui fit des remontrances. Mais

---

2. Amaterasu Omikami.

Zōga dit : "Lorsque j'aurai renoncé à la gloire et au profit pendant un assez long temps, il en sera comme vous dites. Mais pour le moment, oh je suis tellement content !" Et il sauta sur ses pieds et partit. Le Daishi alla jusqu'au portail, et tandis qu'il le suivait des yeux, ses larmes coulaient abondamment. Zōga arriva finalement dans le Yamato et à un endroit nommé Tafu no Mine il s'installa dans ce qui restait de l'ancien hermitage de Chiro Zenji. Vraiment, la gloire et le profit sont deux choses déplorables.

(Dans une morale aussi longue que l'épisode lui-même, l'auteur déplore la vanité de tous ceux qui cherchent la gloire sur le champ de bataille, de ceux qui font attention à leur apparence physique, de ceux qui font des services bouddhistes une occasion d'étaler leur faste, des prêtres qui prennent l'argent des fidèles, etc... : tout cela n'est que gloire et profit.) Il termine en disant :

Ne cessons pas de vénérer avec gratitude Amaterasu no Omikami, dont l'auguste Lumière effaça le désir pour la gloire et le profit dans le coeur de Zōga. Pourrons-nous jamais oublier cela ?

\*  
\*     \*

SASEKISHŪ ( 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 misère, 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'aviron. Alors ce moine parla ainsi : la mort

est le grand évènement de notre vie. Dans l'acte de mourir lui-même il peut y avoir une erreur, une négligence. La méthode correcte pour mourir, ce grand évènement 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,<sup>1</sup> si j'ai du regret pour ma vie, ma pensée sera dans le désordre et je ne pourrai plus mourir convenablement.<sup>2</sup> Donc si après être entré dans l'eau pour une raison quelconque je désire en être sorti, je tirerai (sur la 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, 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 auparavant, après avoir sauté dans l'eau il tira sur la corde. Ils le sortirent et s'en revinrent. Après cela il tenta sa chance encore deux ou trois fois, puis de nouveau le voilà parti. (Les autres) pensaient que cette fois encore il ne se déciderait pas, mais il

---

1. [妄念執心] Mōnenshūshin

2. [往生符] Ōjō suru = mourir et renaître en Paradis.

sauta dans l'eau et ne tira pas 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, le coeur plein de sagesse est celui qui s'entraîne bien afin de renaître en Paradis.

\*

\*      \*

SASEKISHŪ (IV, 7)

A Ōhara<sup>1</sup> il y avait un moine. Il n'avait pas d'éducation, mais il avait une foi profonde et, pensant qu'il était vain de persister dans ce monde de misères, il fit des préparatifs pour observer un voeu de silence complet pendant 37 jours au bout desquels il mettrait fin à sa vie par la pendaison. Il en discuta avec trois moines et se retira dans le dōjō.<sup>2</sup> La nouvelle se répandit, et l'évêque d'Ōhara, trouvant cela touchant et noble, dans l'espoir d'établir un lien de Karma (avec le moine), 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'en-

---

1. [大原] Localité près de Kyōtō.

2. [道場] [ Hall de méditation.

tendre la récitation du Nembutsu afin de fortifier son inclination à mourir. Alors les moines les plus importants de la Capitale furent invités, et un Nembutsu de sept jours commença. A ce moment là, prêtres et laïques, hommes et femmes, tous les habitants de Kyōtō qui en avaient entendu parler vinrent dans l'espoir d'établir eux aussi un lien de Karma, et comme ils désiraient l'adorer, (le moine) sortit et se fit adorer. 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 37 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 avec un coeur 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 tôt possible afin de ne plus être le 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 séculier qui vivait dans la Capitale. Il était venu au temple, mais n'avait pas été admis dans le Dōjō. Quelque peu vexé, il s'était approché de l'écran, et avait

entendu les paroles du 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 ce serait 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 temple, 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 était passée, lorsque l'évêque ressentit des douleurs, et comme il paraissait très malade des rites d'exorcisme furent pratiqués. La chambre retentissait de Darani.<sup>3</sup> Alors dans son délire il balbutia quelques mots. Il était possédé par le moine qui s'était pendu : "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 Ōhara que je connais bien et qui a tout vu de ses propres yeux.

---

3. [陀羅尼]

KOKONCHOMONSHŪ ( 433 )

Comment une dame de compagnie de la maison du Chef de Police Takafusa, laquelle était une voleuse, fut découverte et envoyée en prison.

Au temps où Takafusa Dainagon <sup>1</sup> était Chef de la Police, des brigands pénétrèrent dans le quartier de Shirakawa.<sup>2</sup> Il y avait un homme de sa maison qui, très brave, se battit avec les bandits et se mêla à eux sans être remarqué. Il pensait qu'il ne servait à rien de lutter contre eux, et se proposait de se mêler à leur groupe, d'aller à l'endroit où ils partageraient le butin et d'observer leurs visages, puis comme ils se disperseraient (de suivre l'un d'eux) et d'examiner la maison où il entrerait. Il s'en alla donc avec eux, et ils arrivèrent dans le voisinage de Shujimon. Ils partagèrent tout le butin, et en donnèrent une part à cet homme. Parmi les brigands il y en avait un qui était très élégant et qui, à commencer par sa voix, n'avait rien d'un homme ordinaire. (Le policier) pensa qu'il pouvait avoir vingt-quatre ou vingt-cinq ans. Un gantelet était accroché à sa ceinture de chaque côté, et il portait une longue épée. Son Shitatare Hakama <sup>3</sup> était retenu très haut par des ban-

- 
1. [隆房大納言] : Ses dates ne sont pas connues. Il entra dans la prêtrise en 1206. Il était poète (Iwan.).
  2. [白川] Quartier de Kyōtō, dans le Higashi Yama. [東山]
  3. [直垂はかま] = culotte portée sous l'armure. A l'époque Kamakura, il était coutume d'enserrer la partie inférieure de ce Hakama dans des bandes de tissu enroulées autour des jambes, pour faciliter les mouvements.

dages rouges. Il semblait être le chef des voleurs, donnant toutes sortes de directives auxquelles ils obéissaient. Ils étaient comme maître et serviteurs. Au moment où ils se dispersèrent, il voulut voir où irait ce personnage important. Il l'épia, le suivant à la dérobee, et ainsi ils descendirent la rue Shuji vers le sud jusqu'à la rue Shijo. Puis ils prirent une rue à l'est de Shijo. (Jusque-là) il voyait clairement le voleur, mais au niveau du portail ouest de la résidence de Dairi <sup>4</sup> au croisement de Shijo et de Omiya, (le voleur) fut subitement hors de vue, et sembla s'être évaporé sans crier gare. Il n'en voyait trace ni devant lui ni autour de lui. (Le policier) pensa qu'il avait dû franchir l'enceinte et revint chez lui. Tôt le matin il y retourna et observa les traces de pas. Le voleur avait dû recevoir un coup, car le chemin était couvert de sang. Les traces s'arrêtaient au portail, donc sans aucun doute ce voleur était un des habitants (de la résidence). Il revint vite raconter cela à son maître, et comme il était un de ceux qui pouvaient approcher Dairi, il se rendit chez lui et lui raconta l'affaire en privé. Dairi fut très étonné. Il plaça sa maison sous surveillance mais rien de suspect ne fut découvert. Comme il y avait des traces de sang jusqu'à la remise où l'on gardait les chariots, ils conclurent que le voleur devait se cacher dans le quartier des femmes. Ils convoquèrent toutes les femmes, disant qu'ils étaient obligés de chercher dans toutes les chambres. Il y avait là une dame de compagnie d'im-

---

4. [ 大理 ] : Autrement dit, Takafusa Dainagon. Dairi est son nom "chinois".

portance qui se nommait Dainago, Dono ou quelque chose de ce genre. Elle fit dire qu'elle était enrhumée et ne pouvait absolument pas venir. On lui fit répéter : " Vous devez venir à tout prix, même s'il faut vous appuyer sur quelqu'un pour marcher". Comme elle ne pouvait plus s'esquiver, elle vint, marchant avec difficulté. On fit des recherches chez elle, et un vêtement taché de sang fut découvert. Intrigués, (les soldats) poussèrent l'enquête plus loin, et ils virent qu'une planche du parquet était coupée, sous laquelle toutes sortes d'objets étaient cachés. C'était ce que (le policier) avait décrit, et il y avait même le Shitatare Hakama avec les bandages rouges. Il y avait un masque qu'elle portait pour cacher son visage la nuit quand elle se faisait brigand. Dairi était stupéfait. Il ordonna à ses aides de la conduire en prison en plein jour. La foule des curieux était si dense qu'ils pouvaient à peine se frayer un chemin. Il arracha son voile de soie afin que son visage fut révélé lorsqu'elle sortirait. Il serait impossible de décrire l'étonnement des gens. C'était une femme de vingt-sept ou vingt-huit ans, mince et élancée, dont la chevelure était nouée, sans un défaut, une vraie dame de qualité.

On raconte qu'autrefois sur le mont Suzuka <sup>5</sup> il y avait une femme brigand, mais en fait de nos jours cela existe aussi.

- 
5. [ 鈴香 ] : s'écrit aujourd'hui avec les caractères [ 錦鹿 ].  
 Chaîne montagneuse dans le nord de la préfecture de Mie [ 三重 ],  
 au Nord-Est de Kyōtō.

KOKONCHOMONSHŪ (604)

Comment Yuirembō de Ōhara échappa au Tengu<sub>1</sub> grâce aux puissances bouddhistes.

Lorsqu'à l'époque de Kempō,<sub>2</sub> Yuirembō de Ōhara eut entrepris de se consacrer aux Cinq Pratiques,<sub>3</sub> il fut maintes fois dérangé par un Tengu. Yuirembō était un moine scribe, et un après-midi (alors qu'il était en train de copier les Ecritures), quelqu'un dont il ne connaissait pas la voix appela "Yuirembō !" de l'autre côté du Shōji par où entrait la lumière.<sub>4</sub> Il se contenta de répondre " Qui ça ?" et ne se dérangea pas. Alors il vit que la personne en question était entrée par la porte de derrière, et que c'était un Yamabushi<sub>5</sub> d'aspect horrible. Il pensa que c'était sûrement un Tengu, et fut rempli d'épouvante. Mais il implora les dix Rakṣāsi<sub>6</sub> tout en évitant de rencontrer le regard<sub>7</sub> (du Tengu), et alors le Yamabushi lui dit : "Ahah, je vois que tu t'occupes de choses respectables !" Et ce jour-

- 
1. [天狗] : genre de lutin malfaisant muni d'un long nez pointu et capable de voler dans les airs.
  2. [建保] = (1213-1219).
  3. [五種行] : Cinq pratiques associées avec le sutra du Lotus : connaître le Lotus à fond; lire le Lotus à haute voix; réciter le Lotus; expliquer le Lotus aux autres; copier le Lotus.
  4. [明障子] : Shōji garni de papier translucide afin de laisser pénétrer la lumière.
  5. [山伏].
  6. [十羅刹] : Déités bouddhistes qui avaient le pouvoir d'effrayer les non-croyants et de protéger les fidèles.
  7. Celui qui rencontre le regard du Tengu tombe en son pouvoir.

là il ne se montra plus. Un autre jour, un moine chūgan <sup>8</sup> qu'il n'avait jamais vu entra chez lui et lui dit : Son excellence l'évêque vient d'arriver au temple. Il te demande de venir le voir". A ce moment-là il ne pensait pas au Tengu. Il sortit promptement, et en effet il y avait là un évêque entouré d'un grand nombre de prêtres. L'évêque dit "approche" et comme il obéissait, à mesure qu'il s'approchait l'évêque se reculait." Intrigué il se demandait ce qui se passait quand tous les prêtres l'entourèrent et l'un d'eux s'attaqua à Yuirembō avec une corde de kazura. Pensant qu'il avait l'intention de le lier, Yuirembō tira son épée et frappa la corde qui, coupée, tomba à terre. La même chose se répéta plusieurs fois, puis sans qu'il sut comment tous les prêtres disparurent. Alors Yuirembō rentra chez lui et reprit son occupation. De nouveau, un jour suivant, un Yamabushi ouvrit le shōji et entra. De même que la première fois, (Yuirembō) s'appliqua à implorer les dix Rakṣāṣi, mais le Tengu étendit la main et saisit le bras de Yuirembō en disant "Allez, viens", et il essaya (de le faire sortir). Yuirembō résistait et ne sortait pas. Tandis qu'ils luttèrent ainsi, il prit un petit couteau qui se trouvait avec son suzuri <sup>9</sup> et avec ce couteau il fit une petite entaille au bras du Tengu. Alors le Tengu dit "Bon, puisque c'est comme ça", et il l'attira violemment au dehors. Il semblait (à Yuirembō) qu'il s'était enlevé dans les airs, mais

---

8. [ 中間法師 ] Demi prêtre. Prêtre de rang inférieur, qui servait souvent de messager.

9. [ 硯 ] : Pierre légèrement creuse dans laquelle on mélange l'encre au moment d'écrire.

il ne se rendait pas très bien compte de ce qui se passait. C'était comme un rêve, mais lorsqu'il vit tout en bas les nombreuses cîmes des arbres, il sut qu'il était bien en train de flotter dans les airs. Enfin (le Tengu) le déposa dans une montagne. Il le conduisit à une vieille maison dont la barrière était faite de bambous, et ouvrant le shōji extérieur il l'invita à entrer. La situation était telle, qu'il pensa inutile de refuser, et il entra comme on le lui avait dit. En entendant les bruits qui venaient de l'intérieur, il eut l'impression qu'on préparait un banquet. Un grand nombre de gens travaillaient dans le bruit et la confusion. Il fut annoncé : " Un visiteur vient d'arriver", et un prêtre vint déposer devant lui un plateau couvert de friandises.<sup>10</sup> Puis il apporta une bouteille remplie de saké. Il l'invita : "Mangez-donc !" Mais Yuirembō vit que toutes les choses dont étaient composées ces friandises lui étaient inconnues. Toujours sans rien dire, il se recommanda au Bouddha et resta ramassé sur lui-même. On l'invita à plusieurs reprises (à boire et à manger). Il dit qu'il avait renoncé au vin. Alors le prêtre qui l'avait servi vit qu'il n'arriverait pas à le faire boire, et cria vers l'intérieur (de la maison) : "Apportez les autres choses". Un repas magnifique lui fut servi. Mais de nouveau c'étaient des choses qu'il n'avait jamais vues. (Le prêtre dit) : "Peut-être ne buvez-vous pas, mais du moins il faut manger ceci". Mais il dit qu'il était dans une période de jeûne. On le pressa beaucoup, mais il ne mangea pas et resta plongé

---

10. [肴物] : Sakanamono. Friandises servies en même temps que le saké.

dans la prière. Alors il entendit quelqu'un du côté de la barrière de bambous, et il vit deux jeunes garçons vêtus de blanc et qui avaient à la main des baguettes de bois. Aussitôt qu'il les aperçut, le prêtre Tengu disparut. De même, tous ceux qui faisaient tout le remue-ménage à l'intérieur s'évanouirent comme des feuilles mortes emportées par le vent. A ce moment-là Yuirembō se sentit plus tranquille, il n'y avait plus rien à craindre. Tout cela était si étrange qu'il alla faire un tour dans la maison, mais il ne vit personne. Vraiment, il devait aux dix Raksāṣi une gratitude infinie pour leur aide ! Malgré tout, il se demandait où tous ces gens avaient bien pu disparaître, et (il vit que ) certains s'étaient cachés derrière les piliers qui soutenaient la véranda, d'autres entre les poutres qui formaient la charpente du toit, et qu'ils étaient devenus tout petits, à peine aussi grands que des souris. Tous ces prêtres minuscules étaient éperdus de frayeur. A la vue de Yuirembō, ils tremblaient d'une peur abjecte. Les deux jeunes garçons appelèrent le Saint : "Ne craignez rien" dirent-ils. Et ils se mirent, l'un devant lui, l'autre derrière. Quand il était venu, il avait flotté pendant assez longtemps au-dessus des champs et des montagnes, mais accompagné de ces jeunes garçons il se retrouva chez lui en un clin d'oeil.

Ceci n'est pas une histoire sans fondement. Elle montre que même dans cet âge décadent,<sup>11</sup> sous l'effet d'une foi vigoureuse l'aide des puissances bouddhistes n'est pas un vain mot.

---

11. [末法] : Mappō

## BIBLIOGRAPHIE

- Aston, W.G. Chronicles of Japan: Nihongi. Londres, 1956. 2 vol. en un.
- Bohner, Hermann. Das Nihon Ryōiki: Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Tōkyō, 1934-35.
- Chavannes, Edouard. Cinq-cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois. Collection U.N.E.S.C.O. d'oeuvres représentatives. Paris, 1962. 4 vol. en trois.
- De Visser, Dr. M.W. Ancient Buddhism in Japan. Buddhica, Documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme, publiés sous la direction de Jean Przyluski. Paris, 1928. Série I, tomes 3 et 4.
- Forster, John. Ujishui Monogatari, selected translations. Monumenta Nipponica (Sophia University Press) Tōkyō, 1965. Vol. XX, p.135-208.
- Hisamatsu Senichi 久松潜 - Nihon Bungakushi 日本文学史 (Shibundō 至文堂), Tōkyō, 1961. 6 volumes.
- Ienaga Saburō 家永三郎. Jōdai Bukkyō Shisōshi Kenkyū 上代佛教思想史研究 (Hōzokan 法藏館) Kyōto, 1966.
- Jaw Lin 趙璣. In Huah Luh 因話錄. Jongwo Wenshyue Tsankao Sheau Tsorngshu 中国文学参考資料小叢書. Shanghai, 1957. Section I, vol. 3.
- Jones, S.W. Ages ago, 37 tales from the Konjaku Monogatari collection. (Harvard University Press) Cambridge, 1959.
- Lewin, Bruno. Rikkokushi, die amtlichen Reichsannalen Japans. edit. Horst Hammitzsch. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Tōkyō, 1962.
- Liou Dah-jye 劉大杰. Jongwo Wenshyue Fajaan Shyr 中国文学發展史 Pekin, 1962.
- Masuda Katsumi 益田勝実 " Kodai Setsuwa Bungaku 古代說話文学 ( Nihon Bungakushi, Iwanami Kōza 日本文学史, 岩波講座 ), Tōkyō, 1958. Vol. 1.

- Mitani Eiichi 三谷榮一 . Nihon Bungaku no Minzokugakuteki Kenkyū  
日本文学の民俗学的研究 (Yuseido有精堂). Tōkyō, 1963.
- Nagai Yoshinori 永井義憲 . Nihon Bukkyō Bungaku 日本仏教文学  
(Hanawa Sensho 塙選書, 35). Tōkyō, 1966.
- Nakamura Kyōko 中村恭子 . Ryōi no Sekai 靈異の世界 (Nihon no Bukkyō  
日本の仏教, 2). Tōkyō, 1967.
- Nishio Kōichi 西尾光一 . Chūsei Setsuwa Bungakuron 中世説話文学論  
(Hanawa Senshō, 28). Tōkyō, 1967.
- Origuchi Shinobu 折口信夫 . Origuchi Shinobu Zenshū 折口信夫全集  
Compile par la Societe pour perpetuer la memoire du Docteur  
Origuchi (折口博士記念會). Tōkyō, 1955. 31 volumes.
- Sansom, G.B. A History of Japan. Stanford, 1958. 3 volumes.
- Shoku Nihongi 續日本紀 Kokushi Taikai 国史大系. (Yoshikawa<sup>Kō</sup>Bunkan 吉川  
弘文館). Tōkyō, 1962. Section I, vol. 3 et 4
- Takeno Choji 竹野長次 . Setsuwa Bungaku 説話文学 (Gakutosha 学燈社)  
Tokyo, 1953.
- Tamura Minoru 田村実 . Kodai Kokka to Koten Bunka 古代国家と古典文化  
(Kanshōin 開書院). Tōkyō et Kyoto, 1956.
- Tsuji Zen no Suke 辻善之助 . Nihon Bukkyōshi 日本仏教史 . Iwanami  
Shōten 岩波書店 . Tōkyō, 1960. 10 volumes.
- Uematsu Shigeru 植松茂 . Kodai Setsuwa Bungaku 古代説話文学  
(Hanawa Senshō, 37). Tokyo, 1964.

Bibliographie des recueils de Setsuwa mentionnés dans le texte.  
( par ordre chronologique )

- Myōhōki ( en Chinois, Mingbawjih ) 冥報記 par Tarnng Lin 唐臨 . Taishō Shinshū Daizōkyō 大正新修大藏經 . Tōkyō, 1927
- Nihon Fyōiki 日本靈異記 par Kyokai 景戒 . Nihon Koten Bungaku Taikai ( NKBT ) 日本古典文学大系 ( Iwanami Shōten 岩波書店 ) Tōkyō, 1967. Vol.70.
- Nihon Fyōiki . Shinko Gunshōruiju 新校羣書類從 . Édité et commenté par Kariya Ekisai 狗谷 極齋 . Tōkyō, 1937. Vol.19, p.372.
- Sambōe 三宝絵 par Minamoto Tamenori 源為憲 . Yamada Yoshiō 山田孝雄 Sambōe Kyakuchū 三宝絵略注 ( Hobunkan 宝文館 ). Tōkyō, 1951.
- Ōjō Gokurakuki 往生極樂言記 . Dai Nihon Bukkyō Zenshō ( DNBZ ) 大日本仏教全書 ( University of British Columbia, vol.107 ). Tōkyō, 1915.
- Dai Nihon Hokkekyō kengi 大日本法華經験記 . Zoku Gunshōruiju 續羣書類從 . Tōkyō, 1941. Maki 194, 8
- Konjaku Monogatari 今昔物語 . par Minamoto Takakuni (?) 源隆国 NKBT 22-26. Tōkyō, 1967.
- Ujishūi Monogatari 宇治拾遺物語 . NKBT 27. Tōkyō, 1967.
- Hosshinshū 發心集 par Kamo no Chōmei (?) 鴨長明 . DNBZ ( U.B.C. vol.147 ) Tōkyō, 1915.
- Senshūshō 撰集抄 par Saikyō (?) 西行 DNBZ ( U.B.C. vol. 147 ). Tōkyō, 1915
- Jukkinshō 十訓抄 Kokushi Taikai 国史大系 ( Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館 ). Tōkyō, 1965. Vol.18.
- Sangokuden 三国伝 . DNBZ ( U.B.C. vol.148 ). Tōkyō, 1915.
- Shishūinenshū 私聚因縁集 . DNBZ ( U.B.C. vol.148 ). Tōkyō, 1915.
- Kokonchomonshū 古今著聞集 par Tachibana Narisue 橘成季. NKBT 84. Tōkyō, 1967.
- Sasekishū 沙石集 par Mūjū 無住 . NKBT 85. Tokyo, 1967.