UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS ED520

Groupe d'Études Orientales, slaves et néohelléniques EA 1340

THÈSE présentée par :

Alexandre GOY

Soutenance publique le: **07 juin 2016**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**
Discipline/ Spécialité : Études japonaises

Le Shugendô d'Akyûbô Sokuden dans le Japon médiéval

Construire et transmettre une identité

THÈSE dirigée par :

Madame MURAKAMI-GIROUX Sakae	Professeur émérite, Université de Strasbourg
M.DUCOEUR Guillaume	Maître de conférences, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. GIRARD Frédéric	Professeur, École Française d'Extrême-Orient
M. ROCHER Alain	Professeur, École Pratique des Hautes Études

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. BROTONS Arnaud	Maître de conférences, Université Aix-Marseille
Madame HUREAU Sylvie	Maître de conférences, École Pratique des Hautes Études

Remerciements

Ils sont adressés tout d'abord à ma directrice de thèse Madame Sakae MURAKAMI-GIROUX, qui m'a accordé sa confiance et soutenu tout au long des épreuves qu'ont constitué les différentes étapes de réalisation de ce travail. À mon co-directeur Monsieur Guillaume DUCOEUR, qui a accepté de se joindre à ce projet et a été d'un grand secours par ses connaissances et ses encouragements.

Des remerciements sincères vont également à Monsieur Frédéric GIRARD et Monsieur Alain ROCHER pour avoir bien voulu endosser la charge de rapporteurs de cette thèse. Je remercie avec la même sincérité Madame Sylvie HUREAU et Monsieur Arnaud BROTONS d'avoir accepté de faire partie du jury.

Merci à Monsieur SUZUKI Masataka de l'Université Keiô et Monsieur SHIRAKAWA Takuma de l'Université de Fukuoka pour leurs conseils et les échanges que nous avons eu.

Un grand merci aux équipes de l'Université des Arts et du Design de Kyôto pour m'avoir accueilli entre septembre 2010 et mai 2011, lors de recherches dans la région.

À mes proches, pour leurs relectures et leur indéfectible soutien : Lisène, Laurent, Shuko, Antonin, Francis et Françoise, Stéphanie et Thomas, Gregory, Guillaume, Rafaël,….

Notes préliminaires

Les noms patronymiques japonais sont donnés dans l'ordre en usage au Japon (Nom, Prénom).

Les termes de langue étrangère sont donnés en italique, sauf lorsque ceux-ci sont assimilés par la langue française.

Le système Hepburn est utilisé pour la romanisation des termes japonais, le système pinyin, sans signes diacritiques, pour les termes chinois, l'International Alphabet of Sanskrit Transliteration pour le sanskrit.

Lorsqu'il s'agit de termes japonais et chinois, la transcription en sinogramme est donnée à la première occurrence.

Les noms des écoles religieuses sont précédés d'une majuscule et ne prennent pas l'italique.

Le nom des œuvres sont donnés en italique et suivis d'une proposition de traduction. Lorsque l'œuvre est déjà traduite en français cela est précisé. Les titres d'articles sont donnés entre guillemets.

La bibliographie est composée sur le modèle « Chicago » (auteur, date, titre, édition).

Le renvoi à la bibliographie dans les notes de bas de page s'appuie sur le même modèle en s'arrêtant à la date pour éviter la surcharge du document. Exception est faite pour le renvoi aux articles.

Les dates de naissance et de décès des personnalités citées sont données entre parenthèses uniquement lorsque les personnes ne sont plus en vie.

Lorsque cela était possible, les termes relevant de la tradition bouddhique sont donnés dans les trois occurrences : sanskrit (skrt.), chinois (ch.), japonais (jp.).

Table des matières

Introduction/ 9

I- Première partie : Arrière-plan académique et identités revendiquées du Shugendô 13

II- Deuxième partie : Relativisation du mouvement Shugendô et du personnage de Sokuden à l'époque médiévale 16

III- Troisième partie : analyse et approfondissement du corpus 20

IV- Conclusion : le Shugendô dans le fait religieux. Réévaluation de la problématique 24

Première partie/ 26

Chapitre 1/ **Développements scientifiques** 27

I- Constructions institutionnelles 28

I.I- La pensée autocentrée 28

I.III- Développements académiques et premières théories 34

II- L'étude du folklore 38

II.I- Premiers intérêts pour le Shugendô 38

II.II- Yanagita Kunio et l'étude de soi 42

II.III- Yanagita et la culture homogène des montagnes 47

II.IV- Oka Masao et la mixité sensible de la culture 50

II.V- Origuchi Shinobu et le rapport à l'altérité 55

II.VI- Hori Ichirô, du bouddhisme aux croyances populaires 58

II.VII- Wakamori Tarô, le Shugendô entre Histoire et Folklore 64

III- Orientations actuelles et étude du Shugendô 65

III.I- Les grandes collections et le *Sangaku shûkyôshi kenkyû sôsho* 66

III.II- La segmentation de l'environnement de recherche 68

III.III- La spécialisation de la recherche 70
III.IV- Gorai Shigeru, le bouddhisme et les croyances populaires 72
III.V- Miyake Hitoshi, trouver une définition 77
IV- Les travaux occidentaux 83
V- De l'intérêt de se positionner 87
Chapitre 2/ Références de l'identité. Support ontologique 93
I. Négociation de l'identité. Du formel et de l'informel 93
II. Désigner le pratiquant. L'attribution du formel 100
II-I Le *shugenja*, première visibilité 103
II-II Le *yamabushi*, première identité 107
II-III En no Gyôja, le *yamabushi* complet 110
III. Désigner les montagnes. Le *sangaku shinkô* et l'informel 118
III.I- Reconnaitre la valeur d'un lieu 121
III.II- Déterminer la fonction de son environnement 123
III.II- Franchir un seuil 128
III.III- Séjour et dépôt rituel des morts 135
III-IV- Une terre d'échange 139
IV. Ouvrir la montagne et imposer la forme 143
IV-I- Ômine, berceau du Shugendô et référence au double *maṇḍala* 145
IV.II- Yoshino, *maṇḍala* de la Matrice 151
IV -III Kumano, *maṇḍala* du Diamant 154
IV-IV Le pèlerinage. Réunion de l'homme et de la montagne 157
V. Conclusion 161
Deuxième partie/ 163
Chapitre 1/ L'abordable. Pratiques revendiquées et entrée dans l'informel 164
I- Shugendô, une voie émergente 164
II- Naissance d'une double autorité centrale 170

II-I Kumano : une écrasante notoriété 172
II-II Le Honzan-ha et la cristallisation d'un soutien politique 178
II-III Le Tôzan-ha. Se concilier les pratiquants 184
II-IV Kinpusen. Imposer l'autonomie 187
III- Autonomie et rapports d'autorité 194
III-I Nikkô, une organisation tardive 195
III-II Togakushi, un lieu de pratique reconnu 197
III-IV Hikosan, vers une forme d'indépendance ? 200
IV- Conclusion 205
Chapitre 2/ Le profond. Historicité 208
I- Bouleversements identitaires 208
II- Cohérence des nouvelles écoles 213
II-I La secte de la Terre pure 215
II-II L'école d'Ippen 217
II-III- Les réformateurs Nichiren et l'école du Risshû 218
II-IV Le zen 220
III- Partage du pouvoir et continuité religieuse 224
III-I L'unité du bouddhisme ésotérique 228
III-II Pratique du *nenbutsu* 229
III-III Interdépendance des forces civiles et religieuses 231
III-IV La place du shintô 235
IV- La société civile 237
IV-I Communautés centralisées 238
IV-III Les cinq montagnes et la popularisation des arts 240
IV-IV Religion et localité 242
IV-V Soulèvements populaires, *ikkô ikki* 243
IV-VI Ententes et confrontations 247

V- Oda Nobunaga et l'autorité centrale 249
VI- Conclusion 251

Troisième partie/ 254
L'insondable. Analyse textuelle. 255

I- Faire incarner au pratiquant les considérations du *shugen*. À propos de la mise du pratiquant. 259

I-I À propos de la calotte, *tokin* 頭襟 261
I-II À propos du couvre-chef, *hangai* 斑蓋 266
I-III À propos du surtout de clochette, *suzukake* 鈴懸 270
I-IV À propos de l'étole nouée, *yuigesa* 結袈裟 276
I- V À propos de la conque, *hora* 法螺 284
I-VI À propos du chapelet, *irataka nenju* 最多角念珠 289
I-VII À propos du sistre, *shakujô* 錫杖 293
I-VIII À propos du coffre à châssis, *engyû* 縁笈 297
I-IX À propos du coffret flanquant, *katabako* 肩箱 300
I-X À propos de la canne de Diamant, *kongôzue* 金剛杖 303
I-XI À propos du tablier, *hisshiki* 引敷 306
I-XII À propos des jambières, *kyahan* 脚半 309

II- L'abordable. Se rattacher à des valeurs et positionner le *shugen* 312

II-I À propos de l'adoption ou du rejet de textes de références 312
II-II À propos des grandes intentions du *shugen* 317
II-III À propos des trois formes d'incarnation [du bouddha] 321
II-IV À propos des trois dialogues 323
II-V À propos de ce qui est à observer [de la pratique du] *shugen* 326
II-VI À propos du discernement entre vice et vertu 329
II-VII À propos de l'établissement du monde 334

III- Le profond. Déterminer définitivement le *yamabushi* 336

III-I À propos des deux caractères de « yama-bushi » 337
III-II À propos des deux caractères « ga 臥» et « fuku 伏» 340
III-III À propos des quatre titres 343
III-IV À propos des trois formes du *yamabushi* 346
III-V À propos du dialogue de la Couronne Précieuse. 349
III-VI À propos des Dix plans du Roi de Sapience Fudô 353
III-VII À propos des deux cordons de la conque 356
IV- L'insondable. Etablir une pratique 363
IV-I À propos de la pratique des Dix plans 364
IV-II À propos du Renfort de l'assise [pratiqué] en montagne*, tokogatame* 床堅 369
IV-III À propos de l'Ajustement de l'assise [pratiqué] en montagne, *tokosadame* 378
V-IV À propos de l'eau de la consécration [pratiquée] en montagne 380
V-V À propos de l'essentiel des offrandes [à l'autel de] la Source pilier, *hashiramoto* 柱源, durant la Véritable lustration en montagne 385
V-VI À propos du petit bois [ramassé] en montagne 388
V-VII À propos des stèles [dressées] en montagne 396
V- Considérations de Sokuden. Les usages 400
V-I À propos de remarques à tenir sur la lustration rituelle. *En supplément, à propos de la lustration à quatre degrés* 401
V-II À propos de l'essentiel de la Véritable lustration, *shôkanjô* 正灌頂 407
V-III À propos de l'essentiel de l'Ajustement de l'assise 408
V-IV À propos des insignes de [réalisation de] l'entrée en montagne 410
V-V À propos du lien de filiation du rituel de lustration [pratiqué] en montagne 411
V-VI À propos [de l'assemblage de] la petite broussaille 414
V-VII À propos de ce que transmet le cordon de la conque 416

VI- Introduction et conclusion à l'univers du Shugendô. Annotations 420

VI-I Antécédents résumés d'En no Gyôja 420

VI-II À propos des représentations vénérables d'En le pratiquant 426

VI-III À propos [du rituel du] retour à la Porte de la lettre A 429

VI-IV À propos de la procédure pour l'offrande aux esprits 433

VI-V À propos du dialogue en cinq articles 436

VI-VI À propos des trois périodes incalculables de l'entrée en montagne . 440

VII- Conclusion 444

Conclusion/ 446

Bibliographie 470

Annexes dans un deuxième livret

Introduction/

Ce travail de thèse se propose d'analyser une étape importante du processus de structuration du courant religieux Shugendô 修験道, voie d'acquisition de pouvoirs par la réalisation [d'ascèses en montagne], de tradition orale. Il s'agira d'interroger, à travers le matériel scripturaire composé par le moine Akyûbô Sokuden 阿吸房即伝 (XVIè siècle)[1], les intentions de ce mouvement durant l'époque médiévale et les motifs sous-jacents à la manœuvre de définition, ou de redéfinition, entreprise par l'auteur. S'imposera également la nécessité de comprendre le choix d'une médiation par l'écrit. Considérant ces textes et leur auteur dans un cadre soumis à des forces internes et externes, il semble juste d'observer également les influences religieuses et politiques en action dans le Japon du XIV^{e}-XVI^{e} siècle, période d'importantes mutations.

Cette étude implique pour la première fois une traduction en langue occidentale d'un des premiers textes doctrinaux majeurs rédigés en lettres classiques *kanbun* par le moine Sokuden : le *Shugen shûyô hiketsu shû* 『修験修要秘決集』 (*Recueil des arcanes essentiels à la pratique du shugen*).

L'objectif méthodologique sera de prendre le contre-pied des analyses déconstructivistes qui font actuellement école au Japon et qui consistent à décomposer l'objet d'étude en catégories congrues. Il s'agira au contraire, reprenant la démarche de Sokuden, de reconstruire le Shugendô*,* objet encore peu connu sous nos latitudes*,* au travers des perspectives de cette époque.

Cet exercice devrait aussi nous amener à reconsidérer un phénomène tout à fait marquant de cette période (qui couvre l'époque dite des provinces en guerre et l'avènement du pouvoir militaire d'Oda Nobunaga) : la réactualisation d'une identité individuelle, et la dynamique engagée par la distribution de cette identité. Cette question a été évoquée par les historiens Kuroda Toshio, Katsumata Shizuo ou Pierre-François Souyri[2]. Présupposant que le Shugendô est un objet culturel[3], c'est-à-dire qui transige

[1] « Akyûbô », littéralement « la demeure du souffle de la lettre A », ne doit pas être considéré comme un nom patronymique. Il s'agit plus vraisemblablement d'un titre qui vient compléter le nom de moine, Sokuden, conféré à ce personnage.
[2] KURODA Toshio, 1974. KATSUMATA Shizuo, 1982. Pierre Francois SOUYRI, et Francine Hérail, 1998.

avec la société dont il est issu, on peut espérer donner un éclairage supplémentaire du Japon médiéval en l'observant au prisme de cet objet.

Aussi, et dans l'intention d'analyser l'entreprise conduite à travers les textes de Sokuden, il semble essentiel d'amener à saisir le développement du Shugendô dans un repère diachronique pour en préciser les circonstances, d'identifier le personnage de Sokuden au contraste des structures religieuses de l'époque et donner une interprétation de la textualité qui semble ici revendiquée, c'est-à-dire le moyen de transmettre une image ou une identité.

Le Shugendô se caractérise par la place qu'il accorde à l'expérimentation de pouvoirs surhumains et par l'usage d'une magie prophylactique issue du contact et de la maîtrise de forces transcendantales. Favorables à une initiation par expérience directe plutôt que par l'entremise d'un dogme, ses pratiquants furent longtemps motivés par la recherche d'une efficace, une force agissante, à opposer aux maux de l'individu ou de la société selon un système de valeurs issu du bouddhisme de courant Mahāyāna[4]. Ce courant, dominant en Asie orientale, s'est développé autour de l'idée de compassion, et la reconnaissance à l'ensemble des êtres des compétences nécessaires pour atteindre le statut de bouddha et la libération du cycle de vies et de morts. Bien qu'il partage les enseignements transmis par le Bouddha, il s'oppose, dans la forme, au bouddhisme de courant Hīnayāna (Petit Véhicule) qui, hors cas exceptionnels, alloue ces qualités à la seule communauté des moines[5]. Il en découle une tradition importante de l'agir, à

---

[3] Evolutif, l'objet culturel assure une médiation entre les individus et le groupe. Il peut être soumis aux modulations de la société qui le génère ou être un agent de ces modulations.

[4] Le bouddhisme du Grand Véhicule, qui s'illustre au Japon par la formule *jiririta* 自利利他, obtenir pour soi-même le Salut et en favoriser les autres, est peu attaché à la réalisation du *nirvāṇa*, le détachement absolu. Il s'agit de chercher pour soi la connaissance de la Voie du Bouddha dans l'intention de répandre sur l'ensemble des êtres les bénéfices de cette recherche. Développé par deux grands maitres Indiens, Nāgārjuna et Yogācāra, entre le III^e^ et la fin du VI^e^ siècle de notre ère, son enseignement se base principalement sur des sermons, *sūtra*, composés à la fin du I^er^ siècle.

[5] Ce courant est parfois associé aussi au « bouddhisme ancien », Theravāda, car il s'est développé à Ceylan (actuel Sri Lanka) en même temps que les textes canoniques pāli à partir du IIII^e^ siècle avant notre ère. Il s'est répandu dans les pays du sud-est asiatique (Thaïlande, Laos, Cambodge) et jusqu'en occident vers le XIX^e^ siècle. Mais la dénomination de « petit véhicule » est une appellation critique due aux tenants du « grand véhicule ». Sa particularité concerne la communauté des laïcs : si, prenant refuge

travers la méditation, la récitation ou la gestuelle, sans distinction de catégories de pratiquants ou d'orientation dogmatique.

Figure transitoire d'un culte des montagnes, *sangaku shinkô* 山岳信仰, le Shugendô est présenté comme relevant d'un syncrétisme des différentes influences religieuses en usage au Japon : taoïsme, bouddhisme, shintô, et d'un régionalisme qui illustre sa malléabilité.

Le terme de syncrétisme pourrait cependant caractériser l'ensemble du paysage religieux au Japon, tant sont particulièrement visibles les liens et les interactions sur lesquels se fondent les différents courants spirituels présents sur l'archipel. Ce terme en perdrait alors sa valeur typologique[6]. Mais il rend bien compte d'une des plus grandes difficultés à l'étude du Shugendô : rendre la place de ce mouvement par rapport aux religions établies. Ainsi, plus qu'une « religion folklorique »[7], puisque répondant à une organisation, même locale, dès la fin du XV^{e} siècle, ce mouvement s'exprime dans une variété de pratiques qui peuvent faire appel tour à tour à la purification shintô, au détachement bouddhique, au retour à l'origine taoïste, tout en restant fortement imprégné d'un ritualisme populaire (amulettes, divinations, déprécations, invocations).

Sans perdre de vue que cette étude est un instantané du processus de développement du Shugendô, tant on en sait l'évolutivité et la part importante de négociations qui l'ont conduit à se maintenir jusqu'à nous, il semble important de l'intégrer dans une vision plus large. En effet, dans une conduite complète de l'étude de la construction et de la transmission de l'identité du Shugendô prôné par Sokuden,

---

des moines et suivant les préceptes, ces derniers accumulent effectivement les mérites par lesquels ils peuvent espérer renaître sur le plan des divinités, cela ne garantit pas leur Salut, toujours attachés qu'ils sont aux passions.

[6] Comment une civilisation avec un nombre aussi impressionnant de sectes religieuses, pourrait-elle assurer une parfaite étanchéité des courants de pensées qui la parcourent ? Le shintô représente aujourd'hui pas moins de 88 591 associations différentes. Le bouddhisme, revendique 38 107 sectes (selon le rapport d'enquête sur les affiliations religieuses du Ministère des Affaires Culturelles du 31 décembre 2010, *Shûkyô tôkei chôsa kekka* 「宗教統計調査結果」, Bunkachô bunka shûkyôka, p.37). D'autant que le bouddhisme, qui fait toujours autorité au Japon et au contraste duquel se sont construits les autres mouvements, ne se revendique pas naturellement d'une quelconque imperméabilité.

[7] « Folk Religion », selon la définition d'Ian READER, Esben Andreasen, et Finn Stefánsson. 1993. Terme utilisé tout au long de l'ouvrage.

l'objet de cette thèse sera également de saisir cette voie sous un aspect particulier, celui qui est amené par la « tradition », dans toute sa complexité, et soumise au filtre des institutions religieuses. Il s'agira de permettre le recul nécessaire pour observer le Shugendô hors d'une unité d'analyse qu'on pourrait juger trop étroite, et de rendre compte de son inscription dans l'histoire du fait religieux au Japon.

Il serait intéressant d'analyser en profondeur les influences doctrinaires des textes de Sokuden et d'en définir les associations. Mais il n'en sera ici question que dans la limite où ces associations sont effectivement le reflet des négociations entre le Shugendô et son arrière-plan spirituel. En effet, l'objectif sera toujours de rendre compte de l'identité du Shugendô développé par Sokuden et de la distribution de cette identité. Précisons aussi que, même si ces textes exposent une définition assez précise de la pratique en elle-même, il serait illusoire de vouloir en extraire une vision figée des rituels du Shugendô, tant ceux-ci s'établissent autour de gestes qui ne peuvent être désolidarisés des groupes qui les pratiquent. Néanmoins, il semble possible d'y saisir la mécanique qui servit à déterminer pour la première fois l'identité du Shugendô.

I- Première partie : Arrière-plan académique et identités revendiquées du Shugendô

Dans cette première partie, il s'agira de rendre compte des orientations de la recherche sur la question du Shugendô afin de montrer où se positionne le présent travail et ce qui fait son originalité.

Ce travail cherchera à s'inscrire dans le courant amorcé par la recherche française, particulièrement active dans ses échanges avec les spécialistes japonais, de désenclavement de l'étude du Shugendô, tout en essayant d'apporter de nouveaux éclairages sur le sujet. L'objectif étant de se positionner dans la tradition des études japonaises, qui laisse une grande place à l'herméneutique, et dont la méthode est d'analyser les phénomènes culturels au Japon en faisant référence aux matériaux de recherche sous leur forme originale.

Longtemps ignorée par la recherche japonaise, l'étude du Shugendô, dont l'intérêt académique remonte aux années 1950, présente aujourd'hui une activité impressionnante. Le Shugendô est le sujet de nombreuses expressions populaires et artistiques au Japon : théâtre, danse, littérature, sculpture, gravure et peinture sacramentelle. Mais ce sont les études historiographiques et ethnologiques qui nourrissent le plus abondamment la littérature scientifique sur le sujet. Elles figurent la matière la plus importante pour les chercheurs japonophones qui souhaiteraient entrer dans une analyse systémique[8]. Ces études s'inscrivent dans une continuité académique marquée par l'après-guerre, dont l'analyse tentera de révéler le positionnement des chercheurs japonais et leurs influences. Elle devra permettre aussi de comprendre de quel intérêt relève pour eux l'étude du Shugendô. En occident, le mouvement s'engage depuis quelques années, mais il est loin de permettre une telle visibilité de ce sujet. Et pourtant, s'il semble acquis que le Shugendô à toute sa place dans l'étude du paysage religieux, il attend toujours d'être considéré par les spécialistes non-japonais. Nous verrons donc à quel point les échanges entre recherche japonaise et recherche occidentale ont été possible et ce qui en résulte pour les connaissances actuelles sur le Shugendô.

Il s'agira ensuite d'éclaircir les étapes qui ont amené la pratique du Shugendô à franchir les époques jusqu'à celle qui est l'objet de notre étude, afin de comprendre à quel état de maturation celle-ci s'est trouvée alors.

Pratique solitaire et/ou accompagnée, le Shugendô est, comme le relève Gorai Shigeru, défini comme une méthode plutôt que comme une école[9]. Elle est justifiée en cela non pas par une machine institutionnelle lourde, mais par sa seule efficacité aux yeux de la population de pratiquants comme de non-pratiquants. On en trouvera l'illustration dans les contes et légendes populaires. Elle se verra par la suite

[8] 641 références proposées pour la seule entrée de « *shugendô* 修験道 », dont 552 en langue japonaise sur la base de données Worldcat.org (mai 2013) et ce uniquement pour les monographies.

[9] D'où l'usage du terme *dô* 道, littéralement le chemin, plutôt que *ha* 派 ou *shû* 宗(école, secte) comme il est d'usage principalement dans la dénomination traditionnelle. GORAI Shigeru, 1989, *Shugendô Lore*, *in* Japanese Journal of Religious Studies, 16/2-3, p.118.

chapeautée et organisée en communautés par le bouddhisme ésotérique Tendai et Shingon. Se revendiquant d'une tradition orale et de transmissions secrètes, ses pratiquants donnent seule légitimité à l'expérience, au précédent, pour établir leurs codes rituels. Ce qui explique, en partie, une certaine variabilité dans la forme qu'il leurs est donnée. Toutefois, ce mouvement présente une conception historiquement homogène de son environnement spirituel, notamment dans son rapport à l'espace, « l'autre-monde » *takai* 他界, dont les représentants (esprits, fantômes, entités divines) prennent généralement pour théâtre la montagne. Cette même cohérence se retrouve dans l'appréhension d'une force agissante, *rei* 霊, qui anime tous les êtres, ainsi que dans l'intention performative du geste et de l'agir à travers l'implication totale du corps.

Pour situer brièvement ce mouvement à notre époque, rappelons qu'il connait un intérêt constant depuis la fin de la deuxième guerre mondiale avec la libération des cultes[10]. En 1951, on comptait 3 218 341 adeptes revendiqués et 28 331 spécialistes, religieux professionnels ou non, répartis en 47 groupements officiellement dépendants de cette voie[11]. Ce dernier chiffre passe à 1073 entre 1986 et 1994[12]. Ce courant spirituel s'illustre cependant depuis le IX^{e} siècle par l'activité, tout d'abord dans la péninsule de Kii puis sur l'ensemble du territoire, de pratiquants, laïcs ou religieux, nommés *yamabushi* 山伏[13] ou *shugenja* 修験者, qui s'adonnent à des exercices mystico-religieux[14] en extérieur, le *shugen* 修験[15].

---

[10] Ordonnance du Commandant suprême des forces alliées (GHQ, General Headquarters 1945-1952) sur la restauration des libertés fondamentales (septembre 1945) et article 20 sur la liberté de culte inscrite dans la Constitution (*nihonkoku kenpô* 日本国憲法) entrée en application dès le 3 mai 1947.

[11] MIYAKE Hitoshi et 21 seiki COE program kenkyû sentâ, 2007, p.13. Ces chiffres incluent les groupements affiliés aux anciennes mouvances du Shugendô, mais aussi les cultes en direction de la montagne (*Ontake-kyô* 御岳教, *Fuji shinkô* 富士信仰, *Ishizuchi* 石鎚系) et les nouvelles religions de pratique *shugen* (*Shinshûkyô shugenkei* 新宗教修験系, *sangaku shinkô shinshûkyô* 山岳信仰系新宗教). Ensemble subdivisé en multiples communautés attachées plus ou moins exclusivement à un temple, un sanctuaire ou à une figure.

[12] MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (réed.), annexes, et *ibid*., p.14.

[13] Celui qui demeure en montagne, littéralement allongé/recroquevillé.

[14] Sans aucune opposition entre les deux termes.

[15] Il faut noter que le terme de *shugen* peut servir à identifier indifféremment le pratiquant et sa pratique. Dans la recherche japonaise, ce terme, une fois adjectivé, peut aussi se référer à toutes pratiques

II- Deuxième partie : Relativisation du mouvement Shugendô et du personnage de Sokuden à l'époque médiévale

Dans cette partie, nous procéderons à la mise en contexte complète du sujet de cette étude.

Moine issu de la communauté *shugen* de la région de Nikkô[16] de formation Tendai, pratiquant des monts de Kinpusen (actuel département de Nara) puis figure influente de la montagne Hikosan (actuel département de Fukuoka), Sokuden a transmis une vision déterminée du Shugendô en combinant, pour la première fois, des éléments de pratiques issues principalement de ces deux derniers centres. Du personnage de Sokuden, on sait très peu de choses. Mais ses écrits, qui s'adressent aux pratiquants déjà engagés dans la voie, servent pour la recherche japonaise à éclaircir les fondamentaux du Shugendô et sont toujours transmis de nos jours. Deux de ses textes ont été particulièrement valorisés et sont venus compléter une collection de cinq recueils de cette voie, les s*hugen gosho* 修験五書[17].

D'après le *Hikosan shugen hiketsu injinshû* 『彦山修験秘決印信集』 (*Recueil de témoignages des secrets du shugen de Hikosan*), Sokuden serait arrivé dans les montagnes de Hikosan entre 1504 et 1524 pour étudier sous l'autorité du moine Shôun 承運 au pavillon Renzô-in 蓮蔵院 du monastère Reisenji 霊山時. Au préalable, il aurait obtenu le statut de guide, *sendatsu* 先達, dans la montagne Nikkô-yama 日光山, dans la

---

spirituelles en extérieur et pas nécessairement revendiquées du Shugendô (Gaynor SEKIMORI, *in* Anne Bouchy, Guillaume Carré, François Lachaud (dir.) 2005, p.48).

[16] D'après le seizième feuillet du *Hikosan shugen hiketsu injinshû* 『彦山修験秘決印信集』 (*Recueil de témoignages des secrets du shugen de Hiko*).

[17] Première édition de cette collection en 1691 par le moine Fue 不慧, puis réédités en 1798. Les textes de Sokuden en question sont le *Shugen shûyô hiketsu shû*, ici traduit, et le *Shugen tongaku sokushô shû*. Les trois autres textes sont le *Sanjûsan tsûki*『三十三通記』 (*Les trente-trois feuillets*), le *Shugen shinanshô* 『修験指南鈔』 (*Abrégé du shugen*) et l'*En no kimi gyôshô ki* 『役君形生記』 (*Récit des différentes vies d'En no kimi*). La recherche estime ainsi que cela place ces ouvrages en modèles du genre. Voir SASAKI Tetsuya, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), et Nihon Daizôkyô Hensankai, 2000, p.240.

province de Shimotsuke 下野 (où Yashû 野州, actuel département de Tochigi). Là, il fit ses preuves et obtint le grade de Vrai grand guide, *shôdai sendatsu* 正大先達. D'après le dernier feuillet du *Sanbu* sôshô hôsoku mikki 『三峯相承法則密記』 (*Notes secrètes des lois et traditions des trois sommets*) à l'automne de la cinquième année de l'ère Daiei (1525), il prit la route du Nord en direction de l'île principale du Honshû, et finit son périple dans une grotte près du temple Natadera 那谷寺 dans la province de Kaga 加賀国 (actuel département d'Ishikawa). Il aurait ensuite pratiqué sur les hauteurs du Senshusen 千手峯 dans les montagnes de Hakusan 白山 puis, aurait traversé tout le pays. Un peu avant l'année 1544, il était de retour dans la région du Hikosan[18] et suivit l'enseignement du moine Akô 阿光, *sendatsu* du Reisenji. Entre 1550 et 1558, il reprit la route et commença à enseigner à son tour. Il eut alors pour disciple le moine Jôchin 定珍 du Handôji 飯導時 (montagne de Kanezaki-yama 金崎山) dans la province d'Ômi 近江国 (où Gôhû 江州, actuel département de Shiga) qui deviendra plus tard Vrai grand guide de l'organisation *shugen* du Tôzan-ha 当山派. Un autre disciple est cité à l'année 1558 : le moine Kanryû 寛龍 du pavillon Shinkô-in 眞光院 dans la province d'Izumo 出雲国 (actuelle préfecture de Shimane) qui réalisa, d'après l'épilogue du *Hikosan shugen hiketsu injinshû,* la première copie dudit ouvrage en 1604. Cependant, il est à noter que ce moine ne figure pas sur la généalogie officielle des transmissions de la montagne Hikosan.

Tout au long de ses pérégrinations de l'île de Kyûshû, à l'Ouest, à l'île principale du Honshû[19], au Nord-Est, les intentions de Sokuden sont influencées par le poids de son époque, les causes politiques ou idéologiques majeures de son temps. Elles ont pu aussi être liées à une attente générale des acteurs de sa voie. Des forces verticales (évènements culturels et politiques) et horizontales (rapports d'influences entre les

[18] Selon les informations contenues dans le *Hikosan shugen hiketsu injinshû* (1524-1558).
[19] Bien que l'information ne se retrouve pas dans ses textes, il semble impensable que Sokuden n'ait alors pas transité par les deux plus grands centres de pratique de la région centrale que sont Yoshino (Kinpusen) et Kumano, sur lesquels je reviendrai.

différentes puissances religieuses) pesèrent sur les choix de Sokuden. On sait que la période médiévale fut au Japon le théâtre de multiples bouleversements socio-politiques qui impliquèrent l'ensemble de la population. Ces remous ont provoqué une remise en cause des valeurs majeures de cette époque. Il s'agira d'en donner une analyse pour permettre de rattacher les éléments identitaires décrits dans ces textes à l'histoire sociale, politique et religieuse du Japon de cette époque.

Se posera également la question de la valeur de l'écrit et la raison de son usage à ce moment précis de l'évolution du Shugendô. La transmission rituelle dans cette voie est fondamentalement expérimentale. Or, difficile de remonter aux sources d'une expérimentation. Cependant la lecture de traces laissées par un pratiquant ou une autorité de la voie doit permettre de saisir, dans son instantanéité, un ou plusieurs éléments systématiques. Le Shugendô, de tradition orale et secrète, a longtemps tenu un rapport distancié avec l'écrit. Ce rapport, au-delà de la nature empirique de ce mouvement, doit pouvoir s'expliquer aussi par le statut même du pratiquant, dont le profil a évolué de la silhouette de mage séculier à celle de mandataire religieux, de mystique thaumaturge à corporatiste assermenté et porteur dès lors d'un savoir érudit, au sens premier du terme, c'est-à-dire instruit.

On peut alors se demander si l'arrivée de l'écrit n'est pas la preuve d'un intérêt nouveau pour la scolastique, soit un « loisir d'étudier », conséquent de la position nouvelle du pratiquant qui peut désormais vivre de son activité ? Ou s'il faut envisager cet apport de l'écrit comme une volonté de voir rayonner une vue déterminée de cette voie, dans l'espoir de voir s'affirmer celle-ci dans un contexte particulier, voir défavorable, comme celui dit des « provinces en guerre »?

L'absence de canons de pratique dans le Shugendô pourrait ne pas être un signe du dégout de l'écrit, mais rendre compte, comme nous en trouverons l'illustration dans le corpus ici présenté, d'une considération de ce matériau qui fait échos à la tradition bouddhique. Les maîtres s'appuient sur les textes, même si l'enseignement oral et la transmission directe priment. L'autorité des textes, c'est à dire l'enseignement, prime sur le bouddha lui-même. L'esprit des écritures prime sur les lettres. Les écrits explicatifs, démonstratifs, priment sur les autres. La sagesse de l'expérience prime sur la

connaissance intellectuelle. On peut illustrer cette vue par la citation du verset 19 du *Dhammapada* (skrt. Dharmapāda, *Vers de la Loi*) :

> *« Même s'il récite beaucoup les écritures,*
> *L'homme nonchalant qui ne les met pas en pratique,*
> *Pareil à un vacher ne surveillant que le bétail des autres,*
> *N'aura aucun des bienfaits de la vie ascétique.»*[20]

Dans le Shugendô, rappelons d'ors et déjà l'usage de *kirigami* 切紙, feuillets volants qui conservent les grandes lignes d'un arcane transmis oralement. Traditionnellement, le pratiquant s'assure ainsi de la justesse et de la pérennité de ses gestes. Ces papiers, transmis dès l'époque Kamakura (1185-1333) dans les familles de pratiquants, n'étaient pas destinés à l'archivage, mais devinrent malgré tout le matériel essentiel aux premiers recueils qui virent le jour dès le XIV^{e} siècle. Ils composèrent des compilations sur les mœurs et pratiques en montagne, bien souvent limités aux activités de la région concernée, comme le *Buchû kanjo honki* 『峰中灌頂本軌』 (*Règles fondamentales pour le rituel de lustration en montagne,* fin du XIV^{e} siècle), qui réunit, en quatorze feuillets, l'essentiel des conventions existantes pour l'exercice d'entrée en montagne dans la région des monts de Kinpusen.

Ce recours à l'écrit amène à s'interroger sur une possible nécessité de régulation, sur une éventuelle ouverture de la pratique, sur l'établissement de rapports différenciés entre les pratiquants, sur une évolution des structures dominantes de cette voie. Toujours est-il que cette tendance du passage à l'écrit dans la transmission des cadres rituels du Shugendô entamera dès lors une accélération dans laquelle s'inscrit le travail de Sokuden.

---

[20] Verset 19. Traduction de DONG Lê, 2002, p.27.

III- Troisième partie : analyse et approfondissement du corpus

Dans la troisième partie, nous nous attacherons au corpus même de ce travail, pour en faire une lecture construite, en approfondissement des éléments présentés dans les chapitres précédents. À travers cinq textes, classés par la recherche japonaise dans la catégorie des essais doctrinaux, *kyôgisho* 教義書, et composés en lettres chinoises classiques *kanbun* 漢文, Sokuden a réuni un ensemble de notes, de transmissions, de réflexions au sujet de sa pratique et de sa communauté qui figure « une performance dans la systématisation des méthodes et doctrines du Shugendô »[21]. Il s'agit :

- du *Shugen shûyô hiketsu shû* 『修験修要秘決集』 (*Recueil des arcanes essentiels à la pratique du shugen*, ère Daiei, entre 1521 et 1528),

- du *Shugen tongaku sokushô shû* 『修験頓覚速証集』 (*Recueil de faits qui amènent à une compréhension rapide du shugen*, 1521-1569),

- du *Sanbu sôshô hôsoku mikki* 『三峯相承法則密記』 (*Notes secrètes des lois et traditions des trois sommets*, à partir de 1525),

- du *Hikosan buchû kanjô mitsuzô* 『彦山峰中灌頂密蔵』 (*Traité sur le rituel de consécration en montagnes de Hikosan*, 1558),

- du *Hikosan shugen hiketsu injin shû* 『彦山修験秘決印信集』 (*Recueil de témoignages des secrets du shugen de Hikosan*, 1521-1558).

Le premier réunit en trois parties les pratiques du Shugendô et se présente classé en quarante-sept feuillets. La première partie comprend des vues sur la mise du pratiquant (*itai* 衣体, douze feuillets), certaines clés de compréhension de la pratique (« l'abordable », *senryaku* 浅略, sept feuillets). La deuxième traite de détails ésotériques (« le profond », *shinpi* 深秘, sept feuillets) et de concepts attachés à différents rituels (« l'insondable » *kyokuhi* 極秘, sept feuillets) ; dans la dernière partie se retrouvent des

[21] MIYAKE Hitoshi, 2003, p.68.

protocoles individuels (*shiyô* 私用, sept feuillets), la présentation des accréditations, les rapports de pratiques, les lignées des pratiquants, entre autres) et d'une notice (*soesho* 添書, sept feuillets). Cet ouvrage figurant la ligne directrice par laquelle je souhaite présenter le Shugendô, il sera développé tout au long de ce travail.

Le *Shugen tongaku sokushô shû* (première édition en 1693) réunit en deux parties et quarante-deux feuillets les doctrines ésotériques, et présente une vision du monde du *shugen*. Il est décrit comme un commentaire du *Shugen shûyô hiketsushû*, et présente un contenu légèrement plus introspectif que ce dernier. Cet élément est important à noter, car il incite à penser que Sokuden à continué de développer sa réflexion et de s'inspirer de ses expériences à travers le pays. Le sixième feuillet de la deuxième partie « Connaissance naturelle, connaissance sans maître », « jizenchi mushiji » 「自然智無師智」, s'il reprend un thème important du *shugen* (la transmission directe) apparait aussi pour certains chercheurs comme directement influencé par le traité du moine Kûkai 空海 (774-835) Hizôki 『秘蔵記』[22]. Les deux parties sont divisées en vingt-six et seize articles qui énoncent des vues aussi bien pragmatiques que théoriques. La particularité de ce recueil est qu'il ne se limite pas seulement au traitement du Shugendô, mais qu'il s'intéresse pour une grande part aux éléments en relation avec celui-ci, comme la terminologie bouddhique en usage, et les éléments dogmatiques du bouddhisme ésotérique en général.

Le *Sanbu sôshô hôsoku mikki* (première édition en 1709) réunit en deux volumes un ensemble de cent trente-six feuillets sur la pratique de l'entrée en montagne, *mine'iri* 峰入 (ensemble de rituels qui accompagnent la pratique en montagne), dans les monts Hikosan, et dans une moindre mesure celle de la montagne Kami-yama 神山 et Hômanzan 宝満山 (voisines de Hikosan, préfecture de Fukuoka). Quatre-vingt-cinq articles font l'énumération des pratiques qui suivent cette entrée en montagne et rapportent avec minutie les préparatifs nécessaires aux nouveaux pratiquants. On y

[22] FUKUI Ryômei, *in* Miyake Hitoshi (dir.), et Nihon Daizôkyô Hensanka, 2000, p.238.

retrouve aussi des références plus terre-à-terre sur la nourriture ou l'entretien des lieux de résidence pendant la progression en montagne, une vue de la traversée des dix plans spirituels, *jikkai* 十界, et une présentation des termes en vigueur en montagne. En faisant la promotion de la pratique des trois sommets de Hikosan, c'est-à-dire l'entrée en montagne d'automne, de printemps et d'été, Sokuden semble chercher à fédérer les pratiquants d'autres régions. Les pérégrinations qui lui sont revendiquées semblent alimenter cette théorie, d'autant que l'ouvrage pourrait avoir été transmis jusqu'aux sanctuaires de la montagne Togakushi-yama 戸隠山 dans la préfecture de Nagano[23]. Le contenu de ce recueil est extrêmement détaillé et permet une lecture plus pragmatique des rituels *shugen* que celle proposée par le *Shugen shûyô hiketsu shû*.

Le *Hikosan buchû kanjô mitsuzô* (première édition en 1604) se compose de dix-huit feuillets et traite principalement du *kanjô* 灌頂, rituel de l'eau de consécration, et de la série d'étapes qui amènent à cette lustration. Cet ouvrage fait très fortement référence à la notion de *gishisaisei* 擬死再生, « mort feinte et renaissance », sur laquelle repose la pratique du *shugen*. Il apparait que le contenu de douze de ces dix-huit feuillets se retrouve également dans le *Shugen hiôshô* 『修験秘奥鈔』 (*Résumé des arcanes du shugen,* fin du XIV^{e} siècle), recueil en usage au temple Eikyûji 永久寺 (montagne d'Uchiyma 内山) dans la province du Yamato 大和国 (préfecture de Nara), ce qui pourrait établir un lien supplémentaire entre Sokuden et les pratiques en régions centrales.

Pour le *Hikosan shugen hiketsu injinshû*, il s'agit d'un recueil d'échanges en vingt et un feuillets qui impliquent Shôun, Sokuden et le disciple de celui-ci, le moine Jôchin. Quand je parle d'échanges, je souhaite dire que ce recueil, dont la réunion est due à Nakano Tatsue (中野達慧 1871-1934), a la particularité de donner à voir les liens qui unissent les trois hommes, grâce aux notifications présentes en « signature » des feuillets, et qui rendent compte du transmetteur et du récepteur de ces différents textes.

---

[23] SASAKI Tetsuya, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), et Nihon Daizôkyô Hensankai, 2000, p.240.

À propos de Nakano Tatsue, il est à l'origine de la compilation *Shugendô shôso* 『修験道章疎』, elle-même inclue dans la collection réunissant les canons de la littérature bouddhiques, le *Nihon taizôkyô* 『日本大蔵経』 (quarante-huit volumes), et fournit la source de notre corpus[24]. Cette compilation se présente en trois volumes. Le premier, édité en 1917, rassemble ce qui a trait au Tôzan-ha, à savoir des chartes concernant la transmission du savoir rituel, des recueils de pratiques secrètes, des instructions sur le quotidien des pratiquants, des théories religieuses, des témoignages écrits en relation à Kinpusen et Ômine. Le deuxième et le troisième volume (1920), se répartissent les données consacrées à l'organisation *shugen* du Honzan-ha 本山派 ainsi qu'aux recueils abordant le mont Hikosan, et aux récits historiques ou fictionnels concernant les différents lieux de pratique assimilés indifféremment au Tôzan-ha ou au Honzan-ha. Le *Shugendô shûyô hiketsushû* appartient au deuxième volume de cette compilation.

Dans le deuxième volume, on trouvera aussi des méthodes et procédés pour mener sa pratique en montagne, des recueils concernant le rituel, des formules, des doctrines. Pour ce qui est des détails du troisième, il y est présenté les archives du Tôzan-ha et Honzan-ha, des légendes du personnage d'En no Gyôja, sur lequel je reviendrai, des monts Kinpusen, Katsuragi, Shirayama, Haguro, Hieizan entres autres. Rappelons que cette compilation voit le jour alors que pèse encore sur le Shugendô le poids de l'assimilation forcée et exclusive des structures de ce mouvement aux deux branches ésotériques Shingon et Tendai ou aux institutions shintô.

Cet engagement de Sokuden pour ce qui semble à première vue être une tentative d'établissement de sa voie, (harmonisant les pratiques entre la région du Kinki et le Nord Kyûshû), donne à ses écrits un intérêt tout particulier : celui de lire le lien existant à cette époque entre le pratiquant et sa pratique, d'observer comment ce

[24] L'ouvrage fut réédité entre 1973 et 1978 par l'éditeur Suzuku gakujutsu zaidan puis en 2000 par la société Kokusho kankôkai avec Miyake Hitoshi à la direction de l'addenda, le *Shugendô shôso kaidai* 『修験道章疎解題』 (*Commentaires au Shugendô shôso*).

mouvement se positionnait par rapport aux entités religieuses existantes et d'analyser la volonté de disposer d'un « Shugendô » structuré.

IV- Conclusion : le Shugendô dans le fait religieux. Réévaluation de la problématique

La partie conclusive permettra d'ouvrir la réflexion portée par cette thèse à des sujets qui ont toujours motivé les sciences humaines, à savoir le caractère redondant de l'expérience comme référence de la mémoire, les phénomènes de transmission et de communication culturelle ou de raisonnement de l'oral et de l'écrit.

On sait que, si les préoccupations spirituelles de l'homme en général ne restent pas invisibles, elles s'illustrent souvent dans l'expression artistique que celui-ci donne de son environnement. Et le Shugendô ne déroge pas à cette règle. Mais la trace du texte est peut-être plus à même de rendre les relations existantes entre les hommes eux-mêmes et les efforts qu'ils mettent à se construire une identité : l'image fait état d'un objet là où le texte rend témoignage de l'élaboration de cet objet.

Le treillis culturel qui émane de l'activité intellectuelle des individus régit les fondements du social. Il perdure par effet de négociations entre des individus qui donnent à la société un même mouvement. S'il est difficile de trouver des traces matérielles de ce treillis culturel, l'écrit peut fournir un bon aperçu de ces négociations. Là où l'image peut donner une interprétation, le texte peut donner une argumentation. Alors que l'image peut rester, car les symboles qu'elle véhicule sont ré-interprétables à l'infini, le texte, s'il est argumentatif, doit se renouveler, car les hommes changent, évoluent et décrivent leur monde différemment. On voit alors se dérouler dans l'acte de l'écriture, toutes les intentions, les tentatives de négociations intellectuelles pour amener à une perception construite de l'objet en question avant, s'il n'est pas contremarqué par la tradition, de s'évanouir dans l'Histoire.

Rappelons que, si le rite n'est pas substantiellement conservateur, donner une valeur collective au rite à travers, dans ce cas précis, le texte, offre aussi une fonction de mémoire, de gestion symbolique de la communication, de sociabilité et d'identité.

Partant de cette volonté d'observer une des phases de construction de ce mouvement, cette thèse se devra donc de toucher à des notions qui donnent à comprendre la complexité que traverse le Shugendô. À savoir : l'idée d'expérience, dans ce qui fait le noyau fondamental de cette voie, l'idée de transmission ou de lien, qui donne une forme diachronique à cette pratique notamment dans la démarche de l'écrit, et l'idée de tradition qui accorde son satisfecit et qui se réévalue à la lumière des éléments qu'elle patronne.

À partir de l'observation du contexte historique du Shugendô au Japon médiéval et de l'étude d'un texte fondateur, le *Shugen shûyô huketsu shû*, comment assurer une lecture cohérente des intentions du moine Akyûbô Sokuden? Que déduire des positions et définitions revendiquées par l'auteur ? Comment interpréter la situation du Shugendô de l'époque et l'intégrer au canevas de l'histoire du Japon? Comment se servir du Shugendô pour continuer d'éclairer l'histoire du fait religieux au Japon ? Telles sont les questions qui sous-tendront cette étude.

Première partie/

Chapitre 1/ Développements scientifiques

Le chapitre qui va suivre servira à brosser un portrait général des influences théoriques clairement liées à la recherche actuelle sur le Shugendô et rendre compte de l'historique de la construction intellectuelle de ses représentants à partir des développements de l'étude du folklore[25], *minzokugaku* 民族学. Celui-ci doit beaucoup à l'anthropologie du Japon[26], discipline qui résonne de grands noms comme Morioka Kiyomi 森岡清美, Umesao Tadao 梅棹忠夫, Shibusawa Keizô 澁澤敬三 (1896-1963) ou Miyamoto Tsuneichi 宮本常一 (1907-1981), sur lesquels je ne pourrai malheureusement m'attarder ici, car je souhaite concentrer cet aperçu sur les bases majeures de l'étude du Shugendô. Il ne faut pourtant pas croire à une étanchéité parfaite des disciplines dans le paysage universitaire du Japon, où la catégorie que l'on nomme « sciences sociales », ou « humanities » n'a jamais était aussi bien représentée. Au Japon particulièrement, la méthode semble plus fréquemment fonction du sujet, que le sujet fonction de la méthode. Un économiste peut se faire historien, un sociologue peut se faire ethnologue, un anthropologue, littéraire, et l'étude du Shugendô profite aujourd'hui de cette mixité d'approches. Je souhaite ainsi, à travers ce chapitre, établir la connexion entre le monde de la recherche ici décrite et la position que je revendique pour donner à la question du Shugendô une orientation nouvelle.

[25] Je comprendrais que l'usage du terme « folklore » fasse débat au sein de la recherche francophone, qui a connu les déboires de cette appellation, mais il est une reprise de l'expression japonaise qui est une traduction du mot anglais « folklore ». Son usage en japonais a connu l'influence de définitions nouvelles, que j'aborderai dans ce chapitre, mais le terme continue d'être utilisé sans marginalisation.

[26] Pour une couverture plus large de l'histoire de l'anthropologie au Japon, on peut consulter Nihon Minzoku Gakkai, 1966, ou encore Nihon Minzoku Gakkai, 1968, qui font toujours référence.

I- Constructions institutionnelles

L'étude du folklore dont se revendiquent aujourd'hui des figures importantes de la recherche sur le Shugendô comme Miyake Hitoshi 宮家準, Sakurai Tokutarô 桜井徳太郎, ou Gorai Shigeru 五来重 (1908-1993), réunit des disciplines comme l'historiographie, l'histoire des religions, l'archéologie, l'ethnologie, l'histoire de l'art et la littérature. Comme ce fut le cas pour l'anthropologie, des intellectuels issus d'autres formations se sont spécialisés dans l'étude du folklore par goût pour le travail ethnographique et l'étude du peuple japonais. Cependant, il ne s'agissait pas, au début de la recherche sur le folklore, de créer une formation interdisciplinaire visant à saisir la civilisation japonaise dans la variété de ses phénomènes culturels. Mais plutôt de retrouver des éléments irréductibles et communs de cette culture, pour en prouver l'homogénéité. Si cette attitude fut critiquée, comme nous le verrons plus loin, elle fonde malgré tout une tradition intellectuelle importante.

I.I- La pensée autocentrée

Sans remonter à l'époque des premières chroniques nationales comme le *Kojiki* 『古事記』(712) ou régionales comme les *Fudoki* 『風土記』 (commencés en 713), qui semblent partir plus volontiers d'une tentative de sélection, de légitimation de la pensée dominante que d'une recherche méthodique, on peut néanmoins reconnaitre une tendance institutionnelle ancienne au Japon de se poser la question de son identité culturelle. Les recherches portées par les « études nationales », *kokugaku* 国学, ayant pour visée de donner une définition, à leurs yeux complète, de la civilisation japonaise, ont fait valoir les positions d'auteurs comme Motoori Norinaga 本居宣長 (1730-1801), ou Hirata Atsutane (平田篤胤 1776-1843), spécialistes des mythes du Japon et défenseurs d'une sensibilité japonaise ethnocentrée. La recherche d'une voie ancienne, *kodô kenkyû* 古道研究, délivrée des conceptions chinoises, *karagokoro* 漢意, a poussé ces auteurs à s'intéresser aux éléments les plus profondément ancrés de leur culture. Il s'agissait alors de se libérer de l'influence culturelle de la Chine et de faire retour à des

considérations antérieures, telles que prônées dans la littérature classique, seules perspectives garantes d'une véritable pensée japonaise.

> *« [S'il] est difficile d'aborder les concepts du passé, il sera [plus encore] difficile de les comprendre sans s'intéresser à l'esprit des anciens»*
>
> 「古の意はしりがたく、古のこころをしらでは、道はしりがたきわざになむ有りけむ。」[27]

Hirata Atsutane s'est lui intéressé à la représentation des mondes spirituels (*Kokon yômikô* 『古今妖魅考』, *Appréhender les spectres des temps anciens*), à la vie après la mort (*Tama no mihashira* 『霊能実柱』, *Le véritable pilier des âmes*) et aux traditions populaires (*Senkyôibun* 『仙境異聞』, *Histoires étonnantes du monde des ermites*)[28], fondant ainsi son étude sur des conceptions communes et prêtant une valeur sociale aux phénomènes populaires.

Cette recherche d'une conscience japonaise, cette réflexion sur soi, a longtemps, et avec raison, été rapprochée d'un nationalisme non seulement intellectuel, mais aussi politique. Elle s'est également faite dans le rejet complet du rationnel, attribuant aux recueils de faits mythologiques une valeur historique, dans le souhait de transformer des projections symboliques en notions culturelles et identitaires. Cependant, on peut considérer que cette recherche d'une vérité identitaire constitue, sous une forme libérée de la négation de l'autre, un rouage important dans la méthode léguée plus tard par Yanagita Kunio (柳田邦夫 1875-1962), père des études folkloriques, aux générations actuelles d'ethnologues du Japon. Comme nous le verrons plus loin, ceux-ci se sont mis à rechercher, pour la plupart dans l'analyse des traditions populaires anciennes, le matériel idéal pour appréhender la culture japonaise contemporaine.

---

[27] MOTOORI Norinaga, *Tamagatsuma* 『玉勝間』 (*Panier de fibres d'osier*), *in* MOTOORI Norinaga, Ôno Susumu et Ôkubo Tadashi, 1968. Extrait donné par UEMATSU Akashi (dir.), 1994, p. 32.
[28] HIRATA Atsutane et Hirata Atsutane zenshû kankô kai, 1989.

Partant d'une certitude, la spécificité de la culture japonaise, ils ont tenté de rendre ce qu'ils concevaient comme une réalité catégorique de leur civilisation à travers des éléments qui, au niveau populaire, c'est-à-dire sous une forme élargie et potentiellement hors d'atteinte d'une influence politique ou religieuse directe, seraient de nature immuable. C'était là une révolution dans la façon dont la recherche expliquait le phénomène de diffusion culturelle, non pas du point de vue d'une élite autoritaire et exclusive, mais de celui d'une masse populaire sélective et inclusive. Une vision empirique de l'étude qui a fini également par alimenter la recherche japonaise sur la pratique religieuse en général et sur le Shugendô en particulier.

Pratique composite, le Shugendô s'est créé au fil de son histoire dans un rapport constant entre les différentes couches de la société japonaise. Il fonde sa continuité sur son ancrage dans les réalités quotidiennes et illustre bien la transversalité de certains éléments de la culture japonaise. On comprend alors qu'il intéresse au plus haut point une recherche préoccupée par la définition de sa culture, encouragée peut-être par une tradition de la réflexion autocentrée. Même si aujourd'hui la majorité des auteurs ont fait le choix de briser la perspective d'homogénéité de la culture japonaise, il faut considérer que l'attrait de leur identité culturelle est un vecteur important de leur réflexion.

I.II- Confrontation à l'autre, rapport a soi.

Les premiers travaux anthropo-ethnologiques se font pourtant sous l'influence de la recherche américaine et européenne, introduite sur le territoire japonais durant l'ère Meiji. À cette époque, le mouvement « d'ouverture à la civilisation », *bunmei kaika* 文明開化, que l'on peut décrire surtout comme une action politique de critique de la société féodale et une maîtrise de l'éducation de la société japonaise, visait à l'indépendance du pays. Cette ouverture s'inscrit d'ailleurs dans une logique globale de mondialisation qui s'est développée dans d'autres régions d'Asie à partir du XIX^{e} siècle[29]. Des intellectuels, des techniciens, des philosophes étrangers étaient alors invités sur le sol japonais.

[29] Voir Christopher Alan BAYLY, 2007.

Galvanisé par des penseurs comme Fukuzawa Yukichi (福澤 諭吉 1835-1901)[30] ou Katô Hirokyuki (加藤 弘之 1836-1916)[31] le gouvernement encourageait les étudiants à parcourir l'occident à l'exemple des membres du bureau partis avec la « mission Iwakura », *Iwakura shisetsu dan* 岩倉使節団[32], sous la direction d'Iwakura Tomomi (岩倉 具視 1825-1883)[33]. Les retours de cette mission impliquèrent une refonte complète du système militaire et économique ainsi que l'introduction de théories culturelles comme l'évolutionnisme d'Edward Tylor (1832-1917), et permettra, en 1877, l'ouverture de l'Université impériale de Tôkyô inspirée du modèle occidentale[34]. Cette année fût également l'occasion de la visite du zoologue américain Edward Morse (1838- 1925) dont le travail de deux ans sur les poteries trouvées dans les amas coquilliers d'Ômori, au sud de Tôkyô, a inspiré la recherche japonaise.

Le rapport de Morse[35], de forme descriptive, eut un effet retentissant sur l'archéologie japonaise et a su fonder des perspectives nouvelles pour dresser un portrait-robot des premiers habitants de l'archipel. Ces réflexions ont ensuite été portées

---

[30] Penseur et journaliste partisan des « études hollandaises », rangaku 蘭学, auteur d'un essai qui fît référence, *Gakumon no susume* 『学問のすすめ』 (*Encouragement à l'étude*, 1872-1876). Il existe une traduction française de cet ouvrage, en deux parties, par Christian GALAND, « L'appel à l'étude, Livre premier », *in* Yves-Marie ALLIOUX (dir.), 1996, *Cent ans de pensées au Japon* 1, Arles, Philippe Picquier, p.7-26 et Christian GALAND, 1997, *L'appel à l'étude, Livre 2*, *Daruma* 2, p.259-266.

[31] De l'Institut pour l'étude des livres barbares, *Bansho shirabesho* 蕃書調所, qui intégrera en 1877 l'Université Impériale de Tôkyô.

[32] Mission qui voyagera du 23 décembre 1871 au 13 septembre 1873. Elle réunira une cinquantaine de personnes, des membres du gouvernement, des chercheurs, des étudiants (dont Fukuzawa Yukichi et Nakae Chômin (中江兆民 1847-1901) futur penseur des Lumières) et fera escale aux États-Unis, en Angleterre, en France, Belgique, Hollande, Allemagne, Russie, Danemark, Suède, Italie, Autriche-Hongrie et se terminera en Suisse avant de repartir en bateau depuis le port de Marseille. L'observation n'était pas son unique mission. Il s'agissait aussi de renégocier les traités conclus depuis 1854 avec les grandes puissances occidentales et d'assurer la position du Japon dans le monde. Un rapport de 2110 pages composé par Kume Kunitake (久米 邦武 1839-1931) sera remis à l'Empereur (The Iwakura Embassy 1871-73*, A True Account of the Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary's Journey of Observation Through the United States of America and Europe*, 5 volumes, The Japan Documents (2002)).

[33] Soutien de l'Empereur Kômei durant sa tentative de rapprochement entre le pouvoir militaire shogunal et le pouvoir impérial dans les années 1850, Iwakura Tomomi est nommé Ministre des affaires étrangères en 1868 à la suite du rétablissement de l'Empereur en position centrale.

[34] On peut se référer à Willy F. VAN DEWALLE, « La Mission Iwakura : une réflexion critique » *in* Noriko BERLINGUEZ-KÔNO et Bernard Thomann (dir.), 2011.

[35] Edward MORSE, Iijima Isao, et Sasaki Chûjirô, 2011 (rééd.).

par des chercheurs qui ne se revendiquaient pas encore de la discipline anthropologique : des archéologues, historiens ou médecins comme le professeur Koganei Yoshikiyo (小金井 良精 1859-1944) de l'institut d'anatomie de l'Université impériale de Tôkyô, célèbre pour avoir travaillé sur les ossements Aïnous[36] entre 1888 et 1896, après de courtes études en Allemagne. Ce dernier est aussi le père de la Société japonaise d'anatomie, Nihon kaibô gakkai 日本解剖学会, fondée en 1893 et au sein de laquelle il tenta de remonter les traces d'un prototype japonais datant du néolithique par l'étude des populations Aïnous.

Par la suite, le gouvernement autocratique et militaire, qui imposa un climat de mobilisation, réussit à s'approprier cet intérêt scientifique pour nourrir sa politique d'expansion. Lorsque l'armée stationnée en Mandchourie après la guerre de Russie (1905), la *Kantô gun* 関東軍, a entamé sa progression sur le continent dès la fin des années 1920 sous l'impulsion de la société ferroviaire Mantetsu et du gouvernement local, les sociétés intellectuelles furent amenées à approuver le système colonial. Cette mobilisation totale, qui atteint son pic en 1937[37], a agi sur tous les mouvements influents du pays : médias, partis politiques, industrie de la presse, compagnies artistiques. Et ce jusqu'à se cristalliser totalement avec la création en 1940 de l'Association pour l'engagement dans l'effort impérial, *Taisei yokusan kai* 体制翼賛会[38], avec à sa tête le premier ministre Konoe Fumimaro 近衛文麿 (1891-1945). Il s'agissait

[36] Population de chasseurs-pêcheurs des iles de Hokkaidô, les Aïnous seraient apparentés aux peuples sibériens, bien que l'étude de leur morphologie leur confère des attributs caucasiens. Bien qu'ayant peuplé la majeure partie de l'île du Honshu, île principale de l'archipel, ceux-ci ont été chassés progressivement vers le Nord du pays. Leur culture, basée sur une tradition orale, s'est construite autour de dialectes qui diffèrent du japonais d'un point de vue phonétique. Les Aïnous disparaissent rapidement en tant que peuple du fait d'un brassage ethnique important.

[37] Avec l'établissement du plan d'action pour la mobilisation générale et l'esprit national, *kokumin seishin sôdôin jisshi yôkô* 国民精神総動員実施要綱, le Ministère de l'Éducation édite l'ouvrage *Le sens véritable du corps national*, *kokutai no hongi* 『国体の本義』, tout cela sous l'égide du comité de planification établi par l'armée, *kikaku in* 企画院, qui réalisa également le plan de mobilisation économique du pays. Voir AKITOSHI Shimizu, 2003, « Anthropology and the Wartime Situation, Yoshitarô Hirano, Eiichirô Ishida and their negociations with the situation », *in* Senri Ethnological Studies n°65, Kokuritsu Minzokugaku Hakubutsu kan, p.300-392.

[38] Autrement traduit « Association pour le service du trône ». Louis FREDERIC, 1996, p.1074.

alors de faire la promotion d'un idéal est-asiatique centré sur l'homogénéité vertueuse de sa population, dans la « sphère de coprospérité de la grande Asie », *daitôa kyôei ken* 大東亜共栄圏. Ceux qui revendiquaient une opposition trop franche, comme l'économiste Yanaihara Tadao 矢内原忠雄 (1893-1961) ou le juriste Minobe Tatsukichi 美濃部達吉 (1873-1948) étaient taxés de communisme, déchus de leur position, voir emprisonnés. De même, la recherche était frappée du tabou politique de la figure impériale rendant difficile l'analyse de thèmes comme la mythologie japonaise, ou l'étude des religions. Ainsi, même s'il est exagéré de conclure que toute la recherche en sciences humaines était dès lors investie de la charge unique de promouvoir les actions du pouvoir militaire[39], il est néanmoins nécessaire de garder à l'esprit l'influence du contexte socio-politique sur la construction des institutions intellectuelles[40].

Après la guerre, l'ouvrage de l'ethnographe Ruth Benedict, *Le chrysanthème et le sabre*, fut traduit en japonais et provoqua une vive réaction au sein du public comme des spécialistes. Sans n'avoir jamais posé les pieds sur l'archipel et après avoir relevé des données auprès de prisonniers de guerre japonais, Ruth Benedict a tenté de cerner, dans sa globalité, ce qu'elle présenta comme un modèle de la culture japonaise et des Japonais. Malgré son immense expérience d'anthropologue, le rapport remis au bout d'un an de travail au bureau de renseignement de l'armée en 1945, s'il convainc les États-Unis de préserver le système impérial sur le sol japonais, va aussi rencontrer des reproches. Son analyse distinctive faisait l'impasse sur l'évolution historique du peuple japonais et donnait une valeur trop grande à des « fondamentaux » culturels qui, s'ils

[39] C'est une situation que l'on a pu connaitre, dans une perspective différente, en France sous l'occupation avec la récupération par le régime de Vichy de thèmes exaltant la « race française » et la France des campagnes. Cette période va déstabiliser la recherche folklorique française, malgré les efforts d'auteurs comme Arnold Van Gennep qui, inspiré de l'anthropologie anglaise et de James Frazer, vont tenter de renouveler la discipline en s'ouvrant plus volontiers aux rites et aux mœurs, et en valorisant une approche directe du chercheur (Daniel FABRE, *Le "Manuel de folklore français" d'Arnold Van Gennep*, *in* Pierre Nora (dir.), 1997, p. 3 583-3 614.) Le mot « folklore » est ainsi aujourd'hui remplacé par l'expression « arts et traditions populaires ».

[40] Voir le travail de Hara Kakuten sur la mobilisation des sciences humaines et sociales des années 1930 à 1940. HARA Kakuten, 1984.

permettent de figurer de réelles différences entre le Japon et les pays occidentaux, ne rendent aucunement compte de la variété de la civilisation japonaise[41]. Cependant, il faut reconnaitre que son travail a su, au sein de la recherche académique au Japon, raviver un intérêt de soi un peu étourdi par le gouvernement militaire et la perte de confiance dans les valeurs de la tradition. Il fit aussi se poser à des intellectuels comme Yanagita Kunio ou Watsuji Tetsuro (和辻 哲郎 1889-1960), la question de la validité d'une typologie des civilisations et de l'intérêt des marqueurs théoriques pour décrire une vérité humaine. Cet ouvrage fit également naître une certaine forme « d'indulgence » envers les travaux étrangers sur le Japon, traduction de la déconsidération grandissante d'une majorité de chercheurs japonais pour les réflexions et les méthodes occidentales. Celles-ci sont d'ailleurs réprouvées par les adeptes de la théorie philosophique et politique, littéralement « théorie sur les Japonais », *nihonjinron* 日本人論[42]. Ces intellectuels, engagés dans le développement du marxisme (comme Nishida Kitarô, 西田幾多郎 1870-1945, ou l'Ecole de Kyôto), revendiquèrent une analyse subjective du peuple Japonais.

I.III- Développements académiques et premières théories

On doit les premiers travaux universitaires en lien avec l'observation et l'analyse des sociétés humaines à la Société d'anthropologie de Tôkyô, *Tôkyô jinrui gakkai* 東京人類学会, fondée en 1886 autour de l'association des amis de l'anthropologie, *Jinruigaku no tomo* じんるいがくのとも. Portée par Tsuboi Shôgorô (坪井正午朗 1863-1913) et centrée sur l'étude du peuple Aïnou[43], la société présenta de nombreuses

[41] Voir NAKANE Chie, 1974.
[42] WATSUJI Tetsurô, 1980, p.64.
[43] Tsuboi Shôgorô reste dans les mémoires pour sa théorie, par la suite abandonnée, d'une population japonaise ayant « évolué » à partir des *Koropokkuru*, peuple des Kouriles nommé ainsi d'après une légende Aïnou et associé à des nomades esquimaux du néolithique. Il s'opposa en cela au point de vue développé par Koganei Yoshikiyo, qui ne reconnaissait aucune parenté entre les Aïnous et les Japonais. Les disciples de Tsuboi vont développer à partir de sa théorie une anthropobiologie influencée aussi par le culturalisme d'Edward Tylor. Parmi eux TORII Ryûzô (鳥居竜蔵 1870-1953), qui revendique plus

études dans sa *Revue d'anthropologie*, *Jinruigakuzasshi* 『人類学雑誌』, couvrant ainsi de larges domaines allant de l'archéologie à l'étude des expressions folkloriques. En 1941, celle-ci prend le nom de société japonaise d'anthropologie, *Nihon jinrui gakkai* 日本人類学会 et se concentra presque exclusivement sur l'anthropologie physique[44].

Tsuboi Shôgorô sera ainsi le premier à assurer un enseignement méthodologique sur l'étude des sociétés traditionnelles, appelée « étude des mœurs locales », *dozokugaku* 土俗学, pour la faculté des sciences de l'Université Impériale de Tôkyô de 1892 jusqu'à sa mort en 1913. Ce terme de *dozoku* a été utilisé par Tsuboi pour traduire le mot *ethnography,* et créer ainsi une distinction avec le terme *ethnology* traduit alors par *jinruigaku* 人類学. Tsuboi effectua un séjour de trois ans en Angleterre (de 1889 à 1892) où il s'intéressa aux travaux de l'anthropologue Edward Tylor (1832-1917). L'enseignement de Tsuboi se basait alors sur l'évolution darwinienne et s'attachait aux sciences naturelles[45]. Son objectif : noter les diversités d'un peuple, en comprendre les coutumes, noter ses origines et son évolution. Les travaux de l'un de ses illustres élèves, Torii Ryûzô (鳥居竜蔵 1870-1953, principalement connu pour ses travaux sur les colonies de Taiwan)[46] furent même traduits en français[47].

Le premier cours d'anthropologie culturelle, *bunka jinruigaku* 文化人類学, fut créé à l'université de Waseda en 1918 par Nishimura Shinji (西村真次 1878-1943). Dans le même temps, l'université Keiô ouvrait en 1919 un cours d'anthropologie dans le département d'histoire de la faculté de littérature, sous la direction d'Utsushikawa

---

spécifiquement une ascendance coréenne au protojaponais, théorie qui rejoint la logique d'expansion coloniale de l'époque. Arnaud NANTA, « Expositions coloniales et hiérarchie des peuples dans le Japon moderne ». 2007, *in* Ebisu n°37, p.3-17.

[44] Leur revue, « Anthopological Science : Journal of The Anthropological Society of Nippon » (Tôkyô, Anthropological Society of Nippon) compte, en 2013, 123 volumes en langue anglaise et 122 volumes en japonais : *Jinruigaku zasshi* 『人類学雑誌』.

[45] NAKAO Katsumi, « The Imperial Pastof Anthropology in Japan », *in* Jennifer Robertson (dir.), 2008, p.19

[46] Arnaud NANTA, 2010, « Torii Ryûzô : discours et terrains d'un anthropologue et archéologue japonais du début du XXe siècle », Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, n°22.

[47] TORII Ryûzô, 1910, « Etudes anthropologiques: les aborigènes de Formose », *in* Journal of the College of Science, 28, Imperial University of Tôkyô.

Nenozô (移川子之蔵 1884-1947) de retour de son échange auprès de l'université de Harvard[48]. Dans les années 1930, celui-ci devint professeur à l'Université impériale de Taiwan où il fera, en collaboration avec l'anatomiste Kanaseki Takeo (金関丈夫 1897-1983), des recherches sur les populations indigènes. Les colonies japonaises de Taiwan et la péninsule de Liaodong furent entre autres le terrain privilégié des chercheurs qui tentaient de retracer une lignée continentale du peuple japonais, recherche appelée « étude des populations extrême-orientales », *tôyô jinshugaku* 東洋人種学[49].

C'est en 1934 que fut créée la Société d'ethnologie du Japon, *Nihon minzoku gakkai* 日本民族学会 (renommée en 2004 « Société japonaise d'anthropologie culturelle », *Nihon bunka jinrui gakkai* 日本文化人類学会) autour de 332 membres[50]. Celle-ci revendiquait une position méthodologique différente de celle de l'étude historique en favorisant les références aux gens du peuple et à la culture orale, dont les éléments auraient survécu (*zanson* 残存) aux changements de la société. En 1936 elle initia un partenariat avec la Société d'anthropologie de Tôkyô pour un premier colloque associatif et publia sa revue sous le nom de *Recherches ethnologiques, Minzokugaku kenkyû*『民族学研究』. Ces colloques se multiplièrent dans tout le pays et en 1942, la Société prit la forme d'une fondation publique avec pour objectif la création et la promotion de groupes de recherches étudiant la société et la linguistique japonaise, dans un contexte marqué par le nationalisme et l'expansionnisme. Elle sera d'ailleurs dissoute dès 1945 pour reprendre plus tard, en 1964, la forme qu'on lui connait aujourd'hui[51].

---

[48] SUZUKI Masataka, 2009, « Keio gijuku ni okeru bunkajinruigaku no kenkyû to kyoiku » (« formations et recherches en anthropologie culturelle proposées par l'école Keio»), *in* Mita Journal of Sociology, 14, p.58-70.

[49] Érick LAURENT, « Anthropologie culturelle : vers une voie japonaise ni primitive ni occidentale », *in* Anne Gonon et Christian Galand (dir.), 2008, p.215.

[50] Érick LAURENT, *ibid*. p.204.

[51] Sa revue, renommée en 2004 *Études anthropologiques*, *Bunkajinruigaku*『文化人類学』 (Tôkyô, Nihon Bunka Jinrui Gakkai) compte 72 volumes et la société poursuit une mission de formation et d'accueil des chercheurs.

Dans les années 1950, les recherches à l'étranger se multiplièrent en direction du Népal, de l'Inde (1953), du Viêtnam, du Laos, du Cambodge, de la Thaïlande, de l'Indonésie (1954). L'objectif était alors d'étudier les sociétés issues de la culture du riz. Les Andes[52] (avec l'Université impériale de Tôkyô) et l'Afrique[53] (université de Kyôto) devinrent respectivement dès 1958 et 1963 des lieux de recherche privilégiés des études pluridisciplinaires japonaises. Ces études atteignent également l'Iran et l'Irak entre 1976 et 1978[54]. Cette expansion des études anthropologiques fait suite à un financement accru du ministère de l'Éducation et des laboratoires de recherches en sciences humaines des universités d'après-guerre. On peut donner l'exemple de la faculté multidisciplinaire des « Liberal arts » (ou « culture générale ») de l'Université de Tôkyô qui proposa de s'inscrire dès la rentrée 1951 dans le premier département d'anthropologie culturelle et de géographie humaine, grâce au soutien d'Ishida Eiichirô et de professeurs étrangers[55]. Après la guerre, la notion d'ethnologie était associée à la campagne de mobilisation intellectuelle promue par le gouvernement militaire et son orientation expansionniste. Il était donc important de réussir à créer une rupture par rapport à cette période de l'histoire de la recherche au Japon et, bien que critiqué pour sa trop grande résonnance avec le style américain, le choix fut porté sur la formule de l'anthropologie culturelle pour fixer la nouvelle orientation de la recherche japonaise[56].

[52] Expéditions du groupe d'exploration scientifique des Andes, andesu jitai gakujutsu chôsadan アンデス地帯学術調査団, mené en premier lieu par Ishida Eiichirô 石田英一郎 (1903-1968).
[53] Groupe d'exploration scientifique d'Afrique, afurika gakujutsu chosatai アフリカ学術調査隊, mené par l'éthologue Imashiki Kinji (今西錦司 1902-1992).
[54] Érick LAURENT, 2008, p.207.
[55] Érick LAURENT, *ibid*. p.208.
[56] NAKAO Katsumi, *op.cit*. p.21. NAKANE Chie, 1974, « Cultural Anthopology in Japan », *in* Annual Review of Anthropology, 3, p.57.

II- L'étude du folklore

Avant de s'inscrire durablement dans la recherche académique, l'étude du Shugendô a d'abord été indirectement abordée au travers de thèmes relatifs à la culture et aux croyances populaires. En effet, elle a attiré l'attention des historiens des religions et des ethnologues intéressés par l'antiquité des formes religieuses : traitement des légendes, des coutumes, des rituels privés, des cérémonies communautaires. L'intérêt croissant porté à la vie religieuse locale, comme le culte des montagnes, *sangakushinkô* 山岳信仰, mena également les archéologues sur des pistes venues par la suite renforcer la connaissance du Shugendô. Récemment encore, des fouilles menées dans toutes les régions du Japon, ont permis par exemple à des chercheurs comme Tokieda Tsutomu 時枝務[57] de confirmer le caractère éminemment régional des pratiques spirituelles en montagne, et d'illustrer la variété des représentations et des organisations rituelles. L'ensemble de ces études, réunies sous le nouveau champ unique des études folkloriques, ont permis d'élaborer un schéma conceptuel essentiel à l'appréhension du Shugendô dans son environnement direct : les champs d'expression populaires.

II.I- Premiers intérêts pour le Shugendô

Avec l'époque Taishô (1912-1926), et le mouvement d'ouverture intellectuel qui s'ensuivit, l'intérêt pour les coutumes et croyances populaires[58] de même que celui pour

[57] TOKIEDA Tsutomu, 2005, *Shugendô no kôkogaku kenkyû* 『修験道の考古学的研究』 (Etudes archéologiques sur le shugendô), Tôkyô, Yûzankaku.

[58] Sous les appellations « d'histoire des croyances populaires », *minkan shinkôshi* 民間信仰史, « histoire des croyances collectives », *shomin shinkôshi* 庶民信仰史, ou « histoire des croyances du peuple », *minshû shinkôshi* 民衆信仰史.

les relations entre shintô et bouddhisme[59] marqua la fin de la promotion du shintô national connu depuis l'époque meiji[60].

Ne souffrant pas d'un découpage académique strict, les départements de littérature ou d'histoire des universités japonaises faisaient alors prévaloir une connaissance élargie de la culture religieuse, et ce, dès le début du XX^{e} siècle. En 1905, les premiers cours de philosophie religieuse de l'université de Tôkyô proposaient, peut-être par référence aux études orientales européennes[61], le traitement socio-analytique du bouddhisme[62], du shintô et de ce qui sera appelé le « chamanisme ». En 1923, Furuno Kiyoto (古野清人, 1899-1979) intégra ces cours et participa à un groupe d'étude sur les religions primitives, ce qui l'amena, en 1930, à traduire les théories d'Émile

[59] « Histoire de la fusion shintô-bouddhique », *shinbutsu shûgôshi* 神仏習合史, « histoire des religions composites », *shûgô shûkyôshi* 習合宗教史, « formation des religions populaires », *minzoku shûkyôka* 民俗宗教化

[60] Voir KIOHARA Sadao (清原貞雄 1885-1964) et son travail sur la construction du shintô par rapport aux forces religieuses en présence, *Shintô enkakushi ron*『神道沿革史論』en 1919, ou TSUJI Zennosuke (辻善之助 1877-1955), *Nihon bukkyôshi no kennkyû* 『日本仏教史の研究』 (Etude de l'histoire du bouddhisme) et ses réflexions sur le développement de la notion de « divinité originelle et sa manifestation», *honji suijaku* 本地垂迹. À noter que Tsuji est aussi un des pères de la théorie de « corruption du bouddhisme » (*bukkyô daraku* 仏教堕落), théorie qui rapproche pour la première fois au Japon histoire et facteurs religieux. À ce sujet, voir Stephen GROVER COVELL, 2005.

[61] Le mouvement d'orientalisme scientifique, qui a été rapidement rattrapé par l'impérialisme colonial européen, a donné naissance à des sociétés savantes comme la Société asiatique de Paris, créée en 1822, qui se lanceront dans l'étude des systèmes théologiques, philosophiques et historiques de l'Inde, de la Chine et des pays Musulmans.

[62] Soulignons immédiatement les apports en la matière de Takakusu Junjiro (高楠順次郎 1866-1945), compilateur et fondateur du dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, le *Hôbôgirin* (actuellement huit volumes, 1967-2003, Paris, Librairie d' Amérique et d'Orient), en partenariat avec Paul Demiéville, sinologue de renom, et Sylvain Lèvi, professeur d'indologie au Collège de France, entre autres. Ce professeur de sanskrit et d'histoire du bouddhisme à l'Université Impériale de Tôkyô depuis 1901, étudia dans les années 1890 auprès de Friedrich Max Müller (1823-1900) à l'université d'Oxford (il passa également un séjour en Allemagne de 1894 à 1897) et collabora avec lui sur le *Buddhist Mâhâyana Texts* (1894), qui a fait l'objet d'une republication en 1969 (Edward Byles COWELL, Friedrich Max Müller, Junjirō Takakusu, et Aśvaghoṣa, *Buddhist Mahâyâna Texts*, New York, Dover Publications). En 1901, peu avant la guerre russo-japonaise, il fit l'acquisition de la totalité de la bibliothèque de son mentor pour l'Université Impériale (dans le cadre d'une importante campagne de collecte de livres en anglais selon Phillips Payson OBRIEN, 2004, p.203-204). On lui doit également un important travail de direction et d'édition sur le *Taishô shinshû daizôkyo* 『大正新脩大藏經』, le Tripitaka de langue chinoise de la collection Dainihon bukkyô zensho en 100 volumes, entre 1922 et 1932. Pour plus de détails sur la vie et l'œuvre de Takakusu, se référer à KIMURA Kyotaka, 2005, « *Nihon ni okeru bukkyô kenkyû no hyakunen* » (« Cent ans de recherche sur le bouddhisme au Japon »), *in* Journal of Religious Studies 77-4.

Durkheim et son ouvrage *Les formes élémentaires de la vie religieuse*[63]. Son intérêt pour le symbolisme et les formes collectives de la religion l'éloignera passablement de l'idéologie sociologique japonaise développée entre les années 1920 et 1930, inspirée de l'organicisme d'Auguste Comte et Herbert Spencer. Dans le cadre de son intérêt pour les travaux de Lucien Levy-Bruhl sur *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, et sa découverte de Marcel Mauss, il tourna son regard vers l'organisation spirituelle des collectivités, jusqu'à soutenir les activités de la première Société japonaise des études ethnologiques, *Nihon minzoku gakkai* 日本民族学会 dès 1934[64]. Un climat favorable à l'étude des traditions populaires en général va s'installer alors et le Shugendô finira par sortir de considérations élaborées à l'époque Meiji qui visaient à lutter contre les superstitions[65].

En 1925, Katô Kumaichirô (Totsudô) (加藤熊一郎 (咄堂), 1870-1949), présenta l'ouvrage *Histoire des croyances populaires*, *Minkan shinkôshi* 『民間信仰史』[66]. Partant du principe que les croyances populaires sont les témoins d'un mode de pensée premier, il s'intéressa à des sujets aussi divers que le *sannô shintô* 山王神道, le *ryôbu shintô* 両部神道, les légendes populaires, la représentation des esprits, ou l'*onmyôdo* 陰陽道. Dans le chapitre « Naissance des croyances populaires », « *Minkan shinkô no hassei* »「民間信仰の発生」, il prit l'exemple de fêtes populaires saisonnières comme Tanabata 七夕 ou Chôyô 重陽, mais rapporta également les récits de la vie de personnages ascètes comme Hôdô (Hôdô Sennin法道仙人), venu au Japon depuis l'Inde entre le VI^e^ et le VII^e^ siècle ou le patriarche légendaire du *Shugendô*, En no Gyôja 役行者[67].

---

[63] NAKAO Katsumi, *op.cit*. p. 27.
[64] KOGA Kazunori, 1980, « Furuno Kiyoto : the Romance of Religion and the Pursuit of Science », *in* Japanese Journal of Religious Studies 7/2-3, p. 116-143.
[65] « Loi de prohibition de la pratique *shugen* », « shugen kinshirei » 「修験禁止令」, promulguée en 1872.
[66] KATÔ Kumaichirô, 1925, 『民間信仰史』, Tôkyô : Hinoe'uma.
[67] MIYAKE Hitoshi, 2010, « Minzoku shûkyôshi Minzoku shûkyôshi no kenkyû » 「民俗宗教史の研究」 (« Recherches sur l'histoire des études folkloriques »), in Journal of Religious Studies 78/4, p.184.

En 1929, le bouddhologue Uno Enkû (宇野円空 1885-1950) s'attela, dans un article du troisième volume de l'imposant recueil *Traité sur les religions du Japon*, *Nihonshûkyô daikôza* 『日本宗教大講座』[68], à donner la première définition du Shugendô dans l'article du même nom : « Shugendô ». Cette définition fit suite à un important travail d'analyse systémique par lequel Uno fit entrer en résonnance pour la première fois bouddhisme ésotérique, taoïsme, et représentations magiques indigènes[69] . Il estima que l'approche symbolique de la pratique du Shugendô, influencée selon lui par le bouddhisme Shingon[70], donna toute son originalité à ce mouvement qui se veut non-dogmatique. Uno a toujours eu à cœur de trouver dans les éléments populaires les arguments servant à caractériser le système des représentations religieuses du Japon[71]. On retrouve son influence dans les travaux de Murakami Toshio (村上俊雄)[72], et Wakamori Tarô (和歌森太郎1915-1977)[73]. Le premier tentera une décomposition analytique en reprenant la lecture d'Uno sur l'influence du Shingon[74] quand le second prendra le parti que le Shugendô est un produit composite de l'époque médiévale, et cherchera à éclaircir la position historique et institutionnelle de cette pratique.

Ces deux chercheurs ont aussi été influencés par les développements théoriques émis par une discipline naissante, guidée par son tenant officiel Yanagita Kunio : l'étude du folklore, qui rend compte d'un intérêt croissant pour l'histoire locale et la focalisation après-guerre sur les us et coutumes des gens du commun, *shomin* 庶民.

---

[68]UNO Enkû, 1929.
[69] Avant lui, en 1920, USHIKUBO Kôzen 牛窪弘善 (1880-1942) s'est intéressé aux institutions de Kumano et de Kinpusen dans *Shugendô kôyô* 『修験道綱要』 (*Précis de Shugendô*), Tôkyô, Meicho, réédité en 1990.
[70] Secte bouddhiste originaire de Chine (ch. Zhenyang-zong) introduite au Japon par Kûkai (空海 774-835).
[71] Se référer à UNO Enkû, 1935.
[72] Voir MURAKAMI Toshio, 1978 (rééd.). Ouvrage unique de l'auteur sur le sujet, mais qu'il faut citer pour la richesse de son travail d'abord, et comme l'un des pionniers des études du Shugendô ensuite. Ouvrage édité une première fois en 1943.
[73] WAKAMORI Tarô, 1972 (rééd.). Première édition en 1943.
[74] MIYAKE Hitoshi, 1999b, p.32.

II.II- Yanagita Kunio et l'étude de soi

Yanagita Kunio a toujours tourné sa réflexion vers l'étude de l'identité, c'est-à-dire du caractère stable et permanent d'un individu ou d'un groupe. Il est le premier à avoir estimé positivement la valeur des connaissances et coutumes régionales. Ses premiers travaux datent de 1898 et participent des études régionales (« ruriology » en anglais), *jikatagaku* 地方学, du spécialiste de politique agricole Nitobe Inazô (新渡戸稲造, 1862-1933). Il s'agissait alors de relever l'histoire, la géographie, les évolutions sociales d'un village ou d'une communauté de villages, mais aussi d'en évaluer l'état de santé économique[75]. Ce groupe d'étude avait alors pour nom « Société des terroirs », *Kyôdokai* 郷土会. Dès 1913, Yanagita s'associa au mythologue Takagi Toshio (高木敏雄, 1876-1922) pour créer la revue *Etudes des Terroirs*, *Kyôdo kenkyû* 『郷土研究』, qui paraitra quatre années durant (jusqu'en mars 1917). Après un an d'activités communes, Takagi s'éloigna de la revue et Yanagita devint libre alors de se concentrer sur l'étude des croyances populaires[76], pour laquelle il obtint le soutien d'Origuchi Shinobu (折口信夫, 1887-1953). Il cherchait alors à se démarquer de la communauté scientifique en lançant des travaux ethnographiques dans tout le Japon avec pour objectif d'appliquer une discipline de recherche basée sur le modèle occidental[77]. Pour lui, les dernières théories des intellectuels japonais étaient exclusives et ne donnaient de valeur aux activités populaires que lorsque celles-ci étaient politiques. Il chercha alors à développer

---

[75] NAMIMATSU Nobuhisa, 2011, *Nitobe Inazô ni okeru jikatagaku no kôzô to tenkai* (« Développements et structure des Etudes régionales chez Nitobe Inazô »), *in* Hôkoku 28, pp43-88.

[76] YANAGITA Kunio, «*Miko kô* »「巫女考」 («*Sur les Miko*»), *in Kyôdo kenkyû* 1/1 à 12; «*Hashiramatsu kô* »「柱松考」 («Sur le rituel *hashiramatsu*»), *ibid*. 3/1; « *Rôjo kasekitan* » 「老女化石譚」 («Les légendes de pétrification des vieilles femmes») *ibid*. 4/5-6 ; «*Tamayori hime kô*»「玉依姫考」 («Sur la princesse Tamayori») *ibid*. 4/12. Articles que l'on retrouve dans les collections complètes de Yanagita, YANAGITA Kunio, 1997.

[77] Anne BOUCHY, 2006, « De l'ethnologie du Japon : par qui, où, comment », *in* Ateliers d'anthropologie 30, p.67.

une étude de la vie quotidienne loin des visées des historiens positivistes, comme Suzuki Ryôichi 鈴木良一[78], inspiré du marxisme et de la progression du socialisme dans les années 1920[79]. En cela, il entendait se focaliser sur la culture affective, sur les développements spirituels de la population (sujet) tels qu'ils sont projetés sur le quotidien matériel (objet), pour arriver à une symbiose empathique entre le chercheur et son interlocuteur.

Dans le système communicationnel japonais, décrit par le mouvement Nihonjinron comme privilégiant les relations implicites et appliquant des règles de rapports verticaux[80], il semble juste de rechercher un rapprochement émotionnel entre le chercheur et son sujet. Mais on peut dès lors estimer que c'est décrédibiliser la pratique de l'observation et la position idéalement neutre du chercheur. Vouloir s'inscrire dans une « relation binôme » (*nikô kankei* 二項関係)[81] avec son sujet, telle qu'elle fait sens au Japon, pour favoriser l'échange et la transmission directe, ne serait-ce pas se trouver également enfermé dans la seule interprétation du sujet ?

Ainsi, les données récoltées étaient classées en trois grandes catégories : les éléments visuels explicites (*seikatsu gaikei* 生活外形), les éléments verbaux implicites (*seikatsu kaisetsu* 生活解説), et enfin le ressenti (*seikatsu ishiki* 生活意識). Cette méthode reste valorisée dans l'étude moderne du folklore, comme le montre la déclaration de Tsunemitsu Tooru 常光 徹, du musée national de l'histoire du folklore[82].

---

[78] Le mouvement académique qu'il représente, le *jisshôshugi rekishigaku* 実証主義歴史学 (les études historiques positivistes) est resté indépendant jusqu'à la montée en puissance de l'ultranationalisme vers 1940, puis sera emmené par la doctrine officielle. Après la guerre et jusque dans les années 60, il est réactualisé. C'est toujours le positivisme qui fonde la méthode historique académique d'aujourd'hui.

[79] Avec la Révolution Russe de 1917, de nombreux ouvrages de Marx, Engel, Kropotkin entrent sur le territoire japonais et vont influencer la vie universitaire jusqu'à l'établissement de la Loi pour le maintien de l'ordre public en 1925, *chian iji hô* 治安維持法, qui forcera certains penseurs de l'époque à abandonner publiquement le marxisme. Yanagita aurait été ainsi surveillé par le gouvernement pour de prétendues activités socialistes. NAKAO Katsumi, *op.cit*. p.24.

[80] Voir NAKANE Chie, 1967.

[81] Théorie développée dans MORI Arimasa, 1977.

[82] À retrouver sur le site http://www.fsjnet.jp/about_us/about_folklore_studies_3.html (septembre 2009).

Pour Uematsu Akashi[83], il faut y voir une continuité de la méthode prônée par Motoori Norinaga d'appréhender les textes (les choses dites, *koto* 言), d'être à l'écoute des faits (les choses réalisées, *koto* 事) et de se rapprocher de la conscience japonaise (le cœur/l'esprit, *kokoro* 心). Difficile de tenir plus loin la comparaison, mais peut-être faut-il reconnaitre une même volonté de revendiquer les particularités de la culture japonaise et le désir de valoriser la subjectivité de l'observateur.

Yanagita se présenta dès lors comme le premier représentant de « l'étude du folklore », *minzokugaku* 民俗学[84]. Il s'arrêtera sur ce terme en 1920 lorsqu'il présente sa méthode à la *Mitashi gakkai* 三田史学会, la Société d'histoire de l'université de Keiô, avant de donner ses premiers cours la même année.

Ce terme de *minzokugaku* existait au préalable pour désigner l'étude des traditions, c'est-à-dire des traces de la culture ancienne visible dans les champs d'expression populaires : légendes, contes, superstitions, proverbes, coutumes locales. Puis, avec l'élan amorcé par Yanagita, le terme servi à la traduction du terme de « *folk-lore* » du chercheur anglais William John Thoms (1803-1885), en remplacement des formules comme « étude des acceptations courantes », *zokusetsugaku* 俗説学, ou « étude des transmissions populaires », *mindengaku* 民伝学. Plus spécifiquement pour Yanagita, l'étude du savoir du peuple revendiqué par le mot « folklore » doit se concevoir en association de ce qu'il appelle « l'étude du nous », *watashitachi no*

[83] UEMATSU Akashi (dir.), 1994, p.16.
[84] Cette appellation sera définitivement établie en 1949 pour désigner l'étude de l'ensemble des coutumes populaires. Cette discipline suit l'influence des folkloristes français comme Paul Sébillot, Pierre Sayntives et Arnold Van Gennep entre autres. Anne Bouchy, 2006, p.67. Ces derniers se sont tournés vers la production de descriptions ethnographiques de la France profonde. Ces « traditionnistes » créent un support institutionnel appelé « Revue des traditions populaires », éditée dès 1886 par la société du même nom, qui relève de l'étude du dialecte, des traditions orales, de l'histoire locale, principalement concentrée sur la Bretagne et la Provence. Mais c'est en 1928 que sont fondées la Société de folklore français et la « Revue du folklore français » qui compte parmi ses contributeurs Georges Dumézil et Marcel Mauss. Leurs comptes rendus d'enquête passent par des relais fortement intégrés dans la société locale comme des instituteurs, des curés, des artisans. Des questionnaires sont remplis par le médiateur qui les complète par son observation. On peut se référer à Thipaine BARTHELEMI et Florence Weber (dir.), 1989.

gakumon 私たちの学問, qui se compose « de la pensée, des croyances, des sentiments propres à une ethnie, ces choses par lesquelles se caractérise l'histoire d'une nation »[85].

Les théories de Yanagita ont dès lors su attirer l'attention à la fois des conservateurs et des réformistes, entre valorisation des traditions et mise en lumière des spécificités du Japon[86]. Il fut suivi notamment par Nishioka Toranosuke (西岡虎之助, 1895-1970), historien qui se présentait alors comme opposé au nationalisme pro-impérial et qui avait pour visée d'écrire une « histoire réelle » incluant l'activité paysanne à la construction historique du Japon[87]. Son étude s'appuyait ainsi sur l'utilisation de sources locales, généralement dénigrées par les historiens de l'époque. On pourrait y voir là l'impulsion qui a amené dans les années 1980 à « l'histoire de la pensée populaire », *minshûshisôshi* 民衆思想史, mouvement anthropologique mené par Irokawa Daikichi 色川大吉 et Yasumaru Yoshio 安丸良夫. Cette méthode visait à produire une histoire culturelle par l'analyse des objets culturels et des moyens de leur médiation. Il s'agissait de faire glisser le regard du chercheur de la société vers les produits de cette société. Suivant cette voie, s'engagèrent aussi des historiens comme Amino Yoshihiko 網野善彦 (1928-2004), Ishii Susumu 石井進 (1931-2001), ou Katsumata Shizuo 勝俣鎭夫.

On comprend alors que le terme de *minzokugaku,* sous la graphie 民俗学, suit une évolution qui ne cantonne plus cette discipline à l'étude des légendes, des traditions orales ou des coutumes populaires, mais qui embrasse un large champ de réflexion sur le mode de vie, les échanges, sur la culture spirituelle et matérielle du peuple japonais. Il est important de préciser « japonais », car il ne semblait faire aucun doute pour la

[85] YANAGITA Kunio, 1925, « *kyôdokenkyû to iu koto* »「郷土研究といふこと」 («*À propos de l'étude des terroirs* »), citation du texte original donnée dans UEMATSU Akashi (dir.), 1994, p.38.
[86] On ne peut ainsi ignorer que les travaux de Yanagita ont servi les théories de continuité biologique développée à partir de 1945, théories animées par des chercheurs comme Suzuki Hisashi 鈴木尚 (1912-2004). Par ses recherches en anthropologie physique, ce dernier a tenté de décrire un peuple japonais homogène, uni sous une même « race ». Ses réflexions aboutirent à la notion de « microévolution », qui rejette l'importance des différences phénotypiques entre les relevés datant de l'époque Jômon et ceux de l'époque contemporaine.
[87] Se référer par exemple à NISHIOKA Toranosuke, 1948.

recherche académique construite autour de Yanagita, que cette discipline devait se distinguer de celle qui étudie les peuples éloignés[88], *minzokugaku* 民族学, littéralement « étude des ethnies »[89].

> *« (…) ce que l'on appelle ici «l'étude des coutumes populaires/du peuple » (minzokugaku* 民俗学*) est faite par celui qui mène des recherches sur la culture de sa propre société. C'est pourquoi nous la définissons comme la « discipline de la réflexion sur soi » (naisei no gaku* 内生の学*, littéralement « de l'introspection ») », ou encore comme la « science de la connaissance de soi » (jiko ninshiki no kagaku* 自己認識の科学*). »* [90]

Dans cette logique, l'espoir porté par Yanagita était de partager ensuite les connaissances expérimentales des chercheurs de chaque pays, « l'étude du folklore d'un pays » *ikkoku minzokugaku* 一国民俗学, pour aboutir à des conclusions générales sur les origines des peuples du monde. L'objectif étant alors la « mise en évidence par recoupement », *jûshustu risshô hô* 重出立証法, la classification et l'examen de phénomènes populaires semblables dans tout un pays. La méthode ainsi revendiquée a fini par faire école au Japon, même si d'autres chercheurs lui ont opposé la méthode comparatiste. Sur l'argument qu'un peuple d'une même nation pouvait être hétérogène, le naturaliste Minakata Kumagusu (南方熊楠 1867-1941) s'est par exemple attaché à rendre compte des échanges culturels entre pays voisins et à comparer les activités

[88] Et qui correspond aux disciplines occidentales de l'ethnologie ou de l'anthropologie culturelle.
[89] La méthode prônée par Yanagita a souvent été rapprochée, à tort, du travail de Yanagi Sôetsu (柳 宗悦 1889-1961) de collecte et de mise en valeur d'œuvres artisanales des milieux ruraux, *mingei* 民芸 , et d'outils traditionnels, *mingu* 民具. Yanagi, même s'il estime la valeur normative de son travail, a pour objectif de rendre accessible des œuvres sélectionnées pour leurs qualités esthétiques et n'a pas pour visée la description du système culturel japonais. Cette distinction sera soulevée par les deux hommes lors d'une rencontre en 1940 organisée pour une émission de radio de la NHK. Cette rencontre est traduite par Damien KUNIK et Jean Michel Butel, 2009, « Folk art et Folk studies », *in* Cahiers d'études japonaises CIPANGO, 16, p.105-120.
[90] YANAGITA Kunio, 1942, p.4. Traduction d'Anne Bouchy, 2006, p.71.

traditionnelles d'une région à l'autre du monde. Celui-ci ne croyait pas que l'étude des légendes, favorisée par Yanagita, présentait un matériel suffisamment cohérent pour servir la comparaison avec les autres cultures[91].

Hors d'une logique de la crise, qui lit l'Histoire à travers des phases de bouleversement, l'appréhension de l'histoire de Yanagita se fait dans la continuité. La construction d'une société se comprend pour lui dans la pérennité de certains phénomènes culturels, pérennité qui ne saurait souffrir des aléas produits par la classe sociale dominante. En cela, il voyait dans la reconduction régulière des communautés villageoises, *mura* 村[92], la structure culturelle de toute une nation. C'est dans la répétition, la transmission continue de gestes, de pensées populaires que se formaliserait la construction d'une civilisation. Cette compréhension de l'histoire nourrit aussi sa méthode, partant du principe que le passé doit amener à appréhender le présent : ce sont des intentions, des considérations déterminées dans le passé, décrites grâce à l'observation d'éléments préservés par le folklore local, dont résulterait l'état présent de la société. Il se fit ainsi le défenseur d'une méthodologie (faut-il l'appeler anhistorique ?) largement reprise ensuite dans les sciences des religions au Japon.

II.III- Yanagita et la culture homogène des montagnes

Avant de s'intéresser principalement aux populations agricoles dès le milieu des années 1930, Yanagita a parcouru une grande partie du Japon, du nord de Kyûshu à Okinawa, afin de rencontrer des populations géographiquement marginalisées et des figures religieuses isolées (comme les femmes médiums, *miko* 巫女, ou les religieux itinérants, *hyôhaku shûkyôsha* 漂泊宗教者). Il tenait alors un journal de voyage paru en

[91] MIYATA Noboru, *in* UEMATSU Akashi (dir.), 1994, p.55.
[92] Cette unité d'analyse, les villages, est un cadre fixé par Yanagita comme le plus représentatif de la culture locale. Il revendique en cela une homogénéité de leurs populations, assurée par l'éloignement des influences du centre et leur géographie cloisonnée. Cette redécouverte des localités pour Yanagita est visible dans le texte d'IWATA Shigenori, 1992, « *Yanagita Kunio no Tennô-ron. Minzoku, ine, Okinawa »* (« Yanagita Kunio et la fonction impériale. Peuple, riz et Okinawa »), *in* Hikaku Minzokugaku, 6, p.82-108.

épisodes dans le quotidien Tôkyô Asahi shinbun dès 1924[93]. Il continua bien sûr de s'intéresser aux contes populaires[94], mais cette période lui permit surtout de confronter sa théorie des origines, *senjûmin no shison* 先住民の子孫, selon laquelle les premiers habitants du Japon ayant subi l'oppression des tribus conquérantes de Corée ou de Taiwan, auraient fui toujours plus vers le Nord et se seraient établis dans les montagnes. Leurs descendants seraient alors devenus les garants d'une spiritualité naturellement tournée vers les montagnes et la plus représentative de ce que serait la vision du monde première des Japonais (« théorie des hommes des montagnes », *sanjinron* 山人論)[95]. Cependant, il abandonna par la suite cette théorie, reconnaissant aux populations montagnardes et agricoles une même ascendance et un fonds traditionnel homogène basé sur la culture du riz, et ne discerna plus les deux que par leurs activités respectives. C'est un tournant important pour Yanagita qui vit dès lors dans la variété des phénomènes culturels de ces îlots isolés, la marque des différentes étapes de l'histoire du Japon et non des développements parallèles. C'est ainsi qu'il se proposa de lire le passé du Japon aux travers de diverses localités.

Probablement parmi les textes les plus lus de Yanagita figure le *Toono monogatari* 『遠野物語』 (*Histoires de Toono*)[96]. L'ouvrage se présente comme la réunion d'un ensemble de légendes répandues dans le village de montagne de Toono, dans la préfecture d'Iwate. Ces légendes ont été contées à Yanagita à partir de 1909 par un jeune étudiant désireux de devenir écrivain, Sasaki Kyôseki 佐々木境石. Les trente-neuf histoires retranscrites par Yanagita ont pour thèmes les esprits, les divinités et les hommes des montagnes, *yamabito* 山人, dont les activités façonnèrent le paysage

[93] Ce journal donnera lieu à plusieurs éditions indépendantes plus tardives comme *Kainan shôki* 『海南小記』 (*Notes prises en mer du Sud*, 1925, Tôkyô, Ôkayama shoten) ou *Yukiguni no haru* 『雪国の春』(*Le printemps au pays des neiges*, 1928, Tôkyô, Oka shoin).
[94] Comme pour l'ouvrage *Momotarô no tanjô* 『桃太郎の誕生』 (*La naissance de Momotarô*, 1933 Tôkyô, Sanseidô).
[95] Il en présentera les grandes lignes lors d'une conférence donnée à l'occasion d'une rencontre académique d'histoire-géographie en 1917. On retrouve le contenu de cette conférence, « Sanjinkô » 「山人考」 (« Sur les hommes des montagnes »), dans YANAGITA Kunio, 1926.
[96] YANAGITA Kunio, 1973.

spirituel de la localité. Elles rendent compte également des coutumes qui se sont diffusées dans d'autres régions du Nord-Est. C'est le cas par exemple du rituel dansé appelé *yamabushi kagura* 山伏神楽, la danse du *yamabushi*, rituel d'apaisement qui dérive dans sa forme du *shishimai* 獅子舞, la pantomime du lion. Dans un cas comme dans l'autre, le danseur est équipé d'un masque de lion en bois. Le *yamabushi kagura*, également appelée *gongen mai* 権現舞 en référence au culte de Kumano gongen, est largement influencé par la dance bouddhique de longévité, *ennenmai* 延年舞, que se sont réappropriés les tenants du Shugendô, les *yamabushi*[97]. À travers cet ouvrage, Yanagita présenta un univers obscur, animé des contes et légendes locaux. Un monde plein de mystères mais qui faisait pourtant sens pour toute une population isolée des grands centres culturels, et qui donnait ainsi raison d'être à une variété de coutumes en rapport avec les activités en montagne. Cet ouvrage des débuts marque ce qui deviendra jusqu'à la fin des années 1920 l'intérêt principal de Yanagita : les populations isolées des montagnes, *sanjin* 山人, et leurs activités religieuses.

Avec *Kebôzu kô* 『毛坊主考』 (« *Sur les moines chevelus* », 1914)[98] il s'intéresse à la limite fragile entre profane et sacré, et présente un personnage religieux en marge des institutions officielles qui a établi sa pratique dans les montagnes, ou en bordure des villages : le *hijiri* 聖. Le Saint, dans le sens d'intouchable, qui défie la norme. Cette appellation désigne à la fois le moine ayant reçu la tonsure et qui, pour sa pratique, a décidé de vivre à l'écart des grands centres religieux[99], et le prêtre itinérant qui, bien que se présentant sous un nom religieux, porte le cheveu long et loue ses

[97] Les *yamabushi*, auxquels les populations paysannes reconnaissaient toute autorité en matière de médiation divine, en auraient diffusé la pratique dès le XVI^{e} siècle, voyageant de village en village entre les départements d'Iwate, d'Aomori, Akita et Yamagata. Susan Miyo ASAI, 1999, p.35.

[98] À retrouver dans le volume 11 de YANAGITA Kunio, 1997.

[99] Dès l'époque Heian, on parle aussi de *shônin* 上人 (bien que cette dernière graphie soit plus régulièrement associée à des personnages portés en légende), moine qui porte la responsabilité d'un ermitage. On peut y entendre aussi les serviteurs, ou les moines de basse exaction en service pour le temple.

services pour des rituels domestiques[100]. À noter que ce terme, et cette dernière définition, se verront également appliqués à la figure du *yamabushi*.

On retrouve dans *Yama no jinsei* (*Les vies de la montagne*), l'importance que porte Yanagita pour les témoignages qui exposent le monde grouillant des montagnes. Ce recueil se focalise sur diverses transmissions issues de légendes montagnardes. Le propos tenu dans cet ouvrage n'est pas de reconnaître une valeur informative aux contes retenus, mais de transmettre leur valeur émotionnelle, celle qui doit résonner alors dans l'esprit du lecteur. Ces légendes orales dépeignent un environnement dur et sombre, qui sépare les hommes et contraint ceux qui tentent de le traverser de s'accommoder des règles de survie qui y sont appliquées : c'est à dire d'appartenir à ce monde ou de disparaître. Ces récits ont leur importance, car ils transmettent la dimension de mystère qui a de tout temps empli l'imaginaire des populations vis-à-vis de la montagne et rendent compte de la force attribuée aux hommes vivant près des montagnes[101].

II.IV- Oka Masao et la mixité sensible de la culture

Oka Masao (岡 正雄1898-1982) peut à lui seul représenter une branche à part de l'étude anthropologique, non pas basée sur l'étude directe de terrain, mais sur la

---

[100] Pratique de l'invocation du Bouddha, *nenbutsu* 念仏, rituels de protection du village, danses commémoratives. On peut lire un intéressant développement de l'ouvrage de Yanagita dans l'article de Véronique Perrin, 1994, « Hijiri, le double voyage : Yanagita Kunio et Furui Yoshikichi », *in* Ebisu, 5, p.89-130.

[101] A l'exemple de la légende présentant un professeur d'école élémentaire du district de Ninoe (二戸, au sud de l'actuel département d'Iwate), qui abandonna tout pour partir dans la montagne et mena la vie d'un matagi マタギ, un chasseur, isolé de toute présence humaine et se nourrissant des fruits de la forêt (« Mare ni futatabi yama yori kaerumono aru koto » 稀に再び山より還る者あること, « Rarement arrive-t-il qu'un homme s'en revienne de la montagne »). C'est le cas aussi des histoires qui dépeignent comment des femmes ont pris pour époux une divinité de la montagne (« Yama no kami niyomeiri su to iu koto » 山の神に嫁入すということ, « entrer dans la famille d'un esprit de la montagne »), ou comment certains enfants des villages montagnards sont particulièrement sensibles aux esprits de la forêt (« Kamikakushi ni aiyasuki kishitsu aru ka to omou koto » 神隠しに遭いやすき気質あるかと思うこと, « À croire que certains sont plus à même de se voir enlever par des esprits »). Présents dans YANAGITA Kunio, 1926. Chapitres également disponibles en version numérique, http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1183913 (mars 2014).

connaissance comparative, connaissance qu'il a pu obtenir grâce à la littérature spécialisée, au point que Nakane Chie le présente plus volontiers comme un « ethno historien » [102]. En 1920, engagé dans le mouvement marxiste, Oka intégra le département de sociologie de la faculté de lettres de l'Université impériale de Tôkyô. Cependant, inspiré par le travail de l'anthropologue James Frazer dans *The golden Bough*[103] et de la théorie évolutionniste qui se développe à cette époque, son travail de fin d'études l'orientera plutôt vers un thème proche de l'anthropologie : « Les éléments magiques observables durant la phase précoce de distinction sociale », *Sôki shakaibunka ni okeru juteki yôso*『早期社会分化における呪的要素』(1924). Sa thèse prenait appui sur la notion Simmelienne de complexification de la société[104] et sur la naissance de formes sociales nouvelles au travers des interactions entre individus. Pour ce travail, il suivra les cours de Torii Ryûzô, disciple de Tsuboi Shôgorô. Son intérêt pour Frazer le poussa ensuite à rencontrer Yanagita, duquel il espérait la préface pour un projet de traduction des œuvres de Frazer. Yanagita refusa cependant, et le projet n'aboutit jamais. Mais à cette occasion, un lien particulier se noua entre Yanagita et Oka, et ensemble ils réalisèrent la revue *Minzoku* 『民族』, éditée par la société du frère d'Oka entre 1925 et 1929 (quatre volumes). Oka poursuivit alors ses lectures dans ce domaine et fit la découverte de l'ouvrage du Père Wilhelm Schmidt et de Wilhelm Koppers, *Völker und Kulturen* (*Peuples et cultures*) [105]. Il s'éloigna alors consciencieusement des théories évolutionnistes pour s'intéresser à l'École de Vienne et à l'ethnologie historique, influence qui l'amènera plus tard à réfléchir sur la diffusion des transferts culturels. Persuadé de la valeur de cette perspective, il intégra l'Université

[102] NAKANE Chie, 1974, p.60.
[103] *Le rameau d'or* et principalement son volume 1 sur les liens entre système de royauté et monde de la magie. La première traduction en japonais date de 1986, *Ôken no jujutsuteki kigen*『王権の呪術的起源』, Tôkyô, Shisakusha.
[104] Théorie développée dans Georg SIMMEL, 1890, *Über sociale Differenzierung* (*Sur une différentiation sociale*), Leipzig, Duncker und Humblot. Pour un approfondissement du travail de Simmel, on peut se référer à Patrick WATIER, 2003.
[105] Traduit au Japon en 1957, *Minzoku to bunka*『民族と文化』, Tôkyô, Kawade shôbô.

de Vienne de 1929 à 1933 et y suivra notamment les cours de Robert Heine Geldern[106], dont on connait l'influence sur les études du Sud-Est asiatique[107]. Il y présenta une thèse sur l'étude comparée des cultures Est-Asiatiques et les éléments complexes de la culture japonaise : *Kulturschichten in Alt-Japan*[108]*.* Il s'établit ensuite en Autriche, tout en participant activement au développement de la Société des études folkloriques, *Minzoku gakkai* 民族学会, avec Origuchi. Il ne rentra au Japon qu'en 1940. En 1943, il devint directeur d'un institut d'ethnologie qui sera démantelé après la guerre[109]. Sous l'égide du ministère de la Culture, il poursuivit ses études sur le sol chinois et mongol. Après la guerre, il ne reprit ses travaux qu'à partir de 1948. Ses premières recherches sur le sol japonais eurent alors lieu en 1953 auprès du laboratoire d'anthropologie de l'université publique de Tôkyô. Celles-ci portaient sur les villages de pêcheurs de la péninsule d'Izu. Elles se poursuivirent dans la région du Tôhoku et sur les rives de la mer intérieure pour reprendre le thème des disparités sociales dans le Japon antique développées dans son mémoire de l'université de Vienne. Cette volonté de se tourner vers le terrain amena Oka à se rendre également en Alaska. Sa réflexion lui fit voir un Japon multiple, à la structure culturelle complexe et basée sur une variété de groupes ethniques, dont l'harmonisation aurait amené à la forme ancienne de la culture japonaise dès la fin de l'époque Yayoi (III^{e} siècle après J.-C.).

> *«De multiples ethnies, à la singularité plus ou moins marquée de différences, de divergences, se sont muées en catégories définies par le système administratif de l'État centralisé. Tandis que chacune de ces ethnies finissait par disparaitre, de concert avec l'affaiblissement de leur unité sociale et culturelle, l'ouverture des échanges maritaux, qui a conduit ces*

[106] NAKAO Katsumi, *op.cit.*, p.26.
[107] Se référer à Robert HEINE GELDERN, 1937.
[108] *Konihon no bunkasô* 『古日本の文化層』, jamais édité en l'état, mais intégré dans d'autres de ses ouvrages, et finalement imprimé en 2012 dans la collection Japan Archiv sous la direction de Joseph Kreiner.
[109] Le Nihon kokuritsu minzoku kenkyûjo 日本国立民族研究所 (centre d'étude du folklore japonais). UENO Kazuo, *in* UEMATSU Akashi (dir.), 1994, p.380.

ethnies à une dislocation, en a accéléré le métissage, et leurs civilisations se sont trouvées morcelées, influencées, mélangées, encourageant ainsi les différentes cultures à s'harmoniser, à s'homogénéiser dans l'administration centralisée. C'est ainsi que, petit à petit nous en sommes arrivés à une seule et grande communauté et, partant, au développement d'une conscience collective et à la naissance d'une nouvelle population, le peuple japonais. »

「このようにいくつかの異質・異系のやや独立な諸種族は国家広域社会内の階層と変化し、いっぽうそれぞれのの種族はその社会的・文化的統一を弱化し、解体の途をたどることとなり、通婚圏の拡大は混血を促進し、文化は遊離・交流し、混交し、国家広域社会内の諸文化はだんだん一様化し、等質化の傾向をすすみ、かくして徐々に量的にも一つの大きな共同体が形成されるに至り、またこれに伴い意識共同体も成長し、ここに日本民族という新しい民俗集団が生成することになったのである」[110]

Ainsi, Oka classera la mixité ethnique du Japon en quatre catégories :

- Les sociétés à système matrilinéaire qui se concentrent sur la chasse et la culture des tubercules ;
- Les sociétés à système matrilinéaire qui se concentrent sur la chasse et la culture du riz en rizière sèche ;
- Les sociétés patrilinéaires de type « xala » (jp. *Hara* ハラ), issues des peuplades altaïques venues de Corée et parlant le Tungus, qui se concentrent sur la chasse et la culture potagère ;

[110] OKA Masao, 1958, « Nihon bunka no kiso kôzô », 「日本文化の基礎構造」, *in* Ômachi Tokuzô, *Nihon minzokugaku Taikei*, 18. Cité dans UENO Kazuo, *op.cit.*, p393.

- Les sociétés à domination masculine avec promotion sociale à l'ancienneté qui se concentrent sur les métiers de la mer et la culture des rizières immergées ;

- Les sociétés claniques, où domine la branche ainée, de type *uji* 氏 qui reposent sur un système de rang héréditaire[111] ;

Ce travail d'analyse d'une possible société japonaise plurielle amena Oka à s'intéresser aux organisations villageoises et à la différence entre système parental, avec continuité du sang, et système familial, avec inclusion et exclusion de ses membres. Il refusait de voir l'étude des peuples comme la partition d'unités de recherches isolées, tel qu'elles prévalent dans l'étude du folklore, mais comme l'analyse d'un système qui repose sur des évolutions historiquement démontrables et dont les composants sont interdépendants, favorisant l'étude des ethnies, *minzokugaku* 民族学. D'ailleurs, pour ce qui est de la distinction même entre étude du folklore et ethnologie, il souhaitait voir réunir les deux dans le besoin de comprendre « l'ethnos »[112], le peuple dans sa dimension culturelle, ne voyant entre ces deux approches qu'une différence de position : la première, regardant en direction de sa propre culture, et la deuxième tournée vers les autres cultures.

Les travaux d'Oka, formé aux méthodologies occidentales, continuèrent de rayonner ensuite dans l'archipel[113], notamment dans sa tentative de créer une discipline déterminée, sans jamais éclipser pour autant la silhouette de Yanagita. Si l'on cite régulièrement Yanagita et Origuchi pour leur force de caractère, pour ne pas avoir cédé à la pression intellectuelle étrangère et s'être toujours attachés au traitement des matériaux japonais, Oka lui a longtemps été l'objet de méfiances de la part de la

[111] Classification développée dans OKA Masao, 1979.
[112] Se référer à OKA Masao, 1960.
[113] Rappelons l'inclusion de ses travaux à l'importante édition du *Nihon minzokugaku taikei*『日本民俗学大系』, 1958-1960, (*Collection des études folkloriques du Japon*), qui, en treize volumes, regroupe les plus importantes figures de la discipline. Une sorte de reconnaissance en somme de ses contributions à la construction académique de ce mouvement.

recherche ethnologique japonaise d'après-guerre qui s'est, pour un temps, fermée aux suggestions de la discipline anthropologique étrangère[114].

II.V- Origuchi Shinobu et le rapport à l'altérité

Origuchi s'est plus ouvertement intéressé à l'altérité que Yanagita [115] dans ses travaux sur le folklore japonais. Ses recherches sur les artistes et religieux vagabonds, sur les parias de l'époque médiévale, *ukarebito* 浮かれ人, l'engagèrent sur une voie qui l'éloigna de l'homogénéité des phénomènes culturels japonais. Ces exclus, à la fois craints et respectés, auraient gagné ce statut auprès des populations par reconduction des notions d'esprits agissants, *kami* 神, et de terres éloignées, *ikyô* 異郷, contrées inconnues qui abritent ces esprits. La façon dont Origuchi interpréta le monde grouillant des figures spirituelles conçues par la population a permis notamment d'apporter le matériel conceptuel et linguistique nécessaire à la description de l'univers du Shugendô.

Son premier essai est l'article « Sangôkôdan »「三郷巷談」 (« Rumeurs des trois localités », en 1914 dans la revue *Kyôdo kenkyû* 2/1). Il continua d'écrire ensuite régulièrement pour la revue *Kyôdo kenkyû*, comme cet imposant article sur les réceptacles des divinités, *yorishiro* 依り代, dans « Higeko no hanashi » 「髯籠の話」 (« Histoires du panier à franges », 1915-1916, Kyôdo kenkyû 3/2-3, et 4/9). Origuchi s'intéressa aussi à la question de « l'étranger », *marebito* まれびと, que ses conclusions l'amenèrent à voir comme un personnage issu d'un « autre monde », *takai* 他界, plan des êtres spirituels et des défunts, là où l'interprétation courante se limitait à sa définition de « visiteur exceptionnel/rare », *hinkaku* 賓客[116]. Plus précisément, le *marebito* serait vu dans les représentations populaires comme un médium entre le plan des divinités ou des esprits, et celui des hommes, entre les morts et les vivants. On

[114] NAKAO Katsumi, *op.cit.*, p.26.
[115] Pour Yanagita, « l'autre » n'était qu'une forme antérieure du « soi » présent. S'il existait plusieurs identités, elles étaient toutes issues d'un fonds commun, celui des gens ordinaires, *jômin*.
[116] INOKUCHI Shôji, *in* UEMATSU Akashi (dir.), 1994, p.181.

retrouve ce recours au dialogue entre monde extérieur (terre des morts) et monde intérieur (terre des vivants) en 1916 dans ses premiers travaux sur la lecture des « terres éloignées », qui désignent aussi bien le territoire des ancêtres (*ne no kuni* 根の国), les hautes plaines célestes (*takamagahara* 高天原) ou la contrée des ombres éternelles (*tokoyami no kuni* 常闇の国) dans les classiques de la littérature comme le *Nihon ryôiki* 『日本霊異記』(*Archives merveilleuses du Japon*, IX[e] siècle) ou le *Man'yôshû* 『万葉集』(*Recueil des dix milles feuilles* , VIII[e] siècle).

La première allusion au *marebito* dans les travaux d'Origuchi remonte à la deuxième et troisième partie d'un essai de 1926 traitant de *L'origine de la littérature nationale* (*Kokubungaku no hassei* 『国文学の発生』)[117]. Il s'appuyait alors sur les sources du *Man'yôshû* et du *Nihon shoki* 『日本書紀』 (*Chronique du Japon*, 720). Le rôle du personnage de *marebito* serait à la fois littéraire et performatif, car la figure est représentée durant des festivités locales, portant un masque ou une tenue qui rappelle la silhouette d'un kami. On peut le voir représenté encore aujourd'hui, sous d'autres appellations, durant les fêtes de *setsubun* 節分 (à la veille du printemps) ou durant les fêtes de fin d'année (*oshôgatsu* お正月) venir réciter des mots magiques ou assurer de sa protection les cultivateurs[118].

Plus tard, des recherches à Okinawa amenèrent Origuchi à compléter le profil du *marebito*. Dans cette région, certaines légendes lui confèrent une valeur divine et le décrivent comme un personnage de bon augure en visite depuis la terre paisible des morts au-delà des mers, le *niraikanai* にらいかない. Ces éléments firent voir à Origuchi une double disposition du monde entre espace sensible sous le champ d'action directe des êtres humains, et espace insensible, inaccessible pour un être normal, sous l'expression de côtes lointaines, de grottes profondes, de sommets éloignés.

---

[117] Disponible dans la collection Kodai kenkyû (chûkô kurashikkusu), 2003, Tôkyô, Chûô kôron shinsha.
[118] On pourrait aussi les rapprocher des *raibôjin* 来防神, divinités en visites ; *toshidoji* トシドジ sur Kyûshû ; *namahage* なまはげ dans la région du Hokuriku.

En 1928 Il devint professeur de lettres à l'université de Keiô et continua de se servir du biais des arts et de la littérature pour interpréter les données du folklore. C'est alors dans la revue *Minzoku* 『民族』, tenue par Oka Masao en partenariat avec Yanagita, qu'il rendit compte d'une grande partie de ses conclusions. L'article, « *Tokoyo oyobi « marebito »* »「常世及び『まれびと』」 (« L'espace inaltérable et « l'étranger » »), parait dans le volume 4/2 de l'édition de 1929, et connecte entre eux une grande partie des figures populaires de « l'étranger », comme les vagabonds, les prêtres itinérants, les divinités des montagnes, en considération du concept « d'autre monde ». Pour Origuchi, le *marebito* est polymorphe et renvoie surtout à l'environnement qu'il incarne : un espace transitoire, en périphérie de l'environnement humain, un lieu dominé par les kamis, les bouddhas, les esprits agissants (*rei* 霊), les bêtes et les ogres (*tengu* 天狗), les défunts. Il est l'apparence que revêt la substance.

Son apport est extrêmement important pour concevoir la diffusion, dans l'environnement familier, d'une conscience religieuse, c'est-à-dire conçue autour de symboles systématiques et organisée autour de pratiques traditionnelles. Par exemple, le shintô populaire, *minkan shintô* 民間神道, est pour lui une expression dynamique du modèle antique du shintô rituel issu de la cour impériale. Origuchi fut d'ailleurs le promoteur de cette catégorie populaire du shintô qui se détache du « shintô des sectes », *kyôha shintô* 教派神道 (division religieuse du shintô), et du « shintô des sanctuaires », *jinja shintô* 神社神道 (division politique du shintô) catégories conçues après 1871[119]. Pour Origuchi, le passé peut être sensible dans le présent, dans la mesure où il est impossible de le limiter à des marqueurs historiques comme des dates ou des événements politiques. Par un travail d'empathie, c'est-à-dire en ralliant à soi des éléments extérieurs, inconnus ou oubliés, il est possible de lire à travers le temps, comme il est possible de lire à travers les « autres ». Il est possible de ressentir alors les éléments fonciers de la culture d'un peuple dans les ruines de son passé, ruines

[119] MIYATA Noboru, et Jean-Michel Butel, « Divinités à la mode et shintô folklorique », *in* Ebisu, 23, p.27.

expérimentables pour Origuchi à travers le savoir-faire, les arts, les idées qui existent au moment présent[120]. C'est aussi le retour du passé qu'il entrevoit quand il décrit comment les *marebito* reviennent dans les communautés villageoises, comment les ancêtres, les divinités, les garants d'un temps préservé savent, quelle que soit leur forme, rappeler aux hommes qu'ils ne vivent pas dans un environnement complètement isolé du passé.

Malgré les différences de position entre Origuchi, qui cherchait à décrire comment se construit la continuité culturelle par considérations externes (*marebito*), et Yanagita, qui tentait de dépeindre la qualité homogène du soi et des « gens ordinaires », *jômin* 常民, par considérations internes (le terroir, *kyôdo*), ce qui valut une méfiance particulière de la part de Yanagita à l'égard des travaux d'Origuchi, ce fut surtout l'oubli de l'implication sociale du personnage *marebito* dans son argumentaire[121]. Ces deux approches seront réunies par Hori Ichirô (堀一郎 1910-1974) dans le deuxième volume de *Wagakuni minkanshinkôshi no kenkyû* 『我が國民間信仰史の研究』(*Études sur l'histoire de nos croyances populaires*) qui réconcilie autre et soi dans trois archétypes: la figure mystique de type *yamabushi* (souvent confondu avec les divinités), *shugen yamabushi kei* 修験山伏系, le religieux bouddhiste diffuseur de l'invocation du bouddha, *nenbutsu hijiri kei* 念仏聖系 (incluant aussi les artistes itinérants), le prêtre de confessions diverses de type maître du yin et du yang, *zokushintô onyôdôshi kei* 俗神道陰陽師系 (inclut ceux qui monnayent des services spirituels)[122].

II.VI- Hori Ichirô, du bouddhisme aux croyances populaires

Hori Ichirô suivit une formation d'indianiste à l'université de Tôkyô. Si l'on ne trouve pas de travaux en rapport aux canons sanskrit ou pali dans l'œuvre de ce chercheur, c'est que son objectif a toujours été de s'intéresser à la forme japonaise du

[120] Harry D. HAROOTUNIAN, *in* Thomas Rimer (dir.), 1990, p.116.
[121] SHIMAMURA Takanori, 2003, « Cultural Diversity and Folklore Studies in Japan, A Multiculturalist Approach », *in* Asian Folklore Studies, 62/2, p.199.
[122] MIYAKE Hitoshi, 2010, p.188.

bouddhisme, et particulièrement aux écoles de Nara et au bouddhisme ritualiste impérial, *kokka bukkyô* 国家仏教. À la suite de ses études, il entra en 1935 au Centre de recherche sur la spiritualité populaire du ministère de l'Éducation, Kokumin seishinbunka kenkyûjo 国民精神文化研究所. On trouve les premiers résultats de ses travaux sur le développement du bouddhisme dans les ouvrages *Nihon Bukkyô shiron : jôdai ni okeru bunka to kokkateki setsuju ni kansuru konpon meidai*『日本仏教史論 :上代に於ける文化と國家的攝受に關する根本命題』 (*Théories sur l'histoire du bouddhisme au Japon : thèses fondamentales sur sa réception culturelle et politique*) et *Nihon jôdai bunka to bukkyô* 『日本上代文化と仏教』 (*Le bouddhisme et la culture japonaise ancienne*) en 1940 et 1941. Ses recherches sont basées sur les chroniques officielles de la cour[123], et reçurent une très bonne critique de la part de ses confrères qui lui reconnurent un apport important sur la question des conflits entre rituels shintô et rituels bouddhiques à la cour pré-Heian[124]. Il se spécialisera ainsi dans la lecture et l'adaptation des textes religieux et participa par la suite au *Nihon koten bungaku zenshû* 『日本古典文学全集』 (*Collection complète de la littérature classique japonaise*)[125] avec la réécriture de textes des moines Genshin (源信 942-1017) et Nichiren (日蓮 1222-1282).

Son entrée dans la famille de Yanagita Kunio en 1937 (il prendra sa fille pour épouse) marqua une étape importante dans l'histoire de Hori. Yanagita a toujours considéré que le développement du bouddhisme au Japon est le fruit de son absorption des caractéristiques premières de la pensée religieuse japonaise. Pour lui, retracer le cheminement des rituels et théories bouddhiques du continent avait donc peu d'intérêt. Et c'est précisément ce qui animait les travaux de Hori à cette époque. Une unique collaboration réunit leurs travaux, le *Jûsanzuka kô*『十三塚考』 (*Considérations sur les*

[123] L'ensemble des matériaux utilisés pour cette recherche sera réuni l'année suivante par Hori sous le titre *Jôdai nihon bukkyô bunkashi* 『上代日本仏教文化史』 (*Histoire culturelle du bouddhisme japonais à l'époque ancienne*), Tôkyô, Tôdai Shuppan, en deux volumes réédités en 1975 par Rinsen shoten.
[124] KOIKE Nagayuki, *in* UEMATSU Akashi (dir.), 1994, p.313.
[125] 1960, Tôkyo, Chikuma Shobô, volume 15.

lieux dits Les treize tumulus) [126] mais celle-ci ne marque aucune entente méthodologique : Yanagita s'accapare les douze premiers chapitres et rapproche services mortuaires, légendes populaires et activités rituelles[127], quand Hori s'intéresse, sur les quatre derniers chapitres, au culte des Treize Bouddhas (*jûsanbutsu shinkô* 十三仏信仰) tel que développé depuis la Chine et sa représentation artistique. Difficile de dire si c'est là le résultat de leur confrontation, mais, par la suite, Hori orientera ses recherches sur les transmissions populaires du bouddhisme au travers des activités des religieux itinérants, *yugyôsha* 遊行者, et ce au détriment de ses travaux sur le bouddhisme de cour. Ainsi, en 1951, Hori Ichirô s'arrêta sur l'expression « croyances populaires », *minkan shinkô* [128], développée par l'historien des religions Anezaki Masaharu (姉崎正治 1873-1949). Il en fait état dans un ouvrage reprenant cette expression, *Minkan shinkô*『民間信仰』[129]. Ce livre sera traduit en anglais avec le soutien du groupe de recherche en sciences religieuses de l'université de Tôkyô, Shûkyôgaku kenkyûshitsu 宗教学研究室[130], qu'il fréquente assidûment malgré une récente embauche à l'université Kokugakuin, par le truchement de l'historien des religions Kishimoto Hideo (岸本英夫 1903-1964). Cependant, contrairement à Anezaki, Hori exclut de l'expression « *minkan shinkô* » les mouvements spirituels issus du continent, comme le taoïsme. Mais il intègre volontiers à sa réflexion la figure du *yamabushi* comme facilitateur des relations entre l'environnement spirituel (la terre des

[126] YANAGITA Kunio et HORI Ichirô, 1948.
[127] Avec notamment l'implication des activités de *yamabushi* au chapitre 10, p.90-100.
[128] Ce terme se réfère alors aux croyances qui s'affranchissent du cadre symbolique tenu par les religions institutionnelles, et a pour objectif d'éviter l'usage du mot « superstition », *meishin* 迷信. Les travaux d'Anezaki, centrés sur les populations des actuels départements d'Aomori, Akita, Iwate, ont été publiés dans l'édition de 1897 de la revue *Tetsugaku zasshi*『哲学雑誌』(*Revue de philosophie*, revue toujours éditée).
[129] HORI Ichirô, 1951.
[130] L'ouvrage, *Folk Religion in Japan, continuity and change* est édité en 1968 par University of Chicago Press. Cette édition révisée est issue des cours de religion comparative que donnera Hori à Chicago lors de son deuxième passage aux États unis en 1965, et des articles publiés dans les revues *American Anthropologist*, *Numen*, ou *History of Religion*.

esprits sous ses formes diverses) et le monde séculier (la communauté villageoise)[131]. Par la suite, et la traduction de son ouvrage le confirmera, il estimera que cette appellation se devait d'être rapprochée de l'expression « *folk religion* », qui s'oppose à « *elite religion* »[132]. Il redéfinira ensuite cette appellation comme la forme mêlée des cultes anciens (*kodai shûkyô* 古代宗教) et des religions établies (*seiritsu shûkyô* 成立宗教). Cependant, celle-ci sera par la suite abandonnée au profit de *minzoku shûkyô* 民俗宗教, religion folklorique[133].

Son ouvrage le plus retentissant, *Wagakuni minkanshinkôshi no kenkyû*, édité en deux parties entre 1953 et 1955, s'intéresse notamment aux rituels agraires et à leur diffusion. Le postulat de départ est que les phénomènes religieux n'existent que parce qu'ils ont été intégrés, validés par la société paysanne, la plus active en matière de rituels, et qu'il n'y a qu'en se mettant à la place de ces populations qu'on peut espérer remonter à une forme originale de la pensée religieuse au Japon. Aussi, c'est au travers de ce même filtre que l'on peut observer les sélections et les évolutions opérées sur la pensée religieuse à travers l'histoire, notamment avec la diffusion du bouddhisme parmi les populations extérieures à la cour impériale. L'exemple du culte rendu aux divinités tutélaires ou aux ancêtres développés par les populations paysannes serait l'image la

---

[131] HORI Ichirô, 1968, p.27.
[132] MIYAKE Hitoshi, 2010, p.190.
[133] Il peut être utile de faire ici une parenthèse pour signaler l'existence également des expressions, « croyances collectives », *shomin shinkô* 庶民信仰 (croyances partagées par les gens du commun), qui désigne dans la recherche japonaise les croyances laïques et l'usage des rituels privés basés sur un environnement religieux composite, et « religions communautaires », *minshu shûkyô* 民衆宗教, pour parler des nouvelles religions qui ont fait leur apparition dès la fin du gouvernement militaire des Tokugawa. Cette dernière expression fut particulièrement popularisée, par exemple par Yasumaru Yoshio avec *Nihon Kindaika to Minshûshisô* 『日本近代化と民衆思想』 (*La modernisation du Japon et la pensée commune*), Heibonsha, 1999 (réédition). Quant à l'étude des religions folkloriques, elle diverge aussi de l'étude des croyances populaires pour avoir abandonné l'analyse des relations entre les différentes formes religieuses locales et leurs influences mutuelles. Dans les années 1980, Shimazono Susumu proposera même, pour clarifier l'affaire, de changer le nom « d'études des croyances populaires » pour celui « d'étude des religions composites », *shûgô shûkyôgaku* 習合宗教学. SHIMAZONO Susumu *in* TAMAMURO Fumio, 1987, p. 169-181.

plus forte du creuset que représente la communauté populaire[134]. Hori rappelle aussi dans cet ouvrage l'importance de la montagne comme repère à la fois physique et symbolique, comme cadre d'expression naturel de la spiritualité au Japon[135]. Ensuite, il prend l'exemple du Shugendô et des *yamabushi* pour figurer la transversalité des phénomènes spirituels[136].

Ses travaux le portèrent alors sur la tradition ascétique du bouddhisme qui fût encouragée par les moines Saichô et Kûkai. En remontant le fil des légendes transmises par le *Nihon ryôiki*, le *Konjaku monogatarishû* 『古今物語集』 (Récits qui sont maintenant du passé, XII^{e} siècle) ou encore l'*Uji shûi monogatari* 『宇治拾遺物語』 (*Contes d'Uji*, XIII^{e} siècle) Hori s'intéressa aux figures religieuses populaires peuplant les montagnes : les *hijiri*, les prêtres *oshi* 御師, en charge de l'accueil et de l'accompagnement spirituel des pèlerins, les guides *sendatsu* 先達, qui conduisent ces mêmes pèlerins sur les lieux de culte[137]. Toujours dans cet intérêt pour la diffusion des mouvements religieux, il proposa également une lecture du développement de la secte de la terre pure, Jôdo 浄土宗, avec un ouvrage titré du nom du moine Kûya (空也 903-972)[138] . Les thèmes de « transmission », de « transition », sont un sujet majeur dans la composition des trois volumes de son *Nihon shûkyôshi kenkyû* 『日本宗教史研究』 (*Études de l'histoire des religions du Japon*)[139], dans lesquels il intègre le principe de changement culturel par confrontation, et finalement négociation entre tradition élitiste

[134] Développements présentés à l'article « Minzoku shinkô no keisei to bukkyô no shoki minkan denpa » 「民俗信仰の形成と仏教の初期民間伝播」 (« Formation des croyances folkloriques et premières diffusions populaires du bouddhisme »), premier volume de *Wagakuni minkanshinkôshi no kenkyû*. HORI Ichirô, 1953.
[135] À l'article « Amatsukami no yûkô to kodai nihonjin no shinkô seikatsu » 「天津神の遊幸と古代日本人の信仰生活」 (« Les sorties des divinités célestes et le quotidien spirituel des Japonais à l'époque ancienne »), *ibid*.
[136] À l'article « Sangaku bukkyô no tenkai to shugenja yamabushi no yûkôteki kinô oyobi keitai » 「山岳仏教の展開と修験山伏の遊行的機能および形態」 (« Le développement du bouddhisme des montagnes, la fonction « pérégrinative » du yamabushi/shugen et sa morphologie ») en volume 2 de *Wagakuni minkanshinkôshi no kenkyû*.
[137] HORI Ichirô, 1958 « On the concept of Hijiri », *in* Numen 5/2-3, p.128-160 et p.199-232.
[138] HORI Ichirô, 1963.
[139] HORI Ichirô, 1962.

(*great tradition*) et tradition des masses (*little tradition*), notions inspirées de l'anthropologue américain Robert Redfield (1897-1958)[140]. Il fit également mention de l'importance des montagnes dans la mise en scène des rituels, qu'ils soient populaires ou institutionnels[141], et reprit le principe de *marebito* développé par Origuchi pour exposer les caractéristiques des figures populaires, vecteurs de diffusion des phénomènes religieux. Il voit en cela deux catégories, pas toujours faciles à distinguer : les divinités tutélaires, *ujigami* 氏神, et les hommes divinisés, *hitogami* 人神. Les premiers (souvent esprits protecteurs donc apaisés) exposés dans un culte élargi et institutionnel, les seconds (souvent esprits courroucés et donc plus sensiblement manifestés) dans un culte plus étroit assuré par une descendance ou un médium[142].

Malgré son recours fréquent à des monuments de la littérature classique[143], on lui a reproché son manque d'investissement des textes directement liés à l'histoire des croyances au Japon ou des textes de pièces nô ayant pour thème des sujets bouddhiques et historiques, les *yôkyoku* 謡曲[144]. À partir de 1956, un séjour aux États-Unis sur invitation de la Fondation Rockefeller lui permit, malgré la barrière de la langue, de côtoyer le milieu intellectuel américain. Lors d'une conférence donnée à l'université de Chicago, il fit la connaissance de l'historien des religions Mircea Elliade, qu'il prit en charge lors de son passage au Japon pour le congrès international sur les religions tenu à Tôkyô en 1958, qui marque aussi le retour de Hori. Inspiré de méthodes issues de ses rencontres, et sollicitant toujours les classiques de la littérature japonaise, Hori propose

---

[140] Particulièrement dans le volume 1, sous-titré « Nihon shûkyô no shakaiteki yakuwari »「日本宗教の社会的役割」 (*Le rôle social des religions du Japon*).
[141] HORI Ichirô, 1962, « Self mummified Buddhas in Japan. An Aspect of the Shugendô sect », *in* History of religion, 1, p.222-242.
[142] Le parallèle entre divinité tutélaire et homme divinisé est repris et développé par MIYATA Noboru, et Jean-Michel Butel, 2000, p.29-44.
[143] Comme à l'article « Man'yôshû ni arawareta sôsei, takaikan to ni tsuite »「万葉集にあらわれた葬制、他界観と霊魂観について」 (« À propos des services funèbres, de l'appréhension des âmes et du monde des défunts dans le Recueil des dix milles feuilles»), dans le volume 2 du *Nihon shûkyôshi kenkyû*, ou encore dans HORI Ichirô, « Heike monogatari ni arawareta shûkyôshiteki yôso »「平家物語にあらはれた宗教史的要素」 (« Ce qui est constitutif de l'histoire des religions dans le dit des Heike ») *in* TAKAGI Ichinosuke, Hachirô Sasaki, et Tokujirô Tomikura, 1957, p.119-143.
[144] KOIKE Nagayuki, *in* UEMATSU Akashi (dir.), 1994, p .316.

une œuvre dense, à la lecture parfois difficile, de ce qu'il perçoit comme les mouvements interdépendants de la construction d'une tradition religieuse au Japon.

II.VII- Wakamori Tarô, le Shugendô entre Histoire et Folklore

En 1939, Wakamori sortit diplômé du département d'histoire de la faculté de littérature de l'Université de sciences et de littératures de Tôkyô, *tokyô bunrika daigaku* 東京文理科大学. Son intérêt pour l'étude du folklore l'amena à observer l'histoire comme un outil capable de lire un ensemble d'éléments différentiables. Bien qu'il ait eu conscience du risque d'un tel choix, il souhaita donner valeur égale aux documents historiques et au matériel folklorique[145]. Cette démarche éveilla immanquablement des critiques, dont l'argument principal (et passablement tardif) était que le matériel folklorique voit son intérêt limité par le champ temporel et géographique qu'il représente[146]. De par sa nature non officielle, sensible aux variations, il est reconnu que ce matériel est difficile à inscrire dans une continuité historique. Cependant, et sous l'influence de ses pairs à l'université[147], c'est imprégné de cultures locales qu'il appliqua à son étude une recherche d'objectivité historique. En résultat de ses premières théories, on trouve dès 1943 l'ouvrage *Shugendôshi kenkyû* 『修験道史研究』 (*Étude de l'histoire du Shugendô*)[148] qui inclut son travail de mémoire intitulé, « Chûsei Shugendô seiritsu no innen to sono tenkai » 「中世修験道成立の因縁とその展開」 («Éléments en rapport à la genèse du Shugendô à l'époque médiévale et son développement »). En préambule de cet ouvrage, Wakamori évoque sa tentative de rendre compte de l'état

[145] KAMEYAMA Keiichi, *in* UEMATSU Akashi (dir.), 1994, p.327.
[146] Se référer à SAKURAI Tokutarô, 1978, « Wakamori Tarô shigaku to minzokugaku » (« L'étude de l'histoire selon Wakamori Tarô et l'étude du folklore »), *in* Shichô shin, 2, p.2-20. Ou MIYAKE Hitoshi, 1978, « Wakamori Tarô kyôju no shugendô, sangaku shinkô kenkyû » (« Les recherches sur le culte des montagnes et le Shugendô professé par Wakamori Tarô»), *in* Shichô shin, 2, p.46-56.
[147] Comme Biko Kazuo 肥後和男, qui a étudié l'histoire culturelle et sociale du Japon auprès de Nishida Naojirô 西田直二郎 (premier théoricien de l'analyse historique des institutions culturelles et adepte de la Social Anthropology) particulièrement connu pour ses travaux sur les organisations religieuses rurales à l'époque médiévale, *miyaza* 宮座.
[148]WAKAMORI Tarô, 1972 (réed.).

d'esprit qui aurait animé alors la société médiévale. Il cherche à comprendre ce qui amena la population à souscrire à un tel phénomène religieux, sans faire appel dans sa méthode au témoignage des grandes figures religieuses ou intellectuelles de cette époque. C'est-à-dire, en somme, à faire parler les anonymes de l'histoire culturelle du Japon. Tout en se faisant le relai des différentes descriptions du rituel d'entrée en montagne du Shugendô, il tente de donner un premier fonds conceptuel pour comprendre ce qui animait la spiritualité populaire à cette époque. Aujourd'hui, on peut néanmoins lui reprocher un manque de considération pour les formes régionales de ce mouvement pour lequel il limita son regard aux activités des montagnes de Kumano (département de Wakayama). Un autre de ses ouvrages marquant est *Yamabushi: nyûbu, shugyô, juhô* 『山伏、入峰・修行・呪法』 (*Les yamabushi, l'entrée en montagne, exercices et récitations*) [149], qui aborde les légendes de la région montagneuse de Kumano et traite de la notion de « montagnes aux esprits », *reizan* 霊山[150], lieux de pratique des *yamabushi*. Il faut comprendre que l'étude du matériel folklorique n'a jamais été une fin en soi pour Wakamori. Son propos semble avoir été principalement la restitution dans un cadre historique du milieu folklorique. Il s'agissait ainsi de relier économie, mouvements sociaux et croyances pour donner à voir l'évolution de la société japonaise et se rapprocher de son identité. Une aspiration qui ne manque pas de rappeler les intentions de Yanagita Kunio.

Par la suite, et sous l'influence de Yanagita justement, il transposa son sujet d'étude au domaine plus large des croyances populaires, tout en revendiquant pour le Shugendô une place au centre d'un réseau d'influences religieuses indigènes.

III- Orientations actuelles et étude du Shugendô

[149] WAKAMORI Tarô, 1964.
[150] Je reviendrai plus tard sur cette notion.

S'efforçant de révéler un maximum de précisions sur les phénomènes religieux au Japon, les études folkloriques ont privilégié une lecture distinctive de ce sujet. Au début des années 1970, l'Agence des affaires culturelles[151] du ministère de l'Éducation a lancé un programme de recensement national des us et coutumes, des rites et des dialectes présents dans les différentes régions du Japon, afin d'estimer et protéger une nouvelle catégorie du patrimoine culturel japonais : le patrimoine culturel folklorique, *minzoku bunkazai* 民俗文化財. Ce recensement fut encouragé par la Société japonaise des études folkloriques, *Nihon minzoku gakkai* 日本民俗学会, dont la création en 1949 est due aux disciples de Yanagita Kunio. Il s'agissait aussi, par ce recensement, de faire remonter à la surface des pratiques considérées comme originelles de la culture japonaise et d'en rapporter les évolutions. Les particularités étaient alors vues comme des incongruités, ou intégrées « de force » dans un schéma global. Par la suite, cette attitude a été abandonnée au profit d'un positionnement définitivement microcentré sur des unités de recherches souvent limitées à un village, voir une section de village, et à délaisser majoritairement toute considération générale[152]. Une recherche basée sur la construction et l'expérimentation d'archétypes qui ne rejettent cependant plus la réalité des influences extérieures.

III.I- Les grandes collections et le *Sangaku shûkyôshi kenkyû sôsho*

Dans les années 1970, le nombre de publications en anthropologie explose. Si la discipline s'est fragmentées en de multiples orientations comme l'anthropologie sociale (*shakai jinruigaku* 社会人類学), l'anthropologie économique (*keizai jinruigaku* 経済人類学), l'anthropologie psychologique (*shinri jinruigaku* 心理人類学), l'anthropologie cognitive (*ninshiki jinruigaku* 認識人類学), ou encore l'anthropologie artistique (*geijutsu*

[151] Le Bunkachô 文化庁, née le 15 juin 1968, maintien son activité avec l'aide d'ethnographes et poursuit ses missions de référencement du patrimoine matériel et immatériel. http://www.bunka.go.jp/bunkazai/index.html.
[152] Jean-Michel BUTEL, 2006, « Le japanologue occidental est-il original ? » *in* Ateliers d'anthropologie, 30, Paris, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative, p.121.

jinruigaku 芸術人類学), ce sont surtout les ouvrages d'anthropologie religieuse, avec des recherches de terrain menées dans toute l'Asie par Mabuchi Tôichi 馬淵東一, Tanase Jôji 棚瀬 ou Suzuki Masataka 鈴木正崇 entre autres, qui s'imposent du point de vue du nombre de publications (15 à 20% de l'édition en anthropologie culturelle)[153].

Dans la droite lignée de cette tendance, la *Collection des études sur l'histoire des religions des montagnes, Sangaku shûkyôshi kenkyû sôsho*『山岳宗教史研究叢書』, réunie en dix-huit volumes, est le résultat de recherches groupées débutées en 1974 et achevées en 1984. L'objectif revendiqué était de stimuler l'intérêt pour l'étude des croyances populaires et principalement celles centrées sur les montagnes caractérisées par la présence d'une force spirituelle, *reizan* 霊山. Ces études présentent un cadre commun aux formations établies telles que le bouddhisme et le shintô, mais aussi à celles qui le sont moins, comme les cultes populaires. Elles ont su mettre en évidence l'importante négociation qui exista entre les doctrines officielles et les coutumes locales, entre les configurations religieuses historiques et les structures populaires. Cette collection est l'effet d'une collaboration pluridisciplinaire (archéologie, histoire, ethnologie du Japon, sociologie des religions) dirigée par des auteurs de renom comme Wakamori Tarô (volume 1), Gorai Shigeru (vol. 3-4 et 11, puis du volume 14 à 18), Miyake Hitoshi (vol. 12) ou encore Sakurai Tokutarô (vol.6).

De la mouvance ainsi amorcée sont nées de nombreuses recherches ayant pour sujets les grands centres de pratique *shugen*, avec une méthode fondée sur l'approche historique[154] et géographique : celles engagées par Nagano Tadashi 長野覚sur les monts Hikosan[155], ou par Iwahana Michiaki 岩鼻通明 sur les Trois monts de Dewa[156]. Ces recherches ont permis la réactualisation d'archives locales et familiales, qui ont alors fait l'objet d'un catalogage important, et qui datent pour la plupart de l'époque

[153] Selon les analyses de 1986 du *Nihon minzoku gakkai*, données par Erick LAURENT, 2008, p.228-229.
[154] Avec un rappel des chroniques officielles des localités, plutôt qu'un travail sur les légendes, rituels ou expressions populaires.
[155] NAGANO Tadashi, 1987.
[156] IWAHANA Michiaki, 1992.

moderne (*Kinsei*, entre 1568 et 1868). Elles ont permis de compléter les collections de documents originaux comme le *Shugendô shôso* 『修験道章疏』[157] ou le travail des pratiquants religieux du *Shugen seiten* 『修験聖典』[158].

III.II- La segmentation de l'environnement de recherche

Dans les années soixante, l'étude des coutumes et du folklore japonais est principalement enseignée dans les facultés de littérature, de sociologie ou d'histoire. Avec la méthode développée par Yanagita, elle s'est concentrée sur l'étude de terrain donnant lieu à des enquêtes ethnographiques, à la réalisation de monographies locales, de cartographies thématiques et d'index régionaux[159]. Ces études furent souvent sollicitées par les communautés religieuses ou administratives locales pour lesquelles l'accumulation patrimoniale est un service dû à leur communauté[160].

De fait, les recherches locales attirent immanquablement l'intérêt des chercheurs vers le Shugendô. Par ce biais, on découvre de nombreux matériaux originaux conservés au sein des familles d'anciens pratiquants ou des réserves des temples de pratique *shugen*. Citons par exemple, les archives du Koshikidake, *koshikidake bunsho* 甑岳文書[161], qui comprennent plus de six cent documents datant du XVII^{e} siècle. À une époque où la recherche académique s'intéresse de près à la fluidité des concepts entre shintô et bouddhisme, les éléments composites présents dans ces recueils inspirent également les études de la sociologie des religions.

---

[157] *Documents divers sur le Shugendô*, première édition 1916-1919, édité en trois volumes dans le Nihon Daizôkyô 『日本大蔵経』, *Collection des canons bouddhiques*. Nihon Daizôkyo Hensankai, 2000a, 2000b, 2000c (réed.).
[158] *Références suprêmes du shugen*, première édition 1927, conservées au Daigo Sanbô-in. Shugen seiten hensankai, 1968 (réed.).
[159] Anne BOUCHY, 2006, *op.cit.*, p.73.
[160] Laurence CAILLET, 2006, « Introduction aux ethnographies japonaises », *in* Ateliers d'anthropologie, 30, p.10.
[161] Archives du temple de la divinité Kannon de Koshikidake, dans la ville de Murayama, département de Yamagata.

Dans une introduction aux ethnologies japonaises[162], Laurence Caillet regrette l'enclavement de la recherche en ethnologie du Japon basée sur l'échange quasi exclusif entre les folkloristes japonais et les spécialistes étrangers japonisants, les seconds essayant de faire reconnaitre aux premiers l'intérêt de leurs apports. L'abondance des travaux "indigènes" en ethnologie du Japon[163], suggère l'ardeur des Japonais à se comprendre, à s'interpréter. De fait, qui d'autre que soi est à même de mieux se comprendre? Ce qui n'est peut-être qu'une fausse évidence semble parfois faire au Japon figure de Loi académique. Ainsi, les théories de la recherche occidentale, basées sur l'observation et l'échange avec un "autre", ne peuvent qu'être rendues inopérantes face à l'hésitation de légitimer le regard d'un tiers. L'implicite prenant alors l'ascendant sur l'explicite.

Depuis les années soixante-dix, cette réalité se vérifie également dans le découpage loco-centré des groupes de recherches qui divisent le territoire japonais en unités de réflexions. On se présente alors comme spécialiste de telle région, et les travaux, s'ils sont effectivement réunis et le sujet de synthèses[164], ne sont quasiment jamais compris dans une théorie d'ensemble, car on privilégie toujours la distinction[165]. À l'opposé de la tendance qui animait la recherche durant les années impérialistes, les résultats ne servent plus à une exposition uniforme de la culture japonaise, mais à la présentation de ses particularités. Cette méthode apporte une quantité importante de

[162] Laurence CAILLET, *ibid.*, mis en ligne le 15 juin 2007: http://ateliers.revues.org/71.

[163] Plus de deux milles références disponibles (incluant des doublons) sur le moteur de recherche académique Wordlcat (octobre 2014) sur le thème « études folkloriques du Japon », *nihon minzokugaku* 日本民俗学.

[164] A l'exemple du *Rapport d'étude sur les religions folkloriques, dont le shugendô, et les sanctuaires*, *Jinja to minzoku shûkyô, shugendô*, 『神社と民族宗教・修験道』, sous la direction de Miyake Hitoshi, Université de Kokugakuin, encouragé par le programme des centres d'excellences pour le XXI[e] siècle du ministère de l'Éducation.

[165] Les régions les plus étudiées sont Yoshino-Kumano, Dewa, Haguro, Kojima, Fuji. Bien sûr, la distinction est nécessaire pour une pratique naturellement éparse comme le Shugendô. Mais il est étrange de vouloir définitivement abandonner un fonds de réflexion commun à l'ensemble de ces représentations, d'autant qu'il apparait possible d'évoquer, grâce justement à la richesse de ces études régionales, les embranchements qui ont mené aux différentes pratiques. Une autre piste pourrait être en cela de s'intéresser plus précisément aux pratiquants et à leur position dans l'évolution historique de la société japonaise. Cette piste, comme tant d'autres, est évoquée par Miyake Histoshi dans MIYAKE Hitoshi, 1981.

données et fait montre de la richesse presque inépuisable d'un terroir, mais ne fragmente-t-elle pas la culture japonaise en cultures locales non connectées ? Ne pourrait-on pas se servir de ces données pour établir un spectre de la culture japonaise, expliquer la complexité de son rayonnement et tracer par exemple, le parcours de mutation du Shugendô sur l'archipel ? Cette recherche, qui vise à toujours enrichir une multitude de variations, était déjà critiquée à ses débuts par des auteurs comme la professeure d'anthropologie Nakane Chie, pour qui l'objectif souhaité était de reconsidérer les matériaux de l'étude du folklore dans une structure sociale plus large que la simple communauté paysanne[166].

Avec l'ouverture dans les années 1980 des localités au tourisme intérieur, les villages ont fini d'être des zones étanches, et l'accélération des échanges sociaux à conduit au brassage, voir à la dissolution des traditions. Cette situation a obligé la recherche à redéfinir les cadres théoriques et physiques du travail de terrain.

III.III- La spécialisation de la recherche

Depuis les années 1970, les activités de recherche en lien avec l'étude du Shugendô se sont donc accélérées, mais en gardant pour cadre les études folkloriques et l'intérêt pour les formes composites de la vie religieuse au Japon, *shûgô shûkyô* 習合宗教. Le Shugendô devient alors le sujet emblématique d'une recherche désormais spécialisée, qui tente de rendre compte de la variété des pratiques religieuses et de la survivance de concepts populaires[167].

En 1980 est fondée la Société d'étude du *shugen* dans les montagnes japonaises, Nihon sangaku shugen gakkai 日本山岳修験学会, autour de chercheurs professionnels, d'historiens amateurs locaux et de pratiquants religieux. Son objectif est de proposer

[166] NAKANE Chie, 1974, « Cultural Anthropology in Japan », *in* Annual review of Anthropology, 3, p.62. Notons cependant que cette critique semble avoir été partiellement entendue avec la réorganisation depuis les années 1980 de la méthode ethnographique en direction des villes plutôt que des campagnes.
[167] On dénombre aujourd'hui cinquante et une universités qui proposent de sortir diplômé des études folkloriques (au niveau Master ou Doctorat). Chiffre donné par la Société japonaise des études folkloriques, selon un sondage mené entre 2007 et 2009.

des enquêtes sur différentes facettes du Shugendô ou du culte des montagnes, pour mettre à jour des éléments possiblement fondateurs de la pensée religieuse au Japon. Partant du principe que ces éléments, conduits par des représentations populaires, sont intégrés aux différentes facettes de la vie culturelle (peinture, littérature, fêtes populaires, rituels privés ou communautaires, traditions orales), elle prend pour illustration l'activité passée et présente des *shugenja* ou *yamabushi*.

Ont participé à sa création Tamura Enchô (田村圓澄, 1917-2013, historien spécialiste du bouddhisme de l'université de Kyûshû), Shigematsu Toshimi 重松敏美 (du centre des archives de la pratique du Shugendô de la montagne Kubote, département de Fukuoka, *kubote shiryôkan* 求菩提資料館) ou encore Nagano Tadashi 長野覺 (géographe de l'humain à l'université de Komazawa). La société prit son nom définitif en 1994 (les quatorze premières années, elle était connue sous le nom de Société d'étude du *shugen* dans les montagnes du Japon de l'Ouest, Nishi sangaku shugen gakkai 西日本山岳修験学会). En 1984, elle organisa son premier symposium sur les flancs du mont Hiei (nord-est de Kyoto), et réunit aujourd'hui plus de cinq cents membres[168]. En 2005, elle participe au 19^{e} congrès mondial de l'Histoire et de l'étude des religions organisée à Tôkyô par l'International Association for the History of Religions (Amsterdam) sur le thème, « Religions universelles et cultures locales ». En avril 2008, ses membres participent au symposium « Shugendô : the History and Culture of a Japanese Religion »[169] sous l'égide du Center for Buddhism and East Asian Religions de l'université de Columbia. On retrouve ainsi Miyake Hitoshi (président d'honneur de la société), Satô Hiroo 佐藤弘夫, Sekiguchi Makiko 関口 真規子, Suzuki Shôei 鈴木昭英, Ôuchi Fumi 大内典 et Suzuki Masataka (actuel président) aux côtés d'Anne Bouchy, de Gaynor Sekimori et Fabio Rambelli.

[168] Selon le site officiel de la Société (mars 2014) http://www.sangakushugen.jp/outline1.html.
[169] Dont les différentes interventions ont été regroupées dans le Cahiers d'Extrême-Asie, 18, 2009, Paris, EFEO.

Entre autres activités, ses membres assurent la parution deux fois par an de la revue *L'activité shugen en montagnes*, *Sangaku shugen* 『山岳修験』 (actuellement 50 numéros) et, une fois l'an, organisent la convention scientifique de la société qui prend place dans différents lieux d'activités spirituels, avec le soutien des autorités religieuses et institutionnelles locales. Ses travaux reposent sur le traitement et la classification des sources locales, sur la valorisation des activités artistiques et spirituelles modernes, sur l'observation des formes pérennes du culte des montagnes, et sur l'attribution de prix pour encourager la recherche (depuis 1991).

Les chercheurs de cette Société sont aujourd'hui la force vive de l'étude du *Shugendô* et ont réussi à créer une émulation autour de leurs travaux qui trouvent également écho à l'étranger. Dans bon nombre de leurs travaux se retrouve l'influence de deux voix distinctes de l'étude du Shugendô que sont Gorai Shigeru et Miyake Hitoshi.

III.IV- Gorai Shigeru, le bouddhisme et les croyances populaires

Pour Gorai Shigeru, traditions orales et rituels, arts et gestes, construisent le patrimoine (*denshô* 伝承) du Shugendô. L'important selon lui est alors de saisir dans l'étude de l'histoire de ce patrimoine, ce qui fait l'essence du Shugendô et, par-là, la structure de la spiritualité japonaise populaire contemporaine[170]. Cependant, on peut légitimement estimer que vouloir définir la spiritualité japonaise contemporaine à la lumière du Shugendô et de son passé n'est peut-être pas la voie la plus sûre. Rapprocher les considérations présentes des considérations passées peut sembler d'autant plus périlleux qu'on peut facilement s'accorder sur le fait que l'ensemble des phénomènes sociaux et culturels d'une civilisation se construit sur des discontinuités, et que la tradition, souvent revendiquée, est un canal de transmission perméable. Le Shugendô de la période antique (fin de l'époque Heian), s'il était déjà porteur d'un

[170] GORAI Shigeru, 1889, « Shugendô's lore », *in* Japanese Journal of religious studies 16/2-3, p.120.

ensemble de caractéristiques, de codes (exercices en extérieur, manipulation du surnaturel, isolement, démonstration de pouvoirs), qui lui permettaient de se différencier des autres formes spirituelles, n'était en rien considéré comme une structure religieuse indépendante. On ne se référait pas au *shugen* comme à une école établie, avec sa communauté, ses règles, ses figures autoritaires, mais comme à un ensemble de pratiques dont l'objectif était le suivant : obtenir des compétences supramondaines. Si certaines de ces pratiques ont perduré alors que d'autres ont été abandonnées, c'est bien la preuve qu'elles ont subi une sélection, naturellement influencée par des aspirations au temps présent.

Mais pour Gorai, dont les travaux d'analyse extrêmement poussés ont prouvé que l'incursion du bouddhisme n'a pas provoqué la remise en cause de l'environnement spirituel japonais, celui-ci ayant été préservé par assimilation, il s'agissait surtout de revendiquer, sur l'exemple de Yanagita et Origuchi, l'existence d'une forme pérenne d'un culte indigène, quelles que soient les considérations qui motivent aujourd'hui ce culte. Ainsi on retrouve chez Gorai de l'intérêt pour les pensées religieuses populaires incarnées dans le bouddhisme à travers ce qui continue d'être appelé « l'étude du bouddhisme folklorique », *bukkyô minzokugaku* 仏教民族学. Ses premières recherches se basent sur les moines itinérants (Enkû 円空, Mokujiki Gyôdô 木喰行道, Danzei 弾誓) et l'intégration du bouddhisme dans les arts populaires (festival des fleurs, *hana matsuri* 花祭り, danse de piquage du riz, *dengaku* 田楽, danse de longévité, *ennenmai* 延年舞い). Sa motivation : observer les développements du bouddhisme en dehors des cadres de la tradition historique et en faire valoir les influences populaires.

> *« Que trouve-t-on derrière les différentes variations qui parsèment l'histoire du bouddhisme ? Il y a là des croyances, des structures religieuses ou des doctrines directement inspirées par les divinités ou les bouddhas à des personnalités du monde religieux. Mais on trouve également de nouvelles écoles instituées autour de croyances populaires, des écoles concurrentes menées par d'autres personnalités religieuses, et des écoles dont les fondateurs ont voulu initier un enseignement radicalement original. »*

「仏教史の種々の現象の底に何があるのか。それは宗教的天才が神と仏の啓示によってつくる信仰や宗派や教理もありましょう。しかしそれも庶民信仰に促されて一宗ができ、宗教的天才が一宗をつくるのであり、一宗の祖師が別のあたらしい宗教をつくり出すのだとおもいます。」[171]

Ses ouvrages se concentrent sur les exercices rituels du Shugendô et la continuité d'une philosophie de la « renaissance », en jeu dans l'exercice de mortification de la chair et de la purification de l'esprit[172]. Dans *Shugendô nyûmon* 『修験道入門』 (*Introduction au Shugendô*)[173] il met en parallèle « religions édifiées » (*bunka shûkyô* 文化宗教), basées sur l'enseignement d'une doctrine salutaire, et « religions naturelles », *yasei shûkyô* 野性宗教, basées sur la purification des souillures et la valorisation du corps. Il isole ainsi trois grandes phases dans le développement doctrinal du Shugendô :

- La période entre le VII^{e} et le IX^{e} siècle et l'élaboration du principe de retour à un état primitif, *genshi kaiki shisô* 原始回帰思想.
- La période qui s'étend à partir du IX^{e} siècle et l'assimilation des rituels bouddhiques.
- La période qui débute avec la division des cours Nord et Sud (1336) et qui marque l'entrée du Shugendô dans un processus de transformation vers une forme de religion édifiée.

[171] Citation donnée dans OOMI Toshihiro, 2007, « Bukkyô minzokugaku » («L'étude du folklore religieux, à propos de Gorai Shigeru») *in* Japanese Association for Religious Studies, 81/1, p.136.
[172] Thèmes développés dans GORAI Shigeru, 1975b.
[173] GORAI Shigeru, 1980a.

Son propos est illustré par des études de terrain faites dans la région de Yoshino et Kumano, dans la préfecture de Nara, et sur les Trois Monts de Dewa (Hagurosan, Yudonosan, Gassan), dans le département de Yamagata[174].

Dans ses ouvrages, il rappelle également les bases conceptuelles hétérogènes qui ont régi la construction spirituelle du Shugendô que sont: le culte des montagnes, tenu d'abord par les chasseurs, bûcherons, potiers, puis plus tardivement par les cultivateurs ; La notion d'autre monde, ou monde des morts et des esprits agissants ; La terre pure des bodhisattvas et des bouddhas[175]. Son texte est aussi une critique du fonctionnalisme qui domine selon lui la pensée religieuse au Japon, entre le bouddhisme, instrument rituel vidé de la foi, et le shintô, religion d'un État bureaucratique détachée du peuple. Seul prime à ses yeux, et malgré une perte de vitalité tout aussi critiquée, la pratique d'un mouvement qui ne reposerait pas sur une doctrine rationalisée, mais qui serait proche du peuple par son contact direct avec des émotions vives, véhiculées par l'engagement, la volonté, le respect de la transmission, et le goût pour un retour à un état naturel des choses[176].

Au sujet de la recherche sur le Shugendô, Gorai s'étonne dans l'épilogue du deuxième volume du *Shugendô shiryôshû* 『修験道資料集』 (*Collection de documents historiques relatifs au Shugendô*)[177], de l'absence de travaux comparatistes et du fossé qui sépare les études régionales et les études centrales (focalisées sur la péninsule de Kii). Pour lui, la création entre 1975 et 1984 de la collection *Sangaku shukyôshi kenkyû sôsho*, dont fait partie le *Shugendô shiryôshû,* bien qu'aillant introduit le monde de l'édition au thème du Shugendô, à surtout révélé un manque de documentation historique et d'échanges de données entre chercheurs. Là où les chercheurs de terrain vont, en région, se cantonner au flou de leurs découvertes éparses, les chercheurs qui

[174] Il cite également en exemple les pratiques du Mont Ontake (département de Nagano), du Mont Mitsumine (département de Saitama), la chaîne de montagnes Ishizuchi, département d'Ehime, entre autres.
[175] Pour ces thèmes on peut se référer à GORAI Shigeru, 1978.
[176] Voir GORAI Shigeru 1980b.
[177] GORAI Shigeru, 1984.

s'intéressent aux centres historiques des activités *shugen*, entre Yoshino et Kumano dans le département de Nara, et à l'histoire globale de ce mouvement, voient leurs réflexions appauvries par l'oubli des documents régionaux[178].

Lui-même s'attachera à diversifier ses matériaux pour tenter d'apprécier au mieux le Shugendô dans sa complexité, et de rendre visible sa structure fondamentale. Il élaborera d'ailleurs une classification très stricte des documents ayant traits à son sujet, proposant douze catégories classées ainsi :

- Les antécédents des lieux de culte, *engi* 縁起 ;
- Les références doctrinaires, *kyôgisho* 教義書 ;
- Les recueils d'oraisons, *kitôsho* 祈祷書 ;
- Les arcanes secrets, *hidensho* 秘伝書 ;
- Les mémentos de pratique en montagne, *buchûki* 峯中記 ;
- Les journaux de pèlerins, les guides de voyage, *kaikoku shugyôki* 回国修行記*, annaiki* 案内記 ;
- Les annales de rituels, *nenchû gyôjiki* 年中行事記 ;
- Les manuels destinés aux nouveaux pratiquants, *nyûmonsho* 入門書 ;
- Les journaux intimes, notes, archives, légendes, *nikki* 日記, *zakki* 雑記, *kyûki* 旧記, *yûishoki* 由緒記 ;
- Les missives, rapports, courriers officiels, *kakiage* 書き上げ, *furegaki* 触書, *shokan* 書簡 ;
- Les nominations, les journaux de comptes des refuges, *funinjô* 補任状, *Kasumi bunsho* 霞文書 ;
- Les formules médicinales, *iyakusho* 医薬書.

Pour Yamaori Tetsuo[179], qui signe la conclusion de la réédition de *Yama no shûkyô : Shugendô annnai* (*Les religions des montagnes : introduction au Shugendô*)[180]*,*

---

[178] GORAI Shigeru, 1984, p.963-964.

Gorai est l'un des seuls à avoir su reprendre les investigations là où les maitres de l'étude du folklore se sont arrêtés. C'est-à-dire qu'il a su développer le domaine dans une perspective étendue à la civilisation japonaise dans son intégralité. En considérant le paysage religieux du Japon autour de pôles d'influences internes (shintô, Shugendô, onyôdo, shin-shûkyô), assimilés (chamanisme des régions nord, bouddhisme) et externes (christianisme), Gorai a fini par révéler des connexions nouvelles sans trahir l'espoir de ses pairs de figurer la continuité de phénomènes anciens.

III.V- Miyake Hitoshi, trouver une définition

Les ouvrages les plus marquants de Miyake Hitoshi, qui a également dirigé la réalisation du *Shugendô jiten* 『修験道辞典』 (*Dictionnaire du Shugendô*) [181], sont les trois volumes qui commentent les cérémonies, la doctrine et la structure du Shugendô, débutés en 1970 et achevés en 1999 : *Shugendô girei no kenkyû* 『修験道儀礼の研究』 (*Etude des cérémonies du Shugendô*), *Shugendô shisô no kenkyû* 『修験道思想の研究』 (*Étude des théories du Shugendô*) et *Shugendô soshiki no kenkyû* 『修験道組織の研究』 (*Étude de l'organisation du Shugendô*)[182]. Ils reprennent et complètent les analyses institutionnelles de Wakamori Tarô et la réflexion philosophique de Murakami Toshio.

Partant du principe que toute démarche spirituelle, à la base de l'organisation religieuse, est dépendante de considérations mondaines (comprendre le monde qui nous entoure, répondre aux attentes de notre milieu, faire face aux accidents de la vie), et que ces démarches se retrouvent cristallisées sous la forme de traditions, Miyake Hitoshi estime que donner un éclaircissement de la religion, c'est avant tout s'intéresser aux attentes des gens du commun, ceux qui actualisent ces traditions[183]. S'intéressant

---

[179] Historien des religions, folkloriste et ancien directeur de l'International Research Center for Japanese Studies.
[180] YAMAORI Tetsuo, *in* GORAI Shigeru, 2008b, p.267.
[181] MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (réed.).
[182] MIYAKE Hitoshi, 1999a, 1999b, 1999c.
[183] MIYAKE Hitoshi, 2005, « Minzokushûkyôshi no kenkyû » (« Études de l'histoire des religions folkloriques ») *in* Journal of Religious Studies, 78/4, p. 1087.

donc aux expressions folkloriques du religieux, « folk religion », *minzoku shûkyô* 民俗宗教, dont fait partie le Shugendô, il espère décrire au plus près l'évolution des activités religieuses au Japon.

Le concept de « folk religion » revendiqué par Miyake est le même qui, depuis Yanagita Kunio et Hori Ichirô, mobilise dans leur majorité les ethnologues et historiens des religions du Japon. Il s'inscrit dans une triple dynamique qui englobe : les croyances populaires (comme le Shugendô), les religions établies (dévouées à une figure sacrée) et enfin les cultes traditionnels (comme le shintô). Miyake en propose une lecture[184] dont s'inspire le schéma donné plus loin, à l'origine d'une théorie développée pour être applicable à tous les terrains culturels et qui place au centre des mouvements religieux les croyances populaires, ou ce que Yanagita nommait « substrat culturel », *bunka gainen* 文化概念, c'est-à-dire les croyances autonomes qui régissent le quotidien d'une population[185]. Pourquoi substrat culturel ? Parce que ces croyances sont le résultat de considérations pragmatiques (désirer une pluie abondante pour ses récoltes par exemple) découlant de l'échange et de l'adoption de concepts par « les gens ordinaires », *jômin*. Miyake, lui, fait compter parmi ce substrat des éléments importés du continent : le taoïsme et le confucianisme.

Ainsi, Miyake Hitoshi propose-t-il de considérer la structure de diffusion des activités religieuses par assimilations culturelles de la population : de la pratique aristocratique vers ses expressions populaires (de la capitale vers les provinces), des cultes institutionnels vers le culte individuel (des sanctuaires vers les communautés). La religion folklorique est ainsi considérée comme une culture d'assimilation et non comme une contre-culture. Cette théorie, qui n'est pas tout à fait nouvelle, peut être également relevée dans deux tendances fortes des études folkloriques : celle tournée vers le bouddhisme (étude du bouddhisme folklorique, *bukkyô minzokugaku* 仏教民俗学) et

[184] MIYAKE Hitoshi, *ibid.*, p.1090.
[185] Sur la formule *bunka gainen*, voir ÔTÔ Tokihiko, 1965.

celle tournée vers le shintô (étude du shintô folklorique, *shintô minzokugaku* 神道民俗学)[186].

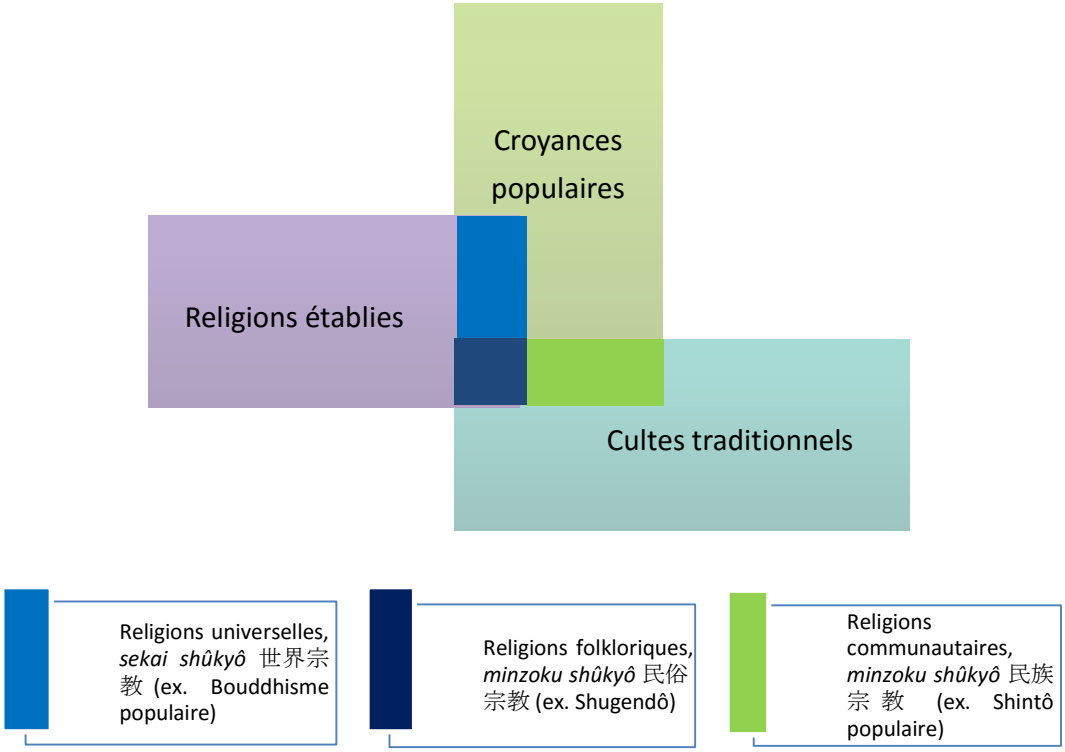


Figure 1 Diffusion des activités religieuses selon Miyake Hitoshi

Cette théorie a le mérite d'inclure les expressions religieuses populaires dans une structure commune à l'ensemble de la vie religieuse. Il abandonne ainsi la forme trop restrictive du *minkan shûkyô*, « religion populaire », promue par Hori Ichirô qui se limite aux caractéristiques irréductibles de la pensée religieuse proprement japonaise, au

[186] En dehors de la seule influence de Gorai Shigeru, il faut noter aussi d'autres voix, comme celle d'Ikegami Hiromasa 池上広正, pour lequel les religions folkloriques, plus qu'un réceptacle final, sont un véritable incubateur des formes établies des religions. Son argumentaire se base sur l'étude des nouvelles religions développées dès la fin du shogunat des Tokugawa parmi les populations paysannes et laïques. IKEGAMI Hiromasa, 1991.

profit du *minzoku shûkyô*, « religion folklorique », qui s'observe par rapprochement de ses multiples influences. Miyake tente ainsi par son travail de donner des balises pour situer le Shugendô au sein de l'environnement spirituel japonais.

Dans son travail, il cherche à distinguer des éléments repérables dans la pratique et la structure de la plupart des formations *shugen* et essaye d'en tracer un portrait général, tout en reconnaissant un manque de précisions historiques, ethnologiques et sociologiques que provoque inévitablement cet effort de concentration [187]. Si des précisions de dates et de lieux sont bien évidemment données, sa tentative de définition du Shugendô ne s'intéresse pas à l'inscription de ce mouvement dans un temps ou un espace culturel donné. Il considère à valeur égale des éléments de pratique épars. Reconnaissant l'arbitraire de ses interprétations, qui ne se fondent pas seulement sur la consultation des sources historiques, mais aussi sur son expérience personnelle de la pratique et ses rencontres avec les pratiquants modernes, Miyake Hitoshi revendique l'influence méthodologique de l'anthropologue australien William Edward Hanley Stanner [188]. Les zones d'ombres laissées par ses lectures ont été complétées par l'apport d'un travail de terrain important, consistant à recouper les transmissions orales comme écrites, et les commentaires obtenus auprès des pratiquants.

Partant du principe que les cérémonies *shugen*, comme toutes cérémonies religieuses, sont un système d'actions symboliques relevant d'une vision déterminée du monde qui n'est pas rationnellement représentable, il convient pour lui de fixer avant tout son attention sur les gestes et les outils servant à exécuter ces actions symboliques. Les rites seraient alors le cadre concret dans lequel peut s'exprimer une vision abstraite du monde. Ainsi, à travers des éléments assurément observables, nommés « objets », *taishô* 対象, peut-on lire et déchiffrer un ensemble de significations qu'elles soient objectives (l'arbre est grand) ou subjectives (l'arbre est sage). Les « objets » ainsi porteurs de significations sont ici appelés des « symboles », *shôchô* 象徴, des signes

[187] MIYAKE Hitoshi, 1999a, p.32.
[188] MIYAKE Hitoshi, 1999a, p.41.

qui donnent à comprendre la vision du monde par eux exprimée. C'est toutefois peut-être oublier que le sens originel est souvent perdu et que les interprétations, toujours changeantes, faussent tout système de représentations symboliques lorsque celui-ci n'est pas déterminé par un contexte donné.

Cependant, la variété temporelle ou spatiale des motifs observés permet, selon Miyake, de ne pas tomber dans une conception dogmatique de ce mouvement. Mélangeant dans une « théorie de l'action », *kôi riron* 行為理論[189], toutes les considérations possibles sur l'exécutant (costumes et outils), les circonstances (lieux et sujet de l'action) et l'exécution (gestes et attitudes), Miyake cherche à tisser le canevas figurant le monde appréhendé par le Shugendô. Se rattachant aux travaux du sociologue américain Neil Joseph Smelser[190], Miyake part du principe que la continuité de ces rites fut assurée par leur valorisation (expressions artistiques), leur normalisation (fixée par des codes langagiers), leur fonction (la place qu'elles tiennent dans la société), leurs apports (l'accomplissement d'un objectif) dans une relation spontanée avec les populations. Ce serait dans un tel système adaptatif que se serait construit le Shugendô autour de ses rites.

Dans ses études, Miyake s'est intéressé à la récurrence de certaines pratiques pour fixer les objets de sa recherche. Il a sélectionné quatre-vingts des plus importants rites (parmi neuf cents environs), en fonction de plusieurs caractéristiques comme leur nom, leur objectif, les lieux de leur pratique ou encore les outils utilisés. Ceux-ci sont classés par catégories dans l'ouvrage *Shugendô girei no kenkyû*:

-les pratiques édifiantes et les miracles (*shugyô to genjutsu* 修行と験術) ;

-les pratiques liturgiques (*sai* 祭) ;

-les pratiques prédictives (*unsei to bokusen* 運勢と卜占) ;

-les pratiques médiumniques et oraculaires (巫術と憑祈祷) ;

---

[189] En référence à la théorie générale de l'action développée dans Talcott PARSONS et Edward Shils, 1951.
[190] Se référer à Neil Joseph SMELSER, 1963.

-les oraisons et invocations (*kitô to kaji* 祈祷と加持) ;

-les exorcismes (*tsukimono otoshi* 憑きものおとし) ;

-les pratiques incantatoires (*fujutsu to majinai* 符呪とまじない).

Pour lui, l'action telle que définie plus haut par tout ce qui est objet du rite, est un ensemble de symboles religieux, un système d'actions symboliques. Celui-ci donne corps et réalité aux abstractions de la pensée religieuse et crée un lien entre des éléments mondains et des éléments supramondains. Mais alors on peut émettre ici la même critique qui a été faite à Mircea Elliade[191], c'est-à-dire qu'il n'existe pas de pensée religieuse flottant dans un espace affranchi du monde des hommes, dans lequel ceux-ci puisent leur inspiration[192]. De même, ce choix d'inscrire l'action dans un système structuraliste, bannit toute idée de dynamisme de l'action : il est impossible d'en considérer les évolutions, les changements, les hésitations, car elle rejette toutes intentions personnelles du sujet de l'action.

Miyake Hitoshi est l'un des chercheurs les plus prolifiques dans l'étude du Shugendô. Il est impensable de ne pas faire référence à ses travaux qui, s'ils sont une mine d'information parfois difficile à arpenter, n'en ont pas moins le mérite de poser pour la première fois le Shugendô dans une perspective élargie. Sa réflexion, extrêmement stimulante, sur la nature du Shugendô, est la plus complète qui soit et se nourrit de riches travaux qu'il a lui-même dirigés tout au long de sa carrière. Il a su décrire la variété des expressions de cette voie, et fournir les clés pour la comprendre tout au long de son histoire, même si le besoin d'en définir et systématiser la pratique l'a poussé parfois à rapprocher radicalement passé et présent.

---

[191] On retrouve particulièrement marquée l'influence de Mircea Eliade et du rapport entre profane et sacré dans MIYAKE Hitoshi, 1999a, p.3-17 et MIYAKE Hitoshi, 1989, p. 4-72. Il y est également fait rappel des travaux du linguiste suisse Ferdinand de Saussure, et marque l'intérêt de Miyake pour la sémiologie, *kigôgaku* 記号学, et les notions de langage dans le structuralisme (*ibid.*, p.31-56).
[192] Camille TAROT, 2008, p.323.

IV- Les travaux occidentaux

Les premières mentions historiques de l'observation des cultes populaires et du Shugendô se retrouvent dans les rapports et missives des missionnaires jésuites arrivés au Japon dès 1548. L'historiographe jésuite Georg Schurhammer en prend note dans plusieurs de ses ouvrages[193]. On y retrouve par exemple Luis de Guzman (1543-1605), jésuite Espagnol, qui transmet à Rome le rapport d'un pèlerinage à Ômine, pratiqué deux fois l'an, dont les descriptions lui viennent d'un *yamabushi* converti. On retrouve le même genre de matériaux dans les travaux de l'historien Ebisawa Arimichi (海老沢有道 1910-1992)[194].

Engelbert Kaempfer (1651-1716), voyageur allemand, a décrit un groupe de religieux mendiants qui se faisaient appeler « Jammabos », qu'il traduit par « prêtre des montagnes » ou « guerriers des montagnes »[195]. Un autre voyageur, botaniste et suédois, Carl Thurnberg (1743-1828) rapporte avoir été en contact avec des *yamabushi* et compare leurs activités avec celle des nomades gitans d'Europe. On retrouve cette mention dans une traduction japonaise de son journal: *Thunberg nihon kikô* 『ツンベルぐ日本紀行』[196].

Mais ces écrits restent limités dans leurs conclusions, et le premier travail d'investigation du Shugendô en langue occidentale reste celui de Gaston Renondeau avec *Le Shugendô : Histoire, doctrine et rites des anachorètes dits Yamabushi* [197]. Celui-ci reprend pour une grande part les données avancées par Murakami Toshio dans

---

[193] Georg SCHURHAMMER, Cosmé de Torres, et Juan Fernández, 1929. Georg SCHURHAMMER, 1922, « Die Yamabushi nach gedruckten und ungedruckten berichten des 16 und 17 jahrunderts », *in* Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 12, p.206-228, réimprimé en 1965, *in* Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft jiir Natur und Völkerkunde Ostasiens XLVI, p.47-83.
[194] EBISAWA Arimichi 1938, « Yasokaishi to Shugendô to no kôshô » (« Relations entre les jésuites et le Shugendô »), *in* Shien, 12, p.121-145.
[195] Engelbert KAEMPFER, et John Gaspar Scheuchzer. 1993 (rééd.), p.43-56.
[196] « Le journal de voyage de Thurnberg au Japon », *in* Shin ikoku sôsho, 1968 (réed.), 10, Tôkyô : Yûshôdo shoten. Version digitale (février 2015) http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1043693.
[197] Gaston RENONDEAU, 1965.

Shugendô no hattatsu. Il y développe l'histoire du Shugendô jusqu'à l'époque Meiji et évoque les grandes lignes de sa doctrine. Un travail qui amène à observer, dans une vue d'ensemble, les différents éléments qui composent cette voie sans entrer dans une analyse systémique. Quelques erreurs de traduction n'empêchent pas ce travail d'être extrêmement enrichissant, même s'il accuse aujourd'hui un âge certain. Carmen Blacker fit la revue de lecture de cet ouvrage pour le *Journal of the American Oriental Society*, et profita de l'occasion pour signaler le manque d'intérêt de la recherche à cette époque pour un tel sujet. Elle rappelle ainsi que les spécialistes du bouddhisme n'y voyaient pas une secte proprement bouddhiste, et les spécialistes du shintô y déploiraient un trop grand attachement aux doctrines bouddhiques[198]. Carmen Blacker dont l'influence sur l'étude des religions des montagnes, *sangaku shûkyô*, est toujours notable grâce à l'ouvrage *The catalpa bow: a study of shamanistic practices in Japan*[199], et qui a également exécuté en 1965 un travail de terrain directement en relation avec le *Shugendô* [200].

En 1965 toujours, l'historien des religions américain H. Byron Earhart, compose un essai sur la pratique d'entrée en montagne à Haguro dans « Four Ritual Periods of Haguro Shugendô in Northeastern Japan »[201]. Earhart est un chercheur américain qui s'est formé en histoire des religions à l'université de Chicago, auprès de Mircea Eliade et Joseph Mitsuo Kitagawa. Reprenant la méthode des études de terrain, il partit pour le mont Haguro dans le département de Yamagata. Il y rechercha des traces du culte ancien des montagnes, *sangaku shinkô*, et composa en 1970, *A religious study of the Mount Haguro sect of Shugendô, an example of Japanese mountain religion* (Tôkyô, Sophia University). Son parcours et son travail permirent de créer une relation importante entre la recherche occidentale et la recherche japonaise sur le traitement du

[198] Carmen BLACKER, 1967, book review, « Le shugendô : histoire, doctrine et rites des anachorètes dits *yamabushi* (G. Renondeau)», *in* Journal of the American Oriental Society 87/4, p.606-607.
[199] Carmen BLACKER, 1975.
[200] Carmen BLACKER, 1965, « Initiation in the Shugendô : the Passage through the Ten Stages of Existence », *in* Claas Jouco Bleeker (dir.), *Initiations*, Leiden: E.J. Brill.
[201] *in* History of Religions 5/1, University of Chicago Press, p. 93-113.

Shugendô. On lui doit en 1985 une collaboration avec Miyake Hitoshi et Suzuki Masataka pour l'ouvrage *Haguro Shugendô* 『羽黒修験道』(*Le Shugendô de Haguro*)[202]. Actuellement professeur émérite de religions japonaises au département de religions comparées à l'université Western Michigan, son travail reste une référence. Son étude sur l'histoire des religions au Japon est aujourd'hui rééditée pour la cinquième fois et inclut désormais un chapitre sur le Shugendô dont une partie traite de sa forme contemporaine[203].

En 1968, Hartmut O. Rotermund, japanologue formé à l'université de Hambourg, ancien directeur d'études de l'École pratique des hautes études et fondateur du Centre d'étude sur les religions et traditions populaires du Japon (actuellement dirigé par Jean-Noël Robert dans les locaux de l'École Française d'Extrême-Orient) compose la première thèse en allemand sur les *yamabushi* à l'époque médiévale, en se basant sur des documents littéraires et historiques[204], dans *Die Yamabushi. Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer socialen Funktion im japanischen Mittelalter*[205]. Il y dépeint les mœurs des pratiquants, sans entrer dans les détails religieux comme les rites et les doctrines. On lui doit notamment un imposant travail de lecture et d'interprétation de sources en japonais ancien. Il reprendra ce thème en 1983 avec *Pèlerinage aux neuf sommets: carnet de route d'un religieux itinérant dans le Japon du 19e siècle*[206], et continua de faire part de ses investigations au sujet des *yamabushi* à travers de nombreuses conférences[207].

Les apports d'Anne Bouchy en France, disciple de Gorai Shigeru à l'université Ôtani (Kyôto) sont incontestables. La lecture de son travail montre bien comment

---

[202] MIYAKE Hitoshi, Suzuki Masataka et Earhart H. Byron. 1985. Il a ainsi favorisé l'introduction en anglais des travaux de Miyake avec également MIYAKE Hitoshi et Earhart H.Byron, 2011.
[203] Earhart H. BYRON, 2014. On lui reproche cependant un oubli important sur l'exclusion des femmes de la pratique à Omine. Jonhatan THUMAS, 2014, « H. Byron Earhart Book review » *in* Japanese Journal of Religious Studies, 40/2, p.385.
[204] Catégories des *gunki monogatari* (軍記物語, récits guerriers), *setsuwa* (説話, contes anciens), *sôshi* (草紙, récits).
[205] Hamburg : Cram de Gruyter.
[206] Hartmut O. ROTERMUND, 1983.
[207] Notamment à l'École pratique des hautes études, section science des religions entre 1974 et 1989.

recherche japonaise et étrangère trouvent dans l'étude de l'ethnologie locale d'abord, puis du Shugendô, un terrain d'échange. Diplômée d'ethnologie en France et ayant travaillé sur les communautés rurales de Bretagne, son immersion dans la société japonaise lui a permis de faire sien les outils conceptuels développés dans la recherche par ses collègues japonais. Entre les années 1970 et 1990, elle participe aux chantiers de collecte de documents qui, dans tout le Japon, doivent permettre le travail d'édition des dix-huit volumes du *Sangaku shûkyôshi kenkyû sôsho*[208]*.* Son intérêt pour l'étude des localités et son travail sur les archives d'Ômine lui ont permis de rendre compte de la carrière du *yamabushi* Jitsukaga[209]. En 1983, elle participe à la valorisation de l'histoire et de la pensée religieuse en pratique dans la région du Kumano[210]. Actuellement directrice d'études à l'École Française d'Extrême-Orient, et responsable de l'enseignement de l'ethnologie du Japon à l'université Toulouse-Le Mirail depuis 2002, sa participation active à la coopération franco-japonaise de l'étude folklorique et à la valorisation du travail ethnographique à très largement profité à la diffusion en langue française des recherches sur le Shugendô.

Les travaux occidentaux ont, avec le soutien des spécialistes japonais, sorti l'étude du Shugendô du nativisme propre à la recherche ethnologique japonaise. On s'est pris à considérer que l'interprétation de la culture japonaise n'était pas « naturelle », mais qu'elle pouvait s'acquérir à l'extérieur du Japon. Même si ces travaux n'ont pas encore totalement convaincu qu'une intégrité scientifique s'obtient par un minimum de neutralité avec son sujet, ils ont permis de faire valoir que l'objectivité des méthodes employées n'est pas compromise par la position culturellement éloignée de l'observateur. Et ceci est un parfait encouragement pour tenter désormais de faire varier les regards sur le Shugendô.

---

[208] Anne BOUCHY, 2006, *op.cit.*, p.75.
[209] Anne BOUCHY, 1977.
[210] Anne BOUCHY, 1983, « Minkan shûkyô no shosô » 「民間宗教の諸相」 (« Aspects de la religion populaire »), *in* Gorai Shigeru (dir.), *Kumanoshishi*, Kumano, Kumanoshi kyôiku iinkai, p.414-448.

V- De l'intérêt de se positionner

En somme, la recherche japonaise sur le sujet du Shugendô bénéficie d'une longue tradition des études ethnologiques indigènes, les études folkloriques. Elle bénéficie de larges moyens de diffusions de ses écrits, reçoit le soutien d'un lectorat important qui est avide d'informations portant sur la redécouverte de sa culture, est évaluée par des groupes de travail et des organisations institutionnelles aux moyens importants, bénéficie de la variété des disciplines auxquelles elle fait appel et est dirigée par des professeurs qui ont des connaissances extrêmement techniques sur l'histoire des localités. Ces dernières, persuadées du bien public que confèrent ces études, facilitent l'accès à un maximum de données. Comment alors positionner mon travail pour tenter une approche nouvelle et enrichissante du Shugendô ?

D'abord, en éloignant ce travail de thèse des études folkloriques. Malgré mon expérience auprès des communautés de pratiquants de Kurama 鞍馬 (région de Kyôto), de Takaosan 高尾山 (préfecture de Tôkyô), du Kinpusen-ji 金峯山寺 (département de Nara), mon travail ne repose pas sur une confrontation avec le terrain, ou les localités. Aussi, et c'est ce qui motive le choix de traiter le sujet dans son histoire, je ne suis pas persuadé du bien-fondé d'une segmentation définitive pour traiter du Shugendô. Ou, en tout cas, cette étape étant franchie, il est peut-être temps d'en entamer une nouvelle. Si les expressions régionales de ce mouvement présentent effectivement de nombreuses divergences, je ne pense pas que prendre ces divergences pour des références monolithiques soit pertinent. Si ces différences existent, c'est bien que des choix ont été faits. Si des choix ont été possibles, c'est qu'il y a eu, à un moment donné (et c'est là pour moi tout l'intérêt de comprendre mon étude dans un contexte historique et pas seulement ethnographique) une communication, une ouverture à la diversité ou une confrontation à une altérité. J'estime aussi que cette communication doit pouvoir être visible dans le phénomène de l'écrit et dans la souplesse des rapports entre histoire et construction culturelle.

Malgré la richesse des données mises en exergue, et dont on peut aujourd'hui se réjouir, il semble que les conclusions des études folkloriques conservent une forte propension à la réflexivité. C'est-à-dire qu'elles sont analysées dans une relation trop introspective. Or je ne suis pas persuadé que le travail de reconstruction de phénomènes culturels complexes doit être un travail de la mémoire, c'est-à-dire faire appel au dialogue avec soi-même. Il me semble que l'attachement à la philosophie folkloriste, basée sur une sensibilité autocentrée et dépendante du regard de la société japonaise, est encore trop important. Peut-être des personnalités comme Miyake Hitoshi ont-elles ressenti une telle pression et ainsi encouragé une diversification des méthodes appliquées au Shugendô. Aussi, en parallèle de son engagement pour les études folkloriques, celui-ci a-t'il fait le choix d'émettre une théorie de la diffusion de la pensée religieuse au Japon et donner à sa réflexion la base d'un système de pensée élargi.

Je pense, peut-être à tort, que celui qui conserve un regard distancié bénéfice d'une réflexion critique identique à celle d'un épistémologiste, c'est-à-dire qu'il reste dans l'étude, dans l'observation. Et pour encourager l'observation, éloignée ou non, du Shugendô, il faut déjà en faire connaitre l'existence. J'ai ainsi fait le choix de ce sujet, qui porte aussi sur l'effort de transmission, pour favoriser la diffusion d'un élément important de la pratique religieuse au Japon en direction des historiens des religions, des anthropologues, des philosophes, des géographes de l'humain, des médiologues.

L'isolement de ce sujet, qui a mis du temps à s'imposer comme spécialité au Japon, est probablement dû au manque d'intérêt des chercheurs étrangers, à leur éloignement, et à la trop grande étanchéité entre les conceptions occidentale et japonaise. Mais aussi, aux difficultés parfois pour les chercheurs japonais de partager intelligiblement leurs connaissances à l'extérieur du Japon. La position autocentrée étant là un problème qui touche les deux parties : en effet, il est impossible d'aborder l'étude du Shugendô, comme de tout autre phénomène culturel étranger, sans passer par une distanciation consciencieuse avec les normes qui régissent notre perception. Seul un recours à l'abandon de ses certitudes permet d'envisager une vision objective. Mais cet exercice de détachement, qui précède une nécessaire acculturation, est chose revendiquée aujourd'hui dans le système universitaire occidental, et particulièrement

français, qui encourage l'inter-culturalité et la transversalité des idées[211]. J'espère ainsi, à travers ce travail de thèse, participer à l'échange entre chercheurs japonais et occidentaux et faire valoir les résultats des premiers pour nourrir l'intérêt des seconds.

La redondance des écrits scientifiques au Japon qui sont reconduits, comme l'a très justement noté Jean-Michel Butel[212], tous sujets confondus d'ailleurs, d'articles en compilations, de compilations en monographie, de monographie en œuvres complètes, si elle favorise la diffusion des données, n'échappe pas à la confusion que provoquent d'immanquables ajouts, ni à la difficulté d'ordonner les résultats de la recherche. Réduire cet ensemble, qui peut sembler confus dans sa forme, permettrait une synthèse des connaissances et une appréciation plus simple, pour les regards extérieurs, des résultats obtenus. C'est ce que peut proposer un travail de réunion comme celui de l'observation du Shugendô d'Akyûbô Sokuden dans son contexte historique, qui fait appel justement, en plus des textes originaux, à des données de la recherche japonaise réduites et analysées.

Ce rappel de positions variées permet également d'éviter un endoctrinement disciplinaire en revendiquant, peut-être de façon naïve, le recours à un ensemble de méthodes (entre réflexion analytique, interprétation historique, critique des sources, commentaire de discours, analyse textuelle) librement utilisées dans la réalisation d'un objectif de recherche : comprendre la position d'un auteur et ses choix dans la construction de l'identité du mouvement dont il se revendique. En effet, la particularité des études japonaises, que j'espère représenter, est également de choisir l'objet de sa recherche avant de faire le choix d'une méthode.

Le choix d'étudier les textes majeurs du Shugendô, choix sur lequel je reviendrai plus en détail, a pu sembler étrange pour les chercheurs japonais que j'ai eu à côtoyer. Le Shugendô est plus couramment étudié dans son expression la plus réduite : ses rites. Mais les rites auxquels font appel les pratiquants n'existent, comme l'a démontré Miyake

[211] Béatrice RAFONI, 2003, « La recherche interculturelle. État des lieux en France », *in Questions de communication,* 4, Nancy, PUN Editions universitaires de Lorraine, p. 13-26.
[212] Jean Michel BUTEL, 2006, *op.cit.*

Hitoshi, que de manière symbolique. C'est-à-dire qu'ils sont à même de changer, dans la forme comme dans le fonds, aussitôt que l'intention sous-jacente à leur réalisation vient à changer, et c'est d'ailleurs ce qui s'est effectivement passé avec le renouvellement des pratiques à l'après-guerre dans la région de Nikkô[213]. Or, personne ne semble s'attarder sur la nature de ces intentions. Bien sûr, les recherches actuelles, dont le rappel sera nécessaire tout au long de ce travail, ont su très brillamment rendre compte des références doctrinaires et dresser un portrait fameux de l'environnement spirituel que mobilisent les pratiquants du Shugendô. Mais elles ne semblent pas, à ma connaissance, s'interroger sur les choix qui orientent les pratiquants, choix dont la représentation finale est le rite. Ces choix sont-ils l'effet d'une tradition culturelle passive et induite en chacun, celle qu'a souhaité rendre palpable Yanagita Kunio ? Est-ce là un choix rationnel, voire politique, en réponse aux attentes de la population, piste énoncée par Miyake Hitoshi ? Sont-ils motivés par une conviction profonde portée par des croyances éphémères ? Ce manque d'intérêt pour les prises de position des pratiquants du Shugendô dans leur histoire est d'autant plus étrange que c'est bien l'intérêt pour les combinaisons religieuses issues d'une prise de position comme la fusion shintô bouddhique, *shinbutsu shûgô* 神仏習合, ou la filiation revendiquée entre les figures bouddhistes et shintôïstes dans le principe du « terreau originel et ses représentations », *honji suijaku* 本地垂迹, qui ont motivé les chercheurs japonais à observer le Shugendô. Et ce sont bien les médiévistes japonais comme Amino Yoshihiko qui ont, dès 1950, intégré à l'histoire du Japon la dimension sociale des représentations, des statuts, des rapports de pouvoir, de la conscience de soi.

Les chercheurs qui s'intéressent au Shugendô ont permis de grandes avancées sur les causes formelles et matérielles de ce mouvement (qu'est-ce que c'est, de quoi est-ce fait ?), mais peu se sont posés la question de sa cause efficiente, pour détourner un des termes de la physique aristotélicienne : quelle est la force motrice qui lui confère

[213] Gaynor SEKIMORI, 2008, « Defining Shugendô Past and Present : The « Restoration » of Shugendô at Nikkô and Koshikidake », *in* Bernard Faure, D.Max Moerman, Gaynor Sekimori (dir.), *Shugendô the History and Culture of a Japanese Religion*, Cahiers d'Extrême-Asie 18, Paris EFEO, p.47-71.

sa permanence ? En observant les choix attenants à un processus de définition, rendu visible dans les écrits de Sokuden, dans l'intégrité de son contexte[214], j'espère réussir à donner quelques pistes de réflexions.

Lorsque Sokuden a commencé son travail de regroupement et de définition des éléments fondateurs du Shugendô dans ses ouvrages, il a réuni ces informations en catégories allant de « l'abordable » (*senryakubun* 浅略分), au « profond » (*jinpibun* 深秘分, puis à « l'insondable » (*gokuhibun* 極秘分), laissant s'enfoncer toujours un peu plus le lecteur dans ce qui fait cette voie. Et c'est d'ailleurs bien souvent ainsi qu'on se présente à un tiers : d'abord ce que l'on peut voir de moi, ensuite ce qu'il faut savoir de moi, puis, pour les plus curieux, ce que l'on peut deviner sur moi. Déplaçant ainsi l'observateur d'un contexte général à un contexte particulier, il semble vouloir donner un maximum de clés pour saisir sa voie dans sa globalité. C'est ainsi, mais d'une manière plus mesurée, la façon dont je conçois le présent travail pour inciter à se positionner au plus près de la démarche de Sokuden. Ainsi, sur l'exemple de Wakamori Tarô, je crois que tout fait culturel se conçoit dans un contexte déterminé ou, plus précisément, que faits culturels et évènements historiques se conçoivent dans un ensemble. Que le Shugendô, par sa complexité, n'est pas un objet qu'il est possible de ramener à des catégories congrues, mais bien un objet à reconstruire. Je ne prétends donc pas réussir à comprendre le Shugendô contemporain en éclairant le passé de ce mouvement, comme cela est fréquemment revendiqué dans les études modernes, c'est-à-dire de faire une histoire élargie au présent de ce mouvement, mais j'espère saisir une des étapes qui a marqué son dynamisme.

Ce dynamisme, que je souhaite appeler « intention », peut tout à fait être nourri par une situation qui dépasse Sokuden, ce qui implique donc un travail d'interprétation, une herméneutique, reposant sur un contexte historique. Pourquoi « intention » ? Parce qu'une activité intentionnelle est au cœur de toute tentative de communication (que

[214] Contexte issu d'une pluralité historique comme l'a parfaitement décrite Kuroda TOSHIO, 1981, « Shintô in the history of Japanese Religion », *in* Journal of Japanese Studies 7/1, p.1-21.

cette dernière ait ses motifs clairement exprimés ou non), comme celle qui apparait entre Sokuden et son environnement, entre Sokuden et son objet (le Shugendô). Le texte est aussi et d'abord le fruit d'une intention qui nait chez son auteur. Si le moteur de cette intention peut dépasser l'auteur et inclure des tendances historiques ou sociales (la pensée de l'auteur et son contexte sont inséparables), il n'en reste pas moins que, sans prendre en compte cette intention, le chercheur se trouve devant le texte comme le spectateur « naïf » devant une nature morte, observant uniquement des couleurs et des formes et réfléchissant sur elles. Cependant, en réintroduisant la dimension de l'intention dans l'objet observé, c'est-à-dire le sujet, au sens fort, du texte (ici pour nous, Sokuden) l'objet est à même de nous révéler davantage que ce qu'il ne laissait paraitre de lui-même. Une simple description de l'objet ne permet de saisir qu'une des facettes de celui-ci. Ainsi, si un texte doit être lu pour les informations qu'il fournit, il doit aussi l'être pour les informations qu'il conçoit, afin de rendre à l'auteur sa place centrale. C'est en tout cas pour ce travail de thèse mon intention.

Chapitre 2/ Références de l'identité. Support ontologique

I. Négociation de l'identité. Du formel et de l'informel

Le travail que nous propose Sokuden est l'établissement d'une carte d'identité du Shugendô. Du moins, telle que lui la conçoit. Une identité est le produit d'une société. Quand on se présente, on se définit, on prend position en référence à un objet afin d'être reconnu, compris par d'autres que soi dans un cadre déterminé. Ce processus aboutit ensuite à l'isolement ou à l'association d'autres individus qui revendiquent, ou non, une identité approchante. Comment rendre compte de ce processus ? Pour construire une identité, il ne suffit pas d'en faire l'énonciation, car l'identité n'est pas autonome. Elle n'est pas dissociable du monde qui l'entoure. Friedrich Hegel estime que la conscience de soi est validée par l'observation de l'ensemble. On est un individu quand on est une autre part du tout. C'est l'identité Absolue qui lie ensemble les oppositions[215]. Mais l'identité semble forgée sur des revendications qui, elles-mêmes, s'appuient sur un nombre de conventions portées par le milieu culturel. Ces revendications sont ensuite évaluées par le milieu en question[216], qui leur concède forme (existe, n'existe pas) et valeur (bon, mauvais). Si ces revendications ne sont ni en opposition, ni en accord avec les conventions, qu'elles sont donc en contradiction, l'identité est incapable de prendre corps[217]. Car qui peut concevoir et désigner ce qu'il ne reconnait pas ? Construire une identité, c'est donc communiquer aux autres ce qu'on

[215] C'est la forme même de la liberté hégélienne qui définit la subjectivité par la dislocation de l'unité, mais aussi par l'appartenance à un tout. Le tout qui se déploie dans le particulier, c'est la vie pour Hegel. Le retour au tout qui compose l'individu, c'est l'esprit. GARAUDY Roger, 1985, p.6-7.
[216] C'est-à-dire, par ses acteurs : la population, les institutions, les autorités.
[217] Dans notre système culturel, si on peut concevoir qu'un homme porte une robe, même si cela va contre la norme, difficile cependant de concevoir que celui-ci se promène nu au quotidien. En contradiction avec notre vision du monde, une telle pratique n'est pas reconnue par notre société et ne saurait donc devenir une forme d'identité. Alors que dans d'autres elle est une norme.

décide de faire sien dans la conception du monde que l'on partage. Mais, c'est aussi une négociation entre ce qui apparait clairement à l'ensemble de la population, dans l'immédiateté de l'observation ou du sens commun, et ce qui ne lui apparait qu'obscurément[218], par conciliation ou après un engagement intellectuel. Pourquoi ? Car ce qui créé l'adhésion à l'une ou l'autre identité, c'est l'intimité ressentie avec des éléments qui, bien que concédés, apparaissent pour d'autres comme non-importants, lointains, obscurs[219].C'est la subjectivisation de l'identité. La récupération de ces éléments deviendra alors le support entretenu de l'identité. Un fondement qui prend ses distances avec la norme.

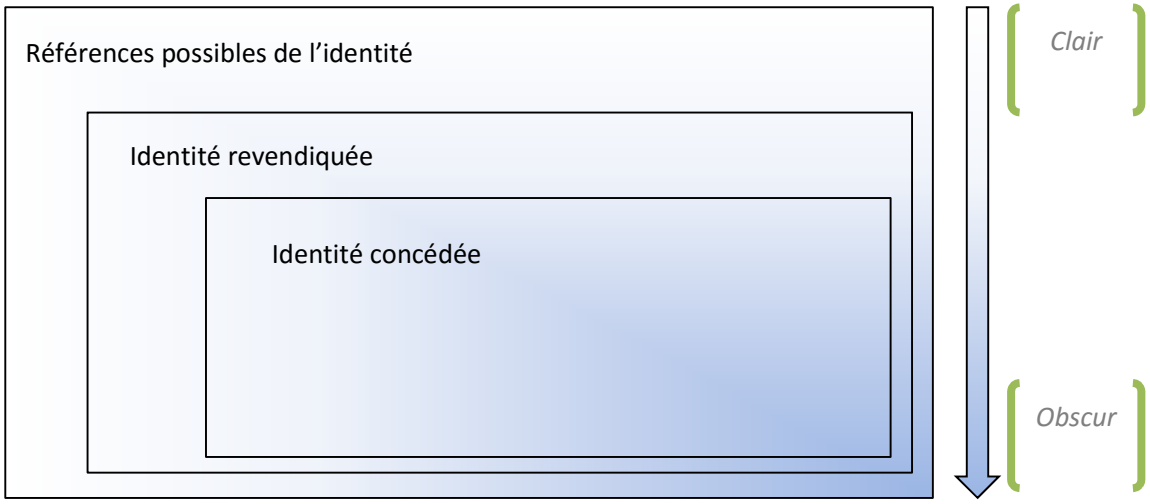


Figure 2 Construction de l'identité dans un système culturel

Je souhaite présenter ainsi « l'identité revendiquée », comme celle relevant des éléments de référence choisis dans un système culturel donné, et « l'identité concédée », comme étant le résultat finale d'une négociation avec les acteurs de ce système.

[218] C'est la capacité de l'homme à concevoir sans comprendre et qui nous fait dire : « c'est comme ça ».
[219] Pour autant se dire appartenir à une identité n'élimine pas foncièrement les doutes et les remises en questions concernant cette identité.

Sur ce même schéma, on peut rendre plus fortement visible les notions de norme, de règle, de convention qui arbitrent ce qui nous apparait comme « clair » et les notions de convictions, de subjectivation, de conciliation pour ce qui nous apparait comme « obscur ». Je souhaite pour cela proposer les termes de « formel », et « d'informel » et rester proche de la terminologie bouddhique. Ainsi, pour évoquer l'identité, pourquoi ne pas postuler d'un dialogue entre le « formel » (interaction des sens avec l'objet, caractérisation des phénomènes) et « l'informel » (expression de la nature profonde, dépassement de la forme ou « sans-forme ») ? Formel, peut ainsi se dire de ce qui est actuel, visiblement identifiable, assimilable sans évaluation, et informel ce qui est virtuel, qui fait appel à l'interprétation, à l'analyse, voir à l'abandon. Formel et informel ne sont pas contradictoires car, encore une fois, ils s'appuient sur une vision du monde commune à un système culturel donné. On peut donner à l'informel une forme et légitimé la forme par l'informel, dépassant ainsi cette dualité par un effet de vase-communicant. Le formel favorise la communication, car il s'ouvre sur les conceptions les plus communes, les plus aisées à partager. L'informel favorise la cohésion car il pousse à l'investissement personnel, à l'expérience. Cette conception de l'identité me semble avoir d'autant plus de pertinence quand elle s'applique à l'identité religieuse revendiquée par le bouddhisme et ses différentes branches. Si la forme, dans la doctrine bouddhique, doit être laissée derrière-soi, elle est néanmoins une étape obligée sur la voie de la connaissance qui amène à la délivrance. D'un point de vue purement cosmologique, le plan de la forme (skrt. *rūpadhātu*), qui se tient entre le plan des désirs (skrt. *kāmadhātu*) et le plan du sans-forme (skrt. *arūpadhātu*)[220], se compose de quatre étages qui sont les quatre niveaux de conscience (skrt. *dhyāna*) qui amènent à la vérité. Une élévation que doivent connaitre même les divinités avant de pouvoir s'extraire du cycle des renaissances[221]. Un parcours qui ne peut se réaliser par le seul enseignement, par la seule observation.

[220] Qui ne se situe pas verticalement au-dessus de ce dernier car il existe hors de l'espace et du temps.
[221] Pour plus de détails sur la cosmologie bouddhique et son origine, se reporter à Guillaume DUCOEUR, 2011, p.240-250.

Sur la base de cette réflexion, comment aborder les textes de Sokuden et son travail le plus imposant, le *Shugen shuyô hiketsu shû*[222]? Dans son contenu, détaillé et référencé, comme dans sa forme, agencée et didactique, ce texte semble s'adresser principalement aux esprits les plus engagés dans la pratique du Shugendô. Ses rappels réguliers aux « transmissions secrètes » et à la littérature bouddhique nous indiquent que son texte, lorsqu'il ne présente pas ses propres réflexions, semble s'inscrire dans une continuité. Ses lecteurs, pour comprendre de telles références, doivent donc avoir une connaissance pratique ou théorique de cette continuité. Cependant, la tradition ainsi revendiquée par Sokuden, et celle présentée par de tels écrits, s'intègre parfaitement dans un ensemble de conceptions religieuses qui précèdent l'activité du Shugendô, et qui semblent se faire écho notamment dans l'évocation du cadre de la pratique *shugen*. Pour Sokuden, le pratiquant est à confondre avec sa pratique, la forme est à confondre avec le fond. L'un avec l'autre composent un tout qui sera finalement dévoilé au bout de la voie.

Lorsqu'on entame la lecture du *Shugen-shû,* on se confronte directement au sommaire qui découpe le texte en différentes sections. L'ouvrage s'ouvre en premier sur les éléments qui équipent le pratiquant, littéralement « l'enveloppe » (*itai* 衣体) ce qui va servir à matérialiser la pratique, l'intermédiaire qui va permettre de concevoir et d'interagir avec les éléments subtils et, pour le dire, informels de cette dernière. On y trouve là, dans une classification qui décrit verticalement la silhouette du pratiquant, la tête (chapeau et calot), le torse (surtout, habit, accessoires à main et coffres), les jambes (tablier et chausses)[223]. Le biais semble ainsi posé : le lecteur est introduit au texte et à la pensée *shugen* par l'intermédiaire du corps du pratiquant. Ce corps, qui n'en est plus tout à fait un bien sûr, est la réunion d'un ensemble d'accessoires. Si cette

[222] Par la suite abrégé en *Shugen-shû*.
[223] Cet ordre pourrait être expliqué en reprenant les termes de Sokuden qui présente le sinciput, le sommet, comme étant, très logiquement, l'objet premier de la naissance. C'est-à-dire de la forme : « *« to »* 頭 *[la tête], c'est le point culminant qui est postérieur à la naissance de tous les êtres.* », Annexe I, p. 3.

première partie sur la mise du pratiquant est extrêmement captivante pour les informations fonctionnelles qu'elle prodigue, elle est aussi intéressante pour ce qu'elle dit de la vocation du formel chez Sokuden et dans le Shugendô en général.

Ainsi, lorsqu'on s'intéresse au nombre d'occurrences désignant spécifiquement le pratiquant[224] on arrive au chiffre de 81. Chiffre qui est loin de dépasser celui des occurrences liées à la montagne, avec 120[225]. Ces deux entrées regroupent d'ailleurs à elles seules les termes les plus récurrents du texte. On peut, sans s'appesantir tout de suite de détails idéationnels, observer là ce qui figure les éléments essentiels selon Sokuden pour communiquer autour du Shugendô. La montagne et le pratiquant vont ainsi finir, dans la doctrine prônée par Sokuden, par se confondre et reposer sur une origine commune, informelle. Car, si la forme à bien son importance, elle ne sera jamais présentée par Sokuden comme une fin en soi. Il cherchera ainsi à faire comprendre à son lecteur que le monde sensible et régie par la forme n'est pas à rejeter pour réussir à accomplir la voie, mais bien le biais qui lui permettra de se rapprocher de son objectif.

C'est ainsi que Sokuden dévoile la conclusion suivante dès la première phrase du *Shugen-shû* :

> *« Le yamabushi. Il est l'incarnation [du principe d'] être bouddha en ce corps. Il se tient au stade ultime, celui du souverain des éveillés Biru (skrt. Vairocana) »* [226]

Dans le *Shugen-shû* seront ainsi bien souvent associés éléments concrets et éléments spéculatifs. Sokuden semble ainsi s'assurer que le pratiquant formalise son savoir au travers de références aisément représentables. Lorsque Sokuden décrit les

---

[224] Comptage manuel, hors références symboliques et insertions dues à la traduction. Les termes comptabilisés sont « *gyôja* », « *yamabushi* », « *kyakuzô* » 行者/山伏/客増. C'est également sans compter le terme « *shugen* », le terme le plus répété (51 entrées), qui pose un problème d'interprétation lorsqu'il ne figure pas dans le composé « *shugen-gyôja* », la référence au pratiquant ou à la pratique n'étant alors pas clairement posée.

[225] Les termes comptabilisés sont *yama*, *mine*, *reizan*, *tôzan, nyûbu* 山/峯/霊山/当山/入峯.

[226] Annexe I, p.3.

accessoires du pratiquant, il décrit évidement le pratiquant lui-même mais surtout il décrit un corps. Or, tout le monde possède un corps, et tout le monde sait reconnaitre un corps. Mais tout le monde n'a pas conscience des subtilités que cache ce corps. Ce sont ces subtilités, cet arrière-plan, qui sont ainsi décrites dans la première partie, introduites pas la chose la plus universelle qui soit.

C'est que l'identification, le modèle, est dominant dans le travail de Sokuden, quand l'arrière-plan conceptuel transcende finalement la forme à proprement parler. Où, du moins, qu'elle la motive :

> *« L'étole nouée prend généralement la forme [suivante]. Elle est attachée [de manière à représenter] le caractère "montagne 山". (…) Les trois branches [verticales] sont les trois corps. La branche individuelle [horizontale] représente le corps unique. On peut y voir la définition profonde [de la formule] "harmonie des trois corps [du bouddha] " »*[227]
>
> *« [Si] La récidivité du triple chemin correspond à l'égarement, [et que] la victoire des trois vertus correspond à l'Eveil, alors [c'est là-dessus qu'il faut compter pour] mettre un terme à la récidivité des douze liens de causalité. D'autant que l'on s'ouvre aux vertus en résultat de douze stades de sagesse. C'est pour donner forme à cette vérité que l'on façonne les douze plis [du calo]. C'est ainsi que l'on porte ce qu'on nomme la calotte »*[228]

La forme n'est plus seulement le véhicule du symbole, elle en est l'incarnation[229]. Et en cela, même si son importance pourrait sembler secondaire, car elle n'est qu'un biais, elle doit être parfaite.

---

[227] Annexe I, p.10.
[228] *Ibid.*, p.4.
[229] On donne donc à un objet les attributs du sens qu'il doit transmettre. Ainsi, dans l'exemple du calot (le *tokin*), s'il peut par sa simple fonction, symboliser la notion de protection, il va dépasser ce simple sens par la forme qu'on lui attribuera : formé de douze plis pour les douze liens de causalité énumérés par la doctrine bouddhique.

«(…) le couvre-chef a pour caractéristique sa forme circulaire. C'est là le symbole de l'accomplissement des cinq stades. Sa circonférence est de cinq shaku (~151 cm) et son diamètre d'un shaku, six sun et 7/10 [de sun] (~51cm). »[230]

C'est donc en s'intéressant principalement à des éléments formels, et particulièrement au pratiquant et à son environnement, qui finiront par perdre leurs fonctions premières, que Sokuden va exposer ce qu'il revendique pour l'identité du Shugendô, hiérarchisant ses données en trois classes : « l'abordable », « le profond », « le cryptique ». Cette classification illustre la nécessité pour le lecteur d'assimiler la voie par différents paliers d'appréhensions, du plus manifeste au plus implicite[231].

Cette organisation unit dans une même structure un ensemble de concepts qui se répondent dans un dialogue sémantique et logique[232]. Rappelons encore une fois que cette présentation analytique du Shugendô n'est pas originale à Sokuden, car elle est directement inspirée de l'ouvrage de ses prédécesseurs de la montagne Hikosan, le moine Renkaku, abbé du temple Hikosan reizanji, et le *sendatsu* Chikô, dans le *Sanjûsantsû-ki*. C'est d'ailleurs la preuve la plus parlante d'une transmission d'intentions entre ces deux générations de pratiquants[233].

---

[230] *Ibid.*, p.6.
[231] La structure même de la troisième et dernière partie de son texte, des ajouts personnels de Sokuden, semble respecter, peut-être moins intentionnellement et de manière moins ordonnée, ce rapport de correspondance entre le formel et l'informel. Il y donne d'abord des règles d'applications pratiques pour finalement conclure sur une réflexion d'une portée plus complexe.
[232] Si c'est dans le *Shugen-shû* que s'observe le plus minutieusement l'exégèse de Sokuden, dans le *Sanbu sôshô hôsoku mikki* (Notes secrètes des lois et traditions des trois sommets) la structure du texte s'illustre aussi par le classement et la caractérisation d'un ensemble de définitions et de références théoriques (cinq cent treize courts articles). Dans le *Hikosan buchû kanjô mitsuzô* (*Traité sur le rituel de consécration en montagnes de Hiko*), Sokuden réduit cet ensemble à dix-huit articles.
[233] A noter que Sokuden n'a pas hésité cependant à réorganiser et compléter les différents articles, provoquant ainsi des différences de lectures notables sur lesquelles je reviendrai.

Dans ce chapitre, nous allons donc respecter la hiérarchie imposée par le *Shugen-shû*[234] et commencer à observer les références identitaires évoquées par le biais formel. C'est-à-dire que nous allons lire le canevas théorique dans lequel semble s'inscrire le Shugendô de Sokuden, en commençant par le pratiquant et son environnement. Il sera ensuite peut être plus facile d'appréhender logiquement les conceptions développées par Sokuden, et voir si sa réflexion s'inscrit dans une tentative de perpétuer les intentions religieuses qui se sont développées au Japon, ou si celle-ci est tout à fait originale. Suivant un déroulement chronologique, nous allons voir ce canevas tel qu'il se définit depuis l'histoire antique du Japon (entre le VIII^{e} et le XVII^{e} siècle), car c'est alors que s'expriment les premiers éléments sous-jacents à la formation et à l'enchaînement des idées religieuses de l'archipel[235], avant de s'intéresser plus précisément aux mouvements du Shugendô à l'époque médiévale, contemporaine de Sokuden.

II. Désigner le pratiquant. L'attribution du formel

Il est reconnu aujourd'hui que la pratique du *shugen* est une pratique composite[236] qui s'est formée à partir de la deuxième moitié de l'époque Heian (791-

[234] Sans toutefois pouvoir coller parfaitement au rythme du texte, qui a tendance à éparpiller les informations qu'il recèle. Pour être pragmatique, il me faudra donc piocher dans les différentes parties de celui-ci selon les données qui nous y sont fournies.

[235] Si j'ai évoqué en début de cette thèse une forme homogène des mouvements religieux au Japon, ce n'est pas pour en signaler l'immobilisme, mais pour indiquer la grande propension des acteurs du religieux à réévaluer et réadapter les éléments ontologiques qui font pour eux références (traduction, filtrage, analogie, valorisation). Le rappel du symbole ne fait alors sens que dans un contexte historique, linguistique et social, donnant ainsi le ton d'un cadre communicationnel

[236] Le terme « syncrétique » est le terme qui prévaut actuellement pour désigner ce mouvement. Traduction de l'expression généralement employée au Japon de *shûgô shûkyô* 習合宗教, « religion hétéroclite » où « religion complexe », ce terme fait surtout consensus au sein de la sociologie des religions et de l'anthropologie culturelle anglophone (à partir du terme « *syncretic* »). On sait que le mot *shûkyô*, pour désigner la catégorie « religion » et signifiant littéralement « enseignement des écoles», a

1185), et qui prend ses références dans le taoïsme, les différentes formes du shintô et le bouddhisme ésotérique. Références qui sont, de fait, bien antérieures à la réflexion de Sokuden.

La pratique, basée sur l'ascèse et la mortification du corps en vue de se purifier et de maîtriser son environnement direct, se déroule alors majoritairement en montagne et amène à maitriser une force prophylactique dont l'efficience, *genriki* 験力[237], est mise au bénéfice d'une activité sociale et/ou économique. L'obtention de ces pouvoirs est l'aboutissement d'une série de rituels qui amènent le pratiquant à renaître sous une forme complète. Le Shugendô, la voie, *michi* 道, qui amène à cultiver, *osameru* 修, des prodiges, *gen* 験 (ou peut-être la voie de consécration, *tamesu* 験, des pratiques, *shû* 修), est celle qui emmène le pratiquant vers cet état d'apothéose. L'entretien de cet état passe par la multiplication des exercices, et lui permet de tirer la force de manipuler les entités spirituelles, de s'opposer à différentes formes de calamités, et de faire profiter ses contemporains des bénéfices de son exercice.

Ses pratiquants sont difficiles à déterminer, tant l'activité en montagne a pu être multiple. Ils peuvent être issus à la fois des classes religieuses, *sanrin gyôja* 山林行者 (« pratiquants en extérieur »), et du monde profane : des fidèles laïques, *ubasoku* 優婆塞, aux anachorètes mystiques *sennin* 仙人 (« les hommes des sommets »). Le

---

été figé au XIX[e] siècle au Japon lors de l'introduction des sciences religieuses et de l'enseignement religieux, *shûkyôgaku* 宗教学, puis avec l'imposition d'un « Bureau des religions », *shûkyô kyoku* 宗教局 en avril 1900, en charge du Shintô d'Etat (lui était opposé le « Bureau des monastères et sanctuaires », *shaji kyoku* 社寺局). Le mot « syncrétique », qui s'utilise ici pour désigner la synthèse d'un ensemble de doctrines, est lourd d'une histoire marquée par le système de pensé chrétien qui fait appel à une « mixture religieuse » propre à l'acculturation. Et si c'est bien de ce système de pensée dont sont issus les premiers outils théoriques dans l'étude des religions, la recherche japonaise a fait récemment l'effort d'accorder son vocabulaire à son histoire intellectuelle. En effet, le terme *shûgo,* « harmonisation » ou « conciliation », qui prend son sens dans la doctrine d'unité entre monde phénoménal et monde métaphysique telle qu'interprétée par la secte Shingon et à partir de laquelle se développa, dès l'époque médiévale, la notion d'équivalence entre bouddhisme et shintô, *shûgô shintô* 習合神道 ou *ryôbu shintô* 両部神道, est le parti prit par la recherche japonaise aujourd'hui. Il s'agit de faire valoir l'effort d'interaction qui existe dans les formes religieuses définies sous ce terme, notion qui, à mon sens, et plus efficacement rendu par l'utilisation de l'expression « religion composite », c'est-à-dire qui tient littéralement d'une nature complexe.

[237] Terme que l'on retrouve dans le *Konjaku monogatari-shû* 『今昔物語集』 *(« Histoires qui sont maintenant du passé »*, XII[e] siècle).

Shugendô n'a jamais fait école en cela qu'il ne s'est jamais résolument figé en un dogme, mais ses représentants ont longtemps guidé dans la tradition orale un grand nombre de pratiquants, toutes origines confondues, et résolument dénommés *shugenja* 修験者, c'est-à-dire ceux qui ont cherché à faire l'expérience d'une force supérieure, le *shugen*.

Les attributs rituels de ce mouvement ont toujours été protéiformes et répondaient aux caractéristiques du lieu de leur exécution. Dans la région centrale du Japon, les pratiquants se sont principalement concentrés autour des régions du département de Nara : les montagnes de Katsuragi 葛城, de Yoshino 吉野 et Kumano 熊野 sur la chaîne montagneuse Ômine 大峯山. En périphérie, dans les régions de Nikkô 日光 (département de Tochigi), de Hakusan 白山 (à cheval sur le département d'Ishikawa et de Gifu), de Hikosan 彦山 (département de Fukuoka), de Hagurosan 羽黒山 (département de Yamagata). Avant de s'organiser autour de temples et sanctuaires, qui assurèrent la concrétisation de cette voie par la distribution et l'administration officielle des lieux de pratique, qualifiés du nom de « montagnes habités » *reizan* 霊山[238]. On peut estimer que les adeptes se seraient éparpillés selon leurs objectifs ou la susceptibilité d'un lieu de leur attribuer tel ou tel pouvoir (c'est-à-dire selon la nature des forces qui l'habitent). C'est ainsi motivés dans leurs pérégrinations que ces pratiquants ont participé à confirmer l'influence de certains lieux, mais aussi à maintenir un réseau de communication entre les régions. À devenir, en somme, un biais humain à un environnement naturel.

---

[238] Là encore, le terme habituellement consacré est « montagnes sacrées ». Effectivement, ces lieux sont caractérisés par la forme « *sacer* » du sacré qui, comme espace rituel, se témoigne par un éloignement du monde des hommes (ceux qui y pénètrent doivent s'assurer d'être purifiés et doivent répondre à des devoirs cultuels). Mais dans l'appellation *reizan*, on exprime surtout la présence d'une force agissante (peut-on parler d'essence vitale ?), *rei* 霊, qui, bien que n'appartenant pas au plan mondain et à qui il faut marquer le respect par le rite, peut entrer en interaction avec les hommes sous une forme perceptible, *reigen* 霊験 : morts, divinités, esprits. Ainsi, plus que de désigner un espace réservé, il s'agit surtout d'indiquer que telles montagnes sont le cadre d'activités caractéristiques de cette force et qu'elles permettent le contact avec celle-ci. Voir Nelly NAUMANN, 1994.

II-I Le *shugenja*, première visibilité

Ce n'est qu'à l'époque Kamakura (1185-1333) que l'appellation *shugenja* désigna exclusivement les pratiquants du Shugendô. Le terme de Shugendô, la voie du *shugen*, ne pointait encore qu'une pratique, et non une structure organisée à la manière des sectes bouddhiques. Cependant, c'est en se revendiquant de cette voie que ses pratiquants, « les hommes du *shugen* »[239], on finit par lui attribuer une identité. Identité qui ne serait donc pas née d'une poussée doctrinaire, mais d'une volonté de caractériser, voire de contrôler la pratique.

La première mention d'un intérêt des hommes pour le *shugen* se retrouve dans le *Nihon sandai jitsuroku* 『日本三代実録』 (*Chroniques des trois ères du Japon,* 969) [240]. En date du 9ème jour de la 7ème lune de la 10ème année de Jôgan (868) :

> *« A Jinzen dans le district de Yoshino en Yamato, il y a un moine du nom de Dôshu. Il est entrée en montagne dans ses jeunes années et n'en ai jamais ressorti. Le Dirigeant Celeste (l'Empereur) ayant mandé un shugen, on envoya Atai no Saneshige de la province de Tanba (?), capitaine de la garde rapprochée de gauche dans l'enceinte du palais au sixième rang supérieur majeur*[241]*, réquisitionner ce Dôshu»*[242]

---

[239] Ou plus couramment juste « *shugen* », le mot, comme souvent en japonais, désignant à la fois l'action et l'agent de l'action.

[240] L'ouvrage, une compilation en cinquante volumes, reprend la chronologie du Japon à partir du règne des empereurs Seiwa 清和天皇 (règne de 859 à 876), Yôzei 陽成天皇 (de 877 à 884) et Kôkô 光孝天皇 (de 885 à 887).

[241] Rang de cour issue du système des codes maintenu entre 645 (après la réforme de Taika) et le début de l'époque Heian (XIIe siècle), *ritsuryôsei* 律令制, qui correspond au capitaine des gardes du corps de la famille impériale. La position de capitaine de la gauche étant plus importante que celle de capitaine de la droite.

[242] Il n'était pas rare que les hommes de la garde personnelle, de par leur fonction de parade, participent aux manifestations rituelles organisées autour de l'Empereur ou du régent, comme le pèlerinage au sanctuaire de Kamo ou de Kasuga, et participent même aux danses et cérémonies musicales. Ces personnages étaient donc colorés de la même aura religieuse que l'Empereur lui-même et aptes à traiter avec les éléments surnaturels.

「大和国吉野郡深山有二沙門一名二道珠一。少年入レ山未レ出。天皇聞レ有二修験一遣二左近衛将監(さこんえのしょうげん)正六位上丹波直嗣茂一微二道珠一」

Peut-on alors d'ores et déjà faire le lien entre ceux qui deviendront les pratiquants exclusifs du *shugen*, et cette figure du religieux parti s'isoler en montagne? Le bouddhisme, qui s'est vu officiellement intégré à la cour japonaise durant la fin du VI[e] siècle, s'est souvent illustré par ce genre d'exercices.

En 538[243], un émissaire du souverain Seimei 聖明 (523-544, cor. Song Myong) du royaume de Paekche sur la péninsule Coréenne, rapporta des images du Bouddha et des textes traduits en chinois à l'autorité en place, la cour du Yamato, *yamato chôtei* 大和朝廷[244]. A cette époque, le système religieux en place était voué au contrôle et à la protection des grandes familles dirigeantes, sous l'égide des divinités autochtones, les kamis. La famille Soga 蘇我 prit sur elle de concurrencer ce système par l'introduction du bouddhisme[245]. Selon le *Nihongi* 『日本記』 (*Chroniques du Japon*, 720), le temple Hôkôji 法興寺fut le premier à être construit dans la capitale d'Asuka 飛鳥 (actuel département de Nara) pour y accueillir un moine et trois nonnes venus du royaume de Koguryô[246]. Cependant, c'est bien aux efforts du Prince Shôtoku 聖徳太子 (574-622), neveu et régent de l'Impératrice Suiko 推古天皇 (592-628), que l'on doit l'édification du bouddhisme japonais. Sous son impulsion, on construisit le Hôryûji 法隆寺 (607) et le Shitennôji 四天王寺 (623), qui sont les premiers monastères à avoir accueilli une estrade d'ordination.

---

[243] Où 552 selon d'autres interprétations. H.Byron EARHART, 1974, p.37.
[244] Du nom de la plaine du Yamato, où s'installa le premier pouvoir central, qui n'incluait encore pas les régions Nord-Est de l'île principale Honshu.
[245] Cette implantation ne fut pas sans heurts. A cette occasion la famille Mononobe 物部 s'opposa à la famille Sôga avant d'être complètement désavouée, et l'Empereur Sushun 崇峻天皇 (587-592) fut assassiné.
[246] MATSUO Kenji, 2007, p.17.

Dans le Taihô ritsuryô 『大宝律令』 (701, *Codes de l'ère Taihô*)[247], l'article de réglementation des moines et nonnes, « *sôniryô* » 「層尼令」, donne l'instruction suivante :

> *« Ceux des moines et nonnes qui, s'engageant dans la pratique du dhyāna, recherchent l'apaisement de l'esprit et souhaitent s'éloigner des souillures pour pratiquer le jeûne en montagne, doivent avoir l'accord des Superviseurs du Conseil. Pour ceux qui dépendent de la capitale, au Conseil on préfèrera se référer au bureau de l'administration des moines et nonnes [dépendant du jibushô]. Pour ceux qui ne dépendent pas de la capitale, il faut se référer aux Superviseurs du Conseil de sa province. Les faits une fois considérés et enregistrés seront transmis au Bureau [des Affaires Suprêmes]. Le jugement sera rendu à l'administration en charge de la montagne en question. Il nous faut toujours connaître la montagne de résidence [du pratiquant]. Les déplacements ne seront pas tolérés. »*

「凡そ層尼、禅行修道有りて、意(こころ)に寂静を楽(ねが)ひ、俗に交らず、山居服餌(さんきょふくじ)を求めんと欲せば、三綱連署せよ。在京の者は僧綱より玄蕃(げんば)に経(ふ)れよ。在外の者は三綱より国郡に経れよ。実を勘(かんが)へて並びに録

[247] La constitution de ces codes fait suite à une autre série de codes établis sous Shôtoku, les *Kan'i jûnikai* 『冠位十二階』 (*Rangs de cour en douze classes*) et le *Kenpô jûnana-jô* 『憲法十七条』 (*Constitution en 17 articles*). Ceux-ci ont été conçus, sous l'influence de la famille Soga, en référence à la pensée confucianiste transmise par la Chine. Cependant, seuls les codes de l'ère Taihô, qui sont le résultat d'un renversement de l'autorité des Soga au profit de la famille impériale représentée par l'Empereur Tenji 天智天皇 (626-671), semblent avoir véritablement été mis en application.

して官に申せ。判(ことわ)て山居の隷ける所の国郡に下せ。毎(つね)に山に在ることを知れ。別に他処に向かふことを得ざれ。」[248]

Suivant la tradition ascétique indienne de la concentration, *zenjô* 禅定 (skrt. *dhyāna*), le religieux bouddhiste cherchait déjà le détachement du monde à travers la méditation en extérieur. Et c'est tout naturellement que, pour cela, il s'orienta vers les hauteurs, malgré les restrictions qu'il en coutait.

À l'époque où se développèrent de nouvelles écoles bouddhistes, le Shingon et le Tendai, qui prônaient le recours à la pratique expérimentale en plus de l'étude théorique[249], les centres spirituels se décentrèrent de la capitale, où se tenaient les activités ritualistes (shintô et bouddhique) autour de l'Empereur, vers les montagnes. Ce fut le cas pour le monastère Tendai de l'Enryaku-ji 延暦寺 (788)[250] sur le mont Hieizan 比叡山, ou le Kongôbu-ji 金剛峰寺 (816)[251], monastère Shingon sur le mont Kôyasan 高野山. Le g*enja* 験者[252], celui qui faisait preuve d'efficacité (*kôken* 効験), dans la maîtrise de la Loi (*shuhô* 修法), en passait alors par des périodes de réclusions en montagnes afin d'y faire appel aux bouddhas et boddhisattvas sous la forme d'invocations et de

[248] Citation donnée dans GORAI Shigeru, 2008a, p.13.
[249] Cette volonté de faire l'expérience directe de la voie du bouddha amènera à distinguer une partie des anciennes sectes, appelées sectes de Nara (du nom de l'ancienne capitale), et les sectes émergeantes comme le Shingon et le Tendai, grâce à une double appellation : le bouddhisme exotérique pour les premières, le *kengyô* 顕教 (l'enseignement par la démonstration, centré sur l'étude et la réflexion) et le bouddhisme ésotérique pour les secondes, le *mikkyô* 密教 (l'enseignement par l'assimilation, centré sur l'intimité physique entre la Loi et le pratiquant à travers l'exécution de gestes et de formules).
[250] D'abord appelé Hieisanji, puis renommé en 823. Ce n'est qu'en 805, au retour de Chine du patriarche Saichô (最澄 767-822), que le monastère devint le siège du Tendai et eu pour mission de protéger la capitale des influences spirituelles néfastes provenant du nord-est.
[251] Situé sur un plateau haut de 1000m, interdit aux femmes jusqu'en 1872.
[252] On trouve mention du personnage du *genja* dans le *Yamato monogatari*『大和物語』 (Histoires du Yamato, 951) : « On dit que la fille d'un certain Nakaki, administrateur d'Ômi, ayant été affectée par les esprits, il fallut fait appel à un genja du nom de Jôzô Daitoku ». « 中興の近江の介がむすめ、物のけにわづらひて浄蔵大徳を験者にしけるほどに人とかく言ひけり ». (chapitre 105). KATAGIRI Yôichi, 1975.

prières, *kajikitô* 加持祈祷. En exemple de ces pratiques, on cite régulièrement le moine Shôbô 聖宝 (832-909) de la secte Shingon, célèbre pour sa traversée des monts de Kinpusen 金峰山[253]. Ce moine est connu pour s'être instruit de l'enseignement de multiples écoles : la secte Sanron 三論宗 au Gangôji 元興寺[254], le Hossô 法相宗et le Kegon 華厳宗 au Tôdaiji 東大寺[255]. Vers 870 il s'initia finalement au Shingon et finit par ouvrir le monastère Daigoji 醍醐寺 (874)[256] à flanc de montagne au Sud de la capitale Heian-kyô.

C'est donc sous cette pratique, la pratique du *shugen*, qu'un ensemble d'individus isolés se voyaient désignés, sous un terme qui, cependant, restera peu commun jusqu'à la formation des premiers regroupements de pratiquants (*shugen kyôdan* 修験教団) dès l'époque Kamakura. Si le nom « *shugenja* » est donc probablement plus récent, le mot « *shugen* » a une forte coloration bouddhique qui remonte déjà aux premières ordinations. Sokuden, lui, gardera tout au long de son texte la notion de « *shugen* » en suspens, ne s'attardant que très tardivement (en deuxième partie, « du profond »), et d'abord, très succinctement, à en éclairer le sens. Il confirme ainsi la nécessité, pour assimiler une notion aussi sensible, d'avoir franchi un nombre suffisant d'étapes.

II-II Le *yamabushi*, première identité

Bien que l'appellation de *yamabushi* 山伏, celui qui s'isole, *fusu* 伏, en montagne, *yama* 山, désigne depuis l'époque Heian toute personne entrée en montagne pour y

---

[253] HORI Ichirô, 1975, « Shamanism in Japan », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 2/4, Nanzan Institute for Religion and Culture, p.255-266.

[254] Dès l'époque Nara (710-794) ce temple assurait la diffusion des enseignements de la secte Sanron 三論 et Hossô 法相. Mais, vers la fin du XII[e] siècle, et sous l'administration du moine Chikô 智光 (début du VIII[e] siècle), on y introduisit la contemplation du Maṇḍala de la Terre Pure, *jôdo mandara* 浄土曼荼羅, et le lieu prit le nom de Gokurakubô 極楽房, « Refuge du Paradis ».

[255] Dressé en 745 sur ordre de l'Empereur Shômu 聖武天皇, ce temple abritera une estrade d'ordination officielle de moines dès 754, encadrée par le moine Kanjin 鑑真 (688-733) venu de Chine.

[256] L'actuel Kami-daigo 上醍醐 qui, dès l'époque Muromachi, devient un grand centre de pratique pour la secte Sanron et pour l'ésotérisme Shingon, appelé Tômitsu onoryû 東密小野流.

pratiquer une activité spirituelle[257], ce terme finira par être déterminé sous une forme doctrinaire complexe. Sokuden entend bien séparer les deux graphies existantes (*yamabushi* 山伏/ *yamabushi* 山臥) pour mettre en parallèle deux acceptations qu'il inscrit dans un système hiérarchique ou le terme de *shugen* a aussi sa place.

> *« En ce qui concerne les titres propres à notre communauté, il en existe quatre. Premièrement, « yamabushi* 山伏 *». Deuxièmement, « yamabushi*山臥 *». Troisièmement, « shugen ». Quatrièmement, « novice » (ou « moine de passage* 客僧*»). À la fois, ils font allusion au corps de la Loi, délégateur d'un certain accomplissement, et représentent le pratiquant, délégataire de cet accomplissement. Le premier, « yamabushi* 山伏 *», est le nom que l'on obtient par la prise de conscience qui née de l'accomplissement [de la voie]. Le deuxième, « yamabushi* 山臥 *», est le nom donné au moment de l'Eveil originel qui existe foncièrement. Définition précise sur un autre feuillet. Pour le troisième, « shugen », « shu* 修 *», la réalisation, c'est la pratique qui amène à la prise de conscience née de l'accomplissement. « Gen* 験 *», la trace, ce sont les pouvoirs miraculeux obtenus de l'Eveil originel. Se doter à la fois de [ce qui] né de l'accomplissement et [ce qui] est originellement, et accumuler prise de conscience et Eveil originel c'est éviter tout dénuement. C'est pourquoi on utilise le nom de « shugen ». Le quatrième, « le moine de passage » , [fait référence au] lieu de pratique, la sphère de la Loi d'où émerge un corps et une pensée. C'est la non-fixation, le non-établissement. On parle alors aussi de « voie de passage »*

[257] J'entends par « activité spirituelle » toute activité motivée par des croyances, qu'elles soient tournées vers une forme de mystique, c'est-à-dire une tentative de s'initier à une vérité transcendante, ou une recherche pragmatique de cause à effet.

Aujourd'hui encore, les pratiquants de nos contemporains se définissent à travers une des nombreuses formules consacrées :

> *« Le yamabushi est celui qui s'isole dans les montagnes et leurs alentours, et dont l'esprit est tourné vers la pratique. »*
>
> 「山伏とは山に伏し、野に伏し修行する心なり。」[258]

Mais la recherche estime que les premiers personnages ainsi désignés étaient simplement des individus isolés qui avaient en commun d'être en relation à la nature sauvage[259]: chasseurs, herboristes, sculpteurs, mais aussi prêtres (*kannushi* 神主), médiums (*reibai* 霊媒), moines mendiants (*zuda* 頭陀), religieux non-affiliés (*shidozô* 私度僧), porteurs de sutras (*kyôshi* 経師)[260] . Une des légendes les plus prégnantes sur la force du Sûtra du Lotus au Japon, remonte à l'anecdote concernant le Bouddha du Sud, « Minami Bosatsu »「南菩薩」, du Nihonryôiki (810-822). Un moine du nom de Yôkô 永興, surnommé le bouddha du Sud (au Sud de la capitale), issu du village de Kumano

[258] IYANO Biho, 2004, p.41. Cette formule, qui provient ici d'une série de questions-réponses rituels, *mondô* 問答, entre deux *yamabushi* durant la cérémonie de purification par le feu, *saitô goma* 柴灯護摩, dans la région de Nikkô, est directement issue du *Shugen sanjûsantsûki* 『修験三十三通記』, réunion de feuillets composés vraisemblablement durant le XV^{e} siècle à l'initiative des moines Renkaku 蓮覚 et Chikô 智光 du mont Hiko. Référence pour Sokuden et son travail sur le *Shugen shû.*

[259] MIYAKE Hitoshi, 1996, «A study of Kumano shugen » *in* Peter Francis Kornicki, et Ian James McMullen, Religion in Japan: Arrows to Heaven and Hearth, Cambridge University Press, p.121.

[260] Principalement du Sûtra du Lotus, *Hokekyô* 法華経. Le Sûtra du Lotus est le texte du bouddhisme Mahāyāna qui eut la plus large influence à travers l'Asie orientale. Sa première traduction en chinois date de 255 après J.C. Mais sa version la plus répandue est celle traduite en chinois par Kumārajīva (344-413, jp. Kumarajû 鳩摩羅什) en 406. Ce texte décrit notre monde, parmi d'autres myriades de mondes, divisé en quatre continents et dix royaumes qui sont autant de stades d'existences, du plus douloureux (les enfers) au plus enviable (les bouddhas). Le prêche est tenu par le bouddha Śakyāmuni à ses disciples sur le Pic de l'Aigle (skr. Gridhrakuta) et repris en récit par le moine Ananda. Dans la traduction de Kumarajiva, les parties narratives sont appuyées par des passages versifiés (skr. *gātha*), censément présentés pour faciliter l'apprentissage. Le fonds propre à ce texte est d'assurer le lecteur (ou l'auditeur) que la doctrine ici présentée est la voie la plus complète pour atteindre l'illumination et accéder à la bouddhéité. Le texte encourage sa diffusion, son respect, et la pratique des offrandes. La version du texte qui fut transmise au Japon a largement était commentée par le moine chinois Zhi Yi (智顗, jp. Chigi, 538-597), fondateur de l'école Tiantai (jp. Tendai), et étudiée en profondeur, surtout au XIII^{e} siècle par Nichiren (日蓮 1222-1282), fondateur du bouddhisme du même nom au Japon.

s'occupa d'édifier à l'aide du Sûtra du Lotus les populations du littoral. Il y fit la rencontre d'un personnage porteur du même sûtra qui, deux ans plus tard, mourut dans les montagnes. Cependant que son corps s'était décomposé, sa langue seule continuait de réciter le sûtra, animée de la force, *reigen* 霊験, contenue dans ces paroles. Ce genre de personnage a marqué les légendes, et favorisé la détermination d'espaces consacrés, dont l'étude fournira aux ethnologues japonais, et ce depuis les travaux de Yanagita Kunio, les éléments pour présenter ce qui est désormais connu sous le nom de « culte des montagnes », *sangaku shinkô* 山岳信仰.

Même si, comme nous le verrons, la nature elle-même n'est pas l'objet de révérassions[261] mais un biais, un seuil qui amène à l'espace rituel (en s'approchant de l'objet de l'oraison, ou en s'éloignant des souillures de ce monde), cette forme traditionnelle de la perception de l'espace naturel semble avoir permis une connectivité entre les différentes expressions religieuses au Japon. En tout cas, elle s'illustre parfaitement dans les légendes entourant la pratique du *shugen* et semble être l'élément qui permet le plus clairement de comprendre les intentions du pratiquant.

II-III En no Gyôja, le *yamabushi* complet

En no gyôja, alias En no Ozunu 役角, personnage qui deviendra un exemple légendaire pour les pratiquants du Shugendô (surtout à partir du XVII^{e} siècle) et à qui Sokuden réservera un article entier dans le *Shugen-shû*, apparait pour la première fois dans le *Shoku nihongi* 『続日本紀』 (*Suite au Nihonshoki*, 797):

[261] Bien évidemment, il reste indubitable que l'image oppressante de la montagne a due d'elle-même inspirer le religieux. La cosmogonie japonaise défendue dans le *Kojiki* et *Nihonshoki* ne dit-elle pas que les îles, les montagnes, les rivières, les arbres sont des divinités enfants d'autres divinités, kamis ? Mais ce qu'il faut peut-être retenir, c'est la notion de transmission de la nature divine d'un kami vers l'objet de sa création. Et que cette nature s'obtiendrait donc par contact avec une divinité supérieur, dans une logique de continuité.

« [Il] résidait dans la montagne de Katsuragi, ses pouvoirs magiques faisaient sa réputation. […] Selon les légendes qui courent parmi la population, Ozunu avait l'art de commander aux esprits et aux démons qui puisaient pour lui de l'eau et rassemblaient du bois. S'il leur arrivait d'ignorer ses ordres, il les contraignait par la magie. »

「葛城山に住し、呪術を以て称せられる […] 世相伝へて云はく、小角能く鬼神を役使して水を汲み薪を採らしむ、若し命を用いざれば即ち呪を以て縛る」[262]

Le *Nihonryôiki* 『日本霊異記』 (*Chroniques des évènements surnaturels du Japon,* 810-822) lui aussi, fait appel à cette figure, tout en lui conférant une nature religieuse plus établie :

« En no ubasoku, de la famille des Kamo 賀茂*[263], aujourd'hui la famille des Takakamo* 高賀茂*, était du village de Chihara* 茅原*[264], district de Kami-Katsuragi* 葛木*[265], dans le Yamato. De naissance, il possédait la sapience et n'avait pas son égal à cet égard. Il vivait dans les Trois Joyaux et vivait dans la pratique de la Loi. Constamment, il fut animé du désir de s'accrocher à un nuage de cinq couleurs, de voler dans l'espace et, en compagnie des hôtes du palais des immortels, de se divertir dans le jardin de*

[262] Transcription donnée par HORI Ichirô, *in* WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.), p.81.
[263] Le clan des Kamo était en charge du culte de la divinité de la montagne de Katsuragi au sanctuaire Kamojinja 鴨神社.
[264] Probablement l'actuelle ville de Gose 御所市 (département de Nara). ZENITANI Buhei, 1991, p.8.
[265] A partir du XII[e] siècle, la graphie utilisée pour désigner Katsuragi change et devient « 葛城 ». On en observe la transition dans l'ouvrage *Mizukagami* 『水鏡』(*Le miroir d'eau*), à l'article daté de la 4[ème] année de l'ère Kyôun (慶雲, 707) durant le règne de l'empereur Monmu. Depuis, cette deuxième graphie désigne plus généralement la chaîne de montagnes, lorsque la première désigne la montagne du même nom, entre la préfecture d'Ôsaka et le département de Nara.

l'éternité […]. Pour ces raison, quand il prit de l'âge, et qu'il eut plus de quarante ans, il habita une grotte, porta comme vêtements des lianes, se nourrit de pins, et, en se baignant dans les sources d'eau claire, se purifia des souillures du monde. […] Il était capable de commander aux kamis et démons comme bon lui semblait. »[266]

La même légende est reprise dans le *Konjaku monogatari shû*[267], selon lequel l'Empereur Monmu 文武天皇 (683-707) avait à son service un saint homme, *seijin* 聖人, du nom d'En no Ubasoku (« En le fidèle laïc »). Cet homme provenait du village de Chihara. Son nom civil était En no kimi 役の君 du clan Kamo. On le décrit comme un ermite qui couvrait son corps d'écorces, se nourrissait d'aiguilles de pin et dormait dans les cavernes de la montagne de Katsuragi.

En tout, on comptabilise quarante-trois ouvrages légendaires dans lesquels apparait En no gyôja entre le IX^{e} et le XIX^{e} siècle (avec une accélération notable à partir du XVI^{e} siècle et vingt-six ouvrages dénombrés)[268]. On le trouve dans des anecdotes édifiantes (*setsuwa* 説話) comme le *Sanbôe* 『三宝絵』 (*Images du Triple Joyau*, 984), dans des recueils de poésies à la chinoise comme le *Honchô monzui* 『本朝文粋』 (*Essence des lettres nationales*, 1111), dans des antécédents légendaires comme le *Ômine engi* 『大峯縁起』 (*Antécédents des montagnes d'Ômine*, fin du XII^{e} siècle).

Mais ce sera l'*En no gyôja honki* 『役行者本記』 (*Ecrits fondamentaux autours d'En no gyôja*) qui, le premier, s'attachera exclusivement à rendre compte de la légende de ce personnage, en rapportant et explicitant des anecdotes déjà produites dans de

[266] Traduction donnée dans Harmut O. ROTERMUND (dir.), 1988, p.293. D'après le chapitre 28 du livre I du *Nihon ryôiki*, « Sur l'enseignement de Shujaku myôô et comment acquérir des pouvoirs, devenir un saint homme et s'envoler vers le Ciel dans cette vie ».
[267] « Comment En no ubasoku employa sa magie pour contraindre les démons » 「役優婆塞通持呪駆鬼神話」, voir MABUCHI Kazuo, Fumimaro Kunisaki et Tôru Konno, 1971.
[268] D'après le classement de ZENITANI Buhei, 1994, p.203-215. Le même compte soixante-dix-huit essais et études entre la fin du XIX^{e} et la fin du XX^{e} siècle.

précédentes légendes. La préface date cet ouvrage des premières années de l'ère Jingi 神亀 (724-729), mais la recherche estime que celui-ci aurait plus vraisemblablement été composé entre 1501 et 1580[269]. Les anecdotes qui y sont référencées construisent une véritable mythologie autour d'En no gyôja et se concentrent particulièrement sur ses pérégrinations, rattachant ainsi ensemble les plus importants centres de pratiques de l'époque et lui attribuant la création de multiples temples.

La mère de celui qui naîtra sous le nom d'Ozunu[270], Shirataome 白傳女 (littéralement, « celle qui transmet la pureté ») est une descendante de Susanoo no mikoto 須差之男命[271]par la famille Kamo. Un de ses aïeuls, Takakamo Yamamorinushi 高賀茂山護主 (« le maître et protecteur de la montagne »), obtint le rang de cours *kimi* 君(公) en même temps qu'il s'installa au pied de la montagne de Katsuragi et changea son nom de Kamo à Takakamo. Ce titre fut ensuite transmis de génération en génération. Un soir, Shirataome, qui fût mariée, puis séparée de Takakamo Makagemaro 高賀茂真影麻呂 (« celui qui est l'ombre même »)[272] vît en rêve descendre sur elle un pilon à une branche, un *vajra* bouddhique. Elle l'avala puis, à son réveil, se trouva enceinte. L'enfant auquel elle donna naissance (en l'an 633) était d'ores et déjà capable de désigner les choses par leur nom. À l'âge de treize ans, il gravissait chaque soir la montagne Katsuragi et en redescendait tous les matins. À dix-sept ans, il quitta son foyer et, s'habillant et se nourrissant des fruits de la forêt, il commença à accomplir tout un ensemble de pratiques. À vingt-cinq ans, il se confina au sommet de la

[269] *Ibid*. p.208 et YOSHITANI Hiroya, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.33.
[270] On retrouvera ces données détaillées dans ZENITANI Buhei, 1994, p. 91-118.
[271] Frère d'Amaterasu ômikami 天照大神, divinité tutélaire de la famille impériale et, partant, du Japon. Celui-ci fait partit de la génération des divinités qui ont directement succédé à Izanimi no mikoto 伊弉冉命 et Izanagi no mikoto 伊弉諾命, divinités primordiales qui ont conçu l'archipel et l'ensemble de ses kamis. Il est celui qui libéra la province d'Izumo de la présence du maléfique serpent Yamata no orochi 八俣大蛇 à l'aide d'une épée, Amano murakumo no tsurugi 天叢雲剣 (Kusanagi no tsurugi 草薙剣), qu'il offrit par la suite à sa sœur.
[272] Il sera adopté très jeune par le père de Shirataome qui n'avait pas de fils. Il est issu de la branche des Kamo d'Izumo.

montagne Minoo 箕面山 (au Nord de la ville d'Ôsaka) où coule une chute d'eau[273]. À force d'exercices, il parvint à atteindre la Terre Pure du boddhisattva Ryûju 竜樹[274], où celui-ci se tenait assis sur une fleur de Lotus, le teint blanc, tenant un *vajra* dans la main droite et un coffret dans la main gauche. C'est dans son palais aussi qu'il reçut l'onction (*aka* 閼伽) ainsi que les gestes et les paroles rituelles, *inmyô* 印明 (skrt. *mūdra* et *mantra*).

En 667, Otsunu gravit pour la première fois la chaîne montagneuse d'Ômine. Là, il atteignit le Sommet de l'Epée, *Tsurugi no mine* 剣の峰 (Hakkyôgatake 八経ヶ岳, département de Nara) où il découvrit la dépouille d'une de ses sept incarnations. Il revint, à l'âge de quarante-sept ans, sur la chaîne d'Ômine où il s'établit dans le lieu-dit Jinzen 深山[275] où il est rejoint durant tout un été par différentes divinités qui assurèrent alors sa protection. Il dressa dans la forêt un millier de *stûpa* en bois et encore un millier de *stûpa* en pierre.

C'est à l'âge de trente-huit ans qu'En no gyôja rencontra pour la première fois l'avatar Zaô 蔵王権現[276] sur les monts de Kinpu. Sachant qu'un kami s'était incorporé

---

[273] Cette anecdote est le thème principal du « Minoodera engi »「箕面寺縁起」 (collection du moine Keisei, compilateur du *Shozan engi*), et assure également l'orthodoxie de la position d'En no gyôja dans la tradition Shingon grâce à son rapport à Nagārjuna, patron de Kûkai et disciple de Mahāvairocana et Vajrasatva (jp. Kongô satta 金剛薩埵).

[274] Skr. Nāgārjuna, moine et théoricien indien fondateur du Mādhyamika. Celui-ci est présenté au Japon comme l'édificateur de huit des principales sectes ayant été introduites depuis la Chine (les six « sectes de Nara » et les sectes Tendai et Shingon). Pour plus de détails sur Nāgārjuna et sa renommée au Japon : Bruno PETZOLD, Shinshô Hanayama, et Shôhei Ichimura, 1995.

[275] Actuellement la 38ème étape, nabiki 靡, sur les 75 que parcourt le traditionnel pèlerinage de Yoshino-Kumano. L'anecdote qui cite le plus précisément le passage où En traverse Jinzen est à retrouver dans le Shozan engi 『諸山縁起』 (fin du XIIe siècle). SAKURAI Tokutarô, Tatsuo Hagiwara, et Miyata Noboru, 1975, et, pour sa première traduction française, Carina ROTH, 2014.

[276] À propos de Zaô, Sokuden nous dit : « Ceux qui tournent le dos aux règles [qui leur sont prescrites] et laissent divulguer [des secrets], rendront compte à l'ensemble des vénérés de l'assemblée des deux Maṇḍala. Particulièrement à la divinité protectrice de la Juste Loi, Zaô de l'Entière Montagne, Manzan Zaô 満山蔵王 ». Zaô est la divinité protectrice de Kinpusen. Ce que nous dit la présente anecdote, c'est que ce personnage est en fait la fusion de trois autres : il a été un empereur (tel Śakyamuni qui abandonna son titre), il est actuellement un futur bouddha qui se dévoue pour sauver les êtres (le boddhisattva Kannon), et le bouddha du futur (Miroku). « Kongô » 金剛, le diamant/vajra, représente la résolution, l'état intérieur de pureté de Zaô. « Za » 蔵, le réceptacle, c'est sa capacité à accueillir en lui la vertu du passé

dans cette montagne, il se rendit à son sommet. Autrefois empereur[277], le kami se serait changé en avatar après avoir été enseigné de la Loi, et il s'attacherait à sauver sous cette forme un maximum d'êtres en attendant de voir advenir le bouddha Miroku 弥勒菩薩 (skrt. Maitreya). Ayant pratiqué les austérités les plus dures et récité le Sûtra du cœur, *Hannyashingyô* 『般若心経』, ainsi que la formule faisant appel au Roi de Sapience Fudô 不動明王 (skrt. Acalanātha)[278], il obtint de voir apparaitre devant lui le personnage de Zaô, à la figure bleue et portant un *vajra* dans la main droite et une épée dans la gauche. Celui-ci se plongea ensuite dans le trou d'un rocher au-dessus duquel En posa un *stûpa* de pierre. Zaô lui enseigna alors de grands mystères. Il partit ensuite, au mois de mai, en pèlerinage dans tout le pays, et traversa les montagnes de Nikkô, le mont Hikosan (département de Fukuoka), la montagne Tateyama 立山 (département de Toyama), le mont Hakusan (entre le département d'Ishikawa et de Gifu), le mont Hieisan 比叡山, la montagne Atagoyama 愛宕山 entre autres, puis rentra sur les monts de Kinpusen après plus de quarante jours.

À trente-neuf ans, à la suite d'une longue série d'exercices dans les montagnes d'Ômine, il fit par hasard la rencontre d'un couple de démons. Ceux-ci se présentèrent à

(Śakyamuni), du présent (Kannon), du futur (Miroku). « Ô », 王 le roi, c'est la triade (trois traits horyzontaux) contenu dans l'unité (un trait vertical). Voir MIYAKE Hitoshi, *in* WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.), p.292-295.

[277] Ankan Tennô 安閑天皇, empereur mythologique qui apparait dans le Nihonshoki.

[278] Pour Sokuden, « le yamabushi est l'action personnifié de Fudô [qui s'exprime] en son corps». « (…) L'esprit du pratiquant, quel qu'il soit, peut accueillir le Roi de Sapience Fudô.». « Fudô », l'immuable, est une figure ésotérique qui représente la divinité Acalanāta. Dans la tradition bouddhiste, celui-ci apparait d'abord comme un serviteur de Mahāvairocana (jp.Dainichi). Il est régulièrement apparenté à une manifestation courroucé de celui-ci (*funnu* 憤怒) qui apparait pour asservir les ennemis de la Loi. Sa représentation graphique est particulièrement complexe et lourde d'une quantité de symboles. D'après Sokuden : « les flammes qui nimbent son corps [représentent] les enfers. Son allure noir [représente le plan des] esprits faméliques. L'oiseau de feu Garuda [représente le plan des] bêtes. L'épée tranchante dans sa main droite [représente le plan des] guerriers éternels, ashura. La cordelette [représente] l'agrégation des formes humaines. Les bijoux sur son corps [représentent les] attributs subtils des divinités [qui président au Ciel]. Sa robe [représente les] deux véhicules des Auditeurs et des Eveillés par-sois. Le cordon de pierres précieuses dans sa main gauche [représente le] cordon de Grande compassion des boddhisattva. Le lotus sur son front [représente] le plan des Bouddha. Voilà ce qu'il en est dit dans le sutra du Vénéré Immuable : Ce Grand Roi de Sapience ne demeure pas ici. Mais voilà, il réside à l'intérieur de chacun des êtres ».Annexe I, p.51.

lui comme des habitants de ces montagnes et les descendants de divinités du ciel porteurs de pouvoirs extraordinaires. Il accepta alors de les prendre comme disciples, leur attribuant à l'un les activités vertueuses liées au Savoir (*chigô* 智業) et à l'autre au Principe (*rigô* 理業). Il leur donna le nom de Gôki 後鬼 (Zendôki 善童鬼) et Zenki 前鬼 (Myôdoki 妙童鬼), du nom des lieux où il se reposait dans les montagnes de Yoshino[279].

À l'âge de cinquante et un an, il quitta Yoshino pour rejoindre la montagne Hasugeyama 八菅山[280] où, durant cinquante-sept jours, il rendit hommage à Yakushi nyôrai 薬師如来[281] (skrt. Baiṣajyaguru). Il reçut alors un dais, *tengai* 天蓋, de la part des êtres célestes, *amehito* 天人. Il sculpta ensuite dans la pierre, et en une journée et une nuit, cent images de Yakushi, cent images du boddhisattva Jizô 地蔵菩薩 (skrt. Kṣitigarbha) et cent images du Roi de Sapience Fudô.

À cinquante-sept ans, il se rendit dans les montagnes Hagurosan 羽黒山 dans la province de Dewa 出羽 où il resta cinquante jours. En à peine trois jours, il réalisa les statues de Dainichi 大日 (skrt. Vairocana), Kannon 観音[282] (skrt. Avalokiteśvara), Fudô, Daikoku 大黒[283] (avatar de Mahākāla) et Dakiniten 荼吉尼天 (skrt. Dākini), un esprit

---

[279] On retient aujourd'hui uniquement l'étape de Zenki, la 29ème étape sur le parcours de Yoshino-Kumano.
[280] Dans le département de Kanagawa. Il apparait que cette montagne était active dès l'époque Heian et accueillait une confrérie *shugen* dès le XIIIe siècle en collaboration avec la montagne de Kumano. Au XVe siècle, cette confrérie fut soumise au patronage du Honzan-ha 本山派, une des deux branches les plus influentes du Shugendô. HAYAKAWA Tôru, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.305.
[281] Ce bouddha à une position centrale pour le monastère Tendai du mont Hiei. On lui a attribué un hall en 788, *konpon chûdô* 根本中党.
[282] Boddhisattva le plus représenté au Japon, il existe sous plusieurs formes, mâles ou femelles (comme au hall du Sanjûsangendô à Kyôto, qui héberge « 1001 » statues de Kannon), mais se retrouve souvent coiffé d'une figurine d'Amida, dont il est censé avoir émergé de l'œil droit. Un chapitre entier, le « Kannon-kyô », lui est réservé dans le Sûtra du lotus.
[283] Daikoku est une divinité shintô à qui il a été tardivement attribué une figure bouddhique : la divinité du Temps Mahākāla. Dans les croyances populaires, on le considère comme un kami protecteur de la Loi et un des multiples « dieux courroucés », *kôjin* 荒神. Bien plus tard, vers le XVIIe siècle, il figurera parmi les sept divinités du bonheur, *shichifukujin* 七福神.

égaré, *yasha* 夜叉 (skrt. *yakṣa*)[284]. Ce faisant il leur donna vie, et à cette dernière, la seule à ne pas avoir encore atteint le statut de bouddha, En no gyôja asséna de vives critiques, se plaignant de son incapacité à sauver les êtres.

En no gyôja a soixante-six ans lorsqu'il ordonne aux divinités de Katsuragi de dresser pour lui un pont reliant cette région à celle de Yoshino. Exaspéré par son arrogance, le kami Hitokoto nushi 一言主神 se rendit auprès de l'Empereur Monmu afin de le calomnier. En, fut exilé alors sur l'île d'Izu 伊豆 où il passa trois ans. Si, la journée, il respectait son exil, la nuit il s'envolait pour les montagnes de Hakone 箱根 (département de Kanagawa), de Nikkô, du Fuji, pour l'île d'Enoshima 江ノ島 entre autres. Finalement, Hitokoto nushi obtint de l'Empereur qu'En soit exécuté. Mais lorsque le bourreau tenta d'abattre sa lame sur lui, celle-ci céda, ne laissant aucune coupure visible sur le corps du pratiquant. En ayant reçus le rapport, l'Empereur décida en tout état de cause de revenir sur cette exécution, et de mettre fin à cet exil. En no gyôja fut ensuite nommé grand maître de la Loi représentant de la cour, *kokushi* 国師, et obtint un calo noir comme preuve de son statut. Calo qu'il fut autorisé à transmettre de génération en génération.

Comme nous pouvons le voir dans ce court résumé, le personnage d'En no gyôja, s'il est d'abord décrit comme un défenseur de la Loi bouddhique, a su néanmoins soumettre des divinités autochtones importantes. Il ira même jusqu'à agir de son influence sur des figures locales, et faire reconnaitre au pouvoir impérial sa supériorité. En no gyôja est un personnage multi-facettes, dont la mythologie illustre la complexité, dans le sens où les éléments les plus divers semblent fusionner en lui. La lumière et l'ombre (à travers son père et sa mère), le populaire et l'institutionnel (à travers son isolement, son attachement à l'environnement naturel, mais aussi via son ascendance lié à la cour et aux grandes figures du shintô), le laïque et le religieux (bien qu'il n'ait

[284] On trouve également la déesse Dakini rattachée au kami Inari 稲荷, divinité agraire, par exemple au Myôgonji 妙厳寺, temple zen de l'école Sôtô, qui pratique des rituels en direction de Toyokawa Inari. Bernard FRANK, 2000, p.103.

jamais pris l'habit de moine, il obtient et maîtrise les secrets de la Loi). Sa force et son influence viennent de sa capacité à s'arroger et à dépasser l'ensemble de ces éléments, devenant ainsi une figure d'autorité indispensable.

De même, et comme en échos à cette conclusion, Sokuden prendra la peine de donner un chapitre complet de son travail à ce personnage qui, malgré sa nature supérieure, finit par dévoiler toutes ses caractéristiques. Car, parmi les pratiquants, il doit devenir une référence :

> *« L'ensemble des bouddhas tendirent leurs ombres pour protéger la parturition. [Lorsque] les cieux descendent sur le peuple, se terrent les obstructions malveillantes. C'est bien connu. Voilà un phénomène bien rare que la venue au monde d'un homme supérieur.»*[285]
>
> *« C'est une des transformations de Dainichi l'Ainsi-venu de la connaissance aboutie. Une des manifestations du Roi de sapience Fudô. Ainsi s'exprima le pratiquant dès sa naissance : Selon le vœu que j'ai fait il y a longtemps je ne serais satisfait qu'en me réincarnant parmi les êtres et en les guidant tous sur la voie du bouddha »*[286]

III. Désigner les montagnes. Le *sangaku shinkô* et l'informel

[285] Annexe I, p.85.
[286] *Ibid.*, p.85

L'expression *sangaku shinkô* comprend l'ensemble des cultes et croyances répandues dans les localités[287] dont on peut relever les éléments suivants[288] :

- La montagne assure la fertilité des champs: elle abrite les sources d'eau qui se déversent au printemps sur la vallée et assurent la continuité de l'activité agricole. C'est le lieu où se tiennent les divinités dispensatrices de l'eau, *mikumari no kami* 水分神.
- Les divinités qui l'habitent sont vénérées pour la protection, le patronage qu'elles assurent auprès des communautés alentours. On les nomme *shugojin* 守護神. Ces divinités peuvent aussi compter parmi elles les âmes des morts venus reposer en montagne.
- Un bestiaire complexe, ainsi que des figures divines en transit se dissimulent dans les profondeurs de la montagne. Celles-ci, si elles peuvent être confondues avec les divinités protectrices, sont généralement attachées aux activités des populations montagnardes : potiers, mineurs, chasseurs, herboristes. Elles sont connues de ceux de la vallée, mais évoquent la peur et la méfiance.
- La montagne accueille les esprits des défunts. La purification de leurs âmes par le rite les astreint à la protection de leur famille en tant qu'aïeux, *sorei* 祖霊.[289]

---

[287] Je n'insisterai pas sur le fait que la géographie du Japon se compose pour 71% de zones montagneuses, 13% de plaines basses, 12% de plaines hautes et 4% de vallées (Augustin Berque, *in* Jean-François Sabouret (dir.), 2004, p.13). Les zones de plaines sont restées couvertes par une végétation boisée et dense jusqu'à l'accélération de l'urbanisme et de l'exploitation des cultures à partir de 1889 et l'ordonnance sur les grands travaux. Les forêts représentaient alors les deux tiers du territoire.

[288] Bukkyo Minzoku Gakkai, 1986, p.149.

[289] Si on a souvent à l'esprit l'image des imposants tumulus mortuaires qui se seraient multipliés sur l'archipel durant l'époque dite *kofun jidai* 古墳時代 (approximativement entre le IIIe et Ve siècle), on peut également noter un parallèle soulevé par Miyake Hitoshi qui rappelle que les tombeaux de la famille dirigeante étaient connus jusqu'au la fin de l'époque Edo sous le nom de « *sanryô* » 山陵, prononcé également « yama », que l'on peut traduire par « hauteurs » (*yama to oka/misasagi*). MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.147. Le *Engishiki* 『延喜式』, « Procédures de l'ère engi » (927), rapporte cinquante-sept tombeaux d'empereurs et quinze tombeaux d'impératrices, sous le terme de *misasagi*. A Partir de l'empereur Yômei (?-587), les tombeaux prennent une forme circulaire. Francine HERAIL, 2006, p.282-283.

- L'observation de la physionomie des montagnes (montagnes hautes, en arrêtes, volcaniques) et de leurs alentours direct (surplombs, grottes, cours d'eau, forêts profondes, rochers) est source de croyances variées. La distinction des variations dans cet environnement permet l'exercice de divinations.

Autrement dit, selon les croyances, la montagne peut recéler de nombreuses entités, chacunes susceptibles d'agir sur le quotidien des populations. Elles donnent à cet environnement son caractère singulier. La montagne n'est pas divinisée, elle est le lieu d'action des êtres surnaturels, voir le résultat de ces actions. Les êtres qui l'habitent, sont distingués en deux catégories depuis l'époque du *Kojiki* [290]: les *ara mitama* 荒御魂 [291], esprits courroucés et violents et les *niki mitama* 和御魂, esprits apaisés et compatissants. Arriver à amener les premiers dans la catégorie des seconds, c'était là le rôle du rite qui permettait d'éviter calamités et événements néfastes.

Ainsi, il semblait moins s'agir de leur rendre un culte par adoration, que de s'assurer de leur soutien. Questionner la nature de la divinité, kami, qui pouvait changer selon les lieux et les événements, pouvait donc sembler moins important que de s'interroger sur la justesse des gestes et rituels permettant d'assurer son apaisement. L'efficacité étant l'objectif premier du geste rituel, le respect de la population était donc surtout dévolu aux différents médiateurs tels que les officiants locaux, les magiciens, ou les ritualistes

[290] Pour rappel, le *Kojiki* 『古事記』 (712) et le *Nihonshoki* (*Nihongi*) 『日本書記』 (720), sont deux chroniques officielles composées sous l'Impératrice Genmei 元明天皇 (661-721) et basées sur la compilation de légendes locales. La réalisation de ces chroniques intervient au plus fort des relations entre la Chine et le Japon, et pourrait avoir servi (surtout pour le Nihonshoki) à valoriser le pouvoir en place. D'un point de vue religieux, ces ouvrages revendiquent une descendance céleste de la famille impériale, et décrivent la cosmogonie complète de l'archipel, *tenson kôrin* 天孫降臨.

[291] Les *ara mitama*, ou *araburu kami* 荒ぶる神, sont traditionnellement représentés sous la forme de serpents. Mais certains peuvent faire le choix de prendre forme humaine, *ara hito gami* 現人神, notamment dans le cas de kamis terrestres, *kuni tsu kami* 国つ神. D'ailleurs, l'expression *ara hito gami* vaut aussi pour l'Empereur. Hartmutt O. ROTERMUND, 1988, p.19.

itinérants[292]. Ainsi, durant l'époque de codification du système de cour[293], nomme-t-on, en soutient de la figure de l'Empereur même[294], les premiers desservants officiels des divinités, *kannushi* 神主, et les premiers récitants, *negi* 禰宜 parmi les familles Nakatomi 中冨et Imibe 忌部. La divinité, restant souvent cachée, il était nécessaire de faire appel à un intermédiaire.

Pour faciliter et organiser les différentes prises de contact avec les esprits, on s'est alors assuré d'un espace consacré, à l'abris des regards, où hommes et divinités pourraient échanger. Un espace d'abord déterminé par le rituel, et seulement ensuite par l'architecture religieuse : les sanctuaires, *jinja* 神社, « le recueil des divinités », dont l'emplacement (généralement aux pieds des montagnes) devait permettre d'éviter conflits et souillures[295].

III.I- Reconnaitre la valeur d'un lieu

En s'appuyant sur une analyse étymologique de Takeda Yûkichi[296], Wakamori Tarô a cherché à mettre en évidence une notion partagée par les termes désignant la présence de divinités[297]. Dans le *Man'yôshû* 『万葉集』 (*Recueil des dix milles feuilles*,

---

[292] Yanagita Kunio, Hori Ichirô et Sakima Kôei (佐喜眞興英 1893-1925, juriste et folkloriste né à Okinawa) se sont d'ailleurs servis de ces éléments pour décrire ce qu'ils présentent comme la figure du chamane au Japon. Se référer à SAKIMA Kôei, 1926; et YANAGITA Kunio, 1997, p.221-301.

[293] Le premier *kannushi* est désigné par l'Empereur légendaire Sujin 崇神天皇 (« celui qui vénère les divins ») au sanctuaire Ômiwa (département de Nara) pour le culte du kami Ômono nushi 大物主神. Hatmut O. ROTERMUND, 1988, p.64.

[294] Appelé *aramikami* 現御神 ou *akitsukami* 現つ神(« représentation divine) dans les édits impériaux lus lors des intronisations, Francine HERAIL, Guillaume Carré, Jean Esmein, François Macé et Pierre François Souyri, 2012, p.96.

[295] Les souillures du Shintô, ou *kegare* 穢れ, sont traditionnellement liées à la mort et au sang, donc naturelles. Mais elles partagent aussi des éléments communs avec la notion de « crime », *tsumi* 罪. La purification rituelle par l'eau, *misogi* 禊, est une forme d'évitement des souillures et permet d'empêcher que celles-ci soient transmises d'un individu à l'autre, ou qu'elles polluent un environnement rituel.

[296] TAKEDA Yûkichi, 1942.

[297] WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.), p.21.

760)[298] on retrouve sous la lecture *mori* le sinogramme *sha* 社 (*yashiro*)[299] composant le mot « sanctuaire » (*jinja* 神社). Cette lecture semble rendre le sens « d'accueil des kamis» et peut être aujourd'hui trouvé sous la graphie 森 (qui désigne un bosquet). Avec le temps, les transcripteurs lui ont substitué le sinogramme homophone 杜 qui signifie littéralement « s'enfermer à l'intérieur ». Il est utilisé pour appuyer la présence recluse d'entités spirituelles dans les arbres entourant le sanctuaire. Or, le terme « *mori* » est en lui-même également rattaché au sens de « hauteur », « d'élevé », de « surplomb » (écrit 丘, qui signifie « monticule » ou 山峯, « sommets »)[300]. Ainsi trouve-t-on des exemples où, indifféremment de leur graphie, des sinogrammes sont lus « *mori* » : « le tertre » 塚, « le sommet » 峰, « la montagne » 山[301]. Par exemple, l'ouvrage *Ôu kanseki bun rôshi* 『奥羽観跡聞老志』[302], de Sakuma Dogan (佐久間洞巖 1653-1736)[303], donne un ensemble de toponymes conçu sur la même subtilité de lecture : *kuro mori* 「黒峰」, « le sommet noir », *oomori yama* 「大峰山」, « la montagne aux grands sommets », *chôshi no mori* 「調子の山」, « la montagne élancée ». Concevoir la montagne, c'est donc concevoir une enceinte, qui enferme ou qui protège. Un lieu qui semble isoler des phénomènes ordinaires de la vallée et du monde commun. Mais, cependant, pas un lieu impénétrable.

---

[298] La particularité de ce recueil, qui fit l'objet de nombreux commentaires, est d'avoir été composé avec des caractères chinois sélectionnés pour leur valeur phonétique. On donna le nom de *Many'ô gana* 万葉仮名 aux caractères ainsi utilisés. Ce procédé rhétorique permettait de mettre en avant une certaine subjectivité intellectuelle et favorisait les interprétations multiples.

[299] Rouleau quatre, poèmes n°561 : « 思はぬを思ふと言はば大野なる三笠の社の神し知らさむ », « si j'exprimais [pour vous] ce que je ne saurais ressentir, que je sois jugé par les divinités de Mikasa en Ôno ».

[300] Surtout dans le parler de la région du Tôhoku, au Nord-Est, pour cette dernière graphie.

[301] Alexandre GOY, 2013, « Le concept d'autre-monde, takai », Kaléidoscope du Japon, http://kajap.hypotheses.org/672.

[302] WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.) p.33.

[303] Notable ayant servis le clan Date dans le fief de Sendai. Son ouvrage est un recueil d'études géographiques qui couvrent la région montagneuse de Mutsu et de Dewa (départements de Fukushima, Miyasaki, Iwate, Aomori, Akita et Yamagata).

III.II- Déterminer la fonction de son environnement

L'espace occupé par la montagne, à la fois proche et éloigné des communautés sédentaires, est un espace autour duquel s'articulent de nombreuses activités, qu'elles soient artisanales ou rituelles. Ces activités permettent de rendre visiblement compte de la façon dont la population percevait la montagne. Cette façon de s'approprier l'environnement naturel n'est évidemment pas propre à la culture japonaise :

> *« Ce qu'on désigne sous le terme de culte des montagnes, de vénération des montagnes, ne se cantonne pas particulièrement aux seuls Japonais. Il s'agit là de quelque chose rapporté des croyances primitives et commun à de nombreuses ethnies, voir universel. À considérer que les croyances en un Ciel ont influencé chacune des activités humaines, qu'il s'agisse de l'agriculture, de la pêche ou de l'élevage, les sommets des montagnes, qui figurent alors le lien entre le plan des hommes et celui des Cieux, ont toujours été entourés de mystères.*
>
> *Dans les Cieux habitent les divinités. On peut estimer que lorsque celles-ci descendent dans le monde des hommes, elles en passent d'abord par ces hauteurs. (…) Dans le cas d'un archipel comme le Japon où, quel que soit l'endroit où l'on se tient, on se trouve environné par les sommets, il semble tout naturel de ressentir une forme d'admiration pour la montagne. »*
>
> 「山岳信仰とか山岳崇拝とか呼ばれるものは、かくべつ日本人の間ばかりでなく、多くの民族に、いわば世界的に、原始信仰の一つとして保たれてきたものである。天に対する信仰は、農林だろうが、漁民だろうが、あるいは放牧の民だろうが、それぞれの正業との関連において抱かれてきた関係上、その天との人界を結びつける媒介店として、山の頂はとかく神秘に見られがちであった。
>
> 天には神がいる。その神が人の世界に降臨するときには、まずもって山頂にその処を占めると考えられた。(…) 日本のような、とこ

の土地に立っても周りを見わたせば山が仰がれるといったような列島の地形の上では、当然、山に対する関心がもたれやすい。」[304]

Cette observation de la montagne peut d'abord être visible dans l'histoire du Japon au travers des choix établis par la culture officielle de la cour. A l'époque de l'établissement de l'ancienne capitale Fujiwara-kyô 藤原京 en 694, l'Impératrice Jitô (持統天皇 645-702) choisit pour site une cuvette au Sud de l'actuelle Nara, entourée de trois montagnes, les *yamato sanzan* 大和三山[305]. La cité, construite en damier sur l'exemple chinois[306], s'étendait au Sud du palais impérial, donnant pour la première fois à l'Empereur une situation géographique définitive et centrale[307]. Elle était alors le centre d'activité du clan Nakatomi 中臣, attaché à la cour au service du shintô et aux cérémonies en direction des divinités protectrices de la famille impériale[308]. Lorsque la capitale fut finalement transférée à Heijô-kyô 平城京 (Nara) en 710, un choix géographique assez similaire fut pris[309], probablement aussi en considération de la protection des directions[310] : c'est-à-dire la coordination des divinités des quatre directions (*shijin sôô* 四神相応) qui sera la base même de l'organisation de la capitale Heian-kyô 平安京 (794) et le fait, entres autres, de maîtres taoïstes maitrisant la voie du Yin et du Yang, *on'yôdô* 陰陽道.

La religion taoïste, basée sur les conceptions cosmologiques développées par le personnage mythologique Lao Zi老子 (littéralement, « Maitre Lao », jp. Rôshi), ou le

[304] WAKAMORI Tarô, 1964, p.26.
[305] Miminashi-yama 耳成山 au Nord, Kaguyama 香具山 à l'Est et Unebi-yama 畝傍山 à l'Ouest.
[306] Vraisemblablement à l'image de la première capitale des Wei du Nord, Pingchang, installée dans la province de Shanxi en 397.
[307] Trois dirigeants se sont succédés au palais de Fujiwara-kyô : Jitô, Monmu 文武天皇 (683-707) et l'Impératrice Genmei 元明天皇 (661-721). Auparavant, et bien que l'activité politique ait été centré sur la ville d'Asuka, il était commun de déplacer l'Empereur au moment du transfert de la souveraineté et ce afin de figurer une nouvelle ère ou de respecter une forme de deuil.
[308] Amaterasu ômikami et Ninigi no mikoto 邇邇芸命 entre autres.
[309] La ville est entourée de la montagne Ikomayama 生駒山 à l'Ouest, de la montagne Kasuga-yama 春日山 à l'Est, et des collines de Nara-yama 平城山 au Nord.
[310] SUGAYA Fuminori et Yama no Kôkogaku Kenkyûkai, 2003, p.187.

personnage de Zhuang Zi 荘子 (jp. Shôshi, IV[e] siècle avant J.C.), à connut une période florissante en Chine à l'époque de la dynastie Tang (618-907), gagnant un support toujours plus fort des empereurs successifs. Au point que l'Empereur Wutsung 武宗 (814-846) se lança dans une rude campagne de persécution du bouddhisme aux alentours de l'an 845[311]. Ce système religieux se serait également inspiré de la pratique populaire de mystiques chinois idéalisés, *xianren* 仙人 (littéralement, « hommes-dieux », jp. *sennin*). Leurs pratiques ritualistes, qui ont pour objectif de découvrir la nature de la mort et obtenir l'immortalité, ont été tardivement fixées, notamment par Hong Ge 葛洪 (284-364)[312], l'auteur du *Baopuzi*『抱朴子』 (jp. *Hôbokushi*)[313].

Mais au Japon, et malgré les échanges constants que connaissent l'archipel et le continent à cette époque, le taoïsme n'a jamais vraiment réussi à implanter des temples ou convertir une importante population. En revanche, les techniques revendiquées par ce mouvement[314] ont pu y fleurir mais, officiellement, leur maitrise s'est limité aux familles Kamo 賀茂 et Abe 安部. On peut dire que l'art de la voie du Yin et du Yang prospéra au Japon durant l'époque Heian (791-1185), au vue de l'institution de « bureaux du Yin et du Yan », *on'yôryô / uratsukasa* 陰陽寮[315], dépendants du

[311] Kristopher SCHIPPER, 2008, p.193.
[312] ANDO Dairyû, 1974, « Sennin kô, konjaku monogatari-shû wo chûshin toshite » (« Réflexion sur le « sennin » dans les Récits qui sont maintenant du passé »), *in* Beppu daigaku kokugo kokubungaku kai, 16, p.26.
[313] Dont le propos, quasiment politique, et de faire valoir ce que le taoïsme ancien décrit comme la nature vertueuse d'égalité entre les êtres, *datong* 大同, qu'ils soient inférieurs ou supérieurs. Texte inclus dans IRIYA Yoshitaka, 1967.
[314] Lecture et manipulation de l'alternance des énergies, *qi* 気 (jp.*ki*) (froides/chaudes, mâles/femelles) et du cycle des cinq agents, *wuxing* 五行 (jp. *gogyô*). La maitrise de ces modalités permet le développement de techniques comme l'astrologie, la géomancie, la météorologie, la divination, la médecine, la création d'amulettes, de sceaux protecteurs…
[315] Les détenteurs de ces connaissances étaient nommés « docteurs », *hakase* 博士. Appelation qui servait également à désigner ceux des administrateurs qui étaient formés dès le VIIe siècle au bureau des Grandes Sciences, *daigaku ryô* 大学寮, dépendant du département des rites, *shikibushô* 式部省. Ils y étudiaient les textes confucéens importés de Chine (*myôkyô* 明経), le droit (*myôhô* 明法), l'arithmétique (*sandô* 賛道), l'écriture et l'histoire (*kiden* 紀伝).

département des affaires centrales, *nakatsukasashô* 中務省, et institutionnalisés sous le régime des codes, *ritsuryôsei* 律令制.

Si l'on en croit le *Nihon sandai jitsuroku*, l'Empereur Saga (嵯峨天皇 786-842) décréta l'établissement en 836 des « Sept grands sommets », *shichi kôzan* 七高山[316] autour de la capitale, pour assurer l'efficacité de la Loi du Bouddha. On compte parmi ceux-ci le mont Hiei (dont le temple principal, Hieisanji 比叡山寺sera renommé la même année Enryakuji 延暦寺) au Nord-Est, le mont Hirasan 比良山 plus au Nord, le long du lac Biwa, la montagne d'Ibuki 伊吹山 sur les bords Est du lac Biwa, la montagne d'Atagoyama 愛宕山 au Nord-Ouest de la capitale, le mont Kabusan 神峰山 au Sud, les monts Kinpusen 金峰山 et la montagne de Katsuragiyama 葛城山[317]. Un parallèle intéressant est soulevé par Sugaya Fuminori[318], qui rappelle que dans le même *Nihon sandai jitsuroku* on fait également mention des « divinités des six cols de montagne du Yamato », *yamato rokujo yamaguchi no kami* 六所山口神, divinités censées préserver le pays des calamités liées aux intempéries[319]. Mais alors que les sept Grands Sommets sont ouverts à la circulation, les montagnes sur lesquelles mènent les six cols sont eux interdits par les préceptes shintô de préservation des souillures.

---

[316] On ne retrouve cet élément dans nulle autre source, le décret est seulement cité dans une anecdote du *Nihon sandai jitsuroku* à l'article du treizième jour du deuxième mois de la deuxième année de l'ère Gangyô (878). SUGAYA Fuminori Fuminori et Yama no Kôkogaku Kenkyûkai, 2003, p.185.

[317] Qui désigneront également tout deux des chaînes de montagnes. En tant que monts isolés, il est probable que Kinpusen représente Sanjôgatake 山上ヶ岳 (ou, plus largement, la région de Yoshino) et que Katsuragi représente Kongôyama 金剛山.

[318] *Ibid*. p.187

[319] Mentionnées à l'article du huitième jour du neuvième mois de la sixième année de l'ère Jôgan (864), ces divinités sont rattachées aux sanctuaires (« repos des divinités en embouchure des montagnes », *yamaguchi niimasu jinja* 山口坐神社) d'Asuka 飛鳥, d'Iware 石村, d'Oshizaka 忍坂, de Hase 長谷, d'Unebi 畝傍, de Miminachi 耳成 en bordures de l'ancienne capitale Nara.

Le troisième rouleau de l'*Engishiki* 『延喜式』 (927, *Procédures de l'ère Engi*)[320] liste un ensemble de cinquante et un sanctuaires ayant hébergé ponctuellement entre 901 et 923, des cérémonies dédiées à la demande d'une eau abondante pour les cultures, *amagoi* 雨乞い. Parmi ces sanctuaires, vingt neufs ont été établis autour du pouvoir central dans la province de Yamato. On compte au sein de ceux-là quatorze sanctuaires positionnés en cols de montagne et quatre autres en des points stratégiques au Nord, Est, Sud et Ouest de la capitale en amont d'importants cours d'eau[321].

Rappelons cependant que l'établissement d'une architecture sacrée est arrivé tardivement au Japon. Le culte dédié à la divinité, sa sollicitation, était d'abord assuré par l'offrande, *himorogi* 胙/神籬[322], et le lieu où celle-ci était opérée n'avait qu'une importance secondaire. Régulièrement, un arbre à feuillage persistant comme le Sakaki (Cleyera japonica), ou un rocher en forme de piédestal, *iwakura* 磐座, était consacré pour recevoir la descente ponctuelle d'un kami[323]. Et pour cause, la divinité étant un esprit caché dans les Hauts-cieux [324], mais un esprit libre, il n'était alors pas inconcevable que celui-ci puisse se tenir où bon lui semblait. On pense ainsi aux cérémonies d'apaisement d'un lieu, *jichinsai* 地鎮祭, permettant de s'assurer le contrôle de la divinité sejournant potentiellement sur le lieu de travaux, de coupes d'arbres, ou

[320] Recueil de textes compilés entres autres par Fujiwara no Tokihira (藤原時平 871-909) et Fujiwara no Tadahira (藤原忠平 880-949) et terminé en 967. Celui-ci rapporte, sous forme de registre, l'ensemble des cérémonies du Shintô tenues à l'époque et rappelle un ensemble d'us et coutumes. L'extrait est à retrouver dans WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.), p. 75.

[321] Le Tsuge mikumarisha 都祁水分社, l'Uda mikumarisha 宇太水分社, le Yoshino mikumarisha 吉野水分社, le Katsuragi mikumarisha 葛城水分社.

[322] On trouve de multiples interprétations de ce terme, qui servait également à désigner le lieu où se déroulait l'offrande, mais on s'accorde aujourd'hui pour dire, qu'étymologiquement, le mot s'appuie sur la notion d'espace ou descendent les kamis et, mythologiquement, à l'image d'un arbre. Jean HERBERT, 1964, p.96.

[323] L'*Engishiki* donne les exemples du *yashiro* 社, « l'accueil », d'Amakashi nimasu kami 甘樫坐神社 (actuel district de Takaichi, département de Nara), d'Iwakami yamazumi no kami 石神山精神社 (district de Kurokawa, département de Miyagi) dans son « registre des divinités », « Jinmyôchô » 「神名帳」.

[324] *Takamagahara*, que je développerai plus loin.

toute autre intervention humaine. Celle-ci est alors « enchâssée » dans un espace consacré, *iwasaka* 磐境.

À partir du VIIe siècle cependant, on fait appel aux divinités dans une enceinte, *keidai* 境内, et l'architecture des sanctuaires se formalise sous l'influence des temples bouddhiques. Seul l'objet d'oraison, *saijin* 祭神, qui incarne le kami, est alors véritablement frappé de sacralité et soumis au tabou des souillures[325]. Car ce qui importe finalement, c'est surtout la reconnaissance d'un espace d'échange et de contact entre la divinité et le croyant.

III.II- Franchir un seuil

Lorsque l'homme prend conscience de son environnement, il le définit par des mots, ou des images. Dans les croyances populaires du Japon, tout ce qui a trait au plan sensible et directement soumis aux actions des hommes est nommé « ce monde », *gense* 現世[326]. En-dehors des limites de ce monde, limites directement fixées par les sens humains, se tient « l'autre-monde », *takai* 他界. L'expression du japonais moderne *takai suru*, « passer dans l'autre monde », qui signale un décès, peut être retrouvée en langue française : « faire le grand voyage », « quitter ce bas monde », « s'en aller ». Si le mot *takai* est d'usage fréquent dans ce cas précis, il a recouvert aussi un principe bien plus large que le trépas, car il s'appuie sur la notion d'éloignement[327]. Selon les

[325] On trouve bien sûr des exceptions, et le sanctuaire d'Ômiwa par exemple 大神神社 (département de Nara, ville de Sakurai) réserve un large espace au-delà du hall de prière pour les fidèles, *haiden* 拝殿, ou toute intrusion humaine est interdite. Par contre, il ne présente pas de lieu de réclusion pour la divinité, *honden* 本殿. Il en a été de même pour le sanctuaire bouddhiste d'Isonokami 石上神宮 (idem, ville de Tenri), avant qu'un nouveau pavillon y soit construit en 1913.

[326] Autre prononciation, *genze*. Ce terme, dont l'utilisation au Japon semble ne pas remonter plus loin que la fin du X^{e} siècle, est directement issu de la tradition bouddhique qui définit ce monde, *genzaishô* 現在生, comme le monde des phénomènes sensibles, du temps présent, le plan sur lequel les hommes endurent la souffrance, *shaba sekai* 娑婆世界 (skr. *sahā*).

[327] Alexandre GOY, mai 2013, op.cit.

légendes[328], cet autre-monde se positionne soit dans une relation verticale à notre plan (dans les cieux, *tenjô takai* 天上他界, en sous-sol, *chika takai* 地下他界), soit dans une relation horizontale (au-delà des mers, *kaijô takai* 海上他界, au-delà des terres, *chijô takai* 地上他界) et fait référence à des environnements passablement variés dont voici quelques exemples :

- La Plaine des hauts-cieux, *takamagahara* 高天原, terre inaccessible des myriades de divinités, *yaoyorozu no kami* 八百万の神, et lieu d'origine d'Izanami et Izanagi, kamis primordiaux (de septième génération) ayant créé les îles du Japon. Le toponyme de ce lieu semble faire référence à un promontoire, une estrade céleste qui donnerait sur la terre des hommes[329]. D'ailleurs, c'est en descendant sur notre plan, *kôka* 降下, que les divinités se manifestent.
- La Terre des ombres, *yomi no kuni* 黄泉の国, le refuge des morts. Le dictionnaire Kôjien estime que la prononciation « *yomi* » pourrait être une variante du mot « *yami* » (l'obscurité) ou « *yama* » (la montagne). On peut aussi supposer qu'il désigne l'ombre des montagnes, soit un territoire hors de vue, et pas forcément un sous-sol, même si son accès est définitivement bloqué par un rocher dans les légendes. Dans le Kojiki, cette terre accueille la divinité Izanami no mikoto, suite à son décès après qu'elle ait enfanté le feu. Elle devint partie prenante de ce monde après y avoir ingéré de la nourriture (*yomotsubegui* 黄泉戸喫, littéralement « manger ce qui a cuit dans le *yomi no kuni* (戸=*kamado*, le four)) et finira sous la forme d'un monstre hideux, figure de la dépouille putride et rappel de la souillure de la mort.
- La Terre ancestrale, *ne no kuni* 根の国. Bien que cette terre soit également considérée comme le repos des défunts, son rapport aux souillures ne semble

[328] Présentes dans la littérature classique comme le *Kojiki* (712) et le *Nihonshoki* (720). Se référer à DAITÔ Jun'ichi, 2009.
[329] Dans le *Kojiki* : *ashihara no nakatsu kuni* 葦原の中つ国, « pays médian de la plaine des roseaux ».

pas aussi marqué que pour le *yomi no kuni*. Certaines croyances l'associent tout aussi volontiers au lieu où les âmes sont purifiées, comme peut le faire supposer l'anecdote « *Ookuninushi no kami no ne no kuni hômon* » 大国主神の根の国訪問 (« visite de la divinité Ookuninushi à la Terre des ancêtres ») dans le Kojiki. Celui-ci, ayant surmonté les épreuves du maître des lieux, Susanoo no mikoto, arrive à s'enfuir de la Terre des ombres[330] avec l'aide de Suseribime no mikoto 須勢理姫, qui deviendra son épouse, et, renforcé par cette expérience[331], reviendra sur le sol du Japon. Bien que ce personnage, dans de précédentes anecdotes, soit par deux fois mort et ressuscité grâce aux prières de sa mère, cette fois-ci, c'est grâce à la force acquise dans l'autre-monde qu'il a pu reprendre vie.

- Le monde éloigné, *tokoyo* 常世. Terre des immortels qui se tiennent au-delà des mers. C'est un des seuls lieux mythologiques dont aucun héros ou divinités ne soient jamais revenu vivant.

Ce plan de l'autre-monde repose sur des concepts qui englobent passé, présent et futur[332]. Bien que créant de l'altérité, il reste connecté à ce monde puisqu'il est délimité par l'espace quotidien des vivants. En effet, c'est au-delà des montagnes, des cieux, des mers, de repères connus en somme, que s'ouvre cet espace. Une anecdote du Nihon ryôiki『日本霊異記』 (entre 810 et 824)[333] illustre la transition qui amène l'homme à l'espace surnaturel. À l'article 30 du premier rouleau, on présente le voyage

[330] Cette anecdote rappellera aux lecteurs du *Shozan engi*, *Antécédents des montagnes*, la légende du pèlerinage d'En no Gyôja à Kumano, et comment il surpassa les pièges et épreuves liés au mal et aux souillures tendus pour lui le long de son chemin. Voir SAKURAI Tokutarô, Tatsuo Hagiwara, et Miyata Noboru, 1975.
[331] Il aurait volé l'épée et l'arc de Susanoo.
[332] SUZUKI Masataka, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.242.
[333] Du moine Kyôkai. Il s'agit d'un recueil de 116 légendes à caractère bouddhique, dont l'intérêt est également dans le dialogue qu'il illustre entre le bouddhisme d'une part, qui tentait de s'implanter officiellement au sein des gens du commun, et les croyances populaires dument assimilées par la population d'autres part. L'ouvrage Mingbaoji, 『冥報記』 (Tang Li, 653, *Recueil de rétributions miraculeuses*), qui fut probablement son modèle, se concentre lui aussi sur les phénomènes miraculeux associés à la rétribution du bien et du mal mais fait également références aux éléments taoïstes du culte populaire.

du personnage Kashiwadenoomi Hirokuni 膳臣広国 et sa suite en direction de la Terre des ombres, et sa rencontre avec Enmao 閻魔王 (skrt. Yamarāja), le juge des âmes posté dans les enfers, *jigoku* 地獄.

> *« Ayant laissé derrière eux deux relais, leur route croisa une large rivière. Le pont qu'ils franchirent était orné d'or. Loin au-delà du pont, se présentait une lande des plus attirantes. S'adressant à son escorte [Hirokuni] demanda : « quelle est donc cette terre ? ». On lui répondit alors : « c'est là le pays du Sud ». Lorsqu'ils arrivèrent en sa capitale, ils rencontrèrent une large assemblée de délégataires qui, arme à la ceinture, leur emboitèrent le pas. Face à eux se tenait un palais en or. Au-delà des portes, se tenait un Roi. Il avait pris place sur un siège en or. »*

À quelques kilomètres de son point de départ[334], le personnage, qui a pris la direction du Sud, se retrouve déjà sur les terres d'Enmao. Une fois celles-ci franchies, il aura l'occasion de croiser sa femme et son père décédés. La rivière qu'il est nécessaire de franchir, et que l'on retrouve dans de nombreux autres mythes faisant allusions à la migration des morts, prend également toute son importance, comme nous le verrons plus loin, pour le pouvoir symbolique que son environnement véhicule au Japon.

La montagne, comme la mer, s'impose naturellement au quotidien des gens de l'archipel. À considérer encore une fois que les montagnes relient la terre et le ciel, que leurs flancs semblent s'enfoncer dans le sol, que leurs cavités amènent aux profondeurs obscures, il semble légitime d'y voir un espace de transition pour l'autre monde, *sanchû*

[334] Les relais de voyages qui servent, selon leur nature, à obtenir un cheval ou une barque, étant espacés d'approximativement seize kilomètres selon le système établit par le régime des codes, *ritsuryô kokka* 律令国家

takai 山中他界. Cet espace est alors chargé de valeurs qui lient ce monde à l'autre monde : la vie/la mort, les hommes/les divinités, l'intérieur/l'extérieur, le connu/l'inconnu.

L'incursion du bouddhisme va amener la population à assimiler de nouvelles théories, comme celles véhiculées par la notion de paradis, *gokuraku* 極楽. L'introduction de cette idée au Japon pourrait s'être faite grâce à la traduction chinoise du Sûtra d'Amida (ou Petit sūtra), *Amidakyô* 『阿弥陀経』 (ch. *Amituojing*)[335], en 402 par Kumārajīva (344-413, jp. Kumarajû 鳩魔羅什), qui en fait la première mention en langue sinisée. Pourtant, cette terre, localisée traditionnellement à l'Ouest au-delà des terres des myriades de bouddhas, est décrite comme ne se composant d'aucune montagne, et ne subirait aucunes saisons. C'est une terre sans distinction qui symbolise la paix, une terre pure, *jôdo* 浄土 (ch. *jintu*, skrt. *buddhakṣetra*).

Au X^{e} siècle, la diffusion de la croyance en la terre pure s'accélère comme le montre l'*Ôjôyôshû* 『往生要集』 (985, *Sélection sur la renaissance [dans le paradis de l'Ouest]*) compilé par Genshin 源信 (942-1017), moine de la secte Tendai. Elle fait également échos aux angoisses de la cour et des institutions monastiques de voir ce monde s'effondrer bientôt, en même temps que la Loi du Bouddha, selon la théorie du *mappô shisô* 末法思想[336]. Cette théorie contribuera aussi au développement de la secte Jôdô-shû, secte de la terre pure d'Amida, organisée par Hônen 法然 (1133-1212) à l'âge de 43 ans après avoir quitté le monastère Shingon du Hieizan.

---

[335] Un des deux traités composant le *Sūtra des ornements de la terre bienheureuse* (skrt. *Sukhāvatīvyūhasūtra*), décomposés en Grand sūtra (jp. *Dai muryôjukyô*, ch. *Wuliangshoujing*) et Petit sūtra.

[336] D'après la tradition sino-japonaise basée sur l'interprétation du Sûtra du Lotus, le *parinirvāna* du Bouddha Śakyamuni est fixé en l'an 949 avant J.C. Sa loi est censée lui survivre un certain temps jusqu'au début de son déclin 1500 ans plus tard (divisé en trois périodes de 500 ans). Cette théorie sera cependant contestée par Kûkai et l'école Shingon, prévalant de la capacité des êtres à atteindre l'Eveil en cette vie. Phillipe CORNU, 2006, p.661.

Cette accélération s'accompagne de la création de nombreuses images représentant la descente du bouddha Amida de la Terre Pure, *raigô zu* 来迎図[337]. Celles-ci montrent en général le bouddha Amida entouré d'une légion de boddhisattvas portés sur des nuages, venant chercher les fidèles au moment de leur mort. Il est intéressant de noter que, contrairement aux représentations chinoises et coréennes, les images japonaises de la Terre Pure ont tendance à inscrire cette scène dans un cadre montagneux. C'est le cas pour l'image présente dans le hall du Eikandô 永観堂 à Kyôto[338], celle exposée au musée Reihôkan du monastère Kôyasan[339], ou encore celle du musée National de Kyôto[340]. La Terre pure inspirera aussi les contributeurs de l'Eiga monogatari 『栄華物語』 (*Contes de splendeurs*, début du XII^{e} siècle) qui comparèrent le temple Hôjôji 法成寺 et son environnement (bâtit sur ordre de Fujiwara no Michinaga 藤原道長, 966-1027)[341] à la Terre Pure d'Amida[342]. Le Byôdoin 平等院 attira la même attention, avec son hall dédié à Amida, qui abrite une statue monumentale d'Amida nyôrai entourée de boddhisattvas en bois réalisé par Jôchô 定朝 (?-1057), à qui on doit également les œuvres qui ornaient le Hôjôji, avant l'incendie qui emporta le bâtiment et son contenu.

Sur une acceptation similaire à la notion de Terre Pure, un phénomène religieux à particulièrement marqué la période du X^{e} au XVI^{e} siècle au Japon : le *fudaraku tokai* 補陀落渡海, «la traversée de la mer en direction du mont Potalaka». Cette pratique

[337] Les caractéristiques de ces images sont tirées du *Muryôju kyô* 『無量寿経』 (Sūtra du bouddha Vie Inifinie [Amida]) qui, avec le *Kanmu ryôju kyô* 『観無量寿経』 (Sūtra de la contemplation du Bouddha Vie Infinie), complète le Dainichi kyô dans l'enseignement de la Terre Pure.
[338] Titrée *Yamagoshi amida zu* 「山越阿弥陀図」 (XII^{e}-XIII^{e} siècle).
[339] L'*Amida shôjuraigô zu* 「阿弥陀聖衆来迎図」 (XII^{e} siècle).
[340] Une autre version du *Yamagoshi amida zu,* datant du XIIIe siècle, et démontrant peut-être que cette forme de représentation correspondait à la mode de l'époque.
[341] Devenu Ministre des affaires suprême, *dajô daijin* 太政大臣, en 1018, cet homme de pouvoir installa ses fils à la régence de l'autorité impériale, *kanpaku* 関白. À la fin de sa vie il se fit moine et s'installa au Hôjôji (Midô 御堂). Il est particulièrement connu pour le journal qu'il laissa, le *Midô kanpakuki* 『御堂関白記』.
[342] YOSANO Hiroshi (dir.), 1926, pp.155-157.

bouddhique consiste pour un moine à s'embarquer dans l'objectif d'atteindre les terres du Sud, où doit censément résider le boddhisattva de la compassion Kannon 観音菩薩 (skrt. Avalokiteśvara). Au chapitre douze du Sûtra du Lotus, une anecdote décrit le départ d'une femme-dragon (la fille du roi des *nāga*) en direction du Sud pour le monde où n'existent aucune impuretés (skrt. *vimāla*). Celle-ci finira par s'y tenir assise sur une fleur de lotus en diamant, pour atteindre ensuite le parfait Eveil et devenir un bouddha afin d'exposer la merveilleuse Loi à tous les êtres[343]. C'est ainsi que des moines se sont résolument enfermés dans des coffres ou des bateaux couverts afin d'atteindre la terre de Kannon au départ de la baie de Nachi au Sud de Kumano (au bord de la péninsule de Kii)[344]. Dans le recueil d'anecdotes édifiantes *Hosshinshû* 『発心集』 (*Recueil de révélations*) de Kamo no Chômei 鴨長明 (1155-1216), un homme du nom de Sanuki no Sanmi prend la décision d'un départ pour la terre du boddhisattva Kannon :

> *« Il se dit qu'il serait facile de mettre le feu à son corps, mais cette action ne garantirait pas qu'il ressuscite sur la Terre pure. Une personne du commun comme lui est à même d'avoir quelque doute au moment fatidique. Cependant que le mont Fudaraku était un lieu dans ce monde que tous pouvaient atteindre avec ce corps présent, il décida donc de s'y rendre à la place. Il se rendit à un endroit de sa connaissance dans la province de Tosa où il obtint un petit bateau et demanda à un marin de l'informer lorsqu'un vent du Nord propice se lèverait. Lorsque le vent se leva, il prit la mer et se dirigea seul en direction du Sud. […] Cela se déroula durant l'ère d'Ichijôin*

[343] T0262-09.0035c06 à T0262-.09.0035c19

[344] Bien que peu fiable, le *Kumano nendaiki*『熊野年代記』, *Chroniques de Kumano* (dont la copie la plus ancienne connue date la deuxième moitié du XVIII^e^ siècle), présente une liste de vingt départs sur la mer au nom de la pratique du *fudaraku tokai* entre le IX^e^ et le XVIII^e^ siècle. Le premier départ étant attribué au moine Keiryû Shônin 慶竜上人 en 868. Source plus acceptable, le journal intime de Fujiwara no Munetada (1062-1141), le Chûyûki 『中右記』 (*Journal d'un Grand ministre de droite de la famille Nakamikado*), rapporte que la baie de Nachi était bien le point de départ pour le voyage vers le Fudaraku. TAKUYA Hino, 2012, « Ocean of Suffering, Boat of Compasion : A Study of Fudaraku Tokai and Urashima in Anecdotal Literature », *in* Journal of the American Academy of Religion, 80-4, p.1055.

(968-1011). Il fut en cela assisté par un disciple et fût connu sous le nom posthume de Katô le saint-homme (hijiri). »[345]

Une des assimilations les plus célèbres du Potalaka au Japon concerne la montagne Nikkôyama 日光山, dont l'ancien nom est Futarasan 二荒山. Aujourd'hui bien sûr on pense au temple Tendai du Fudarakusanji 補陀落山寺 (département de Wakayama) dédié à Kannon, (reconstruit en 1990) et qui est inscrit depuis 2004 au patrimoine mondial de l'humanité avec l'ensemble des étapes pour le pèlerinage de Kumano.

III.III- Séjour et dépôt rituel des morts

Cette dimension supra-mondaine est aussi illustrée par une pratique funéraire très importante, qui semble une déclinaison tout à fait logique de l'évocation de la Terre Pure citée plus haut. Mais si les rites funéraires bouddhiques ont été adoptés, comme le reste, avec l'introduction officielle du bouddhisme au VI^{e} siècle, la population n'a semble-t-il pu bénéficier des installations funéraires des monastères qu'à partir du XVII^{e} siècle, sous l'ordonnance du shogunat des Tokugawa, et l'obligation de s'inscrire dans un temple[346]. Aussi, la dépouille des morts ne pouvait être conservée au sein des communautés comme aujourd'hui. Pourtant, on ne trouve aucun vestige de tombe ou de lieux de mémoire pour les gens du commun avant la fin du XII^{e} siècle.

Il existe au Japon deux formes particulièrement représentatives de ce à quoi pouvait ressembler alors les rites funéraires[347]. Le *suisô girei* 水葬儀礼, funérailles par immersion, et le *fûsô girei* 風葬儀礼, funérailles à ciel ouvert (ou *rinsô girei* 林葬儀礼,

---

[345] Extrait traduit et donné dans Bryan CUEVAS et Jacqueline ILYSE STONE, 2007, p.273.
[346] Ordonnances de 1638, 1671, puis 1700. Voir Fabienne OGATA-DUTEIL, 2007, « L'espace funéraire au Japon, un espace diversifié en pleine mutation : vers un nouveau lexique ? », *in* Communication pour le 3ème Congrès du Réseau Asie IMASIE, Atelier 13. http://www.reseau-asie.com/colloque/a-13-japarchi/a-13-japarchi/a-13-japarchi/.
[347] Traditionnellement il existe au Japon quatre formes de rites funéraires. En plus des deux que nous présentons ici il faut également compter la mise en terre, *dosô* 土葬, et la crémation, *kasô* 火葬.

funérailles en extérieurs), particulièrement observables dans les légendes entourant les croyances liées au site montagneux de Kumano.

La première consiste à déposer le défunt sur les berges d'une rivière, *kawara haka* 河原墓. Lors de la venue d'une des nombreuses crues qui frappaient le Japon, la dépouille était emportée par le courant de la rivière. On a retrouvé de nombreuses traces de cette pratique sur les berges de la rivière Totsugawa 十津川[348] qui sert d'affluent à la rivière Kumanogawa 熊野川 dans le département de Nara. Cette technique permettait probablement de respecter le tabou lié à la mort tout en rapprochant l'âme des défunts des régions habités par les kamis. Gorai Shigeru[349] associe cette pratique au culte, présenté plus haut, du bodhisattva Kanon et à la traversée des morts en direction du mont Potalaka qui se dresse sur la mer[350]. Cette pratique, qui consiste à déposer le défunt sur une barque percée et d'envoyer celle-ci vers le large, était aussi pratiquée en haute mer, au Sud du département de Wakayama (Sud de la montagne de Kumano) et dans la baie bordant au Sud-Ouest le département de Kôchi[351]. On rapprochera sans mal la pratique de dépôt des morts en berge des rivières, *kawara haka,* avec les populations dites « *kawaramono* », les « gens des berges », qui, dès l'époque médiévale, étaient discriminés pour leur statut de tanneur,

[348] MIYAMOTO Tsuneichi, 1989, p.47.
[349] GORAI Shigeru, 2008b, p.29.
[350] Tanigawa Ken'ichi propose lui une approche différente de cette pratique en prenant l'exemple de la cérémonie *aofushigaki* 青柴垣 (littéralement, « nattes en broussailles de bois vert ») qui se tient au mois d'avril au sanctuaire Miho jinja 美保神社 et qui repose sur le mythe de la divinité Kotoshiro nushi 事代主神, fils d'Ookuni nushi et patron de la région d'Izumo. Dans le Kojiki, celui-ci proposa à son père, sur incitation des divinités du ciel, de quitter ce monde en cachant leurs silhouettes grâce à une natte transformée à partir d'une barque de pêcheur. D'après Tanigawa, cette pratique dériverait d'une tradition, commune à Okinawa, d'envelopper le défunt avec des branches et des feuilles de bois vert. TANIGAWA Ken'ichi, 2012, p.93.
[351] Au Fudarakuji 補陀落寺 (XIII^{e} siècle), on soutien encore, sous les traits de la légende, qu'un bateau était envoyé au large un soir de grand vent du mois de novembre, avec à son bord un moine censé atteindre ainsi la Terre Pure de Kanon.

bourreau ou supplicié, touché de « pollutions ». Le nom de *kawaramono* fut, à partir du XVII[e] siècle, également associé aux indésirables, *hinin* 非人 et *eta* えた[352].

Quand on pense à des funérailles à ciel ouvert, on pense évidemment au rôle joué par les charognards pour l'expurgation des dépouilles. La production de talismans de protection illustrés de l'image du corbeau[353], principal animal nécrophage de la région, et distribués depuis le XII[e] siècle à Kumano[354], semble souligner le lien existant entre cette région et les pratiques mortuaires. Et le *Kii zoku fudôku* 『紀伊続風土記』[355] (*Recueil de mœurs inhérentes à la province de Kii*[356]) de citer la légende du mont Myôsen 妙法山 sur la chaîne montagneuse de Nachi 那智山 (Parc National de Yoshino-Kumano) qui accueillait la procession des morts, *shisha* 死者, venus là en pèlerinage, et portant avec eux la branche de badiane déposée à leur chevet par leur famille.

Les funérailles en plein air pouvaient intervenir comme une première étape. Une fois la dépouille exposée aux éléments de la nature et les ossements du mort nettoyés, les restes pouvaient être emportés pour tenir une seconde cérémonie, *senkotsu sô* 洗骨葬[357]. On plaçait également les défunts dans l'ouverture des grottes, rappel logique à la migration des esprits. Les corps pouvaient être recouverts de rochers, ce qui donnait lieu à un culte lié à la pierre, *tsumi ishi shinkô* 積石信仰[358].

---

[352] Personnes de basse extraction nées sous cette condition ou déclassées, qui ne furent officiellement réintégrées à la société civile qu'à partir de 1871.
[353] Les *yataragasu* 八咫烏, les grands corbeaux de Kumano (ou « corbeaux de huit *ata* de long »), sont dépeins dans le Kojiki et Nihongi comme des missionnaires des divinités. Ils auraient guidé l'Empereur mythologique Jinmu jusque dans les terres de Kumano. Sur le symbole de l'oiseau charognard, l'oiseau messager des divinités, voir HORI Ichirô, *in* WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.). p.63-68.
[354] Ces mêmes talismans de papiers, *goôhôin* 午玉宝印, se retrouvent également au Kôyasan, au Hôryûji, ou Tôdaiji entre autres.
[355] Cité dans GORAI Shigeru, 2008b, p.30.
[356] Entre le département de Wakayama et de Mie.
[357] Tradition principalement tenue sur Okinawa, mais aussi à Taiwan et en Corée du Sud. Se référer à KANSEKI Takeo, 1968.
[358] À ce porpos, voir GORAI Shigeru, 1988.

La référence aux hauteurs pour désigner les tombeaux et l'exercice de sépulture se retrouve partout dans le Kojiki (toponymes à base de « vallée », *tani* 谷, « montagnes », *yama* 山, « collines », *oka* 岡, « monticules », *saka* 坂) dans le *Nihon sandai jitsuroku* (et la désignation d'« Officiants en charge des mausolées », *yamatsukuri no tsukasa* 山作司), et encore plus tard dans le Genji Monogatari (源氏物語, XI[e] siècle, *Le dit du Genji* : le terme « *yama* » est utilisé en synonyme du mot « tombeau impérial », *ryôbo* 陸墓)[359]. Cette transcription peut signaler une élévation, un éloignement du corps, un départ. Mais aussi une distinction entre le corps, laissé à l'abandon, et l'esprit en migration. Cet éloignement est ainsi marqué par des cérémonies (visite des tombes, *haka mairi* 墓参り, accueil des ancêtres, *o bon* お盆[360]) de réunion, qui rappellent que corps et esprit, dimension sensible et dimension spirituel, sont liés, comme le sont la montagne et la plaine.

Si Yanagita n'a pas été le premier[361] à se poser la question de la relation entre les cérémonies Shintô en montagne, *yamamiya matsuri* 山宮祭, tenues par les officiels du sanctuaire d'Ise et la présence dans ces mêmes montagnes d'anciennes sépultures, sa réflexion sur le sujet permet un rapprochement intéressant. Il rappelle, sans pouvoir en tirer une conclusion certaine, que les deux grandes familles, Aragida 荒木田 et Watarai 度会 en charge des offices du sanctuaire d'Ise[362] respectivement au Naikû 内宮

---

[359] HORI Ichirô, *in* WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.), p.55. Hori voit une confirmation de cette désignation dans les termes aujourd'hui encore utilisés pour mentionner le cimetière (*kusayama,* dans des localités du département d'Aichi) et la mise en terre (*yamashi*, dans le département de Nara ; *yamaiki*, dans le département de Saga). *Ibid*., p.57.

[360] *O bon* pourrait être une retranscription du terme sanskrit *ullamaban* (*urabon* 盂蘭盆).Tenu traditionnellement entre le 13[ème] et le 16[ème] jour du mois de juillet, il peut être accompagné d'une flambée en montagne pour y accueillir directement les esprits de morts. C'est le cas pour le festival *dai monji yaki* 大文字焼き à Kyôto, durant lequel le caractère « grand » (« *dai* » 大) est tracé de feux sur le flanc d'une colline jouxtant le côté Est de la ville.

[361] Le folkloriste Tanigawa Kenichi (1921-2013) cite un article de 1919 publié dans la revue Kokugakuin zasshi par OONISHI Genichi (1883-1962) qui présente pour la première fois ce thème : « *Aragidauji no ujiyashiro oyobi yamamiya saijô* » 「荒木田氏の氏社及山宮祭場」 (« Les sanctuaires claniques et les cérémonies en montagnes de la famille Aragida »).

[362] Qui est en fait un ensemble de plus de cent-vingt bâtiments autour des deux principaux sanctuaires, dans l'actuel département de Mie. Ce complexe, conçu à partir du VII[e] siècle, est à l'origine de ce que l'on

(Kôtai jingû 皇大神宮, dédié à Amaterasu Ômikami[363]) et Gekû 下宮 (Toyo'uke daijingû 豊受大神宮, dédié à Toyo'uke Ômikami), se consacraient une fois l'an à des pratiques dans les montagnes environnant leurs terres d'origines. Ils y accomplissaient alors une série de cérémonies en mémoire des ancêtres de leur famille[364].

Une des branches de la famille Aragida avait rapidement pris position en Uji 宇治 dans le sanctuaire Yuda湯田神社, le long de la rivière Miyagawa, qui deviendra plus tard le neuvième sanctuaire affilié au Naikû. La famille Watarai, elle, s'était approprié la région vallonnée autour du sanctuaire Tanoue Oomizu 田上大水神社, cinquième sanctuaire affilié au Gekû. Selon Hori, les cérémonies dédiées aux ancêtres, qui se basaient sur la pratique d'offrandes, se tenaient alors respectivement dans la vallée de Tsumuro 積良谷[365] et au pied d'une cascade dans le district (*gô* 郷) de Tsukihashi 継橋. Ainsi, malgré l'interdit lié aux souillures de la mort, *kegare* 穢れ, qui imprègne fortement le Shintô depuis l'époque médiévale, le culte des morts aurait été suffisamment présent pour ne pas empêcher deux grandes familles pratiquantes de se tourner vers les montagnes et leurs défunts, même si leurs pratiques se limitaient aux pieds de la montagne.

III-IV- Une terre d'échange

Si la montagne est une terre qui permet aux âmes le transit vers un royaume qui leur serait dédié, elle est aussi un espace qui permet aux vivants de se rapprocher des

---

nomme le Shintô d'Ise dédié aux principales divinités tutélaires du Japon et de la famille impériale et critiqué vers le XVII[e] siècle (principalement par Yoshimi Yukikazu 吉見幸和, 1673-1761, ou Matsuoka Yûen 松岡雄淵, 1701-1783, tenants d'un shintô « pur ») pour sa tendance à se rapprocher du bouddhisme. Ce mouvement a en effet longtemps illustré le principe de fusion shintô-bouddhiste, *shinbutsu shûgô* 神仏習合.

[363] Dans la tradition shintô-bouddhique, le Naikû, littéralement le « palais intérieur », est associé au maṇḍala de la Matrice. De même, le Gekû, le « palais extérieur », est lui associé au maṇḍala du Diamant.

[364] HORI Ichirô, *in* WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.), p.48.

[365] Il existe toujours aujourd'hui un sanctuaire du nom de Tsubura 津布良神社, affilié au Naikû, dans cette même vallée. Un festival y est tenu tous les mois d'avril en mémoire des activités de la famille Aragida.

phénomènes spirituels, avec une fonction communicationnelle forte. La première mention de lieux habités par les kamis apparait dans l'*Izumo fudoki* 『出雲風土記』(733)[366]. Dans ce recueil de mœurs et légendes de la province d'Izumo (actuel département de Shimane), on recense les montagnes et les districts ayant reçu la descente des divinités, *kannagi* 巫[367].

La notion de descente des kamis est extrêmement importante tout au long de la formation du Shintô, depuis les légendes d'Oomonushi 大物主[368] dans le Kojiki et Nihonshoki, jusqu'à l'émergence de Kitano Tenjin 北野天神[369] au X^e^ siècle, figure charismatique divinisée. La relation entre les kamis et les hommes est alors mise en valeur par le système d'*uji-gami* 氏神, divinité tutélaire à la base du pouvoir oligarchique apparut dans le Japon ancien. Pour exemple, il faut citer la souveraine Himiko 卑弥呼[370] du royaume du Yamatai 邪馬台国 (ancien Japon), leader charismatique qui maintient sa position par la relation privilégiée qu'il entretient avec la divinité tutélaire du pays, Amaterasu ômikami. Cette relation semble dire que la soumission à l'autorité du dirigeant vient du respect dévolu au kami qu'il représente, celui-ci étant le patriarche divin de la lignée ou le protecteur d'une société territoriale, et que seule cette soumission permet de s'assurer la faveur exclusive de la divinité. Ce développement semble, pour Hori Ichirô, être la forme première de ce qui pourrait avoir été à la base de toutes relations d'autorité politique au Japon, définies selon la relation *on* 恩, bienfaits

---

[366] WAKAMORI Tarô, 2000(rééd.), p.20.

[367] Les districts de Takebe 建部, d'Urushinuma 漆沼, d'Inu 伊努, de Midami 美談, d'Uga 宇賀, les montagnes de Kannabi 神名火山, d'Izumo-misaki 出雲三崎山.

[368] Divinité de l'eau, ou du tonnerre, à la forme de serpent, associé à Ookuninushi, il prend possession des êtres humains

[369] Nom posthume donnée à Sugawara Michizane 菅原道真 (845-903), dont le culte repose sur l'apaisement de la figure courroucée de Kitano Tenjin.

[370] Citée dans les annales de la dynastie Wei, *Weizhi* 『魏志』 (jp. *Gishi*), durant l'époque des Trois Royaumes (220-280), cette personnalité en relation avec la divinité du Soleil aurait assuré la gouvernance des tribus du Japon, les *wa* 倭人, avec son frère.

assurés par l'autorité gouvernante, et *hôon*報恩paiement des bienfaits par ceux qui sont les obligés de l'autorité[371].

C'est aussi l'exemple d'une forte connexion entre kamis et hommes, les deux n'existant qu'à travers leur relation, relation qui se confirme lorsque l'esprit du mort, de l'ancêtre, prend place au côté des divinités. Cette ouverture du plan des kamis est aussi ce qui permet ensuite la création de nouveaux repères cultuels : lorsque l'esprit du mort devient à son tour divinité, soit par les hauts-faits qu'il a réalisé de son vivant[372], soit par ses agissements en temps qu'esprit sur le monde des vivants. Bien que cette forme d'autorité cultuelle parallèle est difficile à évaluer, elle est décrite par Hori sous le nom de *hitogami* 人神[373], « homme divinisé », qui est, par contraste du système exclusif du *uji-gami*, au sommet d'un système inclusif qui ouvre son culte à des populations plus large que le simple clan, à ceux désireux de se soumettre à ses bienfaits. Il s'agit là de la cohabitation entre un pouvoir hiérarchique, et un pouvoir fonctionnel.

Mais il arrive que l'image de la divinité se répercute aussi directement sur son environnement. Le milieu qui accueille la divinité est alors tout entier sensibilisé par sa présence. On parle alors dans ce cas de « montagnes où se manifeste le kami », *shintai yama* 神体山. Leur particularité est qu'aucun être humain n'est censé les avoir foulées du pied. Contrairement aux montagnes qui accueillent également des temples bouddhiques, celles-ci sont farouchement protégées de toute incursion. On peut donner l'exemple du mont Moriyasan 守屋山 (département de Nagano) où de la montagne Mimuroyama 御室山 (département de Saitama). À leurs pieds sont dressés des sanctuaires qui seuls permettent l'interaction entre les hommes et la divinité. Respectivement les Suwa jinja 諏訪神社 (date d'établissement inconnue) et le Kansana

---

[371] HORI Ichiro, Joseph Mitsuo Kitagawa, Alan L. Miller, 1968, p.30-33.
[372] Par exemple, la légende de Yamato takeru no mikoto 日本武尊, décrite dans le *Nihonshoki*, que l'Empereur Keikô 景行, son père, nomme kami après avoir fait l'énumération de ses qualités surhumaines.
[373] HORI Ichiro, *in* WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.), p.274. C'est bien souvent le cas des sanctuaires indépendants du Shintô d'état qui, nous rappelle Hori, composent néanmoins 80% des bâtiments de culte Shintô (par exemple, les sanctuaires dédiés à Kamo daijin, à Miwa myôjin, à Hitokotonushi, à Hachiman, à Inari, les sanctuaires de Sumiyoshi, de Tsushima, de Gion,…).

jinja 金鑽神社 (probable deuxième moitié du VII^{e} siècle). Les desservants, *ujiko* 氏子, de ces sanctuaires sont uniquement choisis parmi les membres des communautés locales et doivent avoir un lien de descendance avec la divinité. Exception à cette règle, le Miwa jinja 三輪神社, dont les desservants peuvent être choisis en-dehors des localités, mais doivent être membres d'une confrérie en relation avec le sanctuaire, comme le Hôonkô 報本講. Le Miwa jinja est adressé à Oomono nushi no kami qui, selon le Kojiki, aurait pris position, *chinza* 鎮座, sur la montagne Miwa[374].

Cette situation rappelle que les kamis, contrairement aux bouddhas, ne semblent se manifester que lorsqu'ils en sont obligés. Par exemple, pour signaler leur mécontentement, *aragami* 荒神[375]. L'action des divinités où des esprits en colère est pleinement visible dans les anecdotes relevées par la littérature de cour comme le *Genji monogatari* 『源氏物語』 (*Le dit des Genji*) ou le *Makura no sôshi* 『枕草子』 (*Oreiller d'herbe*, tous deux composés aux alentours du X^{e} siècle). Les populations y voient la cause de multiples catastrophes qui frappent la société ou les individus : famines, tremblements de terre, épidémies, inondations, maladie, accidents… Au point qu'une attention toute particulière est rendue aux esprits des morts et aux kamis dont on pense qu'ils expriment là leur rancœur, littéralement le « culte des vénérables esprits », *goryô shinkô* 御霊信仰[376].

Dans un autre cas, les divinités sont invoquées par le rituel et prennent place dans un véhicule, *yorishiro* 依代. Ce dernier peut être un objet (miroir ou sabre), un décor (*yamaboko* 山鉾), un autel (*mikoshi* 神輿), mais aussi un arbre, un rocher (*iwakura*) où un corps charnel (démon, médium). Ainsi, si l'homme doit savoir observer la présence d'une multitude d'esprits et de divinités dans son environnement proche, les

---

[374] Autre nom, Mimoro yama 三諸山. Son sommet se dresse à 467m de hauteur, au-dessus de la ville de Sakurai dans le département de Nara.
[375] Le parallèle entre « forme manifestée », *ara* 現 (comme dans *ara hito gami*, *cf.* Note 291), et forme courroucée, *ara* 荒, pourrait sembler imprudent, mais il doit être noté.
[376] HORI Ichirô, *in* WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.), p.72-73.

matérialiser n'est possible qu'à travers la tangibilité d'un corps symbolique. Corps qu'il sera ensuite possible de déplacer et qui ainsi assurera le transfert de l'essence éthérée. C'est ce que l'on observe dans la multiplication des sanctuaires dédiés à la même divinité (comme Kumano gongen[377] ou Hachiman) ou l'addition de multiples sanctuaires dans une même enceinte afin de révérer plusieurs kamis à la foi, *aidono* 相殿. Cette théorie a permis cette relation indivisible entre les divinités bouddhistes et les divinités du shintô avec la dissémination des « temple-sanctuaires », *jingûji* 神宮寺, dédiés aux kamis dans l'enceinte des monastères, ou des halls de réclusions, *honjidô* 本地堂, pour les figures bouddhiques, incarnations originelles des kamis qui n'en sont que les « traces » sur terre, *suijaku* 垂迹. C'est ainsi d'ailleurs que s'illustre la tradition de fusion shinto-bouddhique, *shinbutsu shûgo* 神仏習合, développée à partir du VIII[e] siècle[378].

IV. Ouvrir la montagne et imposer la forme

La manne des activités ritualistes, et le fait de reconnaitre l'importance de la montagne comme seuil d'un monde supra-mondain, ont inévitablement amené les hommes à vouloir s'arroger une forme d'autorité sur cet espace. Les anecdotes concernant « l'ouverture de la montagne », *kaisan* 開山, sont souvent au cœur des récits fondateurs des grands temples ou des grands sanctuaires. Elles mettent en avant des figures charismatiques soigneusement choisies parmi des religieux ou des divinités importantes. Elles sont aussi à l'origine de célébrations anniversaires, *kaizanki* 開山忌,

[377] Plus de trois mille selon GORAI Shigeru, 2008b, p.16.
[378] Sa forme théorique a été développée plus tardivement par les penseurs bouddhistes sous le nom de pratique du shintô sous le refuge du bouddhisme, *bukke shintô* 仏家神道, par exemple sous le patronage de Kûkai (à qui on attribue un des ouvrages fondateurs du Shintô d'Ise 伊勢神道, le *Reikiki* 『麗気記』, composé en fait vraisemblablement vers le XIV[e] siècle) ou Gyôki 行基 (668-749, et son *Yamato katsuragi hôzanki*『大和葛城宝山記』, tout aussi vraisemblablement composé à l'époque médiévale).

comme c'est le cas pour le Manpukuji 萬福寺dans la ville d'Uji (préfecture de Kyôto), qui a lieu tous les ans en date du 3 avril, en l'honneur du moine Ingen 隠元 venu de l'Empire Ming en 1654. Les célébrations reviennent sur la création du temple en 1661 pour la secte zen Ôbaku 黄檗宗. Le 21 septembre a lieu au Yugyô-ji 遊行寺 (Shôjôkô-ji, département de Kanagawa), l'anniversaire d'ouverture du temple, qui est adressé au moine Ippen 一編 (1239-1289), patriarche de la secte Jishû 時宗, bien que ce ne soit pas celui-ci qui soit à l'origine du temple[379].

Si la plupart des légendes mentionnant l'ouverture des montagnes et des temples font remonter leur histoire jusqu'à l'époque Nara, les documents qui nous sont parvenus datent eux de l'époque médiévale. C'est qu'à partir de cette époque, nous reviendrons dessus en détail, un renforcement des structures religieuses a encouragé les grands centres à se concentrer sur eux-mêmes. Sont apparus alors de nombreux cultes en direction des figures autoritaires des différents lieux de pratique, et la volonté de mettre en avant les bienfaiteurs à l'origine du temple, *kaisan shônin* 開山上人, ou de sa réhabilitation, *chûkô shônin* 中興上人.

C'est le cas notamment de la montagne de Nikkô, qui s'appuie sur la notoriété de Shôdô 勝道上人 (735-817)[380], que la statuaire[381] représente en habit de pèlerin équipé d'un sistre, *shakujô* 錫杖, attribut caractéristique du pratiquant en extérieur. Après être resté reclus plusieurs années dans la grotte de Senjuku 千手窟 (dans l'actuelle ville de Tochigi, département du même nom), Shôdô reçoit l'ordination au Yakushiji 薬師寺 de Shimotsuke (même département). En 766 il entreprend l'ascension du mont Futarasan 二荒山 (autre nom : Fudarakuyama 補陀落山, Nantaisan 男体山) et ouvre la région aux pratiquants. Son ascension est un échec, mais ses multiples tentatives le conduiront à finalement réussir en 782.

---

[379] Le temple semble avoir été créé à la fin du XIII^{e} siècle par un membre de la famille Matano 俣野.
[380] On le retrouve cité dans le recueil de propos attribué à Kûkai, le *Shôryôshû* 『性霊集』 (IX^{e} siècle). SHIBATA Risshi, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.208.
[381] Monastère du Rinnôji 輪王寺 dans la ville de Nikkô, département de Tochigi.

La montagne Hikosan se revendique du personnage de Zenshô 善正. La quinzième année du règne de l'Empereur Keitai 継体天皇[382], celui-ci rencontra sur les sommets de Hikosan un chasseur[383] dont il fit son disciple, et qu'il appela Ninniku 忍辱 (« la patience », du nom d'une des six grandes vertus du bouddhisme, *pāramitā*). Arrivée à une première grotte[384], il y établit un sanctuaire qu'il nomma Tamaya jinja 玉屋神社 (le sanctuaire [de la grotte] Abris du joyau). À son côté, il fonda le Ryômizu dera 冷水寺 (le temple des eaux impassibles)[385].

À l'inverse, d'autres grandes figures ont vu leur vénération étendue à tout le pays, peut-être dans le but de créer des connexions entre les différents lieux s'en revendiquant. On peut citer alors Gyôki Bosatsu 行基菩薩 (668-749), Kôbo Daishi 弘法大師 (Kûkai), Dengyô daishi 伝教大師 (Saichô), Kûya shônin 空也上人 (903-972) et bien sûr En no Gyôja[386].

IV-I- Ômine, berceau du Shugendô et référence au double *maṇḍala*

La chaîne de montagne Ômine est la plus haute et la plus abrupte de la région centrale du Japon, avec une amplitude de sommets allant de 1000m à 1900m d'altitude. Celle-ci s'étend de la région de Yoshino (département de Nara) à la région de Kumano (département de Wakayama) sur plus de 175km, et est considérée comme le berceau de l'activité *shugen*. Sur ses flancs Ouest s'écoule la rivière Tozugawa, et à l'Est la Yoshinogawa.

---

[382] Empereur mythique qui aurait vécu durant la première moitié du VI^e^ siècle selon les chroniques du *Kojiki* et *Nihongi*.
[383] Figure séculaire par excellence, le chasseur, dont l'activité le place régulièrement en contact avec les éléments spirituels de la forêt et des montagnes, est pourtant une des représentations les plus courantes des kamis.
[384] La région est connue pour ses quarante-deux cavités.
[385] On retrouve cette légende dans le *Hikosan ruki* 『彦山流記』 et le *Hôshô zenmeiroku* 『豊鐘善鳴録』, composés aux alentours du XII^e^ siècle. Il s'agit d'un recueil officiel des antécédents de la montagne Hikosan, et d'un ensemble de légendes en rapport avec la province de Bungo (département d'Ooita sur l'île de Kyûshû). GORAI Shigeru, 2008a, p.247.
[386] À noter que, comme nous l'avons vu, ce dernier semble devenir par la suite une des clés de voûte de la structure religieuse de bon nombre de sites. Même dans les régions autonomes citées plus haut.

Le massif est parsemé de grottes et de chutes d'eau et, légèrement au Sud du mont Sanjôgatake, est maintenu aujourd'hui encore la halte d'Ozasa[387]. Celle-ci figure une des étapes[388] les plus importantes pour la branche Tôzan-ha, Shugendô d'affiliation Shingon.

Traditionnellement, on fait remonter l'ouverture de la région d'Ômine à En no Gyôja et à la grotte qu'il creusa au lieu-dit Jinzen[389]. Mais c'est au moine Shôbô 聖寶 (832-909, affilié au Shingon) et à la construction du monastère Daigo-ji 醍醐寺, que l'on doit la réhabilitation de cette région. Selon le *Shôbôzô shôden* 『聖宝僧正伝』, partit à la recherche en 874 de la terre des bouddhas, Shôbô aurait franchi la rivière Yoshino, seul chemin possible pour traverser les monts de Kinpu. Il aurait ensuite atteint la montagne Kasatori 笠取山, laissant ainsi ouvert derrière lui la voie menant jusqu'au Daigo-ji, temple qu'il fonda dans les hauteurs.

À l'occasion, en 1983, de travaux sur le hall principal du monastère Ôminesan-ji[390] , des fouilles ont été menées en sous-sol du site. Au cours de ces fouilles, on a exhumé des restes de poteries et de jarres à bec (*jôhei* 浄瓶) datant du VIIIe siècle pour les plus anciennes. Celles-ci semblent avoir été des ustensiles d'usage courant, sans effort artistique, pouvant démontrer une régularité dans les activités tenues en ce lieu[391]. Les recherches se sont étendues à l'ensemble du massif, et des poteries identiques ont également été trouvées le long du chemin qui mène au plus haut sommet, du nom de

---

[387] *Ozasa no shuku* 小笹の宿. On y trouve encore le hall des pratiquants, *gyôjadô* 行者堂.

[388] Sur 75 étapes que parcourent le pèlerinage *shugen* entre Yoshino et Kumano, celle-ci est la 66ème. Il semble que sur ce même lieu se dressait une quarantaine de refuges et de pavillons dédiés aux activités *shugen*. SHIMAZAKI Ryô, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.43.

[389] D'après l'*Ômine engi* 「大峰縁起」 (*Antécédents d'Ômine*), inclus dans le *Shôzan engi* 『諸山縁起』 (*Antécédents des montagnes*). Voir SAKURAI Tokutarô, Hagiwara Tatsuo, et Miyata Noboru, 1975.

[390] Classé parmi les trésors culturels du Japon, *jûyô bunkazai* 重要文化財, le bâtiment est dédié à l'avatar Kongô-Zaô, *Kongôzaô gongen* 金剛蔵王権現 et a été reconstruit après de multiples incendies durant l'époque Edo (aux alentours de 1691).

[391] SUGAYA Fuminori, et Yama no Kôkogaku Kenkyûkai, 2003, p.190.

Misen 弥山 (1850m)[392]. Des objets plus anciens encore, comme des accessoires pour chevaux, ou des miroirs de cuivre polis, figurent également parmi les découvertes, mais il ne s'agit pas là d'objet de la vie courante et sont probablement l'illustration de mouvements transitoires. C'est à l'époque Heian que sera construit un premier pavillon sur le mont Sanjôgatake. Celui-ci aurait accueilli la visite en pèlerinage de l'Empereur Uda 宇他天皇 (867-921), et de Fujiwara no Michinaga[393].

Que ce soit dans les légendes qui parsèment le *Nihon ryôiki*, ou dans les poèmes du *Man'yôshû*, il est fréquemment fait mention de l'enchaînement des sommets qui s'étend jusqu'au mont Sanjôgatake, incluant les montagnes de Yoshino, sous le nom de Kinrei 金嶺, Kane midake 金御嶽, ou Kinpusen 金峰山, les « Monts d'or ». Cette expression, reprise dans certains textes[394], rappelle l'estime attribuée à cette région, et sa valeur aux yeux de la population[395]. L'Ômine engi 「大峯縁起」 (« Antécédents d'Ômine »), inclus dans le recueil Shozan engi 『諸山縁起』 (fin du XII^{e} siècle)[396]

---

[392] Ces recherches se sont accélérées depuis 2004 et l'enregistrement du parc national Yoshino-Kumano au patrimoine mondial de l'Unesco.
[393] *Ibid.,* p.273.
[394] Il s'agit en général de faire référence, sur l'exemple du bouddhisme ésotérique, à la figure de Kongô Zaô gongen 金剛蔵王権現. Déjà au XI^{e} siècle, cette figure était centrale dans la région de Yoshino : « Kinpusen est l'endroit le plus sacré du royaume et Zaô est une manifestation divine sans pareil en notre pays. » (17ème jour du 8ème mois de la 5ème année de Kanji (1091), *Go nijo Moromichi ki*, 『後二条師通記』, *Biographie de Fujiwara no Moromichi*, donné dans Royall TYLLER, 1989, p.152). Le Kinpusen-ji 金峰山寺 (fin du IX^{e} siècle) du mont Yoshino est devenu par la suite le temple principal, *sôhonzan* 総本山, du groupe Kinpusen shugen-honshû qui s'est structuré en 1948. Le pavillon central est dédié à Zaô.
[395] Selon le *Kinpusen zôsôki* 『金峯山創草記』 (900), la montagne de Kinpusen (probablement l'actuel Sanjôgatake) était supervisée, *kengyô* 検校, par l'intendant du Sekizôji 石蔵寺. Ce monastère aurait été démantelé durant l'époque médiévale, mais des vestiges architecturaux, notamment les restes d'une pagode (dont la construction avait été ordonnée par l'Empereur Shirakawa 白河天皇 (1053-1129), semblent indiquer son emplacement dans la région d'Iwakura (préfecture de Kyôto). TAKEMI Momoko, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.89. Cette anecdote indique que l'activité en ce lieu nécessitait déjà une attention particulière des autorités monastiques.
[396] Recueil des trois Ômine engi, Katsuragi engi 「葛城縁起」 et Ichidai no mine engi 「一代峰縁起」(le « le sommet Ichidai » représente la montagne Kasagi 笠置山, préfecture de Kyôto), commentés par le moine Keisei 慶政 (1189-1268), de la famille aristocratique des Kujô 九条. Voir SAKURAI Tokutarô, Hagiwara Tatsuo, et Miyata Noboru, 1975.

rapproche chacun des sommets d'Ômine à un bodhisattva du *maṇḍala* de la Matrice, *taizô mandara* 胎蔵曼荼羅 (région de Kumano) ou du plan du Diamant, *kongôkai mandara* 金剛界 (région de Yoshino). Il divise en autant de lieux de pratiques les différentes localités où sont censées apparaitre les divinités. En effet, la traversée d'Ômine comporte, selon cette source, cent-vingt lieux de pratique, dont certains renferment en leur sol des copies du Sûtra du Lotus[397]. Ainsi, lorsque nobles et moines se rendaient à Ômine pour pratiquer la traversée des *maṇḍala*, il était tout à fait naturel de faire appel à un guide capable de connaitre l'ensemble des sommets.

Le *maṇḍala* est un tracé schématique sur lequel sont symboliquement représentées les divinités bouddhistes et leurs résidences, et qui sert de support à l'étude et à la méditation. Leur réalisation s'est développée au Japon en même temps que l'enseignement du Shingon et l'examen du *Mahāvairocanasūtra*[398]. La théorie principale véhiculée par ces deux *maṇḍala*, est que l'univers résulte d'une projection de l'unité vers le multiple. Ainsi le bouddha cosmique Vairocana, la forme universelle et principielle (*ri* 理) de toutes choses, la vérité qui se tient dans la Matrice, se manifeste au fil du temps et des dimensions dans une multitude de phénomènes. Du plus incomplet au plus parfait, ceux-ci peuvent trouver la connaissance (*chi* 智) sûre et inébranlable comme un Diamant, à l'image des différents bouddhas (classés alors en lignées). Pour schématiser, c'est cette circulation entre l'unité et le multiple, entre le multiple et l'unité, entre le principiel et la connaissance que représente l'association des deux *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant. Sokuden le note en rapportant cette conception à une pratique rituelle fondamentale pour le Shugendô, les pèlerinages d'automne (traditionnellement

[397] Carina ROTH, 2014, p.11.
[398] Bernard FRANK, 2000, p.142. L'enseignement du Shingon a été transmis en Chine par le moine Keika 恵果 (ch. Huiguo, 746-805) au moine japonais Kûkai 空海 (774-835). À son retour, ce dernier ramena avec lui un ensemble de texte liturgiques et de supports visuels dont il ne reste plus traces aujourd'hui. Cependant, Kûkai serait l'auteur d'un des plus vieux *maṇḍala* représentant les deux plans du Diamant et de la Matrice au Japon, le Katao mandara 「高雄曼荼羅」 du monastère Jingô-ji 神護寺, réalisé vers 811 à la poudre d'or et d'argent. KOMINE Michihiko, 2009 (rééd.), p.16.

de Yoshino à Kumano, *gyakubu* 逆峰) et de printemps (traditionnellement de Kumano à Yoshino, *junbu* 順峰)[399]:

> *« Grâce à l'ensemble des actes vertueux de la cause maitrisée et de la conséquence acquise, les bienfaits de cette pratique complète, [il est possible] de jouir d'un grand bénéfice. C'est ainsi qu'en pénétrant les sommets du plan de la Matrice on exprime la vérité de l'action « partant de la cause aboutir à la conséquence ». Et en pénétrant les sommets du plan du Diamant, on rend compte du principe de l'action « partant de la conséquence se tourner vers la cause »*[400]
>
> *« C'est ainsi qu'à travers les maṇḍala de la Matrice et du Diamant discerne-t-on la matière et l'esprit. La matière, c'est l'incarnation du principe qui existe foncièrement dans les cinq éléments. Il s'agit du plan de la Matrice. L'esprit, c'est la connaissance, l'éveil originel issu de l'élément de la conscience. Il s'agit du plan du Diamant. La matière et l'esprit sont donc l'incarnation des deux maṇḍala.»* [401]

Rapporté à la forme, Sokuden cherche aussi à rappeler que l'union de la Matrice et du Diamant est un objectif qui accompagne le pratiquant au quotidien, mais aussi que cet objectif est, par nature, déjà atteint, car ce principe repose sur la dualité complémentaire dont se compose le pratiquant , à la fois « vulgaire » (c'est le terreau nécessaire au perfectionnement) et « élevé » (perfectionné grâce à son engagement sur

---

[399]Le premier rapprochement entre la géographie religieuse des deux maṇḍala et la pratique rituelle de l'entrée en montagne remonte aux notes du moine Aren 旭蓮 du Eikyûji 永久寺, le *Shugen hiôshô* 『修験秘奥抄』, en 1254. Ces notes ne mentionnent cependant pas la traversée des dix Plans, *jikkai shugyô* 十界修行, que nous présenterons plus loin dans ce travail, et qui sont au cœur de la pratique d'entrée en montagne selon Sokuden.

[400] Annexe I, p.46.

[401] *Ibid.*,p.51.

la voie), par sa nature d'homme qui est cependant issu de l'universel Dainichi . Il en donne partout l'expression dans le surtout à clochettes *suzukake*, dans le couvre-chef *hangai*, dans le coffre de voyage *engyû*, les jambières *kyahan*, les cordons de la conque *hôra,* la canne *kongôzue*:

> *« Le surtout représente le double maṇḍala du Diamant et de la Matrice. C'est l'habit de Loi de ceux qui pratiquent l'entrée en montagne. Dans le shugen, la plupart des pratiquants sont issus du monde profane. [Mais] La Loi [qui doit s'appliquer] là ou est conduite la pratique est celle de l'immuable et absolue vérité (skrt. tathatā). Il s'agit donc de représenter [la formule] « vérité conventionnelle et vérité absolue ne font qu'une », qui est la position suprême de l'être éveillé, celle ou s'accordent l'homme et la Loi. »* [402]

Cette description de l'environnement naturel s'inscrit parfaitement dans ce que peut révéler l'étude des conceptions religieuses au Japon. Une forme d'assimilation de revendications religieuses qui ont probablement précédées le bouddhisme, et qui sont basées sur l'idée de mort ou de renaissance. Peu étonnant lorsqu'on lit la description que nous fait le *Shozan engi* sur « l'arrivée » des montagnes d'Ômine sur le sol du Japon, et comment les figures du shintô accueillirent la Loi bouddhique :

> *« Ômine s'est séparé du sud-est de la Terre de naissance du Bouddha, sur le côté sud-ouest de la Grotte du Diamant Kongôkutsu. Au moment où se produisit cet évènement, au milieu de la nuit du 19e jour du 8e mois de l'an Sôchô 3 (538), le ciel entier retentit d'une multitude de sons. Le pays fut ébranlé, comme sous l'effet d'un immense tremblement de terre. Les sons*

[402] *Ibid.*,p.7.

déclamèrent à toute la population: "ne savez-vous pas que le Grand éveil est arrivé et s'est personnifié dans le ciel?". Le pays fut très effrayé de ces paroles. Le souverain et ses ministres dirent à leurs sujets: "des paroles survenues de telle manière ne peuvent s'arrêter à notre monde uniquement". Les dieux kamis se réunirent, et par le biais de leurs pouvoirs surnaturels, ils percèrent le sens des paroles de la déesse Amaterasu: "cet évènement démontre des pouvoirs surnaturels, et enseignera le bonheur à notre bas monde. Depuis que je vous gouverne, des milliers d'années se sont écoulées sans que vous ne preniez connaissance de l'arrivée de la Loi bouddhique. Parce que la destinée des hommes de l'ère finale s'est affaiblie, (la Loi) s'est manifestée au lieu-dit Ômine". C'est ainsi que ces (manifestations) ont toujours lieu, sans exception, sur les terres du village de Yoshino, dans la province de Kii, où les cieux sont sereins. La joie (ressentie par) la Cour et ses ministres n'était pas négligeable. » [403]

IV.II- Yoshino, *maṇḍala* de la Matrice

Aux pieds des montagnes de Yoshino, région Nord de la chaîne montagneuse d'Ômine, s'écoule la rivière du même nom. Un culte dédié à la divinité dispensatrice de l'eau y est attaché, et reste aujourd'hui encore attribué au sanctuaire Yoshino mikumari 吉野水分神社, dont le nom est mentionné dès 927 dans le Engishiki, mais qu'on peut, de fait, estimer plus ancien. Dans le volume sept du *Man'yôshû* (760) on trouve le poème suivant (n°1130) :

« Lorsque j'observe les montagnes où siègent la divinité dispensatrice de l'eau à Yoshino, leurs flancs abruptes, leur air solennel, mon cœur est lourd »

[403] Traduction de Carina ROTH, 2014, p.2-3.

« 神左振（かみさぶる） 磐根己凝敷（いわねこごしき） 三芳野之（みよしのの） 水分山乎（みくまりやまを） 見者悲毛（みればかなしも）… »[404]

Les sommets de Yoshino accueillent un culte dédié à la divinité Kanayamahiko no mikoto 金山彦命, divinité tutélaire de la région et protectrice du travail de la mine (or, cuivre), autrement appelée Konshô myôjin 金精明神. Son culte est toujours tenu dans le sanctuaire Kinpu 金峰神社 sur les flancs du mont Aone no mine 青根之峰, et figure aujourd'hui la 71ème étape sur 75 du pèlerinage d'Ômine-Kumano. Il semble que la population ait longtemps cru que les profondeurs de ces montagnes recelaient de l'or et des métaux précieux[405]. En 1691, on découvrit dans la région le plus ancien tumulus dédié aux offrandes de sûtras, *kyôzuka* 経塚. Celui-ci aurait été commandé par Fujiwara no michinaga vers 1007[406].

Les légendes entourant la rencontre entre En no gyôja et Kongô-zaô[407] ont amené les pratiquant de l'ésotérisme à se presser autour du Kinpusen-ji. Et, pour une bonne partie de son histoire, le massif a bénéficié de l'engagement de figures importantes : l'Empereur Shirakawa 白河天皇 (1053-1129) choisit l'enceinte du temple Ichijôji pour y faire dresser une pagode à trois étages ; l'Empereur Toba鳥羽天皇 (1103-1156) fit construire les pavillons du Henjô kongô-in 遍照金剛院, du Kongôju-in 金剛寿院 ; l'Empereur Goshirakawa 後白河天皇 (1127-1192) y fit dresser les temples Miroku-ji 弥勒寺 , Yakushi-ji 薬師寺, le pavillon Tônan-in 東南院 ; entres autres[408].

---

[404] Extrait donné dans KYÔICHI Saitô, 2003, p.14.

[405] D'après les légendes rapportées dans l'*Ujishûi monogatari*『宇治拾遺物語』(*Contes d'Uji*, 1215).

[406] On y aurait extrait des copies du Sûtra du lotus, *Hokkekyô*『法華経』, du Sûtra du Cœur de la parfaite sagesse, *Hanyashingyô*『般若心経』, du Sûtra d'Amida, *Amidakyô*『阿弥陀経』. Il est d'ailleurs largement fait mention de ces dépôts dans ses notes journalières, *Midô kanpakuki*, voir FUJIWARA Michinaga, et Francine HÉRAIL, 1991. On trouvait d'ailleurs d'autres choses que des sûtras dans ces tumuli : des pots, des miroirs ou des lames par exemple. HARIGAI Kôichi, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.82.

[407] La réalisation et la diffusion du *maṇḍala* de Yoshino, illustration de cette légende que l'on retrouve au Kinpusen-ji (deux versions datant du début du XIVe siècle et de la fin du XVIe siècle), en est un bon exemple.

[408] FUKUSHIMA Kunio, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), (rééd.1997), p.390.

Pour Sokuden, la Matrice porte bien son nom car elle est, par étymologie, « une mère miséricordieuse qui garderait et élèverait en son sein l'ensemble des êtres». C'est l'origine de la vie, de la forme et donc, aussi de la souffrance dont cherche à s'émanciper le moine bouddhiste, sans pour autant pouvoir la renier car elle est à la source de son existence. Toujours selon la formalisation de Sokuden :

> *« (…) la formule (skrt. dhārani) [selon laquelle] l'ensemble des phénomènes se trouve dans l'incarnation de principe de la lettre « a » de la Matrice. »*[409]
>
> *« À l'intérieur du coffre sont déposés les germes de cinq graminées. Ce sont les fruits nourriciers [par lesquels] le nouveau-né est entretenu dans son développement par une mère miséricordieuse. Il s'agit en fait des authentiques fruits de l'accomplissement des cinq connaissances. Ce sont les graines desquelles émerge la nature de bouddha. Ceci est capital pour la pratique de l'entrée en montagne. »*[410]

La matrice est à l'origine, il est donc tout à fait logique d'en faire le point de départ d'une pratique qui vise à se rapprocher d'un état complet, une amélioration de la forme que le pratiquant incarne dans un temps *t*. De même qu'il est tout à fait logique d'y faire retour, quand l'objectif et de se rapprocher à nouveau d'un état premier. Cet aller-retour s'effectue selon qu'on soit novice (cherchant à s'améliorer, s'éloignant de l'origine) ou maître (cherchant à accompagner ceux qui cherchent à s'améliorer, retournant à l'origine) :

---

[409] Annexe I, p.19.
[410] *Ibid.*, p.20.

« Le vêtement porté en dehors du hakama est laissé aux pratiquants doshû au statut de « guides », sendatsu. Ceci symbolise [la formule] « partant de la conséquence se tourner vers la cause » Le port du vêtement à l'intérieur du hakama est laissé aux novices, et symbolise [la formule] «partant de la cause aboutir à la conséquence ». [411]

Traverser la montagne, se couvrir de symboles rappelant ces principes, c'est objectiver une notion pour en faire l'expérience concrète. C'est rapprocher le formel et l'informel par le biais du pratiquant et de son environnement, tous deux déjà chargés d'un ensemble complexe de sens.

IV -III Kumano, *maṇḍala* du Diamant

Les reliefs de Kumano s'étendent au Sud de la péninsule de Kii, entre les départements de Wakayama et de Mie. Tout au long de son histoire, la région montagneuse de Kumano fut imprégnée de légendes composées, par exemple, autour de *jôruri* 浄瑠璃, histoires édifiantes imprégnées de morale bouddhiste. Les plus marquantes sont encore aujourd'hui rappelées aux visiteurs, comme les histoires de l'officier Oguri[412], *Oguri hangan* 小栗判官, qui, revenant des enfers sous la forme d'un esprit famélique, *gaki* 餓鬼, tenta de rejoindre le mont Yu no mine 湯の峯 en Kumano pour s'y purifier. Il était accompagné du Supérieur de la secte Jishû qui portait alors le

[411] *Ibid.*, p.9.
[412] Cette histoire connut de nombreuses éditions et variantes. Le *Kamakura Oozôshi* 『鎌倉大草子』 (fin du XV^{e} siècle) en propose par exemple une version guerrière, *gunki monogatari* 軍記物語, intégrant les événements qui opposèrent, en 1416, Ashikaga Mochiuji à Uesugi Zenshû à Kamakura. Ayant été empoisonné par le camp du vainqueur, Ashikaga Mochiuji, Oguri fait pèlerinage à Kumano pour faire appel au pouvoir de guérison de ses eaux et au soutien des divinités.

titre de *Yugyô Shônin* 遊行上人[413]. La portion du chemin qu'emprunta Oguri est nommée encore aujourd'hui *Oguri kaidô* 小栗街道 (*Kumano kaidô* 熊野街道).

La plus ancienne mention de la nature habitée de Kumano remonte au *Nihon shoki* 『日本書記』(720). Kumano abriterait la tombe d'Izanami no Mikoto[414], morte en enfantant le feu, et serait la terre où auraient été semés les poils d'Itakeru no Mikoto, fils de Susanoo no Mikoto, poils qui se seraient alors mués en arbres[415]. Aussi, l'Empereur mythique Jinmu 神武天皇 (VII^{e} siècle avant notre ère) aurait, partit de l'île de Kyûshû dans sa conquête des terres centrales du Japon, été en proie en Kumano à la malveillance d'esprits mauvais. Sauvé par la divinité Amaterasu Ômikami, il obtint d'elle une épée dont la magie lui permit enfin de s'emparer de la totalité de l'archipel. Arnaud Brotons souligne qu'on peut y voir là comme une épreuve initiatique qui permet au souverain de renaître sous une forme héroïque, validée même par la divinité tutélaire du pays[416].

Kumano est donc un site qui a son importance et qui a toujours été au centre des préoccupations religieuses. Dans le « Kumano gongen gosuijaku engi » 「熊野権現御垂迹縁起」, « Transmissions d'après les antécédents des avatars ou incarnations temporaires de Kumano » (antécédents cités dans le *Chôkan kanmon* 『長寛勘文』, 1163, *Rapport de l'ère Chôkan*) l'influence de cette région semble particulièrement

---

[413] Littéralement « pèlerin méritant » (on parle aussi de « saint retiré », *sutehijiri* 捨聖) titre que partagent par hérédité les administrateurs du Yugyôji (ou Shôjôkôji 清浄光寺), temple principal de la secte Jishû 時宗 (crée au XII^{e} siècle par Ippen Shônin 一遍上人, 1239-1289), basé dans la ville de Fujisawa au sud du département de Kanagawa.

[414] Bien que le *Kojiki* situe la tombe d'Izanami dans la montagne de Hiba 比婆山, préfecture de Hiroshima, le *Nihonshoki* se place en contradiction en la situant dans le village d'Arima 有馬村 à Kumano. Pour Gorai, cela a toute son importance car cela créé un lien entre Ise, la région ou se tient le culte des divinités fondatrices comme Izanami, et Kumano. Gorai Shigeru, 2008b, p.26.

[415] On trouve dans les environs de Kumano des camphriers et des conifères d'essence *nagi* 梛, dont l'usage rituel est encore d'actualité dans tout le Japon. Plus rare, mais particulièrement représenté à Kumano, sont les *agatamanoki* 赤玉の木, de la famille des magnolias, des arbres pouvant monter jusqu'à 17 mètres.

[416] Arnaud BROTONS, 2006, « Lecture ontologique d'un lieu saint connu depuis le VIII^{e} siècle », *in* Ateliers d'anthropologie, 30, p.153.

marquée. La légende qui y est exposée semble vouloir donner à différents lieux de pratique une origine identique. D'après ce texte, l'origine de la montagne de Kumano est attribuée à l'action de la divinité Ôshishin 王子信, venue de la montagne de Tiantai 天台 en Chine. Cette même divinité se serait ensuite répandue dans tous le Japon.

Entre le XI[e] et le XIII[e] siècle, la fonction de guide de pèlerinage, *sendatsu* 先達, « ceux qui ont atteint les premiers », permet l'accompagnement des fervents et des pratiquants en extérieurs dans les régions montagneuses les plus populaires comme Katsuragi ou Kinpusen. Mais la fonction finit plus particulièrement par désigner les guides de Kumano (*kumano sendatsu* 熊野先達), qui rassemblent dans l'ensemble des régions frontalières les pèlerins désireux de se rapprocher de ces hauteurs[417].

Lorsqu'en 1090, le moine Zôyo 増誉 (1032-1116) de l'Onjôji 園城寺[418] accompagna pour la première fois l'Empereur Shirakawa en pèlerinage à Kumano, celui-ci y vit l'occasion de revendiquer pour cette région montagneuse un superviseur officiel en charge des activités des trois centres religieux de Kumano (*kumano sanzan* 熊野三山)[419]. Et ce depuis un nouveau temple conçu à l'Est de Kyôto : le Shôgoin 聖護院 (1090). Ainsi, le moine Zôyo fut nommé intendant (*kengyô* 検校), et fut marqué par la légende comme celui qui a ouvert la montagne de Kumano[420]. Ce titre d'intendant se passa ensuite aux générations suivantes des administrateurs du Shôgoin. À cette époque, les flancs de la montagne étaient habités par des religieux ermites, des maîtres

[417] Première mention de ces guides dans le journal du noble Fujiwara no Tamefusa 藤原為房 (1049-1115), *Tamefusakyôki* 『為房卿記』, en date de l'année 1081. TOYOSHIMA Osamu, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.100.

[418] Monastère de la secte Tendai, appelé aussi Miidera 三井寺, qui se situe au pied du mont Hiei.

[419] Les sanctuaires Hongû 本宮 (Kumano nimasu kami no jinja 熊野坐神社), Shingû 新宮 (Kumano hayatama no jinja 熊野速玉神社) et Nachi (Kumano nachi no jinja 熊野那智神社). Avant cela, la supervision des activités dans la région de Kumano, qui était déjà un centre d'activité influent, était à la charge d'un directeur, *bettô* 別当, dont le premier avait pour nom Kaikei 快慶 (selon le « Kumano bettô daidai shida »i 「熊野別当代々次第」, fin du XVI[e] siècle), et prit poste en 812. La désignation d'un intendant officiel, qui surpassa le *bettô*, rapprocha définitivement Kumano du pouvoir politique. GORAI Shigeru, 2008a, p.37.

[420] C'est aussi ce que revendiqueront par la suite les dirigeants de la branche Honzan-ha, une des deux plus importantes formations du Shugendô, considérant Zôyo comme un de leurs patriarches.

(*oshi* 御師) qui, à l'occasion, réceptionnaient les pèlerins, et se chargeaient d'adresser pour eux des prières (*kitô*) aux différentes divinités locales. Cet échange entre les ermites et leurs bienfaiteurs (*danna* 檀那, à cette époque, principalement des nobles) était particulièrement fort dans la région de Kumano où les trois sanctuaires n'étaient pas les seuls à attirer les visiteurs. À partir de la fin du XII[e] siècle, et le développement de la fusion shinto-bouddhique, des lieux de moindre importance vinrent compléter le panel de divinités proposées aux pèlerins jusqu'à douze figures vénérables, *kumano jûnisha gongen* 熊野十二社権現[421]. Ces figures sont un exemple des éléments shintô assimilés par le bouddhisme, dont la continuité donnera lieu à une fusion de ces deux influences religieuses. Ainsi, le sanctuaire Hongû encadre principalement le culte voué à la divinité Ketsumikonokami 家津御子神, une divinité qui n'apparait pas dans les chroniques légendaires, mais qui serait associée à la figure de Susanoo (divinité tutélaire de la région) et dont le nom pourrait laisser à croire qu'il s'agit d'une divinité liée à la nourriture, et par extension à l'agriculture[422]. Gorai Shigeru estime que l'on peut y voir une transition entre la divinité agraire assimilée très clairement dès l'époque Muromachi (1336-1573) à Susanoo, gardien du monde des morts, et le bouddha Amida en charge de guider les âmes des défunts, qui deviendra dès le XIV[e] siècle, la figure originelle (ou « disposition originale ») *honji* 本地 de ce kami[423].

IV-IV Le pèlerinage. Réunion de l'homme et de la montagne

Le mot de « monastère » dont dérive le mot « monachisme », institution et vie monastique, doit son origine à un usage chrétien qui n'est pas exempt d'ambiguïté. Il dérive des pratiques cénobitiques d'ascètes vivant dans des cellules isolés du désert

[421] Sans compter bien sûr les quelques 70 *ôji-sha* 王子社, sanctuaires mineurs qui se multiplient le long du parcours vers les grands centres de Kumano et qui atteindront le nombre symbolique de 99 dès la fin du XVII[e] siècle. NISHISHITA Hiromichi (dir.), 2012, p.29.
[422] *ke* 家(le foyer) = *ke* 笥 (le buffet)/食 (la nourriture). *Tsu* est une prononciation archaïque de la particule enclitique possessive *no.*
[423] GORAI Shigeru, 2008a, p.32.

égyptien. Le mot monastère est issu de la racine grecque *monos*, signifiant seul ou unique, les termes de la solitude. Il désigne pourtant une communauté de personnes, isolés dans une pratique autour de laquelle ils se retrouvent ponctuellement. C'est le cas des Bénédictins, Franciscains ou Cisterciens. Positionnés en marge de la société mondaine, ces individus marquent un attachement, une appartenance à un monastère par la référence à une initiation, à une discipline, à un uniforme ou plus simplement à un mode de vie qui ne les définit alors plus individuellement, mais collectivement. Ce paradoxe existe aussi dans l'usage bouddhiste de la notion de monachisme : alors qu'un moine bouddhiste se caractérise avant tout par sa « sortie de la vie domestique », *shukke* 出家 (skrt. *pravrajyā*) relative à la société laïque, ce procédé le fait s'extraire d'une maison pour entrer dans une autre. Dans l'assemblée du Bouddha (skrt. *samgha*) et le cadre d'un ordre monastique, il n'est plus conçu comme une entité isolée. Il est attaché à une communauté par des règles (skrt. *vinaya*) et une liturgie collective qui fige le monastère en tant qu'institution. Là encore, cette structure aurait évoluée à partir de l'association d'individus isolés (skrt. *parivrājaka*) voyageant seuls et sans destination, qui ne se réunissaient que lors de la saison des pluies, abrités dans des maisons fournies par de généreux donateurs[424]. Considérons également que l'Eveil promis par le bouddhisme passe par une démarche tout à fait personnelle qui, si elle peut être soutenue et guidée par le Bouddha ou ses représentants, doit être individuellement expérimentée.

> *« Personne, et particulièrement aucun groupe social, ne peut soutenir [le pratiquant bouddhiste]. Le caractère asocial du mysticisme véritable est ici porté à son paroxisme. En fait, il semble même contradictoire que le Bouddha, qui était tout à fait réservé à l'idée de créer une « église », ou même une « paroisse », et qui à expréssement rejeté la possibilité et l'envie de*

[424] James Alexander BENN, Lori Rachelle Meeks, et James Robson, 2010, p.4.

« diriger » un ordre, fut finalement à l'origine d'une communeauté religieuse. » [425]

Mais la vision idéalisée d'un bouddhisme extrait de son contexte social, ne peut servir qu'à nourrir une opposition inutile entre système monastique, et pratique isolée. Car les acteurs de ce système, bien que motivés, pour une majorité, par une démarche spirituelle, ne sont pas des êtres romantiques. Ils vivent avec leur temps. C'est là la raison même du principe de dualité de la vie monastique, à la fois proche et éloignée, incluse et recluse, qui reste perméable aux variations de son environnement et de l'objectif de ses membres. C'est également ainsi qu'est rendue toute la souplesse particulière aux cultes bouddhiques, notamment en Chine et au Japon, que l'on pourrait expliquer par un choix doctrinaire qui s'inscrit également dans le pragmatisme nécessaire à toute vie sociale : « l'un est multiple », « principe et connaissance ne font pas deux », « élevé et vulgaire sont un tout ». Si le moine, dans sa recherche exclusive de la connaissance de la Loi, se voit interdire de collecter sa propre nourriture, il a besoin du support du laïque qui fait là échange de services liés au culte. Sous ce même rapport existe un dualisme entre moines affiliés et moines itinérants, intellectuels religieux et pratiquants mystiques, activités mondaines et activités supra-mondaines. Jusqu'à l'intromission d'activités sociales-économiques. Dans les communautés monastiques, coexistent de façon dynamique, des préoccupations spirituelles comme matérielles qui amènent celles-ci à se maintenir à et à se développer.

Jusqu'à la fin du VIII^{e} siècle, la vie monastique au Japon était imposée par le service à la cour et la protection religieuse de la famille impériale. Mais certains moines sentirent le besoin de s'extraire de ce carcan et d'aller prêcher auprès des populations plus modestes, comme Gyôki, qui développa des communautés de fervents le long des

[425] « No one and particularly no social community can help him [le pratiquant bouddhiste]. The specific asocial character of all genuine mysticism is here carried to its maximum. Actually, it appears even as a contradiction that the Buddha, who was quite aloof from forming a "church" or even a "parish" and who expressly rejected the possibility and pretention of being able to "lead" an order, has founded an order after all. » Max Weber, The Religion of India, New York: The Free Press, 1958, p.213-214. Extrait donné dans James Alexander BENN, Lori Rachelle Meeks, et James Robson, 2010, p.7.

routes et des cours d'eau ou résidaient les populations plus humbles. Ces « confréries », jugées incontrôlables, furent interdites dès 717[426]. Développées autour de l'idée de rétribution des actes et de valeurs de charité morale, ces communautés finirent par être positivement considérées par la société monacale[427], en conclusion de quoi leur interdiction fut suspendue en 743. En 745 l'Empereur Shômu 聖武天皇 (701-756) nomma Gyôki Grand clerc, *daizôshô* 大増正.

La pratique du pèlerinage, *junrei* 巡礼, qui pourrait être interprété comme un autre « sortie » de la vie monastique, semble au Japon influencée par le modèle chinois de la tournée des cinq montagnes (ch. *wu yue* 五嶽, jp. *gogaku*)[428]. Mais dans l'archipelle, c'est le moine Ennin (円仁 794-864) qui pourrait avoir été le premier à avoir fait mention de cet exercice dans le *Nyûtô kubô junrei gyôki* 『入唐求法巡礼行記』 (*Notes de pèlerinages pour la recherche de la Loi en Chine*). Cette pratique deviendra systématique surtout à partir du X^{e} siècle pour toute une catégorie de religieux, pratiquant déjà la réclusion, les *hijiri* 聖. Bien que le moine Kûya 空也 (903-972), notamment, a longtemps parcouru les landes après son ordination dans un des temples étatiques, *kokubunji* 国分寺, de la province d'Owari (département d'Aichi) pour diffuser la pratique de la récitation du *nenbutsu* 念仏, le pèlerin aujourd'hui le plus fameux reste le moine Ippen de la secte Jishû cité plus haut.

Mais cette pratique peut remonter à l'époque Heian. Par exemple, le moine Gomyô 護命 (750-834) du Gangôji se rendait semble-t-il tous les mois au sanctuaire Hisodera 比蘇寺 dans la montagne de Yoshino, pour y pratiquer le *kumon jihô* 求聞持法, « rituel

[426] Pierre François SOUYRI, 2010, p.153.
[427] Leur facilité à lever des fonds auprès des fervents à put également être un argument en leur faveur. MATSUO Kenji, 2007, p.22.
[428] Modèle lui-même influencé par la tournée des lieux saints bouddhiques, comme à l'époque de l'epereur Aśoka (304-232 av.J.C.). Cinq montagnes représentant les cinq points cardinaux : Tai shan 泰山 à l'Est, Heng shan 衡山 au Sud, Hua shan 華山 à l'Ouest et Heng shan 恒山 au Nord, encadrant la montagne Song shan 嵩山.

de la requête satisfaite», auprès du boddhisattva Kokûzô 虚空蔵 (skrt. Ākāśagarbha)[429]. Le Magasin, *zô* 蔵, de l'espace infini, *kokû* 虚空, est un boddhisattva qui représente les phénomènes dans leur totalité : astres, plantes, animaux, matière. Il est donc vu comme un être qui s'étend à l'infini et qui, par là-même, dispense son savoir en toutes directions. Son invocation doit permettre d'obtenir le savoir nécessaire pour s'ouvrir à la Loi. Le temple le plus important lui étant dédié est le Hôrinji 法輪寺 (ville de Kyôto), établit au IX[e] siècle par le moine Dôshô 道昌 (798-875). Celui-ci, un disciple de Kûkai, aurait, selon la légende, commencé à y adresser un culte en installant en lieu et place d'un temple construit par Gyôki, le Kadonoidera 葛井寺, une statue de Kokûzô[430]. Cette pratique est définie sous le terme « maîtrise de la sapience spontanée», *jinenchishû* 自然智修.

Le moine Gyôson 行尊 (1055-1135) lui aussi est particulièrement connu pour ses pérégrinations et ses récitations de sûtra à travers la province de Kii, suite à sa formation à l'Onjôji, avant d'entrer au service de l'Empereur Toba en 1107 et prendre la tête de l'Onjôji en 1116. Au point que le *Jimon kôzôki* 『寺門高僧記』 (XIV[e] siècle) le cite comme le père du pèlerinage aux trente-trois visites de Kannon, *sanjûsansho kannon junrei* 三十三所観音巡礼, en 1090. Son périple l'aurait conduit du Hasedera 長谷寺 (ville de Sakurai, département de Nara) au Mimurodoji 三室戸寺 (ville d'Uji, préfecture de Kyôto) à visiter trente-trois hauts lieux de vénération de la figure du boddhisattva Kannon (*skrt.* Avalokiteśvara).

V. Conclusion

Ce large aperçu des motivations religieuses qui entourent la pratique en montagne au Japon, et donc le cadre de la construction ontologique du Shugendô, nous

[429] ROYALL Tyler, 1989, « Kôfukuji and Shugendô », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 16, p. 149.
[430] Légende traduite par Bernard FRANK, 1968, p.284-285.

permet de nous apercevoir de la diversité des références. Durant cette époque, qui est bien antérieure à celle de Sokuden, des croyances et des symboles ont servis de fond à un système religieux dans lequel se sont organisés différents outils (légendes, rituels, écoles, voies) au service d'une société en mouvement. Cette diversification des outils n'a, semble-t-il, pourtant pas enclos les approches du religieux dans des unités fermées les unes aux autres, mais permit un vaste réseau de communication qui a encouragé des pratiques combinatoires, tant que celles-ci pouvaient être légitimées par des références déterminées, formelles, une vision du monde partagée. Et pour cause, le modèle culturel et religieux, malgré des tensions politiques, ne s'est jamais construit au Japon sur des oppositions mais bien sur des assimilations. En équilibre, cette structure a servi de support à de multiples identités religieuses au coude à coude avec les institutions officielles, sans que ces identités n'aient à émettre de revendications plus fortes que leurs simples pratiques. Si cette base fut si solide qu'elle servit naturellement d'appui à la forme du Shugendô, et qu'elle ne subit que faiblement la rigueur des autorités religieuses, qu'est-ce qui poussa Sokuden à faire de plus fortes revendications sur l'identité de sa voie et à valoriser une doctrine, dont l'établissement par écrit pourrait être interprété comme une concurrence aux institutions ? Cette réflexion-là doit être traitée en observation de l'émancipation politique prise par le *shugen* sur l'autorité du bouddhisme et du shintô.

Deuxième partie/

Chapitre 1/ L'abordable. Pratiques revendiquées et entrée dans l'informel

I- Shugendô, une voie émergente

Aux chapitres de « l'Abordable », Sokuden semble vouloir mettre en valeur l'environnement direct du *shugen*, et faire voir la manière dont se construit et s'organise sa voie. Ainsi, les feuillets s'ouvrent sur l'observation des supports de la doctrine bouddhique en générale (« À propos de l'adoption ou du rejet des textes de références »)[431]. Il s'interroge ensuite sur la façon dont le Shugendô doit investir ces supports (« À propos des grandes intentions du *shugen* »). Il rappel, de manières indirectes, que le Shugendô se repose sur une construction doctrinale qui ne lui appartient pas directement, et pourtant il revendique des choix qui établissent la forme de la pratique (« À propos des trois formes d'incarnation [du bouddha] » ; « À propos des trois dialogues »). Il s'appuie ainsi sur l'enseignement de ses maîtres et rétablit la position du *shugen* parmi les formations existantes (« À propos de ce qui est à observer dans le *shugen* » ; « À propos du discernement entre vice et vertu »). Pourtant, Sokuden fait très peu de références directes à une lignée ou à une école de pratique en particulier. Il ne rejette cependant aucune école, préférant critiquer non pas les doctrines, mais les méthodes, jugées trop éloignées d'une forme originelle et pure de la pratique de la Loi. Ainsi, plus tard dans son texte, Sokuden nous révèle certaines de ses inquiétudes quand à la nescessaire assimilation des préceptes des « deux courants », *ryôryû* 両流, qui pourraient bien désigner les deux tendances, éxotérique et ésotérique, sur lesquelles reposent une grande partie de la pensée de son époque.

[431] Enseignement écrit ou oral et domination des canons.

« Afin de ramener sur la voie les mobiles les plus faibles d'une pratique récente[432] *il fallait s'en remettre un temps aux transmissions secrètes des deux courants, et composer ceci en secret ».*[433]

Ainsi, ce n'est qu'à partir du feuillet « À propos de l'adoption ou du rejet de textes de références »[434], que Sokuden traite du *shugen* comme d'une voie et fait explicitement appel à la dénomination de « Shugendô »[435] pour désigner sa pratique. Pour lui, la méthode *shugen*, qui se base sur les éléments fondamentaux de la Loi, se définit par sa place médiane entre les différentes formes du bouddhisme. La méthode prônée par le Shugendô ne s'appuyant que peu sur le respect des textes, il semble normal pour les pratiquants de ne pas avoir à prendre parti pour une école de pensée en particulier[436], et dont la doctrine s'affiche dans de longs sermons ou à travers d'importants débats.

« À la question, dans chacune des écoles on fonde sa doctrine en référence à des textes canoniques différents. Dans ce cas, pour ce qui est de la voie du shugen*, à quels textes et commentaires faisons-nous référence pour l'exposition de la doctrine ? La réponse est: la voie du* shugen*, représente le stade ultime du corps de la Loi aux six éléments, l'incarnation de la connaissance originelle spontanée qui procède de l'origine».*[437]

« À la question : la voie du shugen *est-elle identique à l'exotérisme ? La réponse est : elle n'est ni exotérique ni ésotérique. Elle est un procédé qui tranche avec les dispositifs philosophiques complexes [pour trouver] l'unité des deux enseignements. Eloigné [du principe] d'un enseignement basé sur*

---

[432] Les pratiquants les plus récents, à la motivation douteuse.
[433] Annexe I, p.53.
[434] *Ibid.* p.27-29.
[435] Noté « voie du shugen », dans la traduction.
[436] À l'exception peut-être de la leur. Même Sokuden rappelle régulièrement qu'il faut avoir une confiance limité en ceux qui ne sont pas des fervents du Shugendô.
[437] *Ibid.*, p.27.

les [trois] écrins elle exprime directement l'essentiel de l'esprit du bouddha. C'est ce qu'on appelle « la transmission intime d'un esprit à un autre ».[438]

« Tous les sermons et leurs commentaires sont nés d'une conscience individuelle. Si on accède à cette conscience on [saura] s'approprier l'ensemble des sermons et leurs commentaires. (…) Les personnes éclairées rendent hommage au raisonnement [duquel découlent les enseignements]. Celles non-éclairées elles, se conforment à leur représentation écrite ».[439]

Un peu plus loin, Sokuden prend le temps d'évoquer plus précisément ses « concurrents » pour, encore une fois, revendiquer pour le Shugendô une position originale mais non-exclusive, présentant en somme cette voie comme un fil conducteur essentiel aux activités de tous ceux qui prétendent s'ouvrir à la Loi.

« À la question : toutes les autres communautés se revendiquent de l'appellation « école». Pourquoi cette appellation de « voie du yamabushi », ou « voie de passage » ? La réponse est : « école » ne désigne que la loi arbitraire [choisie] par telle ou telle communauté. Le terme de « voie » est une appellation qui inclut l'ensemble des écoles. Il prend son sens dans le fait de « suivre l'instruction ». [La voie] ne s'établit pas comme une école à méthode unique. Elle en passe par les trois écoles de l'exotérisme, de l'ésotérisme et du Zen. (…) La voie et l'école sont, dans leurs définitions, aussi différentes que le sont « large » et « étroit ».[440]

Si Sokuden se permet un tel positionnement, c'est probablement qu'il sait qu'il peut s'appuyer sur la continuité de sa pratique. Preuve n'est plus à faire de son existence. Mais si les expressions de cette pratique sont notables, celle-ci est-elle valorisée ? Dans son discours, Sokuden ne cherche pas à se désolidariser, mais à

[438] *Ibid.*, p.32-33.
[439] *Ibid.*, p.28.
[440] *Ibid.*, p.44.

émuler les forces religieuses en présence. À la fin du chapitre de l'Abordable, son propos n'est pas tant de marquer la différence que de faire reconnaitre la transversalité de sa pratique. Après avoir fait voir au lecteur une profondeur nouvelle des éléments formels (« sur la mise du pratiquant »), une phase de familiarisation, il semble vouloir maintenant dire que ce qui apparait comme original au Shugendô, est en fait une évolution des principes révélés par les institutions religieuses. La réactivation d'une pratique dont tous reconnaissent déjà la légitimité. C'est une phase de revendication. Ceci ne semble possible que si la pratique *shugen* se trouve déjà assimilée et soutenue par les grandes communautés religieuses à l'époque de Sokuden. Donc que le *shugen* est répandu et organisé. La démarche de Sokuden, et de ses contemporains, n'est alors plus dans l'introduction[441], mais bien la revendication de ce qu'est la pratique du *shugen*. Alors, comment la pratique s'affirmait-elle à l'époque de Sokuden ?

Difficile de faire remonter l'histoire de « la voie du *shugen* », c'est-à-dire une structure active et établie, avant la fin du XII^{e} siècle. À cette époque, apparaissent les premières assemblées de pratiquants. Issues de différents temples et sanctuaires, de différentes lignées, elles ne semblent pourtant communiquer aucune autre identité que celle de leur communauté d'origine. Comme nous l'avons vu précédemment, malgré la vivacité des structures religieuses officielles et la richesse des expressions culturelles du religieux, la pratique du *shugen* ne s'était pas encore imposée comme un outil catégorique. On peut supposer que le nom de « *shugendô* » ait été utilisé en échos aux termes, bien intégrés, de « *shugen* »[442], ou « *shugenja* », mais il semble qu'il n'apparaisse pas formellement dans la documentation historique avant la fin du XV^{e}

[441] Laissée au descriptif contenu dans les douze précédents feuillets sur la mise du pratiquant. Cette phase semble d'ailleurs avoir servi à l'établissement du formel, incontestable et déterminé. Phase qui révèle que le Shugendô, et ses pratiquants, sont inscrits dans une normalité connue (corps sensible, facilement figurable) et que cette normalité porte en elle toutes sortes de subtilités (informelles mais expérimentables).

[442] Un premier ouvrage fait état de la nature particulière des pratiquants du *shugen* : le *Shugen tokudo sahô* 『修験得度作法』 qui se revendique du moine Jôken 成賢 (1161-1231), moine Shingon du Sanbôin. Il y décrit la tonsure durant l'ordination des moines et suggère qu'aux pratiquants *shugen* il était laissé le choix des cheveux longs, courts ou tondus.

siècle, avec un ouvrage doctrinal daté de 1482 (complété en 1626) qui découle des enseignements du moine Ukai 宥快, le *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan* 『彦山修験道秘訣灌頂巻』(*Rouleau qui dévoile les secrets de l'onction du Shugendô de Hikosan*)[443]. Ainsi, il semble normal de considérer que les *yamabushi*[444], les agents les plus représentatifs du Shugendô, ne connaissaient encore de structure considérable et nommément allouée avant cette période. Pourtant, le *Shozan engi* annonce le chiffre symbolique de 380 disciples d'En no gyôja[445] à la fin du VII^{e} siècle. Les pratiquants s'organisaient-ils alors vraiment entre eux ?

Après de multiples interdictions[446], la pratique en extérieur (*sanrin shugyô*) est officiellement reconnue dans le centre du Japon avec la nomination en 812, selon le *Kii zookufudôki* 『紀伊続風土紀』 (XIX^{e} siècle), d'un administrateur officiel de la région de Kumano, le *kumano bettô* 熊野別当[447], fils d'un ministre de droite (*sadaijin* 左大臣) et portant le nom de Kaikei. On entre alors dans une période de forte activité pour les

[443] L'ouvrage s'appuie beaucoup sur les pratiques à Kumano et Katsuragi, donnant de multiples références sur leurs vénérés et les usages de leurs pratiques, permettant de penser qu'il s'agissait surtout là d'un guide en direction des pratiquants de la région voulant se rendre dans les montagnes centrales d'Ômine. D'ailleurs Sokuden s'éloignera passablement des définitions données dans cet ouvrage. De plus amples précisions seront fournies en troisième partie de ce travail.

[444] Qu'ils appartiennent au monde religieux, ou séculier, professionnels ou impétrants.

[445] C'est-à dire « un grand nombre ». Mentionnés à l'article « Offrande des milles stûpas » et « La triple caverne de Jinzen » (Carina ROTH,2014, AnnexeB4 p. 82 et 153) ces pratiquants sont décrits comme en activité à Ômine.

[446] Réglementation de 701 ; interdiction de la pratique de la Loi en extérieur en 717 et 729 ; interdiction du prêche et de la lecture de *sūtra* en extérieur en 764, éviction du moine itinérant, *sanrin shugyôja,* Dôkyô 道鏡 (??-772) de la secte Sanron en 770, jusqu'alors sous la protection de l'état aristocratique de l'Empereur Shôtoku 称徳天皇 : interdiction de résider à l'extérieur du temple attitré en 799 (conséquence de l'interdiction de tenir une estrade d'ordination non-officielle, d'établir un monastère sauvage, de diffuser la parole du bouddha en dehors des canaux de diffusions officiels dès 785).

[447] La fonction est héréditaire, le titre se transmettant par droit d'ainé au fils ou au frère du précédent administrateur. MIYAKE Hitoshi, 1990, «Kumano bettô keizu no shakaiteki imi » (« la signification sociale de la généalogie des administrateurs de Kumano »), *in* Tetsugaku, 12, p.363.

moines *ajari* 阿砂利[448] de la secte Tendai et Shingon, à l'exemple des moines Enchin et Ennin, au nom desquels les successeurs chercheront à créer une cission.

Encouragées par les sectes ésotériques, qui sont les premières à composer une doctrine autour de la pratique ascétique, les activités en extérieur étaient alors soit dépendantes de l'autorité centrale, soit liées à des évènements locaux. Les grandes formations comme le Tendai, le Shingon, le Hossô, ont établi un nombre conséquent de temple en montagnes, mais de plus petites structures furent aussi montées. Par exemple, des halls de réclusions, *dôsha* 堂社, utilisés pour accueillir les processions d'été, *natsushû* 夏衆, et les cérémonies d'offrandes de fleurs aux divinités, ou de petits sanctuaires montés à la faveur des pérégrinations des moines durant les périodes de purification et d'oblation, *tosô* 抖擻. La recherche pense ainsi que ces lieux, de moindre importance, qui bénéficiaient peu des égards des grandes formations, pouvaient être tenus par des ermites adeptes du *shugen*[449].

Pour autant, il semble difficile de faire décemment remonter l'histoire du Shugendô et de son instauration à cette période. Car cela reviendrait à dire que le Shungendô existe par la seule présence de *shugenja* et donc, indépendamment d'une vision, d'un effort d'édification de ce mouvement. D'autant que la pratique en était invisible. Pour ma part, même si j'estime qu'il faut savoir en considérer les éléments immergés, je ne pense cependant pas que l'on puisse nommer « structure » un objet dont les composants ne sont pas exposés et ne se répondent pas dans une intention d'agencement. J'espère ainsi qu'en prenant le partit de me baser principalement sur l'observation de ces agencements et d'en signaler les activités les plus visibles, j'amènerai un peu plus de clarté à la lecture de la naissance du Shugendô dont le nom, peut-être à raison, a toujours été employé très librement par la recherche japonaise.

---

[448] Dans le bouddhisme ésotérique, le terme désigne spécifiquement les moines qui, au bout de leur apprentissage, obtiennent consécration durant la cérémonie de transmission de la Loi secrète, *denpô kanjô* 伝法灌頂 (skr. *abhisheka*).
[449] MIYAKE Hitoshi, 1996, p.61.

II- Naissance d'une double autorité centrale

Si les plus grands centres de pratique *shugen* que sont Yoshino et Kumano ont déjà été évoqués dans un autre chapitre, il semble bon d'observer ici ce qui a put être à l'origine de la dynamisation structurelle du *shugen* et en tirer des conclusions raisonnées pour observer la démarche de Sokuden.

S'il est vrai que les pèlerinages dans la région de Kumano [450] furent très populaires parmi l'aristocratie durant la période des Empereurs retirés[451], les premiers à officier comme accompagnateurs sous le nom de « guide », *sendatsu*, sont soit des prêtres fonctionnaires, *kansô* 官僧, choisis pour leur expérience, soit des *yamabushi* isolés qui ont été ramenés dans le giron institutionnel par l'attribution d'un titre monastique, même mineur[452].

À propos des *sendatsu*, Sokuden confirme que la position de « guide » ne peut être accordée qu'à quelqu'un capable d'assumer l'orientation à la fois physique et spirituel des pratiquants qu'il a à sa charge. Son expérience fait office de qualité, et son engagement doit être aussi élevé que celui des bouddhas :

> *« (…) les pratiquants au statut de « guide » ayant accomplis [plusieurs] entrées en montagne, tous atteignent le stade d'éveil du bouddha Dainichi du sceau unique. Porter la Couronne sertie des cinq connaissances (le calot) n'est en cela pas matière à controverses ».*[453]

---

[450] Rappelons l'importance pour les personnes enseignées du religieux, de se représenter à l'époque les montagnes de la chaine d'Ômine comme les deux *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant. La plus ancienne mention de cette représentation est à retrouver dans le *Buchû kanjô honki* 『峯中灌頂本軌』 (XV[e] siècle).

[451] *Inseiki* 院政期. Cette appellation désigne trois grandes périodes étalées entre les règnes de l'Empereur Shirakawa 白河天皇 (1053-1129) et de l'Empereur Go'uda 後宇多天皇 (1267-1324). Durant celles-ci, les empereurs ont continué d'assurer la gouvernance à la place de l'empereur en titre, depuis leur retraite monastique.

[452] Comme le titre de *tôshû* 党衆, « ceux du hall », TOKUNAGA Seiko, 2002, « Kumano sanzan kengyô to Shugendô », (« le Shugendô et le poste d'administrateur des Trois montagnes de Kumano »), *in* Nenpô chûsei-shi kenkyû, 27, p.78.

[453] Annexe I, p.46.

« Parmi les membres les plus élevés de notre ordre, rien n'a été précisément rapporté noir sur blanc. Il faut s'en remettre aux clairvoyants guides pour recevoir d'eux [le savoir] ».[454]

« Le guide incarne en son corps la lettre « hūṃ » de l'unité du la Matrice et du Diamant».[455]

Cette sélection de guides, de plus en plus populaire, et l'association systématique, dès la fin de l'époque Heian, d'un *sendatsu* à un ou plusieurs maitres de pratique, *oshi*, permit d'étendre l'influence du monastère Onjôji, puis du Shôgoin, qui s'arrogèrent alors la nomination de ces *oshi* pour la région de Kumano sous l'égide du moine Zôyô[456].

Même si, par le manque de précision des sources[457], il est difficile de faire remonter les premières concentrations *shugen* à l'époque de l'Onjôji (Miidera), lorsque celui-ci était sous l'influence du moine Enchin, dès 858. Il est cependant à noter que certaines légendes de l'époque Muromachi (1336-1573)[458] insistent sur l'importance de ce dernier personnage dans le développement des activités du temple en direction du *shugen*.

De plus, on sait que le moine Zôyô, administrateur en charge des activités de pèlerinage à Kumano, est issu de l'Onjôji, de même que son successeur à ce poste, le moine Gyôson. Le très tardif *Jinzen kanjô keifu* 『深仙灌頂系譜』 (*Postérité du rituel de consécration à Jinzen*, XVII[e] siècle) signale que le rituel de l'onction, c'est-à-dire la

---

[454] Annexe I, p.58.
[455] *Ibid.*, p.81.
[456] Première nomination d'un Oshi en 1109. Zôyô, qui fût nommé intendant de la région de Kumano en 1090 par l'empereur retiré Shirakawa, au détriment du Kumano bettô Chôkai (長快 1037-1122), fit officiellement installer Kumano gongen dans l'enceinte du Shôgoin en 1103, après qu'un conflit avec le monastère du Kôfukuji des monts de Kinpusen éclate en 1101. MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.513.
[457] Le *Chishô daishi-den*『智証大師伝』 (*Légendes de maître Chishô*) (autrement appelé l'*Enryakuji zasu Enchin-den* 『延暦寺座主円珍伝』, *Légendes du supérieur Enchin de l'Enryakuji*) est une commande du monastère Enryakuji pour une biographie d'Enchin composée en 902 par Miyoshi no Kyoyuki 三善清行 (847-918). Aucune trace dans celui-ci d'une quelconque revendication de la pratique du *shugen* chez Enchin. Pour retrouver le *Chishô daishi-den* (septembre 2015) : http://www.emuseum.jp/detail/100360/000/000?mode=detail&d_lang=ja&s_lang=ja&class=&title=&c_e=&region=&era=&century=&cptype=&owner=&pos=473&num=2.
[458] Comme le *Kinpusen sôsô-ki* 『金峯山創草記』 ou encore le *Jimon-denki horoku* 『寺門伝記補録』 à l'article « débuts du Shugendô au Miidera ». ASADA Masahiro, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.47.

transmission de la Loi, s'est faite entre En no Gyôja et le moine Enchin, puis entre celui-ci et Zôyo[459]. Pourquoi donner de l'importance à une telle relation ? C'est que le premier groupe de *yamabushi* officiellement organisés, le Shugendô Honzan-ha 修験道本山派, se revendique d'une ascendance Tendai à la mesure de l'histoire de l'Onjôji[460], dont l'indépendance avec le monastère Enryakuji fut définitivement consommée lors d'une opposition armée entre les partisans d'Ennin (Tendai-shû sanmon-ha 天台宗山門派) et les partisans d'Enchin (Tendai-shû jimon-ha 天台宗寺門派) en 993[461]. Cette dénomination de « Honzan-ha » n'apparait officiellement qu'à la fin du XVI^{e} siècle[462], en échos finalement à la construction d'un mouvement qui lui est ouvertement opposé : le Tôzan-ha 当山派, d'affiliation Shingon. « Honzan » et « Tôzan », littéralement « montagne originelle » et « montagne principale », désignent respectivement Kumano et Yoshino (Kinpusen).

II-I Kumano : une écrasante notoriété

La première forme d'organisation connue autour de la pratique de Kumano est le collectif du Nagatoko de Kumano, *Kumano nagatoko-shû* 熊野長床衆 dont on trouve une déclaration datée de 1128 qui dit :

> *« les trente du Nagatoko ont charge d'administrer les yamabushi sous le ciel ».*
>
> 「長床三十人天下山伏之司也」[463]

[459] On retrouve la même disposition généalogique dans le *Tôun rokuji* 『踏雲録事』de Gyôchi (行智 1778-1841).
[460] ASADA Masahiro*, in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.57.
[461] Mikael ADOLPHSON, 2000, p.64.
[462] Un recueil de trente-trois feuillets, le *Honzan shugen jinpi injin-shû* 『本山修験深秘印信集』, fait état de l'organisation de la communauté Honzan-ha du Shugendô durant cette période.
[463]ITOGA Shigeo, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.102.

Ces pratiquants du *shugen*, désireux de marquer la hiérarchie au milieu des nombreux visiteurs de la région de Kumano, se réunissaient dans la salle de prière (*nagatoko*, *raidô* 礼堂)[464] du Kumano Hongû pour y organiser les départs et tenir conseil autour de figures désignées : un directeur, *shugyô* 執行, et cinq sages *shukurô* 宿老. Minamoto no Morotoki 源師時 (1077-1136) fit la description romancée d'une cérémonie de départ organisée depuis le *nagatoko* du Kumano Hongû dans son *Chôshuki* 『長秋記』 (1130, *Journal d'un long automne*). Il se met alors à la place de l'empereur retiré Toba 鳥羽上皇[465] (1103-1156) accompagné de l'impératrice Taikenmon'in 待賢門院 (1101-1145), pour en décrire la scène[466].

Installé dans les jardins du Hongû, le couple impérial voit sortir deux pratiquants qui se dirigent l'un derrière l'autre vers la figure de Kumano gongen où se tenait déjà un individu en prière. Pendant ce temps, trois autres pratiquants sortent du pavillon principal avec un bagage (un coffre, *oi* 笈), et viennent se poster dans le jardin. Après une série d'invocations, *norito* 祝詞, le dernier des priants se dirige vers une barque en berges de la rivière Kumano-gawa qui encadre l'enceinte du Hongû. Dans cette barque montent les trois pratiquants équipés du bagage. Arrivés sur la rive opposée un seul des pratiquants descend de la barque avec le bagage, avant que celle-ci s'en retourne à son point d'origine. Là, le dernier priant monte à son tour. Il est débarqué sur l'autre rive et le pratiquant qui l'y attendait lui tend le bagage avant de rentrer avec les trois autres. Le priant se tourne une dernière fois vers le bâtiment principal et salut les douze *gongen* de Kumano[467] avant de prendre le chemin de la montagne en faisant sonner sa conque.

---

[464] Espace de transition entre la cour extérieur et la zone ou sont exposés les trésors.
[465] Qui aurait pratiqué le pèlerinage à Kumano douze fois. MIYAKE Hitoshi, 2003, p.49.
[466] Extrait donné dans MIYAKE Hitoshi, 1996, p.52.
[467] Relatifs à douze lieux, dont les divinités sont les avatars d'Amida 阿弥陀 (skr. Amitābha), Senshu Kannon 千手観音 (Avalokiteśvara aux milles bras), de Yakushi 薬師如来 (skr. Bhaiṣajya), de Monju 文殊 (skr. Mañjuśri), de Shaka 釈迦文尼 (skr. Śākyamuni), de Fudô 不動明王 (skr. Acalanātha), de Bishamonten 毘沙門天 (skr. Vaiśravaṇa), de Shô Kannon 聖観音 (Noble Avalokiteśvara), de Nyoirin Kannon 如意輪観音 (Boddhisattva Avalokiteśvara), de Ryûjû 竜樹 (skr. Nāgârjuna), de Jizô 地蔵 (skr. Kṣitigarbha), de Jûichimen Kannon 十一面観音 (Avalokiteśvara au onze visages).

Le coffre et la conque sont ici mis en avant. Un équipement de première nécessité pour qui veut voyager (transport des *sūtra,* du matériel rituel, de la nourriture, et clairon à la fois moyen de communication et repoussoir contre les animaux sauvages), mais aussi attribut symbolique qui a rapidement trouvé son sens dans la pratique du *shugen* :

> *« À l'intérieur du coffre sont déposés les germes de cinq graminées. Ce sont les fruits nourriciers [par lesquels] le nouveau-né est entretenu dans son développement par une mère miséricordieuse. Il s'agit en fait des authentiques fruits de l'accomplissement des cinq connaissances. Ce sont les graines desquelles émerge la nature de bouddha. Ceci est capital pour la pratique de l'entrée en montagne. »*[468]
>
> *« Le coffre pour la pratique d'entrée en montagne qui est l'expression de la (…) lettre «a», qui se tient dans l'espace de principe de la Matrice, est aussi la source à laquelle s'en retournent l'ensemble des phénomènes, la nature substantielle et l'identité unique des dix Plans. On peut la considérer comme une mère miséricordieuse qui garderait et élèverait en son sein l'ensemble des êtres. C'est ainsi que les pratiquants [conçoivent que] le coffre du cœur découle [d'une telle] origine. »*[469]
>
> *« Dans [la pratique du] shugen, la conque (skrt. śaṅkha) est l'incarnation de la connaissance de la lettre « vaṃ » du plan du Diamant. (…)En soufflant dans la grande conque, on attire l'attention des êtres célestes des trois domaines et on dissipe les illusions des six voies ramenant chacun, sans exception, au stade de connaissance de la non-incarnation par la voie du milieu. »*[470]

---

[468] Annexe I, p.20.
[469] *Ibid.*, p.19-20.
[470] *Ibid.*, p.13.

« C'est ainsi qu'en entendant [cette voix] les être endormis depuis longtemps, quoique déconcertés, perdus qu'ils étaient dans une nuit éternelle et surpris de leur prise de conscience, s'éveillent subitement sous la lumière du jour. Véritablement, c'est là la réalisation intime de l'enseignement du corps de la Loi. C'est l'origine de la voie d'obtention [des mérites] [qui en passe par] l'objet du son. »[471]

Une telle cérémonie se retrouve également décrite dans le *Yamabushi-chô* 『山伏帳』[472] (*Notes du yamabushi*, 1366), qui dépeint par ailleurs une forte activité des *yamabushi* dans la région, dès le début de l'ère Jôan (1171-1175). Au rang de ces pratiquants, les *misoka yamabushi* 晦山伏, qui prennent leur isolement au moment du solstice d'hiver, *ômisoka* 大晦日. L'empereur Goshirakawa aussi est cité parmi les pratiquants de cet isolement. Le *Shugen shinanshô* 『修験指南鈔』 (*Aperçus dévoilant le shugen*, fin du XV[e] siècle) précise à l'article *misoka yamabushi* 「晦日山伏」, que ces pratiquants avaient la silhouette d'un aspirant, *dôjii* 童子[473], et qu'après avoir assisté à la cérémonie d'ouverture des ascensions, *mitobiraki* 御戸開, sur le mont Tamakisan 玉置山 (région de Kumano), ils passaient un mois à pratiquer sur la montagne Sanjôgatake 山上ヶ岳 (région de Yoshino) avant de réaliser en cent jours le pèlerinage régulier de

[471] *Ibid*., p.13-14.
[472] Il ne reste aujourd'hui qu'un rouleau sur les deux annoncés dans l'introduction de l'ouvrage. La première partie consiste en une liste de personnalités titrées du monde monastique, suivit de listes de desservants, de *yamabushi*, de *sendatsu* et du nombre d'entrées en montagne pour les fervents du culte de Fudô. S'ensuit un aperçu des pratiques en montagne : transit d'un sanctuaire à un autre, enfermement dans des grottes, lectures de *sūtra*, étude des enseignements. Rien de particulièrement codifié toutefois.
[473] Aux cheveux non-rasés et ne portant pas l'habit religieux, *kesa*. Les *dôji* sont vus dans le Shugendô comme les protecteurs du pratiquant. Ces figures sont vénérées sous de multiples formes, mais les plus connues sont les huit *dôji* d'Ômine. Le long des soixante-quinze étapes du pèlerinage de Kumano, au milieu des représentations de Fudô, de Jizô, de Kannon, Benzaiten et autres, on retrouve sous cette forme les statues de Kongô dôji 金剛童子 ou encore Shinpen daibosatsu 神変大菩薩 (avatar d'En no Gyôja).

Kumano à Yoshino[474]. L'*Ozasa hiyôroku* 『小笹秘要録』 (*Enregistrement des secrets d'Ozasa*, 1465)[475] avance que ce pèlerinage représente un retour à la terre des morts où les êtres sont purifiés dans l'Eveil originel, avant d'obtenir la grande compassion des bouddhas et de revenir parmi les hommes pour, à leur tour, leur faire profiter des moyens salvifiques.

Mais la popularité des activités à Kumano, et son organisation institutionnelle, doit beaucoup au soutien de la vie politique. Vers 1160, l'empereur retiré Goshirakawa entame son premier pèlerinage à Kumano. Entre 1275 et 1279, le sanctuaire Hayatama jinja (Shingû) profite d'une rénovation et du soutien financier du pouvoir en place. Cependant, en 1307, le pavillon principal subit un incendie alors que des travaux sont toujours en cours. Le faste lié aux activités spirituelles des empereurs retirés est passé, et la baisse de l'investissement des autorités politiques ralentis les travaux. Dès 1336, et la crise politique lié à la division des cours du Nord et du Sud, *nanbokuchô jidai* 南北朝時代[476], la fréquence des pèlerinages officiels se réduit, et la guerre emporte les régions autour de Yoshino et de Kumano. L'allocation accordée par l'Etat pour l'entretient des temples, *zôei ryôku* 造営料国, est diminuée[477] et les institutions religieuses doivent faire appel au système de dons privés, *kanjin* 勧進[478], qui les amène à solliciter aussi les

[474] Les pèlerins pouvaient compter sur environ cent-vingt arrêts le long du parcours. Ils sont tous cités dans le *Kinpusen hon'engi* 『金峯本縁起』, recopié dès 1133 par le *sendatsu* Gyôen 行延. MIYAKE Hitoshi, 1999a, p.811

[475] Compilation identique à celle de l'*Aozasa hiyôroku*. *Cf.* note 515.

[476] De 1336 à 1392, deux factions de la famille impériale s'affrontent pour la succession, amenant les seigneurs de guerre à prendre parti. Une première ligue est formée autour de la « cour du Nord », l'empereur régnant à Heian avec le soutien des shoguns Ashikaga, au premier rang desquels Ashikaga Takauji 足利尊氏 (1338-1359). Un seconde, la « cour du Sud », se réfugie dans la région de Yoshino à la suite de l'empereur Godaigo. Les guerres civiles qui s'ensuivent donnent l'avantage à la cour du Nord et l'empereur Gokomatsu 御小松天皇 (1377-1433) qui obtient la reconnaissance de sa légitimité en 1392.

[477] En 1352, l'empereur Gokôgon 後光厳天皇 (1338-1374) de la Cour du Nord diminue l'envoi de lettres de créances. KAWASAKI Tsuyoshi (dir.), 2011, p.12.

[478] Il semble que ces collectes de fonds, qui faisaient appel à un réseau de fidèles donateurs, étaient souvent confiées à des personnages de la classe des *hijiri* 聖 qui, à l'époque médiévale, désignait des religieux de basse extraction (*monzenshû* 門前衆) ou des prêtres itinérants. Les plus célèbres sont les *hijiri* du mont Kôyasan qui, pour récolter des fonds, proposaient l'acquisition de concessions pour ceux qui

seigneurs en charge des provinces voisines. C'est ainsi que l'année 1390 marque la fin du travail de restauration des trésors. On estime, qu'en plus des fonds délivrés par le shogunat, le transfert et la restauration des trésors de Kumano a mobilisé également les gouverneurs militaires, *shugo* 守護*,* en charge de la région de Suruga 駿河 et Tôtômi 遠江 ou se trouvaient la plupart des propriétés de Kumano.

Les trois sanctuaires de Kumano ont connu une période de renouveau après la crise entre la cours du Nord et celle du Sud et le soutien répété des shoguns Ashikaga, comme Yoshimitsu 義満 (au pouvoir de1368 à 1408) et Yoshimochi 義持 (au pouvoir de 1394 à 1423). Même si ce rapprochement du pouvoir militaire coïncide avec la perte de vitesse économique de Kumano, pourtant détenteur depuis le début du XII^{e} siècle de multiples propriétés, *shôen* 荘園. Mais ces terres étaient disséminées dans différentes provinces. Par exemple, entre 1145 et 1151, le gouverneur de la province de Kai 甲斐 (actuelle préfecture de Yamanashi), Fujiwara no Akitoki 藤原顕時 (1110-1167), aurait accordé au grand sanctuaire Kumano-hongû 熊野本宮大社 le territoire de Yatsushiro 八代荘[479]. Le *kumano bettô* Tankai 湛快 y aurait fait planter des bornes pour délimiter les possessions du sanctuaire[480].

En 1396, Kitanodono 北野殿 (?-1429), concubine du shogun Ashikaga Yoshimitsu, inaugure un nouveau parcours pour le pèlerinage à Kumano. Avec l'assistance des *sendatsu* du Jûshin-in柱心院, Gôyû 豪猷 puis Jitsu'i 実意[481] (à la suite

---

souhaitaient voir dresser leur tombe près de celle du patriarche Kûkai. SUZUKI Shôei, *in* Miyake Hitoshi, 1997 (réed.), p.46. Et Hartmut O.ROTERMUND, 2000, p.286.

[479] SHIMODA Natsumi, 2012, « Kumano bettô to kumano suigun, tanzôki ni okeru kumano suigun no dôkô » («Les mouvements des forces maritimes de Kumano à l'époque du moine Tanzô (1130-1198). Entre les forces maritimes et les bettô de Kumano »), *in* Jinbunka kenkyû, 29, p.330.

[480] Le *Rapport de l'ère chôkan*, *Chôkan kanmon* (1163), document sur lequel se sont appuyées les autorités à la fin du XII^{e} siècle pour s'accorder sur la distinction entre les divinités d'Ise et les divinités de Kumano, relate le conflit qui éclata alors entre l'administration de Kumano et le nouveau gouverneur de Kai, Fujiwara no Tadashige 藤原忠重 sur la distribution de ces terres. Cette anecdote semble provenir du *Kumano gongen suijaku engi* 『熊野権現垂迹縁起』, qui lui est antérieur, à l'article « Kumano gongen gosuijaku engiden » 「熊野権現御垂迹縁起云」.

[481] Auteur du *Kumano nikki*『熊野日記』 (*Journal de Kumano*), qui relate le cheminement de Kitano-dono, dès le huitième mois de la trente-quatrième année de l'ère Ôei (1426).

de son 9e pèlerinage) elle en aurait parcouru le chemin treize fois entre 1390 et 1428. Selon les annales du Miidera, *Miidera zokutô-ki*『三井続灯記』 (XVIe siècle), Gôyû aurait passé mille jours à la chute d'eau de Nachi et parcouru les deux monts (Yoshino et Kumano) neuf fois, tandis que Jitsu'i, fils d'un administrateur de la cour, aurait étudié les pratiques d'En no Ubasoku, et pénétré neuf fois les montagnes d'Omine. Ce dernier personnage relève dans ses écrits la participation, en 1422, de la mère de l'empereur Shôkô 称光天皇 (1401-1428), Hinonishi Sukeko日野西資子 (1384-1440), et en 1428 de la belle-sœur et de l'épouse de Yoshimochi, Hino Yasuko 日野康子 (1369-1419), et Hino Eishi 日野 栄子 (1390-1431). Le pèlerinage de 1422 attira semble-til beaucoup d'attention au départ de la capitale. Une fastueuse procession de quarante-six voitures aurait ainsi éveillé l'intérêt de quelques dix-mille paires d'yeux[482]. C'était là semble-t-il une mœurs bien habituelle, que l'on retrouve décrite dans le *Kanmon nikki*『看聞日記』 (~1450), à l'occasion du retour depuis le sanctuaire d'Ise du shogun Yoshimochi. Celui-ci se serait rendu, à la suite de son pèlerinage en date du 16ème jour du troisième mois, la 14e année de l'ère Ôei (1411) dans une salle de purification au cœur de la capitale, *seijin shitsu* 精神屋, au milieu d'une foule de spectateurs.

II-II Le Honzan-ha et la cristallisation d'un soutien politique

Durant l'époque Kamakura (1185-1333), le fils de l'empereur retiré Goshirakawa, le prince Jôe 静慧 (1164-1203), entra au monastère du Shôgoin. Par cet acte, le Shôgoin devint le temple d'accueil officiel de la famille impériale et verra se succéder à sa tête plusieurs princes à la fonction d'abbé, *monzeki* 門跡[483]. Mais c'est à Dô'i 道意, que fut concédée, pour la première fois, la tâche de cumuler sa situation de prince-abbé

[482] KAWASAKI Tsushio (dir.), 2011, p.9.
[483] On doit cette appellation, qui deviendra ensuite la fonction d'autorité que l'on sait à l'époque Muromachi, à l'empereur Uda, entré en religion au Ninna-ji 仁和寺 en 888. Ce terme désigne aussi les temples dont les abbés sont attachés à la famille impériale.

du Shôgoin (fonction héritée de son maître Ryôyu 良瑜[484] (1322-1397), fils du régent, *kanpaku,* Nijô Kanemoto 二条兼基), avec celle d'intendant des trois sanctuaires de Kumano, *kumano sanzan kengyô* 熊野三山検校[485], devenant ainsi le 22e représentant de cette lignée. Le père de Dôi était le célèbre lettré Nijô Yoshimoto 二条良基 (1320-1388), tenant de la fonction de régent, *kanpaku* 関白, à la cour du Nord. C'est donc au début du XVe siècle, que le statut d'intendant des trois sanctuaires de Kumano, échappe au droit d'hérédité des précédents intendants, pour être confié aux princes abbés du Shôgoin, membres de la famille impériale entrés en religion et formés aux enseignements du Tendai. Mais une certaine autorité est également allouée aux représentants officiels du gouvernement militaire, les *kumano sanzan bugyô* 熊野三山奉行, choisis d'abord parmi l'administration bouddhiste du Nyakuôji-jinja 若王子神社, regroupée dans le pavillon du Nyakuôji jôjôin 若王子乗乗院[486]. La fonction sera cependant répartie aussi parmi les membres honorés d'autres institutions au cours du XVe siècle. Par exemple, des temples secondaires privés, *inge* 院家, affiliés au Shôgo'in, qui ont pu obtenir une plus grande autorité sur certains territoires. Parmi ceux-là furent comptés le Jûshin-in 住心院, le Gaya-in 伽耶院, le Shôsen-in 勝仙院 ou le Shakuzen-in 積善院[487].

Pour autant, le soutien des autorités militaires restera toujours d'actualité, d'autant que l'intendant du Shôgoin se trouvait régulièrement en charge des rituels de

---

[484] A noter que Ryôyu et Dôi ont tous deux été administrateurs au sanctuaire Mikumano 新熊野社 de Kyôto avant de prendre leur fonction de prince-abbé, de même que le *sendatsu* Gôyû quelques années plus tard.

[485] Bien que cette fonction fut pour un temps cumulativement partagée par les tenants d'une autre filiation que celle de Zôyo (sous l'appellation Mikumano kengyô 新熊野検校, du nom d'un sanctuaire bâtit à la capitale en 1160 dans l'enceinte du Hôryûji 法隆寺, et qui accueillait régulièrement des rituels préparatifs au pèlerinage de Kumano), avant que celle-ci tombe définitivement entre les mains des « princes-abbés » ASADA Masahiro, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.205.

[486] Créé par Goshirakawa à l'occasion du transfert des vénérés de Kumano vers la capitale, le sanctuaire Nyakuôji-jinja est une annexe de Nachi. Il accueil entre autres les divinités Amaterasu Ômikami et Izanagi no mikoto.

[487] YOSHITANI Hiroya, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.19.

protection pour le gouvernement militaire, *bakufu* 幕府, de Muromachi et particulièrement pour la réalisation des rituels des cinq estrades, *godan'hô*五壇法[488]. On trouve trace, par exemple, de l'investissement de Ryôyu et de Dô'i[489] à cette charge.

À mesure que se développent les pèlerinages à Kumano avec l'arrivée de nouveaux pratiquants, *kyakuzô* 客増[490] (qui, sur-place, s'autoproclament *sendatsu*), l'intendance du Kumano sanzan développe aussi son influence dans les régions plus éloignées. Des départs s'organisent en direction de Kumano depuis les régions de Nikkô, de la montagne de Haguro et même de celle de Hikosan[491]. Dans tout le pays, on fait appel à des pratiquants se revendiquant du culte de Kumano, les *kumano shugen* 熊野修験, pour accompagner les fervents jusqu'à destination. Des liens de clientèle se nouent entre les populations désireuses de prendre le départ pour Kumano, et leurs guides[492]. Les bienfaiteurs, *danna* (ou *dan'otsu* 壇越)[493], s'engagent alors auprès de certains temples et sanctuaires et leur assurent un soutien financier en contrepartie de prières, de lectures de *sūtra*, et de leur accueil lors de pèlerinages.

---

[488] Ces rituels, qui consistent en cinq cérémonies dédiées à Fudô (chûdan 中壇), Daiitoku 大威徳, Kongô yasha 金剛夜叉 (kyôdan 脇壇), Gundari 軍荼利 et Gôzanze 降三世 ont été, depuis la période des cours du Nord et du Sud, l'apanage de la classe guerrière, et ce jusqu'aux lendemains des guerres d'Ônin.

[489] KAWASAKI Tsushio (dir.), 2011, p.11.

[490] Sokuden souligne l'importance de ce titre, qui s'inscrit dans une hiérarchie établie des pratiquants. Un novice, dans l'inconstance de son apprentissage : « [kyakuzô, c'est-à-dire] « le moine de passage » », [fait référence au] lieu de pratique, la sphère de la Loi d'où émerge un corps et une pensée. C'est la non-fixation, le non-établissement. On parle alors aussi de « voie de passage ». En se tenant dans la résolution que rien n'est constant, on expérimente le stade d'Eveil de la non-incarnation originelle de la lettre A.». Annexe I, p.44.

[491] MIYAKE Hitoshi, 2003, p.89.

[492] On trouve trace d'un grand nombre de ces transactions dans les *Kumano nachi taisha bunsho* 『熊野那智大社文書』, archives du grand sanctuaire de Nachi, dont les plus anciennes remontent à la fin du XI^{e} siècle. La réunion de ces archives, qui présentent des actes de vente, *baiken* 売券, entre *oshi*, *sendatsu* et leur clientèle bienfaitrice, *danna*, s'arrêtent aux environs du XVII^{e} siècle. TOYOSHIMA Osamu, *in* Miyake Hitoshi, 1997 (réed.), p.100.

[493] Du pali *dāna*, « le don », « l'offrande ». Depuis l'époque antique, désigne au Japon les croyants qui contribuent à la vie monastique des communautés religieuses par le don de biens, de vivres, voire de rizières dans le cas de temples sous autorité clanique. Dans la tradition qui régit les activités de la région de Yoshino, ils prennent le nom de *kidan* 祈壇.

Les *oshi* reçoivent un titre, *kabu* 株 (*danna yuzuri-jô* 檀那譲状), pour insigne de leur droit à héberger et suivre un bienfaiteur, qui peut être ensuite être échangé, vendu, ou donné en héritage à un autre *oshi*[494]. Ce système ne s'est évidemment pas limité à la seule région de Kumano, et dès la fin du XIV[e] siècle des pratiques similaires se développèrent pour accueillir les pèlerins des sanctuaires d'Ise, de Matsuo, de Mishima (département de Shizuoka), du Fuji, et de Hakusan. À la seule différence près qu'aucun de ces centres religieux ne faisaient alors appel à l'intermédiaire de *sendatsu* pour trouver et fidéliser des bienfaiteurs[495]. On estime, pour cette époque, à plus de soixante le nombre de « maisons » privées qui accueillaient les pèlerins dans la région de Kumano (principalement aristocrates mais aussi des guerriers ou des propriétaires terriens dès l'époque Muromachi). Les plus influentes étant alors le Jippô-in 実報院 ou le Sonshô-in 尊勝院[496].

Les *kumano shugen,* dont l'autorité est reconnue par le Shôgoin, sont alors nommés *sendatsu*[497]. Certains obtiennent la responsabilité de temples régionaux, *nengyôji* 年行事, et ont sous leur tutelle tous les pratiquants *shugen* locaux[498]. Les zones ainsi encadrées par les *sendatsu* sont appelées *kasumi* 霞[499], et leur nombre

---

[494] Le premier titre ainsi transmis (aux environs de 1219) a été confié au directeur du sanctuaire de Nachi, *nachi shugyô* 那智執行, le moine Chôzai 長剤. TAKEMI Momoko, *in* Miyake Hitoshi, 1997 (réed.), p.247.

[495] À la suite de ces *oshi*, de nombreux ermitages seront finalement tenus par des pratiquants nommément désignés comme *shugenja* qui, dès le XVII[e] siècle, prendront un nom religieux en référence à leur temple de résidence. Barbara AMBROS, 2001, « Localized Religious Specialists in Early Modern Japan, the development of the Ôyama oshi system », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 28, 3-4, p.339.

[496] ITOGA Shigeo *in* Miyake, Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.43.

[497] La fonction à la particularité d'être attribuée sans ordination, et d'être non soumis au vœu de célibat.

[498] À l'exemple des *yamabushi* de la montagne d'Ibuki (entre le département de Gifu et de Shiga, au Nord-Est de la capitale et du lac Biwa) qui, en date du dixième mois de la quatrième année de l'ère Ôei (1400), finissent par reconnaitre officiellement l'autorité de l'intendant de Kumano. C'est l'arbitrage de ce dernier qui détermina alors les étapes de pèlerinage au départ de cette montagne, imposant sa conclusion aux pratiquants du Kannon-ji 観音寺, du Taihô-ji 太平寺, du Nagao-ji 長尾寺 et du Yataka-dera 弥高寺. Se référer à MASUYAMA Tomohiro, 2003, « Chûsei shugendô honzanha keisei katei no saikentô » (« Réévaluation du processus de formation du Shugendô Honzan-ha à l'époque médiévale »), *in* Shien, 64/1, p.55-78.

[499] L'origine de ce mot n'est pas confirmée, mais il pourrait désigner littéralement la « résidence », *sumi* 住, « provisoire », *ka* 仮, du bienfaiteur.

pourrait avoir été en constante augmentation jusqu'à la fin du XV[e] siècle et le début de la période des provinces en guerre. Cette volonté de s'assurer la maîtrise des *sendatsu* en région est illustrée notamment par la tournée entamée par le moine Dôkô 道興 (1430-1501), prince abbé du Shôgoin, qui relate dans le Kaikokuzakki 『回国雑記』 ses pérégrinations et certains de ses entretiens avec les pratiquants *shugen* dans différentes localités. Son voyage s'étale sur plusieurs années de périples : en1466, il parcourt le centre et l'Ouest du pays. En 1486, il se tourne vers les régions Nord et Est. En 1493, il traverse l'île de Shikoku[500].

En 1383, le dix-neuvième intendant de Kumano, le moine Ryôyu, va créer un évènement qui va définitivement inscrire la lignée des *kengyô* dans une continuité du patriarche du Shugendô, En no Gyôja. Il va ouvrir une estrade d'onction, *kanjô dai* 灌頂台, au lieu-dit Jinzen 深仙 en plein cœur des montagnes d'Ômine[501]. Autrement appelée *denpô kanjô* 伝法灌頂 (ou *buchû kanjô* 峰中灌頂), cette cérémonie, basée sur l'enseignement Tendai, consiste en une série de rituels servant à purifier le pratiquant novice, *shinkyaku* 新客, et à l'instruire de sa condition de bouddha. Se voyant verser de l'eau sur le crâne, le pratiquant est pénétré par les cinq connaissances du bouddha cosmique Dainichi, *dainichi gochi* 大日五智, après avoir virtuellement franchit l'ensemble des dix plans, *jikkai* 十界, qui l'ont porté à la même position que l'être suprême.

Cette pratique à toute son importance dans la doctrine *shugen*. Dans les textes de Sokuden, elle est au centre d'un basculement entre l'être imparfait et l'être accompli. Divisée en plusieurs étapes, elle symbolise aussi l'engagement définitif sur la voie du *shugen* et l'entrée dans le secret :

---

[500] Suivant son exemple, seul Dôzô 道増 (24[e] kengyô) et Dôô 道応 (33[e] *kengyô*) parcourront le pays. MYAKE Hitoshi, 1996, p.61.

[501] Ce lieu est une étape du pèlerinage de Yoshino-Kumano. Il est dit de Jinzen qu'il est au centre des deux *maṇḍala* (Matrice et Diamant) et que, partant, il représente la symbiose entre l'homme et le bouddha.

« Les Dix plans sont composés des six [espaces] des êtres ordinaires et des quatre [espaces] des êtres supérieurs. L'exercice des six [espaces] des êtres ordinaires est une pratique reposant sur les faits. L'exercice des quatre [espaces] des êtres supérieurs [est une pratique reposant sur] l'examen du principe. Dans l'exercice des six [espaces] des êtres ordinaires la première des voies [à emprunter] est celle des enfers. [La pesée des] actes. *La deuxième des voies est celle des esprits faméliques. [L'interdit des]* céréales *La troisième des voies est celle des bêtes. [L'interdit de] l'eau. La quatrième est celle des guerriers éternels. [La pratique de] la lutte. La cinquième est celle des hommes. [La pratique du] repentir. La sixième est celle des divinités. [La pratique de] la danse de longévité. Il s'agit là de rituels pour les novices, [leur permettant d'obtenir] des forces extérieurs les moyens adaptés selon [le principe de] la grande compassion qui amène [les bouddhas à] se substituer aux hommes dans la souffrance. »*[502]

« Pour ce qui est maintenant des novices. Se référer aux transmissions orales. Ceux qui tournent le dos aux règles (skrt. vratu) [qui leur sont prescrites] et laissent divulguer [des secrets], rendront compte à l'ensemble des vénérés de l'assemblée des deux maṇḍala. Particulièrement à la divinité protectrice de la Juste Loi, Zaô de l'entière Montagne, serviteur [de la Loi porteur du] Vajra. Ceux-là seraient stupides [et s'attireraient] immédiatement les châtiments d'En le pratiquant, lui qui a ouvert nos montagnes, mais aussi de l'ensemble des vénérables esprits des guides à travers les âges. On considérerait alors que l'essence même du serment prêté aux hauts patriarches aurait été brisée. »[503]

D'après le *Katsuragi shugyô kanjô shiki* 『葛城修行灌頂式』 (*Procédure de la consécration pratiquée à Katsuragi*, 1504), on révèle au pratiquant les *mantra*, *myô* 明,

[502] Annexe I, p.54.
[503] *Ibid.*, p.75.

et *mudra*, *in* 印, qui le confondront avec les bouddhas, puis, après avoir été évalués, ses péchés seront annihilés durant la cérémonie de conjuration par le feu, *goma* 護摩. Par cet acte, le pratiquant pénètre alors les codes du recueillement méditatif, *sanmai ka i*三味戒. Cet exercice marque peut-être le plus net rapprochement entre les pratiquants se revendiquant de la branche Honzan-ha et ceux se revendiquant de la branche Tôzan-ha, pour laquelle l'onction porte le nom de *e'in kanjô* 恵印灌頂[504]. Selon leur tradition, Shôbô 聖宝 (832-909) aurait été le premier à pratiquer cette cérémonie, au Hôkakuji 鳳閣寺, après en avoir reçu la transmission en 895 d'En no gyôja sous l'apparence de Kongô Zaô 金剛蔵王 dans la montagne de Kinpusen (Yoshino).

II-III Le Tôzan-ha. Se concilier les pratiquants

Il est plus difficile de tracer l'évolution de ce qui s'appellera à partir du XVII^{e} siècle le Tôzan-ha. Cette organisation a profité moins visiblement du soutien des pouvoirs successifs pour, au contraire, montrer une forme plus affirmée d'indépendance. Formée autour de temples partenaires (au plus fort de l'organisation on en dénombre trente-six) cette organisation *shugen* est d'autant plus complexe à saisir que l'alliance qu'elle représente a été remaniée plusieurs fois au cours des différentes périodes de l'histoire du Japon.

Dans la province du Yamato (actuelle préfecture de Nara) la pratique du *shugen* se développe parmi de grands temples qui gagnent en influence. Il s'agit notamment de l'Eikyûji 永久寺 (montagne d'Uchiyama 内山), du Hôryûji 法隆寺 du Sanrinzan 三輪山 ou encore du Matsuodera 松尾寺. Leurs pratiques en extérieur les amènent à parcourir les flancs de la chaine montagneuse Ômine[505] depuis Yoshino, avec pour point de départ le

[504] À la seule différence que le *kanjô* permet, pour le Honzan-ha, la transmission des cinq connaissances représentées par les lettres germes A BI RA UN KEN, lorsque pour le Tôzan-ha la cérémonie permet la transmission de trois connaissances, A BAN UN. MIYAKE HItoshi, 1999a, p.824.
[505] Et plus précisément les montagnes de Kinpusen, Ômine (Sanjôgatake), Kumano sanzan, Katsuragi.

lieu-dit Ozasa 小笹 (小篠). La tradition de cette branche du Shugendô fonde sa pratique sur l'exemple du moine Shôbo. Historiquement, cette formation s'est créée durant l'ère Keichô (1596-1615) quand celle-ci eut établit que le Sanbô-in du monastère Daigoji était sont temple dirigeant, *honji* 本寺[506].

Après le conflit entre les cours du Nord et du Sud, le Kôfukuji 興福寺 qui avait largement étendu son influence sur Kinpusen grâce au soutien de la famille Fujiwara, perdit son avantage sur la région. Mais les activités y étaient encore intenses, au point que les pratiquants eurent peut-être le désir de se retourner vers une autre autorité pour en assurer la pérennité. Avant la prise de position du Sanbô-in à la tête du Tôzan-ha durant la forte période de conflits avec le Honzan-ha, la responsabilité semblait partagée entre différents temples. Certains comme le Hôryûji, le Jôruriji 浄瑠璃寺, le Matsuodera, le Kokawadera 粉河寺, le Kaijûsenji 海住山寺, le Shigisanji 信貴山寺, l'Eikyûji, étaient subordonnés, *matsuji*末寺, au Kôfukuji[507]. Bien sûr, parmi les temples engagés, il fallait compter aussi sur ceux qui appartenaient directement au monastère du Kinpusenji 金峯山寺 (situé au sommet de la montagne Yoshino) comme le Sakuramoto-bô 桜本坊, mais d'autres institutions se sont également investies dans l'encadrement des activités à Yoshino. C'est le cas notamment du monastère du Kôyasan, ou du Hasedera, qui avaient depuis longtemps fait la part belle à la pratique en extérieur, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Il semble que des rassemblements annuels aient eu lieu en été sous la direction d'une compagnie de guides, les *tôzangata ômine shôdaisendatsu* 当山方大峯正大先達衆, entre la fin du XIV^{e} siècle et le début du XVII^{e} siècle[508]. Les membres des *tôzangata* se seraient réunis à l'époque autour de l'activité

[506] La trace la plus ancienne de cette fixation est visible dans l'*Ômine tôzanhonji kôfukuji tôkondô sendatsu kiroku* 『大峯当山派本寺興福寺東金堂先達記録』. YOSHITANI Hiroya, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.38.
[507] ROYALL Tyler, 1989, « Kôfukuji and Shugendô », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 16, p.163.
[508] SUZUKI Shôei,1964, «Shugendô tôzan-ha no kessei nit suite» (« À propos de la formation du Shugendô du Tôzan-ha»), in Indôgaku bukkyôgaku kennkyû, 24, p.225.

des moines de basse catégorie, *doshû* 堂衆[509], du Kôfukuji. Certains se revendiquaient *shugenja* et pratiquaient l'ascèse en montagne au cours de pérégrinations, *tosô*, dans le but de « faire revivre l'observance des préceptes », *kairitsu fukkô* 戒律復興[510].

Finalement, l'assemblée des temples du Tôzan-ha va se composer principalement, mais de manière variable, des membres ci-dessous et ce jusqu'au début du XVII[e] siècle: le Jissô-in 実相院 (montagne Bodaisan 菩提山), le Senkôji 千光寺 (sommet de Nakigawasen 鳴川山), le Horyûji, le Yadaji 矢田寺, Kongôsanji 金剛山寺, le Chiharaji 茅原寺 (actuel Sasshôsô-ji 吉祥草寺), l'Abeji 安部寺, le Shigisanji, le Takamadera高天寺(du Kôyasan), le Ryôsenji 霊山寺 (à Nara), le Matsuodera, l'Enjôji dans la montagne Ninnikusen 忍辱山円成寺, le Tachibanadera 橘寺 (district de Taka'ichi), du Negoroji 根来寺 (département de Wakayama),le Chifukuji 施副寺 (montagne Makinoosan 槇尾山), le Kan'oji 神尾寺 (préfecture de Kyôto), le Chônichiji 朝日寺, le Takakuraji 高倉寺 (préfecture d'Ôsaka), le Wadaji 和田寺 (prefecture de Hyôgo), le Daiitokuji大威徳寺 (montagne Ushitakiyama 牛滝山), le Niuji 丹生寺, l'Eikyûji (montagne Uchiyama 内山) l'Ushioji 鷲尾寺, le Chôkôji 朝光寺 (département de Hyôgo), le Kaijyûsenji 海住山寺 (préfecture de Kyôto), le Jingoji 神護寺 (montagne Takaoyama 高雄山), le Fushimiji 伏見寺 (département d'Ishikawa), le Handôji 飯道寺 (préfecture de Shiga), le Segidera 世義寺 (montagne Kyôôzan 教王山)[511].

À la manière des *kumano-sendatsu*, l'organisation envoya des représentants dans tout le pays pour y désigner des disciples en charge des activités régionales. Chacun de ces temples désignait un *sendatsu* pour le représenter et leur assemblée constitua ce qui fut nommé les Grands vrais *sendatsu*, *shô daisendatsushû* 正大先達. Leur mission était de réunir des disciples dans tout le pays selon une hiérarchie qui

[509] Moines attachés à un pavillon et chargés des célébrations et de la logistique du bâtiment.
[510] Se référer à TOKUNAGA Seiko, 1998, « Shugen tôzan-ha to Kôfukuji doshû » («Les novices du Kôfukuji et le shugen du Tôzan-ha»), *in* Nihonshi kenkyû, 435, p. 27-50.
[511] Dont certain ne sont aujourd'hui plus sous administration Shingon. MIYAKE Hitoshi, 1996, p.61.

répartissait l'autorité entre les postes de *kosendatsu* 小先達, *kesagashira* 袈裟頭 et *kesamoto* 袈裟下. Ce système fut ensuite régulé grâce à un code, *okite* 掟, à la manière dont se constitueront, dans les grandes villes, les guildes marchandes, artisanales ou artistiques, *za* 座, durant toute l'époque médiévale. Durant les pratiques en montagne, l'autorité était distribuée aux représentants du Tôzan-ha en fonction de leur l'expérience : les pratiquants de basse classe se réunissaient alors autour des *daishuku* 大宿[512], puis des *nishuku* 二宿 et des *sanshuku* 三宿, pour pratiquer l'entrée en montagne inversée, *gyakubu*, durant la saison d'automne.

Contrairement au système de domination central du Honzan-ha, le Tôzan-ha choisit de laisser une totale indépendance aux disciples élus dans les régions. Ce choix peut expliquer la difficulté de retracer concrètement l'ensemble des pratiques avant le XVII^{e} siècle, mais permet d'estimer aussi que l'influence de cette organisation était plus importante qu'il n'y parait, et que, peut-être, son initiative encouragea la gestion autonome des centres de pratique régionaux, *ichiyama soshiki* 一山組織.

II-IV Kinpusen. Imposer l'autonomie

D'après le *Kinpusen kengyô shidai*, 『金峯山検校次第』 (*Lignage des intendants de Kinpusen*), l'administrateur du Kôfukuji le moine Shin'en 信円 (1153-1224), cadet du régent Kujô Kanezane 九条兼実, devient intendant du mont Kinpusen en 1174[513]. Le Kofûkuji est le temple de la branche majeur du clan Fujiwara et, à ce titre, a bénéficié du soutien de la noblesse pour devenir la plus haute institution de la secte Hossô 法相宗.

[512] Deux membres parmi les plus anciens, qui président aux assemblées à Ozasa.
[513] Au préalable, cette fonction était attribuée à des moines méritants choisi parmi la communauté du Kinpusen-ji, ou rétroactivement rattachés à cette communauté. Le premier ayant été Joken 助憲, du temple Ishizô-ji (renommé ensuite Kinpusen-ji), qui fut nommé par l'Empereur Uda en 900. ROYALL Tyler, 1989, « Kôfukuji and Shugendô », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 16, p.155.

Le monastère possédait de larges territoires dans la province du Yamato, d'autant qu'il absorba habilement le sanctuaire Kasuga-jinja 春日神社 et ses terres dès 1136[514]. À l'occasion de la nomination de ce nouvel intendant, le monastère du Kinpusenji fut subordonné au Kôfukuji, dans l'oubli total des querelles qui provoquèrent un conflit armée entre les deux centres en 1093 et 1145. Jusqu'au XIV[e] siècle, le hall d'or de l'Ouest et le hall d'or de l'Est, *tôsaikindô* 東西金堂, parties intégrantes du monastère, réunissaient les religieux du site investis dans la pratique du *shugen*. Ensemble, ils partaient pratiquer les austérités dans la région d'Ômine, formant un groupe établit sous le nom de *kôfukuji kugyôshû* 興福寺苦行衆. Accompagnés de plusieurs *sendatsu*, ceux-ci pénétraient la chaîne de montagne Ômine par Yoshino. On peut encore en trouver trace dans *l'Ômine tôzanhonji kôfukuji tôkindô sendatsu kiroku* 『大峰当山本寺興福寺東金堂先達記緑』 (*Chroniques des guides du hall d'or de l'Est dans l'enceinte du Kôfukuji, maître monastère de notre montagne Ômine*, fin du XVI[e] siècle), dont il ne reste aujourd'hui que le premier volume. Ce n'est alors que le début des activités *shugen* organisées dans la région.

D'après l'*Aozasa hiyôroku* 『青笹秘要録』 (*Enregistrement des secrets d'Aozasa/Ozasa*), transmis en 1328[515] au moine Ryôkô 良弘 par le moine Gyôkai 堯海 et entreposé au temple Eikyûji, le pèlerinage entre Yoshino et Kumano pouvait se réaliser en cent jours par la voie régulière (*junbu* 順峰) et soixante-quinze jours par la voie inversée (*gyakubu* 逆峰). Sa conduite impliquait la participation de cinq *sendatsu*, en charge de différents offices *:* respectivement de l'accompagnement sur le chemin (*daisendatsu* 大先達), de l'installation aux étapes (*shuku sendatsu* 宿先達), de l'eau (et sa cérémonie de purification, *aka sendatsu* 閼伽先達), du petit-bois (*kogi sendatsu* 小木

[514] *Ibid*., p.146.
[515] Mais on date la première compilation connue à l'année 1465, et au moine Jôen 乗円. MIYAKE Hitoshi, 1999a, p.799.

先達) et de la flambée (*saitô sendatsu* 採灯先達)[516]. La première traversée doit passer, pour le résumer, par les étapes de Fukkoshi 吹越宿, de Mizunomi 水飲宿 et de Jinzen pour atteindre Kumano, lorsque la seconde doit passer par les étapes de Jinzen, de Waki 脇宿 et d'Ozasa jusqu'à Yoshino. Le pèlerinage était précédé de sept jours de jeûne, conclu par un repas pris en commun.

Ces différents offices, pratiqués quasi-quotidiennement, sont confirmés par les textes de Sokuden. L'office de l'eau et du petit bois notamment étaient délégués par les *sendatsu* aux pratiquants novices et suivaient une réglementation très précises, sui amènaient le *yamabushi* jusqu'au moment ultime de sa concrétisation sur la voie du *shugen*:

> *«Le petit bois compose l'installation de bois pour le rituel de purification par le feu. On y symbolise le fait de passer par le feu l'enveloppe corporelle touchée des souillures, afin de s'en retourner à la terre des bouddhas qui elle est non-souillée.»*[517]
>
> *« Le petit bois élagué représente l'os blanc, la nature absolue. Le petit bois noir (non-élagué) représente la chair, l'obscurité. (…)Tous les jours, avec les trois fagots de petit bois [rassemblés par les] novices, on brûle les fautes commises au travers des trois activités, ce qui symbolise l'expérience de l'incarnation de l'Eveil, l'ensemble des vertus des trois corps. »*[518]

---

[516] On en trouve un éclaircissement dans le très court *Ômine shûgyô kanjôshiki* 『大峯修行灌頂式』 du moine Ryôen 良縁 (*Réalisation du rituel de lustration pour la pratique à Ômine*, composé au début du XV^e^ siècle. Première copie en 1512), qui rapporte que les cinq *sendatsu* sont symboliquement rattachés aux cinq connaissances du Bouddha Daincihi. Ce texte confirme également les soixante-quinze et cent jours de pèlerinage.
[517] Annexe I, p.65.
[518] *Ibid.*, p.65-66.

« le corps [est issu] de l'union des quatre éléments. Os et chair, bras et jambes, tels une bûche, sont réduits en cendres. Chacun [alors] entre pareillement sur le chemin du bouddha.»[519]

C'est à peu près à la même époque que le *Tôzan nenchû gyôji jôjô* 『当山年中行事条条』 (*Faits multiples sur les rituels annuels de notre montagne*, 1449) nous transmet la présence, en réunion, de moines en partance pour Yoshino le huitième jour du cinquième mois. Ils retrouvent alors au Sanjô Zaô-dô 山上蔵王堂 (hall sis au sommet de Kinpusen) des *yamabushi* sortis de l'isolement, *shutsubu yamabushi* 出峰山伏, et entament avec eux la lecture du *Sūtra* de la parfaite sagesse, *Daihannya kyô* 大 般若経. Au onzième et treizième jour du dixième mois, les mêmes reviennent faire l'offrande de *maṇdala*[520]. Ce lieu est déjà célébré à l'époque de l'*Ozasa hiyôroku*. On y tient aussi un culte en direction de la forme originelle (*honji* 本地) de Zaô : le boddhisattva Kanon, Roi de la roue aux onze visages.

Le *Kinpusen sôsôki* 『金峯山創草記』 (*Mémoires des établissements du Kinpusen*, début du XV^{e} siècle), en plus de rapporter l'activité officielle des moines Tendai et Shingon parfaitement organisés pour la réalisation de cérémonies annuelles destinées à l'équilibre de la Loi et à la protection du pouvoir en place[521] dans la montagne de Kinpusen (la plus proche géographiquement de la capitale), relate aussi la venue, au sixième jour du sixième mois (en pleine période d'offrandes de fleur *renge'e* 蓮華会[522]), de *yamabushi* rassemblés pour l'offrande aux images d'En no gyôja, *en no gyôja mieku* 役行者御影供. Il semble que cette cérémonie, qui était également célébrée

[519] *Ibid.*, p.66.
[520] MIYAKE Hitoshi, 1999a, p.809.
[521] Deux factions distinctes : les *jisô* 寺僧 d'une part (moines Tendai) et les *mandô* 満堂 d'autre part (moines Shingon). Bien que ces deux factions menaient des activités exclusives, il n'était pas rare de les voir officier ensemble. TAKEMI Momoko, *in* Miyake Hitoshi, 1997 (réed.), p.162.
[522] De nos jours, la pratique se fait plutôt au mois de juillet, et ce dans toutes les montagnes consacrées.

à l'Ichijôji 一乗寺, servait à marquer le démarrage des processions en direction de la montagne Kinpusen pour tous les *yamabushi* du pays, processions qui prenaient fin au neuvième jour du neuvième mois[523]. On sait donc que les images d'En no gyôja étaient monnaie courante, et qu'elle bénéficiait d'un culte toujours plus important. Sokuden est l'auteur de ce qui semble être un modèle (c'est-à-dire un descriptif) pour la réalisation de telles images[524], au chapitre « À propos des représentations du vénéré En no Gyôja».

> *« Il possède tous les attributs du Roi de sapience Fudô. Pour caractéristiques, [il porte un calot] de huit shaku qui représente le lotus qui coiffe le sommet du crâne de Fudô, les huit pétales de la Matrice. Le vajra à une branche dans sa main droite est la lame de sapience qui tranche les passions et éveil à la réalité. Le chapelet dans sa main gauche présente les perles de la grande compassion non-incarnée. Lorsqu'on le voit portant le sistre à six anneaux, c'est pour symboliser [sa volonté de] guider les être hors des six voies [de perdition]. Lorsqu'il porte le Sūtra du cœur de la parfaite sapience, c'est pour représenter les deux espaces du monde phénoménal (skrt. satta) et de la vacuité véritable. [Représenté] bouche ouverte, il exprime la récitation d'un dhārani, l'exhortation de la juste nature des choses. Ses habits de broussailles et d'écorces représentent [la possibilité de] consumer dans les flammes les actes issus de l'absence de clairvoyance. Le socle de métal représente le rocher indestructible de la lettre « a » qui se tient éternellement dans la nature absolue. »*[525]

[523] MIYAKE Hitoshi, 2003, p.58.
[524] En plus des nombreuses statues placées le long des routes, on trouve encore des images réalisées à la manière de talismans, *ofuda* 御札, pareilles au modèle de Sokuden parmi les trésors du Rinnôji de Nikkô, du Daigôji et du Shôgoin.
[525] Annexe I, p.86-87.

Mais durant la forte période de conflit avec le Honzan-ha (entre 1596 et 1615), la communauté des pratiquants de la région va se replier autour du pavillon Sanbô-in du monastère Daigoji. À cette époque, les querelles entre les deux organisations portent sur la nature des habits[526], sur la pression subie par les adeptes pour la conversion, sur des impôts perçus ou des dons détournés. C'est le shogun Tokugawa Ieyasu qui trancha pour mettre fin aux batailles.

D'après le *Gien jugô nikki* 『義演准后日記」 (*Journal du grand-prêtre Gien*, 1626) Le moine Gien 義演 (1558-1626), prince abbé du Sanbôin, autorisa deux *shugenja* du Tôzangata à porter l'étole nouée à broderie d'or, *kinran'e yuigesa* 金襴衣結袈裟 en 1597[527]. Cette permission était alors strictement allouée par le Shôgoin. Ces deux pratiquants de la province de Sado 佐渡, le moine Chôkei 長慶 (du Daigyôin 大行院) et le moine Kaishô 快正 (du Chisokuin知足院) reçurent un certificat signé par Gien et par son subordonné, le moine Enshô 演照, *bugyô* du Konren'in 金蓮院. Ce certificat précisait également qu'il est strictement interdit de porter cette étole à broderie d'or en montagne, qu'il s'agit d'un ornement qui vient consacrer l'expérience du *shugenja*[528].

On peut supposer que c'est donc vers la fin du XVI[e] siècle que les membres du *tôzangata* décidèrent de reconnaitre pour autorité le prince abbé du Sanbôin Gien, et de lui attribuer le droit d'établir une hiérarchie entre les *shugenja* de ce groupe. C'est probablement aussi ce qui encouragea le Honzan-ha à riposter.

Suite à cet évènement, le Honzan-ha, donc, ne tarda pas à réagir. Toujours selon le *Gien jugô nikki*, un *shugenja,* du nom de Tamonbô 多聞坊, se rendit au Daigyôin. Il y enleva Chôkei, et le détroussa. Gien réclama des comptes auprès du prince-abbé du Shôgoin, mais celui-ci lui rétorqua que Gien se trouvait hors la loi d'avoir confié le droit

[526] Les membres du Tôzan-ha n'ayant encore, à l'époque, fait le choix d'aucun signes qui les distinguaient des *sendatsu* du Honzan-ha, l'attribution d'un habit fut l'occasion de déclencher de vives contestations de la part de l'organisation Tendai. SUSUKI Shôei, *in* Miyake 1997 (réed.), p.271.
[527] Archives du Daigoji (septembre 2013), https://www.daigoji.or.jp/archives/special_article/index.html.
[528] SEKIGUCHI Makiko, 2011, « The Sanbōin Monzeki and its Inception as Head Temple of the Tōzan Group », *in* Cahier d'Extreme Asie, 18, p.116.

de porter le *yuigesa*[529]. Gien se tourna alors vers le prêtre du Shôkokuji 相国寺 qui était magistrat élu en charge des affaires des sanctuaires et des monastères, *seishô Jôtai* 西笑承兌, sous la politique de Tokugawa Ieyasu. Grâce à ce dernier, Gien obtint une entrevue avec Tokugawa. Suite à quoi, le quatrième mois de la dix-septième année de l'ère Keichô (1612), le shogunat décida d'une séparation stricte entre le Tôzan-ha et le Honzan-ha, renforcée par la « réglementation du shugendô », *shugendô hatto* 修験道法度, de 1613, interdisant aussi au Honzan-ha de prélever des taxes sur les activités de la secte Shingon à condition que ses moines ne pratiquent aucun autre rite que ceux prévalant au bouddhisme et plaça le temple Sanbôin dans la position de *tôryô*東梁, c'est-à-dire à la tête du Tôzan-ha[530].

C'est donc à la réglementation sur le shugendô de 1613, fixée par le gouvernement militaire d'Edo, que l'on doit la fixation définitive des deux organisations du Honzan-ha et du Tôzan-ha et la reconnaissance officielle d'un Shugendô.

À cette occasion les pratiquants furent amenés à se définir par rapport à l'un ou l'autre de ces camps (avec la multiplication de cérémonies d'ordination, *tokudo* 得度) et obligés de fixer leur activité dans les communautés civiles, quittant les ermitages et abandonnant la vie nomade pour devenir des *yamabushi* sédentaires, *sato yamabushi* 里山伏. Cette fixation imposera aussi une modification des pratiques : dès lors, le nombre d'ouvrages doctrinaux et d'antécédents légendaires augmenteront significativement.

.

[529] SEKIGUCHI Makiko, 2002, « chûsei shugen ni okeru Shôbô shinkô » (« Le culte en direction du moine Shôbô dans la pratique shugen à l'époque médiévale »), *in* Journal Of Historical Studies, 43, p.42.
[530] SEKIGUCHI Makiko, 2011, *op.cit.* p.117.

III- Autonomie et rapports d'autorité

Le moine Aren de l'Eikyûji, auteur du *Shugen hiôshô* 『修験秘奥鈔』 (*Aperçus des arcanes du shugen*), probable version non-commentée du *Buchû kanjô honki* 『峯中灌頂本軌』 (*Archètypes de l'onction en montagne,* XV^e^ siècle)[531], ce dernier citant Aren parmi ses sources directes, nous permet d'avoir une idée de la situation des pratiquants du *shugen* dès la fin du XIV^e^ siècle[532]:

> *« Les yamabushi d'aujourd'hui n'ont d'yeux que pour leur propre montagne et négligent les autres. Au sein d'une même faction, et à fortiori entre différentes factions, la question de la pratique soulève des dissensions. Discuter inutilement des différences et des ressemblances, c'est perdre de vu ce qui fait l'essence de l'entrée en montagne. En no Kimi ne peut être à l'origine de soixante factions différentes. Qu'elle est celle qui est dans le vrai, qu'elle est celle qui est dans le faux ? Cela on ne peut le savoir qu'en écoutant son cœur, affuté à longueur de pratique. »* [533]

Que doit-on conclure de ce passage ? Peut-être que malgré une forte concentration de pratiquants, la monopolisation des lieux de pratique et l'attachement à un temple était trop fort pour permettre les échanges entre religieux se revendiquant du *shugen*. C'est cette distance, et la tension forte portée par la mise en balance des différents pouvoirs étatiques (à l'époque, les trois entités de la cour, du gouvernement militaire, et des institutions religieuses) qui peut avoir accéléré la mise en forme

---

[531] Le *Hikosan buchû kanjô mitsuzô* de Sokuden reprend assez fidèlement le contenu des feuillets présents dans cet ouvrage, ce qui en fait, nous le supposons, sa source principale.
[532] L'auteur aurait vécu au XIII^e^ siècle, mais d'après une étude comparée du texte, qui fût publié pour la première fois en 1890, son contenu ne pourrait avoir été composé avant le début du XIV^e^ siècle, ce qui en fait une œuvre apocryphe. YAMASHITA Takumi, 2005. « Shugendô, gotai honnu honrai busshin, setsu » (« Théorie concernant le corps de bouddha originel à l'existence foncière aux cinq stades de développement »), *in* Tôkyô Seitoku tanki daigaku kiyô, 38, p.22.
[533] Traduction d'après un extrait en japonais moderne donné par SASAKI Tetsuya, *in* NAKANO Hatayoshi, et Gorai Shigeru, 2000 (rééd.), p.47.

d'associations suffisamment solides et puissantes pour assurer la pérennité d'une pratique. Ou serait-ce la manne représentée par cette pratique qui aurait favorisé la création de conglomérats, comme il semble possible de le voir avec la création du Honzan-ha et du Tôzan-ha ? Toujours est-il qu'en plus de ces deux factions, quelques organisations locales, se basant pour la plupart sur de longues traditions, décident d'adhérer à une unique association, la leur. Malgré le manque de données historiques, nous allons tenter d'en donner quelques exemples qui se sont, ensuite, bien plus largement illustrées à partir du XVII^{e} siècle.

III-I Nikkô, une organisation tardive

Bien que l'on peut supposer que les exploits du moine Shôdô, dont les légendes remontent à l'époque Heian, aient créé suffisamment d'émulation pour encourager la venue de pratiquants, il nous reste très peu de traces factuelles des pratiques et de l'organisation de la région de Nikkô. Et encore moins d'une mention d'un Shugendô établit. En 1210, les montagnes de Nikkô sont toujours dirigées par le système des administrateurs, *bettô*. Leur vingt troisième administrateur est le moine Benkaku 弁覚. La particularité de celui-ci est qu'il est considéré par la tradition comme celui qui a redonné de la vitalité aux pratiques religieuses dans la région. A l'époque, il était encore le moine préposé à la sécurité particulière du shogun de Kamakura, *gojizô* 護持僧[534], et pratiquait le *shugen* à Yoshino et à Kumano. En 1232, il fit installer dans la grotte de Shô 笙の窟[535] une statue de bronze à l'effigie de Fudô myôô, sur la demande du shogun Minamoto no Sanetomo 源実朝 (1203-1219) avant que celui-ci ne trépasse[536]. Autour du lac du temple Chûzenji 中禅寺, qui fait plus de 1260 mètres de surface, et dans les montagnes de Tarôsan 太郎山 et de Nyohô-yama 女峰山, on a retrouvé des pilons, des

[534] Le titre est accordé à tout moine dont la responsabilité est la surveillance spirituelle d'un membre de l'aristocratie. Cette fonction a particulièrement était accordée aux moines affiliés au Tendai et au Shingon dès le XII^{e} siècle et consistait principalement à la tenue d'oraisons privées, *kitô* 祈祷.
[535] 62eme étape sur le pèlerinage en direction de Kumano.
[536] YOSHITANI Hiroya, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.327.

têtes de sistres et des tubes à *sūtra* datant du XIII[e] siècle[537]. On estime ainsi que ces trois montagnes faisaient partie d'un circuit, un pèlerinage qui suivait les flancs du volcan Futarasan (aujourd'hui Nantaisan 男体山), dont la hauteur s'élève à 2484 mètres. C'est à la même époque qu'on estime s'être développée la pratique contemplative des cinq sommets, *gozenjô* 五禅頂 (Nyohô-yama, Komanakosan 小真名子 Tarôsan, Oomanakosan 大真名子, Futarasan) toujours pratiquée de nos jours[538].

Mais il semble que ce soit entre le XIV[e] et le XV[e] siècle que ces activités se smultiplièrent le plus visiblement. En 1486, le prince abbé Dôkô rendit visite au quarante-troisième administrateur de Nikkô, le moine Shôgen 昌源. À cette époque, l'hiver était le théâtre de pèlerinages dont le point de départ était le lieu-dit Jinzen, sur les bords du plateau de Kobugahara 古峰ヶ原. L'objectif était de rejoindre le lac du Chûzenji par l'Ouest et ainsi de franchir le plan du Diamant, *kongôkai fuyu no mine* 金剛界冬峰. Peu avant le printemps, un même départ amenait les pratiquants à rejoindre Utagahama 歌ヶ浜, sur la rive Est du lac, pour travers le plan de la Matrice[539]. Mais la reconnaissance d'autorités religieuses en charge de la région fût longue. Il fallut pour cela attendre la nomination d'un premier prince-abbé à la tête du Rinnôji au XVII[e] siècle, le moine Shuchôhô 守登法親王, qui cumulait alors sa fonction avec celle de prêtre supérieur du Tendai, *zasu* 座主. À la même période, le gouvernement militaire envoya un premier délégué aux affaires religieuses, *bugyô*. C'est finalement en 1659 que l'on reconnait alors son indépendance au territoire de Nikkô, reconnaissance qui profitera aussi aux montagnes de Hikosan et au territoire de Haguro qui se verront également administrés par l'autorité du Rinnôji[540].

---

[537] WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.), p.252.
[538] ÔWAKU Shinpei. 1990, p.248.
[539] MIYAKE Hitoshi, 2003, p.61.
[540] Jusqu'en 1695, pour Hikosan, et la reconnaissance de son autonomie par le délégué aux affaires religieuses. MIYAKE Hitoshi, 1999a, p.794.

III-II Togakushi, un lieu de pratique reconnu

Au nord de l'actuel département de Nagano, se tient la région montagneuse de Togakushi 戸隠山, déjà cité à la fin du XII^{e} siècle par l'empereur Goshirakawa comme un célèbre lieu où résident les esprits[541], *reigensho* 霊験所, dans le recueil de poèmes en dix volumes *Ryôjin hishô* 『梁塵秘抄』 (*Notes de précieuses envolées*). D'après le *Kenkôji ruki*『顕光寺流記』[542] (*Historique du Kenkôji*, 1458), l'ouverture de la région serait due à un moine inconnu décrit comme un « pratiquant lettré », *gakumon gyôja* 学問行者, qui, après avoir parcouru tout le pays et montré le chemin aux pratiquants de Togakushi, se serait évanoui dans les airs sans plus laisser de traces. En 812, il aurait entrepris l'ascension de la montagne Iizunayama 飯網山, mais se serait perdu à cause d'un épais brouillard. Priant les divinités de l'orienter vers le sommet, il fit la lecture des *sūtra* et demanda que le chemin lui soit ouvert, quitte à ce qu'il en perde la vie. Un rayon de lumière jaillit alors d'un pilon qu'il lâcha sur le sol. L'ayant suivi, il se retrouva à l'entrée d'une grotte. Là, lui apparurent Kannon aux milles bras, le boddhisattva Jizô et le bouddha Śākyamuni. Alors que la nuit tombait, un dragon à neuf têtes, porté par le vent du Sud, vint se poser devant la grotte. Il lui énonça les qualités de ce lieu. Que l'endroit recelait les *maṇdala* de la Matrice et du plan du Diamant, que les montagnes étaient percées de trente-trois cavités[543] où serait exaucée la grande compassion, *daiji daihi* 大慈大悲. Sitôt que le dragon pris son envol à la suite de ces paroles, un large rocher vint boucher la cavité donnant à ce lieu le nom de « montagne à l'ombre de la porte », « *togakushiyama* ».

Au XV^{e} siècle, la pratique à Togakushi se divisait entre, d'une part, les moines ayant reçu l'enseignement Tendai et pratiquant le culte de Kannon et la lecture du *sūtra* du Lotus au Kenkôji (actuel Togakushi jinja), et d'autre part les moines Shingon qui

[541] À même égare que le mont Fuji, le mont Hôkidaisen 伯耆大山 et la montagne Sôtô-yama 走湯山.
[542] Extrait donné dans WAKAMORI Tarô, 2000 (rééd.) p.198-199.
[543] La plupart abritent aujourd'hui le culte de Yakushi nyôrai 薬師如来 ou de Kongôzao 金剛蔵王.

venaient en pèlerinage à la grotte de la légende et rendait un culte au Saikôji 西光寺, et ce jusqu'à la fin du XVI[e] siècle[544].

Bien que sous la dépendance du Kan'eiji 寛永寺 (Tendai), le bakufu reconnait alors l'autorité d'un administrateur indépendant*, ichiyama bettô* 一山別当[545]*,* choisis parmi la communauté locale, pour mener à bien le déroulement des activités religieuses de la région. Celui-ci était en charge de désigner *oshi* et *sendatsu* afin d'encadrer l'arrivée des pèlerins et assurer la bonne conduite du *hashiramatsu* 柱松, procession accompagnée de perches de cyprès surmontéss de bandes de papiers, *hei* 幣, brandis par des *yamabushi* préposés, *hashiramatsu yamabushi*柱松山伏, durant le septième mois de l'année au Hôkôsha 宝光社.

Dans le *Sanbu sôsho hôsoku mikki,* à l'article *hashiramatsu sahôji* 「柱松作法事」(« À propos des règles d'exécution du *hashiramatsu* »), Sokuden présente ce rituel comme un évènement à destination des kamis, *jinji* 神事. Celui-ci est réalisé à Hikosan durant le printemps et précède l'entrée en montagne. Au pied d'une perche de cyprès plantée et fournie de bandes de papiers, les *yamabushi* se rassemblent en cercle pour réciter *sūtra* et prières. Pendant ce temps, un *hashira yamabushi* escalade la perche pour mettre le feu aux papiers. C'est alors que résonnent la « conque des attributs du départ », *kake'ai hora* 駈相法螺[546]. Pas de mention par contre dans le *Shugen shu*, mais cet exercice existait encore au XVII[e] siècle dans la région de Hikosan, sous une forme renouvelée, et était l'occasion de grandes célébrations au début du mois de février[547].

---

[544] Jusqu'au début des conflits armés qui opposèrent le Honzan-ha et le Tôzan-ha. Il n'existe cependant aucune trace historique de conflits entre ces deux organisations dans la région de Togakushi. *Ibid.*, p.211 et p.225.

[545] Le statut d'administrateur ne pouvait cependant être confié qu'à un moine érudit de haut rang, *gakuryo* 学侶 ou *gakutô* 学頭, déjà en charge de l'étude.

[546] « *Ce qu'on appelle la « conque des attributs du départ » consiste en deux, puis deux, puis deux effets. En tout six sons. C'est une analogie à la méthode d'approche des six perfections ».* Annexe I, p.15.

[547] Si l'ouvrage de Sokuden signale que l'exercice était simplement destiné à révérer les formes shintô de Dainichi, le rituel accomplit dès le XVII[e] siècle semble directement désigner la figure d'Izanami et d'Izanagi. MIYAKE Hitoshi, « Minzoku shûkyô ni okeru hashira no shinkô to girei » («Cérémonies et

Plus tard, même à Togakushi des flambeaux allumés remplacent les perches. Le premier témoignage d'un tel changement date d'un récit de voyage de la fin du XVIII[e] siècle, le *Kumeji no hashi* 『来目路の橋』 (*Le pont de Kumeji*), du voyageur et naturaliste Sugae Masumi 菅江真澄 (1754-1829).

Toujours selon le *Kenkôji ruki,* le printemps était l'occasion d'une cérémonie appelée « assemblée fleurie », *hanakai* 華会, au départ du Kenkôji. Cette orientation était là pour symboliser la formule « partir de la conséquence, aboutir à la cause », *jûka kôin* 従果向因, tandis que la direction prise pas la procession du *hashiramatsu* devait symboliser la formule « partir de la cause, aboutir à la conséquence », *jû'in kôka* 従因向果[548]. Cette théorie est un rappel au code établit pour la tenue du pèlerinage à Kumano, la cause, l'origine, désignant nommément la Matrice, et la conséquence, l'aboutissement, désignant le Diamant, la forme accomplie du pratiquant. La formule est issue du *sūtra* du Lotus et permet de noter l'influence de l'enseignement Tendai. Mais il est intéressant de la trouver ici quand on sait que les travaux de Sokuden partage ouvertement la même référence :

> *« C'est ainsi qu'en pénétrant les sommets du plan de la Matrice on exprime la vérité de l'usage « partant de la cause aboutir à la conséquence ». Et en pénétrant les sommets du plan du Diamant, on rend compte du principe de l'usage « partant de la conséquence se tourner vers la cause. »*[549]
>
> *« L'entrée régulière en montagne, c'est le déroulement logique [qui procède] des coproductions conditionnées issues de l'obscurité. Il s'agit de l'exercice « partant de la cause aboutir à la conséquence ». Prendre origine sur le plan des Enfers et aboutir au plan des Bouddhas. La pratique en*

---

croyances autour du pillier dans les cultes populaires»), *in* Kokugakuin Daigaku Nihon Bunka Kenkyûjo, *Jinbun kagaku to gazô shiryô kenkyû: kokugakuin daigaku gakujutsu furontia jigyo kenkyû hôkoku*, 1, p.55.
[548] WAKAMORI Tarô, *op.cit.*, p.214.
[549] Annexe I, p.46.

montagne inversée, c'est l'expression des coproductions conditionnées issues de [la connaissance] de la nature absolue. Il s'agit de l'exercice « partant de la conséquence se tourner vers la cause ». Prendre origine sur le plan des Bouddhas et aboutir au plan des Enfers. »[550]

III-IV Hikosan, vers une forme d'indépendance ?

L'organisation du culte de la montagne Hikosan a connu plusieurs périodes de bouleversements entre la fin de l'époque des cours du Nord et du Sud et l'établissement du grand sanctuaire de la montagne Hikosan, Hikosan jinja 英彦山神社, au début de l'ère Meiji[551]. Alors que les légendes[552] font remonter l'ouverture de cette montagne au VI[e] siècle, avec l'arrivée du moine chinois Zenjô 善正[553], puis aux actions de l'administrateur du Mirokuji 弥勒寺[554], le moine Hôren 法蓮 (IX[e] siècle), le premier document historique à mentionner les activités de la montagne Hikosan est le *Chûyûki* 『中右記』(*Journal du ministre de droite de la maison Nakamikado* (Fujiwara du Nord), par Fujiwara no Munetada (藤原宗中, 1062-1141) en date du cinquième mois de l'an 1094. L'anecdote rapporte du tumulte dans la région, provoqué par le conflit entre des moines en armes, *shuto* 衆徒, du Miroku-ji et un groupe appartenant à l'Anraku-ji 安楽時 de la contrée de Dazaifu 大宰府[555].

---

[550] *Ibid.*, p.54.
[551] Il rentre alors dans la catégorie des sanctuaires officiels dédiés à la stabilité sociale et religieuse de l'Etat : *shôkonsha* 招魂社, littéralement « havre d'accueil des âmes ». Ce titre changera, dès 1939, pour celui de *gokokusha* 護国社, « sanctuaire officiant à la protection de l'Etat ». Le culte de ce sanctuaire est rendu en direction des divinités Izanami et Izanagi no mikoto, ainsi qu'Ama no oshihone no mikoto 天忍骨命. En 1975, le sanctuaire prend le nom de Hikosan jingû 英彦山神宮.
[552] D'après le *Chinsei hikosan engi* 『鎮西彦山縁起』 (Antécédents de la montagne Hikosan du Grand-Ouest, 1571) lui-même inspiré du *Hikosan ruki.*
[553] Celui-ci aurait appartenu à la dynastie des Wei du Nord une des plus anciennes dynasties du Nord et du Sud (386-534).
[554] De la contrée d'Usa 宇佐, province d'Ôkita 碩田 (actuelle Ôita 大分, Nord Est de Kyûshû).
[555] SASAKI Tetsuya, *in* NAKANO Hatayoshi, et Shigeru Gorai. 2000 (rééd.), p.34.

Le « Kumano gongen gosuijaku engi », cité dans le *Chôkan kanmon* (1163), signale un rapport d'influence entre le culte lié aux divinités de Kumano et les pratiques en cours dans la région de Hikosan. Selon cet antécédent, la divinité tutélaire de la montagne de Tiantai en Chine, Oshishin 王子信, aurait d'abord fait étape dans la montagne Hikosan avant de franchir le mont Ishizuchi 石鎚山 (sur Shikoku) pour finalement s'installer au Hongû de Kumano

> *« Après avoir transité par les montagnes de Hikosan, dans le grand Ouest du Japon, la divinité incarnée dans un cristal à huit pointes d'une envergure de trois shaku et six sun (~ 108cm) descendit l'année tigre-bois majeur [sur la montagne de Kumano] »*
>
> 「日本国鎮西日子の山の峰に天下り給う。その体八角なる水晶の石、高さ三尺六寸なるにて天下り給う」[556]

Le cristal se divisa en cinq épées qui s'élancèrent chacune en direction de Hikko, Kumano, Nikkô, Haguro, et Ototsurume 乙鶴羽 dans la province d'Awaji 淡路 (département de Hyôgo)[557]. Nous sommes alors en pleine période de faste pour le pèlerinage à Kumano, et on pourrait bien y lire la prépondérance du centre sur les activités spirituelles régionales[558].

Le *Hikosan ruki* 『彦山流記』 (*Historique de Hikosan*, ~1218), donne un grand nombre de détails sur l'organisation de la région à l'époque Kamakura. Il estime à trois mille le nombre d'ascètes, *sennin* 仙人, habitants la région. Il désigne les trois avatars de Hikosan, *hikosan sansho gongen* 彦山三所権現, c'est à dire ses trois divinités

[556] Donné dans GORAI Shigeru, 1983, p.12.
[557] ASADA Masahiro, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p. 248.
[558] À noter que le *Jinzen kanjô keifu*, ouvrage véritablement dédié à réunir dans le giron de Kumano et du Honzan-ha les pratiques éparses du *shugen*, signale que le moine Jugen 寿元 transféra le culte de Kumano gongen vers la montagne Hikosan en 734. MIYAKE Hitoshi, 1999b, p.504.

principales, comme étant Shaka (Izanagi) au Sud, Amida (Ama no oshihone) au Nord et Kannon (Izanami) au centre. Il précise aussi qu'une dizaine de temples, quarante-neuf cavités aménagées[559] et quelques deux-cent refuges se répartissent l'activité de cent-dix moines et deux-cent cinq *sendatsu*[560]. Toujours selon le *Hikosan ruki*, ceux-ci sont organisés en assemblées autour du vénéré sollicité : le Nankoku kôshu 南谷講衆 (trente moines et soixante-dix *sendatsu*), pour l'office à Izanagi/Shaka, le Hokkoku kôshu 北谷講衆 (trente moines et cinquante *sendatsu*), pour Ama no oshihone/Amida, le Chûkoku kôshu 中谷講衆 (vingt-cinq moines et trente-cinq *sendatsu*), pour Izanami/ Kannon, et le Sôji inkoku 惣持院講衆 (vingt-cinq moines et cinquante *sendatsu*), pour l'entretien des divinités secondaires[561]. Les *sendatsu* encadraient alors les offices et orientaient les pèlerins en direction des différents lieux dédiés. Vu le nombre de préposés, on peut estimer que les lieux devaient abriter une grande activité.

En 1333, le seigneur en charge du domaine d'Echizen, Utsunomiya Nobukatsu 宇都宮信勝, appuya la nomination du prince Ani 安仁親王, un des fils de l'empereur Gofushimi 後伏見天皇 (1288-1336) formé au Onjôji, à la tête des activités religieuses de Hikosan. Il sera nommé supérieur du Reisenji[562], *reisen-ji zasu*霊仙寺座主. Mais celui-ci s'installa au Kurokawa-in 黒川院, en bordure Ouest de la montagne, ou se concentrera alors le pouvoir décisionnaire religieux jusqu'à la fin du XV^{e} siècle[563]. Les pratiquants en montagne étaient alors majoritairement composés de pèlerins parcourant les différents

[559] Pour un détail de ces aménagements et des figures qui y sont consacrées, voir GORAI Shigeru, 2008a, p.123-177.
[560] NAGANO Tadashi, 1979, « Sangaku shûkyo shugendo shuraku ehikosan no kôzo to keizaiteki kiso» («Les bases économiques et structurelles des villages (de pratiquants shugen) de la région Hiko qui soutiennent un culte de la montagne») *in* Komazawa daigaku sôgô kyôiku kenkyûbu shizenka gakubu-hen, 15, p.8.
[561] Extrait donné dans SASAKI Tetsuya, *in* NAKANO Hatayoshi, et Shigeru Gorai. 2000 (rééd.), p.42.
[562] En 1955, le nom du temple verra sa graphie changer pour 霊泉寺.
[563] La fonction d'abbé sera alors transmise par descendance de l'épouse du précédent dirigeant. MIYAKE Hitoshi, 1999b, p.511.

édifices des douze avatars répertoriés sur le domaine[564], accompagnés de *sendatsu* choisis parmi les rangs des moines guerriers déjà en charge des grandes cérémonies annuelles comme le *nehan-kai* 涅槃会 (célébration d'entrée dans le Nirvana, février), le *tanjô-kai* 誕生会 (naissance du Bouddha, mai) ou le Onta matsuri御田祭 (fête des plantations)[565].

Durant la période des cours du Nord et du Sud (1336-1428), il est possible que la région de Hikosan, moins durement touchée par les confrontations, ait attiré plus volontiers les pèlerins et les pratiquants *shugen*. C'est la période ou s'affine la pratique des trois sommets, *san no mine shugyô* 三峰修行, qui apparait largement influencée par la géographie religieuse de Kumano-Yoshino[566]. À cheval sur trois provinces (Echizen, Echigo et Chikuzen), la montagne Hikosan, haute de 1196 mètre, est ceinte de nombreux sommets avec, notamment, le Kubotesan求菩提山 à l'Est et le Hômanzan 宝満山 à l'Ouest. Si le pratiquant traversait le massif en direction de l'Ouest, vers Hômanzan, il était considéré comme ayant pris départ dans le *maṇḍala* de la Matrice. Aurait-il rejoint Hikosan et ses confins en direction de l'Est, il aurait pris départ dans le *maṇḍala* du Diamant. La première traversée, l'entrée en montagne de printemps dite « régulière », *junbu haru no mine* 順峰春峰, la deuxième traversée, l'entrée en montagne d'automne dite « inversée », *gyakubu aki no mine* 逆峰秋峰, et le parcours indifférencié de ces deux traversées, l'entrée en montagne d'été pour l'offrande de fleurs, *keku natsu no mine* 華供夏峰, formaient ensemble la pratique des trois sommets. Cette définition, elle est donnée par Sokuden dans le *Sanbu sôshô hôsoku mikki*, à l'article

[564] Comme le Grand pèlerinage de Hikosan, *hikosan daikai gyô* 彦山大廻行, pratique répandue entre le troisième mois et le cinquième mois de l'année, d'après le *Hikosan reisenji daikaigyô shugojin hairyû-zu* 『彦山霊仙寺大廻行守護神配立図』. NAGANO Tadashi, 1988, « sangaku reijô ni okeru sei-zoku kyokai no shosô » («caractèristiques du profane et du sacré sur les sommets habités par les esprits») in Rekishi chirigaku kiyô, 30, p.125

[565] MIYAKE Hitsohi, 1999b, p.507.

[566] La première mention de la pratique « d'entrée en montagne », est à trouver dans le *Hikosan shoshin eki shidai* 『彦山諸神役次第』(1445).

cent-douze, « *sanbu sôhaiji* »「三峰相配事」, « À propos de la disposition des trois sommets ».

Un élément important est à noter pour identifier, peut-être là encore, la prépondérance de la pratique de Yoshino-Kumano. Entre les territoires de Hikosan et les territoires du Hômanzan, avait été dressé un autel de célébration pour une divinité bouddhique liée à la protection de la Loi, Kôsei dôji 香精童子. Cet autel sis à l'étape de Jinzen, Jinzen-shuku 深仙宿, en lieu et place de l'actuel village de Koishiwara 小石原 (district d'Asakura, préfecture de Fukuoka). On ne sait pas si cette configuration de la route qui relie symboliquement le plan de la Matrice au plan du Diamant, est ancienne ou non. Les quarante-huit étapes, qui parsèment depuis le pèlerinage de Hikosan, ont été officiellement hiérarchisées durant l'époque Edo[567]. Mais cela peut en tout cas témoigner d'une nescessaire référence à Yoshino-Kumano à l'époque. De plus, comment ne pas reconnaitre une origine commune aux exercices de Yoshino-Kumano et à ceux de Hikosan quand Sokuden rappelle que :

> *« Nos sommets sont les maṇḍala dont l'existence foncière est le plan de la Matrice et celui du Diamant. Des lieux reculés connectés aux Dix plans. C'est là qu'ont lieu les deux entrées en montagne qui sont dites régulière et inversée. »*[568]

Dans le *Shugen tongaku sokushô-shû*, Sokuden signale la réalisation de stèles, *hide* 碑伝, taillées dans du bois et parcourues d'inscriptions commémoratives[569]. Sur ces stèles, composées dans « le style de la montagne Hikosan », « hikosan-ryû 彦山流 », Sokuden note la présence de plusieurs centaines de participants non-religieux, et d'une centaine de novices, *shinkyaku*, lors de la procession de printemps entre Hikosan et

[567]SASAKI Tetsuya*, op.cit.*, p.46
[568] Annexe I, p.54.
[569] À l'article, « à propos des stèles en montagne », *buchû hide-ji* 「峯中碑伝事」.

Hôman la dixième année de l'ère Eishô (1513). Pour autant, on sait que la guerre qui éclatera à partir de la fin du XV[e] siècle va aussi engager les provinces voisines de Hikosan comme Satsuma 薩摩 (actuelle Kagoshima), ou Hizen 肥前 (actuelle Saga) et mettre à feu les flancs de la montagne. Il est intéressant de noter que le *Hikosan buchûki* 『彦山峰中記』 (*Chronique des montagnes de Hikosan*, 1648), revient sur la description de Sokuden pour présenter un nouveau *maṇḍala* du Diamant venant seconder le Hômanzan : le mont Fukuchi-yama 副智山 plus au Nord. Or, on sait que le clan Ôtomo 大友 de la province de Hizen faisait régulièrement traverser ses troupes le long du Hômanzan entre 1581 et 1596, et que Takahashi Akitane 高橋鑑種, vassale du clan, avait fait monter un fort dans les hauteurs pour protéger les mouvements de son armé, avant que la bâtisse ne soit définitivement détruite en 1586[570]. Il semble donc naturel de penser que la zone en question devenait trop dangereuse pour les pratiquants, qui préféraient orienter leur pratique bien plus au Nord. Cette démarche semble aussi exprimer une refonte de la pratique à Hikosan aux alentours du XVII[e] siècle, accompagnée d'une indépendance réussie en 1659.

IV- Conclusion

Cette partie a servie à mettre en lumière les revendications exprimées par les pratiquants du *shugen*, dans la structuration et la pratique de leur voie à l'époque de Sokuden. En s'investissant dans l'élaboration d'une vision subjective de la pratique en extérieur, les représentants du *shugen* ont pris position pour une valorisation au niveau local de leur pratique. Les groupes les plus influents ont, soit profité d'un soutien politique, soit plus simplement d'un succès reposant sur la répétition de cultes plus anciens. Poussés par la nécessité de s'organiser, les rites et les gestes ont été consignés pour la première fois à l'écrit et partagés dans l'optique de créer une forme de

[570] SASAKI Tetsuya*, op.cit.* p.56.

cohésion. On sait que des feuillets volants, *kirigami*, circulaient déjà parmi les pratiquants et que certains étaient laissés en dépôt, à la manière des recueils de *sūtra*, dans les réserves des temples pour assurer la bonne mise en forme des cérémonies. Mais le seul matériau vraiment accessible pour cette recherche était les ouvrages rédigés et copiés par les temples eux-mêmes.

L'étude de cette consignation m'a permis de préciser un peu plus les influences écrites possibles aux travaux de Sokuden. Les notes, enregistrements et rapports, dont il a été fait état dans ce chapitre, sont à la base d'une réflexion de principe sur la forme de la pratique, sur ses règles. Mais tous ne sont pas aussi précis que les textes de Sokuden sur l'énonciation des subtilités propres à l'informel. Ce que marque la composition du *Shugen shûyô hiketsu shû*, c'est le début d'une orientation allant vers une théorisation et une interprétation plus importante des concepts. Il est en cela plus proche des traités théoriques Tendai et Shingon[571] que des feuillets de pratiques réunis à la fin du XV^{e} siècle.

L'objectif était aussi de mettre en avant les formes les plus avancées d'une organisation aux alentours du XVI^{e} siècle[572], et voir si celles-ci étaient suffisamment caractérisées pour y voir une émancipation de la voie du *shugen*. Si les origines de l'organisation *shugen* du Honzan-ha ont clairement été établies et remonte à l'époque de Zôyô, celle du Tôzan-ha, qui doivent beaucoup aux activités du Kôfukuji, sont plus difficiles à déterminer. Cependant, il a pu être montré que, quand Sokuden dévoile ses premiers travaux dans la région de Hikosan, les pratiques sont déjà nombreuses et les échanges avec les autorités de Kumano-Yoshino ont été consommés au point d'en laisser une trace visible dans le quotidien des *yamabushi*. De grandes organisations ont fait leur place, malgré une institutionnalisation tardive. Ceux qui deviendront le Honzan-ha et le Tôzan-ha imprimaient leur influence sur de nombreuses régions pour autant

[571] A l'image du *Kakuzenshô* 『覚禅抄』 du moine Shingon Kakuzen (1143-1213) ou de l'*Asabashô* 『阿娑縛抄』 du moine Tendai Shôchô 承澄 (1205-1282) et des travaux de son disciple Kôchô 光宗 (1276-1350), le *Keiranshûyôshû* 『渓嵐拾葉集』, la somme iconographique en moins.

[572] C'est-à-dire, qui répond à certains critères comme la présence d'un représentant (intendant, administrateur, directeur), la fixation de rites suivis, l'effort de transmission.

sans vouloir, ou sans pouvoir encore, empêcher la mise en place d'autorités autonomes (à défaut d'être indépendantes). Mais cette autonomie à mis beaucoup de temps avant d'être totalement établie. À l'exception peut-être des pratiquants de la région de Hikosan, justement, qui profitèrent probablement de l'éloignement du pouvoir central pour afficher un désir d'autodétermination plus marqué. D'autant que l'autorité censée les réguler, le *reisen-ji zasu*, était elle-même excentrée par rapport aux lieux de ces activités.

Dans tout le Japon, il semble y avoir eu alors une place suffisante pour que des moines lettrés, comme Sokuden, prennent l'initiative de sélectionner, de raisonner et de revendiquer les éléments qui, selon eux, devaient être au cœur de leur identité. Et peut-être en cela s'inspirer des grandes tendances religieuses qui ont traversé l'histoire. Cependant, les contemporains de Sokuden ont connu un enchainement de crises majeurs dès le XIV^{e} siècle, crises qui ont entrainé une refonte de la pensée au Japon, alors que le pays voyait se redistribuer les cartes du pouvoir entre les forces impériales, guerrières et religieuses.

Chapitre 2/ Le profond. Historicité

I- Bouleversements identitaires

L'histoire du Japon médiéval, qui commence vers la fin du XII^{e} siècle à la mort de l'empereur retiré Goshirakawa et la prise de pouvoir du gouvernement militaire de Minamoto Yoritomo, implique un changement radical. Ce changement, le régime féodal, est culturellement basé sur un compromis entre la forme élitiste de la culture de Heian, fortement marquée par la Chine et les rapports quasi-exclusifs entre l'aristocratie et le clergé, et la culture traditionnelle, poussée par la nouvelle classe guerrière plus étroitement lié à la population et qui agit étonnement comme un agent réformateur. Poussée semble-t-il par « un désir de cohésion »[573], la nouvelle société qui émerge alors reste cependant pleine de contradictions. Les clans de guerriers de l'Est, les plus foncièrement ancrés dans une culture antérieure à l'influence de la Chine car les plus éloignés de la capitale, auraient basé leur développement sur le principe de confédération. Ce sont les forces provinciales qui ont mené Yoritomo à la tête du gouvernement militaire, *bakufu* 幕府, de Kamakura, même si c'est bien la figure impériale qui a validé cette prise de position. Mais ce qui va maintenir le nouveau régime féodal en équilibre, ce n'est pas l'unique aura charismatique de l'Empereur, ni même la position centrale du shogun (puis du régent de celui-ci, *shikken* 執権) mais le mode distributif d'un système patriarcal, qui impose des obligations à tout niveau de la société. Une sorte de réactualisation du système des clans. L'illustration la plus directe est l'établissement des cinquante et un articles du *Jôei Shikimoku* 「貞永式目」 (Code de l'ère Jôei, 1232), favorisant la gestion privée plutôt que la gestion publique,

[573] Joseph Mitsuo KITAGAWA, 1966, p.88.

accordant droit et faveur à la propriété individuelle et aux chefs de clans[574] en contrepartie d'une allégeance au gouvernement militaire.

Après le déclin du gouvernement militaire de Kamakura, épuisé militairement et économiquement par les tentatives d'invasions Mongoles de 1274 et 1281, le Japon connut un sursaut du pouvoir impérial en la personne de Godaigo qui espérait avoir la mainmise sur sa succession. Malgré son échec militaire contre le régime de Kamakura, il réussira, en 1333, à retourner les forces du Kantô contre le clan Hôjô 北条, alors à la tête du *bakufu*. Débouté en 1336 par Ashikaga Takauji 足利尊氏, Godaigo et ses partisans firent sécession et provoquèrent un dédoublement du pouvoir impériale entre la cour du Nord (Kyôto) et du Sud (Yoshino), ou ces derniers s'étaient retranchés. Mais l'autorité du *bakufu* sur les seigneurs régionaux a été ébranlée. Les allégeances furent faites et défaites, ce qui créa une instabilité même du statut social des guerriers. Lorsque s'ouvrit le gouvernement militaire de Muromachi en 1338, les seigneurs locaux se concentraient presque uniquement sur la gestion de leurs domaines. Ils étendaient leur influence par les armes, provoquant confusion et repli sur soi. Ce nouvel ordre social basé sur la création et la défense de microsociétés, va être la source d'une instabilité qui va durer plus de deux cent ans, jusqu'à la campagne d'unification du pays entamée par Oda Nobunaga 織田信長 (1534-1582).

Dans le précédent chapitre, nous avons vu que les activités du *shugen,* et leur organisation, se sont petit à petit développées à partir de l'époque Kamakura. Que ces activités, qui dépendaient plus volontiers d'un culte privé que des affaires de l'état, ont probablement fini par égaler les cérémonies institutionnelles en nombre et en récurrence, tant elles impliquaient une concentration toujours plus grande de partisans. Pour autant, avec le renversement des pouvoirs, les fervents parmi l'aristocratie se faisaient probablement moins nombreux. Et l'autonomie revendiquée ensuite par de nouvelles formations (Nikkô, Yoshino, Hikosan), semble avoir été un moyen de faire survivre la

[574] Là où les codes de l'ère Taihô privilégiaient la gestion civile par le biais de la loi administrative, les codes de l'ère Jôei privilégiaient l'honneur et l'autonomie de la famille. Joseph Mitsuo KITAGAWA, 1966, p.91.

pratique. Nous allons d'ailleurs voir dans ce chapitre que c'est la société toute entière qui se décomposait en noyaux.

Les cérémonies rituelles de l'aristocratie, qui prévalaient à l'Epoque Heian[575], étaient tenues par des experts, *yûsokuka* 有職家[576], qui compilaient leurs procédures cérémonielles, *kojitsu* 故実, pour s'assurer de leur suprématie dans un domaine. Bien que les tenants des activités en montagne, comme les sectes Tendai, Shingon, Hossô, ou Kegon, fussent toujours en relation au pouvoir politique, leurs représentants en montagnes et dans les localités tenaient leur rites pour secrets[577] et accompagnaient un public varié qui, avant tout, était en recherche d'une réalisation personnelle. Les organisations centrales étaient très proches des appareils étatiques et des grandes formations religieuses, favorisant l'implication de figures officielles durant leurs manifestations. Les organisations régionales, bien que devant rendre des comptes aux premières, s'orientaient peut-être plus vraisemblablement vers un public populaire[578]. Et même si les postes de célébrants[579] étaient confiés à la faveur du Shôgoin ou du Sanbôin, les personnages ainsi nommés se devaient d'être porteurs d'une forme de charisme adapté à leur fonction, et répondre à une certaine attente de la population. Surtout lorsque ceux-ci finirent par se sédentariser au XVII^{e} siècle, et donner à leur activité une forme plus proche de celle du guérisseur ou de l''incantateur, *kitôshi* 祈祷師. Ainsi la pratique du *shugen* était une des seules approches possibles, durant l'époque médiévale, pour que les écoles ésotériques puissent maintenir une relation directe avec les populations régionales. Tandis qu'alors se diffusaient très largement les nouvelles sectes, qui prirent leur émancipation dès la fin du XIII^{e} siècle.

---

[575] Le Sanboe 『三寶絵』 du poète et intellectuel Minamoto no Tamenori 源為憲 (??- 1011), rapporte plus de trente et une cérémonies annuelles tenues par les grands monastères sous l'ordre de l'aristocratie impériale.
[576] Que ce fut des officiels de la cour, *kuge* 公家, de la classe guerrière, *buke* 武家, du clergé, *shakke* 釈家.
[577] Ou, en tout cas, réservés à leurs partisans initiés.
[578] Il est bien entendu que « populaire » désigne malgré tout un milieu suffisamment aisé et instruit, comme les paysans plus aisés (*myôshu*) et les commerçants.
[579] Qu'ils fussent *sendatsu*, *oshi*, ou *hijiri*.

Dans ce chapitre nous allons donc pénétrer un peu plus profondément ce qui ressort du paysage religieux, politique et social, et tenter de visualiser les variables qui ont agi sur les contemporains de Sokuden et leur construction identitaire. Dans les chapitres du « profond », n'est-ce pas ce que Sokuden lui-même tend à exposer quand il s'intéresse à la façon dont sont fondamentalement conçus les pratiquants et donne une substantialité à ces représentations (« À propos des deux caractères de « *yamabushi*» 山伏 » ; « À propos des deux caractères « *ga » et « fuku ».* ») ? Toujours en phase de revendication, il évoque le pratiquant comme un reflet de son environnement qui en assume tous les attributs, du plus misérable au plus digne. Il évoque aussi le monde des hommes comme une société dont la réalité est non-négligeable (formel), mais doit être dépassée (informel) pour être portée vers le mieux (« À propos des dix plans de l'Immuable Fudô »).

Si le Shugendô de Sokuden emprunte énormément aux pratiques revendiquée dans le formalisme Tendai et Shingon, il est important aussi de souligner que ces deux formations ont subit un renouvellement de leurs valeurs entre le XIII^{e} et le XV^{e} siècle. Au début de l'époque Kamakura, la pratique sotériologique va évoluer pour créer une relative opposition entre discipline et foi. Le terme de foi ici ne se positionne pas comme une continuité de la croyance, mais comme l'adhésion à une dynamique exogène, *tariki* 他力, littéralement « force extérieure »[580], quand la discipline elle accrédite une dynamique endogène, *jiriki* 自力, « force intérieure ». Ces deux conceptions vont créer une division revendiquée entre les préceptes de la « force extérieure » *tarikimon* 他力門, comme la secte de la Terre Pure, *jôdoshû* 浄土宗, qui reconnait comme seul moyen salvateur la confiance en la volonté d'Amida de sauver tous les êtres, et les préceptes de la « force intérieure », *jirikimon*自力門, autrement appelés « enseignements de la voie vertueuse », *shôdômon* 聖道門, représentés par les écoles Zen ou ésotériques.

[580] Dans la secte de la Terre pure, notamment, cela sous-entend que les hommes, les êtres ordinaires, n'ont pas la capacité de se sauver eux-mêmes en cet âge terminal pour la Loi, *mappô*.

Pour Sokuden, l'usage de forces extérieures, si elle n'est pas dédaignée, ne peut être qu'une étape qui aide à se hisser au statut de bouddha. Ce à quoi correspond la traversée des Dix plans, dont les six premiers accueillent les êtres qui souffrent du manque de connaissance de la Loi du Bouddha :

> *« Il s'agit là de rituels pour les novices [leur permettant d'obtenir] des forces extérieurs les moyens adaptés selon [le principe de] la grande compassion qui amène [les bouddhas à] se substituer aux hommes dans la souffrance. »*[581]

D'ailleurs, prenant en exemple En no Gyôja, Sokuden rappelle encore que l'objectif du Shugendô et la réconciliation des tendances que représentent les enseignements ésotériques, basées sur l'initiation et l'expérience individuelle, et les enseignements exotériques, basées sur l'édification et la compréhension par l'étude[582].

> *« Le vénérable En, notre patriarche. En no Ozunu. En lui résidait l'intime réalisation de l'Eveil originel de Biru (Vairocana). En cheminant loin dans les montagnes escarpées, il accomplît la méthode secrète de l'Eveil instantané en ce corps. Venu de très loin d'ici, en suivant les sceaux divins du Grand Ryûjû (skrt. mahāsattva Nāgārjuna) il pénétra profondément [les montagnes], et sillonnant nos sommets il y répandît largement le style pénétrant développé dans les écoles du pays des Vastes cieux du Sud (l'Inde). [Ce style] réunît subrepticement en un seul élan, et avec quel brio, les activités de l'exotérisme et de l'ésotérisme et aussi les deux lois du phénomène et du principe.»*[583]

---

[581] Annexe I, p.54.
[582] Si Sokuden fait directement référence à la dualité entre ésotérique-exotérique, il est à noter que c'est ce même paradigme que privilégie, depuis le début des années quatre-vingt, le modèle historiographique du bouddhisme orthodoxe à l'époque médiévale, *kenmitsu taisei* 顕密体制. Voir William BODIFORD, *in* James A. Benn et Lori Meeks (dir.), 2010, p.125-148. Ou Neil McMULLIN, 1984 et KURODA Toshio, 1980.
[583] Annexe I, p.74.

« Un seul élan », reprenant l'expression *ikki* 一揆, sur laquelle nous reviendrons dans ce chapitre et qui a toute son importance dans l'histoire du Japon.

La réponse des anciennes sectes au mouvement amorcé par les nouvelles organisations ? Un repli sur elles-mêmes, un renforcement des règles monastiques épuisées par la corruption, la laïcisation, l'abandon à la chair, le luxe de certains dignitaires. Les moines doivent être à nouveau respectés pour leur exemplarité. Une réforme, engagée par Eizon 叡尊 (1201-1290), Ninshô 忍性 (1217-1303) et Echin 恵鎮 (1281-1356) pour la réhabilitation de la secte des préceptes, Risshû 律宗, s'attache à revaloriser les règles établies par Śākyamuni, *kairitsu* 戒律 (skrt. *vinaya*) et à proposer leur soutien aux masses en leur faisant recourir à l'observance des préceptes (*jukai* 授戒, skrt. *śīla*). Comme Kenji Matsuo l'a fait remarquer[584], la seule présence de ce mouvement de réhabilitation des préceptes est la marque d'une apostasie généralisée des religieux de l'époque et une tendance globale du dépérissement de la vie monastique.

II- Cohérence des nouvelles écoles

Ainsi, jusqu'à présent, les activités bouddhistes se concentraient sur la protection de l'Etat et de la Cour, *chingo kokka* 鎮護国家[585], cependant que de petits groupes, menés par des figures charismatiques, se détournaient de la fonction étatique pour

[584] Se referrer à Kenji MATSUO, 2007.

[585] Les moines *kansô* 官僧 . Moines ayant pris l'habit après reconnaissance de l'administration religieuse officielle et s'appliquant, dans une adhérence totale à la notion de pureté rituelle, à soutenir spirituellement le pays et la cour. Le système monacal qui s'articule autour des *kansô*, vêtus de l'habit blanc, est le système dominant jusqu'à la fin du XII^{e} siècle, bien qu'un grand nombre d'itinérants, *hijiri* 聖, ou de moines auto-proclamés, *shidosô* 私度僧, aient pu porter l'habit. Cependant, une population de moines ordonnés finit par s'extirper des obligations officielles pour retrouver une liberté de pratique plus en phase avec les attentes de la population. Ces moines qui abandonnent l'habit blanc pour se vêtir du noir ont été dénommés *tonseisô* 遁世僧, « moines qui quittent ce monde ». Kenji MATSUO, 2007, p.74.

valoriser pleinement la diffusion de la Loi, d'une part, et s'attacher aux individus d'autre part. On se réfère en général à ces nouvelles formations sous l'appellation de « bouddhisme de Kamakura », car les sources historiques font remonter leur fondation au XII[e] et XIII[e] siècle, durant la montée en puissance du gouvernement militaire basé dans la ville de Kamakura. Si la majorité des fondateurs de ces nouvelles sectes ont transité par le système officiel de noviciat, *tokudô*, et ordination, *jukai* 受戒, des institutions religieuses, ils s'en sont finalement détachés pour créer leur propre formation à l'autorité indépendante, dont la transmission est validée par le chef religieux. N'étant plus rattachés à l'Etat, leurs membres ne bénéficiaient d'aucun financement public mais, en contrepartie, n'étaient obligés d'aucuns services, ni même de restrictions comme l'évitement des souillures, que connaissaient leurs homologues officiels.

Ces derniers devaient présenter leurs vœux à l'une des trois plateformes d'ordinations, *kaidan* 戒壇, en activité au XI[e] siècle : le Tôdaiji 東大寺 à Nara, le Kanzeonji 観世音寺 à Fukuoka, et l'Enryakuji du mont Hieizan, qui obtint ce titre plus tardivement[586]. Après quoi, ils recevaient un rang et un poste qui les faisaient rentrer dans un ordre exclusive, au contraire des nouvelles formations qui prenaient la liberté d'ouvrir leurs communautés aux dévots laïcs, même parmi les populations les plus modestes. Pour preuve l'utilisation d'images prosélytes qui vantaient principalement la valeur des figures fondatrices, *soshi eden* 祖師絵伝[587] mais qui pouvaient tout aussi bien servirent à encourager les foules durant les récoltes de fonds, *kanjin*.

Les doctrines, et leur enseignement, est remis en question. Le clergé semble bien loin des préoccupations de ce monde, enfermé qu'il est dans de larges domaines dont l'intrusion est proscrite ou monnayée. Les figures encore populaires entre le XII[e] et

---

[586] Alors que, pour les deux premiers, l'ordination était accordé aux novices ayant fait le vœu de respecter les 250 préceptes bouddhiques basés sur le Shibunritsu 『四分律』 (ch. Si fen lu, skr. Dharmagupta-vinaya) depuis le milieu du VIII[e] siècle, l'Enryakuji basait son ordination sur les 58 préceptes du texte apocryphe Bonmôkyô 『梵網経』 (ch. Fan wang ching) et ce depuis la fin du VIII[e] siècle.

[587]Comme le « Hônen jôjin eden » 「法然上人エデ」, le « Shinran shôjin eden » 「親鸞聖人えでん」, ou le « Ippen hijiri'e » 「一遍聖絵」. Kenji MATSUO, 1997, « What is Kamakura New Buddhism ? »; *in* Japanese Journal of Religious studies, 24, 1-2, p.183.

le XV[e] siècle, sont celles qui prônent l'isolement et la pratique en montagne comme pour s'échapper de ce monde qui ne vaut plus rien : le moine Shôbô (que l'on retrouve dans le *Kokoncho monjû* 『古今著聞集』, *Recueil de contes anciens et actuels*, 1254, l'*Ujishûi monogatari* 『宇治拾遺物語』, début du XIII[e] siècle) Kôbo daishi (*Konjaku monogatarishû* 『今昔物語集』,*Contes d'Uji*, début du XII[e] siècle) ou, dans une autre mesure, Benkei 弁慶 (~1189) (dans le *Heike monogatari* 『平家物語』, « Le dits des Heike », XIII[e] siècle). Pour autant, les doctrines des nouvelles religions vont mettre du temps avant de se révéler pleinement au publique. Et même si une certaine méfiance s'installe dans les rangs de moines comme de la population, c'est toujours la théorie de partage entre bouddhisme et shintô qui prévaut dans les cultes quotidiens. Ainsi, le moine Mûjû 無住 (1226-1312), compilateur du *Shasekishû* 『紗石集』 (*Recueil de sable et de pierres*, 1279), bien qu'ayant embrassé la cause du Zen, insiste sur le fait que la Matrice et le Diamant, les *maṇḍala* où se réalisent la pratique ésotérique Shingon et Tendai, sont au cœur de la réalisation religieuse. Il appuie aussi la théorie qui rapproche culte shintô et culte bouddhique en rappelant :

> *« Honji (divinités bouddhiques) et suijaku (leur manifestation shintôiste) sont de forme différente mais de signification identique »*
>
> *« La Loi bouddhique est essentiellement une, mais des sectes bonnes et mauvaises proviennent des hommes. »*[588]

II-I La secte de la Terre pure

Ordonné au Mont Hiei en 1147, le moine Hônen 法然 (1133-1212) quitta Kurodani 黒谷[589], ermitage sur le domaine de l'Enryakuji, en 1156. Inspiré par le

[588] Extraits donnés dans KATÔ Shûichi, 1985, p.307.

[589] Une des vallées qui entourent le Hieizan, appelée aussi Hon-kurodani 本黒谷 (« Kurodani original »), en contraste avec le temple Konkai kômyôji 金戒光明寺 (« nouveau kurodani »), bâtit en 1175. Ce serait au Kurodani que Hônen observa les préceptes sous la houlette de son maître Eikû 叡空 (†1179).

commentaire du Sūtra de Vie-Infinie de Zendô 善導 (ch. Shandao, moine de la Chine des Tang, 613-681), le *Kanmuryôjukyô sho* 『観無量寿経疏』 (ch. *Guan wuliangshou jing shu*), il s'en alla s'établir au lieu-dit Yoshimizu 吉水, prêt de la ville de Kyôto en 1175[590]. Il se concentra alors sur la diffusion du *nenbutsu* vocalisé en direction d'Amida, *kushô nenbutsu* 口称念仏, auprès des citadins, jusqu'à obtenir l'adhésion d'aristocrates comme Kujô Kanezane 九条兼実 (1149-1207), frère ainé du moine Jien 慈円 (1155-1225). C'est pour lui, dit-on, que Hônen aurait, avec la participation de ses disciples[591], composé le *Senchaku hongan nenbutsushû* 『選択本願念仏集』 (*Collection choisie de nenbutsu du vœux originel d'Amida*) en 1198[592]. En 1186, lors d'une confrontation avec les écoles Hossô, Kegon et Sanron[593], il défendra sa vision de la terre pure au Shôrin-in 勝林院 dans le district d'Ôhara[594]. Hônen enseigna que la pratique du *nenbutsu* permettait à quiconque de renaître dans la Terre pure du bouddha Amida, *gokuraku* 極楽 (skrt. *sukhāvatī*). Cette théorie, qui élimine toute idée d'investissement et de progrès sur la voie du bouddha, telle que revendiquée par le Shingon et le Tendai qui poussait à la combinaison des pratiques, attisa les reproches. Mais jusqu'à sa mort, Hônen s'opposa à l'idée d'une seule voie juste qui se caractériserait par le monachisme, l'étude et la prière, les exercices spirituels ou ascétiques, le rachat des pêchers par les dons. Condamné à l'exil en 1207 il meurt deux mois après son amnistie en 1211.

---

[590] Joseph Mitsuo KITAGAWA, 1966, p.112.

[591] Parmi eux, les plus représentatifs ont comme lui quitté le statut de *kansô* de l'Enryakuji. Il y a Ryûkan 隆寛 (1148-1227), Shôkû 証空 (1177-1247) et bien sûr Shinran 親鸞 (1173-1262).

[592] William BODIFORD, *in* James A. BENNE et Lori Meeks (dir.), 2010, p.129.

[593] À ce propos, on peut se référer à Arnaud BROTONS, « La condamnation du moine Hônen dans le Japon du XII^{e} siècle : la cour impériale pouvait-elle faire autrement ? », *in* Arnaud Brotons et Nathalie Kouamé (dir.). 2011. *État, religion et répression en Asie: Chine, Corée, Japon, Vietnam, XIII^{e}-XXI^{e} siècles*. Paris: Karthala.p.29-63.

[594] Son texte a provoqué de vives contestations illustrées par exemple dans le « Kôfukuji sôjô » 「興福寺奏上」 (*missive du Kôfukuji adressée à l'Empereur*), qui insiste sur la nature divine de la famille impériale et sur la notion de territoire des kamis pour définir le Japon, arguant ainsi qu'un mouvement comme celui de Hônen, qui s'applique à délaisser le culte dédié aux kamis, est une offense au pays. SASAKI Tetsuya, *in* YOSHIE Akio (dir.), 2006, p.172.

Le moine Shinran, entra en religion en 1181 (à l'âge de huit ans) au Shôren-in 青蓮院, temple de la capitale subordonné à l'Enryakuji. Mais il abandonna sa position, et commença à étudier auprès de Hônen dès 1201, et se mélangera à son tour aux populations des provinces. D'après lui, les hommes peuvent se laisser porter par leur foi en Amida. Leur salut est assuré par son vœu exposé dans le Sutra de Vie-infinie (skrt. *Sukhāvatīvyūhasūtra*). D'où l'importance de se préoccuper de l'ici et du maintenant, et non pas du monde d'après. Le Salut est à la portée de tous et immédiat, car il repose sur l'unique commémoration du bouddha Amida, *senju nenbutsu* 専修念仏, pour lequel « les personnes touchées par le mal sont les vrais moteurs [de sa compassion] », *akunin shôki* 悪人正機. La forme ne compte plus. Les églises non plus n'ont d'importances. En 1207, il fut banni en même temps que son maître, mais ne retourna à Kyôto qu'en 1231, dix-sept ans après la fin de son exil. Ce n'est qu'après sa mort, en 1262, que ses adeptes formeront une communauté instituée, le Jôdo shinshû 浄土真宗, « véritable secte de la Terre Pure », sous la forme de sociétés d'apprentis, *monto* 門徒, répartis en régions. Un mausolée en la mémoire de Shinran fut monté dans le district d'Ôtani 大谷 en 1274, et, plus tardivement, pris le nom de Honganji 本願寺, « temple du vœu primordial », sous l'autorité de l'arrière-petit-fils de Shinran, Kakunyo 覚如 (1270-1351).

II-II L'école d'Ippen

Le moine Ippen 一遍 (1239-1289) ira plus loin en prétendant qu'aucun investissement spirituel, aucune croyance en Amida n'est nécessaire, juste l'aspect mécanique de la récitation, l'usage de danses (*odori nenbutsu* 踊り念仏, issues de traditions populaires) à vertus magiques, l'utilisation d'amulettes, qu'il diffusa dans tous les pays avec un grand succès même si jamais encouragé par le pouvoir en place. Il semble que sa théorie repose sur l'enseignement du *nenbutsu* du moine Kûya 空也 (903-972), connut aussi pour ses pérégrinations dans tout le Japon. Il se serait fait moine à l'âge de dix, quittant la province d'Iyo 伊予国 (actuelle département d'Ehime)

pour être enseigné du bouddhisme de la Terre pure dans un temple sur Kyûshû. À la mort de son père en 1263, Ippen abandonna tout et partit vivre une vie d'ascèse qu'il quittera au bout d'onze années après avoir obtenu la certitude que seul l'usage du *nenbutsu* d'Amida pouvait sauver les êtres[595]. Au nom de son école, le *jishû* 時宗, Ippen parcouru alors le pays, se proclamant *hijiri*, et se réclamant des divinités de Kumano[596]. On retrouve ses enseignements réunis tardivement par ses disciples dans l'*Ippen shônin goroku* 『一遍聖人語録』 (*Paroles d'Ippen le vénérable*, Début du XVIII[e] siècle), entre autres, dans lequel il revendique un abandon total des autres sectes et l'acceptation de sa condition d'homme simple :

> *« Lorsqu'on répète sans cesse le nenbutsu il n'y a pas de Bouddha et pas de soi, pas de raisonnement ; le bien et le mal ainsi que la ligne de démarcation entre eux se confondent avec la Terre pure ; nous ne cherchons rien, nous ne détestons rien, toute créature vivante, les montagnes les fleuves, les herbes et les arbres, le vent qui frémit dans les arbres, les vagues qui déferlent sur le rivage sont tous le nenbutsu. »*[597]

S'attardant sur les marchés, Ippen et ses disciples avaient bien l'intention de toucher une population nombreuse, distribuant autour d'eux des amulettes au nom d'Amida. En 1284, il fit monter une estrade de danse à Kyôto dans le district d'Ichiya 市屋, où il donna des représentations de danses[598].

II-III- Les réformateurs Nichiren et l'école du Risshû

Le moine Nichiren 日蓮 (1222-1282), fondateur de la secte du même nom, rejetait en bloc la validité des autres courants et cherchait à faire du Sutra du Lotus, et de son

[595] SATÔ Kazuhiko, 1995, « Des gens étranges à l'allure insolite », *in* Contestation et valeurs nouvelles dans le Japon médiéval, Annales HSS, 2, p.316.
[596] Joseph Mitsuo KITAGAWA, 1966, p.118.
[597] Extrait donné dans SHÛICHI KatÔ, 1985, p.263.
[598] SATÔ Kazuhiko, 1995, p.320.

interprétation personnelle[599] (*Kanjin honzon shô* 『観心本尊抄』, *Résumé pour la contemplation intérieure du vénéré principal*, 1273), la base de la religion d'état. Sa théorie repose sur le *shakubuku* 折伏, soit « la destruction des mauvais enseignements », qui s'oppose alors à la technique de conversion par « absorption des opinions », *shôju* 摂受. En 1242, il rentra au monastère du Hieizan. Mais en 1253, il vit en prophétie la chute du Japon. Il s'opposa alors aux sectes dites hérétiques (Shingon, Ritsu et Zen) et adjura l'administration à le soutenir sans quoi il prévoyait la destruction du pays. Pour appuyer son argument, il développa une pensée qui prônait la réunification des deux pouvoirs, politique, *ôbô* 王法, et religieux, *buppô* 仏法, dans le *Risshô ankoku ron* 『立正安国論』 (*Théorie de l'établissement du bien et de la sécurité du pays*, 1260). En 1261, il fut arrêté à Kamakura et bannit dans la péninsule d'Izu. Ce qui ne l'empêcha pas de voir la première tentative d'invasion Mongol de 1268, comme une réalisation de sa prémonition. Après son exil dans l'île de Sado 佐渡島 (entre 1271 et 1274), il continua son prêche dans les milieux populaires depuis les sommets de Minobusan 身延山. Il prônait alors le bénéfice immédiat, *genze riyaku* 現世利益, qui s'appuyait sur les enseignements obtenus durant sa formation à l'école Tendai. Lorsqu'il mourut, son enseignement fut porté par ses disciples jusque dans les provinces de l'Est, avant de revenir en force à la capitale en 1294, malgré les persécutions de sa communauté d'origine dont il espérait faire revivre les directives contenues dans le Sūtra du lotus.

Lorsque le moine Echin décida à son tour de se mêler à la population, ce fut pour leur rapporter que le seul exercice de suivre les préceptes, *jukai*, pouvait amener chacun vers le Salut, faisant ainsi rappel de la doctrine du Risshû 律宗, secte qui se développa à l'époque de Nara. Ayant été ordonné sur l'estrade de l'Enryakuji en 1295, Enchin obtint le grade de *kansô*. En 1303 il s'essaya au Zen, mais à partir de 1305 il

[599] Qui s'appuie également sur les théories du *Maka shikan* (ch. *Mo-ho chih kuan*) de l'école Tendai

vivra un temps à l'extérieur de sa communauté ou il se révélera aux bienfaits des préceptes. Il suivra en-cela l'initiative d'Eizon, fils d'un moine du Kôfukuji, qui entra en religion au Daigoji après avoir été ordonné au Tôdaiji. En 1236, il répéta ses vœux devant la statue de Kannon au pavillon Hikkedô 法華堂 du Tôdaiji, et décida de s'autoproclamer *bosatsu-sô* 菩薩層, « prêtre boddhisattva », pour partir sur les chemins dans l'objectif de sauver les êtres[600]. Bien sûr, ces deux prêtres ne pensaient pas imposer les deux-cent cinquante règles inscrites dans les préceptes à la communauté laïque, et faisaient pour eux usage de passe-droits, *jôhô* 浄法, qui leur permettaient d'aller contre certaines de ces règles. À l'exception des quatre offenses graves, *shiarai* 四波羅夷 (skrt. *pārājika*)[601], tout autre méfait était considéré comme avorté à partir du moment où le fauteur s'était repentit, *zange* 懺悔. Pratiqué tous les jours, le respect des préceptes assurait une immédiate efficace qui mettait le pratiquant à l'abri d'une nouvelle révolution du cycle de renaissance. Ce renouvellement du Risshû s'appuyait donc exclusivement sur un système moral, valorisait l'autonomie et s'opposait à tout ritualisme.

II-IV Le zen

Le Zen du moine Eisai 栄西 (1141-1215), le Rinzai-shû 臨済宗, n'était pas tourné vers le désir de faire école. Il cherchait semble-t-il à revaloriser la pratique du *zazen,* au cœur de la discipline Tendai dont il était issu, sans plus faire de distinction entre laïcs et clergé[602] peut-être dans le respect d'une vision désintellectualisée du Mahāyāna de répandre sur les êtres les bienfaits de l'enseignement[603]. Il avait déjà entamé sa carrière

[600] MATSUO Kenji, 2007, p.66.
[601] Être l'auteur d'un meurtre, avoir des relations sexuelles, commettre un vol, prétendre avoir connu l'Eveil.
[602] C'est peut-être aussi ce qui fut à l'origine de la réflexion de Kûkai de réunir pratique et enseignement dans les théories ésotériques Shigon, *tômitsu*.
[603] D'ailleurs, l'ordination par acquisition des préceptes du Māhāyana prônée par Saichô, qui met sur un pied d'égalité hommes et femmes, novices et laïques, semble en donner l'exemple. Cette méthode d'ordination s'est en-cela opposée à la méthode introduite au Japon par le moine chinois Ganjin 鑑真 au

de moine Tendai lorsqu'il partit pour la première fois en Chine en 1168. Mais c'est de retour après un deuxième voyage à la montagne de Tiantai en 1187 qu'il fit de l'enseignement de la pratique du *zen* son principal motif, s'appuyant sur la doctrine de la secte chinoise Chan du moine Linji (jp. Rinzai, ~867) qui prônait l'éveil instantané par la pratique de la concentration assise. Le temple principal de la secte, le Kennin-ji 建仁寺 sera construit en 1202[604]. Bien que les sectes Chan en Chine aient prit leur distance avec le pouvoir Impérial, au Japon Eisai entretenait de bons rapport avec la cour et l'autorité militaire. Contournant les arguments des représentants des sectes ésotériques, qui insistaient sur leur importance, avançant qu'ils avaient pour charge la prospérité spirituelle du pays, Eisai développa la thèse du *Kôzen gokokuron* 『興禅護国論』 (*Diffusion du zen pour la protection de l'Etat*, 1198) et accepta en cela la tâche du bouddhisme d'assurer la protection de l'Etat.

À sa suite, Dôgen 道元 (1200-1253) fut plus radical. Après avoir perdu ses parents à l'âge de treize ans, ce fils d'une noble famille rejoint le monastère du Hieizan. De retour au Japon en 1227, il revendiquait avoir trouvé l'Eveil à travers la pratique de la méditation assise. Il se mit alors à enseigner au Kenninji. Après sept ans, il fonda le Kôshôji 興聖寺 dans la ville d'Uji en 1233 qui sera très vite détruit par les moines du Hieizan. Il s'enfuit au Nord, dans la province d'Echizen 越前 (actuel département de Fuku'i) ou il enseigna la discipline *zen* dans le monastère Eiheiji 永平寺 dès 1244. Ses disciples donnèrent à ce courant le nom de Sôto 曹洞宗 (ch. Tsao tung)[605].

Mais c'est avec l'arrivée des prêtres Zen chinois, Rankei Dôryû 蘭渓道隆 (ch. Lanxi Daolong, 1213-1278) en 1246, puis Mugaku Sogen 無学祖元 (ch. Wuxue Zuyuan, 1226-1286) en 1279 que vont se confirmer les accointances avec le pouvoir militaire,

---

VIII[e] siècle. Et Saichô de revendiquer également l'usage confondu de la concentration pénétrante, *shikangô* 止観業, applicable par tous, et de la discipline ésotérique, *shanagô* 遮那業, transmise aux novices.

[604] Le temple accueil alors un triple enseignement : de tradition Tendai, Shingon et Zen.

[605] Il existait au Japon une troisième formation autour de la même doctrine, l'école Fuke 普化宗, version nomadisée par le moine Kakushin 覚心 (1207-1298) qui étudia aussi le Rinzai.

encouragés par Hôjô Tokiyori et plus tard son fils Tokimune. Pratiquants du *zazen*, ces moines chinois reprirent l'école Rinzai, et avec eux les temples se multiplièrent dans tout le pays. Ce furent là les prémisses d'une forte collaboration entre l'administration militaire et le courant spirituel Zen qui reproduisait alors le même mouvement politico-spirituel que connut la cour de Kyôto et les sectes émergeantes à l'époque, Shingon et Tendai. Ce réseau de temples, sous la protection des administrations militaires, s'organisa au XIV^{e} siècle en reproduisant le système chinois des cinq montagnes, *gozan* 五山, dont l'objectif était d'assurer la paix dans le pays, *ankoku*, et probablement d'étendre l'influence des Ashikaga.

En cette fin de l'époque Kamakura, les invasions mongoles ont poussé les intellectuels chinois hors de leurs frontières, et nombreux sont ceux qui viennent s'installer au Japon et enrichir encore plus les rapports culturel entre celui-ci et la chine des Song, puis des Yuan. Cette référence à la Chine est la preuve d'un attachement particulier des nouvelles sectes pour le retour à des valeurs originelles. Elle figure aussi la recherche d'une continuité historique dont la pureté s'opposerait à la décadence supposée des anciennes sectes. Il ne s'agissait donc pas de proposer de la nouveauté, ou de créer une démocratisation franche du bouddhisme, mais simplement de s'adapter à des attentes différentes de la part de la population en se rendant accessible[606]. Ces trois écoles, du Lotus, d'Amida et Zen, prônaient la recherche d'une vérité absolue. Mais malgré leurs efforts, elles ont gagné leur place à hauteur des sectes ésotériques-exotériques, assez tardivement. Ces dernières ayant conservé la mainmise sur les centres religieux les plus importants, et s'étant assuré d'une relation institutionnelle plus longue avec les autorités impériales et guerrières.

On suppose, que malgré des oppositions de principe, l'enseignement de la Loi intégrait une variété d'initiations. Surtout chez les moines de haut-rang. Le moine Kôshû 光宗 (1276-1350), du mont Hiei, a laissé derrière lui cent-treize fascicules, des notes

[606] C'est-à-dire en répondant individuellement aux exigences de chacun.

prises durant sa formation, dans le *Keiran shûyôshû* 『渓嵐捨葉集』 (*Feuilles réunies dans un orageux torrent*, 1348). Il y cite quatre-vingt-cinq professeurs qui ont accompagnés son parcours, et dont l'enseignement était réparti en quatorze catégories[607] :

- Tradition tantrique (*shingon shû* 真言宗)
- Arts et techniques (*jutsuhô* 術法)
- Tradition Tendai (*tendai shû* 天台宗)
- Mathématiques (*sanjutsu* 算術)
- Tradition Zen (*zenshû* 禅宗)
- Poétique (*kadô* 歌道)
- Tradition Sanron (*sanron shû* 三論宗)
- Médecine (*ihô* 医法)
- Tradition Kegon (*kegon shû* 華厳宗)
- Ecriture siddham (*shittan* 悉曇)
- Enseignement de l'Abhidarma (*kusha ron* 倶舎論)
- Littérature séculaire (*zokusho* 俗書)
- Enseignement du Yogācāra (*hossô* 法相)
- Enseignement de la Terre pure (*jôdo* 浄土)

Faut-il voir ici l'influence de la pensée confucéenne, qui connut une impulsion au XIII[e] siècle avec la diffusion de leurs écrits par les moines Shunjô 俊芿 (1166-1227) de l'école Ritsu, et Enni 円爾 (1202-1280), de l'école Rinzai [608] ? Toujours est-il que l'enseignement n'était pas sectaire[609], mais plutôt soumis aux influences du temple

[607] William BODIFORD, *in* James A. BENN et Lori Meeks (dir.), 2010, p.132.
[608] Charles VACHER, 2011, p.16.
[609] Même si l'auteur lui se récrie contre la pratique du *zen* au mont Hie et les sectes d'Amida, arguant que ces pratiques s'éloignent du dessin établit par les fondateurs de la cité de Heiankyô et leur désir de

auquel le moine appartenait. Les structures religieuses étaient donc poreuses. Ce n'est qu'à l'époque du gouvernement militaire des Tokugawa que l'idée d'école ou de secte prendra un caractère figé, donnant lieu au renforcement du système temple majeur-temple mineur, *honji-matsuji*. Ce qui illustrerait au mieux les relations entre les centres religieux avant le XVII^{e} siècle, ce serait donc plutôt une forme en spirale qu'en pyramide. La souveraineté des puissances cléricales était fonction de leur rayonnement militaire : l'Enryakuji en contrôle du mont Hieizan, le Tôji en contrôle de la région de Heain, le Kongôbuji sur la province de Kii[610], le Kôfukuji et le Tôdaiji sur la région de Nara. Les nouvelles sectes, elles, ont pu être tentées d'assoir leur influence en ouvrant des temples à la mémoire de leur patriarche : par exemple, le Chion-in 知恩院 puis le Honganji 本願寺 pour le Jodôshû. On y priait alors les reliques, préservait la mémoire et assurait le respect au fondateur.

III- Partage du pouvoir et continuité religieuse

Du X^{e} au XIV^{e} siècle, le système des propriétés, *shôen*, assure la répartition des terres entre les grands monastères et la noblesse de haut-rang[611]. À la fin du XII^{e} siècle, le Kôfukuji par exemple était propriétaire de 267 terres, le Tôdaiji de 23 et le Tôji de 4 sur une totalité de 357 propriétés des provinces du Yamato. Ainsi, on estime à 60% la part des *shôen* du pays revenants aux institutions religieuses[612]. Grâce à ce système, les temples se protégeaient de l'incursion des gouverneurs et des collecteurs

---

rapprocher les sectes ésotériques des kamis de la région de Hiei. Allan GRAPARD, *in* Richard K. PAYNE (dir.), 1998, p.58.

[610] Le monastère du mont Kôyasan est un bon exemple de l'expansion active des sectes ésotériques avec l'obtention de nouvelles terres, ou leur confiscation par la force. Voir TANABE Georges, *in* Richard K. PAYNE (dir.), 1998, p.43-53.

[611] Dualité entre domaines publics (*kôryô* 公領), administrés par des fonctionnaires aristocrates modestes, et domaines privés (*shôen*) résultats de défrichements , de cadeaux de la noblesse, ou de dons des exploitants (*kishin* 寄進) en direction des nobles locaux, puis de figures plus influentes à la cour, dans l'espoir de l'exemption de taxes publiques. Pierre-François SOUYRI, 2010, p.190-191.

[612] KURODA Toshio, 1980, p.32.

d'impôts[613]. Pour assurer le contrôle de tels domaines, ces grandes institutions commencèrent à former des moines guerriers, *sôhei* 僧兵[614]. Ce qui permis, par exemple, au Kôfukuji d'imposer un droit d'adjudication sur la province du Yamato, et au Kongôbuji et à l'Enryakuji, d'ignorer les décrets impériaux sur l'interdiction pour un moine de porter les armes. Mais dans la région centrale, leur influence était contenue par les armés du clan Taira 平氏, clan de soldats, *bushidan*武士団[615], qui s'imposèrent au service de la protection des empereurs retirés. Ces groupes de soldats se montèrent autour de la fidélité clanique et furent, pour la plupart, des descendants de nobles de basses classes envoyés en province en fonction d'administrateurs, *zaichô kanjin* 在庁官人. Ils peuvent avoir pris les armes pour s'émanciper de la pression de la gouvernance centrale (contre les premiers gouverneurs, *zuryô* 受領) ou se prévaloir des groupes de paysans qui refusaient de payer l'impôt. C'est l'empereur Toba qui, le premier, a tiré avantage de ces guerriers de la région d'Ise pour assurer la défense de la capitale. Taira no Tadamori 平忠盛 (1096-1153) fut ainsi nommé haut-fonctionnaire en charge de la justice, *gyôbukyô* 刑部卿, aux alentours de l'année 1129, et lui et son clan se virent attribuer la gouvernance de provinces.

---

[613] Le développement du système de subordination des temples, *honmatsu seido* 本末制度, à partir du XII^{e} siècle a pu, en partie, accéléré ce processus. Les grands temples bordant la capitale ont fini par étendre leur influence à d'autres provinces en rattachant à leur autorité de plus petits temples et sanctuaires. Ces mêmes petites structures demandant parfois eux-mêmes le rattachement pour s'émanciper de la domination des seigneurs provinciaux. Ainsi, au milieu du XII^{e} siècle, quelques deux milles bâtiments son sous l'autorité de l'Onjôji et trois mille huit cent sous celle de l'Enryakuji. Historiquement, c'est aussi dans ce contexte que la théorie du *honji suijaku*, qui avance que les bouddhas se manifestent en la forme des kamis, se confirma par le rattachement de sanctuaires locaux dans le giron des grands temples. TOYODA Takeshi, 1938, p.39.

[614] Ces corps armés, composés de moines de bas rang, ont fini par s'affronter : en 1242, le Kongôbuji et les moines guerriers du mont Kôya s'en prend aux moines du Negoroji 根来寺, qui réclame son indépendance (il l'obtiendra en 1288, en devenant le temple principal du mouvement Shingi shingonshû 新義真言宗). L'Enryakuji et l'Onjôji se sont régulièrement opposé militairement entre 1214 et 1317.

[615] Les premiers groupements guerriers sont formés à la fin du X^{e} siècle, alors que le pouvoir central délègue son autorité dans les provinces les plus éloignées, ou l'autorité physique semblait plus efficace que l'autorité administrative. Pierre François SOUYRI et Francine Hérail, 1998, p. 42.

En 1180, un conflit armé éclata entre le clan Taira et le clan Minamoto 源, dont la famille tenait la charge de commandant des armées, shogun 将軍, depuis Minamoto no Yoshiie 源義家 (1039-1106). Cette confrontation advint à la suite de conflits pour la succession au trône entre Goshirakawa, pour qui une grande part de la famille Taira prit parti, et l'empereur Sutoku 崇徳天皇 (119-1164), avec le soutien des Minamoto, entre 1156 et 1160. Taira no Kiyomori 平清盛 (1118-1181) obtint le poste de ministre des affaires suprêmes, *dajjôdaijin* 太政大臣, et installa à la succession du trône son petit-fils, né de l'union entre sa fille et le fils de l'empereur Goshirakawa. Vidé de son pouvoir, Goshirakawa se tourna alors vers les Minamoto, et obtint le support de l'Enryakuji et du Tôdaiji. Leur alliance perdit cependant la bataille avec pour conséquence l'incendie de ces deux monastères.

Lorsqu'en 1185 les Taira furent finalement annihilés durant une bataille décisive menée par Minamoto no Yoshitsune 源義経 (1159-1189), une des premières actions du nouveau gouvernement militaire de Kamakura de Minamoto no Yoritomo 源頼朝 (1147-1199) est de confisquer les propriétés les plus éloignées des grands temples[616]. Cette décision fut surtout prise en réaction à la situation de crise pour les récoltes dans les domaines publiques et le besoin de consolider la présence des Minomoto à l'Est. Le nouveau shogun obtint ainsi de l'empereur le droit de nommer des seigneurs, *shugo* 守護, pour maintenir l'ordre dans les provinces. Il choisit ses représentants parmi ses vassaux directs, *gokenin* 御家人, faisant en sorte que ceux-ci puissent conserver leur titre par hérédité [617]. Référents direct du gouvernement militaire, ces derniers surpassaient en pouvoirs les intendants des domaines publics, *jitô* 地頭, quand ceux-ci n'étaient pas déjà sous le contrôle du *bakufu.* Cependant, ce qui n'était pas considéré comme un territoire public, restait sous l'administration des monastères qui en avait fait

[616] Cette orientation politique sera maintenue entre 1185 et 1336, de Yoritomo à ses successeurs, les régents de la famille Hôjô 北条.
[617] Et ce jusqu'à la fin du XIV[e] siècle. Pierre-François SOUIRY, 2010, p.239.

l'acquisition. Pour autant, ce que gagnèrent en autonomie les institutions religieuses, elles le perdirent en financement public.

La source première de financement devint l'exploitation de terres et, quand celle-ci ne suffisait pas, l'appel aux dons et à la ferveur de la communauté civile, *kanjin*. Cette méthode de financement, qui accompagnait les grands projets de rénovations des temples, de maintenances des murs et des routes, étaient menées par des *kanjin hijiri* 勧進聖. Ces moines itinérants traversaient les différentes provinces équipés de leur cahier de dons, *kanjin chô* 勧進帳, qui étaient ensuite transmis aux temples ou aux postes de frontières. La plus ancienne trace de ces transactions remonte à 1141 et à la restauration de la cloche du temple Kinpusenji. C'est le moine Dôjaku 道寂 qui mena la collecte[618]. Les moines ainsi envoyés étaient porteurs d'images, d'antécédents des temples (*engi*), et probablement de récits légendaires encourageant la générosité des donateurs.

Après la révolte de l'empereur retiré Godaigo, le clan Ashikaga mit un terme aux oppositions et créa le *bakufu* de Muromachi en 1336, période durant laquelle il renversa les régents Hôjô. Mais le pouvoir entre les trois factions de la noblesse, du clergé et des guerriers était loin d'être redistribué et restait soumis aux aléas des guerres civiles qui éclataient dans les provinces, sur Kyûshû et dans les régions du Nord-Est, mais aussi tout autour de la capitale. La noblesse voyait ses propriétés confisquées par les guerriers de l'Est qui s'étendaient toujours plus vers le centre. Les seigneurs régionaux eux-mêmes furent entrainés par les confrontations entre les cours du Nord et du Sud. Les grands centres religieux purent ainsi, à défaut de pouvoir s'étendre aussi librement qu'auparavant, concentrer eux-aussi leurs défenses et désolidariser les liens qui les unissaient à l'Etat.

[618] MATSUO Kenji, 2007, p.101.

III-I L'unité du bouddhisme ésotérique

Là où les six sectes de Nara s'étaient construites sur des oppositions de doctrine, et restaient unifiées grâce au poids de l'autorité centrale, les deux sectes portées par Saichô et Kûkai, bien qu'indépendantes l'une de l'autre, se sont accordé sur la classification des doctrines en portant au-dessus de toute la philosophie du Mahāyāna que tout être possède la nature de bouddha (Shingon), et que le sage et l'imbécile sont inséparables (Tendai). Aussi, ils ont valorisé les relations de maître à élève en favorisant la filiation de l'enseignement plutôt que celle de la doctrine, faisant profiler au passage une nouvelle forme d'école, *shû* 宗. Promouvant la notion de protection en mettant en avant le concept de bienfaits acquis pour le bénéfice de tous, *jiri rita* 自利利他, ils se sont rapidement positionné par rapport à l'Etat, et n'ont jamais rejeté l'importance du monde séculier. Basé sur cette perspective, Ennin a considéré que l'enseignement parfait, *ichidai engyô* 一大円教, se devait d'annihiler toutes distinctions entre les croyances, entre les formes de bouddhisme, et n'en donner aucune préférence. Garder en somme un point de vue absolu, *zettaikan* 絶対観, tout en considérant que ces objets restent indépendants, *sôtaikan* 相対観[619]. Ainsi, la matière exotérique est celle qui expose des faits, rationnels et manipulés par des intermédiaires. Elle n'est pas mauvaise, mais sera fatalement dépassée par la matière ésotérique qui elle est une résonnance du principe pur. C'est ainsi que dans l'ésotérisme Tendai, *taimitsu*, le moine Annen 安然 (841-889), formalise l'ensemble des expressions du bouddhisme selon quatre catégories réunies sous le terme, écoles de la parole vraie, *shingon-shû* 真言宗. Celles-ci sont le bouddha, la période, le lieu, et la voie d'enseignement[620]. C'est aussi pour cela que la pratique de l'onction, *kanjô*, qui est la première transmission ésotérique, ne nécessitait aucun préalable dans la formation du pratiquant. Durant toute la période qui couvre l'histoire du Japon jusqu'à l'entrée dans l'ère médiévale, la tendance était

[619] KURODA Toshio, 1994, p.56.
[620] SHIMAJI Daitô, 1964, p.376.

donc pour les différentes sectes, malgré des tensions compétitives, de s'accorder pour vivre ensemble jusqu'à une parfaite synchronisation, *ennyû* 円融. On pourrait également voir là un argument pour faire valoir de nouvelles écoles de pensées, tant que celles-ci respectent la prédominance du principe sur le fait.

III-II Pratique du *nenbutsu*

On a pu voir que ces nouvelles sectes, basées pour la plupart sur la croyance en la Terre pure d'Amida, ne proposaient pourtant pas de vue originale du monde religieux. Mais plutôt, qu'elles se revendiquaient d'une forme peut être plus ancienne du bouddhisme que celle qui prévalait durant l'époque médiévale. Dans la communauté Tendai du Hieizan, on pratiquait l'entrée dans le *samādhi* par la récitation du *nenbutsu* dès les premières réformes d'Ennin vers 866, puis de Genshin[621]. Epuisé par le chant incessant du *nenbutsu*, le pratiquant laisse échapper son corps pour entrer dans un état de béatitude au bout duquel il espère trouver l'Eveil. C'est le *samādhi de la pratique continue, jôgyo sanmai* 常行三昧[622]. Cet exercice était souvent réalisé dans un hall attribué, *jôgyôdô* 常行堂, au milieu duquel trônait une figure d'Amida ou de Dainichi. On en trouve l'exemple dans la montagne de Hikkôsan, ou encore de Hakusan[623]. Mais le raisonnement autour du *nenbutsu,* issue de la lecture du Sutra du lotus*,* doit beaucoup à la perception de la terre Pure et à la notion de traversée vers le monde des morts, telle que nous avons pu la voir dans un précédent chapitre. Il semble ainsi que l'itinérant Kûya, par exemple, en faisait une pratique d'apaisement des âmes, assez similaire à la pratique de récitation des *sūtra* en cours durant l'époque Heian[624]. Au point que son

[621] Pour une large couverture de l'implication de Genshin sur le développement de la Terre pure, on peut se référer à Alan ANDREWS, 1991, Genshin's Essentials of Pure Land Rebirth and the Transmission of Pure Land Buddhism to Japan, *in* The Pacific World, 7, p.73-89.
[622] Soit un *nenbutsu* qui s'oriente plus volontiers vers une pratique de perfectionnement, *jiryoku* 自力, que de sollicitation, *taryoku* 他力.KURODA Toshio, 1996, The development of the Kenmitsu System As Japan's Medieval Orthodoxy, *in* Japanese Journal of Religious Studies, 23/3-4, p.256.
[623] GORAI Shigeru, 2008a, p.227.
[624] KURODA Toshio, 1996, *op.cit.*, p.257.

efficace magique se soit diffusée parmi les populations locales sous le nom de « nenbutsu des campagnes », *kyôri nenbutsu* 郷里念仏, dès la fin du X^e^ siècle[625].

Si la pratique du *nenbutsu* est dérivative de l'entrée dans le *samādhi* ésotérique, on peut estimer que celle-ci, ou ses pratiquants, ont influencé le mouvement *shugen*. Nous avons vu rapidement que le moine Ippen s'est revendiqué d'une pratique ascétique dans les montagnes de Kumano. Une pratique somme toute courante durant l'époque médiévale. Plus tard, durant l'époque Edo, la pratique se spécialisa et devint l'apanage de figure comme Danzei 弾誓 (1552-1613)[626] Enkû 円空 (1632-1695), sculpteur itinérant, ou encore Chôzen 澄禅 (1613-1680)[627]. L'objectif était alors d'obtenir la qualité de bouddha en ce corps, *sokushin jôbutsu*, une des formes premières de la pratique du *nenbutsu*.

Même si Sokuden n'en fait aucune mention, il semble que la pratique du *nenbutsu* se soit en parti mêlée à la pratique *shugen* durant l'époque de Shinran. Dans le *Saishukyôjû ekotoba* 『最須敬重絵詞』 (*Déclarations illustrées faisant montre d'un grand respect*) du moine de la secte de la Terre pure Jôsen 乗専 (1274-1357), on décrit Zenran 善鸞, fils ainé désavoué de Shinran, comme un *sendatsu* qui se serait mêlé à la population dérivante de ceux qui se sont éloignés de la pratique du bouddhisme. Cependant :

> *« Parmi eux, ont comptait le Toujours vertueux (Zenran), qui s'attachait à toujours dire le nom de l'Ainsi-venu émanent sans obstruction (Amida) tel que le lui avait transmis le Saint homme (Shinran), à cheval même, était-il occupé de rien d'autre que de la récitation de son nom. »*

---

[625] À ce propos voir SHIBATA Minoru, 1966.
[626] Qui ouvrit le temple Amidaji 阿弥陀寺 dans le district d'Ôhara en 1609.
[627] Auteur d'une des plus anciennes anecdotes concernant le pèlerinage de Shikoku, le *Shikoku henro nikki* 『四国遍路日記』(1653). Voir SHIBATANI Sôshoku, 2013, « Edo jidai wenki no shikoku henrodô saigen, Chôzen « Shikoku henro nikki » » (« Réevalution des chemins de pèlerinage du Shikoku au début de l'ère Edo au travers du « Journal d'un pèlerinage à Shikoku » »), *in* Kôyasan daigaku mikkyô bunka kiyô, 24/1, p.47-72.

《 ソノ中二カノ大徳モクワワレケルガ、聖人ヨリタマワラレケル无碍(むかく)光如来ノ名号ノイツモ身ヲハナタレヌ経二カケ、馬上二テモ他事ナク念仏セラレケリ。 》[628]

Dans ce même ouvrage, un descriptif assez similaire rapproche la fille de Shinran de la pratique *shugen*, en évoquant son appartenance au Shingon et signalant :

« La souffrance qu'elle s'imposait, marchand sur les chemins du shugen durant les pratiques de purifications en extérieur »

« 修験一道ん二歩テ山林ノ**抖擻**ヲタシナマケルガ »[629]

Danzei, moine de la secte de la Terre pure semble lui-même faire cas de certaines pratiques, qui si elles ne sont pas l'apanage du *shugen*, démontre une sensibilité commune. D'après la chronique des légendes de Danzei, *Danzei shônin ryakuden* 『上人略伝』 (1684), celui-ci aurait parcouru le pays apaisant les esprits sur d'anciens champs de bataille comme à Ichinotani 一の谷[630], et réalisé le pèlerinage de Kumano, avant d'entrer au temple du Jônenji 常念寺 dans la province de Sado 佐渡 (actuel département de Niigata) à l'âge de trente-neuf ans. L'année suivante, en 1595, il alla s'enfermer dans une grotte pour pratiquer le jeûne. Après y avoir passé six années, il obtint la condition du bouddha Amida grâce à la récitation de son nom, *nenbutsu*[631].

III-III Interdépendance des forces civiles et religieuses

A partir de la fin du XII[e] siècle, la noblesse de cour voit son influence décroitre petit à petit. Cette classe dirigeante qui a monopolisé le pouvoir et la culture jusqu'alors ce voit confronté à la classe montante des guerriers. Malgré une continuité de façade,

---

[628] Extrait donné dans GORAI Shigeru, 2008a, p.232.
[629] GORAI Shigeru, 2008a, p.233.
[630] Qui vit s'affronter l'armée de Minamoto no Yoshitsune et celle des Taira en 1184.
[631] GORAI Shigeru, 2008a, p.249.

les postes occupés par la cour sont vidés de leur pouvoir politique. Ayant construit de fortes accointances avec le pouvoir religieux, c'est tout naturellement que certains de la noblesse se tourne alors définitivement vers la vie monacale, dont la sérénité a toujours su inspirer leur sens esthétique. Une nouvelle forme de réclusion est entamée par des nobles retirés comme Kamo no chômei 鴨長明 (1155-1216), qui parle de son expérience dans le *Hôjôki* 『方丈記』 (« Notes de mon ermitage »), qui s'était retiré, lui aussi, dans le district d'Ôhara, en 1204. On peut également penser au poète itinérant Satô Norikio 佐藤義清 (Saigyô 西行, 1118-1190), le plus représenté dans la sélection de poèmes du Shinkokin wakashû 『新古今和歌集』 (*Nouveau recueil de poèmes qui sont maintenant du passé*).

> *« En cet ermitage où je demeure solitaire, si la lune n'infusait pas sa clarté, qui, sur la montagne, se ferait mon ami ? »*[632]

Malgré un sursaut politique mené par les empereurs retirés comme Go-Toba (1180-1239) et la révolte de l'ère Jôkyû 承久の乱 (1221), qui eut pour effet la mise sous tutelle de la maison impériale, une forme de mélancolie semble avoir primé à cette époque. Appuyée par la déstabilisation des valeurs du religieux, alors que se décante la peur de la fin de la Loi, *mappô*, celle-ci a pu rapprocher encore l'aristocratie vers des repères connus.

Le grand-prêtre Jien rappel dans le volume trois de son *Gukansho* 『愚管抄』 (*Notes sur d'étranges idées*, 1220) que le pouvoir impérial, qui représente les dieux, et les institutions religieuses qui assurent l'épanouissement des divinités, ne peuvent se passer l'un de l'autre

> *« La Loi du Bouddha protège la Loi des dirigeants. Si ce n'était la Loi du Bouddha, il ne saurait y avoir de Loi des dirigeants. »*

[632] Extrait donné dans Jean-Jacques ORIGAS, 2000, p.259.

タダセンハ仏法ニテ王法ヲバマモランズルゾ。仏法ナクテハ、仏法ノワタリヌルウヘニハ、王法ハヱアルマジキゾ。[633]

Rien de plus logique alors à ce que les institutions bouddhiques revendiquent un rôle déterminant, comme le montre l'article *Teishi ikkô senshûki* 「亭止一向専修記」 («objections à la pratique exclusive de la voie unique (Jôdo shinshû) »), présent dans l'*Enryakuji taishûkai* 『延暦寺大衆解』 (1224). Celui-ci fustige les tenants des nouvelles formations qui sont accusés de ne pas reconnaitre la valeur des kamis *:*

> *« Notre pays est celui des kamis. C'est sa fonction que d'assurer le respect de leur voie. à l'origine des myriades de kamis vers lesquels nous nous tournons, rien de moins que la trace de l'ensemble des bouddhas. Ce qu'on appelle sanctuaire d'Ise, sanctuaire de Shô Hachiman, de Kamo, de Matsuo, de Hie, de Kasuga, sont tous des représentations de bouddhas comme Shaka, Miroku ou Kannon. (…) Les partisans d'une pratique exclusive, celle du nenbutsu, ne rendent pas hommage aux émanations divines et font ainsi perdre sa dignité à ce pays.»*
>
> 《 吾朝者神国也。以敬神道、為国之勤。勤討百神之本、無非諸仏之迹、所謂伊勢大神宮・正八幡宮・賀茂・松尾・日吉・春日等皆是釈迦・弥勒・観音等之示現也。(…) 而今専修輩、寄事於念仏、永無敬明神、既失国之礼 》[634]

Cette théorie du *honji suijaku* remonte à l'interprétation chinoise du Sūtra du Lotus. Le moine Zhiyi 智顗 (jp. Chigi, 538-594) de l'école Tiantai a considéré que les quatorze premiers des vingt-huit articles du *sūtra* (de « l'introduction », *jobon* 序品, à « la

[633] Extrait donné dans SASAKI Tetsuya, *in* YOSHIE Akio (dir.), 2006, p.174.
[634] *Ibid.*, p.175.

pratique de la félicité », *anrakugyôbon* 安楽行品) devaient être le rapport des manifestations du Bouddha historique, *jakumon* 迹門. Quand les quatorze derniers articles (de « l'éruption concomitante », *jyuchiyûshutsuhon* 従地涌出品 à « l'exhortation de Fugen bosatsu (skrt. Samantabhadra-bodhisattva), *Fugen bosatsu kanpatsuhon* 普賢菩薩勧発品) devaient être en relation à la forme originale du Bouddha cosmique.

Rejeté par les nouvelles sectes, à l'exception du Zen qui l'intègre dans son formalisme, cette acceptation est pourtant au cœur du développement des grandes institutions. Lorsque Kitabatake Chikafusa 北畠親房 (1293-1354), fait état des lignages doctrinaires au Japon dans *Jinnô shôtôki* 『神皇正統記』 (*Généalogies des divinités et des souverains*, 1339), il en reconnait sept. En premier lieu, le Shingon, (monastère Tôji). Puis vient le Tendai (Hieizan et Onjôji), le Kegon (Tôdaiji), le Sanron (Tôdaiji), le Hossô (Kôfukuji), le Ritsu (les temples Saidaji 西大寺 et Sen'yûji 泉湧寺), le Zen ou « école de l'esprit de Bouddha », *busshin* 仏心 (Kenninji et Tôfukuji). D'après l'auteur, l'ensemble des écoles est protégée par les divinités et les bouddhas[635]. Mais pas une mention des nouvelles organisations.

L'orthodoxie religieuse semble donc bien avoir pris corps autour des deux tendances exotériques et ésotériques, réparties entre les sectes nées à l'époque Nara et les sectes nées à l'époque Heian. D'ailleurs, ce que nous avons vu tout au long de ce travail illustre la grande réciprocité entre la cour et le clergé. Ce lien a fini par se muer en une identité partagée, dont le principe semble s'être répété entre les forces les plus prégnantes de l'époque médiévale, les guerriers et la bourgeoisie urbaine, et les nouvelles organisations. Une forme de mutuelle dépendance qui assurerait le maintien des fonctions de l'état, entre forces administratives, *ôbô*, et forces religieuses, *buppô*[636]. Cette dépendance, malgré l'effort des nouvelles sectes religieuses, semble définitivement vouloir se passer de nouveaux éléments.

---

[635] William BODIFORD, *in* James A. BENN et Lori Meeks (dir.), 2010, p.136.
[636] Se référer à KURODA Toshio, 1996, The Imperial Law and the Buddhist Law, *in* Japanese journal of Religious Studies, 23 3/4, pp.271-285.

Depuis l'époque Heian, on peut voir que le rôle du gouvernement, est idéalisé : il assure un ensemble de rituels pour la protection des récoltes, la dissipation des épidémies, le bannissement des esprits mauvais. L'état, dans sa définition d'entité publique, est protégé, maintenu hors des influences néfastes. On donne aussi aux dirigeants les pleins pouvoirs, car la condition du peuple est directement dépendante de leur propre situation. Leur action consciencieuse assure l'équilibre de la société. Ils font appel en-cela à un ensemble d'outils pour s'assurer de la réussite de leur tâche. Mais quand cet équilibre semble ouvertement détruit, pourquoi porter encore en eux une confiance réelle ? Il convient alors peut-être de s'assurer de son propre équilibre, de son propre bonheur quitte à faire usage pour cela des moyens les moins naturels, c'est-à-dire qui ne correspondent plus aux outils jusque-là empruntés. C'est bien ce que semble exposer les tenants des nouvelles formations amidistes qui exhortent la population à rejeter une forme religieuse qui ne les concerne plus. D'autant qu'avec la multiplication des figures d'autorités, le gouvernement central (divisé entre régences impériales et militaires), les temples principaux, les gouverneurs de région et les nobles locaux, les fonctions officielles et les caractéristiques particulières de chacun créaient plus de confusion que de cohésion.

III-IV La place du shintô

Malgré l'éloignement progressif du pouvoir impérial, la divinisation de la nation japonaise a été également maintenue par le système des clans, réactualisé par Minamoto Yoritomo, dont la divinité tutélaire était le Hachiman de Tsurugaoka 鶴岡八幡宮[637]. Au milieu du XIII[e] siècle, cinq textes importants de doctrines shintô, *Shintô gobusho* 神道五部書[638], sont composés par un auteur inconnu, et s'emploient à

[637] Déplacé là en 1063 par Minamoto no Yoriyoshi 源頼善 (988-1075). Il semble d'ailleurs que la ville de Kamakura ait été construite autour du sanctuaire de Tsurugaoka. Jospeh M. KITAGAWA, 1966, p.100.
[638] L' *Amaterasu imasu Ise nisho kôtai jingû gochinza shidaiki* 『天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記』 (qui présente les divinités présentes dans les deux sanctuaires d'Ise et fait état des circonstance de leur venue), l'*Ise nisho kôtaijin gochinza denki* 『伊勢二所皇太神宮御鎮座伝記』 (reprend les légendes

affranchir le shintô de l'influence bouddhique. Ces ouvrages semblent à l'initiative du shintô d'Ise 伊勢神道, école qui s'est développée autour de la famille Watarai 度会, en charge du sanctuaire extérieur, *gekû* 外宮.

Cependant, l'étude du Yoshida shintô 吉田神道, formé à la fin de l'époque Muromachi, laisse à croire que la direction prise par le shintô à la fin du XVI[e] siècle tient plutôt de l'assimilation du bouddhisme que de son rejet. La théorie développée par le Yoshida shintô, autrement appelé « shintô unique » *yu'itsu shintô* 唯一神道, étant que les divinités sont le germe et les bouddhas le fruit[639]. En portant au rang de divinité cosmique le kami Taigen sonjin 大元尊神, « la haute origine », le Shintô unique reprend pour lui les règles du *honji suijaku*.

Ce développement correspond également avec la volonté de faire entrer sous l'autorité du kami une population plus large, abandonnant le système d'*uji-bito* 氏人, membres du clan, pour celui d'*uji-ko* 氏子, enfant du kami tutélaire, et s'assurant ainsi une manne plus importante[640]. Ce développement rappel que la structure des clans, dont les membres devaient respect et dévotion à un kami tutélaire, a été remplacé dès le milieu du XIV[e] siècle par la structure des domaines régionaux. En effet, alliances, dons et obligations liaient entre eux plusieurs familles sur un même domaine. Les clans les plus puissants ayant rapidement imposé leur divinité à une région tout entière dès le XIII[e] siècle, les populations semblent avoir tout naturellement en avoir embrassé le culte, sans pour autant assumer une même responsabilité financière aux sanctuaires en charge du kami. Ces nouvelles communautés de fervents furent donc organisées autour

---

entourant les deux sanctuaires) le *Toyouke kôtaijin gochinza hongi* 『豊受太神宮御鎮座本紀』(se concentre sur la figure de Toyouke et les relations entretenues entre les deux sanctuaires) le *Zô Ise nisho kôtaijin hôki hongi* 『造伊勢二所太神宮宝基本記』 (donne une interprétation des origines de la construction des deux sanctuaires) et le *Yamato hime no mikoto seiki* 『倭姫命世記』 (présente les notions de souillures et de pureté et rapporte la légende de la figure divinie Yamato hime) concluent à la nature indépendante des kamis.

[639] Quand le confucianisme lui est la branche, c'est la théorie *kon'yô kajitsu ron* 根葉花実論, développé par Yoshida Kanetomo 吉田兼倶 (1435-1511). MURAYAMA, Shûichi, 1974, p.354.

[640] WAKAMORI Tarô, 1967, p.102-105.

de guildes liturgiques, *miyaza* 宮座, et considérées comme partie prenante de la famille du kami, une cohésion régionale. Par exemple, des confréries guerrières assuraient la tenue des cérémonies annuelles du sanctuaire de Misayama 御射山神社 dans la province de Shinano 信濃国 (actuel département de Nagano) au mois de juin. S'y déroulait des exhibitions de lutte, des jeux à cheval, du tir[641]. Les organisations paysannes pouvaient elles aller jusqu'à l'établissement de communautés centrées autour du *miyaza.* Celles-ci étaient gérées par un directoire, *sô* 惣, à la tête duquel siégeaient, d'abord les paysans les plus riches, puis petit à petit des membres de la paysannerie qui n'étaient plus sous esclavage, *bonge* 凡下[642]. On rédigeait alors des règlements, *mura okite* 村掟, et on faisait des dons de terres au sanctuaire, terres qui étaient non-imposables et gérées collectivement[643].

IV- La société civile

Après la mort du huitième régent du shogun, *shikken*, Hôjô Tokimune 北条時宗 (1251-1284), le clan des Hôjô entame une campagne politique favorisant les hommes de sa propre lignée et affecte ainsi directement l'administration guerrière. Au-dessus du conseil d'Etat qui siège au gouvernement militaire, est créé un conseil privé autour du régent. Des domaines sont confisqués et le soutien le plus fidèle des Hôjô, la famille Adachi 安達, est détruit par une tentative de coup d'état en 1285 menée par les vassaux directs du shogun. Ces guerriers, dénigrés par le régent, endettés par les guerres d'invasions, gagnent en agitation. Au point que le bakufu déclare en 1297 un édit de

[641] Ce système se reproduisait ainsi dans les provinces et les domaines, donnant ainsi lieu parfois à une superposition des cérémonies. KATSUMATA Shizuo, 1995, Ikki, ligues, conjurations et révoltes dans la société médiévale, in Annales HSS, 50-2, p.392.
[642] KATSUMATA Shizuo, 1995, *ibid.*, p.394.
[643] FUJIKI Hisashi, 1995, « Le village et son Seigneur (XIV^{e}-XV^{e} siècles). Domination sur le terroir, auto-défense et justice », *in* Annales HSS, 50-2, p.417.

« gouvernement vertueux », *tokusei rei* 徳政令,[644] qui permet aux guerriers vassaux d'annuler l'hypothèque ou de récupérer leurs terrains dont la vente est décrétée interdite. Ces édits, qui vont se répéter jusque dans les années 1330, vont évidemment léser ceux qui furent les nouveaux propriétaires, et créer de la frustration chez les populations désireuses d'un même traitement.

La fin du XIV^e^ siècle, voit se dessiner une montée de la classe paysanne qui accède à la propriété de petites parcelles, même si celles-ci sont touchées par une double taxe répartie entre les gouverneurs publics ou privés, et les administrateurs locaux. Pour lutter contre le pouvoir seigneurial, la montée de communautés paysannes s'accélère. En 1441, le shogun Ashikaga Yoshinori 足利義教 (1429-1441) décède, assassiné par le *shugo* Akamatsu Mitsusuke 赤松満祐 (1381-1441). Cet évènement créé une brèche politique qui sera suivie d'importantes révoltes.

IV-I Communautés centralisées

Entre le XIV^e^ et le XV^e^ siècle, se développent les *machishû* 町衆, communautés urbaines d'artistes, de marchands, d'artisans autour desquels se figea le système de guildes monopolistiques, *za*, sous couvert du patronage de la cour et des grands temples. Tisserands, teinturiers, potiers, forgerons et des métiers souvent réservés aux marginaux comme charbonnier ou tanneur. Ces villes, établies autour de toute une partie de la population qui ne travaillait pas, comme les communautés religieuses, les guerriers en service obligatoire dans les agglomérations, profitent de l'introduction de la monnaie chinoise depuis le XIII^e^ siècle[645]. L'objectif d'autonomie des domaines attirait également toutes sortes d'activités. Avec la division du travail induite par le régime féodal, les petits marchands et artisans en viennent à se spécialiser, à l'exception des

[644] Pierre-François SOUYIRI, et Francine Hérail, 1998, p.156.
[645] Entre le VIII^e^ et le X^e^, il y eu une circulation de la monnaie chinoise qui n'a pas eu de consèquence sur l'économie du pays. On lui favorisait le paiement en nature et l'échange de tissus. Il est entendu que le système monétaire n'était pas encore unifié à l'époque médiévale. Mais les monnaies locales faisaient peu de concurrence à la valeur étalon venue de Chine.

commerçants de la mère intérieure et du Nord Kyûshu, qui eux tenait l'activité de grossistes en récolant une grande variété de marchandise grâce aux échanges avec la Chine. Ils suivaient également la montée de regroupements associatifs entamés par les communautés paysannes, que j'évoquerai plus loin, et les lignages des guerriers. Les droits de pratiquer sont alors monnayés à la fois au sein de la guilde et envers le patronage de la guilde. Dans les années 1330, l'Enryakuji contrôlait approximativement 80% de la production de *sake* de la capitale, mais contrôlait aussi une bonne partie des prêteurs sur gage, *dosô* 土倉, qui fonctionnait sur l'argent des guildes[646] et les richesses des *shôen*[647]. A la fin du XIVe siècle, ils profitent également à l'enrichissement du gouverment militaire qui leur fait payer une redevance. Le sanctuaire Hachiman d'Iwashimizu 岩清水八幡宮, propriétaire d'exploitations de sésame sur les bords de la mer intérieure, avait sous son contrôle la guilde des marchands d'huile[648] Dans les provinces également ce système se développa. Les *monzenmachi* 門前町, des communautés de dévots qui s'établissaient devant les portes des temples subordonnés aux institutions religieuses, développèrent le commerce et l'urbanisme[649].Les temples avaient droit de propriété et recevaient en conséquence un droit d'exploitation. Les richesses ne se limitèrent alors plus aux possessions de terres ou aux droit de douanes, *sekisho* 関所[650]. Aussi, les marchands ambulants auraient été les nouveaux pionniers de la propagation religieuse, pour les nouvelles comme les anciennes formations.

Avec la nomination de contrôleurs, *bugyô*, le gouvernement militaire avait bien l'intention, semble-t-il, de retirer un peu de leur suprématie aux temples. En réaction de quoi, certaines guildes, dont les prêteurs ou les marchands de *sake*, tentèrent de gagner

---

[646] La nature des métaux en circulation pouvaient créer un jeu de change entre l'or, l'argent, le cuivre. On a ainsi trouvé traces de lettres de changes qui servaient à équilibrer les fluctuations de valeur. François MACE, et Mieko Mace, 2002, p.126.
[647] Neil McMULLIN, 1984, p.31.
[648] Pierre-François SOUYIRI, et Francine Hérail, 1998, p.217.
[649] Sans pour autant pouvoir dépasser en influence les trois grands centres culturels et politique de Nara, Kyôto et Kamakura.
[650] Qui perduraient malgré l'interdiction décrétée par le gouvernement militaire.

leur autonomie sur les temples[651]. Pour continuer de contrer l'expansion des domaines, le *bakufu* priva la cour de son droit d'attribution de terres (système des *shôen*) avec le renforcement des droits réels des propriétaires, *chigyô* 知行, et la nominations de seigneurs, *shugo*. Seuls certains grands temples, comme le Kôfukuji ou l'Enryakuji, réussirent à se prémunir de ces incursions. Mais face à des propriétaires absents et la montée en puissance de groupes de guerriers locaux contre lesquels la population réclamait protection, les seigneurs obtinrent pour certains les pleins pouvoirs sur ces domaines, au point d'y confisquer pour eux les taxes prélevées.

Les guerres civiles qui émaillent le XIV^{e} siècle, même si elles sont porteuses d'une refonte sociale, ne permettent pas le développement de nouvelles doctrines comme ce fut le cas au XIII^{e} siècle. Cependant, le Zen commence à s'installer largement parmi la classe des guerriers. Cette tendance, qui accompagne la montée en force de la culture guerrière, prépare le terrain à de nouvelles formes artistiques, qui vont définitivement installer les *bushi* en place dominante.

IV-III Les cinq montagnes et la popularisation des arts

Les temples Zen des cinq montagnes, *gozan* 五山, institués sous l'autorité des régents Hôjô puis des shoguns Ashikaga, s'est établi sur le modèle chinois. À Kyôtô, le Tenryûji 天竜寺, le Kenninji, le Shôgokuji 相国寺, le Tôfukuji 東福寺 et le Manjuji 万寿寺, à Kamakura le Kenchôji 建長寺, l'Engakuji 円覚寺, le Jufukuji 寿副寺, le Jôchiji 浄智寺 et le Jômyôji 浄妙寺 se partagent alors l'élite intellectuelle de ce mouvement qui obtient des postes de conseillers, de diplomates dans l'administration guerrière, tout en développant les arts. Au sommet de cette structure, le Nanzenji 南禅寺 dirige également près d'une soixante de temples de moindre importance dès la fin du XIV^{e} siècle. Les prêtres Zen ont très bonne réputation pour ce qui est de la gestion économique. Cette image, liée au commerce avec la Chine, les amènera à être sollicités pour la gestion des

[651] Neil McMULLIN, 1984, p.39.

propriétés de nobles en difficultés[652]. À cette occasion, les temples Zen se font spéculateurs. Et les transactions, taxées par le gouvernement militaire, viendront renforcer le poids économique des clans guerriers liés au shogun.

Ce qu'on appelle « la culture de Kitayama », *kitayama bunka* 北山文化, désigne les développements de la culture guerrière sur les bases de la culture aristocratique depuis le shogun Ashikaga Yoshimitsu 足利義満 (1358-1408). Largement inspirée du commerce avec la Chine, du dessin à l'encre, *suibokuga* 水墨画, de la littérature des cinq montagnes, *gozan bungaku* 五山文学 (poésie à la chinoise, journaux intimes, anecdotes), elle a pour symbole le pavillon d'or sis dans le district de Kitayama. En 1374, le shogun Yoshimitsu se rend au sanctuaire d'Imakumano. Là, il assiste à une pièce de théâtre *sarugaku* 猿楽, de la compagnie Yûzaki 結崎座, une des quatre compagnies de théâtre représentées dans la région et dirigée par Kan'ami Kiyotsugu 観阿弥清次 (1333-1384)[653]. Cette forme théâtrale, qui deviendra ce que nous connaissons sous le nom de nô 能 (ou *sarugaku nô*), promu par Kan'ami, puis son fils Zeami Motokiyo 世阿弥元清 (1363-1443 ?), aura dès lors toute l'attention de l'autorité dominante. Elle sera suivie par une période toute aussi riche en évènements artistiques, couronnant « la culture de la montagne de l'Est », *higashiyama bunka* 東山文化, dès 1482 et le support d'Ashikaga Yoshimasa 足利義正 (1436-1490). On sait que le jardin qui fait face au pavillon d'argent, ginkakuji 銀閣寺, construit alors sur ordre de Yoshimasa, a fait la réputation de Sôami 相阿弥 (1450-1525), peintre qui en conçut la disposition[654]. Encouragé par le mécénat du gouvernement militaire, des artistes de milieux humbles, voir discriminés parfois, font démonstration de leurs talents. La bourgeoisie marchande est aussi une source d'investissements pour les populations artistes, *geinômin* 芸能民. Cette classe marchande étant représentative de « ceux qui était sont porteurs du profit », *utokujin* 有

[652] Pierre François SOUYIRI, et Francine Hérail, 1998, p.199.
[653] Sakae MURAKAMI GIROUX, *in* Sakae MURAKAMI GIROUX et Isabelle Reck (dir.), 2013, p.27.
[654] Heinrich DUMOULIN, 2011, p.179.

徳人, on attendait d'elle qu'elle soutienne les autres membres de la société, embauche des domestiques ou des esclaves, *genin* 下人, afin de les sauver de la famine[655]. C'est toute une économie qui, à la capitale, tourne autour de ces nouveaux loisirs (théâtre *sarugaku* 猿楽, spectacles de nô et kyôgen 能狂言, récitations de poèmes enchainés, *renga* 連歌[656]) qui attirent, au milieu du XV^e^ siècle, une dizaine de milliers de nobles de cour et leurs serviteurs, ainsi qu'une quarantaine de millier de guerriers établis en ville, créant ainsi un sentiment de collectivité[657].

IV-IV Religion et localité

Avec l'influence des institutions religieuses sur certaines terres, et la multiplication des cultes aux divinités tutélaires, *ujidera* 氏寺, des ermitages et des halls de prières se montèrent également dans les communautés villageoises[658]. On y assurait des cérémonies annuelles, et le lieu était maintenu sous l'effort de la riche paysannerie, *myôshu* 名主, qui avait acquis des privilèges en assurant, par contrat, au propriétaire du domaine le bon versement des taxes. Ainsi, des guildes de fidèles, *jiza* 寺座, assuraient l'entretien du lieu et un prêtre était en charge du culte[659]. Les guerriers résidants bénéficiaient aussi de cultes locaux et, comme preuve de leur émancipation financière

[655] FUJIKI Hisashi, « Le village et son Seigneur (XIV^e^-XV^e^ siècles). Domination sur le terroir, auto-défense et justice », *in* Annales HSS, 50-2, p.400.
[656] Poème collectif réalisé dans l'association de vers de 7/5/7 syllabes, enchainées de 7/7 syllabes. A partir de 1364, le lignage guerrier de la région de Yamauchi 山内 (province de Yamato), organisait chaque année une telle rencontre au sanctuaire Someda tenjin 染田天神. Un hall spécifique y fut monté, *renga dô* 連歌堂, pour accueillir, pendant 200 ans, la même cérémonie. KATSUMATA Shizuo, 1995, « Ikki, ligues, conjurations et révoltes dans la société médiévale », *in* Annales HSS 50-2, p.388.
[657] Pierre-François SOUYIRI, et Francine Hérail, 1998, p.239.
[658] Pour rappelle, l'organisation villageoise à l'époque médiévale ait pu prendre de nombreuses formes, allant des hameaux épars aux communautés indépendantes régies par un directoire patriarcal, *sô*. Mais dans leur majorité celles-ci étaient soumises de fait, ou par intérêt, au contrôle d'un seigneur, même local, *ryôshu* 領主. KURODA Toshio, 1996, « Buddhism and Society in the Medieval Estate System », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 23, 3-4, p.293.
[659] Certains cultes particuliers pouvaient engager la participation de fervents autour de confréries, *kesshu* 結衆 ou *kôshu* 講衆. C'est le cas notamment de cultes à Jizô ou Kannon, ou encore la pratique du *nenbutsu*.. KURODA Toshio, *ibid*. p.295

et culturelle, établissaient des temples dans les domaines à leur charge. Ceux-ci étaient destinés souvent à la vénération de leurs ancêtres, et à la cohésion du clan. Cette pratique pourrait avoir permis aux nouvelles formations religieuses, plus réactives, de s'intégrer plus facilement au système religieux des provinces, malgré la forte influence des sectes ésotériques-exotériques sur les propriétaires des domaines, restés à la capitale.

Le mécontentement des populations paysannes, allait grandissant. On allait jusqu'à dresser des remblais et des fossés pour se protéger de l'intrusion des bandes guerrières, mais aussi des agents officiels. Au début du XV^{e} siècle, un document relate la grogne des paysans d'un domaine appartenant au Tôdaiji[660]. Ceux-ci récusent le droit du nouvel administrateur nommé par le monastère :

Même si ces mouvements de soulèvements, ikki 一揆, s'appuyaient sur des revendications politiques et sociales, il est cependant impensable de considérer ces actions hors des influences religieuses.

IV-V Soulèvements populaires, *ikkô ikki*

Le terme d'*ikki*, s'appuie sur la formation de groupes de petits propriétaires terriens de la classe des guerriers, *jizamurai* 地侍, durant le XIII^{e} siècle. Ces formations avaient pour but de faire valoir les intérêts des propriétaires face à l'intrusion des hommes nommés à la gestion des provinces par le *bakufu* de Muromachi. Partant, c'est leur action de protestation qui aurait donné finalement sa définition au terme d'*ikki*[661]. Cette définition sous-tend donc une forme de solidarité dans l'accomplissement d'un objectif commun. Au XIV^{e} siècle, il n'est pas rare que les dirigeants de la classe guerrière fassent usage d'une telle solidarité et cherche à créer de la cohésion dans leurs rangs en établissant des pactes qui amènent leurs troupes à confondre leur

[660] Pierre François SOUYIRI, et Francine Hérail, 1998, p.189.
[661] SANSOM, George Bailey, et Eric Diacon, 1988, p.212.

volonté en un seul cœur, *ichimi dôshin* 一味同心[662]. Ces alliances pouvaient être réglées sous couvert d'une cérémonie officielle qui prenait à témoin les divinités et assuraient un lien physique entre les participants, par exemple en buvant une eau consacrée, *ichimi shinzui* 一味神水[663]. Ces ligues pouvaient aussi s'illustrer dans le cadre de confédérations militaires, des lignages organisés d'abord autour d'un chef de clan, puis d'une région entière. Par exemple, le lignage du district de Kôga 甲賀 dans la province d'Ômi 近江国 (actuel département de Shiga) réunissait cinquante-trois familles à la fin du XVI[e] siècle et réclamait une gestion indépendante de leur territoire, *gunchûsô* 郡中惣.

En 1428, un tel soulèvement est organisé par les guildes de loueurs de chevaux dans la province d'Ômi, afin d'abolir leurs dettes. Supportant des taxes et des impôts importants, les commerçants et les paysans devaient engager leurs biens et leurs terres. Ce mouvement, rejoint par un groupe d'exploitants agricoles, se diffusera jusqu'à la capitale et s'étendra aux provinces centrales. Ceux-ci finirent par faire irruption chez les prêteurs et les monastères et détruisirent les lettres d'obligation. Cette époque correspond aussi avec une longue période de famine, entrecoupée d'un changement de règne qui suit la mort du shogun Ashikaga Yoshimochi 足利義持 (1386-1428) et de l'empereur Shôkô 称光天皇 (1401-1428).

Le Jôdo shinshû notamment est devenue une figure de proue de l'opposition des paysans. Des ligues, *ikkô* 一向[664], et des confréries, *kyôdan* 教団, se montèrent autour

---

[662] On peut par exemple en trouver mention dans le Taiheiki 『太平記』 (fin XIV[e] siècle) à l'article « confrontation dans la montagne de Satayama », *Satayama gôsenji* 「薩多山合戦事」 (rouleau 30).

[663] Le *Shôin shigo* 『松陰私語』 (*Assertions du moine Shôin*, 1509) rapporte que Nitta Iezumi 新田家純, de la province de Kôzuke 上野国 (département de Gunma) rassembla ses vassaux pour leur faire tenir serment de leur soutien. Le texte était alors lu par le chef de clan. KATSUMATA Shizuo, 1995, Ikki, ligues, conjurations et révoltes dans la société médiévale, *in* Annales HSS 50-2, p.375.

[664] Le terme *ikkô*, « une seule direction », est à la base un terme péjoratif utilisé par les opposants à la secte de la Terre pure, signalant un monodéïsme absurde pour la Terre pure, *ikkô shû* 一向宗. Cependant, il exista bien une secte de la Terre pure portant ce nom d'après leur fondateur Ikkô Shunjô (1239-1287). L'amalgame était alors fréquent malgré les oppositions répétées, notamment de Rennyô. SUGIYAMA Shigeki, 1994, « Honganji and the Muromachi-Sengoku Period : Taking Up the Sword and its Consequences », *in* Pacific World Journal, 10, p.57.

de petits temples construits dans les villages, *sondô* 村堂, ou des temples déjà subordonnés en provinces.

Le haut-prêtre Rennyo 蓮如 (1415-1499), qui avait dû fuir dans les provinces du Nord l'agression des moines guerriers du Hieizan en 1471, réunit les différentes confédérations d'adeptes sous la bannière du Honganji[665]. Jusqu'alors, il avait fédéré de nombreux fidèles dans la province d'Ômi, de Mikawa 三河国 (actuel département d'Aichi) et au Sud de Kyôto dans la région de Yoshino, avant de s'exiler dans la province de Bizen 備前国 (département d'Okayama). La représentativité du haut-prêtre était assurée dans les différentes provinces par la nomination de représentants, créant ainsi une forme d'unité autour du sentiment égalitaire véhiculé par la doctrine de la secte. Choisi parmi de riches paysans, *myôshu*, il s'assurait de dominer les affaires de la communauté[666]. Gonflés de la certitude d'obtenir le Salut par la grâce d'Amida, ces adeptes semblaient prêts à s'en remettre pleinement à leur foi et à s'opposer aux autorités civiles. Le soulèvement de 1488 dans la province de Kaga 加賀 (actuel département d'Ishikawa) en est un bon exemple. Menée par le Honganji, cette révolte, sous le nom d'*ikkô ikki* 一向一揆, soulèvement de « ceux qui ont pris l'unique direction »[667], a conduit plus de mille paysans à s'opposer au pouvoir, assurant ensuite au Honganji le contrôle d'une partie de la province sur une centaine d'année[668].

Les guerres d'Ônin 応仁の乱 (1467-1477) marquent une importante étape. Ces guerres civiles entamées à Kyôto, vont voir s'opposer des lignages de seigneurs de l'Est, emportés par le clan Hosokawa 細川氏 contre une coalition de l'Ouest, le clan Yamana 山名氏 en tête. À cette époque, les shoguns Ashikaga étaient affaiblis et ne pouvaient

---

[665] Le temple fut reconstruit en 1478 dans le district de Yamashina, après un incendie en 1465 mené par le mont Hieizan.
[666] Rennyô rentra à la capitale en 1475. Il s'installa dans le district de Deguchi avant de prendre lieu et place à Yamashina au Sud de Kyôto. SUGIYAMA Shigeki, 1994, p.62.
[667] Nom désignant les partisans de la secte Jôdo shinshû, pour qui il n'y a qu'un seul moyen de s'assurer le Salut, la voie qui mène dans le paradis du bouddha Amida.
[668] Trois autres ont eu lieu en 1473, 1474 et 1487, et on compte une vingtaine de soulèvements identiques durant le XVI^{e} siècle. Joseph Mitsuo KITAGAWA, 1966, p.117.

endiguer la rébellion des deux camps. Les armées s'affrontèrent autour et dans la capitale faisant des dégâts considérables. De là, les seigneurs *shugo* prirent définitivement leur indépendance pour devenir des seigneurs de guerre, *sengoku daimyô* 戦国大名, et cherchèrent à se réapproprier les activités économiques et agricoles des domaines sous leur responsabilité, *bunkoku* 分国. En faisant cela, ils fragilisèrent les grands monastères qui s'étaient, eux aussi, armé pour la guerre[669]. Ceux-ci restaient par la même occasion confinés dans leurs territoires, alors que la secte Shinshû continuait de se répandre dans les provinces[670]. La transmission du pouvoir au Honganji se fit de père en fils, ou de grand-père à petit-fils[671], après la mort de Rennyo. En 1532, une alliance entre le clan Hosokawa 細川, Rokkaku 六角 et le Nichiren-shû amena l'élimination du Honganji à la capitale. La communauté pris place alors au Honganji d'Ishiyama 石山本願寺, dans la cité d'Ôsaka 大阪, et s'y maintint jusqu'en 1580 et la défaite contre Oda Nobunaga 織田信長[672]. Le prêtre de l'Ishiyama Honganji, le moine Kennyo 顕如 (1543-1592) prit les armes directement contre Nobunaga, lorsque celui-ci tente de repousser Miyoshi Chokei aux portes d'Ôsaka. Kennyo engage à cette occasion près de trois milles hommes.

Cependant que le poids des différentes institutions religieuses avait toujours pesé dans les choix du pouvoir en place, la variété du religieux et les multiples clivages, provoqués même au sein des écoles, avait empêché, malgré l'absence d'opposition

---

[669] Durant la deuxième moitié du XVIe siècle, pour s'opposer aux seigneurs de guerre, le Negoroji, par exemple pouvait mobiliser quelques 3000 moines guerriers, armés de mousquets (introduction en 1543), hors partisans et habitants des *monzen machi*. Le Hieizan, entre 3000 et 5000. NAGAHARA Keiji, 1975, p.94-96.

[670] La prédominance du Honganji en province amena aussi les seigneurs de guerre à négocier pour profiter de la manne militaire que représentait ces confréries. En 1566, Hôjo Ujitora, négocia l'ouverture de temples de la secte Shinshû dans la province de Sagami en échange d'un soutien armé pour sa campagne contre le clan Uesgi d'Echigo. TAMAMURO Taijô, *in* IENAGA Saburô, Toshihide Akamatsu, et Taijô Tamamuro, 1967, p.20-21.

[671] De Jitsumyô à Shômyô.

[672] Le prêtre de l'Ishiyama Honganji, le moine Kennyo 顕如 (1543-1592) prit les armes directement contre Nobunaga, lorsque celui-ci tente de repousser Miyoshi Chokei aux portes d'Ôsaka. Kennyo engage à cette occasion près de trois milles hommes. SUGIYAMA Shigeki, 1994, p.65.

dogmatique[673], une union de « l'Eglise » du Japon. Au contraire, on observe au XVI[e] siècle une cassure politique nette entre les différents courants, qui a donné lieu à des oppositions violentes[674]. Pour autant, celui qui deviendra le conquérant du Japon, un seigneur de l'Est, Oda Nobunaga, a su, par la force ou la manipulation politique, s'attacher le soutien des temples et créer un consensus autour de sa prise de pouvoir[675].

IV-VI Ententes et confrontations

Qu'un centre religieux soit à l'origine de défilés, de démonstrations agressives, cela n'est bien sûr pas nouveau. Dès la fin du XII[e] siècle, d'autres se sont illustrés dans ce genre de manifestation. On sait que le Kôfuku-ji ou l'Enryakuji, à la suite de conciles, *taishû sengi* 大衆僉議 tenus dans l'enceinte de leur monastère, ont eu l'occasion de soumettre des revendications au gouvernement. L'*Ôkagami* 『大鏡』 (*Le grand miroir*, fin du XII[e] siècle) en rend par exemple la chronique, signalant des « manifestations coercitives »[676], autour de la capitale, et provoquant des remous importants. Les moines s'attroupaient dans la plaine, armés et soufflant dans leurs conques, portant parfois le *mikoshi* 御輿 de la divinité tutélaire, qui assurait alors le prestige et la légitimité divine, jusque dans l'enceinte de la ville. La cohésion menée par le sentiment religieux, et la solennité de ces hommes voués au bouddha ont pu emporter la foule dans un mouvement plein de détermination.

Cependant, il fallait que, d'une certaine manière, les revendications semblent raisonnables pour être le mieux entendu. En 1475, les paysans d'un domaine de la

---

[673] A l'exception de Nichiren.
[674] On peut encore citer la lutte pour le contrôle du Yamato entre le Kongôbuji et le Negoroji vers 1570, l'opposition entre l'Enryakuji et le Tôji entre 1555 et 1576, entre la branche Est et la branche Ouest du Hôryûji entre 1574 et 1579.
[675] Par exemple, le Daikokuji 大国寺 (Shingon) de la province de Yamashiro, fut nommé pour la charge de l'office personnel de la famille Nobunaga en 1573. La secte Rinzai, bien que n'étant pas une menace directe, est assurée de la protection des Nobunaga par une missive adressée au temple Daitokuji 大徳寺 en 1572. La secte Jôdo shinshû, sera majoritairement représentée durant l'édification de temples autour du nouveau château d'Oda à Azuchi en 1570. Neil McMULLIN, 1984, p.220-221.
[676] KATSUMATA Shizuo, Pierre-François Souyri, et Keiichi Nakajima, 2011, p.87.

province de Yamashiro 山城 (au Sud-Est de la capitale) appartenant au Tôji, se réunissent pour porter plainte contre le seigneur local, exigeant que celui-ci prenne en charge les frais de renouvellement du canal. Ceux-ci manifestèrent leur mécontentement auprès du monastère, pour faire considérer la justice de leur demande :

> « *Celles-ci ne sont d'ailleurs pas extravagantes, raison de plus pour qu'elles soient entérinées par le paiement d'une aide financière par le seigneur.* »[677]

Lorsque le prosélytisme de Nichiren et de ses adeptes se diffusent dans la capitale à la fin du XIV[e] siècle, des liens forts sont noués avec les populations commerçantes installées aux abords de la ville[678]. La secte Nichiren fut elle largement répandue parmi la classe montante des citadins, *chômin* 町民. Au XV[e] et XVI[e] siècle, le nombre de ses temples fortifiés à la capitale était de vingt et un[679]. La secte était aussi représentée dans le port Sakai 堺, non loin de la cité d'Ôsaka. La commune s'organise autour d'un conseil composé de trente-six membres. La prédominance de la secte sur la ville est particulièrement visible entre 1532 et 1536, avant que trois milles hommes en armes descendent du mont Hieizan et brulent la majorité des temples. Il semble que cette attaque soit due au refus du Nichiren-shû de payer les droits de propriétés du Hieizan sur les domaines qu'ils occupaient. Il semblerait que près de cinquante-huit mille hommes de la secte soit tués durant cette incursion[680]. En 1532 déjà, la secte doit repousser l'invasion des moines guerriers de la Terre pure au Kenponji 顕本寺. À cette occasion, les hommes du Jôdo shinshû se tournent vers Nara et mettent à sac le

---

[677] *Ibid*. p.104, d'après SUSUMU Ishii, « Chûsei seiji shakai shisô » 「中世政治社会思想」 (*Pensées sociales et politiques de l'époque médiévale*), 22, *in* Nihon shisô taikei, p.316.
[678] KURODA Toshio, 1996, « Buddhism and Society in the Medieval Estate System », *in* Japanese Journal of Religious Studies 23-3/4, p.309.
[679] Neil McMULLIN, 1984, p.41.
[680] Joseph Mitsuo KITAGAWA, 1966, p.122.

Kôfukuji et le sanctuaire de Kasuga[681]. Les membres du Hokkeshû reçoivent alors le soutien de la capitale, qui s'inquiète de la progression de la secte de la Terre pure. A la fin de l'année 1532, l'armée de moines est rejointe par les forces du shogun Hosoka Harumoto 細川晴元 (1514-1563), alors que la secte de Nichiren s'attaque directement au Hoganji avec les mêmes renforts[682].

V- Oda Nobunaga et l'autorité centrale

Les seigneurs de guerre qui se sont imposés dès la fin du XV^{e} siècle, ont mis le pays à feu et à sang. Ils n'ont plus aucune attache avec le gouvernement militaire et règnent en maitres dans leurs provinces. Organisés en lignages, différents camps se font faces pour obtenir la suprématie. Face aux vagues armées incessantes, seules peuvent résister les communautés qui ont eu la chance de s'organiser, ou celles suffisamment isolées. Mais dans ce chaos guerrier, la vie s'organise. La fiscalité est raisonnée, des cadastres sont constitués pour le paiement de l'impôt. Les guerriers méritant deviennent officiers et se voient attribuer des terres par leur seigneur[683]. Celui-ci se protège derrière les murs d'un château, qui accueille à son tour les activités de guildes et s'entourent d'habitations et de sanctuaires. Des « villes sous le château », *jôkamachi* 城下町.

Entre 1560 et 1570, le seigneur Oda Nobunaga de la province d'Owari 尾張 (actuel département d'Aichi), entame une longue campagne pour étendre son fief. Après avoir évincé les autres membres de sa famille, il défait l'armé, pourtant supérieure, du seigneur Imagawa Yoshimoto 今川義元 (1519-1560) et s'accapare rapidement les provinces de Suruga 駿河, Tôtomi 遠江 et Mikawa 三河, se rapprochant toujours plus de la capitale. En 1568, fort de ses conquêtes et désireux de créer un empire militaire,

[681] SUGIYAMA Shigeki, 1994, p.64.
[682] HAYASHI Tatsusaburo, 2001, « Kyoto in the Muromachi Age », *in* Cornell East Asia Series, 109, p.33.
[683] Pierre-François SOUYIRI, 2010, p.302.

tenka fubu 天下布武, il installe à la tête du *bakufu* le shogun Ashikaga Yoshiaki 足利義照 (1537-1597). Mais en 1573, le nouveau shogun s'oppose ouvertement a Oda en s'alliant avec Takeda Shingen 武田信玄 (1521-1573). Malgré une bataille perdue dans la province de Mikawa, Oda assiège la ville, détruit l'armée de Shingen et met définitivement un terme à l'organisation du *bakufu*. Dès lors, Oda travaillera à assurer, en son nom, un pouvoir central et accroitra sa domination dans toute la région.

En 1574, il fait face à une ligue de la Terre pure, *ikkô ikki,* après avoir massacré les moines du mont Hieizan qui s'étaient joint aux armés du clan Asai 浅井氏. Ainsi, Oda cherchera, comme d'autres avant lui[684], à figer dans un réseau l'ensemble des temples pour lui permettre de les gouverner à travers une autorité unique. Ce système, appelé *furegashira* 触頭[685] en référence au système de gestion des districts de Kyôto, renforçait les liens entre le temple principal, *honji*, et ses subordonnés, *matsuji*. Il en fut ainsi par exemple pour le Jôgon-in 浄厳院, temple dont l'administration fut confié aux prêtres de la Terre pure par Oda en 1577, et qui chapeautait alors l'activité de plus de huit cents temples subordonnés[686]. En régions, ses vassaux étaient aussi en charge de la surveillance des temples, comme les clans Takei 武井氏, le clan Matsui 松井ou le clan Murai 村井 dès 1575[687]. Certains ont été plus assidus à reconnaitre l'autorité d'Oda. Ce fut le cas pour le monastère Zen du Daitokuji. Les temples Zen maintenaient une bonne relation avec Oda, comme ils avaient de bonnes relations en général avec le pouvoir militaire. En 1572 et 1573, le Daitokuji entretien une correspondance avec Oda. Celui-ci promet qu'il ne touchera pas à la ville organisée sous leur autorité, *monzen machi*, et les

[684] Ce fut le cas par exemple d'Uesugi Kenshin 上杉謙信 (1530-1578) qui appliqua les mêmes mesures, et fit par exemple déplacer le Honseiji 本誓寺 (de l'école de la Terre pure) aux pieds de son château en 1553, pour garder sous surveillance les temples des provinces d'Echigo 越後, Sado 佐渡 et Dewa 出羽. Neil McMULLIN, 1984, p.226.

[685] Ce système à prit le nom également de *sôroku* 僧録 ou *sôrokushi* 僧録詞, littéralement « administration des moines enregistrés ». TAMAMURO Taijô, *in* IENAGA, Saburoô, Toshihide Akamatsu, et Taijô Tamamuro, 1968, p.25.

[686] *Ibid*., p.225.

[687] Ce qui n'empêchait pas les temples de gérer, comme par le passé, leurs terres et leurs gens à leur convenance, après avoir cependant obtenu l'accord écrit du pouvoir central.

remercie pour les offices religieux donnés en l'honneur du clan[688]. Cependant, il s'assura du contrôle des artisans et des commerçants, en créant des marchés libres de tout monopole, *rakuichi rakuza* 楽市楽座, et dépossédant ainsi les grandes institutions religieuses. Il fonda en 1576 un immense château à Azuchi 安土 non-loin du lac Biwa (département de Shiga) et y accueillit des peintres comme le représentant de la famille Kanô, Kanô Eitoku 狩野永徳 (1543-1590). Cette campagne de domination sera reprise dans les mêmes termes par son général, Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1536-1598) lorsqu'Oda mourra dans le temple incendié du Honnô-ji 本能寺 en juin 1582.

VI- Conclusion

Cette époque médiévale est le théâtre de bouleversements sociaux. Les couches inférieures de la société obtiennent de nouveaux privilèges. Les guerriers, simples outils de la cour impériale durant l'époque Heian, obtiennent un rang à part entière à la fois parmi la noblesse, reconnut par l'empereur, et aussi parmi la population, avec l'installation de points d'autorités dans les provinces. L'émancipation est consommée lorsque, organisés en lignage, les guerriers prennent le contrôle des domaines avant de s'assurer définitivement une place à la capitale sous leur propre autorité, le gouvernement du shogun.

Les paysans eux-mêmes, malgré une soumission toujours plus grande à l'impôt et une gestion contrôlée de leurs terres, finissent par acquérir une forme d'autonomie. Leurs revendications sont écoutées et leurs responsabilités reconnues, au point que certains prennent la tête de communautés toutes entières. Les échanges commerciaux intérieurs et extérieurs amènent les populations à se déplacer plus aisément. Des centres se créés autour des auberges, des ponts, au pied des monastères et des fortifications, et les hommes se regroupent par affinités économiques ou sociales. Une

[688] *Ibid.*, p.221.

nouvelle société, qui ne dépend pas des armes ou de la terre, se développe au point de voir changer les priorités du quotidien, qui se concentrent alors plus volontiers sur les arts. C'est un renversement des valeurs qui amène ceux du bas à prendre une place aussi importante que ceux du haut, *gekokujô* 下克上. Chacun semble s'attacher à définir sa condition et s'investit dans des organisations toujours plus nombreuses, où le désir de cohésion est particulièrement fort.

Le système religieux lui-même évolue de façon encore plus marquante. Les sectes ésotériques et exotériques conservent leur position malgré une perte de vitesse. Elles font preuve d'autonomie et imposent encore leur ascendance sur la société, en concentrant leurs efforts autour des grands centres. Les nouvelles formations, malgré une émergence timide, contenue par les institutions religieuses en place, s'imposent finalement dans la nouvelle société médiévale et illustrent parfaitement le mouvement de concentration identitaire qui se profile alors. Pourtant, leurs valeurs ne sont pas en contradiction avec les valeurs premières des institutions religieuses. Si la forme semble différente, elle fait cependant référence à des expressions communes du religieux au Japon et permet de ne créer aucune contradiction avec ce que la société est prête à concéder. Quand ces nouvelles sectes s'accordent à procurer aux croyants et aux pratiquants une efficacité immédiate et purement logique, appuyée d'une interprétation magique, les anciennes formations elles se tournent vers les valeurs générales de la philosophie. On semble assister ainsi à une opposition, même si de façade, entre une vérité conventionnelle, pourrait-on parler de « bon sens » ?[689] Et une vérité idéale, analytique, qui procède d'un long exercice de la pensée. En laissant à la société la liberté d'interpréter ses nouvelles formes du religieux, son nouveau mode de vie, ses nouvelles valeurs, le contexte historique de l'époque médiévale permet une exposition plus libre de l'informel. Les conventions ne régissent plus la construction identitaire. Pour autant, celles-ci n'ont pas disparues, car elles fournissent toujours la matière à partir de laquelle, et en comparaison de laquelle, la société assimile les identités

[689] Bernard FAURE, 1998, p.151.

émergentes. C'est dans ce contexte que Sokuden s'est finalement penché sur sa voie, se questionnant probablement sur ce que celle-ci avait à apporter. Et ainsi, fournir aux pratiquants un matériau, entre formel et informel, suffisamment solide pour reconnaître et faire reconnaître cette nouvelle identité. La solution ? Faire oublier toute dichotomie sociale et religieuse, et instituer une place au Shugendô.

Troisième partie/

L'insondable. Analyse textuelle.

On retrouvera en annexe les commentaires préparatoires à la traduction du texte, en amont de la forme brute de celle-ci. Il faut juste savoir que les passages en italiques représentent des annotations ajoutées postérieurement par les différents copistes. Pour éviter de compliquer la lecture du texte, les commentaires sont laissés en note de bas de pages.

Dans cette partie, nous allons détailler le contenu du texte de Sokuden, le *Shugen shûyô hiketsu shû* (abrégé en *Shugen-shû*) et entrer définitivement dans le corps du travail de l'auteur, qui a lui-même hiérarchisé son exposé en conservant les points les plus importants (ou peut-être les plus litigieux) pour la fin. En 1691, le *Shugen-shû* est édité pour la première fois, à la charge du *sendatsu* Fue 不慧[690]. Lui est ajouté alors une note d'introduction, « shugendô kirigami hatsudai »「修験道切紙発題」 (*Introduction aux feuillets du shugendô*), qui identifie Sokuden comme le compilateur officiel de cet ouvrage, bien que son nom ne figure pas sur le document original. Cependant, on trouve dans l'article « À propos des stèles [dressées] en montagne » la date « troisième année de l'ère Daiei » (1523), qui n'est pas explicitement donnée comme la date de la présente version, mais qui correspond bien à la période durant laquelle Sokuden signe ses autres compositions.

D'après l'épilogue du *Shugen-shû*, la première version imprimée à partir de caractères en bois aurait disparue avec l'imprimerie dans un incendie à Tôkyô. Cependant, j'ai pu observer, assez tardivement, une version xylographiée de ce texte datée de 1692, dans les collections du musée Guimet[691]. Si le texte présente la même note d'introduction que la version de Fue, cette version imprimée aux caractères de bois

[690] Parmis une collection de cinq textes, les *Shugen gosho* (Les cinq livres du *shugen*, réédité en 1978). FUKUI Ryômei, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.) et Nihon Daizôkyô Hensankai, 2000, p.233.
[691] Qui possède également une version de 1693 du *Shugen tongaku sokushôshû*, autre ouvrage de Sokuden.

serait due à un certain Nakano Rokuemon 中野六衛門. L'objet est particulièrement intéressant à observer, même si trop abimé pour servir de support de traduction. Imprimé sur une seule feuille pliée, le livret est relié par des coutures sur un seul côté dans le plus pur style *fukurotoji* 袋綴じ. Un sous-titre a été apporté à cet ouvrage : « renkakuden sokuden kaisen » 「蓮覚傳即傳開闡」, « transmission du moine Renkaku[692] révisée par Sokuden ». C'est la version la plus ancienne qu'il m'a été donné de voir, et l'examen visuel m'a permis d'identifier une version identique à la version moderne.

Au mois de juillet 1798, le texte aurait été redécouvert avec le soutien des *shugenja* du pays, et réédité par le Hannya-in 般若院 (Shingon) de la province de Satsuma 薩摩 (actuelle prefecture de Kagoshima)[693]. C'est cette version qui est ici présentée. Cette anecdote permet de penser que l'ouvrage a effectivement voyagé, en même que Sokuden, à travers le pays et que ce sont les pratiquants eux-mêmes qui décidèrent de faire revivre ces textes. De fait, il n'en acquière que plus de valeur, nous permettant de repérer la phase finale de la négociation d'une identité, la part concédée de celle-ci, amenant ainsi à penser que Sokuden a finalement parachevé son travail d'indentification du Shugendô.

Qui dit compilateur, dit choix intentionnels parmi une multitude de textes aux auteurs divers. Dans le cas de la transmission textuelle du *shugen*, mieux vaut cependant parler de notes, d'où l'utilisation du terme « feuillets ». Les premiers recueils, dont la copie la plus ancienne date de 1465, l'*Aozasa hiyôroku* 『青笹秘要録』[694] et l'*Ozasa hiyôroku* 『小笹秘要録』, un rouleau chacun, sont loins de fournir un énoncé aussi structuré que dans le *Shugen shû*. On peut donc présumer que le matériel

[692] Sur lequel je reviens un peu plus bas.
[693] L'épilogue est signé du nom de Junshin 俊親 du Pavillon de la sapience, Hannya-in 般若院. Le pavillon existe toujours, au pied de la montagne Unkaiyama 雲海山.
[694] La copie en question situe la date de composition du texte à 1329 et donne le nom de Ryôkô 良弘 pour son auteur. D'après le copiste, qui est le même pour les deux recueils, les originaux auraient été trouvés au gîte d'Ozasa 小笹宿, une étape particulièrement importante pour les pratiquants du Tôzan-ha. Les deux ouvrages se concentrent sur la pratique à Ômine.

d'origine nécessitait déjà une première interprétation. Cette première interprétation, Sokuden là doit à son maitre Shô'un 承運, Grand véritable guide, *shôdaisendatsu* 正大先達, qui lui aurait transmis cinquante feuillets. Sokuden lui-même le signale dans le *Hikosan shugen hiketsu injin shû* 『彦山修験秘決印信集』 (*Recueil de témoignages des secrets du shugen de Hikosan*, 1558, abrégé en *Hikosan injinshû*)[695]. Il aurait obtenu ces transmisions durant l'ère Eishô (1504-1521), du Vrai grand guide transmetteur de la Loi porteur de la lettre VAN Shô'un. Il est aussi précisé dans cet ouvrage que Sokuden était encore pratiquant de la montagne de Nikkô, avec cependant le statut de *sendatsu* (seixième feuillet). Néanmoins, l'introduction du *Shugen-shû* de 1691 signale l'apport des moines Chikô 智光 et Renkaku 蓮覚, auteurs présumés du *Shugen sanjûsan tsûki* 『修験三十三通記』 (*Les trente-deux feuillets du shugen*, abrégé *Sanjûsan tsûki*). L'étude de ce dernier recueil permet effectivement de noter de nombreuses similarités, et donc de présumer d'une transmission, même si indirecte (Renkaku aurait vécu aux alentours du XII^{e} siècle[696], et Chikô se tient deux générations avant celle de Sokuden).

Il est certain que pour une analyse plus complète, il aurait fallut également traduire le *Sanjûsan tsûki*, et reprendre points par points les différentes entrées afin d'établir définitivement les éléments les plus litigieux entre les deux versions. Mais au vu du travail qu'impliquait déjà la traduction de l'ouvrage de Sokuden et son implication dans la littérature bouddhique, j'ai fait le choix de reporter cette tâche. Il semblera peut-être ainsi au lecteur que cette étude textuelle pourrait être plus complète. J'exprime ici mon regret quand à cette faiblesse.

Sokuden fait précisement état de la réception de trente-trois feuillets transmis par le Haut-patriarche Ubasoku (En no gyôja) dans le *Shugen tongaku sokushôshû* (abrégé

[695] Faut-il alors supposer que ces cinquante feuillets sont à la base du *Shugen-shû* ? Si oui, il manque trois feuillets à la version présentée ici. Cependant, rien ne permet d'émettre quelques suppositions que ce soit concernant la nature de ces trois feuillets et leur possible présence au sein des autres ouvrages de Sokuden.

[696] FUKUI Ryômei, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.) et Nihon Daizôkyô Hensankai, 2000, p.235.

Shugen tongaku shû)[697]. Cependant, si la filiation des héritiers des lois du *shugen* de Hikosan, *Hikosan shugen denpô kechimiyaku* 『彦山修験傳法血脈』, composée au XIX[e] siècle, postule effectivement de la place de ces deux pratiquants au-dessus de la génération de Sokuden, la transmission des héritiers des lois du *shugen* de Hikosan, le *Hikosan shugen denpô shihô fu* 『彦山修験傳法嗣法譜』(même période), ne confirme que la présence du *sendatsu* Shô'un. Toutefois, il peut s'agir simplement d'une différenciation entre, d'une part, la transmission du titre de *sendatsu*, *ketsumiyaku*, et la transmission de l'enseignement, *hôshi*, d'autre part. D'autant qu'il semble que Chikô et Renkaku furent tout deux en poste au Reisenji[698].

Pourquoi alors ne pas s'intéresser plus en profondeur au *Sanjûsan tsûki* ? Parce que, si le travail de Sokuden est effectivement une reprise du *Sanjûsan tsûki*, c'est une version plus complète : elle fait état de quarante-sept feuillets, là où la première version n'en propose que trente-trois. Ensuite, parce que Sokuden a laissé d'autres ouvrages susceptibles de compléter ou d'éclairer le premier. De plus, la nature des auteurs du *Sanjûsan tsûki* est encore plus incertaine. Et puis parce qu'à la lecture des deux, on observe quand même un effort de différenciation de la part de Sokuden, dont le travail est plus détaillé, même si plus verbeux, et fait référence à plusieurs canons de la littérature bouddhique. Par ailleurs, on sait que Sokuden a eu des disciples, et que ses autres œuvres ont été diffusées. Mais on peut supposer que c'est le *Shugen shû* qui, à son tour, a inspiré la rédaction de recueils au sein des générations suivantes. Un ouvrage, lui aussi concentré sur la figure du pratiquant, à été composé en 1674 : le *Shugenshû hôgu hiketsu seichû* 『修験宗法具秘訣精註』 (*Annotations détaillées des transmissions secrètes des accessoires de l'école shugen*), du moine Jôen 常円. La forme est identique à celle proposée par le *Shugen shû* et le *Sanjûsan tsûki*, mais l'orientation théorique, largement empruntée aux organisations institutionnelles, est plus

[697] À la fin de l'ouvrage, à l'article « attestations de la transmission des lois du *shugen* », « shugen fuhô inshôjô » 「修験付法印証状」.
[698] YOSHITANI Hiroya, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.184.

proche du *Shugen shû*[699]. La lecture de cet ouvrage permet aussi de replacer le *Shugen shû* en contexte du *Shugen shinkan shô* 『修験心鑑鈔』 (*Annotations sur le miroir du cœur du shugen*, 1672)[700], du même auteur, ouvrage majeur pour le Tôzan-ha dès la fin du XVII[e] siècle.

Pour la traduction commentée ci-dessous, je reprends l'arrangement originale des feuillets de Sokuden et souhaite présenter l'un après l'autre les chapitres qui structures ces quarante-sept feuillets.

I- Faire incarner au pratiquant les considérations du *shugen*. À propos de la mise du pratiquant.

Les douze feuillets du pratiquant, par lesquels s'ouvre le *Shugen shû,* sont l'expression de la figure idéale et parfaite du *yamabushi*, le modèle à atteindre. Une figure censée représenter, bien sûr, les pratiquants issus de la même organisation que Sokuden. Ainsi, celui-ci fait régulièrement référence à « ceux qui ne nous sont pas affiliés » ou « ceux qui ne sont pas versés dans la pratique » et à qui il faut taire la manière d'incarner parfaitement le *yamabushi*. S'assurer de donner une définition précise de la silhouette du pratiquant, c'est aussi s'assurer de faire reconnaitre les bons pratiquants des mauvais. Une autre façon d'établir la variété des pratiques et des interprétations, voir de dénoncer la présence de « faux » pratiquants. Ce descriptif est tout à fait original du *Sanjûsan tsuki* et du *Shugen shû*. Ainsi, aucun texte n'a, à ma

[699] Notamment dans les feuillets dix-neuf à vingt-trois, qui semblent inspirés du feuillet « À propos de l'établissement du monde » de Sokuden.

[700] Ce texte se présente comme est une réinterprétation du *Shugen shinkan sho* 『修験心鑑書』 (ouvrage inconnu) qui aurait été composé par le moine Shôbô (832-909), qui explique que l'objectif du shugen est d'obtenir la parfaite sapience (skr. *prajña*), celle de la grande vacuité, au bout d'un voie d'accomplissements. L'ouvrage de Jôen est complété par un deuxième rouleau qui reprend le descriptif des accessoires du *shugen* présentés dans son précédent recueil.

connaissance, explicité une telle tenue avant ces deux ouvrages[701]. Même parmi le reste de la production de Sokuden, le caractère physique du pratiquant n'a obtenu une telle importance. Aujourd'hui, ce descriptif fait toujours référence[702] et a permis aux formations modernes de continuer de faire valoir l'uniforme du *yamabushi*. Cet uniforme a aujourd'hui encore une telle valeur, que s'en équiper fait déjà de soi un *yamabushi* à part entière.

Or, le *yamabushi* n'est pas seulement le support des principes du *shugen*, il en est aussi l'incarnation. Il cristallise à la fois la forme et l'intention. Il est l'expression formelle d'une nature informelle. Il est donc à la fois proche et éloigné des considérations communes. À une époque où les structures religieuses s'interrogent sur leur place dans la société (intérieur, extérieur), le pratiquant *shugen* a fait le choix de ne pas choisir. Pour Sokuden, le pratiquant est à la fois un moine lettré capable de reconnaitre, et de faire reconnaitre son objectif supra mondain, et un pratiquant séculier, sensible à sa nature et en phase avec l'immédiateté du monde. Alors que la société médievale japonaise s'articule de plus en plus autour de groupes sociaux déterminés, le *Shugendô*, et Sokuden, semble vouloir nous donner la lecture d'un processus identificatoire, d'un pratiquant isolé devenant le *yamabushi* éclairé, partageant ses valeurs, celui qui s'est éveillé dans l'accomplissment d'une pratique, *kakugyô* 覚行[703]. D'un point de vue doctrinal, ces premiers feuillets sont tout à fait en accord avec la théorie de l'Eveil originel proné par l'école Tendai, *hongaku* 本覚, qui présente le monde phénoménal comme une projection d'un principe foncier et universel à la source de l'Eveil. Ils illustrent également la non-dualité, *funi* 不二, l'équilibre entre le matériel, le commun, et le spirituel, l'élevé. Entre le formel et l'informel.

---

[701] Le *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan* (1482. Complété et rénové en 1626), qui a aussi son importance, propose bien une description du *yamabushi* en énonçant les accesoires qui l'accompagnent dans sa pratique, mais il ne s'engage pas dans des théories explicatives aussi détaillées.
[702] On peut par exemple le retrouver dans les préceptes modernes enseignés par Iyano Biho, *sendatsu* du *shugen* de Nikkô. Se référer à IYANO Biho, 2006.
[703] D'après Sokuden, dans le *Shugen tongaku shû*.

I-I À propos de la calotte, *tokin* 頭襟

Le *tokin* est un chapeau en forme de calotte qui est porté par les pratiquants durant ses exercices en montagne. Il est mentionné dans le *Sanjûsan tsûki,* et y est positionné en feuillet numéro deux. Sokuden lui a fait le choix de donner ce feuillet en première position. Pour confirmer cette importance, le descriptif sera plus précis et plus long, notamment pour ce qui concerne la description des « calottes à plis », qui ne sont pas mentionnées dans la version de Chikô. Cependant, il est indéniable qu'il y a bon nombre de formulations identiques au *Sanjûsan tsûki*. Un ouvrage plus tardif, le *Shidô jûmotsu ki* 『資道什物記』 (*Chronique des trésors de la voie contributive*, 1684), rajoute au descriptif fourni par Sokuden une anecdote mettant en scène Dainichi, le maître, et Śākyamuni, le disciple, pratiquant ensemble l'onction rituelle et à la conclusion de quoi Śākyamuni se voit remettre le *tokin*, comme un roi sa couronne[704]. Ainsi, le *tokin* permet au *yamabushi* de se représenter un stade supérieur, tout en gardant sa forme première d'homme. C'est là l'unité du commun et de l'élevé. Avec le *tokin*, il est assuré d'avoir la protection des bouddhas, et en incarne même la valeur.

> « Le *yamabushi.* Il est l'incarnation[705] [du principe d'] être bouddha en ce corps[706]*.* Il se tient au stade ultime, celui du souverain des éveillés Biru (skrt. *Vairocana*)*.* Ainsi, la calotte, la couronne sertie[707] des cinq connaissances de Dainichi (skrt. *Vairocana*), est une carapace [protectrice] obtenue à la faveur de l'enseignement des

[704] YOSHITANI Hiroya, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.166.
[705] 體性, taishô, littéralement « nature matérialisée », ou constituant qui a pris corps. Sei, 性, composé de la clé « cœur » et du caractère « vie », c'est l'essence, l'élément complexifiant chargé de l'ensemble des valeurs, physiques et morales, qui constituent un individu. Dans le présent contexte, il est accolé à la référence du sensible, du matériel, tai 體. Il s'agit d'incarner la nature de bouddha, selon le principe de « bouddha en ce corps », sokushin sokubutsu 即身即佛.
[706] 即身即佛, *sokushin sokubutsu*.
[707] 寶冠, *hôkan*.

bouddhas. Il a la forme d'une pierre précieuse[708]. Il est la représentation de l'indivisible complétude des cinq connaissances[709]. D'après les transmissions écrites[710] : dans « *tokin* »[711], « *to* 頭 » [la tête], c'est le point culminant (skrt. *sattva*)[712] qui est postérieur à la naissance de tous les êtres. « *Kin* 襟 », [le cou], ce sont les illusions qui sont antérieures à la naissance de tous les êtres. Les douze plis représentent les douze liens de causalité[713] qui constituent invariablement tous les êtres. Sa couleur noire représente l'absence première de clairvoyance (skrt. *avidyā*)[714]. L'absence de clairvoyance, c'est l'obscurité [issue] des passions (sk. *kleśa*). Les huit segments frontaux de la calotte représentent les huit pétales dont est coiffé Fudô (l'Immuable). [*Se reporter] à la tradition orale*[715].

À la question, pourquoi donc les douze liens de causalité, qui provoquent entre autres l'absence de clairvoyance, sont-ils ainsi figurés dans la calotte ? La réponse est : les douze liens de causalité composent, pour le résumer, le triple chemin [de la

---

[708] Formé de plusieurs plis qui se composent de douze pans se rejoignant sur le sommet du crâne, il prend l'apparence d'une pierre taillée.

[709] 五智圓滿總體, *gochi enman sôtai*.

[710] Le *Shugen sanjûsan tsûki*.

[711] Il existe une autre graphie pour le terme *tokin* : 頭巾, littéralement l'étoffe [qui ceint] le crâne.

[712] 頂上, *chôjô*, le faîte, c'est-à-dire le niveau supérieur, donc, par extension, la condition parfaite de bouddha.

[713] 因緣, *innen*, les « coproductions conditionnées » (skr. *pratītyasamutpāda*). Il faut voir là aussi une continuité à la réflexion présentée plus haut dans la relation entre ce qui amène à la naissance, *nôshô* 能生, et ce qui découle de la naissance, *shoshô* 所生. Entre fournir un motif, *in* 因 (une cause) et se déduire de ce motif, *en* 緣 (une conséquence). Car c'est le propre de tous les phénomènes que de connaitre une phase de conditionnement et de manifestation de ces conditions. Le *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan* présente la même définition (septième feuillet), mais rappelle aussi que le chiffre douze figurent les douze avatars, *gongen*, vénérés à Kumano, symbolique qui n'est pas rappellée ici par Sokuden.

[714] 無明, *mumyô*, ou doit-on dire « l'ignorance » ?

[715] Ici, l'expression « tradition orale », *kuden* 口傳, pourrait introduire la phrase suivante. D'ailleurs l'amorce « à la question », semble souligner cette supposition. Mais il se trouve que le schéma « tradition orale » suivi de « à la question » n'est pas un modèle suivit tout au long de la composition. L'expression pourrait aussi spécifier la nature du chapitre précédent « qui aurait été transmis oralement ». J'ai cependant choisi, de manière arbitraire, de le traduire par « se reporter à la tradition orale », car il semble que les descriptifs proposés par Sokuden ne soit pas toujours complets, au point que le copiste a fait des rajouts notables tout au long de l'ouvrage. Et comme l'expression ici est également le fruit d'un rajout, cela me semble un choix logique.

transmigration] [composé] des passions, des actes (skrt. *karman*) et des souffrances (skrt. *duḥkha*). En voici la stance[716] (skrt. *sādhana*): Au début, [sont] les quatre-vingt neufs passions, en second, les dix actes, et finalement les sept souffrances universelles[717].

Les passions sont la représentation d'un égarement dû à l'antécédence de l'absence de clairvoyance. Les actes sont les mauvaises actions provoquées dans le présent. Les souffrances sont les châtiments subis à l'avenir. Ceci étant dit, voilà ce qui est revendiqué dans [la pratique du] *shugen* : empêcher la réitération du triple chemin des passions, des actes et de la souffrance. Faire sien au plus vite le principe subtil et inestimable des trois vertus. De ces trois vertus, en premier lieu, la vertu du corps de la Loi (ou « corps absolu », skrt. *dharmakāya*). *L'incarnation de principe de la Voie du milieu* (skrt.*mādhymika*)[718]. En second, la vertu de sapience (skrt. *prajñā*)[719]. *Le déploiement habile de la sapience*[720]. En troisième, la vertu d'élucidation. *La quiétude mentale atteinte en position assise* (skrt. *dhyāna samādhi*)[721].

[Si] La récidivité du triple chemin correspond à l'égarement, [et que] la victoire des trois vertus correspond à l'Eveil, alors [c'est là-dessus qu'il faut compter pour]

---

[716] 頌, *shô*.

[717] Citation du *Sanjûsan tsûki*. Cette formule peut être retrouvée mot à mot dans un traité traduit par Daruma Gyûta 達磨笈多 (sk. Dharmagita), *En shôron*『縁生論』, *in Taishō Shinshū Daizōkyô*『大正新脩大藏經』 (abbrégé ensuite T.texte.volume.page : T.1652.32.0483c09). Autre traduction de Fukû 不空 (skr. Amoghavajra), *Daijôen shôron* 『大乘緣生論』, T.1653.32.0486b19.

[718] Première mention dans le texte de Sokuden de l'école critique de la Voie du milieu. Mais l'évocation de Nāgārjuna et de la réalisation de la vacuité se fera plus pressante dans la deuxième et troisième partie du texte avec l'exposition de l'importance des « deux vérités, *nitai* 二諦.

[719] 般若, *hannya*, autre référence : *chie* 智慧. Généralement définie comme la connaissance de la réalité absolue de la nature de la Loi, le principe de vacuité, *śūnyatā*, du Mahāyāna. Cette faculté de discernement, reconnue par l'ensemble des écoles, se développe traditionnellement à travers l'étude, mais aussi la méditation.

[720] A noter le contraste entre le terme *tai* 體, l'expression sensible, dans « l'incarnation de principe de la voie du milieu », *chûdô ritai* 中道理體, et *yû* 用, l'activité, dans « *Le déploiement habile de la connaissance* », *chie kôyô* 智慧巧用, la seconde étant toujours dépendante de la première.

[721] 坐禪三昧, *zazen sanmai*, ou «recueillement en position zazen ». On peut voir dans ce passage les prémices de la définition des trois subtilités, *shinku'i* 身口意, corps, paroles et esprit, développée plus loin.

mettre un terme à la récidivité des douze liens de causalité. D'autant que l'on s'ouvre aux vertus en résultat de douze stades de sagesse[722]. C'est pour donner forme à cette vérité que l'on façonne les douze plis. C'est ainsi que l'on porte ce qu'on nomme la calotte. Véritablement, il s'agit là de l'expression de l'unité du commun et de l'élevé. Du stade suprême de l'incarnation unique de l'éclairé et de l'obscur.

Pour renseignement subsidiaire : une petite calotte mesure déployée un *shaku* et huit *sun* (~56cm). Ce qui représente les dix-huit domaines (skrt. *dhātu*) [qui composent] le pratiquant[723]. Grâce à la triple harmonisation des facultés [de perception] (skrt. *indriya*)[724], des objets [de l'appréhension] (skrt. *viṣaya*)[725] et de la conscience (skrt. *vijñāna*)[726] on empêche l'inexorabilité des liens de cause à effet eux-mêmes[727]. Il faut [pour cela] faire retour dans le corps de la loi qui est non-incarné[728] et issu de la grande vacuité (skrt. *śūnyatā*)[729]. *Entre autres choses*.

À la question, pourquoi donc une calotte longue[730] ? La réponse est qu'il y a deux sortes de calottes longues. La première prend la forme du *rahotsu*[731]. La deuxième

---

[722] C'est-à-dire qu'il faut considérer la nécessité de surmonter les « douze stades » de développement, un ensemble formé d'une succession de phénomènes conditionnant, pour pouvoir se projeter finalement vers une libération de ces différents maillons.

[723] 十八界, *jûhachi kai*. Ce sont les domaines par lesquels sont perçus, déterminés et appréhendés les différents phénomènes. Par exemple, tel phénomène est vu par l'œil (premier domaine, littéralement la « racine », *kon* 根), il est déterminé par sa forme (deuxième domaine, la frontière [d'activité], l'objet, *kyô* 境), et est appréhendé par la connaissance que l'on a de cette forme (troisième domaine, la distinction, *shiki* 識). Ainsi, on a trois domaines par organe sensoriel (donc quinze en tout), plus trois pour la conscience, *i* 意.

[724] 根, *kon*, « racines », parce qu'ils attachent les êtres au cycle des réincarnations. Les cinq organes sensoriels et les sens qui leurs sont attribués : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le touché, à quoi s'ajoute la conscience, 意 (skr. *manas*).

[725] 境, *kyô*, « l'environnement », tout ce qui est possible pour les sens d'être perçu.

[726] 識, *shiki*, ou « appréhension » : la façon dont l'esprit interprète, selon ses connaissances, les données qu'il est amené à recevoir.

[727] 縁起當體, *engi tôtai*. En s'assurant de considérer distinctement et sous leur vraie nature les phénomènes induits par les liens de causes à conséquences, on s'évite le piège de l'illusion et on se délivre de ces liens.

[728] 不生, *fushô*. Non-soumis à la naissance, donc non-soumis à la destruction et au cycle interminable des réincarnations qui provoquent la souffrance.

[729] 大空, *daikû*, la vacuité par excellence, la vérité ultime, c'est-à-dire la nature véritable de toutes choses.

[730] Aujourd'hui, le *tokin* ne connait plus qu'une seule représentation : un calot noir en dur, maintenu sur le front par une sangle mince.

prend la forme d'un *svastika*. Tout d'abord, pour ce qui concerne celle arrangée en *rahotsu.* Celle-ci est nouée au-dessus du front. Sa longueur est de cinq *shaku* (152cm). C'est l'expression des cinq connaissances [de Dainichi]. Sa couleur noire symbolise l'invariabilité du corps de la Loi. Il reprend l'apparence de la coiffure caractéristique des bouddhas, une de leurs marques constitutives[732]. Les *yamabushi* laïcs [733] (skrt. *upāsaka*) portent [cette calotte ci]. Ils ont pour titre *yamabushi* « fraction de bouddha »[734]. Venons-en à celle qui prend la forme d'un *svastika.* Elle est nouée en arrière du crâne. Sa longueur est de huit *shaku* (242cm). C'est la représentation des huit pétales qui coiffent l'Immuable Fudô. Sa couleur noire trouve sa signification dans le noir de la lettre germe « hūṃ 𑖤𑖿𑖥𑖿 »

Pour ce qui est du *svastika*, il s'agit [de rappeler le] lotus à huit pétales. Cette calotte est portée par les *yamabushi* aux cheveux courts. Ils ont pour titre *yamabushi* « fraction du Diamant »[735]. *Pour renseignement subsidiaire* : pour les calottes à plis, il

---

[731] 螺髪, *rahotsu*, la coiffe d'un bouddha, cheveux noués en chignon et vrillés comme de petits coquillages.

[732]相好, *sôkô*. Les marques majeures, (*sanjûni*) *sô* [三十二] 相 (skr. *dvatriṃśadvaralakṣaṇa*), au nombre de trente-deux, et les marques mineures, (*hachijû zuigyô*) *kô* [八十随形]好 (skr. *aśītyānuvyañjanā*) au nombre de quatre-vingts sont les signes distinctifs du bouddha. Ces marques ont joué un rôle prééminent dans l'iconographie bouddhique. Il pourrait s'agir dans le cas présent d'une interprétation de la soixante-dix-huitième marque mineure : une chevelure égale, *hassen kô* 髪旋好. On peut en trouver référence dans le *Mahāprajñāpāramitā sūtra* 『摩訶般若波羅蜜經』, T0223_.08.0396b08.

[733] 優婆塞, *ubasoku*, les adeptes qui n'ont pas pris l'habit de moine.

[734]山伏佛部, *yamabushi butsubu*. Dans le *Shungen tongaku shû* (dix-huitième feuillet), Sokuden précise que ce désigne celui qui est porteur dans son corps du principe d'ainsité et qui finit par se révéler à ce principe après avoir accompli la voie de la connaissance (la pratique bouddhique). Il est l'incarnation de l'alliance entre le principe et la connaissance. Le *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan,* fait lui aussi référence au *yamabushi* fraction de bouddha, mais pour désigner le pratiquant aux cheveux rasés (troisième feuillet).

[735]山伏金剛部, *yamabushi kongôbu*. Dans le même feuillet du *Shugen tongaku shû*, on apprend que ce nom désigne celui qui détient en lui la connaissance capable de détruire l'ensemble des passions. A cela Sokuden rajoute une troisième catégorie, qu'il n'applique pas nomément aux *yamabushi*, celui qui est « fraction du lotus ». Sous ce nom se tient celui qui détient dans son esprit le principe pur de la révélation suprême qui est restée intouchée par les souillures du cycle de vies et de mort. Ce passage du *Shugen Tongaku shû* semble lui-même inspiré du troisième feuillet du *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan*, qui présente En no gyôja comme une fraction du lotus, un être supérieur qui a décidé de partager son savoir avec le reste des êtres. Pour ce dernier ouvrage, le *yamabushi* fraction du Diamant est celui qui garde les

en existe de deux sortes. Premièrement, la calotte enroulée. Deuxièmement, la calotte abaissée. La calotte enroulée a pour signification l'illumination dans la recherche supérieure de l'Eveil [personnel][736]. Elle est portée par les pratiquants *doshû*[737] entre autres. La calotte abaissée prend pour signification toutes vies qui prennent formes en ce monde. *[Se rapporter] à la tradition orale.*

Les précédents arcanes sont des paroles de vérité de la plus haute importance [pour la pratique] *shugen*. Il s'agit là de l'intime réalisation[738] de l'harmonie entre vérité et illusion. Même dans le cas de personnages aux pratiques élevées et aux connaissances profondes, aux pratiquants qui ne nous sont pas affiliés et à ceux qui ne sont pas versés dans la pratique il ne faut en aucun cas exposer ceci. »

I-II À propos du couvre-chef, *hangai* 斑蓋

Le *hangai* est de forme circulaire. Cette forme est très importante et peut représenter aussi bien la rondeur du ventre de la mère que le disque lunaire de la parfaite complétion. Il est généralement réalisé en bambou. L'objet en lui-même rappelle

---

cheveux longs (le pratiquant laïc) afin de symboliser la coiffure de feu de l'Immuable Fudô, appellé aussi Fudô du Diamant, kongô fudô 金剛不動.

[736] 上求菩提, *jôgu bodai*. Il s'agit de faire une recherche de l'Éveil dans un souci personnel de salut.

[737]度衆*, doshû,* ayants effectué plus de deux entrées en montagne. Ce terme peut également se référer aux pratiquants qui maîtrisent les six perfections, *roku haramitsu* 六波羅密 (skr. *pārāmitā*). *Doshû* 度衆 ou *tokudo* 得度, fait aussi directement référence à ceux qui ont « pu traverser » 得度, c'est-à-dire échapper à ce monde, *shukke* 出家, pour partir à la recherche de l'illumination.

[738] 内證, *naishô*. Rattaché à la notion d'expérience, c'est-à-dire la compréhension intérieure, l'illumination, l'intime réalisation est une notion forte qui sera souvent répétée dans ce texte. Il s'agit d'attester, c'est-à-dire rendre compte par soi-même. D'atteindre l'autoréalisation par la connaissance experimentale. Elle marque la nécessité, pour tous pratiquants, de s'approprier les différentes étapes qui amènent à l'accomplissement de la voie. C'est s'ouvrir dans son cœur à la vérité, *naisho* 内緒, (skr. *pratyaatma adohigamana*), une des réflexions personnelles qui conditionnent l'Éveil. Ce principe rappel aussi celui revendiqué du bouddhisme ésotérique, *naishô geyû* 「内證外用」, « actes altruistes reposant sur la réalisation intime [de sa nature véritable] », soit prendre conscience de sa nature de bouddha puis agir en tant que tel pour le bien de tous les êtres. Dans le *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan*, la notion de *naishô* est très légèrement différente en cela qu'elle désigne le plan sur lequel s'exécute l'Eveil, la montagne, qui est la fusion de la Matrice et du Diamant, des fluides de la mère et du père, le Ciel et la Terre réunis, le support du Lotus (quatrième feuillet).

très fortement les couvre-chefs utilisés par les agriculteurs dans les champs. Ici, il est recouvert de pans de tissus qui figurent les pétales de la fleur de lotus. Il représente la naissance du pratiquant depuis une origine qui continue de lui accorder sa protection, et son évolution vers un état avancé de connaissance. C'est ainsi l'union de la Matrice et du Diamant. Dans le *Sanjûsan tsûki*, le *hangai* est présenté en première place. Il a une particularité qui n'est pas retenue par Sokuden, celle d'être orné d'un tissu de cinq couleurs pour représenter les cinq connaissances et les cinq stades. Ce dernier énonce aussi d'ores et déjà, et de façon peu explicite, des notions techniques comme la « double rétribution », *eshô* 衣正, que Sokuden préfère aborder avec plus de pédagogie tout au long de son texte et à partir du huitième feuillet seulement.

> « Le couvre-chef, accessoire incontournable du *shugen*, c'est le dais qui surmonte le crâne des bouddhas. Il se présente sous la forme d'une protection qui recouvre de compassion. Le dais trouve sa signification dans la membrane qui abrite chacun des êtres vivants lorsque ceux-ci reposent dans la matrice de la mère miséricordieuse. Cette membrane se trouve dans la matrice. Tout commence au stade d'embryon[739] et se termine à l'apogée du stade prénatal[740].
>
> Elle recouvre le nourrisson depuis le sommet de son crâne. C'est un lieu au sein de la matrice de la mère miséricordieuse qui nourrit et protège de la toxicité du froid comme du chaud. Afin qu'il ne soit pas possible que le corps de chair soit détruit, on naît longtemps après l'accomplissement des cinq stades[741]. Ah ! Au moment où nous

---

[739] 羯賴藍, *kararan*. Stade primaire de « boule de chair », union des fluides blanc et rouge du père et de la mère. Stade où l'on reçoit les trois poisons : concupiscence, colère, lamentation. Se référer à YAMASHITA Takumi, 2005, « *Shugendô, gotai honnu honrai busshin, setsu* », *in* Tôkyô Seitoku tanki daigaku kiyô, 38, p.21-38.

[740] 鉢羅奢佉, *hachishakya*. Stade d'accomplissement où l'on reçoit la graine germée du bouddha, *bukka enman* 仏果円満. Stade où le corps du nourrisson est définitivement formé de ses membres, cheveux, ongles. *Ibid*. p.23.

[741] 五位圓滿, *goi enman*, ou cinq états. Ces cinq stades sont les stades d'accomplissment du corps de chair dans la matrice. Ils sont déjà revendiqués, pour le *shugen*, dans l'*Ozasa hiyôroku* (deuxièle feuillet), qui en tire la description du *Yugikyô* 『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經瑜祇経』 (ch. *Jin'gang feng louge yiqie yujia yuqui jing*, *Description de tous les yoga et yogis du pavillon de la montagne du Diamant*, 867,

recevons humblement le souffle vital [issue de l'alliance du] Ciel et de la Terre [dans l'harmonie] du Yin et du Yang et que l'esprit de vie se loge [en nous] dans la matrice, notre nom est reçu de la divinité des naissances.

Les divinités que l'on nomme Tatemasu kami[742] patronnent toutes vies une fois celles-ci sorties de la matrice. Elles semblent pour ainsi dire s'assurer de notre capacité à appréhender [le monde]. Il s'agit en fait de transfigurations du bouddha ainsi-venu Dainichi (skrt.*tathāgata* Vairocana). Les activités apparentes des Dieux de Colères Kôjin des trois plans [temporels][743]. À révérer ceux-ci, on s'attire rapidement toutes sortes de bienfaits. À les négliger, on provoque inévitablement différents préjudices. On ne peut nullement révéler la nature bonne ou mauvaise des Kôjin sous leur incarnation transcendante.

Dans le corps même de Biru (Vairocana) il y a de base la matière et l'esprit de tous les êtres. Bien que le commun et l'élevé divergent en nom, pour ceux [qui ont quitté leurs foyers pour la vie monastique comme pour les autres] les liens de

---

T.807.18. 253c-69c). Ce dernier semble d'ailleurs avoir été une source d'inspiration pour le moine Annen lorsqu'il établit les standards du *yugi kanjô* 瑜祇灌頂 pour la tradition ésotérique du Taimitsu. À ce propos, voir Lucia DOLCE, 2011, « Taimitsu : the Esoteric Buddhism of the Tendai School», *in* Charles D. Orzech, Henrik Hjort Sorensen, et Richard Karl Payne. *Esoteric Buddhism and the tantras in East Asia*. p.759. Il pourrait s'agir aussi d'un rappel des cinq agrégats (skr. *pañca skandha*) qui sont à la base de l'individu et l'attachent à son environnement phénoménal, provoquant ainsi la souffrance liée à son état conditionné. On retrouve une mention plus claire des cinq agrégats au chapitre « À propos du coffre à chassis, *engyû* » (*cf*. Note 864).

[742]立增神, ou *rissôshin*. On retrouve mention de ces « divinités du développement » présentées sous deux de leurs formes dans un ouvrage du biologiste et folkloriste Nakamura Teiri (中村禎里 1932-2014), 1999, *Ena no inochi*『胞衣の生命』(*La nature vitale du placenta*), Tôkyô, Kaimeisha. Celui-ci fait référence à un exposé qui date de Muromachi (1453, 『荒神講式』) et dont une copie datant de 1533 se tient au Daigoji (http://www.f.waseda.jp/guelberg/koshiki/kdb/main/kouyasan.htm#068). La première forme de cette divinité (sous la graphie suivante : 立造神) s'attache à protéger le fœtus dans son placenta, la seconde se destine elle à protéger l'enfant jusqu'à ses 7 ans. Il pourrait s'agir là de formes variées des divinités populaires du foyer, les Kôjin 荒神.

[743]三世荒神, *sanze kôjin*. Kôjin, ou *sanbô kôjin* 三宝荒神 (« protecteur des Trois Joyaux »), est un personnage syncrétique qui incarne la puissance du feu dans son ambivalence : destructeur et protecteur. Comme d'autres figures populaires parmi les divinités autochtones, on lui prête une conversion au bouddhisme. Il est souvent vénéré en tant que protecteur du foyer (Kamado no kami). Bernard FRANK, 2000, p.39. Des rituels d'apaisements consistant à purifier les Kôjin du passé et du présent, qui sont des Kôjin « obstacles » 障碍荒神, et à attirer le Kôjin du futur, qui est lui un Kôjin «bénéfique » 福徳荒神, sont à repérer parmi les pratiques *shugen*. MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.119.

causalité sont pour tous identiques. C'est finalement pour représenter ces profondes sagesses, parmi d'autres, que l'on utilise ainsi ce nom de « dais », lui qui protège l'aire de pratique, le plan des bouddhas, des obstacles et des difficultés. C'est ainsi que les pratiquants entrés en montagne, reprenant cette référence, le portent et le nomment *hangai*. Il faut en être parfaitement au fait.

D'après les documents secrets[744], le couvre-chef a pour caractéristique sa forme circulaire. C'est là le symbole de l'accomplissement des cinq stades. *Sa circonférence est de cinq shaku (~151 cm) et son diamètre d'un shaku, six sun et 7/10 [de sun] (51cm)*. Les huit pans supérieurs symbolisent les huit divisions du lotus de chair de la matrice.

Pour renseignement subsidiaire : le couvre-chef a pour caractéristique d'être l'amalgame des cinq formes[745]. On parle de « couvercle », *han*/*futa* 蓋, car il recouvre et protège le sommet du crâne. Sa forme circulaire, c'est le disque lunaire du plan du Dimant[746]. Il est recouvert de motifs blancs. Les huit pans sont les huit pétales du plan de la Matrice[747]. Ils sont composés d'un brocart rouge. Autrement dit, il s'agit de l'intime réalisation de la consubstantialité de la Matrice et du Diamant. C'est l'expression de la fusion des deux vérités (skrt. *satyadvaya*)[748]. Voilà comment l'enseignent [les maîtres] [749] : Le parasol de cyprès possède les mêmes caractéristiques que le couvre-chef. Cette protection qui se déploie est un « parapluie ». Selon les désirs du pratiquant on porte l'une ou l'autre couverture. Il ne saurait y avoir de définitions différentes ou de vues divergentes dans de précédents

---

[744] Toujours le *Sanjûsan tsûki*.

[745] 五色, *goshiki*, ou cinq rapports de sens.

[746] 金界月輪, *kongô gachirin*. Le disque lunaire, c'est la forme englobante, complète, parfaite, que prend le plan du Diamant. Sous sa forme iconographique, ce plan est d'ailleurs composé d'un ensemble de disques : cinq principaux, qui forment les axes X et Y, quatre aux angles entourés d'un grand cercle, lui-même inscrit dans un cadre carré.

[747] Rappelons que la Matrice est représentée par le lotus à huit pétales.

[748] 二諦和合, *nitai wagô*, représentés par le blanc et le rouge, le père et la mère, la Matrice et le Diamant.

[749] Référence inconnue. Peut-être s'agit-il d'un rappelle de transmission orales.

feuillets. Considérez le bien et n'en départissez rien à ceux-là qui ne sont pas versés dans la pratique. »

I-III À propos du surtout de clochette, *suzukake* 鈴懸

Malgré son nom, le *suzukake* ne présente pas de clochettes. Il s'agit là d'une référence symbolique à la cloche liturgique bouddhique. C'est un uniforme composé d'une veste et d'un pantalon de tissu de forme traditionnelle au Japon. Le *suzukake* formalise aussi la mission principale du pratiquant, conforme à la tradition bouddhique, d'être le guide qui amène les êtres vers la connaissance. Il est aussi l'expression de la substantialité des *maṇḍala* que les êtres en recherche de connaissance ne font que traverser. Comme un vêtement qui est voué à être ôté pour révéler littéralement sa consubstantialité. L'habit représente donc l'engagement du pratiquant et son choix de transcender les êtres.

« Le surtout représente le double *maṇḍala* du Diamant et de la Matrice. C'est l'habit de Loi de ceux qui pratiquent l'entrée en montagne. Dans le *shugen*, la plupart des pratiquants sont issus du monde profane. [Mais] La Loi [qui doit s'appliquer] là ou est conduite la pratique est celle de l'immuable et absolue vérité (skrt. *tathatā*)[750]. Il s'agit donc de représenter [la formule] « vérité conventionnelle et vérité absolue ne font qu'une »[751], qui est la position suprême de l'être éveillé, celle ou s'accordent

[750]眞如, *shinnyo*. Autrement dit, la Loi cléricale s'applique sur un pratiquant séculier.

[751]眞俗不二, *shinzoku funi*. Vérité apodictique et vérité assertorique. La vérité conventionnelle, séculaire, non intellectualisée est celle du quotidien, du sens commun (la réalité dans laquelle nous évoluons). La vérité absolue est, elle, impossible à atteindre sans en passer par une activité intellectuelle intense, une forte discipline et une expérience personnelle telle qu'elle est exigée pour les moines. La première est du domaine du tangible, de l'accessible, la deuxième échappe à la réalité connue. Elle est cryptique. Mais toutes deux sont mises sur un pied d'égalité, comme le cycle de réincarnation saṃsāra est égal au nirvāṇa. Quentin LUDWIG, 2010, p.264. D'ailleurs, ce nivellement des hiérarchies est respecté jusque dans la présentation formelle de cet ouvrage : on retrouve unifié dans un même document la connaissance attribuée à l'abordable, au profond et à l'insondable. À noter que cette idée de double vérité est, en pur principe bouddhique, développée au Japon depuis l'âge de son introduction : dans

l'homme et la Loi. Cette double vérité absolue et conventionnelle est tout comme les roues d'un char. [Si on cherchait à] conduire les êtres [à l'Éveil] avec une roue manquante, c'est-à-dire en l'absence des deux roues, alors il serait impossible d'amener le vulgaire à sa perfection. On ne saurait changer ce qui enveloppe le vulgaire. [Porter le surtout] c'est [exprimer à la fois] la représentation évidente et immédiate de la forme véritable du corps tangible, et l'expression essentielle et indéfectible de toutes choses (skrt. *svabhāva*) [752].

Il s'agit donc du moyen le plus sûr (skrt. *upāya*)[753] pour ramener [les êtres] de la vérité conventionnelle vers la vérité absolue. D'amener brillamment [les êtres issus] du monde commun jusqu'à la voie du bouddha. Quelle obscurité serait-ce là que de n'avoir aucune conscience de l'adéquation entre convention et absolu, entre phénomène et principe.

D'après les transmissions écrites, dans « *suzukake* », « *suzu* 鈴 », c'est la cloche surmontée d'un pilon à cinq branches. Ce qu'est une cloche à cinq branches. Il s'agit des trois formes de Vairocana[754]. Des six éléments consubstantiels à tous les êtres.

« l'enseignement de Vimalakīrti attribué à Shôtoku », il existe un « soi véritable » et « un visage différent selon les situations ». Seul le Bouddha est authentique. Voir Frédéric GIRARD, 2006, « Droit et bouddhisme au Japon », *in* Raphaël Logier, *Le bouddhisme et ses normes*, PUS. À noter que la dualité vérité apodictique et vérité assertorique 真俗 fait échos à la dualité vie monastique et vie laïque, shukke to zaike 出家と在家. La vérité vraie (moine) et la vérité profane (laïque). Les *Règles du Grand Véhicule*, *daijôkai* 『大乗戒』 de Saichô (issues de Fanwangjing) qui assimilent laïcs et clercs s'opposent en cela aux règles des écoles de Nara, dont il est dit qu'elles sont celles du Petit Véhicule, *shôjô kai* 小乗戒, skr. *hīnayāna* (*ibid*, p.109). Ce principe, défendu par Saichô, de présenter sur un pied d'égalité (y compris dans le respect des codes, les 250 règles plénières et 48 fautes légères) moines et laïcs sera, dès l'époque Kamakura, renforcé par les écoles de la Terre Pure, *jôdo* 浄土, et le Zen du Darumashû 達磨宗. Cela aboutira à la possibilité pour les moines de se marier, de consommer de la viande et de participer à la vie civile, malgré des vagues répétés de répression.

[752] 法體, *hottai*. Ce terme fait aussi référence à la silhouette du moine, par opposition à celle du laïc. C'est bien de l'alliance des deux formes dont il est ici question.

[753]方便, *hôben*, moyens adaptés aux différentes dispositions de l'être. Issus de la réflexion et de l'habilité des bouddhas, ils permettent à ceux-ci de mener les êtres à l'Éveil. Selon le sûtra du Lotus, ces moyens salvifiques peuvent sembler en contradiction les uns aux autres, mais c'est qu'ils ne sont pas l'entière vérité de la Loi, ils ne sont qu'un moteur éphémère, une illusion, montré par les bouddhas aux êtres en souffrance pour les conduire au mieux.

[754] Ces trois formes se définissent comme suit : une première forme « principale », absolue, *ri no dainichi* 理の大日 ; une seconde forme « de sapience », éclairée, *chi no dainichi* 智の大日 ; enfin, une troisième

La clochette à cinq branches c'est, pour ainsi dire, les cinq connaissances du [plan du] Diamant[755]. Les huit pétales[756] sont les huit pétales de la Matrice. La bute dans la clochette et le son que celle-ci produit sont l'expression de l'unité du Diamant et de la Matrice et l'enseignement [selon lequel] le corps de la Loi est à l'origine de tous les individus[757]. Ainsi, la clochette est également la pierre précieuse, la lettre « a अ»[758] du pratiquant. *Les cinq connaissances sont les cinq éléments. Les huit pétales sont celles du lotus du cœur*[759]*. Le son est la conscience mentale* (skrt. *manovijñàna*).

Avec le joyau de la lettre « a अ» [dont sont issus] les six éléments [consubstantiels], [le pratiquant] se vêtit de l'habit des *maṇḍala* du Diamant et de la

---

forme qui est l'union des deux précédentes, *richi dainichi* 理知大日, et qui représente aussi l'union de la Matrice et du Diamant.

[755]金剛五智, *kongô gochi*. Les cinq connaissances sont liées à la personnalité de Dainichi/Vairocana qui s'incarne en cinq bouddhas de sapience sur le *maṇḍala* du Diamant. Ces connaissances se définissent comme suit: 1) La connaissance de l'essence du monde phénoménal (la sphère de la Loi), qui reconnaît le monde phénoménal comme composé des six éléments, *rokudai* 六大 (skr. *ṣaḍ dhātavaḥ)*. De la terre, de l'eau, du feu, de l'éther, de la conscience . 2) La connaissance du parfait miroir, qui perçoit le monde tel qu'il est, détaché de toutes illusions, comme un miroir capable de rendre une image pure. 3) La connaissance non-discriminante, qui perçoit l'ensemble des choses comme égales dans leur qualité essentielle. 4) La connaissance de particularités, qui reconnaît la subjectivité de chaque phénomène et de chaque être permettant d'adopter le moyen salvifique adéquat. 5) La connaissance de la pratique parfaite, qui amène à développer une force capable de se sauver soi-même comme les autres. On peut retrouver ces définitions dans le *Shugen tongaku shû* de Sokuden (vingtième feuillet).

[756] Probable référence aux huit pans de tissus utilisés pour cet habit.

[757]Selon la formule *jisshô hosshin* 自性法身 « le corps de la Loi est de nature individuelle».

[758] Lettre germe de Dainichi, la terre, la couleur jaune, le centre. Elle incarne la somme des êtres et des choses non-produits, c'est-à-dire leur forme originelle qui n'est pas encore affectée par l'effet de causalité. C'est dans cet état originel que les existences sont non-incarnées et non-périssables, *fushô fumetsu* 不生不滅.

[759] 心蓮, *shinren*. Le lotus du cœur, lotus interne, est le symbole de la contemplation intérieure et, par extension, des individus en recherche de la vérité. Il représente l'acte de visualiser en soi la lettre « a ». La fleur de lotus, c'est la matrice qui donne naissance aux êtres. Il est le refuge idéal pour ressentir en soi la nature originelle que l'on partage avec l'univers et donc Dainichi. Il s'agit donc d'un ressourcement fondamental. C'est à mettre en parallèle avec une forme d'éveil, de prise de conscience, dans sa forme infuse, *naishô* 内證, l'expérience. Cette image qui sert dans le « yoga » est souvent représentée dans l'art bouddhique au Japon selon deux codifications: tel un disque lunaire, *gachirin* 月輪 qui entoure une fleur de lotus à huit pétales sur laquelle repose la lettre « a » (symbole de l'Éveil réalisé dans la connaissance, après le passage dans le plan du Diamant), ou comme un disque lunaire supporté par une fleur de lotus (symbole de l'Éveil intrinsèque, supporté par le plan de la Matrice). Bernard Franck, 2000, p.339.

Matrice et s'en va pratiquer dans les montagnes habitées des deux sommets originels[760]. C'est ainsi que l''on nomme [ce vêtement] surtout à clochettes. D'après les discours canoniques: sur le vêtement religieux sont fixés des joyaux sans valeur matérielle. [Mais] le joyau de la lettre « a अ» non incarnée est à l'intérieur de nous sans que nous en ayons connaissance. Ainsi, afin d'amener tous les êtres à franchir consciemment les portes de la lettre « a अ», ceux qui pratiquent l'entrée en montagne en font usage et donnent [à ce vêtement] le nom de surtout à clochettes.

Venons-en au vêtement imprimé qui est marqué de motifs représentant de larges rochers[761]. Il s'agit du rocher sur lequel se dresse Fudô, l'Immuable Roi de Sapience. C'est l'expression de la considération résolue [selon laquelle] toute chose est de nature immuable. Dès lors, les pratiquants du *shugen* se maintiennent avec persévérance dans le stade ultime de l'Immuable inséparable de ce corps[762]. Ainsi, le corps tout entier est vu comme un large rocher. [Le vêtement] peut être de couleur bleue ou de couleur noire. [Ces deux couleurs] représentent les deux couleurs du vent et du vide. [Se tenir dans] l'immuabilité, c'est fonder son corps sur le vide. C'est fonder sa substance sur le vent. *« Fu », l'absence, c'est le vide, « dô », le mouvement, c'est le vent*. Autrement dit, le pratiquant se confond avec l'Immuable, c'est le principe de corps unique .

Venons-en au vêtement teint qui est uniformément rouge-orangé[763]. Il est porté [par ceux qui] [764] atteignent le grade de « guides véritables »[765]. Il s'agit du stade

---

[760] La géographie religieuse comprend au nord, la montagne du plan du Diamant et au sud la montagne du plan de la Matrice, soit, traditionnellement, la chaîne de montagne Ômine enchâssée entre Yoshino et Kumano.

[761] 磐石, *banjaku*. On pense également aux rochers *iwakura* 磐座, « sièges de pierre », rochers qui accueillent la descente des kamis. Toujours d'après Sokuden dans le *Sanbu sôshô hôsokumikki (*abbrégé Sanbu mikki*),* ce vêtement est réservé aux pratiquant *dôshû* et aux novices.

[762]即身不動, *sokushin fudô*.

[763]柿衣, *kaki goromo*. De la couleur du plaqueminier, *kaki* 柿. Le terme n'apparaissant pas dans les canons de la littérature bouddhique, j'ai fait le choix de privilégier ici sa lecture japonaise, *kun'yomi* 訓読み.

ultime de Shana (Vairocana) l'être originel [qui consiste à] ne plus retourner à l'état de chair. C'est l'incarnation de la connaissance, le moyen adapté grâce auquel tous les êtres sans exception sont amenés vers la perfection. Il est possible de connaître cet état, si l'on s'en tient à ces intentions.

Venons-en au vêtement de pureté qui est uniformément blanc. Il est porté par les *yamabushi* en charge de l'office des kamis. Les autres n'en font pas usage. Le blanc représente les bénéfices susceptibles d'être obtenus par affinités avec les êtres illuminés qui se mêlent au commun des mortels[766]. *Ainsi en est-il des quatre vêtements*.

D'après, en second lieu, les transmissions écrites[767] : le surtout*,* c'est le double *maṇḍala* du Diamant et de la Matrice. C'est l'habit qui recouvre le corps orné des six éléments[768]. De plus, les neuf pans de tissus supérieurs [représentent] les neufs assemblés du plan du Diamant et les huit pans inférieurs, *du pantalon large hakama*, les huit pétales du plan de la Matrice. Le pratiquant représente donc le stade d'union du plan du Diamant et de la Matrice. Les deux sangles [du *hakama*] ce sont les deux [types de] parures[769] du bienfait et de la connaissance*. Le « bienfait» est à gauche. À*

---

[764] Dans le *Sanbu mikki*, Sokuden, sans en faire une description aussi complète du vêtement, l'attribue à tous les *sendatsu*.

[765]正先達, *shôsendatsu* Le *Sanbu mikki*, décrypte le nom même de *sendatsu*, guide, en précisant que « sen 先 », l'avant, symbolise les préceptes, *senki* 先規. « Datsu 達 », parvenir, symbolise l'avancée loitaine, *tsûtatsu* 通達. Soit, les préceptes qui nous ont devancés.

[766]和光同塵, *wakô dôjin*. A rapprocher probablement de *wakô suijaku* 和光垂迹, c'est-à-dire les kamis incarnant des figures bouddhiques qui se sont mêlés à la population en cachant leur aura de lumière, en cachant donc leur illumination.

[767] *Sanjûsan tsûki*.

[768]六大厳身, *rokudai gonjin*. Il s'agit du corps sensible né des six éléments que sont la terre, *chidai* 地大 (des hanches aux pieds), l'eau, *suidai* 水大 (ou *suirin*) (au-dessus du nombril), le feu, *kadai* 火大 (le cœur), le vent, *fûdai* 風大 (le front), l'ether, kûdai 空大 (le sommet du crâne) et finalement la conscience, *shikidai* 識大.

[769]二厳, *nigon*. Il s'agit d'une représentation des six *haramitsu* 波羅蜜 (skr. *pāramitā*) : d'une part la parure des bénéfices de la vertu, du bienfait, *fukutoku shôgon* 福徳荘厳, au nombre de cinq, elles découlent directement de la générosité, *fuse* 布施 (ou don, *danna* 檀那), du respect des préceptes, *jikai* 持戒, de la maîtrise de soi, ou patience, *ninniku* 忍辱, de l'engagement, *shôjin* 精進 , de la stabilité, *zenjô* 禅定 ; d'autre part la parure de la connaissance, *chie shôgon* 智慧荘厳, la pleine sapience qui correspond au sixième *haramitsu*, le *hannya Haramitsu* 般若波羅蜜(skr. *prajnā pāramitā*).

droite se trouve la « connaissance ». Les sangles peuvent être blanches ou bleues. C'est l'expression formelle de l'eau. Elles sont liées dans la lettre germe « vaṁ वँ ». Leur longueur s'étend à hauteur de taille. *Se référer à la tradition orale.* Tout *yamabushi* qui entre pour la première fois en montagne, [même s'il est équipé] d'un simple paquetage, doit tenir sa tenue soignée et avoir un comportement convenable lors de sa pratique.

Venons-en à l'arrangement des plis du *hakama*. Les trois plis à l'arrière sont les trois voies mauvaises[770]. Les six plis de devant sont les six perfections (skrt. *pāramitā*)[771], c'est-à-dire que l'on tourne le dos aux trois voies mauvaises pour se diriger vers les six perfections. Les liens noués représentent l'ensemble des pratiques. Le vêtement porté en dehors du *hakama* est laissé aux pratiquants *doshû* au statut de « guides », *sendatsu*. Ceci symbolise [la formule] « partant de la conséquence se tourner vers la cause »[772]. Le port du vêtement à l'intérieur du *hakama* est laissé aux novices[773], et symbolise [la formule] «partant de la cause aboutir à la conséquence »,

---

[770] 三悪道 *san akudô*. Celles qui amènent aux trois plans de souffrances, de l'enfer *jigoku* 地獄, des esprits faméliques *gaki* 餓鬼, des bêtes *chikushô* 畜生.

[771] 六波羅蜜, *roku haramitsu*. Les six « actions transcendantes » ou « perfections » (skr. *ṣaṣ pāramitā*) sont pratiquées par le boddhisattva avant d'atteindre l'Eveil. Ces actes vertueux sont : la générosité, *danna* (*fuse*) *haramitsu* 檀那(布施)波羅蜜 (skr. *dānapāramitā*), peut être matérielle, intellectuelle, morale ; l'éthique, *jikai haramitsu* 持戒波羅蜜 (skr. *śīlapāramitā*) qui consiste aussi à la pratique du bien ; la patience, *ninniku haramitsu* 忍辱波羅蜜 (skr. *kṣāntipāramitā*) qui amène à supporter les épreuves ; le zèle, *shôjin haramitsu* 精進波羅蜜 (skr. *vīryapāramitā*), issu d'un grand courage ; la quiétude, *zenjô haramitsu* 禪定波羅蜜 (skr. *dhyānapāramitā*), dans la pratique de la méditation ; la connaissance, *chie haramitsu* 智慧波羅蜜 (skr. *prajñāpāramitā*) obtenue dans l'enseignement, dans la réflexion, dans l'expérience introspective.

[772] 從果向因, *jûka kôin.* Cette formule illustre la pratique de passer du *maṇḍala* du Diamant, plan des bouddhas au *maṇḍala* du Plan de la Matrice, où se mêlent les neufs plans de souffrance comme l'enfer. C'est-à-dire revenir parmi les être sous sa forme de bouddha pour guider les hommes non-accomplis. C'est l'entrée en montagne « inversée », *gyakubu* 逆峰.

[773] Le *Sanbu mikki*, précise que le vêtement est retroussé une fois, et le *hakama* noué une fois. Avec le nœud du cordon de la conque et les quatre nœuds réalisés autour des jambières, le pratiquant novice incarne les huit grand *dôji* de la montagne. *Cf*. note 1215.

soit l'entrée régulière en montagne[774]. Pour plus de précisions, solliciter son supérieur. *Pour renseignement subsidiaire*, *suzukake* est le nom générique des habits religieux. [Toutefois] les trois vêtements que sont le vêtement imprimé, le vêtement teint et le vêtement de pureté ont leur propre appellation.

La distinction des quatre dénominations ci-dessus enseignées doit amener à une bonne compréhension. Chacun des points soulignés plus hauts [contribuent à] l'intime réalisation d'être soi-même Shana (skrt. Vairocana). C'est l'état suprême du corps de la Loi [issu] des six éléments. Voilà qui est fondamental. Même s'il s'agit d'une personne de sa propre école, face à quelqu'un qui n'est pas versé dans la pratique on ne doit rien en départir.»

I-IV À propos de l'étole nouée, *yuigesa* 結袈裟

Le *yuigesa* est une variante tout à fait originale au Shugendô de l'habit religieux traditionnel, qu'on appelle *kujô kesa* 九条袈裟, *kesa* à neuf bandes. Là où celui-ci est composé de large pans de tissus, la version *shugen*, plus adaptée à la pratique en extérieure, se contente de neuf bandes étroites, ou trois bandes noués en neufs portions. Il se présente comme une paire de bretelle qui s'enfilerait par la tête, et serait ceinturée à l'avant par un cordon. Cette disposition place le pratiquant au centre de neuf portions, faisant de lui le dixième de ces éléments (le dixième plan, celui des bouddha pour être plus précis) et son unité avec les neuf autres. La notion des Dix plans est très importante dans le *shugendô* et sera largement explicitée dans le texte de Sokuden. Il s'agit des étapes qui initient les êtres aux conséquences de leurs actes et les adjoints à progresser sur la voie des bouddhas. Des légendes insinuent que le premier *yuigesa* porté par le patriarche En no gyôja, aurait simplement été le cordon ombilical que celui-

[774] 從因至果, *jûin shika*. Cette formule illustre la pratique à Ômine de passer de Kumano à Yoshino. Soit franchir toutes les étapes qui amènent au statut de bouddha.C'est l'entrée en montagne « régulière », *junbu* 順峰.

ci conserva après sa naissance[775]. Ce qui illustre la condition du pratiquant qui reste sous la protection d'une « mère aimante », éloigné des souillures de ce monde. La version multicolore décrite par Sokuden, le *mashikon kesa*[776], se retrouve également dans l'ouvrage *Konoha goromo* 『木葉衣』 (*Habits d'herbes*, début du XIX[e] siècle) du moine Gyôchi 行智 du Tôzan-ha. Cet habit a été le sujet de discordes entre le Honzan-ha et le Tôzan-ha durant la fin du XVI[e] siècle, d'où son importance pour les pratiquants[777].

« Le *yamabushi* est l'action personnifiée de Fudô [qui s'exprime] en son corps. [Il a donc pour lui][778] l'intime réalisation de la consubstantialité des Dix plans. Ainsi, l'étole nouée représente pleinement la logique subtile de l'identité unique des Dix plans, que détient en l'essence le pratiquant dans son corps, et de l'harmonie des trois corps (skrt. *trikāya*) du bouddha[779]. D'après les documents secrets : l'étole nouée est l'habit du corps de la Loi, elle rentre dans la catégorie des trois vêtements religieux[780]. Cette étole possède neuf bandes. Considérant que neufs bandes font neufs liens, les neufs nœuds sont les neufs plans [liés entre eux][781]. Tous les êtres

---

[775] FUKUSHIMA Kunio, *in* Miyake Hitoshi, 1997 (réed.), p.386.
[776] Que l'on ne retrouve d'ailleurs pas dans le *Sanjûsan tsûki*.
[777] Aujourd'hui, on différencie les moines des laïcs en utilisant deux couleurs de fond: respectivement le blanc et le brun. Mais les membres du Tôzan-ha s'en tiennent au seul brun avec des pompons d'un rouge sombre (écussons à la place des pompons pour le Honzan-ha).
[778] Le corps du Roi de Sapience Fudô incarne lui-même l'ensemble des dix Plans. Sokuden reviendra là-dessus et sur la notion des dix Plans plus loin dans ce texte. *Cf.* Note 781.
[779] 三身圓滿, *sanjin enman*. Les trois corps des bouddhas, le corps [éternel] de la Loi, *hosshin* 法身 (skr. *dharmakāya*), expression d'universalité informelle dans sa vérité la plus pure, le corps [tangible] d'émanation, *ôshin* 應身 (skr. *nirmānakāya*), que revêt le bouddha pour apparaitre aux yeux des êtres et venir à leur secours, et le corps [idéal] de rétribution, *hôjin* 報身(skr. *samboghakāya*), qu'obtient le bouddha après avoir atteint le parfait accomplissement.
[780] Traditionnellement portés par les hommes et femmes en religion, les trois vêtements, ou *kesa* 袈裟 (skr. *kāsāya*) sont le *sôkari* 僧伽梨 (skr. *saṃghāṭī*), la robe longue plissée des moines, l'*utsutarasô* 鬱多羅僧 (skr. *uttarāsaṅga*), la robe haute qui couvre la partie supérieure du corps) et l'*andae* 安陀会 (skr. *antarvāsa*), la robe basse qui couvre la partie inférieure.
[781] Les plans de renaissances/souffrances qui amènent à l'état de bouddha. Avec le niveau ultime des bouddhas, la tradition ésotérique en compte au total dix, *jikkai* 十界. Il s'agit du plan de l'Enfer, *jigokukai* 地獄界, du plan des êtres faméliques, *gakikai* 餓鬼界, du plan des bêtes, *chikushôkai* 畜生界, du plan des

des neufs plans sont liés dans ces neufs bandes. Le pratiquant se vêtit de cet habit. Les neufs bandes sont les neufs plans, et le pratiquant incarne lui le plan des bouddhas. Ainsi, la nomme-ton aussi le « vêtement des Dix plans inséparables ».

On l'appelle également le « vêtement de l'Immuable Fudô ». Le Roi de Sapience Fudô est l'incarnation de la complétude des Dix plans. Il est au stade le plus élevé de l'union du commun et de l'élevé. Les Dix plans ne sont qu'une seule réalité, il n'y a donc pas de distinction entre les êtres vivants et les bouddhas. L'égarement et l'illumination forment une seule incarnation, la compréhension et l'incompréhension se confondent. C'est véritablement l'expression de la fusion des Dix plans[782]. C'est un espace unique où se réalise une prise de conscience.

D'après une deuxième tradition : l'étole nouée prend généralement la forme [suivante]. Elle est attachée [de manière à représenter] le caractère « montagne 山 ». *Se référer à la tradition orale.* Les trois branches [verticales] sont les trois corps. La branche individuelle [horizontale] représente le corps unique. On peut y voir la définition profonde [de la formule] «d'harmonie des trois corps [du bouddha] ».

Venons-en à la taille des bandes, qui sont de quatre *shaku* et deux *sun* (~130 cm) et représente les quarante-deux étapes successives [à la réalisation du statut de bouddha]. [C'est-à-dire] les quatre divisions de progression des boddhisattva[783] et les

---

guerriers éternels (titans), *shurakai* 修羅界, du plan des hommes, *ningenkai* 人間界, du plan du ciel (et des divinités célestes), *tenjôkai* 天上界, du plan des auditeurs (skr. *śrāvaka*, les méritants, *arhat*, libérés des passions dans l'hétéronomie), *shômonkai* 聲聞界, du plan des « par-soi » (skr. *pratyekabuddha*, Eveillés pour soi), *engakukai* 縁覺界, du plan des bodhisattva (les méritants en état d'omniscience), *bosatsukai* 菩薩界, et enfin du plan des bouddhas (les êtres pleinement éveillés qui ont obtenu le corps de la Loi, ou corps absolu, *dharmakhāya*), *bukkai* 仏界.

[782]十界 圓融, *jikkai en'yû*. Il s'agit du principe d'expansion des unités jusqu' à leur fusion, *en'yû* 円融 (ou *enman enzû* 円満円通), que l'on retrouve principalement au Japon dans la tradition Tendai et Kegon.

[783]住行向地, *jûgyô kôchi*. Dans la tradition Tendai, on compte jusqu'à cinquante-deux degrés à travers lesquels celui qui étudie l'enseignement du Bouddha doit atteindre l'Éveil. Cette théorie repose sur les cinquante-deux/ quarante-deux stades, *yonjûni'i* 四十二位 décrits dans le Sûtra du diadème des activités premières des boddhisattva, *Bosatsu yôraku hongôkyô* 『菩薩瓔珞本業經』 (traduction en chinois de Zhu Fonian 竺佛念) et repris dans le Sûtra du lotus. Les quatre divisions peuvent être comprises ainsi :

deux derniers degrés de l'Éveil équilibré et de l'Éveil sublime. *Les bandes frontales font, de droite à gauche, quatre, puis six, puis cinq [sun]. Les bandes à l'arrière font trois, puis cinq, puis quatre [sun] soit au total quatre shaku et deux sun*. Les trois *sun* de la bande individuelle sont le signe de l'union des trois domaines[784] en un seul esprit.

Venons-en aux six pompons blancs qui correspondent aux stades élevés des six perfections (skrt. *pāramitā*). Ceux reconnus comme formant la communauté des *yamabushi* portent cette étole. *La couleur blanche symbolise [le principe selon lequel] « la vérité absolue est dépendante [des conditions] »*[785]. Les six pompons noirs correspondent aux stades médiocres des six voies[786]. Ce vêtement est porté par les novices et les pratiquants *doshû*. *La couleur noire symbolise [la formule] « la*

- *Jûjû* 十住, les dix stations (skr. *vihāra*). Elles font traditionnellement suite aux dix stades de la Foi, *jûshin* 十信 (une des quatre étapes préparatoire aux terres des boddhisattva pour l'école Kegon et le premier des degrés amenant à l'Eveil pour l'école Tendai).

- *Jûgyô* 十行, les dix conduites (skr. *caryā*). Dans l'enseignement du Grand Véhicule, elles sont conséquentes de la fin de la recherche de bénéfices personnels, *jiri* 自利, et de l'engagement dans l'altruisme, *rita* 利他.

- *Jûekô* 十廻向, les dix réfractions (skr. *pariṇāmana*). Qui consistent à faire acte de commisération en déportant l'ensemble des bénéfices obtenus par l'assiduité de sa pratique sur les autres êtres vivants.

- *Jûji* 十地, les dix terres des boddhisattva (skr. *bhūmi*) sur lesquelles on se déleste de toutes les passions constitutives de l'obscurcissement pour maîtriser chacune des dix *pāramitā* (générosité, éthique, patience, zèle, concentration, connaissance, habileté des moyens, vœu, force, sagesse, *cf*. note 771). Par une combinaison de réflexions et de moyens habiles, on en arrive à un stade où il n'y a plus rien à apprendre, il ne reste plus qu'à passer dans l'Éveil. Sur les quarante-deux étapes, se rapporter à MIZUNO Sohei, 2009, « Gojûnii no bosatsu kaii setsu no seiritsu ni tsuite »「五十二位の菩薩階位説の成立について」 (« A propos de la formation des cinquante-deux degrés de pratique des boddhisattva »), *in* Journal of Indian and Buddhist Studies 57/2, The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies.

[784]三界唯一心, *sankai yûisshin*. Les aires que traversent l'ensemble des êtres vivants durant leur cycle de réincarnation : le domaine des désirs, *yokukai* 欲界 (skr.*kāmadhātu*), le domaine de la matière pure, ou de la forme, *shikikai* 色界 (skr.*rūpadhātu*):, le domaine de l'immatériel, *mushikikai* 無色界 (skr. *arūpadhāthu*). Ceux-ci forment le cadre des incarnations et réincarnations des êtres, la sphère des illusions dans laquelle se jouent les dix destinées de l'être : l'homme, la bête, les êtres faméliques, les enfers, les *shura*, les êtres célestes, les boddhisattvas, les bouddhas.

[785]隨縁眞如, *zuien shinnyo*. Principe qui rappelle l'unité du commun et de l'élevé, *bonshô funi* 凡聖不二, de présence du bouddha en ce corps, *sokushin sokubutsu* 即身即佛, etc… La vérité absolue (ainsité) est visible dans le monde phénoménal en fonction des conditions qui amènent soient à l'égarement soit à l'illumination.

[786]六道, *rokudô*, skr. *ṣaḍ jagati*. Appelés aussi « six destinées », Philippe CORNU, 2006, p.562. Il s'agit de six des voies que traverse chaque être. *Cf*. note 781.

vérité absolue est invariante»[787]. La couleur blanche, c'est le maître [qui dispense la Loi]. La couleur noire, le disciple [qui reçoit la Loi]. [Car] grâce aux six perfections, on [peut] guider les êtres à travers les six voies.

D'après nos sages prédécesseurs: la vérité absolue invariante se tient pour toujours dans l'immuabilité. La vérité absolue dépendante [des conditions] se tient pour toujours dans la coproduction conditionnée. *En substance.* La vérité absolue invariante est comme la surface de l'eau, parce qu'elle est calme et silencieuse. L'absolue vérité dépendante [des conditions] est comme la vague, parce qu'elle suit le cours du vent[788]. *Pour renseignement subsidiaire* : les pompons de couleur blanche correspondent au stade [d'incarnation] altruiste lié aux conditions[789]. A l'exemple du blanc qui peut se changer en toutes les couleurs. Les pompons de couleur noire correspondent au stade d'accomplissement individuel de la révélation personnelle. A l'exemple du noir, qui ne permet aucune autre variation de couleur.

Venons-en à l'étole [elle-même] qui fait deux *shaku* et cinq *sun* (~75cm). *Un shaku à l'avant et un shaku cinq sun à l'arrière*. Ce qui représente les vingt-cinq existences (skrt. *bhava*), paliers à franchir dans l'alternance des vies et des morts. Pour ce qui est de l'étole à pompons blancs, elle est nouée à l'arrière. *Ce qui représente [l'action] de descente des boddhisattvas au secours de la masse des êtres [en souffrance]* .L'étole à pompons noirs est nouée à l'avant*. Ce qui représente l'illumination dans la recherche supérieure de l'Éveil [personnel].* Venons-en aux

---

[787]不變眞如, *fuhen shinnyo*. L'immuable vérité, l'ainsité, transcende les changements provoqués par la naissance et la disparition.

[788] Les novices sont comme de jeunes êtres qui viennent de découvrir leur nature de boudddha. A peine « nés » ils ont encore bien du chemin à parcourir pour saisir l'ensemble des vérités, mais ils ont cette chance d'être encore assez proches d'un état originel. Ils ont donc encore la naïveté de l'enfant qui n'a pas encore tout à fait à craindre des conséquences de ses actes, mais seulement de celles de son être. Le pratiquant expérimenté, dans sa recherche d'un certain retour à l'état originel, doit prendre conscience que sa volonté, d'agir sur lui-même et son environnement, si elle lui promet d'atteindre un stade ultime de complétude, n'est pas sans conséquence sur la façon dont se trace le chemin devant lui. Ayant aussi achevé le stade de compréhension personnelle, il doit mettre à profit sa vie et toutes ses vies par la suite, à aider les êtres en souffrance afin d'espérer atteindre la vérité absolue. On retrouve cette notion largement exposée dans le Sûtra du lotus.

[789] Référence au bouddha qui s'incarne parmi les hommes sous de multiples formes pour leur apporter les bénéfices de son parcours.

vingt-cinq existences. Ainsi en trouve-t-on la formule [790]: [Les vingt-cinq existences sont liées aux] quatre [voies] de souffrance et quatre continents[791], aux six cieux enclos du domaine du désir et à l'espace de Bonten[792], aux quatre cieux du domaine de la forme pure et aux quatre espaces de vacuité du domaine du sans-forme[793], à l'espace ou les pensées sont absentes et à l'espace de transition des Anāgamin[794].

Venons-en à ce qui concerne l'examen textuel du port de l'étole nouée. Voilà ce qui est dit, en troisième lieu, dans les documents secrets[795]: nouer l'étole c'est faire retour aux portes de la lettre A[796], dénouer celle-ci c'est interrompre la voie des réincarnations. *En substance*.

---

[790] Cette formule se retrouve citée dans le *L'exposition des quatre enseignements du Tiantai, Tendai shikyôgi*『天台四教儀』(T1931.46.0776a14) du moine coréen Chegwan (?-970). Probablement basé sur l'enseignement de l'*Yûimakyô* 『維摩経』, Sūtra de Vimalakīrti, traduit en chinois par Kumarajû 鳩摩羅什 (skr. Kumārajiva 344-413) et introduit au Japon sous Shôtoku Taishi 聖徳太子 (574-622).

[791] 四州四悪, *shishû shiaku*. Les quatre voies de souffrances sont les incarnations dans les Enfers, parmi les êtres faméliques, parmi les bêtes, parmi les *shura* (*cf*. Notes 770 et 781). Les quatre continents qui entourent le Mont Sumeru (jp. *shumisen* 須弥山) dans la cosmologie bouddhiste : au Sud Nansenbu 南贍部 (skr. Jambudvīpa), à l'Est Tôshôshin 東勝身 (skr. Pūrvabideha), à l'Ouest Saigoke 西牛貸 (skr. Aparagodaniya), au Nord Hotsukuru 北倶盧 (skr. Uttarakuru).

[792] 六欲幷梵天, *rokuyoku narabi bonten*. Les six cieux du domaine des désirs, *yokukai* 欲界, (notre monde) qui se tiennent au-dessus du mont Sumeru: Shiôten 四王天 (skr. Cāturmahārājakāyika), Tôriten 忉利天 (skr. Trāyastriṃśa) ; Yâmaten 夜摩天 (skr. Yāma), Tosotsuten 兜率天 (skr.Tuṣita) ; Kerakuten 化樂天 (skr. Nirmāṇarati) ; Takejizaiten 他化自在天. (skr. Paranirmitavaśavartin) ; et le domaine de Bonten 梵天 (skr. Brahmā), qui accueille la renaissance des laïcs qui ont accumulé assez de mérites.

[793] 四禪四空, *shizen shikû*. Les quatre cieux méditatifs, Shizenten 四禅天, du domaine de la forme, *shikikai* 色界 :Shozenten 初禅天, Nizenten 二禅天, Sanzenten 三禅天 四禅天也, plus les quatre lieux de vacuité du domaine du sans-forme, *mushikikai* 無色界: Kûmuhenjoten 空無邊處天 (skr.Ākāśanantāyatana), Shikimuhenjoten 識無邊處天 (skr. Vijñānānantāyatana), Musho'ushoten 無所有處天 (skr. Ākiṃcanyāyatana), Hisôhihisôjoten 非想非非想處天 (skr. Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana).

[794] 無想五那含, *musô munagon*. Le ciel de l'absence de notions (sans pensées, sans perception, sans discrimination, Robert E. BUSWELL Jr. et Donald S. Lopez, 2014, p .67), Musôten (skr. Asaṃjñika), réservé à ceux qui ont cultivé la méditation sans notion, *musôjô* 無想定 (skr. asaṃjñikasamāpatti). Et le ciel du *anaganon* 阿那含, celui qui ne s'en retournera pas dans le plan des hommes et qui se rendra dans celui des divinités.

[795] *Sanjûsan tsûki*.

[796] C'est-à-dire, particularité du Shugendô, au souffle originel de tous les êtres. C'est s'incarner en bouddha dans ce corps. La lettre A dont sont issues, pour le bouddhisme ésotérique, toutes les formes de vie, étant la forme universelle du bouddha cosmique. Dans le *Hikosan shugen hiketsu injinshû* (abbrégé en Hikosan injinshû), Sokuden précise qu'il existe quatre classes de la lettre A : d'expression, *nôsen aji* 能詮阿字, le savoir transmis. D'impression, *shosen aji* 所詮阿字, le savoir reçu. Du cycle de vies et de morts,

À propos de l'étole d'or marbré de violet[797]. D'après les documents secrets[798] : ce vêtement est orné de rajouts. [Lorsqu'il] n'est pas noué, [on lui ajoute] des cordons tressés. Ceux-ci sont noués en un point sur leur milieu. Le tissu de ce vêtement se compose nécessairement d'un brocart à cinq couleurs. Sa largeur est d'un *sun* et huit *bu* (5,6 cm). C'est là l'expression des dix-huit domaines[799]. Sur le devant, on retrouve deux écussons métallisés[800]. À l'arrière, trois écussons. À l'avant il y a trois lanières. À l'arrière, quatre. Les cordons tressés sont fait de deux lanières. Cela fait en tout neufs lanières. Dans leur ensemble, la longueur de ces lanières fait quatre *shaku* et deux *sun* (130 cm). La bande de l'étole fait deux *shaku* et cinq *sun* (75 cm). *Il faut y voir la même signification que pour l'étole nouée*. Les cinq écussons de métal représentent les cinq *haramitsu* (skrt. *pāramitā*). Le brocart à cinq couleurs représente les cinq voies. Ce qui symbolise « l'adéquation entre accompli et inaccompli»[801]. *Pour renseignement subsidiaire* : l'étole d'or marbré de violet est l'expression de l'invariabilité de la nature [originelle] de bouddha, de l'identité unique des Dix plans. Il est dit dans les transmissions écrites : les écussons méridionaux [postérieurs] sont de trois sortes. Le premier, de couleur or-violacé. Le deuxième, de couleur or pure. Le troisième, de couleur or-bleuté. Le premier peut se limiter à la couleur violet. *Entre autres*. Les présentes révélations sont à imputer aux

---

seishi aji 生死阿字, le souffle vitale qui va et vient. Du nirvāṇa, *nehan aji* 涅槃阿字, la complétion des six éléments.

[797]Le *mashikon kesa,* 磨紫金袈裟. Porté en règle générale par le Tôzan-ha.

[798] Etrangement, la référence est inconnue. Mais ce n'est pas le *Sanjûsan tsûki*.

[799]十八界, *jûhachi kai*. Soit trois pour chacune des cinq facultés cognitives et la pensée. Il existe différentes acceptations de « *dhātu* ». Il s'agit là des phénomènes, dans le sens de porteurs des relations de cause à effet entre l'objet à appréhender et le moyen de l'appréhender. L'œil (premier *dhātu*) est porteur d'une conscience visuelle (deuxième *dhātu*) lui permettant d'appréhender les formes visibles (troisième *dhātu*). Ce schéma se répète ensuite comme suit : 1-Attributs (Oreilles, nez, langue, corps, mentale) 2-Consciences (ouïe, odorat, goût, toucher, pensée) 3-Objets (sons, odeurs, saveurs, textures, phénomènes mentaux).*Cf*. note 723.

[800] En l'occurrence, les insignes de la Roue, *rinpô* 輪宝, c'est-à-dire les trésors du « souverain à la roue » (skr. *cakravartin*), *tenrin Jôô* 転輪聖王, souverain mythique qui a la suprématie sur l'univers et qui est l'équivalent séculier d'un bouddha. La roue, ou Roue de la Loi (skr. *dharmacakra*), représente également la mise en action de la diffusion de la Loi.

[801]能所相應, *nôsho sôô*. Le maitre, le sauveur, celui capable d'inspirer son prochain et le disciple, le futur sauvé, celui qui accepte d'être inspiré.

transmissions écrites de Chikô[802] et apparaissent à la fin de ses notes sur les grands principes. Même s'il existe, en dehors de celle-ci, d'autres acceptations basées sur le point de vue d'autres maîtres, comme la « membrane de la Matrice » ou le « vêtement du champ des mérites » (skrt. *puṇyā-kṣetra*), rien [de différent] n'a été noté sur ce qui est en usage dans [la pratique du] *shugen*. Véritablement, Il s'agit là d'un principe unique et homogène, de la plus grande importance pour la pratique de l'entrée en montagne.

Quand bien même il s'agirait d'une personne qui excelle dans la voie de la connaissance, au compagnon qui n'a pas l'expérience de l'entrée en montagne, il faut de suite exposer ceci de façon compréhensible. Probablement, et à plus forte raison, avant [de se retrouver] mal aisé dans la pratique. Il faut y être profondément attentif. *Pour renseignement subsidiaire* : *kesa* est un mot indien. C'est la transposition de « couleur dégénérée »[803]. Le rouge rend compte [de la notion] des six pénétrations[804]. Ce qu'on appelle les six pénétrations sont : premièrement, [la connaissance des] effroyables obstacles. Deuxièmement, [la connaissance de] la règle de pureté. Troisièmement, [la connaissance du] comportement élevé. Quatrièmement, [la connaissance permettant de] rompre avec le mal. Cinquièmement, [la connaissance d'une] vie pure. Sixièmement, [la connaissance des]conditions de la respectabilité. C'est parce qu'ils s'attachent à ces six vertus qu'on les désigne comme les six pénétrations. Même s'il peut s'agir là d'une virtualité (skrt.*śakti*)[805], il est important d'en rendre compte largement. *Entre autres*. »

---

[802] 智光 Moine de la région montagneuse de Hiko, coauteur présumé du *Shugen sanjûsantsûki* 『修験三十三通記』 et maître de Sokuden.

[803]不正色, *fushô shoku*. Une couleur qui n'est pas le blanc, l'origine, la pureté.

[804] Je n'ai, pour ce terme, trouvé aucune équivalence.

[805]功能, *kunô*. Fréderic Girard signale trois grandes acceptations de ce terme : « activité » (skr. *kāritra*), « virtualité » (skr. *sāmarthya/śakti*) et « puissances actives» (skr. *śakti*). Frederic GIRARD, 2008b, p.840. Ici j'arrête ma décision sur la notion de « virtualité », c'est-à-dire « qui peut agir », donc dépendant d'une action et, partant, d'une interprétation. Un peu comme une « métaphore », dont la compréhension serait soumise à l'histoire individuelle du receveur.

I- V À propos de la conque, *hora* 法螺

Accessoire indispensable à l'exercice en extérieur, le *hora* (ou *hôra*, « conque de la Loi ») accompagne le pratiquant au moment des lectures de *sūtra*, des cérémonies devant les autels, et durant toute sa progression pédestre. Le son qu'il produit sert de guide aux égarés, effraye les bêtes, et signale à tous la présence du pratiquant. Il est une voix qui enseigne et qui impose. Cependant, s'il peut être entendu par tous, il ne peut être compris que de ceux qui sont disposés à l'entendre. Le *hora* est en cela une illustration parfaite de l'écho qui existe entre le formel et l'informel. La façon de s'en servir, littéralement « dresser la conque », *ryûra* 立螺, est elle aussi très codifiée, mais comme peut l'être n'importe quel instrument de musique qui nécessiterait un long apprentissage.

> « Dans [la pratique du] *shugen*, la conque (skrt. *śaṅkha*) est l'incarnation de la connaissance de la lettre « vaṃ वं» du plan du Diamant. C'est l'intime réalisation de l'enseignement du corps de la Loi[806]. Ainsi, [lorsque] chacun des Bouddhas des trois ères (skrt. tryadhvan) nous apparaissent l'un après l'autre [vient alors] le temps de la grande assemblée pour l'enseignement de la Loi. En soufflant dans la grande conque, on attire l'attention des êtres célestes des trois domaines et on dissipe les illusions des six voies ramenant chacun, sans exception, au stade de connaissance de la non-incarnation par la voie du milieu[807].

---

[806] 法身説法, *hosshin seppô*. *Cf*. Note 781.

[807] Référence à ce qui n'est ni né, ni détruit, *fushô fumetsu* 不生不滅 (skr. *ajāta anirudha*), c'est-à-dire entré au Nirvāṇa, l'expression de l'être éternel désincarné. Être non né, c'est aussi être insoumis aux conditions, c'est être en l'état primordial, dans l'absence de soi-propre mais présent dans la globalité de la lettre « a ». Frederic GIRARD, 2008a, p.243. Sokuden précise dans le *Hikosan injinshû*, que la naissance est provisoire (illusoire). La mort est vacuité. Mais la non-incarnation et la non-destruction est le juste milieu. C'est le *nirvāṇa* dans le cycle de vies et de mort, *shôshi soku nehan* 生死即涅槃.

Selon divers documents : [le bouddha] ainsi-venu (skrt. *tathāgata*) [dictant son] enseignement est comme le lion qui rassemble les animaux. Car le lion est le Roi des animaux. Au son de sa voix, [réagissent] l'ensemble des espèces. Et tout ce qui en eux fait obstacle [à leur progrès sur la voie juste], tout ce qui les fait douter, disparait aussitôt. Prêter ainsi attention aux enseignements de l'ainsi-venu, c'est réduire aussitôt à néant les multiples obstacles issus des passions, et la sauvagerie des trois poisons. *Entre autres*. Il s'agit dès lors pour les pratiquants de l'entrée en montagne de reprendre ceci, de suivre les enseignements de l'ainsi-venu et de s'équiper de la grande conque. Ainsi en donne-t-on la formule. *Enseignement transmis par écrit*[808]. L'écho de la conque de quiétude mentale (skrt. *samādhi*), [correspond au] sublime enseignement du véhicule unique, prêter attention aux discours canoniques (skrt. *sūtra*) c'est détruire les passions, et franchir dans l'instant les portes de la lettre A.

Il est ainsi dit dans les documents secrets[809]: dresser la conque de quiétude mentale du Diamant, c'est s'éveiller d'une longue nuit faite de naissances et de morts. Faire entendre le son [révélateur] de la forme véritable par la récitation [des *mantra*] et la lecture [des *sūtras*][810], c'est exposer son respect du lotus du cœur. *En substance*. C'est ainsi qu'en entendant [cette voix] les être endormis depuis longtemps, quoique déconcertés, perdus qu'ils étaient dans une nuit éternelle et surpris de leur prise de conscience, s'éveillent subitement sous la lumière du jour Véritablement, c'est là la réalisation intime de l'enseignement du corps de la Loi.

---

[808] Référence au *Sanjûsan tsûki*.

[809] Il est entendu maintenant que les « documents secrets » font généralement référence au *Sanjûsan tsûki*, du moins pour ce qui conernce les premiers feuillets et or cas exceptionnels.

[810] 聲字實相, *jôji jitsuzô*, formule propre au sūtra de Dainichi, *Dainichikyô* 『大日経』 (skr. Mahāvairocana sūtra). On peut se référer aux commentaires des moines Shingon Yûban 宥範 (1270-1352) et Yûkai 宥快 (1345-1416). Respectivement le *Dainichikyô shomyôinshō* 『大日經疏妙印抄』 (*Impressions concernant le Sūtra de Vairocana*, T.2213.58.0197b04) et le *Dainichikyô soshô* 『大日經疏鈔』 (*Résumé du Sūtra de Vairocana*, T 2218.60.0092a20). On doit également une profonde réflexion sur le sujet à Kûkai dans son ouvrage *Shôjigi* 『聲字義』 (commenté par Yûkai dans le *Shôjigi shô* 『聲字義抄』). Soit l'enseignement du bouddha qui est parole vraie (récitation) et écrit vrai (lecture) est un moyen sur de trouver la vérité. Dans l'ésotérisme la parole c'est aussi un moyen d'agir sur le corps par le biais de l'esprit. L'écrit est un moyen exotérique de clarification de la Loi.

C'est l'origine de la voie d'obtention [des mérites] [qui en passe par] l'objet du son[811]. *Pour renseignement subsidiaire* : le tablier *hisshiki* dont on s'équipe [pour pratiquer] le *shugen* est déjà une expression du véhicule du Lion[812]. Le son de la conque symbolise donc le cri du Lion en question. Ainsi, le cri du Lion, dont on a fait sa monture [pour nous amener jusqu'à l'Eveil], devient l'outil qui rend possible au pratiquant d'être transporté [jusqu'à l'Eveil]. L'incroyable son produit par la conque est la pleine expression du cri du lion. Il faut en avoir conscience.

Venons-en à ce qui concerne le cordon de la conque. Ce qui est présenté comme étant des plus importants dans les transmissions écrites, c'est que le cordon de la conque possède deux définitions, l'une des plus abordables et l'autre des plus cryptiques. D'abord, le sens abordable. Le cordon de la conque est en fait la bride, la précieuse corde qui retient le Lion. *Le Lion est l'incarnation de l'absence de clairvoyance*. *La précieuse corde est la connaissance qui nous soustrait des [actes] mauvais*. Le nœud, [*il correspond] aux cinq connaissances*, le petit cordon de trois *shaku* et sept *sun* (~115cm), *[il correspond] au trente-sept vénérés[813].* La couleur

---

[811] 聲塵, *shôjin*. L'objet du son fait partie des six objets de sens, *rokkyô* 六境 , ou six souillures, *rokujin* 六塵, qui correspondent avec les six consciences, ou appréhensions, *rokushiki* 六識, qui sont une succession d'impressions liés au six sens (sens physique plus le sens mental). *Cf*. Note 724. Ces objets apportent des connaissances bonnes, mauvaises ou neutres, qui discriminent les phénomènes.

[812] Traditionnellement, on considère que ce tablier est en fait taillé dans une peau de lion.

[813] Les 37 sont, les cinq *tathāgata*, les seize Grands bodhisattvas et les seize bodhisattvas d'Offrande. Ces figures constituent les divinités représentées dans le *maṇḍala* du Plan du Diamant sous sa forme actualisée, *genzu* 原図, et entrent dans la composition du cadre central appelé « assemblée du corps en devenir », j*ôjin'e* 成身会, qui entoure Kongô Dainichi. On y trouve en général : Vairocana nyorai 毘盧遮那如来 entouré de Kongôharamitsu bosatsu 金剛波羅蜜菩薩, Hôharamitsu bosatsu 宝波羅蜜菩薩, Hôharamitsu bosatsu 法波羅蜜菩薩, Katsumaharamitsu bosatsu 羯磨波羅蜜菩薩, Ashuku nyorai 阿閦如来 entouré de Kongô satta 金剛薩埵, Kongôô bosatsu 金剛王菩薩, Kongôai bosatsu 金剛愛菩薩, Kongôki bosatsu 金剛喜菩薩, Hôshô nyorai 宝生如来 entouré de de Kongôhô bosatsu 金剛宝菩薩, Kongôkô bosatsu 金剛光菩薩, Kongôdô bosatsu 金剛幢菩薩, Kongôshô bosatsu 金剛笑菩薩, Muryôju nyorai 無量寿如来 entouré de Kongôhô bosatsu 金剛法菩薩, Kongôri bosatsu 金剛利菩薩, Kongôin bosatsu 金剛因菩薩, Kongôgo bosatsu 金剛語菩薩, Fukûjôju nyorai 不空成就如来 entouré de Kongôgô bosatsu 金剛業菩薩, Kongôgo bosatsu 金剛護菩薩, Kongôge bosatsu 金剛牙菩薩, Kongôken bosatsu 金剛拳菩薩, Kongôki bosatsu 金剛嬉菩薩, Kongôman bosatsu 金剛鬘菩薩, Kongôka bosatsu 金剛歌菩薩, Kongôbu bosatsu 金剛舞菩薩, Kongôshôkô bosatsu 金剛焼香菩薩, Kongôke bosatsu 金剛華菩薩, Kongôtô bosatsu 金剛燈菩

rouge, *représente l'attribut de la Connaissance*. La houpe du cordon sert à la mesure de l'eau. [*Se référer] aux transmissions orales.* [Le cordon] est noué en reprenant la forme de la lettre « vaṃ वं». C'est la source de la masse des êtres et de ceux qui leur succéderont[814]. C'est l'illustration de l'expression « l'union des deux gouttes »[815].

À propos du fait que le cordon se positionne le long du flanc à droite de l'élément ombilical[816]. L'élément ombilical représente l'eau[817]. Le flanc droit montre la direction de la connaissance. Autrement dit, il s'agit des portes de la connaissance de la lettre « vaṃ वं» du plan du Diamant. La connaissance, c'est le déploiement habile des enseignements de l'ainsi-venu (skrt. *tathāgata*). C'est le moyen le plus sûr (skrt. *upāya*)[818] pour extirper les êtres de la souffrance. *C'est là tout*. Enfin, concernant le sens cryptique. Ceci ne figure dans aucun des papiers obtenus auprès des plus importantes communautés. On y est confronté une fois atteint le stade de « guide véritable ». Le principe est donné en détails dans d'autres écrits.

En ce qui concerne maintenant les différents usages de la conque. En premier lieu, ce qu'on appelle la « conque d'entrée dans le gîte », consiste à émettre trois, puis trois, puis trois « effets » et un « demi ». Ce qui fait en tout dix sons[819]. Ceci

---

薩, Kongôzukô bosatsu 金剛塗香菩薩, Kongôkô bosatsu 金剛鉤菩薩, Kongôsaku bosatsu 金剛索菩薩, Kongôsa bosatsu 金剛鎖菩薩, Kongôrei bosatsu 金剛鈴菩薩.

[814]衆生所生, *shûjô shosei*. *Shosei* 所生 exprime à la fois ceux qui enfantent et ceux qui sont enfantés. En contexte, je penche pour la seconde option.

[815]二滴和合, *niteki wagô*. Une goutte du père (blanc), une goutte de la mère (rouge) composent le corps de l'enfant à naître.

[816] 臍輪, *sairin*. C'est-à-dire, le nombril.

[817] 水輪, *suirin*. Un des cinq cercles/éléments, *gorin* 五輪 (ou *gotai)* 五大. Rattachés au corps, les cinq éléments sont la Terre (bassin, jaune), l'Eau (nombril, blanc), le Feu (torse, rouge), le Vent (le front, noir), l'Ether (la voute crânienne, bleu). SUEKI Fumihiko, *in* MIYAKE Hitsohi (dir.), 1986, p.132. *Cf*. Note 768.

[818]方便, *hôben*, le moyen adapté, celui qui assure au mieux la transmission du savoir et qui s'adapte à la disposition du récepteur.

[819] On représente la phrase musicale de la conque en termes d'effets, de sons variablement longs 音, et de demis 半, des sons plus courts. Ces mêmes informations peuvent être retrouvées, l'explication

représente l'enseignement lié aux catégories des Dix plans. Le « demi » signifie que l'on a su s'imprégner de cet enseignement. *Ceci sera développé plus bas*. En deuxième lieu, ce qu'on appelle la « conque de sortie du gîte » consiste en trois « effets », un « demi », deux « effets », un « demi » et un « effet ». Soit en tout huit sons. Ce qui représente l'enseignement de la noble voie à huit embranchements (skrt. *aṣṭāṅgamārga*) [820] qui met un terme à l'égarement issu des huit déviations[821]. En troisième lieu, ce qu'on appelle la « *conque* des attributs du départ » consiste en deux, puis deux, puis deux effets. En tout six sons. C'est une analogie à la méthode d'approche des six perfections[822] dans la pratique d'entrée en montagne. Ainsi en est-il également de la conque qui répond à cette phrase. Dans la stance vingt-cinq du sūtra du Cœur il est dit [823] : « cri du Lion » est le nom donné aux préceptes déterminants. *En substance.* Il faut bien considérer cela comme l'expression de l'enseignement du corps de la Loi. En quatrième lieu, ce qu'on appelle la « *conque* d'orientation » consiste en cinq, puis trois effets. On ne sait s'il faut y voir un sens particulier ou non. Mais il y aurait différentes acceptations notables. La conque qui lui répond lui retourne trois, puis cinq effets. Ce que nous enseignent [les maîtres] : après avoir dressé la conque on en frappe trois fois l'embouchure. *Ce qui symbolise l'enseignement des trois corps*. *Entre autres*.

Chacun des points présentés ci-dessus sont cruciaux pour la pratique dans notre communauté. C'est une définition essentielle qui n'est pas partagée par les autres écoles. Même s'agissant de quelqu'un qui a largement pratiqué et ayant des

---

symbolique en moins, dans le *Sanbu mikki*, dans le feuillet « conque d'entrée et de sortie du gîte », *shukuchaku shukushutsu hora* 「宿着宿出螺」.

[820]八正道, *hasshôdô*. Qui correspond à la quatrième des nobles vérités énoncées par le Bouddha (*shisôtai* 四聖諦, ou *shitai* 四諦 skr. *caturāryasatya*), connaitre la façon d'éradiquer la souffrance, et qui peut-être détaillée en la vue juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, le style de vie juste, l'application des moyens juste, l'attention juste, la concentration juste.

[821] 八邪, *hachija*. La mauvaise vue, la mauvaise pensée, le mauvais langage, les mauvais actes, la mauvaise vie, les mauvais moyens, la mauvaise attention, la mauvaise concentration.

[822]六度, *rokudô*, ou *ropparamitsu* 六波羅蜜 (skr. *pāramitā*). *Cf.* Note 787.

[823] T0374-12.0522c23.

connaissances profondes, s'il ne s'agit pas du moment de l'entrée en montagne on ne doit en départir à la hâte. »

I-VI À propos du chapelet, *irataka nenju* 最多角念珠

L'*irataka nenjû* (littéralement « chapelet des nombreuses pointes ») est un chapelet composé de cent-huit perles (pour les cent-huit passions). On trouve dans le *Shugen hôgu hiketsu seichû* 『修験宗法具秘訣精註』 (*Commentaires détaillés des révélations sur les accessoires rituels du Shugen*), une interprétation du terme *irataka* 最多角 par le moine Jôen 常円 (XVII^{e} siècle). Il s'agirait de retrouver dans le caractère « *ira* 最 » le sens de « hauteur insurpassée », *saijô muujô* 最上無有上. Pour « *ta* 多 » (*ooi*) celui des nombreuses passions. Pour « *ka* 角 » (*tsuno*), celui des cornes acérées prêtes à détruire les passions et à nous permettre de nous immiscer (de nous planter) à nouveau dans la lettre A. Voir plus loin, le nom donné à la lame de connaissance, *chiken* 智劍. Le *nenjû* illustre la non-dualité entre les hommes du commun soumis aux passions, et les bouddhas qui ont su s'en émanciper. Il est intéressant de noter qu'à la fin de ce feuillet, Sokuden fait état d'une incompréhension entre les différentes formations religieuses au sujet du *nenjû* et, par là, avoue avoir dû faire un choix qui convenait avant tout à lui-même. Idée qui m'apparait renforcée par la dernière phrase et la revendication d'une autonomie.

« En ce qui concerne le chapelet utilisé dans [la pratique] du *shugen*, « *nen* 念 », la « pensée continue » (skrt. *smṛti*), c'est la connaissance de l'Éveil fondamental qui nous habite. « *Ju* 珠 », « la perle », c'est la représentation phénoménale de l'ainsité sous sa forme véritable. Ainsi, il s'agit là de l'incarnation de la connaissance de l'absolue vérité de l'Éveil originel. Pour ce qui est rattaché à ces deux caractères,

voilà ce qui en est dit dans les documents secrets : « *nen* », c'est la réitération continue des passions. « *Ju* », c'est le principe parfait [selon lequel] la sphère de la Loi est inséparable de l'émergence de la pensée[824]. À l' instant où l'on est résolu à considérer que la sphère de la Loi équivaut à l'émergence de la pensée, ce corps même [par lequel] souffrent tous les êtres, devient dans l'immédiat l'expression éveillée de la non-incarnation de la sphère de la Loi qui enveloppe tout universellement[825]. On considère ainsi que l'émergence de la pensée équivaut à la non-incarnation[826]. Que la non-incarnation équivaut à l'émergence de la pensée[827]. C'est donc l'accord des passions avec [la nature] de bouddha qui amène au corps unique. Grâce à un discernement qui va au-delà des faits, nos prières s'orientent vers les trois joyaux. Les alliances [obtenues grâce] à la voie [qui amène] aux faveurs divines[828] amènent rapidement à l'accomplissement total (skrt. *siddhi*) sur les deux plans [présent et futur]. Véritablement, c'est là la source profonde de l'intime réalisation de chacun des bouddhas, la nature fondamentale et instantanée du pratiquant.

Ainsi est dit dans les documents secrets: le chapelet est composé de cent huit perles. Ce qui représente les cent huit passions (skrt. *kleśa*)[829]. Les quatre divisions de l'égrenage du chapelet correspondent aux quatre éléments primordiaux[830] de tous les êtres. Dans les faits, Le cordon imite le souffle du vent qui se prolonge

---

[824]起念即法界, *kinen soku hokkai*. C'est-à-dire le monde ou s'incarne dans la continuité l'ensemble des êtres est celui dans lequel émerge la pensée qui permet l'Éveil.
[825]不生覺體, *fushô [no] kakutai*. L'émergence de la pensée juste, qui se traduit par la conscience de la vérité, nous ramène à un état non-incarné que partage l'ensemble des phénomènes.
[826]起念即不生, *kinen soku fushô*. Autrement dit au stade non-incarné, non-périssable, donc extrait des souffrances.
[827]不生即起念, *fushô soku kinen*. Pour revenir sur ce principe de non-incarnation, *fushô fumetsu* 不生不滅, il correspond à un état d'éveil que connaissent les bouddhas. Cela peut signifier que l'état d'Éveil n'est atteint que dans la sphère de la Loi, équivalent dans le Shugendô du lieu de pratique dans la montagne, qui impose à l'être de traverser les dix Plans.
[828]感應道, *kannôdô*, la voie des bienfaits surnaturels qui agissent par résonnance entre le pratiquant et les entités supérieurs. Peut-être faut-il voir là une autre définition du Shugendô ?
[829] 百八煩悩, *hyakuhachi bonnô*. Les cent-huit passions, ou les cent-huit conflits émotionnels qui sont provoqués par l'obscurité.
[830]四大, *shidai*. La terre, l'eau, le feu et le vent.

inlassablement. Il a été dit durant de grands débats[831] : les cent huit passions correspondent aux six racines [des sens] pour chacune des six racines [secondaires][832]. Six fois six nous font trente-six. Il y en a trente-six dans chacune des trois ères, passé, présent et à venir. Soit cent-huit passions. *En substance*. Il s'agit de représenter, sous la forme de perles, et pour chacune, la lame de la connaissance Irataka [qui transperce les nombreuses passions pour nous permettre d'atteindre des hauteurs insurpassées]. La connaissance, c'est l'Eveil. L'Eveil, c'est la révélation suprême [skrt. *bodhi*]. Autrement dit, c'est l'expression [du principe selon lequel] les passions sont inséparables de la révélation suprême. Venons-en à la [large] perle d'amorce qui [représente] le plan des bouddhas. [La large perle finale qui] retient les deux cordons est, elle, le plan de l'ensemble des êtres. Ce qui symbolise [la formule] « équivalence entre êtres incarnés et bouddhas ».

Les dix petites perles sont assimilées au dix perfections[833]. Les deux extrémités du cordon représentent les deux nobles parures de bienfaits et de connaissance[834]. [Un égrenage de] sept tours depuis la perle d'amorce symbolise le discernement de l'ensemble des phénomènes dans leur relation entre racine [de perception] et domaine [de perception][835]. Les sept tours ainsi définis représentent les sept cavités des yeux, du nez, des oreilles et de la bouche. [Un égrenage de] vingt et un tours

---

[831] Référence possible à la scholastique bouddhique, les disputations religieuses étant particulièrement régulières, et parfois houleuses, dès le XIII^{e} siècle.

[832] Les six racines, ou facultés de sens (skr. *indriya*) sont : faculté de l'œil (vue), de l'oreille (ouïe), du nez (odorat), de la langue (goût), du corps (toucher) et mentale (penser). Ces six facultés sont elles-mêmes liées à l'organe concerné (les six autres racines) et font la jonction avec les objets, ou « phénomènes attribués » *kyô*:境. Ensemble, ils forment les dix-huit *dhātu*. *Cf.* Note 724.

[833] Les six perfections, plus l'habileté, *hôben* 方便 (skr. *upāyakauśalapāramitā*) à user des bons moyens pour amener les êtres vers l'Eveil, le vœu , *gan* 願 (skr. *praṇidhānapāramitā*) d'atteindre l'Eveil et d'obtenir le salut des êtres, la force, *riki* 力 (skr. *balapāramitā*) obtenue par la méditation, la connaissance, chi 智 (skr. *jñanapāramitā*) relative au à la Loi du *dharma* et au bonheur des êtres.

[834] *Cf*. Note 769.

[835]根境相対, *konkyô sôtai*. C'est-à-dire entre les six facultés de sens et les six objets de ces facultés, *rokkyô* 六境 : les couleurs/formes 色, les sons 声, les parfums 香, les saveurs 味, les matières 触, la Loi 法. Ou, en définitive, le monde ou évoluent ces objets. Connu sous le triptyque faculté, domaine, perception, *konkyôshiki* 根境識.

depuis la perle d'amorce, symbolise le plein Eveil dans les trois mondes[836]. En faisant ces vingt et un tour, on bute sur des arrêtoirs toutes les trente-trois perles. Ce qui représente les trente-trois réitérations manifestes de la porte universelle[837]. *Une des faces [de la perle] représente les caractéristiques de la terre des hommes, l'autre celles de la terre des bouddhas*. Réitérer [l'égrenage du] chapelet, c'est rendre le principe de la réincarnation d'un être commun vers un être élevé.

Il est dit dans le Sūtra des gemmes de savonnier[838]: en faisant tourner les cent huit perles dans ses mains, on doit pouvoir mettre un terme [à la succession des] cents huit actes liés[839]. *En substance*. Cela veut dire qu'égrainer le chapelet en étant tout entier tourné vers les trois joyaux, détruit les cent huit passions. Il nous est alors accordé le fruit sublime de la révélation suprême.

Pour renseignement subsidiaire, selon les enseignements [des maîtres] : nombreux sont les hommes de ce monde qui manipulent quantité de perles fabriquées à partir de graines de savonnier (*Koelreuteria paniculata*) ou de gemmes et qui psalmodient le nom des bouddhas. C'est ainsi que nous rendons hommage aux noms des bouddhas, inspirant et expirant le souffle de vie et égrainant le chapelet. De fait, il y a donc dans le souffle de vie un grand support (skrt. *miṣevamāna*). Pourquoi alors s'effrayer d'appartenir à l'autre monde tant que le souffle unique n'y est pas retourné[840] ? *Entre autres*. Voilà qui est fondamental. Il faut bien considérer cette pensée.

---

[836]三世覺滿, *sanze kakuman*. Les trois domaines décomposés en « domaine du désir », *yokukai* 欲界 (skr. *kāmadhātu*), « domaine sensible », *shikikai* 色界 (skr. *rūpadhātu*), « domaine du sans-forme » (ou supra-sensible), *mushikikai* 無色界 (skr. *ārūpyadhātu*). Ils sont habités par l'ensemble des êtres qui y expriment de l'attachement, les hommes résidant dans le premier.

[837]普門應現三十三變, *fumon ôgen sanjûsan hen*. La porte universelle est la méthode qui conduit à l'état de bouddha. Elle est gardée par les bouddhas et les bodhisattvas qui apparaissent sous divers aspects. Fréderic GIRARD, 2008a, p.231.

[838] 『木槵子經』, *Mokugenjikyô,* T.0786.17. Sûtra qui pourrait avoir été traduit au IV^{e} siècle et qui consiste en un entretien entre le Roi de la province de Vaiśāli (jp. Bisharakoku 毘舍離国) et Śākyamuni au Pic du Vautour sur les méthodes pour pratiquer l'évocation des bouddhas, *nenbutsu* 念仏.

[839] 百八結業, *hyakuhachi ketsugô*. Cent-huit manifestations de souffrances liées par le *karman*.

[840] Pourquoi avoir peur de la mort tant que le souffle vital, celui par qui nous sommes maintenus actifs, est toujours en nous.

Chacune des vertus dont il est fait mention ci-dessus est en fait la concrétisation de la force de volonté des êtres. Pleinement équipé [de toutes ces vertus], on ne peut faire montre d'un caractère contraire [à celles-ci]. Etant-donné que se discernent des vues divergentes dans chacune des communautés pour tout ce qui a trait au chapelet, il est difficile de les coucher [toutes] par écrit de façon détaillée. Au préalable [il faut] se concentrer sur les transmissions orales et écrites et être éclairé des hautes orientations, [celles des] plus importantes de sa propre communauté. Soyons précautionneux. Et qu'on ne fasse rien entendre ou voir à ceux des pratiquants non-affiliés et des incrédules.

Voilà comment l'enseignent [les maîtres] : le chapelet utilisé dans [la pratique du] *shugen* est composé des perles des dix perfections[841]. [On] ne fait pas usage des perles des dix grands disciples[842]. Nous [pratiquants] sommes, ainsi que notre prédécesseur Dainichi ainsi-venu, le corps de la Loi sans attributs[843]. Il se pourrait bien être là le stade de l'autonomie individuelle[844]. Voilà qu'il faut maintenir au secret. *Entres autres*. »

I-VII À propos du sistre, *shakujô* 錫杖

Dans la même veine que le *hora*, le *shakujô* a fonction d'accompagner le pratiquant lors de ses vocalisations et en différentes étapes de sa pérégrination. Il s'agit

---

[841] 十度珠, *jûdoshu* .Les dix *pāramitā*, *cf.* Note 787. Par extension il pourrait s'agir aussi des dix défenses, *jûkai* 十戒.

[842] 十大弟子, *jûdai deshi*. Les dix grands disciples sont les disciples de Śākyamuni : Śāriputra (jp. Sharihotsu 舎利弗), Mahāmaudgalyāyana (jp. Makamokkenren 摩訶目犍連), Mahākāśyapa (jp. Makakashô 摩訶迦葉), Subhūti (jp. Shubodai 須菩提), Pūrṇa Maitrāyaniputra (jp. Furunamitaranishi 富楼那弥多羅尼子), Mahākātyāyana (jp. Makakasennen 摩訶迦旃延), Aniruddha (jp.Anaritsu 阿那律), Upāli (jp.Upari 優波離), Rāhula (jp. Ragora 羅睺羅), Ānanda (jp.Ananda 阿難陀). Cherche-t-il à dire que la voie du *shugen* ne s'attarde pas sur les injonctions disciplinaires, *kai* 戒, qui définissent la vie monastique et qui sont littéralement les commandements du Bouddha ?

[843] 無相法身, *musô hosshin*. Sans attributs, c'est-à-dire avec tous les attributs confondus. Qui devient indiscernable, qui n'a plus rien de particulier. Qui abandonne son individualité pour se fondre dans le tout.

[844] 獨一無伴, *dokuichi muhan ,* (skr. *kevalaṃ)*. Qui ne repose que sur soi-même, sans maître.

d'une hampe, ou d'un court manche, surmonté d'un anneau dans lequel sont imbriqués six autres anneaux. Référence directe aux six éléments consubstantiels, sa force symbolique est liée aux *stūpa*. Son sommet peut aussi représenter la montagne Sumeru, l'axe autour duquel gravitent les différents plans, un repère consacré. Sokuden ne le mentionne pas, mais il semble que l'on puisse trouver une analyse précise du terme *shakujô* comme suit : « *shaku* 錫 », l'étain, est un métal précieux qui représente le diamant, l'absolue vérité, lorsque « *jô* 杖 », le bâton, d'un matériau moins noble, représente les souillures des dix-huit domaines[845]. Les *shakujô* de petit format servaient plus volontiers à la récitation de *sūtra*. Dans l'enseignement Shingon, il existe des textes versifiés (et apocryphes) qui servent spécifiquement pour être accompagnés du *shakujô*. Il s'agit du *Kujô shakujô kyô* 『九條錫杖経』 (qui comprend 112 stances), et du *Sanjô shakujô kyô*『三條錫杖経』[846]. Plus loin, dans le chapitre « À propos de [la prière pour] le retour sur terre d'être guidé vers la Porte de la Lettre A », Sokuden va citer ces œuvres, nous prouvant la diversité de ses références.

« Le sistre est l'incarnation de la sphère de la loi dans son intégralité. C'est la canne de la connaissance [qui guide] les êtres sur la voie de l'Éveil. On en distingue trois types. Le premier, celui de la canne de l'auditeur (skrt. *śrāvaka*)[847]. Le deuxième, celui de la canne du Par-soi (skrt. *pratyeka*). Le troisième, celui de la canne du bodhisattva. Celle qui est présentée comme la canne de l'auditeur [possède] quatre anneaux. C'est la représentation des quatre vérités que sont [la nature de] la souffrance, l'origine de la souffrance, [la possibilité] d'éradiquer la souffrance, la voie menant à cette éradication. Venons-en à la canne du Par-soi, [qui possède] douze anneaux. Ce qui représente les douze coproductions conditionnées. Enfin la canne du bodhisattva, [qui possède] six anneaux. Ce sont les six perfections. Pour ce qui

[845] FUKUSHIMA Kunio, *in* Miyake Hitoshi, 1997 (réed.), p.170.
[846] Voir MINOWA Kenryô, 2011, « Nihon senjutsu no nise gikyôten ni tsuite » (« Au sujet des sūtra apocryphes du Japon »), *in* Nihon bukkyô gakkai nenpô, 77, p.199-218.
[847] 聲聞錫杖, *shômon shakujô*. *Cf*. note 781.

est de celle utilisée [dans la pratique du] *shugen*, voilà ce qu'en disent les transmissions écrites : le sistre [se termine en] un cercle. [Celui-ci] s'ajuste autour d'un grand vide infini. À l'extérieur du cercle on retrouve les cinq éléments (skrt. *pañcacakra*)][848]. C'est là l'expression du *stūpa* de la sphère de la Loi. *Les cinq éléments latitudinaux*[849]. Au centre, il y a trois autres de ces *stūpa* , représentations des cinq éléments. Elles reprennent les cinq éléments [des catégories respectives] du cœur, des bouddhas et des êtres. *Les cinq éléments longitudinaux*[850]. Il s'agit donc de l'incarnation unique des trois cœurs[851] , la tour de joyaux [arborant] les caractéristiques véritables de ce corps. *Soit les cinq grands éléments qui sont dans la sphère de la Loi situés aux portes de l'équité horizontale*[852]*.* Tout au long des Dix plans [quand on se tient] aux portes de la discrimination verticale indépassable, il faut éviter tout désordre dans la distinction des bouddhas.

Venons-en aux caractéristiques de la demi-lune qui présente quatre faces. [Les quatre faces] symbolisent les quatre continents de l'Est, du Sud, de l'Ouest et du Nord. *Se référer à la tradition orale*. Les six anneaux accrochés de part et d'autre [de la hampe] représentent les six perfections que pratiquent les boddhisattvas. Les six angles de la partie basse du manche se divisent en embranchements pour les six voies[853]. Grâce à la pratique des six perfections, il est possible de sauver de l'égarement général les quatre incarnations des six voies[854]. C'est-à-dire que, le don ,

---

[848] Ou cinq cercles. Ils sont ici figurés par de petits *stūpa* ornementaux, *tôba* 塔婆, fixés sur la base et la partie supérieure du cadre (habituellement en étain) qui forme un cercle

[849] 横五大, *yoko godai*, expression des cinq éléments insécables qui composent invariablement la nature même de tous les êtres dans un état synchronique (immédiat et non–changeant, d'où l'horizontalité).

[850] 堅五大, *tate godai,* expression des éléments insécables composant invariablement le corps de tous les êtres dans un état diachronique (soumis au temps et évolutif, d'où la verticalité).

[851] 三心一體, *sanshin ittai*. Il faut comprendre que les trois catégories représentées dans ces trois *stūpa*, se retrouvent symboliquement fusionnées dans le *stūpa* supérieur. FUKUSHIMA Kunio, *in* Miyake Hitoshi (dir.), 1997 (réed.), p.170.

[852] 横平等門法界大有五大, *ôbyôdômon hokkaidai'u godai*.

[853] *Cf.* note 786.

[854] 六道四生, rokudô *shishô*. Il s'agit des quatre modes de naissance possibles (skr.*catvāriyonaya*): la naissance d'une matrice (skr. *jarāyuja*), pour l'ensemble des mammifères et certains preta ; la naissance d'un œuf (skr.*aṇḍaja*) ; la naissance de la chaleur et de l'humidité (skr. *saṃsvedaja*), pour certains

[sauve du plan] des esprits faméliques, l'éthique[des préceptes] *[sauve du plan] de l'enfer*, la patience *[sauve du plan] des guerriers éternels*, le zèle *[sauve] du plan des hommes*, la quiétude *[sauve] du plan céleste*, la sagesse *[sauve] du plan des bêtes* et c'est ainsi qu'agiter le sistre fait s'éveiller ceux qui sommeillent dans le cycle des six voies. Ce qui symbolise [la volonté de] ramener l'ensemble des êtres dans l'assemblée de l'océan du Bouddha unique. Il est dit dans les transmissions écrites: cette pratique de l'entrée en montagne, c'est l'exécution parfaite des six perfections du bodhisattva. C'est la règle [selon laquelle] une grande compassion [sera obtenue] pour les souffrances endurées. C'est ainsi désormais que chaque pratiquant prend avec lui son sistre de la grande compassion salvatrice, et sauve les êtres en portant leurs souffrances, et ce à travers les six perfections[855]. C'est alors qu'il fait entendre le son du sistre [grâce auquel] les hommes voient les obstacles [à leur progression] s'évanouirent par l'élimination des méfaits des trois activités[856]. Et rapidement, ceux-ci se révèlent à l'état de bouddha. *Entre autres*. Il s'agit en fait du bâton des connaissances [qui nous extirpent] de l'égarement. C'est l'insigne joyau de la pauvreté[857]. Même si nombreux sont ceux qui se trouvent stupéfaits de cette virtualité[858], Il faut consciencieusement se pencher sur [l'enseignement des] discours canoniques et en prendre considération.

Venons-en aux variations dans la façon de faire tinter le sistre. La première consiste en trois tintements. *Ce qui symbolise le fait de rompre le long sommeil des nombreux êtres [présents] dans les trois domaines*[859]*.* La deuxième consiste en six tintements. *Ce qui symbolise le fait de rompre le long sommeil de l'ensemble des*

---

animaux dits inférieurs ; la naissance par apparition miraculeuse (skr. *upapāduka*), pour les divinités, les êtres de l'enfer et certains êtres humains. Philipe CORNU, 2006, p.473.

[855] C'est-à-dire que le pratiquant se charge d'appliquer les bénéfices de ses exercices aux souffrances de l'ensemble des êtres.

[856] 三業, *sangô*. Actes du corps, de la parole, de l'esprit. C'est par les actions de ces trois catégories qu'est généré le *karman*, bon ou mauvais.

[857]貧窮寶幢, *bingû hôtô*. Un joyau sans éclat, qui n'a pas les caractéristiques du trésor, et qui rappelle que le commun renferme l'élevé ou, plus précisément, que commun et élevé se confondent.

[858] *Cf*. Note 805.

[859] *Cf.* Note 781.

êtres [présents] sur les six voies. La troisième consiste en neuf tintements. *Ce qui symbolise le fait de rompre le long sommeil des égarés [présents] sur les neufs plans*[860]*.* Alors que, plus haut nous décrivions la forme du sistre [telle qu'elle est soutenue par] différentes interprétations dans l'ensemble des communautés, là nous avons amplement décrit le sistre tel qu'il est connu par notre communauté, [afin que] d'autres deviennent des pratiquants éclairés. Même à ceux qui ont été introduits [à nos règles], face aux incrédules et à ceux qui manquent de compétences il ne faut rien en dévoiler de façon inconsidérée. »

I-VIII À propos du coffre à châssis, *engyû* 縁笈

La forme la plus conventionnelle de l'*engyû* (littéralement « coffre lié ») est composée de planches en bois de pin, assemblées en un coffre recouvert d'une peau ou d'un tissu. Le coffre est monté sur un châssis en bois qui assure la stabilité une fois porté sur le dos. Il semble évident qu'un bagage soit nécessaire lors de pérégrinations en extérieur. Celui-ci représente la Matrice et, plus précisément la lettre A dont émergent toutes choses. Il pouvait également servir d'autel portatif. Dans les trésors du temple Matsuoji 松尾寺 (département de Nara), on retrouve ce genre de coffre, ici décoré de pièces en bronzes, le *kondô kanagusô yamabushi oi* 金銅金具装山伏笈 (XV^{e} siècle). La silhouette du pèlerin équipé d'un coffre n'est pas une image isolée. On la retrouve de nombreuses fois entre le XIII^{e} et le XVI^{e} siècle, notamment dans les histoires illustrées de Hônen, *Hônen shônin eden*, ou d'Ippen, *Ippen hijiri-e*. Dans le *Sanjûsan tsûki*, le coffre, simplement désigné *oi* 笈, arrive en neuvième position, juste après le coffret. Au vu de la tradition doctrinale, il semble plus naturel de suivre l'arrangement de Sokuden qui inverse cette présentation, donnant accès au symbole de la Matrice avant celui du Diamant (le coffret).

[860] Le plan des bodhisattvas faisant tout naturellement exception.

« Le coffre qui sert à la pratique d'entrée en montagne est l'expression de la formule (skrt. *dhārani)* [selon laquelle] l'ensemble des phénomènes se trouve dans l'incarnation du principe de la lettre « a अ» de la Matrice. Bien qu'étant contenu dans la double rétribution[861] [concomitante aux] Dix plans, la lettre « a अ», qui se tient dans l'espace de principe de la Matrice, est [aussi] la source à laquelle s'en retournent l'ensemble des phénomènes, la nature substantielle et l'identité unique des Dix plans[862]. On peut la considérer comme une mère miséricordieuse qui garderait et élèverait en son sein l'ensemble des êtres. C'est ainsi que les pratiquants [conçoivent que] le coffre du cœur[863] découle [d'une telle] origine, ce qui, intrinsèquement, représente le principe sublime de non-incarnation dans la lettre « a अ». C'est en fait l'expression de l'emprunt complet aux Dix plans, la réalité [du principe] commun et élevé ne font qu'un. D'après les transmissions écrites : le coffre du *yamabushi*, c'est le symbole d'une mère miséricordieuse. Ainsi, on y trouve peau, chair et os. Pour le dire autrement, l'enveloppe dont [le coffre] est couvert est la peau. Le germe des graminées contenues à l'intérieur représente la chair. Les planches du coffre, les os. *En substance. C'est là tout*. Venons-en au châssis qui soutient le coffre. C'est l'estrade carrée qui soutient la lettre « a अ» du *maṇḍala* de la Matrice. Les renforts aux angles de la partie supérieure [représente] les huit feuilles du lotus intérieur d'essence, la boule de chair à huit parties [qui se forme] dans la matrice maternelle.

---

[861] 衣正, *eshô*. Il s'agit de la combinaison d'*ehô* 衣報, rétribution de l'enveloppe (de l'environnement), et de *shôhô* 正報, la rétribution intégrale (identitaire). C'est-à-dire la forme physique que nous obtenons d'après nos actes mais aussi la nature du plan sur lequel nous apparaissons.

[862] La lettre A est présente en chacun de nous qui évoluons sous notre forme sensible au milieu des dix Plans, mais elle est aussi le point d'origine ou s'en retournent les êtres, la matrice dont ont émergé les dix plans. Elle est une unité source de tout mais aussi le point ou se confondent l'ensemble des phénomènes.

[863] 心臓, *shinzô*. Ce qui enferme, protège le cœur (la pensée) : le corps, la matière, la forme.

Les sangles rouges du coffre représentent la constance de l'union des cinq agrégats (skrt. *skandha*)[864] [communs à] l'ensemble des êtres. *Elles sont longues de vingt-deux shaku* (~680 cm). À l'intérieur du coffre sont déposés les germes de cinq graminées. Ce sont les fruits nourriciers [par lesquels] le nouveau-né est entretenu dans son développement par une mère miséricordieuse. Il s'agit en fait des authentiques fruits de l'accomplissement des cinq connaissances. Ce sont les graines desquelles émerge la nature de bouddha. Ceci est capital pour la pratique de l'entrée en montagne. C'est là [aussi] le sens profond des lustrations secrètes. Véritablement, c'est là ce qui en est le plus approchant. *Pour renseignement subsidiaire* : la surface du coffre fait un *shaku* et huit *sun* de long (56 cm). *C'est l'expression des dix-huit domaines de la mère miséricordieuse*. Un *shaku* et deux *sun* de large (46 cm). *C'est l'expression des douze coproductions conditionnées*. Chacun des deux pieds [du châssis] fait un *shaku* (31 cm) et représente respectivement les Dix plans du commun et de l'élevé. *Celui de gauche, les Dix plans attribués aux êtres. Celui de droite, les Dix plans attribués à la sphère des bouddhas*. Venons-en au châssis qui est lui long d'un *shaku* et trois *sun* (40cm). *Ce qui représente les treize grands pavillons du plan de la Matrice*. Il est large de neuf *sun* (28cm). Ce qui représente les neuf assemblées du plan du Diamant. Concernant la forme arrondie du coffre, [cela sera le sujet] d'un autre feuillet. Selon l'enseignement [des maîtres] : chacun des novices doit porter un coffre durant la pratique d'entrée en montagne. C'est l'apparence que nous avions à l'origine demeurant au sein du ventre maternel. Véritablement, c'est là la source des coproductions conditionnées pour l'ensemble les êtres. C'est l'expression de l'unité de l'accompli et de l'inaccompli. Voilà qui est

[864] 五蘊, *go'un*. Ensemble des phénomènes de l'existence analysés en cinq catégories, les formes tangibles, *shiki* 色 (skr. *rūpa*, les phénomènes physiques), les sensations, *jû* 受 (skr. *vedāna*, les phénomènes de l'affect, liés au corps ou à l'esprit), les perceptions mentales, *sô* 想 (skr. *saṃjñā*, les phénomènes cognitifs qui amènent à discerner une expérience), les actions conditionnantes, *gyô* 行(skr. *saṃskāra*, les forces mentales qui concrétisent, qui construisent la psyché et nous amènent à agir favorablement, défavorablement ou neutralement, conditionnant ainsi le *karman*), les consciences, *shiki*, 識 (skr. *vijñāna*, les phénomènes d'appréhension et de connaissance d'une expérience par mise en relation avec l'objet).

fondamental. Face à l'inexpérience qui motive ceux qui ne sont pas [pratiquants] du *shugen*, on ne saurait en départir. Il faut [en cela] craindre la vigilance subtile de nos patriarches. »

I-IX À propos du coffret flanquant, *katabako* 肩箱

Le *katabako* est directement associé à l'*engyû*. Ensemble, ils représentent l'unité de la Matrice et du Diamant, car ce coffret se positionne au-dessus du coffre à châssis. Aujourd'hui, ces bagages utilisés par les *yamabushi* sont au cœur d'une cérémonie appelée « transmission du coffre », *oiwatashi* 笈渡し, qui rappelle les légendes développées durant l'époque médiévale. Cette cérémonie se déroule entre deux *sendatsu* à la suite de l'échange de questions-réponses rituelles, *mondô* 問答, qui sert à décrire à l'auditoire la nature du *shugen*. L'*oiwatashi* représente la sortie de la Matrice, comme si celui qui transmettait le coffre était la mère, et celui qui recevait le coffre était l'enfant. À la fin de cet échange, le coffre est généralement placé devant l'autel cérémonial, *saidan* 祭壇, dressé pour l'occasion à l'entrée du temple.

« Ce coffret flanquant est le coffre de connaissance de la lettre « vaṃ वं» du Diamant. C'est la boîte aux secrets [qui protège] les écrits dans la montagne. Agir de sagesse (skrt. *samutthana*)[865] à travers les trois subtilités du corps de la Loi[866], la

[865]智徳, *chitoku*. Une des trois vertus soutenues par le bouddhisme : l'acte de bienveillance, *ontoku* 恩徳 (skr.*parināma*), qui vise à sauver les êtres en leurs transmettant les bienfaits de la pratique, l'acte de détachement, *dantoku* 断徳 (skr.*avikalpa*), qui est d'encourager l'abandon des passions en maintenant une attitude juste, l'acte de sagesse, qui est de faire preuve d'équité.

[866]法身三密, *hosshin sanmitsu*. Sont appelées « trois subtilités » le corps, la bouche, la pensée de l'homme par lesquelles celui-ci agit sur son *karman* : *shin ku i* 身口意. Cependant, contrairement aux « trois activités », les trois subtilités sont attachées aux bouddhas. Dans le bouddhisme ésotérique, les êtres étant vus comme possédant la nature de bouddha, leur corps est corps de bouddha, leurs paroles sont paroles de bouddha, leurs pensées sont pensées de bouddha. Ces notions étant infiniment profondes, et brouillées par les illusions qui obscurcissent la vision des hommes, elles sont nommées

forme originelle des six éléments, c'est se trouver parmi l'assemblée-en-un-sceau du [*maṇḍala* du plan] du Diamant[867]. D'après les transmissions écrites: le coffret flanquant matérialise l'harmonie de la concentration (skrt. *dhyāna*) et de la sapience (skrt. *prajñā*). Celle-ci prend forme dans la réunion des mains en un cœur vide[868]. [La posture] de la réunion des mains en un cœur vide, c'est l'expression de l'unité du commun et de l'élevé, de l'identité unique des Dix plans. C'est s'accomplir à la fois dans le bienfait et la connaissance[869]. C'est pratiquer de concert la concentration et la [recherche de] sapience[870]. Être capable de sauver les autres de leurs souffrances et attirer à soi-même la félicité. C'est la voie d'équivalence des deux bénéfices[871]. Véritablement, c'est là la définition de la présence du bouddha en un corps ordinaire. Ce qui correspond alors à ce qui suit. Selon [les enseignements des] discours canoniques : c'est la force de la concentration et de la sapience dans leur majesté.

---

subtilités ou mystères. Dans les faits, la subtilité du corps est une référence aux *mudrā*, la subtilité de la parole aux *mantra*, la subtilité de l'esprit à la méditation, actions par lesquelles le pratiquant s'unit à Vairocana. À cela s'ajoute le fait que Vairocana englobant tous les objets, tous les êtres sont son corps, tous les sons sont sa voix, toutes les pensées sont son esprit. Une vue plus classique du terme, les « trois portes » (skr. *tridvāra*), donne normalement inconcevables, ou non-concrètes pour l'homme ces subtilités, car elles sont directement liés au bouddha : son corps, sa bouche, sa pensée par lesquelles s'expriment son action.

[867] 金剛一印會, *kongô ichiin'e*. Le plan du Diamant cristallise toutes les sagesses et les volontés de sagesse. Ainsi, en faisant preuve de sagesse on devient un élément constitutif du plan du diamant, et pas n'importe lequel, la forme représentative de Dainichi telle qu'elle est invoquée dans le carré central supérieur du *maṇḍala* du Diamant. Cet espace pictural est appelé *ichiin'e* 一印会, « *maṇḍala* du sceau unique » (Bernard FRANK, 2000, p.161) et figure l'assemblée de l'ensemble des êtres dans la personnification de Dainichi.

[868]虚心合掌, *kyoshin gasshô*. C'est-à-dire un cœur léger, qui n'est pas comblé par la rancœur et l'aversion. Ce geste fait partie des positionnements de main ou sceaux (skr. *mudrā*, jp. *gasshô* 合掌, ou *shuin* 手印), qui accompagnent régulièrement la pratique dans le bouddhisme ésotérique et permet de faire appel, de personnifier les grandes figures du panthéon (particulièrement le roi de sapience Fudô, dans le cas du Shugendô). Ce dernier est exécuté à partir de mains jointes dont les paumes vont légèrement s'écarter tout en gardant l'ensemble des doigts serrés et en contact. Ce geste est la deuxième étape d'une série de quatre gestes qui symbolisent l'éclosion d'une fleur de lotus.

[869] *Cf*. Note 789.

[870] Le *Sanjûsan tsûki*, précise que le coffret est la réunion des enseignements exotériques et ésotériques. Qu'il renferme les trois lettres germes A, Van, Hum, qui sont des portes ouvertes sur l'apprentissage de la Loi, *hômon* 法門. A, l'origine, Van, la connaissance, et Hum, le pratiquant.

[871]二利平等, *niri byôdô*. L'appropriation des bienfaits, *jiri* 自利, et la distribution des bienfaits, *rita* 利他.

C'est ainsi que naissent les êtres capables de faire le voyage [vers l'Eveil][872]. *En substance*. Il faut avoir cela en considération. De ceux qui pratiquent l'entrée en montagne avec le coffret à l'épaule [certains] maîtrisent l'ensemble des phénomènes de l'univers et [d'autres] non. [Certains] pratiquent l'ensemble des exercices [d'autres] non. [Mais] le véritable réceptacle des précédentes expériences de chacun des bouddhas, c'est le coffre du cœur [qui renferme] l'Eveil instantané des êtres. *Pour renseignement subsidiaire* : le coffret flanquant [possède] un couvercle à double battant. Ce qui représente la posture de la réunion des mains en un cœur vide. Comme on l'attache au flanc du coffre, on l'appelle « coffret flanquant ». Sa longueur est d'un *shaku* huit *sun* (56cm). *Ce qui représente les dix-huit domaines du pratiquant*[873]*.* Sa largeur est de six *sun* (19cm). *Les six éléments du pratiquant*[874]*.* Sa hauteur est de cinq *sun* (16cm). Ce qui représente les cinq connaissances du plan du Diamant.

Venons-en à la corde. De couleur blanche, c'est la veine d'eau de la lettre « a अ» [de l'ensemble des] êtres, la fibre du lotus non-souillée [par les passions] et de nature individuelle[875]. *Longueur totale, un jô et six shaku (5m)*. Comme les feuilles du lotus qui se réunissent par le dessus, ainsi prend forme la réunion des mains en un lotus. *Se référer à la tradition orale.* C'est l'équilibre dans l'union du pur et du souillé. C'est l'expression du caractère véritable de la matière et de l'esprit. D'après les transmissions écrites : le coffret flanquant prend la forme de la lettre « vaṃ वं» [du plan du] Diamant. Comme le plan du Diamant est le *maṇḍala* de la connaissance, on dépose dans le coffret flanquant des écrits secrets [ayant rapport] par exemple à la lustration. Le coffre [lui,] prend la forme de la lettre « a अ» de la Matrice. Comme la

---

[872] *Cf.* Note 737.
[873] *Cf.* Note 799.
[874] *Cf.* Note 768.
[875] 自性, *jishô*. C'est-à dire, que possède par nature chaque individu.

Matrice est le *maṇḍala* de la Cause (skrt. *hetu*)[876], on dépose dans le coffre les germes des cinq graminées. C'est ainsi que sont les coffres en réalité. La Cause, c'est le germe. Le germe, c'est la réalité [tangible]. Il faut bien ainsi le considérer. Dans les éléments présentés plus haut, on présente la véritable définition du principe fondamental du sans attributs à travers des phénomènes universels aux attributs éphémères. C'est l'expression de la lettre « vaṃ वं» de la sphère de la Loi telle qu'il faut la connaitre, le domaine de perception (skrt. *viṣayadhātu*)[877] de la connaissance intime du Boudha culminant. Voilà qui est fondamental. A ceux qui ne sont pas pratiquants, il ne faut absolument rien en départir. »

I-X À propos de la canne de Diamant, *kongôzue* 金剛杖

Le *kongôzue*, ou *kongôsho* 金剛杵 (skrt. *vajra*), est un outil liturgique particulièrement courant dans la pratique du bouddhisme. Il s'agit généralement d'un court manche qui présente à chacune de ses extrémités une griffe à trois ou cinq tiges, ou un pilon à une tige. Dans le Shugendô cependant, l'objet est, la plupart du temps, représenté par une canne. La forme la plus visible est alors celle du pilon à une tige[878]. Ce pilon, c'est celui qui est apparu en rêve à la mère d'En no gyôja et qui a donné naissance au premier des pratiquants. Si celui-ci ressemble fortement à une arme, c'est qu'il symbolise la destruction des passions. Son usage le plus courant, dans sa version courte, se fait d'ailleurs durant la cérémonie de purification par le feu, *goma* 護摩.

---

[876]因, *in*. Opposition entre cause et condition. La cause est l'expression principale la plus directe de ce qui nous amène à un fait quelconque. On pourrait parler de force agissante, de « cause efficiente ».
[877] 境界, *kyôgai*. Espace de distinction, ou objet de perception des six sens. C'est une des caractéristiques de l'Eveil, l'attitude mentale qui permet à l'être de se trouver dans un monde distinguable dans sa complète objectivité.
[878] Qui peut prendre le nom de *toko*, ou *tokko* (sans usage de sinogrames). FUKUSHIMA Kunio, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (réed.), p.135.

« En ce qui concerne la canne utilisée dans [la pratique] du *shugen*, il en existe trois à distinguer. La première, la canne de diamant. La deuxième, le bâton de cyprès. La troisième, le bâton de portage. Pour commencer, la canne de diamant est utilisée par les pratiquants *doshû*. C'est en fait la branche principale qui compose le pilon de diamant (skrt. vajra) à trois pointes. C'est parce qu'il s'agit du diamant porté par les êtres en passe de traverser[879], que fut ainsi nommée la « canne de Diamant ». D'après les transmissions écrites, la canne prend la forme du *stūpa* de l'union du Diamant et de la Matrice, la forme triple d'En le pratiquant laïc. *Se référer à la tradition orale*. Le cadre de tête est l'incarnation de la connaissance, la lettre « vaṃवं» du plan du Diamant. Au plus bas, se tient l'élément de la terre, la lettre « a अ» du plan de la Matrice.

Les quatre faces du polyèdre [de la hampe] représentent les quatre cycles[880] que sont l'émergence de l'esprit d'éveil [l'entrée en] pratique, [l'accomplissement de] la révélation suprême, [l'entrée dans] le *nirvāṇa*. Le pourtour total est de cinq *sun* (16cm). Ceci reprend les cinq éléments que sont la terre, l'eau, le feu, le vent, l'éther. Sa longueur reste indéterminée. Elle équivaut à la hauteur du pratiquant. *Se référer à la tradition orale*. C'est en fait la représentation du *stūpa* de l'incarnation dans l'unique lettre « vaṃ वं». La représentation de l'élément fondamental du corps tangible qu'est la lettre « a अ».

---

[879] 度衆, *doshû*, de la même graphie que le pratiquant du même nom. C'est-à-dire ceux qui sont en passe d'atteindre, par leurs exercices, le stade de connaissance « aussi lumineux et infrangible » que le diamant (skr.*vajra*). Bernard FRANK, 2000, p.122.

[880] 四轉, *shiten* ou quatre « étapes » parmi les cinq décrivant le développement de la *boddhi*. Frédéric GIRARD, 2008a, p.452.

Venons-en au bâton de cyprès qui est la canne de sapience des Véritables guides. Elle se présente sous la forme d'un bâton de richesse[881]qui se termine par une sphère et dont la définition est l'accomplissement des deux types de bénéfices. Le cyprès, c'est le feu. Le feu c'est la connaissance. Détruire les passions des êtres, c'est s'appliquer à les éclairer [à la lumière] de la connaissance. C'est comme de s'efforcer à consumer par le feu le moindre fagot. C'est ainsi que l'on nomma [ce bâton] « bâton de cyprès ». C'est en fait l'étendard qui réunit indigence et richesse, la canne de sapience [grâce à laquelle] les êtres sont menés hors des six voies [de perdition]. Afin d'évaluer tout autre chose en comparaison de la canne de diamant, il faut avoir bien conscience de cela.

Venons-en au bâton de portage, qui est la canne des novices qui entrent pour la première fois [en montagne]. L'usage pour une première entrée en montagne consiste à puiser tous les matins trois mesures d'eau de consécration à chacun des gîtes de montagne. À rapporter tous les jours trois mesures de petit bois. Il s'agit pour tous les *yamabushi* qui entrent pour la première fois en montagne de porter le petit bois et l'eau liturgique avec leur canne. C'est pourquoi on l'appelle « bâton de portage ». C'est bien dommage, mais en ces temps actuels, les pratiquants débutants ne font plus la distinction entre ces trois sortes [de canne]. Ils en mélangent l'usage sans raison. Comme quelqu'un qui chercherait son chemin. C'est pourquoi il faut longuement profiter du contenu de ce texte et en donner une large exposition. [Mais] à ceux qui ne nous sont pas affiliés, et ceux de nos compagnons non versés dans la pratique, il ne faut en aucun cas en départir avec légèreté. »

[881] 寶棒, *hôhô*. Souvent représenté dans la statuaire bouddhique dans les mains des Deva pour battre les ennemis de la Loi.

I-XI À propos du tablier, *hisshiki* 引敷

Le *hisshiki* se noue à la taille et consiste en une courte étoffe, ou peau. Il est noué de manière à couvrir le bas du dos. Ainsi, quand le pratiquant se met en position assise, c'est comme s'il chevauchait le lion que le tablier symbolise. Cette notion rappelle la figure des cinq bouddhas de la connaissance, représentés chacun posés sur une monture : le paon pour Amida, le cheval pour Hôshô 寶生如來 (skrt. Ratnasaṃbhava), l'éléphant pour Ashuku 阿閦如来 (skrt. Akṣobhya), l'oiseau *garuda* pour Fukû 不空如来 (skrt. Amoghavajra) et bien sûr le lion pour Dainichi.

> « Le tablier qui sert [à la pratique du] *shugen* témoigne du véhicule du Lion. « hitsu 引», « attirer », ce sont les rênes. « shiki 敷», « recouvrir », c'est la monture. C'est en cherchant à représenter [la maitrise du] véhicule du Lion qu'on utilise le terme *hisshiki*. Il existe deux acceptations de ce terme. La première, est présentée, en deuxième lieu, dans les documents secrets[882]. L'ensemble des bêtes vit dans la déraison. Le lion est de tous les animaux le roi. A travers le lion, on comprend que l'obscurité est un principe originel[883]. En montant sur les lions, l'ensemble des bouddhas des trois plans et les boddhisattvas qui se sont développés dans la connaissance[884], écrasent l'ensemble des inepties liées à l'obscurité. C'est ainsi que les pratiquants de l'entrée en montagne, montés sur des lions, mettent un terme à

---

[882] La référence est toujours celle du *Sanjûsan tsûki*, même si l'expression *daini* 第二, « le deuxième », « en deuxième lieu », sème un doute insurmontable. C'est le même doute pour, plus loin, « en troisième lieu ». Dans le *Sanjûsan tsûki*, il est à nouveau fait mention de la nature de l'homme et du lion dans le feuillet «de l'importance des deux écritures de *yamabushi* », « yamabushi niji no daiji » 「山伏二字之大事」, mais l'article figure en cinquième position, *daigo* 第五.

[883] 元品無明, *ganpon mumyô*. Bien que figurant parmi les bêtes, et étant donc tout autant touché par l'obscurité, le lion se distingue néanmoins comme le roi des animaux. Il s'agit d'une analogie au principe « commun et élevé ne font qu'un ».

[884] 智母薩埵, *chimo satta*. Les futurs bouddhas qui se sont développés dans la connaissance. Le terme « satta » se retrouve d'ailleurs régulièrement associé au Diamant, comme dans *kongô satta* 金剛薩埵 (skr. *vajrasattva*).

l'obscurité originelle. Cela veut dire que nous sommes ramenés sur la voie directe de la nature absolue [de vérité] (skrt. *dharmatā*)[885].

Voilà une autre acceptation. Elle est présentée, en troisième lieu, dans les documents secrets. Le véhicule du Lion dans le *shugen* est le symbole de l'homme qui est en route [vers l'Eveil] [886] et qui se tient hors de ce qui est vain. De même que le Lion, qui est le roi des animaux. à l'écoute de son cri, toutes les bêtes disparaissent [887]. C'est pourquoi on utilise le lion pour incarner visiblement la connaissance. Avec les bêtes, on fait référence à l'obscurité. Il s'agit en fait, en menant le véhicule de connaissance, d'annihiler l'ensemble des obstacles liés aux passions. En maniant l'épée de connaissance, de mettre fin à l'accumulation des égarements liés à l'obscurité. C'est là, véritablement, la représentation de la vaillance et de la vélocité du pratiquant de l'entrée en montagne, la parure de celui qui s'ouvre à l'Eveil et met fin à l'errance des êtres pour le profit du plus grand nombre.

On utilise le titre de « talonneur »[888] en référence au véhicule du Lion. C'est ainsi qu'il faut le considérer. *Voilà pour les deux acceptations*. Selon les commentaires: le Lion, celui qui est conduit, c'est l'obscurité. Le pratiquant, « celui qui conduit », c'est l'ensemble des êtres sous leur nature absolue. C'est là l'ordre des choses qui fait qu'en une expression matérielle s'allient imperceptiblement l'agent du véhicule et le sujet du véhicule [qui conduit à l'Eveil]. C'est le principe incontestable de la complète osmose entre l'obscurité et la nature absolue de toutes choses. Ainsi, celui qui se tient sur ce véhicule pratiquera sans [chercher à] pratiquer. Celui qui en prend conscience, aboutira sans [chercher à] aboutir. Pour que nous apparaisse [enfin] que l'obscurité coïncide avec la nature absolue de l'être et que la nature absolue de l'être

---

[885] C'est la nature vraie de toutes choses, sans substance et hétérogène. La connaissance parfaite de cette nature est à la base de l'Eveil.

[886] 度人, *dôjin*. Terme à rapprocher, à mon sens, de (toku) *dônin* (得)道人, « l'homme de la voie » (skr. *arhat*), ou celui qui est déterminé à atteindre la voie (skr.*ārya*). Frédéric GIARD, 2008a, p.176.

[887] Littéralement, « sont détruits » *messuru* 滅る, comme la connaissance détruit l'obscurité.

[888] 駈, *kake*, dans le sens d'éperonner, mettre des coups de talons pour presser un cheval. A pour sens aussi de courir, poursuivre, *ou* 追う.

coïncide avec l'obscurité, il faut prendre [ce principe] en considération. C'est l'expression suprême de l'incarnation unique de l'éclairé et de l'obscur. L'intime réalisation de l'union du commun et de l'élevé. En faisant correctement la lumière sur ce raisonnement auprès de la prochaine génération de pratiquants on s'assurera d'une base conforme.

Voilà ce que l'on dit dans les discussions savantes[889]. Le lion marche seul au milieu des animaux à quatre pattes et sereinement il fait plier[890] toutes choses. Pareil au tigre, il est d'un jaune franc, de la queue aux moustaches. Son pelage semble se terminer sur des crocs impressionnants. *En substance*. D'après [le recueil de caractère chinois] Gyokuhen[891], le félin parcours cinq-cents *ri* dans la journée (~230km). Comme le tigre ou la panthère, il mange beaucoup. Au vu de la divergence des interprétations parmi les guides et par l'insurmontable appréhension [que provoque] la variété des points de vues, il est impossible [d'offrir plus de] détails. Même à l'homme vertueux dans sa pratique et ses connaissances, face à ceux qui ne sont pas de nos compagnons entrés en montagne, il ne faut en départir à la légère. S'en étant retourné sans avoir été introduits au contenu [de nos règles], ceux-là se morfondent dans l'incrédulité et la médisance. Restons-en à une profonde retenue. »

---

[889] Référence aux commentaires de Nāgārjuna (jp. Ryûju 龍樹 fin du 1er siècle), *(Hautes) discussions savantes, daichidoron*『(大)智度論』, qui fait suite aux vingt-sept volumes du *Mahāprajñāparamitā Sūtra* (jp. *maka hannya haramitsukyô*『摩訶般若波羅蜜経』, T0223.08.0217a04). Texte très vraisemblablement apocryphe et dont seule la version chinoise (traduction de Kumārajīva, jp. Kumarajû 鳩摩羅十, 344-413) nous est connue. On en doit l'adaptation en français à Etienne Lamotte, *Traité de la grande vertu de sagesse*, 1944, Louvain : Bibliothèque du Muséon. Phillipe CORNU, 2006, p.349. Il semble ne pas s'agir ici d'une citation directe.

[890] 降伏, *gôbuku*. « avoir le dessus », grâce à la puissance de la Loi, sur les ennemis et les obstacles.

[891] 『玉篇』(543), ouvrage encyclopédique en trente rouleaux qui classe en 542 catégorie près de 1700 termes chinois.

I-XII À propos des jambières, *kyahan* 脚半

Pour protéger ses tibias, le pratiquant porte les *kyahan*, sortes de longues guêtres tubulaires, ou en forme de pointes. Elles sont portées en fonction des pratiques saisonnières (printemps, été, automne). Les jambes, en lien direct au sol, représentent le contact du pratiquant avec les *maṇḍala* traversés, de la Matrice et du Diamant. Comme elles sont les premières en contact avec « l'autre-monde » au moment de traverser la montagne, elles peuvent être portées avec un ajout de papier blanc noué au niveau des chevilles, comme on pare le front des morts d'un triangle de papier blanc. C'est un détail que l'on retrouve aujourd'hui dans la pratique de la montagne Hagurosan, le seul endroit où de telles guêtres sont encore en usage[892].

> « Ce qu'on appelle les jambières, ce sont des accessoires portés sur les jambes [durant la pratique] *shugen*. Selon que l'on pratique l'entrée en montagne régulière ou inversée, on distingue deux types de jambières de couleur noir : une pour le plan de la Matrice, une pour le plan du Diamant. D'après les transmissions écrites, les jambières noires du plan de la Matrice sont ce qu'on appelle les jambières en tube. Elles sont portées durant la pratique « partant de la cause aboutir à la conséquence» [893] . *L'entrée en montagne de printemps, l'entrée régulière en montagne*. La [partie de] forme carrée[894] représente l'élément de la terre. Quand il s'agit de discerner les cinq éléments, l'élément de la terre est exprimé par la lettre « a अ». Cette lettre est la lettre germe de Dainichi [du plan] de la Matrice. Etant donné que le plan de la Matrice est le *maṇḍala* de l'origine orientée à l'Est, on porte ces jambières au moment de pratiquer l'entrée régulière en montagne. *L'Est est l'origine. L'Ouest est l'issue*.

---

[892] FUKUSHIMA Kunio, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (réed.), p. 79.
[893] *Cf.* Note 774.
[894] La jambière se termine sur un pan de tissu carré qui recouvre le coup de pied.

Cette couleur noir symbolise l'élément du vent. L'élément du vent est [donné par] la lettre germe de couleur noir « hūṃ 𑖪𑖽𑖿 ». On fait là référence au pratiquant de l'entrée en montagne qui se tient dans la lettre « hūṃ 𑖪𑖽𑖿 ». On en trouve le sens dans les sermons [de l'école] ésotérique[895] : en ne rejetant pas ce corps obtenu sur le plan des kamis [on atteint] avec facilité le stade de la grande vacuité[896]. C'est là le secret que porte ce corps. *En substance*. Il faut considérer cela comme étant le sens profond.

Venons-en aux cordons rigides de couleur blanche [noués sur] les parties supérieures et inférieures. Ils sont les expressions vertueuses de la nature absolue non-souillée et de la pureté d'un cercle parfait[897]. Le cordon rigide du dessus se noue sur la partie supérieure. *Ce qui symbolise l'illumination dans la recherche supérieure de l'Eveil [personnel]*. Le cordon rigide du dessous se noue sur la partie inférieure. *Ce qui symbolise [l'action] de descendre au secours de la masse des êtres*[898]*.* Comme le plan de la Matrice [est le lieu où] se pratique l'entrée régulière en montagne de l'intime réalisation, on porte ces jambières justement au moment de s'éloigner de l'intérieur. Voilà tout, pour ce qui est des jambières noires de l'entrée régulière dans la Matrice.

Venons-en aux jambières noires du Diamant [que l'on nomme] les jambières en pointe de lame. Il s'agit de traduire la pratique « partant de la conséquence se tourner vers la cause »[899]. *L'entrée en montagne du printemps, l'entrée en montagne inversée*. La forme en pointe de lame symbolise le tranchant de la connaissance du

---

[895] Ici, citation du *Dainichi kyô* (ou Daibirushana jôbutsu jinben kaji kyô 『大毘盧遮那成仏神変加持経』, skr. *Mahāvairocanābhisaṃbodhisūtra*), T0848.18.0021a10.

[896] 大空, *daikû*. La vacuité par excellence évacuée de toute substance est restituée dans la vérité originelle, soit le *nirvāṇa*.

[897] 浄白輪圓, *jôbyaku rin'en*. « Cercle », fait ici référence à la forme parfaite que prend un *maṇḍala.*

[898] 下化衆生, *gege shûsei*. Notion complémentaire (ou opposée, selon la doctrine) à la précédente qui indique que le boddhisattva redescend parmi les êtres, afin de s'assurer du passage vers le *nirvāṇa* de ceux qui sont non-accomplis.

[899] *Cf*. Note 772.

Diamant. Il s'agit de faire échos au trésor de la roue [de la Loi] à huit rayons[900]. Le plan du Diamant est le *maṇḍala* dont l'issue est orientée à l'Ouest. C'est pourquoi la pratique de l'entrée en montagne inversée est illustrée dans ces jambières. Ce qu'on appelle « la pointe de lame des huit pilons » est ce qui met fin à l'obscurité lié aux huit déviations. Elle ramène sur la noble voie à huit embranchements. C'est comme si la multitude de choses avait été éparpillée par la roue d'or[901]. Cela prend son sens dans le fait de croiser les jambes sur la Roue de la Loi. Le plan du diamant est l'endroit où se pratique l'entrée inversée en montagne, la porte extérieure. Ainsi, « gyaku » faire dos, s'éloigner de l'extérieur, prend ici tout son sens. C'est tout pour ce qui est de décrire les jambières noires dans la pratique inversé du Diamant. On en trouvera l'image dans d'autres feuillets.

Pour renseignement subsidiaire: en dehors des jambières des deux *maṇḍala*, il existe les jambières de l'union de la Matrice et du Diamant. Pour ce qui est de leur forme, elle semble être la fusion des jambières de la Matrice et des jambières du Diamant. C'est en fait la définition même de l'unité non dédoublé des deux *maṇḍala* du Diamant et de la Matrice. C'est durant l'entrée en montagne d'été ou lorsqu'on arpente les routes du monde phénoménal (skrt.*satta*)[902] que l'on porte ces jambières. C'est là véritablement une règle [qui ne nécessite pas un long processus] de fructification. Il s'agit là d'éléments à la fois pragmatiques et raisonnés de [la pratique]

---

[900] 八輻輪寶, *happukurinpô*. Cette roue représente l'enseignement du bouddha et son vœu de sauver l'ensemble des êtres à travers l'octuple sentier. La connaissance de ces huit embranchements que sont la vue juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, les moyens justes, l'effort juste, l'attention juste et la concentration juste, permet de s'ouvrir à la vérité ultime de la Loi. Cette roue est décrite dans le *Dainichi kyô*, le *Kongô chôkyô* 『金剛頂経』 (skr. *Vajraśekārasūtra)* autre grand sūtra attribué à Nāgārjuna et introduit au Japon par Kûkai 空海 (774-835), et représenté dans l'iconographie bouddhiste sous la forme d'un *maṇḍala.*

[901] Symbole séculier du grade le plus élevé qui soit, la roue d'or appartient au monarque universel, le Roi à la Roue (skr. *cakravartin)*. Cette roue est l'expression de l'étendue de son influence. La roue d'argent, la roue de cuivre et la roue de métal dénotent une puissance décroissante. C'est aussi, dans le bouddhisme ésotérique, un des attributs symboliques destinés à rappeler le vœu des bouddhas et des boddhisattvas de sauver les hommes, *sanmayagyô* 三昧耶形.

[902] Littéralement «entre les plans », *seken* 世間. Désigne à la fois les êtres sensibles à l'attachement, doués d'émotions (*ujô* 有情), qui migrent d'un plan à l'autre parmi les six destinés (les six plans), mais aussi ce monde partagé entre les différents plans.

de l'entrée en montagne. Au milieu de compagnons qui ne nous sont pas affiliés, on ne doit exprimer à la légère ne serait-ce qu'un seul des détails [mentionnés ici].

Voilà tout, pour les douze feuillets sur la mise [du pratiquant]. »

II- L'abordable. Se rattacher à des valeurs et positionner le *shugen*

Les sept feuillets de l'abordable revendiquent la position du *shugen* et l'illustrent de propositions doctrinales qui n'ont rien d'originales, mais qui permettent de situer le Shugendô par rapport aux institutions de son époque. Bien sûr, la position revendiquée est une position médiane, qui assure une réussite définitive et plus juste de la recherche de bouddhéité. Elle répond aussi à l'instantanéité de la vie, promettant une réalisation immédiate basée sur les vertus originelles portées par l'homme. Le Shugendô de Sokuden maintien une parfaite neutralité entre rapport aux forces extérieurs, *tariki*, et rapport aux forces individuelles, *jiriki*, coupant court à toutes oppositions possibles. Une véritable « voie », qui guide sans enfermer celui qui fait le choix de la parcourir. Sokuden semble sciemment prendre le parti d'une exposition « facile » à appréhender : des références connues et largement discutées en leurs temps, une position raisonnable qui s'attache à la logique, un argumentaire basé sur l'inclusion et non pas l'exclusion. Une communication soignée qui permet d'intégrer petit à petit la nature informelle du Shugendô revendiqué. D'un point de vue doctrinal, elle illsutre la notion de « bouddha en devenir », *jôbutsu* 成仏 (qui porte les caractèristiques du bouddha), et présente le *shugen* comme une expression naturelle, *hôni* 法爾, instantanée, des théories fondamentales du bouddhisme.

II-I À propos de l'adoption ou du rejet de textes de références

Dans ce chapitre, Sokuden prêche pour un abandon du sectarisme des grandes écoles et l'expérience individuelle d'une forme originale, c'est-à-dire pure, du bouddhisme. Ce qui semble assez contradictoire quand on voit à quel point l'auteur semble versé dans la scolastique. C'est une façon peut-être de s'accaparer le soutien

de pratiquants moins engagés dans l'intellectualisation du *shugen*. Cependant, Sokuden se laisse une marge de manœuvre en signalant que l'étude peut être pratiquée dans un deuxième temps, lorsque le corps a assimilé ce que l'esprit veut concevoir. Cette résolution semble très proche des revendications des formes émergeantes de la pratique religieuse à l'époque médiévale, tout en rapprochant, par comparaison, la voie du *shugen* des grandes institutions religieuses. Il donne ainsi à comprendre que, pour ceux qui ont des doutes sur la marche classique de l'enseignement du bouddhisme, le Shugendô peut-être une solution. Cette revendication est complétée par le feuillet suivant. Pour Sokuden, cette question a prit une place capitale puisqu'elle ouvre ici sur une réflexion technique, alors qu'elle ne se retrouve qu'au bout du dix-neuvième feuillet dans le *Sanjûsan tsûki*, à la limite entre « profond » et « insondable ».

« À la question, dans chacune des écoles on fonde sa doctrine en référence à des textes canoniques différents. Dans ce cas, pour ce qui est de la voie du *shugen*, à quels textes et commentaires faisons-nous référence pour l'exposition de la doctrine ? La réponse est: la voie du *shugen*, représente le stade ultime du corps de la Loi aux six éléments, l'incarnation de la connaissance originelle spontanée[903] qui procède de l'origine. Ainsi, est-on disposé à considérer uniformément l'enseignement adapté et l'enseignement véritable[904]. On dépasse alors le dualisme entre [la manipulation des] aptitudes individuelles à l'Eveil[905] et [l'exposition véritable] de la Loi, entre le restreint et le supérieur. Cependant, bien que fermement revendiqués comme sermons de référence, les *maṇḍala* de la Loi [qui sont] les expériences antérieures individuelles de tous les bouddhas, ne sauraient se figurer sur du papier. Ces éléments ne transparaissent pas dans l'encre ni sous le pinceau. [Car] il s'agit

[903] 無作, *musa*, littéralement, « qui n'est pas produit ». C'est-à-dire qui n'est pas dépendant des coproductions conditionnées.
[904] 權實, *gonjitsu*. Fusion des termes *gonkyô* 権教 *et jikkyô* 実教, soit un enseignement déterminé par la condition de l'élève (l'usage de moyens adaptés, *hôben* 方便, à la nature du mobile, *ki* 機), qui assure pour tous l'engagement sur la Voie, et l'enseignement de la vérité suprême, constitutive du véhicule unique (vérité assimilée, par exemple, à l'enseignement du Sūtra du lotus pour la secte Tendai)
[905] C'est-à-dire les mobiles, les leviers innés de l'éveil qui seront mus par l'enseignement.

d'un enseignement toujours conforme à la juste nature des choses[906]. Cet enseignement qui est toujours conforme à la juste nature des choses, c'est le souffle léger du vent dans la cime des arbres, c'est-à-dire la voix de la sphère de la Loi qui ébranle [à la fois] sable et rochers. Pour l'ensemble des êtres sur les Dix plans, [même à travers des] paroles négligées ou des histoires lacunaires, tous sans exception viennent à faire le profit individuel des trois subtilités[907] issues de la double rétribution [des actes du passé à travers le] support et l'identité, grâce au formidable enseignement imprescriptible de la lettre « a अ».

C'est sans faire bouger la langue que l'on peut faire état du fondamental et du phénoménal. C'est sans faire vibrer un son, que l'on répand la parole dans la sphère de la Loi. Renforcer sa maîtrise des six racines[908], c'est se voir révéler la Loi. Prendre pleine conscience de ce que l'on voit et de ce que l'on entend, c'est cela être attentif à la Loi. L'Ainsi-venu n'a jamais exposé une Loi unique, cependant, ce qui est au cœur du *shugen,* [c'est le principe selon lequel] l'ensemble des phénomènes ont leur forme et leur esprit originellement non-incarnée. [La notion des] trois corps[909] expose principalement cette vérité. Chacun des bouddhas a largement fait l'éloge de son sublime raisonnement. [Mais] dès lors que l'on use des sermons et commentaires des hautes autorités en matière d'enseignement [religieux], comment [est-il encore possible de] se référer à l'enseignement de l'éveil originel du corps de la Loi[910]? En assimilant avec justesse les règles formelles des rituels des dix classes en

---

[906]法爾, *hôni* .Tout ce qui est fixé naturellement. Qui agit par la force des choses, spontanément. Selon la nature des choses.
[907] *Cf.* Note 866.
[908] *Cf.* Note 832.
[909] *Cf.* Note 779.
[910] Il s'agit là de faire appel à la représentation ontologique du moyen d'atteindre l'éveil, c'est-à-dire la prise de conscience originelle qui fait la transition entre la situation de non-éveil et d'éveil à égalité pour l'ensemble des êtres auxquels fait référence le corps de la Loi. Si une autorité dominante est censée nous guider pas à pas vers l'éveil, pourquoi donc, faire encore l'expérience de la prise de conscience, celle par laquelle tous le monde est censé en passer? Cette prise de conscience passe par la traversée des dix Plans, sur lesquels évoluent l'ensemble des êtres quel que soit leur statut, avant d'atteindre l'éveil.

montagne[911]. C'est pourquoi, ce qui nous sert de référence ne porte pas sur les sermons des bouddhas. À l'inverse, il faut que ce sur quoi repose ces sermons devienne une référence.

À la question, la théorie de ne pas prendre pour référence les sermons et leurs commentaires ne saurait créer de polémique. Mais qu'en est-il de cette théorie inverse de faire de ce sur quoi repose les sermons une référence? La réponse est: toutes les écoles prennent pour référence les sermons des bouddhas, et [cherchent à] pénétrer [par ce biais] la connaissance des bouddhas. À l'exemple d'un malade qui recherche le moyen de se soigner. [Par la pratique] du *shugen*, on s'initie à la connaissance des bouddhas [en] s'en retournant au point de non-incarnation originel. Comme l'homme sain qui [n'aurait alors] plus à penser aux moyens de se soigner.

Les sermons sont les paroles des bouddhas. Elles sortent toutes de la conscience des bouddhas. La nature même du pratiquant du *shugen,* c'est la conscience des bouddhas dans l'unité des deux *maṇḍala*. Pourquoi ne pas faire référence aux sermons qui reposent sur la conscience des bouddhas? Tous les sermons et leurs commentaires sont nés d'une conscience individuelle. Si on accède à cette conscience on [saura] s'approprier l'ensemble des sermons et leurs commentaires. Se soumettre à la conformité de cette conscience, c'est ne pas se soumettre aux enseignements. Les personnes éclairées rendent hommage au raisonnement [duquel découlent les enseignements]. Celles non-éclairées elles, se conforment à leur représentation écrite.

Pourquoi vulgariser la conscience individuelle de l'Ainsi-venu en donnant foi à l'abstraction des mots[912]. Les hommes qui parcourent le monde phénoménal sont nombreux à errer autour de ce principe. De plus, on en vient à considérer qu'étudier les sermons et leurs commentaires fait de nous des êtres éveillés, [que nous sommes justes] des personnes qui confrontent futilement des affirmations sans jamais en

[911] Les rituels des Dix plans.
[912] Appellations (*meishô* 名称) conférées provisoirement (*kari ni* 仮) aux phénomènes qui n'ont aucune forme véritable.

obtenir la quintessence. Les sermons et leurs commentaires pointent des témoignages de la conscience individuelle. En quoi les écrits [permettent-ils d'obtenir] l'excellence sublime? Voilà qui ne trouve pas échos parmi ceux qui ont simplement obtenu l'excellence sans s'instruire des témoignages écrits.

Être ignorant des sermons et leurs commentaires, [mais] être au fait de la source de la conscience, c'est là l'apanage des hommes possédant la connaissance. En outre, sous la forme véritable il n'y a pas d'écrit. Croire que l'écrit, qui est propre au monde phénoménal, existe [toujours] sous la forme véritable, c'est faire une erreur de jugement, une erreur de point de vue. Comme un homme au regard voilé [croyant] apercevoir une fleur cachée dans le ciel.

Si le savoir de vérité[913] n'est pas dévoilé, la connaissance comme la pratique deviendront des actes viciés. Les savants de l'enseignement, à l'apogée de leur savoir, n'ont pas connaissance de leur ignorance. La conscience individuelle , qui est le savoir de vérité en tant que tel, épuise des repères qui sont immémoriaux. Le moment fondamentalement originel est celui où l'Eveil personnel est non-incarné. En se conformant au cadre de l'écrit, devenir bouddha [semble] un avenir très lointain. Il est nécessaire de faire simplement l'expérience du corps de la Loi du Diamant qui existe foncièrement en ce corps, en s'éveillant sur sa nature propre de bouddha. Ce n'est qu'après que l'on [peut] s'intéresser aux enseignements des différentes écoles.

Celui qui prête une oreille aux hommes sots, celui-là s'éloigne de la source, la forme véritable de la récitation et de la lecture[914]. Dès lors, quand on observe ses actes passés, on se trouve incapable de discerner le corps de la Loi incarné en ce corps de la même façon qu'un enfant est distrait par ce qui brille. Autrement dit, la forme officielle de la voie du *shugen* n'est pas prise dans le maillage de

---

[913] La connaissance de vérité, *jicchi* 實智, celle qui nait de la compréhension que l'on a de la vérité de notre existence, est à mettre en parallèle de la connaissance obtenue, *gonchi* 権智, celle qui découle du soutien des bouddhas et des boddhisatva à travers les *upāya*.
[914] *Cf.* Note 810.

l'enseignement des écrits soumis aux attributs de l'incarnation[915]. Elle prend instantanément place entre les lettres A et UN[916]. C'est véritablement là l'intime réalisation des trois subtilités sans attributs[917]. Il s'agit de se fonder avec justesse sur le refus d'opposer la Loi et les mobiles de la Loi. Voilà qui est du plus fondamental. On ne doit en aucun cas en départir à la légère face à ceux qui ne sont pas [des nôtres]. »

II-II À propos des grandes intentions du *shugen*

La lettre A, origine du monde et des êtres, est de nature unique. Elle est la source dont s'écoule l'ensemble des phénomènes. Elle est la vérité qui nous apparait quand notre esprit réussit à dissiper les illusions de la réalité. La réalité, c'est le monde qui nous entoure. Il est réel car il est tangible. Nous en faisons l'expérience au quotidien, et le pratiquant *shugen* plus encore car il parcourt inlassablement, par le rite, l'ensemble des étapes qui nous ont amené à notre condition d'être humain, selon la tradition bouddhique. Le *Hikosan injinshû* démontre la longue reflexion de Sokuden, et précise que la lettre A possède huit caractèristiques: elle est la forme subtile des six éléments. Elle forme la nature de la Loi. Fondamentalement, elle est non-icarnée. Elle est à l'origine du souffle de vie qui parcourt notre monde. Elle représente à la fois les phénomènes internes et externes de ce monde. Elle est le support de la vie et de la mort. Elle est la réspiration de la vie et de la mort. Elle précède le père et la mère.

---

[915]有相, *usô,* C'est-à-dire, chacune des choses existantes sous une forme perceptible par le commun des mortels. Par opposition on parle du sans attributs 無相 pour ce qui concerne la nature non-substantielle intrinsèque à toutes choses.

[916] Les deux lettres, *a* et *un* 阿吽, bouche ouverte puis bouche fermée, correspondent au déclenchement puis à la clôture de l'enseignement ésotérique, c'est-à-dire également à la naissance des êtres et à leur retour à la connaissance universelle. Au « devenir » et au « déjà été ».

[917] Lorsque les êtres vivants se confondent avec le corps de la Loi ensemble ils partagent dans l'action les trois subtilités (skr. *triguhya*) du corps, de la parole et de la pensée sous une forme non discriminante, c'est-à-dire sans attributs concrets. Lorsque le pratiquant fait appel à son corps pour lier des *mudrā*, à sa bouche pour user des *mantra*, à son esprit pour prier les divinités, il engage les trois subtilités concrètes, c'est-à-dire perceptibles.

Cependant, comme nous partageons cette même origine avec les êtres illuminés, il semble possible de réussir, à son tour, à atteindre l'état des bouddhas, qui n'est pas encore le stade ultime, puisque celui-ci se trouve dans l'origine individuelle, unique.

Le pratiquant *shugen* abolit toutes discriminations. Le négatif n'est pas seulement à l'origine du négatif et le positif du positif. Négatif et positif se retrouvent l'un dans l'autre. Pour autant, tous deux existent indépendamment l'un de l'autre. Ainsi, rien n'empêche le Shugendô de faire des revendications qui soient opposés aux autres mouvements, tant que celles-ci ne leur sont pas contraires. Une subjectivité objectivante en somme. Une position intéressante, qui n'invente pourtant rien puisque ces notions sont directement issues de la réflexion bouddhique. Mais elles ont en tout cas le mérite d'être clairement réclamées par Sokuden, après seulement avoir émis un jugement de valeur sur les autres formations dans le précédent feuillet. Dans le *Sanjûsan tsûki*, le feuillet est moins verbeux et se contente d'énoncer les grandes formules comme « unité des Dix plans », *jikkai funi* 十界不二, « les trois corps en un seul », *sanshin sokuichi* 三身即一, « Eveil instantané en ce corps », *sokushin tongo* 即身頓悟.

> « Les grandes intentions des [la pratique] *shugen* [se retrouvent] dans la doctrine des trois subtilités sans attributs et dans le principe sublime de l'unité des Dix plans[918]. Selon ces doctrines, la forme physique rend compte de l'incarnation directe des éléments fondamentaux des deux *maṇḍala*. Le principe inégalable fait référence à l'expérience intime de l'Eveil instantané en ce corps. La forme sensible, en se confondant au vide absolu, se désolidarise des normes de la forme. La connaissance, en se fondant dans la sphère de la Loi, ne connait plus de limites. C'est là, dans les faits, le principe de vérité qui n'est pas [explicitement] transmis par les fondateurs [du bouddhisme]. Il [provient d'une] transmission directe, d'un esprit à un autre. C'est assimiler l'inconcevable et exprimer l'indicible, [car] il s'agit véritablement là du

[918] *Cf.* Note 781.

domaine de l'inintelligible. Ou, pour le dire autrement, c'est l'insaisissable unité de la matière et de l'esprit, qui s'éloigne [de la distinction entre] concret et non-concret.

[Partant de] l'identité unique du commun et de l'élevé, on dépasse [le dualisme] errant-éveillé. Imaginons qu'en s'adressant à des aveugles, on veuille évoquer la couleur du lait en prenant l'exemple d'une grue des neiges. Sur quatre aveugles, chacun en aura une perception différente, au point qu'on ne saura plus déterminer le blanc du lait[919].

Ainsi, les principes du *shugen* n'empruntent pas aux enseignements des bouddhas. Les écritures ne sont pas mises en avant. On assimile [la pratique] simplement par le recours à la transmission intime d'un esprit à l'autre. [Dès lors] quand bien même est-on empêtré dans les leçons théoriques d'un maître, qu'on ne parvient pas à progresser dans la voie par le biais du texte, et quand bien même la voie véritable est tenue au silence, il n'y a pas de non-dit. Quand bien même la vertu de sapience n'est pas assimilée, il n'y a pas d'absence de savoir.

Concéder une multitude de phénomènes ne compromet en rien l'instant ultime (skrt. *bhūtakoṭi*)[920]. C'est que l'ensemble des phénomènes s'accorde avec l'instant ultime. Si l'on perçoit la conscience individuelle, [on comprend que] l'ensemble de phénomènes n'est pas. Si on s'ouvre au savoir de vérité, [on comprend] que le « moi » (skrt. *ātman*) existe sous une myriade de formes[921]. Au déclin du jour, il faut connaître à la fois ce qui a été enseigné et ce qui n'a pas été enseigné. [En parlant des enseignements] détruire équivaut à édifier, et édifier équivaut à détruire. Naturellement il faut user correctement des principes du *shugen*. Considérer que de la pensée naît la pensée et de la vie naît la vie, c'est se revendiquer de la conception

[919] On retrouve une exposition assez similaire dans le *Dainichikyô soshô*. T2218. 0123b29-0123c13.

[920] 眞際, *shinsai*. La fin véritable, la « pointe du Vrai », Fréderic Girard, 2008b, p.1339. Concevoir la diversité infinie des objets et des phénomènes ne change rien au moment d'expérimenter la réalité: le multiple s'en retourne dans l'unité de l'absolu infini. On peut associer ce terme à *nirvāṇa*, mais le Princeton Dictionary of Buddhism propose le sanskrit *paramāmartha*. Robert E. BUSWELL et Donald Lopez (dir.), 2014, p.117.

[921] Tous les phénomènes sont le vide. À l'origine, ils n'ont pas d'individualité. C'est un absolu qui regroupe l'ensemble des « moi » qui se confondent alors dans une conscience unique, qui est individuelle (indivisible).

« éternaliste ». Considérer que de la non-réflexion vient l'absence de pensée et de la non-naissance vient l'absence de vie, c'est être attaché à la conception « terminaliste ». [Concevoir que] de la pensée s'obtient la non-réflexion et que de la vie s'obtient l'absence de vie est le plus important des principes, celui de la vacuité.

Le vide n'est pas le vrai vide. C'est un vide illusoire. Au vide illusoire est rattaché l'ensemble des phénomènes. Etant donné que l'ensemble des phénomènes se trouvent dans la lettre A [sous une forme] non-incarnée, ils ne sont touchés par aucune des souillures et n'entrent en contact avec aucune chose. [Mais] comme l'ensemble des phénomènes [prennent] les attributs sensibles des six éléments et des quatre *maṇḍala*[922]*,* ils ne s'émancipent d'aucune souillure et ne compromettent pas la multitude. En considérant que, dans leur ensemble, [les phénomènes issus de] la double rétribution du support et de l'identité et de la double vérité de l'errance et de l'éveil, [dont témoignent] les Dix plans, sont l'incarnation éveillée de l'élucidation totale [de la vérité] de la lettre A, la production ou la non-production de concepts, bons comme mauvais, ne peut plus faire débat. C'est l'héritage obtenu de la lumière apaisante [qui nous éclaire] originellement.

Quelle que soit la variété des voies empruntées par les différentes organisations bouddhiques, celui qui débute ne nourrit qu'une seule dévotion. En se fourvoyant sur une conception unique du cycle des naissances et des morts, il donne naissance à une pratique illusoire [basée sur] la discrimination. Le *nirvāṇa* qui détruit [les passions à travers] l'apaisement, nous détache de la multitude des conditions et, partant, nous ramène au principe véritable d'égalité. Le principe de vérité est la source fondamentale de la nature individuelle. Quand bien même des sermons et des commentaires seraient étudiés par milliards, on ne saisirait aucunement la source fondamentale de la nature individuelle.

---

[922] Dans le bouddhisme Shingon, les quatre *maṇḍala* sont le Grand *maṇḍala, dai mandara* 大曼荼羅, qui présente l'ensemble des vénérés, le *maṇḍala* des *samaya* (liens sacrés), *sanmaya mandara* 三昧耶曼荼羅, qui présente les objets et les *mudrā* liés aux vénérés, le *maṇḍala* de la Loi, *hô mandara* 法曼荼羅, pour les lettres germes et les *mantra*, et le *maṇḍala* du *Karman*, *katsuma mandara* 羯磨曼荼羅.

Avec la pratique, il n'y a pas cette barrière. Lorsqu'on est pauvre, estimer les richesses extérieures revient à observer une flamme avec des yeux aveugles. Ce qu'on nomme comme étant la source fondamentale, c'est l'esprit pur de la nature individuelle. Cet esprit pur de la nature individuelle [923] c'est la lettre A de la non-incarnation des six éléments. La lettre A de la non-incarnation des six éléments a toujours été insoumise [au cycle des] manifestations et disparitions. [Le cycle des] manifestations et disparitions est en fait l'esprit d'illusion. L'esprit d'illusion, c'est comme [de voir] de la fourrure sur une tortue ou une carapace sur un lapin. L'esprit d'illusion a toujours pris fin avec la non-incarnation.

S'installer dans une calme résolution à l'instant où se rapproche le dénouement, c'est là ce qu'on appelle le stade du Grand Eveil. Même au moment d'effectuer les tâches quotidiennes, ceci ne saurait être oublié. Il faut rapidement garder ceci en estime. Il est bon de gagner sans attendre le support nécessaire pour ouvrir aussitôt ses yeux et son esprit. C'est là l'importance de la non-incarnation de l'Eveil instantané, la félicité de la Loi [universelle] de la nature individuelle dans la vie et la mort. »

II-III À propos des trois formes d'incarnation [du bouddha]

« Devenir bouddha », et « être bouddha » n'est possible que parce que l'on est « soi-même » avant tout. Connaitre son identité et son corps, c'est savoir se l'approprier pour en faire ce que doit : l'incarnation du bouddha. C'est en cela que Sokuden nous dit que prendre sa place dans le monde, s'est connaitre sa place dans le monde. Cela semble là l'origine même de sa démarche : énoncer son identité, c'est prendre la mesure de ce que l'on est. Et si cette mesure doit dépendre de l'étude de soi-même et des autres, c'est un indispensable corollaire. Sokuden a prouvé qu'il était un homme

[923] C'est-à-dire l'esprit originel de pureté de chacun des êtres. Tous nous sommes originellement issus du bouddha, nous avons donc naturellement en nous les attributs de pureté.

lettré, mais surtout, un homme conscient de son monde. En réalisant le *Shugen-shû* et ses autres ouvrages, il a voulu signaler à ses paires la place que peut occuper le *shugen*, et ainsi, la place qu'il doit occuper. Si je poussais l'hypertexte encore plus loin, je serais tenté de voir le symbole de la position suprême du bouddha recherché par les pratiquants comme la position ultime déjà conquise par les grandes institutions religieuses, et ce désir d'élévation comme un désir de progression sociale. Mais je ne pourrais alors argumenter en ce sens, d'autant qu'on sait trop peu de choses sur Sokuden pour pouvoir prétendre lui attribuer une telle démarche. Il est intéressant de noter que le feuillet numéro trois de l'abordable du *Sanjûsan tsûki*, *santaisô yôsandai* 「三体相用三大」 (« Des trois éléments dans l'activité des attributs des trois corps ») à été complètement délaissé par Sokuden. Il s'agit d'un chapitre complet sur la nature des six éléments, leur implication dans la forme et leur rapport aux trois activités du corps, de la parole et de l'esprit. Si ce chapitre a assurément fait référence à Sokuden, celui-ci ne l'a pas directement exploité ici, lui préférant une visée tout à fait originale.

> « À la critique: là où les trois causes de la nature de bouddha, l'assurance, l'accomplissement et les rapports favorables[924] répondent à la forme exotérique du bouddhisme, les trois catégories de la situation de bouddha [en ce corps], la disposition principielle, l'invocation, l'incarnation, sont revendiquées par la forme ésotérique du bouddhisme[925]. Quelles sont les situations de bouddha revendiquées

[924] 三因佛性, *san'in busshô*: La première, *shô* 正, représente la position affirmée des êtres sous leur forme véritable (ainsité, shin'yo 真如, *tathāta*) éloignés qu'ils sont de tous les obstacles. La deuxième, *ryô* 了, c'est la sapience qui a permis aux êtres de comprendre leur nature de bouddha. La troisième, *en* 縁, ce sont les bienfaits obtenus par la grâce des bouddhas qui aident les êtres à s'accomplir. Ces éléments sont issus des enseignements du *Sūtra de la Perfection de Sapience*, *Hannya kyô* 『般若経』 (skr.*prajñāparamitā sūtra).* Le *Shugen tongakushû*, précise que la première forme est au cœur des êtres sur les dix plans puisqu'elle existe indépendamment d'un début et d'une fin. La deuxième forme est née de l'attention portée aux paroles du Bouddha dès son premier mot. La troisième est conséquente d'un acte de bien.

[925] Ces trois catégories ésotériques correspondent directement aux trois facteurs exotériques. Dans l'ordre : *rigu* 理具, l'élaboration et la mise en pratique du principe d'élever son propre corps à la hauteur du corps de le Loi ; *kaji* 加持, le renfort des forces des bouddhas qui consiste à faire appel, au travers des

par la pratique *shugen*? En voici la réponse: dans la pratique *shugen*, le principe des trois catégories [de la situation de bouddha] en ce corps est présenté de la même manière. La première est dite « devenir bouddha en ce corps ». *La prise de conscience*. La deuxième est dite « être bouddha en ce corps ». *L'Eveil originel*. La troisième est dite « être en ce corps ». *L'union des deux éveils*. « Devenir bouddha en ce corps » et « être bouddha en ce corps » correspondent à des principes propres au bouddhisme exotérique de la prise de conscience et de l'éveil originel et équivalent à la notion de réciprocité entre les êtres incarnés et les bouddhas. «Etre en ce corps » est un principe ultime de notre voie qui n'est pas partagé [par d'autres]. Ceci ne compromet en rien la disposition naturelle de chacun à mobiliser des aptitudes spontanées [à obtenir l'Eveil]. Il s'agit simplement de [faire] l'intime réalisation de l'absence d'attributs [malgré l'apparence contraire fournie par] notre environnement de tous les jours et de l'absence de conditions [discriminantes] [malgré l'apparence contraire fournie par] notre savoir conventionnel. Il s'agit donc spontanément d'incarner sans attendre les trois corps non-produits[926]. C'est devenir le dire, le taire, le mouvant et l'immobile, ou encore [incarner] l'action sublime des trois subtilités sans attributs. C'est ainsi véritablement que l'on s'éveille spontanément à la vérité [à travers le] *shugen*. C'est le ferment même du fruit des bouddhas de ce rang. »

II-IV À propos des trois dialogues

Ces dialogues, qui sont des argumentaires en faveur du Shugendô, semble démontrer deux chose : il existait bel et bien des pratiquants du *shugen*, conducteurs de

---

trois actes des êtres sensibles, *sangô* 三業 (action du corps, de la parole et de la pensée), aux trois subtilités des bouddhas *sanmitsu*, 三密 qui existent sur le plan des bouddhas (et donc, sur le lieu de pratique qui est consacré) ; *gentoku* 顕得, la fusion des bouddhas et de l'être incarné pour que l'un et l'autre ne fasse plus qu'un.

[926] *Cf.* Note 779.

la voie (*sendatsu*) de surcroit, qui n'agissaient pas correctement aux yeux de la population. Deuxième chose, le *shugen* avait conscience de son ascendance indienne et le revendiquait comme un modèle à tenir. C'est assez similaire aux arguments avancés par les tenants d'un « nouveau » bouddhisme à l'époque médiévale, qui reprochaient aux prêtres de l'orthodoxie ésotérique-exotérique, leur manque de vertus et leur oubli de notions qui leur étaient pourtant fondamentales. La version du *Sanjûsan tsûki* expose le même fond, en faisant plus volontiers appel à la classification établie par le Tendai, utilisant le terme de *shingon* pour parler de l'ésotérisme.

> « À la question : la voie du *shugen* est-elle identique à l'exotérisme[927] ? La réponse est : elle n'est ni exotérique ni ésotérique. Elle est un procédé qui tranche avec les dispositifs philosophiques complexes [pour trouver] l'unité des deux enseignements. Eloigné [du principe] d'un enseignement basé sur les [trois] écrins[928] elle exprime directement l'essentiel de l'esprit du bouddha. C'est ce qu'on appelle « la transmission intime d'un esprit à un autre ». Après avoir fait l'expérience de la pratique, on atteint sans attendre les conditions mentales propres à la non-incarnation. On parle là de « la connaissance expérimentale de l'éveil individuel ».
>
> Le nom des deux courants souligne que leur méthode est celle du scripturaire. Quelles sont les critiques que la voie du *shugen* cherche à adresser aux deux courants de l'exotérisme et de l'ésotérisme? Il s'agit simplement [d'atteindre] l'intime réalisation*,* qui s'éloigne à la fois de l'enseignement et de la mobilisation [instinctive

[927] Les préceptes exotériques, *kengyô* 顯教, selon Kôbô Daishi sont enseignés par le bouddha sous sa forme de corps de rétribution, *hôjin* 報身, et de corps d'émanation, *ôjin* 応身 (qui procèdent du corps de la Loi pour le bien d'autrui). Contrairement à la doctrine ésotérique qui s'appuie sur les enseignements du corps absolu de la Loi, *hosshin* 法身 (qui procède de la maturation de la sagesse pour le bien personnel). C'est que, pour l'ésotérisme, le corps de la Loi, malgré sa qualité d'absolu, conserve une forme et donc une capacité d'action qui lui permet de procéder à l'enseignement. Il en résulte, pour lui, deux styles distincts de l'enseignement du bouddhisme, celui de l'exotérisme (sectes Hossô, Kegon, Tendai, Sanron) d'une part et de l'ésotérisme (secte shingon) d'autre part. *Traité de Kôbô Daishi sur les deux enseignements du verbe et de la forme* 『弘法大師辯顯二教論』.

[928] 蔵教, *zôkyô*, c'est-à-dire *sanzôkyô* 三蔵教 (skr. *tripiṭaka*), la « triple corbeille »: les sermons, *kyôzô* 経蔵 (skr. *sūtrapiṭaka*), les codes, *ritsuzô* 律蔵 (skr. *vinayapiṭaka*), les commentaires, *ronzô* 論蔵 (skr.*abhidharmapiṭaka*).

du disciple]. C'est l'axe central du *maṇḍala* de la sphère de la Loi[929]. C'est véritablement le stade ultime, qui est invariant et fait l'unanimité, mais aussi qui transcende patriarches et bouddhas. A la question: au sein des personnes aux pratiques inconvenantes qui ne respectent pas les codes, il y a aussi des maîtres conducteurs de la pratique d'entrée en montagne. N'y-a-t-il pas fréquemment [chez vous] de tels crimes ? Voici la réponse : parmi ceux du petit véhicule[930], ne peuvent se déclarer maîtres conducteurs ceux qui ont une pratique inconvenante. Mais si tel était le cas, ce serait bien là un crime. [Car] Ils seraient bien loin des intentions du *shugen*. Ces hommes sont incompétents par bêtise. Leur bêtise donne origine à l'impureté. Pour s'interroger sur cette impureté, il ne faut [cependant pas] leur pardonner leur bêtise dont découle cette impureté. Avec [la pratique de] l'intime réalisation du *shugen*, on ne pratique en aucun cas les impuretés attachées aux désirs sensuels ou à la consommation d'alcool et de viande. C'est que, dans notre voie, la voie de l'Eveil, on exploite [ce qui est à] la source de la pureté. Selon le discours canonique de la vertu de sapience[931], l'ensemble des phénomènes possède les caractéristiques de la vacuité. Non-incarné et non-périssable, immaculé et impure, entre autres. Il faut prendre cela en considération. Il y a toujours eu une véritable réflexion au sujet des Trois Eveils spontanés[932] parmi les grandes intentions de la lignée de notre voie.

À la question: ceux qui ne connaissent pas les paroles vraies (skrt.*mantra*)[933], ne pourront-ils devenir des maîtres conducteurs [capables] d'ouvrir les yeux à la Loi des bouddhas ? La réponse est : ceux qui s'en tiennent aux textes de prières, quand bien

---

[929] Soit le cœur de la dimension de la réalité absolue.
[930] Ceux qui pratiquent une recherche d'émancipation personnelle, qui se revendiquent indépendant et qui n'ont pas pour visé le salut du plus grand nombre. Extrapolation qui pourrait servir à désigner les pratiquants isolés de toutes formations.
[931] *Mahāprajñāpāramitā sūtra*『摩訶般若波羅蜜經』, T0223_.08.0223a15.
[932] Les trois états d'éveils non-produits sont, l'éveil individuel, *jikaku* 自覚, l'éveil partagé avec d'autres, *kakuta* 覚他 et enfin l'éveil parfaitement achevé, *kakugyô kyûman* 覚行究満.
[933] 真言, *shingon.* D'après le *Sanbu mikki,* les paroles vraies ou « formules mystèrieuses », *mitsugon* 密言, sont enseignées durant les dix-sept premiers jours de la pérégrination en montagne. Les pratiquants sont censés alors maitriser onze de ces formules issues du bouddhisme ésotérique et exotérique.

même ne connaitraient-ils pas les paroles vraies, ne pourront jamais devenir des maîtres conducteurs capables d'ouvrir les yeux. Considérer les trois subtilités sans attributs dans le *shugen*, c'est savoir qu'on ne peut ouvrir les yeux à la Loi des bouddhas avec des textes de prières, des récitations ou des sceaux (skrt. *mudrā*) qui sont du domaine des attributs. Le principe revendiqué par notre voie, c'est que l'ensemble des êtres entre les cieux et la terre, dont la rétribution du support et de l'identité [est conforme aux] Dix plans, sont dans leur ensemble l'incarnation du corps de la Loi. Ainsi, l'ensemble des êtres sous leur représentation actuelle, sont à l'origine, des émanations de la parfaite lumière et des multiples actes de bien de Biru (Vairocana). C'est [avoir conscience de] cela qui ouvrira les yeux.

Comment, avec les récitations de paroles vraies et les sceaux, qui sont des moyens adaptés aux mobiles les plus faibles [à suivre l'enseignement], ouvrir les yeux à la Loi des bouddhas ? La Loi des bouddhas a traversé l'Inde, jusqu'aux premières années d'Eihei [934] durant l'époque des Han orientaux (25-220). L'ésotérisme nous vient de l'époque des Tang (618-907). La Loi des bouddhas, qui date d'avant la société Tang, n'utilisait pas encore les sceaux et les récitations de Dainichi au regard clairvoyant de bouddha. Ainsi, leur entrée dans les usages est un aspect encore récent des préceptes. Il est bon de se référer simplement à l'idée qu'il était dès lors impossible de proposer une alternative à ceux dont l'incompétence et les faibles mobiles [rendaient impossible la compréhension de la Loi]. »

II-V À propos de ce qui est à observer [de la pratique du] *shugen*

Ici, la correspondance avec le *Sanjûsan tsûki* se fait quasiment mot-à-mot. Ce feuillet appui sur la corrélation entre le pratiquant et le bouddha. Assurant que, dans l'ensemble de ses actes, le pratiquant figure le bouddha, il confie au *yamabushi* un charisme plus vertueux que celui des contes.

---

[934] *Eihei nenjû*, 永平年中, période dite de Yongpin, de l'an 58 à l'an 75 après JC.

« À la critique : comment le pratiquant du *shugen* pourrait-il bien s'illustrer dans les situations du quotidien[935] ? La réponse est : le pratiquant du *shugen* incarne en lui-même l'Eveil des trois corps non-produits[936]. Son esprit recèle l'intime réalisation de l'instantanéité de la sphère de la Loi. C'est ainsi que notre substance et notre esprit s'accordent avec leur origine et [deviennent] l'incarnation des bouddhas. De cette manière, lorsqu'on est résolu d'individualiser bouddha en ce corps, c'est tout naturellement que l'on met un terme aux mauvaises pensées et que naissent les bonnes pensées. [Car] en faisant part égale aux [forces] intérieurs et extérieurs[937], on rend nulle la dissociation des essences. Une des règles de l'absolue vérité est de tâcher de préserver une seule et unique pensée de compassion. L'unique pensée de compassion éloigne définitivement chaque individu de [ce qu'on appelle] les dix non-vertueux[938]. C'est ainsi que chacun voit en ses tâches quotidiennes les activités des bouddhas. Comme nous avons foi dans le principe qu'en notre corps [s'exprime] les bouddhas, il n'est pas nécessaire de travailler à éliminer le mal pour atteindre le principe de réalisation [de l'éveil] on ne pense alors aucunement à son propre cycle de vie et de mort. On n'a de pensées que pour la déchéance des êtres. Grâce à la conduite de l'ensemble des éléments de notre pratique, la reconversion des mérites peut se faire à destination de tous les êtres[939]. Le pratiquant se tourne vers les êtres alors que les bouddhas se tournent vers le pratiquant. Ainsi, esprit, bouddhas et êtres ne sauraient être dissociés. L'esprit, c'est celui du pratiquant, autrement dit c'est par

---

[935] *Gyôjûzaga* 行住坐臥, Littéralement : se déplacer, se tenir debout, s'assoir, s'allonger. Il s'agit des usages en vigueur du lever du pratiquant à son coucher, soit l'expression de son quotidien. Egalement dit « quatre attitudes », *yon'igi* 四威儀 (skr. *gata-sthita-niṣaṇṇa-śayita*), Frédéric Girard, 2008a, p.368.
[936] *Cf.* Note 779.
[937] *Jita* 自他.Forces dont le pratiquant obtient le bénéfice : la volonté et les actions personnelles d'une part, les bienfaits attribués par les bouddhas de l'autre.
[938]十不善 *jûfuzen*. Ceux-ci sont à rapprocher des dix actes mauvais, *jûaku* 十悪: tuer, *sesshô* 殺生, voler, *chûtô* 偸盗, pratiquer l'adultère, *ja'in* 邪淫, mentir, *môgo* 妄語, entretenir les médisances, *ryôzetsu* 両舌, calomnier, *akku* 悪口, user de flagorneries, *kigo* 綺語, envier, *tonyoku* 貪欲, entrer en colère, *shin'i* 瞋恚, faire preuve d'aveuglement, *jaken* 邪見.
[939]十廻向, Jûekô, *cf.* Note 783.

lui que s'exprime la situation de bouddha. Les bouddhas, ce sont toutes ces entités qui sont arrivées au statut de bouddha. Les êtres, ce sont ceux qui partagent la même origine que les bouddhas.

Ces trois [expressions de la] nature de bouddha, qui forment une révolution complète vertueuse, ne divergent pas entre elles. Avoir conscience de son propre esprit, c'est avoir conscience de l'esprit des bouddhas mais aussi, avoir conscience de l'esprit des êtres. Chaque bouddha a par trois fois atteint l'Eveil puis a pris position dans le bastion de l'esprit de l'éveil originel. Les êtres se perdent dans l'identité unique [des Dix plans] et sont enfermés dans les domaines illusoires des quatre naissances[940]. [C'est ce qu'on appelle] trois domaines en un esprit unique. Ou, incompétence [à saisir la Loi] et la Loi [elle-même] en une conscience unique. Saisir l'équivalence entre les trois esprits, c'est là ce qu'on appelle le Grand Eveil. C'est en fait la véritable intention de notre voie, un élément d'importance pour le *shugen*.

À la question : est-il nécessaire de faire appel à un maître conducteur à la mort d'un pratiquant du *shugen*? La réponse est : le jour de la lustration d'entrée en montagne, on est hissé sur la première étape vers le stade d'Eveil. Ayant fait retour, après l'apaisement [final], à la complète vérité, pourquoi [continuerait-on] d'errer sur un des neufs plans ? Si notre esprit s'en est pleinement [retourné à] Shana (Vairocana) il ne peut être influencé par aucun maître. Si notre corps appartient à la Terre pure, il ne peut recevoir aucune visite. Si l'incarnation du *shugen* se réduisait à la connaissance de la Loi, elle serait la sagesse instantanée et non souillée [par les passions] de l'ensemble des bouddhas. Si elle se réduisait à la démonstration de la Loi, elle serait la forme véritable de l'ensemble des phénomènes. Par le truchement de la Loi véritable et définitive, on obtient un grand bienfait profondément indicible. D'ailleurs, alors qu'on porte ainsi définitivement preuve du principe que l'on est bouddha en notre corps, pourquoi devoir faire encore inutilement appel à un maître

[940]四生幻野, *Shishô genya*. Les quatre naissances sont respectivement la naissance depuis une matrice, depuis un œuf, depuis l'humidité (comme les insectes) et par apparition miraculeuse (comme les *deva*, les êtres des enfers ou certains personnages humains).

conducteur? D'après des vues anciennes, les objets sont consumés dans le feu. [Mais dans celui-ci] les « souris de feu »[941] peuvent s'y ébattre. Les hommes sont noyés par les eaux. [Mais] les poissons et autres tortues peuvent y nager. Le pratiquant qui devient bouddha en ce corps est en cela tout pareil. En prenant pleine conscience de l'absence d'obstacles aux six éléments on n'est plus en proie aux tourments. C'est être exempté de souffrances sans chercher à l'être. C'est être naturellement touché par la félicité. C'est véritablement là, sous nos yeux, la grande fonction, l'immédiateté du parfait Eveil. »

II-VI À propos du discernement entre vice et vertu

Toujours en phase de revendication de la position vertueuse du pratiquant, Sokuden rejette toute velléité de se laisser aller à la bassesse de l'esprit sous prétexte que le plus vil des hommes est en théorie l'égal des bouddhas, selon la doctrine présentée plus haut. L'absence de discrimination n'empêche pas la considération des valeurs individuelles. Si le commun et l'elevé ne font qu'un, ce n'est pas en continuant d'agir comme le commun que l'on atteint le niveau de l'élevé. C'est donc l'implication personnelle, celle qui, finalement, fait échos à l'expérience personnelle, qui assure au pratiquant d'atteindre son objectif. Il n'y a donc pas d'effets magiques revendiqués dans le *shugen*, comme il n'y en a pas dans le bouddhisme traditionnel. La réalisation est assurée par la prise de conscience, l'investissement personnel et l'effort de volonté. Une édification des valeurs entre vice et vertu qui resonne avec d'autant plus de forces que l'époque que vit Sokuden est effectivement en plein bouleversement des valeurs.

---

[941] 火鼠, *hinezumi*/*kaso*. Créatures féériques issues de la mythologie chinoise. Celles-ci naissent dans les volcans et sont immunisées aux flammes. Elles sont citées dans quelques contes japonais comme le *Conte du coupeur de bambou*, *Taketori monogatari* 『竹取物語』 (début du XI^{e} siècle).

« Dans l'enseignement de l'ensemble des écoles, le principe de correspondance entre la révélation suprême et les passions est abondamment développé. Ce principe fait appel à un fondement qui est l'unité entre vice et vertu. Cependant, si des hommes ignares venaient à en avoir vent, [ce principe] les pousserait vers une définition viciée, et [les] ferait basculer dans une mauvaise estimation. [Car] si l'on s'en tient à la définition donnée dans les écrits, on s'attirera la colère des bouddhas des trois ères.

C'est que la provocation d'un acte, qui sera considéré comme lourd dans le cycle de réincarnation, est la conséquence d'une distinction qui repose sur un enseignement vicié tenu par des maîtres viciés. On nomme « maîtres viciés » [ceux qui], n'ayant pas connaissance du principe de la juste Loi, enseignent de mauvais savoirs qui sont en contradiction avec la vérité. On nomme « enseignements viciés » les écrits enseignés en contradiction avec la vérité. De tels enseignements provoquent un jugement [basé sur] des définitions viciées. Ainsi expose-t-on dans un sermon [la formule] « rejeter le mauvais savoir et gagner en proximité avec l'ami de bien »[942]. Dès lors, il faut s'assurer de retirer de son esprit les pensées viciées et ainsi provoquer un retour à la voie juste.

La loi viciée en question prétend que [le principe] de l'harmonie de l'ombre et de la lumière et [le principe de réunion] des deux fluides, rouge et blanc, se complètent [et doivent se définir intimement][943]. On touche là à de profonds éléments de la Loi du bouddha. De la réunion des deux fluides, découlent tout processus de matérialisation

[942] On en trouve référence dans le commentaire du Dainichikyô le *Dainichikyô shomyôinshō* du moine Yûban. T2213_.58.0098b23.

[943] Or, le premier principe ne reconnaît que l'individualité physique de l'être (composé de l'ombre et de la lumière) alors que seul le deuxième conçoit également que l'individu est rattaché à un tout. Les êtres matériels issus du père et de la mère, représentés par les deux fluides, ne sont que le prolongement d'une « masse » unifiée dont découlent déjà le père et la mère. Ils sont, comme leurs parents, des existences individuelles certes, mais qui composent la sphère de la Loi, une existence indifférenciée souvent représentée dans une entité unique : le bouddha cosmique Dainichi, le corps de la Loi, le vide absolu. Or, dans le principe de l'harmonie des deux forces, ombre et lumière, cette logique globalisante n'est pas incluse. Les deux forces luttes l'une contre l'autre jusqu'à atteindre un équilibre qui ne peut être rapproché d'une fusion.Ce qui donc pourrait porter à confusion lorsque l'on met ces deux principes en parallèle.

de notre corps. C'est à partir de là que tous se revendiquent de la nature absolue et que s'explique la révélation suprême. Mais c'est aussi la raison de la dégradation de toutes choses. [Or, bien que] chacun des êtres est une incarnation de la sphère de la Loi fondamentalement composée des six éléments, ceux-ci ne sauraient être dissociés de la forme homogène de la nature absolue [de toutes choses][944]. Mais face à une appréhension erronée et à une individualisation exacerbée[945], insister systématiquement sur le principe des deux fluides rouges et blancs provoquera inévitablement une estimation viciée. Avec ce genre de définition viciée on fabrique une lecture de la voie qui n'a pas lieu d'être. Ainsi aliéné, on pratique une voie contraire. C'est, dans les faits, une estimation grandement viciée. L'équivalence mauvaise, c'est de présenter comme un acquis ce qui ne l'est pas et présenter comme identique ce qui ne l'est pas. La bonne distinction, c'est [savoir reconnaître] l'unité du multiple et du complet, mais ne pas confondre le proche et l'éloigné. Il faut bien en saisir la différence.

Venons-en à la Loi légitime [qui présente] l'ensemble des phénomènes physiques et mentaux comme prenant leur origine dans l'incarnation de l'existence constituée des six éléments par l'harmonie de l'ombre et de la lumière. Cependant, c'est sans s'être ouvert au principe de réalité unique de la multitude de choses originaires des six éléments. Si on s'attache aux phénomènes du monde [des êtres doués d'émotions][946], on provoque un esprit indigent et, partant, une estimation viciée. Mais de cette même indigence, peut parvenir le dénuement [juste] du non-incarné, qui touche à la règle[947]. Voilà ce qui est dit dans le *Sūtra discursif du Grand ornement*[948] :

---

[944] Être un et multiple : si les six éléments qui composent le corps sensible de l'être découlent de l'absolu du corps de la Loi, alors on ne peut considérer le corps sensible comme fondamentalement individuel.

[945] 偏計, *henge*. C'est-à-dire imaginer que l'on peut s'individualiser par rapport aux phénomènes extérieurs. Cela pourrait se rapporter à la caractérisation des trois natures, dont la « nature entièrement imaginaire », *henge shoshûjô* 偏計所執性, qui base l'individualité des phénomènes sur l'illusion de la réalité. Phillipe CORNU, 2001, p.662.

[946] *Cf*. Note 902.

[947] La non-incarnation est le dénuement total. Tout ce qui n'est pas sujet à la naissance n'est pas sujet à la mort. Ainsi est le *nirvāṇa*, qui n'est plus ni naissance ni mort. Il est donc bon de se rapprocher d'un tel dénuement.

lorsqu'à travers le dénuement on provoque une juste réflexion, alors à travers le dénuement on obtient la clarification. *En substance*.

Le maître Chikaku zenshi nous dit[949] : si on présente la loi vertueuse à un homme vicié, la loi vertueuse devient une loi viciée. Si on présente une loi viciée à un homme juste, la loi viciée devient une loi vertueuse. *En substance*. Pour ainsi dire, en considérant le principe universel de correspondance entre les agrégats et les entrées de sens [d'une part][950] et les trois apodicticités [de l'incarnation d'autre part][951] on rend compte de la relation entre la révélation suprême et les passions[952]. Autrement dit, en considérant la vérité de la non-incarnation dans la lettre A, débarrassé des six éléments, on s'ouvre aux fondements de l'unité entre vices et vertus. C'est donc à travers ces principes de vérité que l'on envisage la relation entre la révélation suprême et les passions et [que l'on en arrive à considérer] la loi vertueuse du Grand Véhicule. Cependant, on aura beau prêter l'oreille au principe de relation entre la révélation suprême et les passions, et se contenter d'énoncer le principe d'unité entre vices et vertus, si l'origine de ces principes n'est pas assimilée par l'esprit on ne peut s'éveiller à cette réalité. Alors que, attaché à des mirages, on confond passions et révélation suprême, on ne peut être assuré d'échapper au cycle des réincarnations.

---

[948] 『大荘厳論経』, *Daishôgonron-kyô* (skr.Mahālankāra sūtra), attribué à Memyô bosatsu (skr.Aśvaghoşa)entre le I^e^ et le II^è^ siècle. T.0201.04.

[949] 智覚禅師, nom posthume donné au moine Sôden Dôkai 桑田道海 (? ~1309). De la secte Rinzai, il aurait officié au Kenchôji 建長寺 et au Jôchiji 浄智寺 de Kamakura, entre autres. Référence qui n'existe pas dans la version du *Sanjûsan tsûki*.

[950] 陰入, *on'nyû*, cinq agrégats et douze entrées de sens (skr. *āyatana*). Les douze entrées sont composées des six sources internes (ou les six vecteurs de sens, œil, oreille, nez, langue, corps) et des six sources externes (ou six objets des sens, forme, son, odeur, saveur, objet ou phénomènes mentaux). Elles amènent à une compréhension dualiste du monde « sujet-objet ». Les cinq agrégats (skr. *skandha*) sont l'ensemble des phénomènes physiques et mentaux classés par le Bouddha, *cf*. Note 864. À noter le changement de graphie pour « agrégats », (*on* 陰 plutôt que *un* 蘊) qui semble correspondre à l'usage dans le Prajña paramita sūtra.

[951] 三諦, *sandai*. Principe Tendai qui perçoit trois vérités : tous les êtres sont vacuité, *kuutai* 空諦. Ils s'incarnent provisoirement à travers la coproduction conditionnée, *ketai* 仮諦. En dépassant ces deux stades, ils deviennent des êtres absolus *chûtai* 中諦. On parle aussi de « trois vues », *sangan* 三観.

[952] Les passions naissent de l'illusion provoquées par les sens induits dans la matérialité de notre corps. Mais c'est aussi au moment où prennent formes nos corps que s'incarne en nous la continuité de l'existence universelle du bouddha. Il faut alors reconnaître les trois vérités qu'impliquent notre être et ne pas se borner aux illusions dispensées par notre corps.

Comment peut-on prendre conscience de la vérité ? Dans le Sūtra du Lotus il est dit que la nature de Vairocana est la pureté. [Mais] incarnés dans les trois domaines et les cinq mauvaises destinées[953], nous sommes tous également soumis aux illusions et sombrons dans [la répétition du] cycle de vie et de mort. Par le biais du savoir de vérité, nous faisons l'expérience de la révélation suprême. *En substance*[954]. Conscients ou inconscients [de notre place dans] les trois domaines et les cinq destinées, nous sommes tous rigoureusement l'incarnation de Vairocana.

L'ensemble des choses vivantes sans exception forment le corps de la Loi. Cependant, de par la discrimination existante entre [ceux enfouis dans les] illusions et [ceux qui se sont ouverts au] savoir de vérité, il existe une inégalité entre commun et élevé, errance et éveil. L'illusion, ce sont les désirs attachés à celui qui est égaré. Le savoir de vérité, c'est la nature essentielle de tous les bouddhas sans attributs. Ce qui provoque à l'origine les illusions est appelé la loi viciée. Ce qui découle de la conscience de vérité est appelé la loi vertueuse. Par exemple lorsqu'on est malade, la douceur nous est amère. Lorsque la maladie est apaisée on reprend connaissance de la douceur. La douceur et l'amertume sont à l'origine identiques. L'unité entre vice et vertu, la relation entre révélation suprême et passions, est en cela identique. C'est là véritablement la disposition mentale [qui permet] de rejeter le vice et de révéler la vertu. C'est le chemin le plus direct pour s'éloigner du commun et intégrer le bouddha. Les pratiquants qui succèdent au temps du Bouddha sont résolus à assumer la nature absolue des six éléments. Ils ne sauraient se tromper et prendre la route du vice. Il faut s'en tenir à la retenue et rester confiant. »

---

[953] Les trois domaines, *cf*. Note 784. Les cinq mauvaises destinées, *go[aku]shu* 五[悪]趣, produits du karma, sont les enfers, les esprits faméliques, les bêtes, les hommes, les divinités célestes. Elles sont mauvaises car encore inscrites dans le *saṃsāra*.

[954] Il ne s'agit pas là d'une citation, la formule ne se retrouvant sous cette configuration exacte dans aucune version du Sūtra du Lotus qu'il m'a été donné de consulter.

II-VII À propos de l'établissement du monde

Encore un chapitre tout à fait original du *Shugen shû*, qui évoque très largement la fusion shintô-bouddhique opérée dès l'époque Nara, mais qui s'est doctrinairement accéléré dès le XIII^{e} siècle. On peut aussi observer ici ce qui apparait comme un rappel des tentatives du bouddhisme et du shintô pour s'allier dans la figure commune des bouddhas, *honjisuijaku*. Sokuden ne fait alors que confirmer une tendance illustrée par les rapports des institutions religieuses, et situer le pratiquant dans le terrain commun des formations dominantes. Pourtant, en proposant un récit cosmogonique ou résonne des éléments proche du taoïsme (chaos originel, souffle vitale, union du ciel et de la terre) Sokuden se plonge directement dans les manifestations informelles de sa pensée. Peut-être pour préparer le lecteur à la suite de son énoncé.

« L'embryon indissocié et chaotique qui fût à l'origine de ce monde avait une forme identique à celle d'un œuf de poule. L'œuf de poule désigne le principe de vacuité de la non-incarnation dans [la nature absolue] de la Loi. Aucune forme pour la matière véritable, aucun nom pour le vide véritable. C'est là que furent établis les deux supports que sont le ciel et la terre. Une émanation unique [émergea] du chaos d'origine, c'est le souffle de vie de la lettre « a अ» de la sphère de la Loi. Ce souffle de vie, c'est le pur esprit, l'unité de la terre et du ciel.

Depuis les origines, [L'unité du] ciel et de la terre et le pure esprit ne font qu'un. C'est à l'époque de l'unité entre la terre et le ciel que sont nés l'ensemble des êtres. C'est à l'époque de la mixité entre ombre et lumière qu'est né le corps des hommes. Ensuite, c'est en considération de la coproduction conditionnée qu'est concédé provisoirement le nom de bouddha, ou celui de toute autre forme de vie. Bêtise et connaissance, noblesse et bassesse, indigence et richesse, douleur et félicité, stabilité et chaos, croissance et déchéance se trouvent tous dépendant du Ciel. C'est pourquoi, lorsque finalement nous nous retrouvons [au stade de la] non-incarnation, c'est un retour à l'émanation unique. C'est la forme harmonieuse du pure et de

l'impur qui est antérieure à la séparation de la terre et du ciel, de l'ombre et de la lumière. C'est ainsi que l'on nomme le chaos.

Le chaos, c'est le véritable principe de la non-incarnation fondamentale de la lettre « a 𑖀». Le véritable principe de la non-incarnation fondamentale de la lettre « a 𑖀» se compose des vertus innées de la matière et de l'esprit. La forme véritable et indicible de la lettre « vaṁ 𑖯𑖾𑖢𑖿» [955] se compose [sous] l'action sublime de la rétribution de support et de l'identité. Les six éléments de nature propre de la lettre « hūṃ 𑖤𑖿𑖧𑖾𑖢𑖿» [956] franchissent les étapes du vide de la sphère de la Loi sans attributs, les trois domaines [957] encore jamais appréhendées, c'est-à-dire les palais cachées de l'éveil originel. Ainsi, les êtres vivants [émergent de] ce qui existe foncièrement.

Considérer l'existence, c'est [voir] périr l'existence. Considérer l'inexistence, c'est [voir se] détruire l'inexistence. Réfléchir sur la connaissance, c'est corrompre l'existence et l'inexistence. Ne pas réfléchir sur la connaissance, c'est réunir l'existence et l'inexistence. Ainsi, l'existence ne s'exprime pas dans l'être, l'inexistence ne s'exprime pas dans le néant. Les deux lois de l'existence et de l'inexistence se sont toujours tenues entre le ciel et la terre. Entre existence et inexistence, c'est comme [vouloir] discerner essence et apparence. Aussi, en ce qui concerne les manifestations éthérées [958] on ne peut dépasser [les limites imposées

---

[955] Qui correspond ici à la dimension de la réalité absolue, skr. *dharmadatu*, la sphère de la Loi, *hokkai* 法界, l'univers ou existe toutes les possibilités de mondes, qui réunit l'ensemble des plans ou les êtres peuvent s'incarner.

[956] La lettre *Un*, est porteuse des attributs fondés sur les six éléments, l'essence physique de tous les êtres et de tous les phénomènes.

[957] *Cf*. Note 784.

[958] *Shinmei* 神明, les âmes du ciel et de la terre et les esprits des hommes. Ce nom peut aussi désigner Amaterasu Omikami, « Grande divinité qui éclaire depuis le Ciel », figure tutélaire de la famille Impériale (et par extension, du Japon). L'analogie est d'autant plus tentante que la suite de la phrase fait référence à un miroir, qui a aussi son importance dans la tradition bouddhique, mais qui est aussi l'image symbolique de la déesse. On pense aussi à l'anecdote de la « céleste caverne rocheuse » dont le miroir

par] ces deux vues que sont l'existence et l'inexistence. [Mais] avec le miroir [qui porte les] attributs de l'existence et de l'inexistence, [on peut] révéler, pour un temps, leur incarnation transcendante. Ceux qui transitent par l'existence et l'inexistence, on les appelle « manifestations éthérées ». Ceux qui se retiennent à l'existence et l'inexistence sont nommés « la masse des êtres ». De même que pour commun et élevé, chacun s'accompli dans sa situation. C'est sans aller et venir d'Est en Ouest que l'esprit est entrainé jusqu'au domaine de pureté. C'est ainsi aussi que s'assimile complètement les deux voies du bouddha et des kamis. Les grandes intentions dont le profit est à tirer du ciel et de la terre.

Voilà tout pour les sept feuillets de l'Abordable. »

III- Le profond. Déterminer définitivement le *yamabushi*

Ici, plus rien n'exprime le formel. C'est la subjectivité qui est rendue avant tout. Une subjectivité naturelle, au dire de Sokuden, induite par la configuration des institutions religieuses à cette époque. La « voie » du *shugen* de Sokuden, semble ainsi serpenter entre les différentes acceptations de la pratique et des doctrines bouddhiques. Le *yamabushi*, tout naturellement le fer de lance du Shugendô, est révélé ici dans ses ambitions informelles. C'est-à-dire, dans tout ce qui donne subjectivité à la pratique. Tout ce chapitre est effectivement alimenté de sources doctrinales diverses et d'expositions parfois complexes qui semblent être réunis dans un seul objectif : amener le personnage du *yamabushi* à transcender celui du simple pratiquant. Sous cette représentation, s'exprime les trois corps du bouddha, mais aussi les trois réalisations possibles de l'Eveil. Le *yamabushi* incarne également à lui seul la progression spirituel de l'ensemble des êtres qui progressent sur les Dix plans de réincarnations, à travers la figure de Fudô, l'Immuable Roi de Sapience.

---

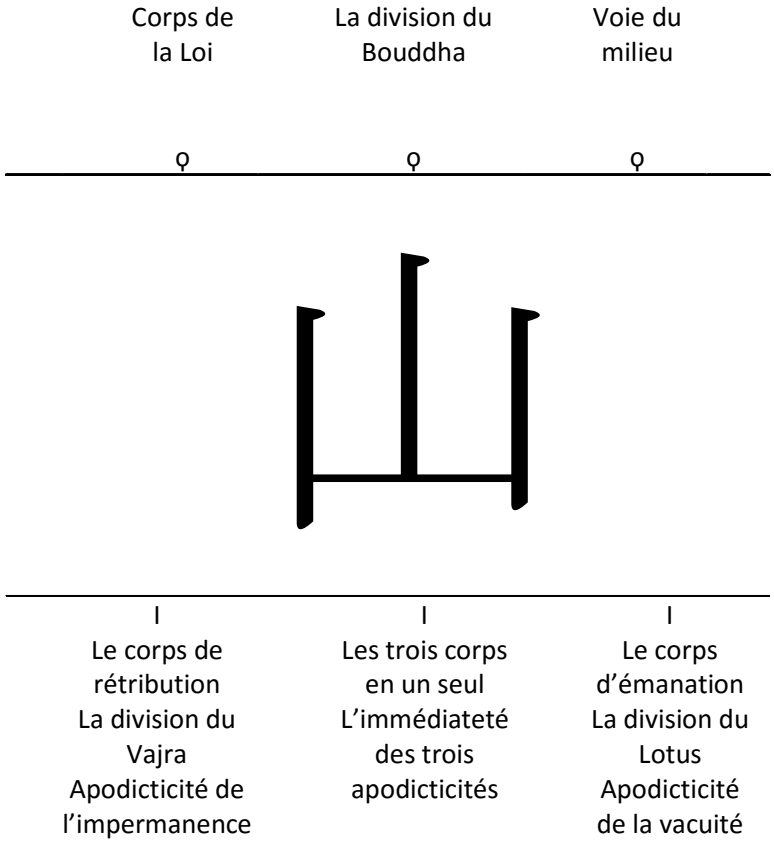
révèle au monde la lumière de la divinité cachée. Ce parallèle ne peut être totalement occulté, bien que la traduction nous oblige à un choix tranché en faveur d'une certaine neutralité.

III-I À propos des deux caractères de « yama-bushi »

C'est dans ce chapitre que Sokuden intègre finalement l'ensemble des êtres à la démarche du *yamabushi*, assurant que tous peuvent obtenir la même efficace. Il fait aussi clairement référence à l'ésotérisme Tendai du *sannô shintô*. Pas de déviation du message originel transmis par le *Sanjûsan tsûki*, si ce n'est un positionnement différent, ce feuillet et le suivant étant alors positionnés en avant dernière et dernière place du profond.

> « Selon les transmissions écrites : dans *yamabushi*, le caractère « yama 山», la montagne, se compose de trois traits verticaux et d'un trait horizontal. Les trois traits verticaux correspondent aux trois corps, de la Loi, de rétribution, et d'émanation[959] et les trois apodicticités [de l'incarnation] de la vacuité, de l'impermanence, de l'équilibre. Le trait horizontal correspond [au principe] de l'harmonie des trois corps et de l'immédiateté des trois apodicticités. Dans « bushi », allongé/caché, le caractère est constitué de l'association du signe « homme » et « chien ». Le caractère « homme » rend compte de la nature absolue de l'être et le caractère « chien » rend compte de l'obscurité. Obscurité et nature absolue ne font qu'un en dépit de leur dualité [car il ne faut pas confondre] le proche et l'éloigné, [soit le principe] de dénominations différentes dans une incarnation unique. C'est là ce qu'on exprime dans la [pratique de la] généalogie.

[959] *Cf.* Note 730. Il est intéressant de noter que Sokuden à fait ici le choix de donner priorité aux théories du *Sanjûsan tsûki*, alors que le *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan,* propose également sa définition des deux sinogrammes de *yamabushi*. Selon ce dernier : « yama », symbolise effectivement les trois corps, mais il illustre aussi les trois pilliers de l'enseignement : la discipline, la concentration, la sagesse, c'est-à-dire les trois Eveils. Par contre pour le symbole contenu dans le sinogramme « bushi », c'est une définition identique, présentée avec moins de détails.





On appelle « chien » [ce qui se caractérise par] l'obscurité [qui provient] des illusions qui émergent dans les êtres. Selon les grandes théories : le chien stupide de l'obscurité, laisse derrière lui l'homme et court après une boule. Le lion du multiple savoir, obtient la raison et oublie le mot qui le désigne [une bête]. *Fin de citation*[960].



On appelle « homme » [ce qui se caractérise par] la nature absolue et innée qui existe dans les êtres. Selon le Sūtra des huit révélations[961]: le trait de gauche est la légitimité. Le trait de droite est la dévotion. Par ses actes naturels

[960] Référence au cinquième feuillet du *Sanjûsan tsûki*. Idem pour la citation suivante.

d'authentiques dévotions est devenu l'homme. *Fin de citation*.

D'après les documents secrets: « yama » a pour sens les trois corps en un et l'immédiateté des trois apodicticités[962]. « Bushi » c'est le principe de l'incarnation unique de l'obscurité et de la nature absolue. Les trois corps et les trois apodicticités, c'est l'intime réalisation de l'inconditionné de la substance originelle. Ce sont les trois vertus dans l'unité de la forme et de l'esprit. La nature absolue est pareille à l'océan, elle reste invariante. L'obscurité est pareille aux vagues, elle est sensible aux conditions. De fait, l'océan et les vagues ne sont ni identiques ni étrangères. De là s'explique que l'obscurité s'associe à la nature absolue et que la nature absolue s'associe à l'obscurité.

Ceci fait échos [à la formule] des trois corps associés à un corps unique et un corps unique associé à trois corps. Ainsi se définit l'appellation de « yamabushi ». La doctrine fondamentale correspond à l'assimilation [de cette définition des] deux caractères de *yamabushi* à l'ensemble des êtres. Les bienfaits correspondent au retour du pratiquant parmi les [êtres des] Dix plans. Les comportements relatifs aux situations quotidiennes, sont les opérations sublimes des trois corps spontanés. [De même que] l'usage d'un enseignement assoupli[963] [amène] à la félicité de la Loi conformément à la juste nature des choses.

---

[961] *Hachiyô-kyô* 八陽經, ou « des huit consciences », *hasshiki* 八識. Référence et citation du texte apocryphe *Tenchi hachiyôjinju-kyô* 『天地八陽神呪經』 (ch. *Tendibayangshenzhoujing*). T2897_.85.1422c08. Première copie attestée au Japon en 761.

[962] Cette interprétation par fragmentation des caractères, *jizôshaku* 字象釋, n'est pas nouvelle. Déjà dans les notes établies par le moine Kôshû 光宗 (1276-1350) du mont Hiei (« Feuilles réunis dans un tempétueux torrent », *Keiran shûyôshû* 『溪嵐拾葉集』) cette technique est utilisée pour dévoiler le sens inscrit dans le nom de la montagne Sannô 山王. Les traits horizontaux de « san » 山, et les traits verticaux de « ô »王 signifient l'intégration de la parfaite unité. Le nombre de trois traits pour chaque caractère représente la trinité qui se voit révélée dans une des plus importantes notions du Tendai qui est que les trois vérités (apodicticités) sont vues par un esprit, *isshin sangan* 一心三觀 et que chaque instant de pensée englobe trois milles domaines, *ichinen sanzen* 一念三千.

[963] *Sogo nango* 麁言輭語 (ou 麤語輭語), littéralement « paroles crues » et « paroles souples ».

[Si] Les trois activités sont dépendantes des mouvements du Ciel, les quatre attitudes[964] s'en remettent à la révélation suprême. Ainsi, [même si] on ne cherche pas à devenir bouddha, on le devient. [Même si] on ne corrige pas sa nature vulgaire, on fait l'expérience du stade de l'Eveil. Voilà qui est grandiose ! C'est là le grand trésor des enseignements du bouddhisme ésotérique et exotérique, et la source de la vérité unique du *shugen*. Qu'il s'agisse comme précédemment de personnes impliquées dans la recherche vertueuse de la connaissance et de la pratique ou parmi nos compagnons des disciples en passe de se voir introduire [à nos règles], face à ceux qui ne sont pas encore versés dans la pratique, il ne faut de ceci rien dévoiler à la légère. Il faut se montrer humble et respectueux des préceptes de nos maîtres. »

III-II À propos des deux caractères « ga 臥» et « fuku 伏»

Ce feuillet fait état d'une hiérarchie chez les pratiquants. Tous les pratiquants ne sont pas égaux face aux accomplissements nescessaires pour retrouver sa nature de bouddha. Tout simplement parce qu'ils sont dépendants de leur milieu. Mais les étapes de développement sont pour tous les mêmes. C'est une façon de mettre en avant l'expérience et l'investissement personnel de chaque pratiquant, et signaler la présence d'une procédure initiative qui forge la cohésion de groupe et la valeur à l'identité. C'est se révéler à son identité profonde, dont l'argument est sa présence fondamentale à l'intérieur du pratiquant.

« Pour ce qui est des dénominations en pratique dans notre communauté, le mot « yamabushi » porte un sens différent selon l'écriture. D'abord en ce qui concerne les caractères de « yamabushi 山臥 ». Voilà ce qu'on en dit en premier lieu dans les

[964] *Cf.* Note 935.

documents secrets : Pour ce qui est de « yamabushi 山臥 ». « Yama 山 », la montagne, [elle forme] le réceptacle du lotus originel au huit pétales, la boule de chair à huit divisions de la matrice. « Bushi 臥», couché [face au sol], est le stade d'absolue vérité sans attributs, indifférent à la souffrance et aux plaisirs, qui repose sur le réceptacle du lotus, la boule de chair originelle. Ce stade correspond au corps de la Loi spontané de l'éveil originel qui précède la naissance donnée par le père et la mère. Il dépasse [ce qui prend] le titre provisoire « d'êtres » et de « bouddhas », et met fin aux vérités de l'errance et de l'éveil. C'est l'environnement fastueux dans lequel s'étant la voie de la profonde réflexion et d'où est absent la moindre confusion. C'est pour rendre manifeste le corps de la Loi originel [sous une forme qui] ne soit pas spontanée[965], le lotus du cœur de nature individuelle, que nous faisons référence à l'appellation « yamabushi 山臥 ». Ainsi, il s'agit de ne pas récuser l'être individuel issu de la matrice dans les caractères formant le mot « yamabushi 山臥».

La nature individuelle révélée par cette appellation ne sert qu'à désigner qui l'on est. Quand il s'agit [d'évoquer] la nature essentielle et spontanée de la substance originelle, on utilise l'appellation de « yamabushi de l'existence foncière »[966]. Ou encore, on utilise le nom de « yamabushi de l'éveil originel ». Voilà ce que disaient les vertueux prédécesseurs : l'Eveil originel de l'Ainsi-venu se loge dans la boule de chair aux huit divisions. Les bouddhas dans leur multitude se sont succédé dans le lotus du cœur de nature individuelle. *Entre autres*. Il faut bien prendre ceci en considération.

Pour renseignement subsidiaire : la graphie « yamabushi 山臥 » est utilisée [aussi] pour désigner ceux qui ne sont pas encore versés dans la pratique. Dans le cas de l'Eveil originel spontané, on délaisse les moyens adaptés [qui eux sont]

[965] Soit une forme soumise aux coproductions conditionnées c'est-à-dire, produite et tangible, mais aussi indivuelle.
[966] Qui existe foncièrement, qui n'est pas soumis à la production, qui est à l'origine, *hon'u musa* 本有無作.

rattachés aux attributs de l'incarnation. [Alors] qu'en est-il de passer par le ressort individuel des moyens adaptés ou d'autres pratiques ?

Pour suivre, en ce qui concerne [la graphie] « yamabushi 山伏 ». Il est dit dans les documents secrets[967] : Les « yamabushi 山伏 » ce sont nous qui, sortis du lotus de chair à huit pétales de la matrice, pénétrons les sommets des deux *maṇḍala* du Diamant et de la Matrice. À travers la pratique de la soumission [de ceux qui tournent le dos à la Loi] et de l'acceptation [miséricordieuse], [il est possible de] s'ouvrir pour la première fois à la conscience du corps de la Loi [dans le] lotus du cœur de nature individuelle. C'est ainsi que [pour évoquer] ce stade, on fait usage du nom de « *yamabushi* du développement ». Ou encore, on utilise le nom de « *yamabushi* de la prise de conscience ». Selon les transmissions de Nichizô jônin[968] : qui pénètre les montagnes [山] de l'immuable vérité de la nature absolue et met à terre [伏] l'ennemi issu de l'obscurité et des passions. On le nomme le *yamabushi*.

Pour renseignement subsidiaire : pour ce qui est de la graphie « yamabushi 山伏 », on l'utilise [aussi] pour celui qui, ayant atteint un niveau de pratique [équivalent à] la prise de conscience, a achevé l'entrée en montagne.

À la question : pour ce qui est du principe des deux formes de *yamabushi*, en quoi l'une prévaut-elle sur l'autre? Voici la réponse : d'après l'enseignement [des maîtres], au moment d'être introduit au *shugen* il arrive que le « yamabushi 山伏» soit favorisé quand le « yamabushi 山臥» le sera moins. Mais pour ce qui est [d'expérimenter le] corps de la Loi, il arrive que « yamabushi 山臥 » soit favorisé et que le « yamabushi 山伏 » le soit moins. La pratique de l'entrée en montagne c'est, finalement,

[967] Dans le sanjûsan tsûki, il n'est pas fait de discrimination entre les deux graphies. Ce qui est logique étant donné que, qu'ils soient désignés *yamabushi* 山伏 ou *yamabushi* 山臥, tous les êtres sont issus de la Matrice. La version de Sokuden est là plus confuse.

[968] Moine de la fin de l'époque Heian et pratiquant célèbre des montagnes de Yoshino (Kinpusen), qui fut notamment le sujet d'un chapitre de l'*Ujishûi monogatari* (XIII[e] siècle) à l'article: « Nichizô jônin rencontrant des démons dans la montagne de Yoshino » 「日蔵上人吉野山にて鬼に逢ふ事」 (rouleau 11, 134). Je n'ai cependant pas trouvé l'origine de la citation.

l'expérience intime des trois subtilités sans attributs dans la subjectivité des Dix plans. Et si, bénéficiant [par ce moyen] d'une prise de conscience, on fait retour à un Eveil originel, [l'usage] de la graphie « yamabushi 山臥» prévaut. Reportez-vous à nouveau aux fondamentaux [déjà exposés]. Voilà ci-dessus, ce qu'il est à dire des secrets de notre voie pour ces deux caractères. Il ne faut rien exposer qui ne serait être identique à ce savoir. »

III-III À propos des quatre titres

La hiérarchie s'étend ici à l'individuation des pratiquants et à la subjectivité du Shugendô. Celui-ci serait, selon Sokuden et contrairement aux autres écoles, un mouvement naturel puisqu'il procède simplement de l'adaptation de la pratique à son milieu et à la nature même des pratiquants, et non pas déterminé par une interprétation des enseignements du bouddhisme. Le pratiquant est un individu sensible qui a choisi de se lier à d'autres individus dans une recherche de sublimation de sa condition. Cette notion semble ici martelée et faire échos au mouvement de positionnement de l'individu qui a eu cours tout au long de l'époque médiévale au Japon, au centre des considérations de l'ensemble des organisations, qu'elles soient sociales ou religieuses. Les quatre titres sont présentés bien plus tôt dans le *Sanjûsan tsûki*, mais alors leur définition s'intègre mal avec le propos général de cette section de l'abordable, qui présente surtout des considérations autour de la pratique du *shugen*. À noter un ajout important de Sokuden sur le *Sanjûsan tsûki*, le *yamabushi* à la graphie suivante 山臥, est considéré ici comme un titre à part entière.

« D'après les documents secrets : en ce qui concerne les titres propres à notre communauté, il en existe quatre. Premièrement, « yamabushi 山伏 ». Deuxièmement, « yamabushi 山 臥 ». Troisièmement, « shugen ». Quatrièmement, « novice » (ou « moine de passage 客僧»). À la fois, ils font allusion au corps de la Loi, délégateur d'un certain accomplissement, et représentent le pratiquant, délégataire de cet

accomplissement[969]. Le premier, « yamabushi 山伏 », est le nom que l'on obtient par la prise de conscience qui née de l'accomplissement [de la voie]. Le deuxième, « yamabushi 山臥 », est le nom donné au moment de l'Eveil originel qui existe foncièrement. *Définition précise sur un autre feuillet*.

Pour le troisième, « shugen », « shu 修 », la réalisation, c'est la pratique qui amène à la prise de conscience née de l'accomplissement. « Gen 験 », la trace, ce sont les pouvoirs miraculeux obtenus de l'Eveil originel. Se doter à la fois de [ce qui] né de l'accomplissement et [ce qui] est originellement, et accumuler prise de conscience et Eveil originel c'est éviter tout dénuement. C'est pourquoi on utilise le nom de « shugen ».

Le quatrième, « le moine de passage » , [fait référence au] lieu de pratique, la sphère de la Loi d'où émerge un corps et une pensée. C'est la non-fixation, le non-établissement. On parle alors aussi de « voie de passage ». En se tenant dans la résolution que rien n'est constant, on expérimente le stade d'Eveil de la non-incarnation originelle de la lettre A. C'est pour cela qu'on utilise le nom de « moine de passage ». Cette conceptualisation procède de la comparaison du lieu de pratique qu'est la sphère de la Loi au dedans d'une pièce. *Il s'agit là d'un résumé de la définition précise.*

À la question : toutes les autres communautés se revendiquent de l'appellation « école». Pourquoi cette appellation de « voie du *yamabushi* », ou « voie de passage » ? La réponse est : « école » ne désigne que la loi arbitraire [choisie] par telle ou telle communauté. Le terme de « voie » est une appellation qui inclut

---

[969] Le *Sanbu mikki* précise, qu'en leur condition de novice, les *shinkyaku* doivent assurer un ensemble d'exrcises préparatifs, d'une durée évaluée à trois heures, *sanji gongyô* 三時勤行, censés purifier et prévenir tout incident une fois l'entrée en montagne engagée. Par exemple, la lecture du Sūtra du cœur de la parfaite sapience, *Hannya haramita shinkyô* 『般若心経』 (skr. *Prajña pāramitā sūtra*), l'embrasement d'encens, l'invocation de Dainichi, du grand boddhisattva Shinpen (En no gyôja), 神変大菩薩. Ces pratiques doivent être réalisées le soir et se répèter juqsu'au jour de l'entrée en montagne (probablement pour une durée de sept jours), pour s'assurer d'obtenir la maturité nescessaire à l'Eveil instantané en ce corps, *sokushin tongo* 即身頓悟, à la suite des exercices en montagnes.

l'ensemble des écoles. Il prend son sens dans le fait de « suivre l'instruction »[970]. [La voie] ne s'établit pas comme une école à méthode unique. Elle en passe par les trois écoles de l'exotérisme, de l'ésotérisme et du Zen. *D'après dialogue*: c'est-à-dire que l'école s'appuie sur des fondements précis et la voie sur un principe élargi. En somme, c'est comme d'envisager la voie des bouddha [d'une part] et la voie des sages [d'autre part][971].

La voie des bouddhas et la voie des sages sont les noms appliqués aux activités de l'exotérisme, de l'ésotérisme et du Zen. La voie et l'école sont, dans leurs définitions, aussi différentes que le sont « large » et « étroit ». D'après les transmissions écrites : si on prend conscience des allers-et-venues effectués sur les deux voie de la vie et de la mort, [on peut alors décider de] prendre la voie médiane vers la terre de non-incarnation. C'est d'ailleurs pourquoi on utilise le terme de « voie ». *Fin de citation*. Le caractère « michi 道 », la voie, se compose du caractère « kubi 首 », la tête, auquel s'ajoute la notion de « faire le tour », « nyô 繞 ». La tête est donc prise comme l'axe [autour duquel] la vie démarre et la mort survient[972]. C'est en unissant les principes de vie et de mort, de début et de fin, que se compose le caractère « michi ». Alors, prendre conscience des deux voies de la vie et de la mort, c'est bien là « trouver le chemin »[973]. Les deux caractères « michi 道 » et « michi 衢 » sont identiques [en sens].

---

[970] Référence à *nôtsû hôben* 能通方便, expédient juste, moyen adapté basé sur l'enseignement du bouddha. Le terme apparait dans les travaux de Chigi (ch. Zhiyi 538-597), religieux chinois considéré comme le troisième ascendant de l'école Tiantai, mais qui est pourtant son véritable fondateur. L'ouvrage en question est *phraséologie du Sūtra du Lotus* 『法華文句』dans lequel il présente notamment les trois expédients juste proposés aux hommes pour s'ouvrir à la vérité dont le Sūtra du lotus est le moyen ultime. Se référer à Jean Noel ROBERT, 2007.

[971] Il s'agit là de rendre le rapport entre » la voie des sages », *shôdômon* 聖道門, qui consiste à atteindre dans le monde actuel et par ses propres moyens un état supérieur (méthode prônée par le bouddhisme Tendai et Shingon), et la « voie de la terre pure » *jôdomon* 浄土門, qui consiste à recevoir la bénédiction des bouddhas lors de son passage sur la terre pure d'Amida.

[972] Lorsque l'enfant sort, tête la première, du corps de sa mère, c'est le début de la naissance. Lorsque la conscience s'éteint, que la tête de l'homme s'affaisse, c'est l'arrivée de la mort.

[973]得道, *tokudô*. Expression propre au bouddhisme qui signifie atteindre l'éveil en parcourant la voie du bouddha, faire l'expérience de la vérité.

Pour renseignement subsidiaire : pour ce qui concerne les intentions des autres écoles dans l'attribution de leur nom, [on ne trouvera rien] dans les préceptes de l'Ainsi-venu. C'est leur façon de concevoir la doctrine des enseignements ici évoqués que chacune des écoles a décidé de son nom. Il n'en est rien pour ce qui concerne notre communauté. La voie tire son sens de la traversée de l'ensemble des Dix plans. La pratique de l'entrée en montagne est naturellement fonction des caractéristiques de chacun des Dix plans, exactement comme [s'adapte] un chemin. [Ainsi] quand est produit l'esprit d'éveil, il s'agit de l'éveil parfait de la lettre « vaṁ 𑖯𑖾», dans la lettre A[974].

En est-il toujours de même avec les enseignements en usage dans les autres écoles ? Voilà précisément ce que doivent considérer les pratiquants avertis. Ces principes ne peuvent être assimilés sans préparation. Selon les transmissions orales, l'enseignement de la lettre A : le « yamabushi 山伏 », *correspond à la « prise de conscience »*. Le « yamabushi 山臥 », *correspond à l'éveil originel*, et le « shugen» *au double accomplissement de la prise de conscience et de l'éveil originel*. La « voie de passage », *c'est l'harmonie entre la prise de conscience et l'éveil originel*. Il est nécessaire d'avoir pris connaissance de ces quatre titres. »

III-IV À propos des trois formes du *yamabushi*

C'est la deuxième fois seulement dans tout le texte de Sokuden, que celui-ci désigne nommément les pratiquants laïcs comme une classe à part. Une forme entière, c'est-à-dire qui n'a encore profité d'aucune dépollution. Qui peut aussi être encore victime de souillures, d'agissements impropres. Un homme « commun ». Sokuden place

[974] Il s'agit d'éveil aussi pure et dure que le diamant, la lettre « vaṃ », qui prend forme dans l'absolu, la lettre «a », ou se cofondent tous les êtres évoluant sur les dix Plans. C'est l'Eveil du Bouddha du Mahāyāna, seul et véritable éveil qui dépasse celui du *śrāvaka* (*shômon*, auditeur, disciple) et du *pratyekabuddha* (*engaku*, l'éveillé solitaire). C'est également la position recherchée dans le sûtra du Lotus qui prône le rejet de l'existence et de l'anéantissement par la connaissance de la double vacuité de soi et des phénomènes.

donc à la base de sa pratique la condition commune des hommes et la nécessité de s'en détacher d'une manière ou d'une autre. C'est aussi sa façon d'intégrer l'ensemble des catégories sociales et de revendiquer une connexion avec les milieux populaires tout en les maintenant en position inférieure. Dans le *Sanjûsan tsûki*, ce feuillet est précédé par un autre qui n'apparait pas ici, les « trois corps non-produits », *musa sanjin* 無作三身, qui est un résumé de la nature des trois corps énoncés dans le chapitre suivant. La théorie des trois corps est une théorie purement bouddhiste. Peut-être en ne précisant pas la provenance de cette théorie, et en revendiquant « les trois corps du yamabushi », Sokuden a-t-il voulu donner plus de singularité à sa voie ? Une forme d'émancipation par omission. Ou, plus simplement et c'est le plus probable au vu de l'ensemble des références aux autres écoles, est-ce un choix qui témoigne de la large introduction de cette théorie ? Le présent feuillet à également été reproduit par Sokuden dans le *Hikosan injinshû*.

> « De l'apparence des *yamabushi*, on peut discerner trois formes. La première est appelée corps de la Loi. La deuxième, corps de rétribution. La troisième, corps d'émanation. La première, la forme du corps de la Loi, s'applique aux *yamabushi* laïcs. C'est l'incarnation principielle dans l'invariabilité de l'existence foncière, l'adéquation des natures ordinaire et élevée. C'est la forme représentant l'ensemble des éléments qui se rependent universellement depuis Shana (Vairocana). Il ne peut en être autrement de l'incarnation du corps de la Loi, le support et l'identité [qui se définit] dans les Dix plans. Ainsi, pour ne pas altérer la silhouette laïque on ne rase pas les cheveux, c'est-à dire que l'on assume sa forme actuelle. C'est la caractéristique de l'éloignement des souillures et de la distinction de la pureté[975]. La caractéristique de la nature intime de chacun. La forme véritable de l'existence foncière. On lui donne le nom de « yamabushi conforme au corps de la Loi » .

[975] 離染浄差, *rizen jôsa*. Avoir conscience de s'éloigner des souillures de ce monde par la pratique, sans être encore en situation de pureté.

Venons-en à la forme du corps de rétribution. Cela concerne les *yamabushi* aux cheveux courts. Le corps de rétribution correspond à l'incarnation de la connaissance qui est le résultat aboutit de l'accomplissement véritable et de l'expérience véritable [que représente] « la cause maitrisée et la conséquence acquise »[976].Grâce à l'ensemble des actes vertueux de la cause maitrisée et de la conséquence acquise, les bienfaits de cette pratique complète, [il est possible] de jouir d'un grand bénéfice[977]. C'est ainsi qu'en pénétrant les sommets du plan de la Matrice on exprime la vérité de l'action « partant de la cause aboutir à la conséquence ». Et en pénétrant les sommets du plan du Diamant, on rend compte du principe de l'action « partant de la conséquence se tourner vers la cause ».De même, en coupant les cheveux à une longueur d'un *sun* et huit bu (5,6cm) on représente l'unité de l'origine et de l'issue [visible] dans les deux *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant. Les neufs vénérés du *maṇḍala* de la Matrice et les neufs assemblées du *maṇḍala* du diamant, nous donnes la somme de dix-huit. La matrice est l'origine. Le diamant est l'issue. C'est l'incarnation de la connaissance de la cause maitrisé et l'origine acquise. On lui donne le nom de « yamabushi conforme au corps de rétribution ».

Venons-en à la forme du corps d'émanation. Cela concerne le *yamabushi*-moine (skrt. *bhikṣhu*). Le corps d'émanation est l'expression tangible que revêtent selon les circonstances [les bouddhas pour se manifester à nous] indifféremment dans les trois véhicules[978]. On reprend la caractéristique du crâne tondu du disciple, la forme

---

[976]修因感果, *shu'in kanka*. « La Cause maitrisée » représente la pratique rituelle de pérégrination en montagne qui commence par le plan de la Matrice et se termine par le plan du Diamant, c'est-à-dire l'exercice « partant de la conséquence se tourner vers la cause », *jûka kôin* 従果向因. « La Conséquence acquise » représente son opposé, c'est-à-dire l'entrée par le plan du Diamant et l'arrivée dans le plan de la Matrice, l'exercice « partant de la cause aboutir à la consèquence », *jûin shika* 従因至果. Cette théorie était déjà revendiquée au XIV[e] siècle par l'*Ozasa hiyôroku* (deuxième feuillet).

[977]大果, *daika*. Ou peut-être Bṛhat-phala, [mahā-phala], ciel du quatrième Dhyāna sur le plan sensible. Frederic GIRARD, 2008a, p.182.

[978] Chacune des méthodes qui correspondent aux capacités d'un être pour atteindre l'Eveil. Il s'agit du véhicule du *shômon* 聲聞乗 (skr. *śrāvaka*), celui qui prête attention à la voix, le disciple qui à la patience de se consacrer aux enseignements afin de comprendre la nature de bouddha, sans jamais l'expérimenter, de l'*engaku* 縁覚乗 (skr. *pratyekabuddha*), celui qui s'éveil seul porté par les causes, le sage qui a rendu ses actes bons car il a expérimenté la nature de Bouddha sans la comprendre vraiment

première qui réunit les trois véhicules. On lui donne le nom de « yamabushi conforme au corps d'émanation ». La silhouette par laquelle se manifestent un des trois corps personnifie le principe revendiqué par chacun des représentants du *shugen*. Il faut prendre garde à ce qu'aux pratiquants futurs, ceci soit transmis comme au préalable. »

III-V À propos du dialogue de la Couronne Précieuse.

Ici encore, Sokuden appuie la nécessité de s'unir pour atteindre l'objectif de l'Eveil. La notion de transmission est alors très forte, et le lègue du maitre sur l'élève d'autant plus marqué. Accepter sa condition et croire à la réalisation à venir, c'est concéder une valeur à la formation, malgré une nature de bouddha partagée par tous. On privilégie alors l'adhésion à un groupe, à une identité commune, plutôt qu'à une vie isolée et opposée à la société.

« D'après les transmissions écrites : à la question, les pratiquants *doshû* au statut de « guide » ayant accomplis l'entrée en montagne, tous atteignent le stade d'éveil du bouddha Dainichi du sceau unique. Porter la Couronne sertie des cinq connaissances n'est en cela pas matière à controverses. Mais que des compagnons débutants dans la pratique portent la Couronne avant d'avoir réalisé l'entrée en montagne, voilà qui est des plus difficiles à accepter. Quelle en est la logique ? La réponse est que le principe revendiqué par le *shugen* est [d'atteindre] le stade ultime d'incarnation du bouddha en ce corps, la réalisation intime de l'incarnation unique de l'égarement et de l'illumination. [Alors] pourquoi se focaliser sur [l'usage de la couronne] avant ou après [la réalisation de] l'entrée en montagne ?

(ces deux véhicules forment le Petit Véhicule) et celui du *bosatsu* 菩薩乗 (skr. bodhisattva), celui qui a dépassé le stade de la connaissance et s'est tourné vers les êtres pour les guider à leur tour (le Grand Véhicule).

L'estrade de pratique rituelle que sont les deux sommets[979] est elle-même le réceptacle du lotus [sur lequel repose les bouddhas]. La lumière universelle de Dainichi est [la source] des six éléments qui composent les êtres. La pratique de l'entrée en montagne est la forme protocolaire des éléments consubstantiels du support et de l'identité [des êtres] [qui sont fonctions des] Dix plans. [Ainsi], Shana de l'éveil originel que l'on est amené à considérer dès avant, imprègne ce corps sans l'altérer [visiblement]. [Et] le réceptacle du lotus, qui est dans la juste nature des choses, nous est attribué de fait sans que l'on ait à s'en remettre à la pratique. C'est bien là le stade ultime des éléments consubstantiels des cinq connaissances. C'est l'intime réalisation des *maṇḍala* en notre corps. C'est considérer le corps de chair issu de notre père et de notre mère comme l'incarnation de Biru (Vairocana).

Même si les pratiquants débutants devaient ne pas se voir auréoler de l'enseignement nécessaire sur la pratique d'entrée en montagne, en leur conférant par avance la couronne sertie, on empêche tout égarement. En ces termes sont décrits les « *yamabushi* de l'éveil originel ». Ainsi rendent compte de sa valeur le Sūtra de la récitation (skrt. d*hāranī*) des cinq syllabes[980]. C'est le corps des plus simples qui concrétise visiblement le corps de bouddha[981]. *Fin de citation*. Ce sera développé dans d'autres commentaires. La forme véritable du corps sensible de tous les êtres, son état originel, c'est le corps universel de sapience de Vairocana. [Cependant] celui qui se trouve dans l'infortune [de l'obscurité], même s'il en est avisé, il lui sera impossible d'en prendre conscience[982]. Les hommes unis dans la foi profonde[983] réaliseront l'Eveil parfait. Avec la capacité visuelle d'un bœuf ou d'un

---

[979] Autrement dit les deux *maṇḍala*.

[980] *Gojidarani kyô*, ou *Gojidarani ju* 『五字陀羅尼頌』 (ch. *Wuzi tuoluoni*) attribué à Amoghavajra. T1174_.20.0713b16.

[981] Référence possible au Hokke genron『法華玄論』 (ch. Fahua xuan lun), *Traité sur les arcanes du sūtra du Lotus*, enseignement majeur de la secte Tendai, qui décrit le dit *sūtra* en cinq sections (nom, *mei* 名, corps, *tai* 体, école, *shû* 宗, usages, *yô* 用, enseignement, *kyô* 教) T1720_.34.0374c29.

[982] Celui qui n'est pas dans l'intention de comprendre, celui qui ne se met pas en position de chercher la connaissance, celui-là ne saura intégrer l'enseignement qui lui est donné.

[983] Ce terme ramène directement au Sūtra du Lotus, mais aussi, et particulièrement, à l'enseignement de la Terre pure qui prône la connaissance profonde de sa nature indigente, « croire profondèment au

mouton, certains angles restent indiscernables. Comment [peut-on] considérer les hauteurs du grand véhicule qu'est le *shugen* avec la vue obscurcie du petit véhicule [qui fait appel] aux forces supérieures. À la question, la couronne sertie des cinq connaissances est de couleur doré et possède cinq angles. Comment peut-elle devenir un callot de couleur noir en possédant douze? La couleur noir représente l'obscurité. Les douze plis représentent les douze coproductions conditionnées. C'est lorsque l'on prend conscience du principe de [la présence de] Shana en son propre corps, [conscience] qui découle de l'important précepte *shugen* de vérité de l'unité[984], [que l'on comprend que] l'en-soi des douze coproductions conditionnées[985] est l'incarnation des cinq connaissances consubstantielles[986].Pourquoi alors s'attacher aux aspects extérieures et rejeter la réalité de l'intime réalisation ? C'est vraiment là l'expression même des cinq connaissances, des cinq éléments. C'est le stade ultime de ce qui est foncièrement, dans le fondamental comme dans le phénoménal.

À la question : l'ensemble des bouddhas possèdent une forme rayonnante marquée par l'accumulation de vertus et de réussites[987] et une forme changeante à l'insaisisable puissance (skrt. abhijñā)[988]. [Le pratiquant] shugen, même s'il a été

---

mobile », *ki no jinshin* 機の深信, et la croyance dans le pouvoir de la sollicitation du bouddha Amida, « croire profondement en la Loi, *hô no jinshin* 法の深信. Mais il faut aussi le comprendre comme l'effet de volonté des hommes qui se retrouvent unis dans le désir d'Eveil.

[984] La vérité est que rien n'est duel, tout est unique. Commun et élevé, obscur et éclairé, hommes et bouddhas.

[985] C'est à-dire son propre corps.

[986] C'est-à-dire le Bouddha Dainichi.

[987] Forme perceptible des bouddhas marquée par les trente-deux attributs, *sô* 相 (marques majeures) et les quatre-vingt excellences, *kô* 好 (marques mineurse). Si celle-ci est rayonnante, c'est qu'elle émet de la connaissance et de la compassion.

[988] Ces pouvoirs insaisisables, *roku jinzû* 六神通, ou six expédients trancendents, sont des puissances surnaturelles utilisées par les bouddhas ou bodhisattvas et acquis lors de leurs pratiques. Il s'agit des yeux celestes, *tengen* 天眼, qui permettent de voir nettement ce que l'œil ne peut normalement pas voir (comme, à travers la matière), l'oreille celeste, *tenji* 天耳, pour entendre au-delà du possible; le double esprit, *tashin* 他心, qui permet de sonder la pensée d'autrui; la destinée, *shukumei* 宿命, qui permet d'en savoir plus sur les vies passées; le pied ethéré, *jinzû* 神足, qui permet de se déplacer et d'apparaitre librement; l'effusion, *rôjin* 漏尽, qui permet de déclencher des événements surnaturels capable de détruire les impuretés. Allusion étrange à ce qui pourrait s'apparenter aux « six branches de la connaissance surnaturelle » telles qu'évoquées dans le *Dīpankara buddha vamsa*, « chronique du bouddha Dīpankara »,

démontré qu'il est Shana dans sa définition réelle, il ne présente aucune des vertus transcendentes comme le rayonnement ou l'insaisisable puissance. Qu'est-ce qui pourrait faire preuve de sa réalisation en bouddha ? La réponse est que ni le rayonnement ni l'insaisisable puissance ne figurent la vérité de l'enseignement du bouddha.Pourquoi la vérité du corps sensible de l'ainsi-venu n'existe [que] par l'entrée au néant du vénéré Śākyamuni[989]? Le corps sensible et manifeste n'est pas la vérité. C'est pourquoi tous les êtres [sont soumis] aux cycles de vie et de mort. Le corps sensible des êtres n'est par originellement la vérité. C'est pourquoi l'ainsité [se trouve] durant l'entrée dans le néant.

Voilà ce qui est dit dans le Sūtra du Parfait Eveil: pour ceux des êtres qui prennent conscience de leur nature de bouddha le cycle de vie et de mort qui se termine par le *nirvāṇa* est tout à fait comme un rêve ancien[990]*. Fin de citation*. Ceux qui s'éloignent de la voie et font obstacle à la Loi (skrt. *māra*) [peuvent être] porteurs du rayonnement, de l'insaissable puissance. Sont-ils la forme véritable du bouddha ? La forme du bouddha revendiquée par le *shugen* ne présente pas une morphologie majestueuse qui resplendit de son rayonnement. Elle n'est que l'incarnation du corps de la Loi des six éléments du Diamant qui existe foncièrement.

Autrement dit, une [simple] agglomération des six éléments qui met fin à toute distinction entre vulgaire et élevé, entre égaré et éveillé. En dépassant les trois subtilités, on met fin à la discrimination entre hommes, divinités, démons, bêtes. Les pouvoirs issus des six racines [du sens] sont appelés les six expédients[991]. Ils ne persistent pas durant le cycle de vies et de morts. Ce qu'on nomme *nirvāṇa* [s'adresse] aux pratiquants du *shugen* qui dans l'avenir doivent sans attendre s'en

---

connut en Chine sous le nom de Rándēng Fó 燃燈佛, «le porteur de lumière », des nombreux bouddha du passé. Jacques MARTIN, 1989, p.144.

[989] La vérité du corps sensible (qui est réel car on peut le percevoir) c'est qu'il n'existe pas. Cette vérité n'est concevable qu'après l'entrée dans le nirvana, car alors le corps de chair est laissé derrière soi. Il n'existe plus.

[990] Il n'est plus qu'un souvenir. Citation directe de l'*Engaku-kyô* (ch. *Yuanjue jing*), apocryphe de Buddhatāra. *Daihôkô engakushutara ryôgikyô* 大方廣圓覺修多羅了義經 T0842_.17.0915a20.

[991] *Cf*. Note 988.

retourner à ce qui est originellement sans attributs en ouvrant les frontières illusoires du sensible. C'est la véritablement au cœur de notre pratique. C'est ce que nous enseigne [le principe] d'être bouddha en ce corps. Il faut parfaitement en avoir conscience. »

III-VI À propos des Dix plans du Roi de Sapience Fudô

« Fu-do-myôô 不動明王 », Le « Roi de lumière, le vide en mouvement », ou le Roi de Sapience Immuable, est l'illustration parfaite de l'ensemble des notions désignant le pratiquant. Ainsi, le vide, la nature véritable de toute chose, c'est l'homme qui a pris conscience de l'illusion de son environnement. Le mouvement, c'est l'homme qui s'implique à changer sa condition. Le roi de lumière, c'est l'objectif de bouddhéité à atteindre, la visée du mouvement. On pourrait reprendre grossièrement cette illustration pour faire la description des trois phases du processus d'identification : estimation des valeurs de son environnement culturel (prise de conscience), réunion des éléments constitutifs de son identité (mise en mouvement), constitution d'une entité subjective (ambition), une idée dominante qui permet la reconnaissance et la distribution de son identité. Il n'y a aucune trace de ce feuillet dans le *Sanjûsan tsûki*, cependant les Dix plans ici présentés y sont traités dans « l'insondable » au chapitre « éléments fonciers des Dix plans », « *jikkai hongu no koto* » 「十界本具之事」. Pas de mention de Fudô cependant, le feuillet illustre son propos en se référant à Dainichi et aux douzes coproductions conditionnées. Il est aussi plus descriptif, présentant une première fois la nature des rites tenus à l'occasion de la traversée des Dix plans.

« Le *yamabushi* est l'incarnation directe du Roi de Sapience Fudô, le stade ultime des éléments fondamentaux des Dix plans. Dans Fudô, « fu 不 », « l'absence », c'est le principe de vérité de la non-incarnation de la lettre « a अ». « Dô 動 », « le mouvement », c'est la force obtenue dans les vertus du souffle de la lettre

« khaṃ खँ» [992]. « Myô » 明, « la lumière », tire son origine de la lumière de la connaissance. « Ô 王 », « le roi », fait référence à sa manifestation singulière agissant [pour le salut des êtres][993]. La lettre A [correspond] à Dainichi de la Matrice. La lettre « khaṃ खँ», au Roi de Sapience Fudô. Autrement dit, il s'agit de Dainichi, celui qui siège au centre et a fait par lui-même l'expérience de [de la connaissance], qui a fait retour dans les neuf plans afin d'agir pour le salut des êtres [sous la forme de Fudô]. Ainsi, lui donne-t-on le nom d'Immuable, Fudô. C'est l'expression du principe de la non-incarnation de la lettre A, qui traverse les Dix plans sans changer [sa nature] et qui fait usage des vertus exhalés par le souffle de la lettre « khan खँ».

Il est le même dans chacun des trois plans [temporels]. Dans leur ensemble, les résidences des êtres sont au nombre de dix, pour les Dix plans. À considérer [le principe de] vacuité notamment à travers l'intime réalisation des éléments consubstantiels des Dix plans, on dépasse les limites du sens commun. C'est cela ce qu'exprime le corps de la Loi de nature individuelle[994]. Ce qui prend forme dans le déroulement de la naissance, n'est pas différent de l'esprit originel. D'où le caractère sensible du Roi de Sapience. Ainsi, le pratiquant du *shugen*, même dans sa condition matérielle issue du déroulement de la naissance, représente les Dix plans dont les éléments sont consubstantiels de ce corps.

Autrement dit, les flammes qui nimbent son corps [représentent] *les enfers*. Son allure noir [représente le plan des] *esprits faméliques*. L'oiseau de feu Garuda

---

[992] Lettre germe de Fudô l'Immuable.

[993] Littéralement, « apparition utile/agissante », *keyô* 化用, c'est-à-dire faire usage de la manifestation pour aider au salut de tous. A rapprocher de « l'usage des vertus », *tokuyô* 徳用, qui apparait plus loin dans la traduction.

[994] Le corps de la Loi qui existe naturellement dans l'individu, qui se consitue de l'unité de la vérité. Il contraste, dans sa définition, avec le corps de la Loi d'adaptation et de transformation, *ôke hosshin* 應化法身, qui est soumis à des conditions de réalisation.

[995][représente le plan des] *bêtes*. L'épée effilée de sa main droite [représente le plan des] *guerriers éternels*. La cordelette [représente] *l'agrégation des formes humaines*. Les bijoux sur son corps [représentent les] *attributs subtils des divinités* [qui président au Ciel]. Son vêtement, [représente les] *deux véhicules des auditeurs et des éveillés Par-soi*[996]. Le chapelet de pierres précieuses de sa main gauche [représente le] *cordon de Grande compassion*[997] *des boddhisattva*. Le lotus sur son front [représente] *le plan des bouddhas*. Voilà ce qu'il en est dit dans le Sūtra du Vénéré Immuable[998] : Ce Grand Roi de Sapience ne demeure pas ici. Mais voilà, il réside à l'intérieur de chacun des êtres. *Fin de citation*[999].

Ainsi, l'esprit du pratiquant, quel qu'il soit, peut accueillir le Roi de Sapience Fudô. Le réceptacle intime du noble lotus est de nature spirituelle et individuelle. Fudô de la Grande Lumière[1000] porte en lui le bouddha primordial [Dainichi]. Si on a l'ambition de tourner le dos à l'esprit d'égarement [tel qu'il existe] dans les neufs plans, [il faut chercher à devenir] l'incarnation du Roi de Sapience. Si on a l'ambition de prétendre à la jouissance des fruits de bouddha [il faut rechercher] les vertus fondamentales qui sont de nature individuelle. Et si, quel exemple, on ne se contentait pas de l'état de quiétude mentale du Roi de Sapience Fudô, à quel

---

[995] Parfois présent sous la forme d'un oiseau de feu (image de l'Aofudô du Shôren-in 青蓮院 de Kyôto, temple Tendai), parfois sous la forme d'un dragon (image de l'Akafudô du Myôô-in 明王院 du mont Kôya, centre Shingon), Garuda (jp. Karura) est issu de la mythologie indienne. Récupéré par le bouddhisme, l'oiseau gigantesque est devenu une des huit classes de divinités protectrices de la Loi appelées Tenryû hachibushû 天竜八部衆 (Ten, skr.Deva 天, Ryû, skr.Nāga 竜, Yasha, skr.Yakṣa 夜叉, Gendappa, skr.Gandharva 乾闥婆, Ashura, skr.Asura 阿修羅, Kinnara, skr. Kiṃnara 緊那羅, Magoraga, skr. Mahoraga 摩呼羅迦 et Karura, skr. Garuḍa 迦楼羅). Dévoreur de serpents, l'oiseau Garuda protège aussi du poison et, partant, du venin des passions qui s'écoule dans nos veines.

[996] *Cf*. Note 781.

[997] *Daihisaku* 大悲索. Expression que l'on retrouve régulièrement dans le *Keiran shûyôshû* 『渓嵐拾葉集』, du moine Tendai Kôshû 光宗 (1276-1350), en plein déscriptif de la nature de Fudô. T2410_.76.0600c20.

[998] Autrement appelé *Shôbudôson dai'inuô himitsu darani-kyô* 「聖無動尊大威怒王秘密陀羅尼経」 T1199.21.0004c02.

[999] La seule trace de ce *dhāraṇī* se trouve dans l'Usuzôshi kuketsu『薄草子口決』 (T2535_.79.0254a22), du moine Raiyu (1226-1304), temple Negoroji 根来寺, et tenant du Shingi shingonshû 新義真言宗, mouvement Shingon indépendant.

[1000] Dainichi Fudô 大日不動, autre appellation de Fudô Myôô.

moment s'éveillerait-on à la forme véritable et unique des Dix plans ? C'est là véritablement la plus importante des lois cachées du *shugen*. C'est une voie directe pour la réalisation instantanée des êtres ordinaires. Il ne faut rien en laisser entendre à ceux qui n'ont pas pratiqué l'entrée en montagne. »

III-VII À propos des deux cordons de la conque

Dans le *Sanjûsan tsûki*, ce feuillet n'existe pas. À la place, on trouve un très court feuillet abandonné par Sokuden, présentant les six *pāramitā* associés au six éléments et comment ceux-ci s'illustrent dans la nature de bouddha. Le chapitre s'intitule, « les six degrés sans attributs », *musô rokudo* 「無相六度」. La dernière phrase de Sokuden présente un constat peu reluisant de la pratique du *shugen* à cette époque. Si elle confirme que la pratique était répandue, elle exprime aussi un fort doute quant à la légitimité des pratiquants et, à elle seule, semble expliquer la démarche entreprise par Sokuden.

« Les deux cordons de la conque. Il s'agit du souffle vital qui entre et sort de la lettre A. La source de l'harmonie des deux lettres « vaṁ 𑖪𑖾𑖨𑖿𑖦𑖽 ». Chacun des cordons matérialise la lettre « vaṁ 𑖪𑖾𑖨𑖿𑖦𑖽 »[1001]. De plus, ils évoquent la fusion des deux fluides. Ainsi dit-on dans les canons[1002] : deux fluides s'unissent pour devenir un parfait *stūpa*. Amener les trois activités à se muer harmonieusement en un seul caractère[1003]. *Fin*

[1001] La lettre « van 𑖪𑖾𑖨𑖿𑖦𑖽» représente Dainichi nyôrai corps de connaissance du plan du Diamant 金剛界智体大日如来.

[1002] La référence m'est malheureusement inconnue.

[1003] Impossible pour moi de retrouver cette citation. L'expression complète « se muer en un seul caractère », *ichiji denjô* 一字轉成, est, de ce que nous savons, uniquement présente dans *Yonkan* 『四巻』 du moine Kôzen 興然 1120-1203(T2500_.78.0806a18). Celui-ci fut le maître de l'auteur du *Kakuzensho*

de citation[1004]. Voilà qui est du plus fondamental, voilà qui est profond. D'après les transmissions écrites: le nœud mesure cinq *sun* (=15cm). *Les cinq connaissances*. Les deux cordons font ensemble trente-sept *shaku* (1120cm). *Les trente-sept vénérés*[1005]. L'embout d'un cordon mesure [l'équivalent] d'un pot à eau[1006]. *Se référer aux transmissions orales.* Tout ceci représente une porte vers la connaissance, le plan du Diamant[1007]. Il existe cinq catégories de couleur. De couleur jaune, qui représente l'attribut du principe, la lettre « a अ» de de la Matrice. *Celui-ci résulte de l'entrée régulière en montagne*. Rouge, qui représente l'attribut de la connaissance de la lettre « van वं» du Diamant. *Celui-ci résulte de l'entrée en montagne inversée*. Noir, qui représente l'attribut de la lettre « hūṃ हूं», de l'unité du Diamant et de la Matrice. *Celui-ci résulte des offrandes de fleurs en montagne*[1008]. Blanc, qui représente l'attribut de l'élément eau, source de l'ensemble des êtres. *Celui-ci résulte du statut de « guide »*. Bleu, qui représente l'attribut de la conscience qui est au sommet des cinq éléments. *Se référer aux transmissions orales*.

Pour renseignement subsidiaire : Le cordon de droite est appelé « corde de la conque ». Le cordon de gauche est appelé « longe ». Le segment de droite figure le

---

『覚禅抄』, somme iconographie du XII^{e} siécle.On peut comprendre ici que les trois actes du corps, de la parole, de la pensée, qui fondent le *karman*, doivent s'harmoniser dans la lettre « a » et s'unir aux trois subtilités du bouddha.

[1004] Ce passage est également cité par Sokuden dans le *Hikosan injinshû* au treizième feuillet.

[1005] *Cf*. Note 813.

[1006]水指, *mizusashi*. Ustensile en forme de pot, utilisé notamment dans la cérémonie du thé.

[1007] La porte vers la connaissance, *chimon* 智門 est également une des vertus portées par les bouddha et boddhisattva, qui démontre une vocation à l'éveil. En parallèle, on peut trouver mention de la porte vers la compassion 悲門, autre vertu qui souligne la volonté de se tourner vers les êtres et leur salut.

[1008] Dans la tradition de la région de Kumano-Yoshino, cette pratique se déroulait aux alentours du mois de mai au sortir de la montagne Kinpusen. Elle s'est étendue jusqu'après la restauration de Meiji pour les pratiquants shugen du Tôzan-ha qui, après s'être rassemblés au Ryûsenji 龍泉寺 partaient en direction du Sanjôgatake dans les montagnes de Yoshino et s'arrêtaient en chemin pour faire offrande de fleurs à l'ensemble des temples et sanctuaires.

stade de « l'incarnation de la connaissance, bouddha en devenir»[1009]. Le segment de gauche figure lui le stade de «l'incarnation du principe, bouddha immédiat »[1010]. Les deux cordons, droite et gauche, figurent [ensemble] le stade du « corps de la Loi de l'union connaissance et principe », qui rend la complémentarité entre cause et conséquence[1011]. *Entre autres*.

D'après les documents secrets : dans ces deux cordons résident deux définitions. La première est la suivante. Ainsi nous transmet Nichizô jônin: Les cordons de la conque sont les filaments des deux estrades[1012] de la matrice et du diamant, la source de l'union des lettres « a अ» et « vaṁ वँ ». S'attacher les deux cordons entre le bassin et l'ombilic, c'est représenter l'unité des deux estrades de la Matrice et du Diamant. L'élément du bassin, c'est la terre, autrement dit l'estrade carré de la lettre A de la Matrice. L'élément ombilical, c'est l'eau, autrement dit l'estrade ronde de la lettre « vaṁ वँ » du Diamant. Aucun rapport avec l'actuel montage d'une estrade.

C'est la représentation directe de la circularité des cinq grands éléments[1013] qui nous composent. C'est ainsi, qu'à travers les *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant

---

[1009] « L'incarnation de la connaissance » a été developpé par Sokuden dans les chapitres 4 et 5 dans « à propos de la mise du pratiquant ».

[1010] L'expression du principe, c'est la matérialisation de l'absolu, ce qui existe de toujours (ainsité) qui n'a jamais changé et qui se retrouve en toutes choses. C'est ce qui constitue tous les êtres à travers les cinq éléments, symbolisé par le Plan de la Matrice.

[1011] Le savoir est un acquis qui nous amène à être complets en tant que bouddha. Le savoir se travaille, il exige une démarche, un mouvement en avant. C'est la bouddhéité en devenir. La raison elle est innée. Elle ne nécessite pas d'effort supplémentaire. C'est la bouddhéité immédiate. Prendre conscience de son état de bouddha et se nourrir de la vérité dans la connaissance, c'est se trouver complet dans l'union des opposés, le corps de la Loi, le corps absolu.

[1012] L'estrade est l'image d'un support, qui nous surélève par rapport au niveau normal sur lequel l'homme évolue.

[1013] La terre, l'eau, le feu, le vent et l'éther (qui englobe les quatre précédents) qui sont fondamentaux à toutes choses. Seules les êtres animés sont porteurs du sixième, la conscience, *shiki* 識 (ou *i* 意, comme on peut le voir plus haut dans le texte de Sokuden). Dans le bouddhisme ésotérique, ces cinq éléments sont aussi appelés « cinq cercles », *gorin* 五輪, lorsqu'ils sont l'expression du corps universel de Dainichi Nyorai du plan de la Matrice, chargé de l'ensemble des vertus, aussi parfait qu'un cercle. A chacun des éléments correspond une position, une lettre germe, une couleur, une forme, un vénéré, une

discerne-t-on la matière et l'esprit. La matière, c'est l'incarnation du principe qui existe foncièrement dans les cinq éléments. *Il s'agit du plan de la Matrice*. L'esprit, c'est la connaissance, l'éveil originel issu de l'élément de la conscience. *Il s'agit du plan du Diamant*. La matière et l'esprit sont donc l'incarnation des deux *maṇḍala*. Dans ce cas, les six éléments [qui composent le] pratiquant n'exigent ni [d'en emprunter au] corps et à l'environnement[1014] de Biru (Vairocana), ni d'être un bouddha. La juste nature des choses [dans l'existence de] l'ordinaire et l'élevé, l'égaré et l'éveillé, est immuable. Selon le Sūtra du Samādhi du Lotus[1015] : rendons hommage au corps de la Loi et à l'esprit de l'Eveil originel. *S'appliquant inlassablement à saisir les connaissances du plan du Diamant, on atteint [la perfection] du corps de la Loi.* Il se tient pour toujours sur le support du Lotus du cœur de la Loi sublime. *Les huit parts de la boule de chair sont équivalentes aux huit*

---

connaissance, une qualité. Dans la tradition moderne du Shugendô, on peut trouver une telle description : la terre est au centre (le bassin), la lettre « a », de couleur jaune, carré, Dainichi (Avalo), la connaissance de la sphère de la Loi (skr. *dharmadhātujñāna*), sucré. L'eau est au Nord (le nombril), la lettre « vi 𑖯», de couleur blanche, ronde, Shaka, l'accomplissement du devoir, *jôshosa* 成所作 (skr.*kṛtyānuṣṭhānajñāna*), salé. Le feu est au Sud (le cœur), la lettre « ra 𑖪», de couleur rouge, triangulaire, Hôshô nyorai 宝生如来 (skr. Ratnasambhava), la nature d'égalité, *byôdoshô* 平等性 (skr. *samatājñāna*), amer. Le vent est à l'Ouest (le front), la lettre « hūṃ 𑖤𑖾», de couleur noir, en demi-cercle, Miroku 弥勒 (skr.Maitreya), le discernement, myôkansatsu 妙観察 (skr. *pratyavekṣaṇajñāna*), de qualité piquant. L'éther à l'Est (la voute crânienne), la lettre « khaṃ 𑖡𑖾», de couleur bleu, rond, Ashaku 阿閦 (skr.Akṣobhya), le miroir, *daienkyô* 大円鏡 (skr. *ādarśajñāna*), de qualité acide. *Cf*. Note 778.

[1014] 身土, *shindo*. Référence à la rétribution du support et de l'identité, *eshô* 依正, soumises à la conditionnalité. On trouve cette expression dans le Sanze shobutsu sôkanmon kyôsô hairyû 『三世諸仏総勘文教相廃立』 (*Selection des caractèristiques de la doctrine en considération des textes de l'ensemble des bouddhas des trois plans*) de Nichiren, notamment à l'article « watashi no naishô no satori no sô wo akasu » 「仏の内証の悟りの相を明かす」 (chapitre 10) où il est fait mention de l'unité du corps et de l'environnement, shindo funi 身土不二 comme sont unis le support et l'être issus la rétribution des actes 依正不二. Cela peut vouloir signifier qu'il n'est pas nécessaire d'avoir atteint le stade de bouddha, ou d'avoir accomplis un parcours identique à Dainichi nyôrai pour se voir attribuer les six éléments, car ceux-ci sont originellement présent. Se référer à Tôyô Tetsugaku Kenkyûjô, 1987. *Sanze shobutsu sōkanmon kyōso hairyū: tokushū*. Tôkyô: Tôyô Tetsugaku Kenkyûjo.

[1015] Le *samādhi* du lotus est la méthode d'entrainement méditatif de l'école Tendai qui se base sur les enseignements du Sūtra du Lotus, *Myôhôrenge sanmai himitsu maayakyô*『妙法蓮華三昧秘密三摩耶経』, *Rengekyô* 『蓮華三昧経』 (skr. *Puṇḍarīkasamādhi-sūtra*).Multiples citations et reprises de cet extrait dans les classiques de la littérature bouddhique.

feuilles [du lotus], dispositions originelles du plan de la Matrice. Attachés à nous depuis les origines [sont] les vertus des trois corps [du Bouddha]. *Nous qui sommes fait d'un corps [pouvons expérimenter] les trois corps non-produits.* Les trente-sept vénérés résident dans la cité de l'esprit. *En soi se tient la terre pure, le palais de l'esprit de Dainichi*. Voilà pour ce qui était des transmissions de Nichizô jônin.

Une vue générale, établie par le vénérable Shôbô[1016] nous dit : les cordons de la conque reprennent les trois cycles[1017]du principe, de la connaissance et du fait. Ils représentent l'union des lettres « a अ», « vaṁ वँ » et «hūṃ हुँ». Ce que l'on appelle les trois cycles : Le principe, c'est la mère. *La lettre* « a अ», *la matrice*. La connaissance, c'est le père. *La lettre* « vaṃ वं», *le Diamant*. Le fait, c'est le pratiquant. *L'unité du souffle et de la lettre «* hūṃ हूं»[1018]*.* Grâce au principe, est réalisée la substance. Grâce à la connaissance, est réalisée l'essence. Et par leur union est réalisé le corps. On appelle ainsi le corps unique issu de l'union du principe et de la connaissance le corps de la Loi de nature individuelle[1019].

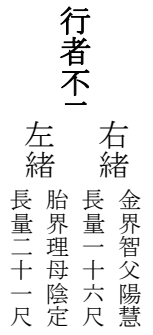
[1016] Shôbô 聖寶 (832-909), né de la noblesse de cour, est un moine de l'école Shingon. Après avoir étudié au sein des écoles Sanron, Hôsô et Kegon il adhère à l'ésotérisme Shingon auprès de Shinga 真雅, disciple direct de Kûkai. Il développera cette pensée en parallèle de sa pratique du Sanron, au sein du Daigoji, qu'il fonde en 874, et de son mouvement l'Onoryû 小野流. Il obtient le titre d'ajari au Tôji en 887. Selon des légendes développées à l'époque médiévale, il aurait par la suite pris pour modèle En no Ozunu, rencontré à Ômine, et aurait participé à l'entretien de la pratique à Yoshino. En cela, il est reconnu au sein du Shugendô comme un des précurseurs des activités du Tôzan-ha.

[1017]三轉, *sanden*. Ceci semble être un emprunt tout à fait original de Sokuden à un système de hiérarchie doctrinale utilisé par le Hôsôshû et les commentateurs chinois pour rendre les enseignements du bouddha. Appelé aussi *sanden hôrin* 三転法輪, les trois tours de la roue de la loi sont le moment ou le bouddha enseigna la nature de l'existence due aux relations de causes à effet, *usô hôrin* 有相法輪, le moment où il présenta le principe de vacuité, *musô hôrin* 無相法輪, et lorsqu'il enseigna la voie du milieu, *mujô hôrin* 無上法輪.

[1018] Le souffle vitale *iki* 息 qui allie Ciel et Terre est identique à la lettre « hūṃ » qui allie la Matrice et le Diamant.

[1019] *Cf*. Note 757 et 994.

Même si on en venait à échanger avec d'autres écoles sur la notion de principe et de connaissance, il ne faut rien en démordre concernant l'existence foncière du corps de la Loi de nature individuelle. Selon la perceptive du *shugen*, les hommes comme la Loi étant constitutifs de la juste nature des choses, ils existent foncièrement à l'image des trois cycles. C'est au travers des deux *maṇḍala* [matrice et diamant] que père et mère donnent la vie. Grâce à l'union [du principe et de la connaissance] et des six éléments, l'ensemble des êtres reçoit la vie. Ainsi, le corps de chair issu d'un père et d'une mère est pareil au corps de la Loi, le diamant indestructible, l'union du principe et de la connaissance. C'est là véritablement l'intime réalisation de la communion invisible des deux *maṇḍala* [matrice et diamant]. L'expression de bouddha en ce corps. On dit dans les canons[1020]: la lettre VAN est le germe de la sphère de la Loi. Sa forme est celle d'un parfait *stūpa*. Elle se base sur l'union du principe et de la connaissance. On l'appelle « incarnation du corps de la Loi ». *Fin de citation.*



Le pratiquant n'est pas double. Le cordon de droite correspond au plan du Diamant, la connaissance, le père, le *yin*, la sapience. Sa longueur est de seize

[1020] On retrouve ce passage dans, entre autres, le *Kongô sanmitsusho*『金剛三密抄』, du moine Tendai Kakuchô 覚超 (960-1034). T2400_.75.0664b11.

shaku (485 cm). Le cordon de gauche correspond au plan de la Matrice, le principe, la mère, le *yang*, la concentration[1021]. Sa longueur est de vingt et un *shaku* (636 cm).

En harmonisant les deux réalités que sont le principe et la connaissance, on récolte les germes des cinq éléments. En réunissant en un souffle [1022] les caractéristiques du père et de la mère, on donne naissance à un enfant porteur des six appréhensions[1023]. Il faut savoir que le cordon de la conque représente la source à l'origine de l'unité de la matière et de l'esprit, le souffle initial qui ne procède pas du père et de la mère. C'est pourquoi, il est des plus importants de dire que ceci est la source dont découle l'égalité (skrt. *samatā*) entre les êtres vivants et les bouddhas dans les trois plans [temporels] qui sont sans fin.

Que ce cordon aussi, réunissant l'ensemble des êtres des Dix plans, ne peut pas être ignoré. Voilà pour ce qui est des transmissions secrètes de Shôbô. Les règles secrètes présentées ci-dessus sont transmises aux pratiquants qui ont atteint un haut niveau, même si elles ont été négligemment, mais non sans mal, notées ici au fil du pinceau.

Afin de ramener sur la voie les mobiles les plus faibles d'une pratique récente[1024], il fallait s'en remettre un temps aux transmissions secrètes des deux courants et composer ceci en secret. À ceux qui ne sont pas du grade de « guide », on ne peut en aucun cas exposer cela. De même pour ceux de nos compagnons qui ne sont pas

---

[1021] 定, *jô (*skr*. samādhi)*. Ici, l''état de calme qui, après la discipline, précède l'apparition du savoir. Fréderic Girard, Vocabulaire du bouddhisme japonais, tome 1, p.601. Sokuden précise dans le *Shugen tongakushû* (deuxième feuillet), s'éloigne de la discipline promue par le Petit et le Grand véhicule en cela que la discipline shugen fait appel au respect de la juste nature des choses, alors que les autres disciplines se base sur l'autorité ou sur la morale. Pour le *shugen,* l'homme est fondamentalement pur car il possède les mêmes qualités que le Bouddha Dainichi. La discipline sert donc simplement à se conformer à cette nature originale, naturelle, pour éliminer la polution des illusions, l'attachement, les raisonnements éronnés. C'est une façon de cultiver se qui existe foncièrement, *hon'u shûsei* 本有修生.

[1022] 相資 *sôshi*. Ce terme existe aussi pour « assistance mutuelle », mais je pense qu'on peut l'interpréter là de manière décomposé : *sô* correspond au caractère distinctif (skr. *akṣaṇa*) et *shi*, qui peut se lire également *toru*, sous le sens de « prendre », « disposer », de « réunir ».

[1023] 六式, *rokushiki*, ou *rokuishiki* 六意識. A rapprocher des six facultés des sens, *rokkon* 六根, c'est-à-dire les cinq facultés physiques (de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps) plus la faculté mentale. *Cf.* note 781.

[1024] Les pratiquants les plus récents, à la motivation douteuse.

versés dans la pratique, faut-il le préciser. Il faut l'inscrire profondément dans notre cœur et éviter de provoquer toutes négligences. Il faut s'en tenir à la retenue et avoir confiance dans les règles prescrites par nos maîtres.

C'est là tout pour les sept feuillets du Profond. »

IV- L'insondable. Etablir une pratique

Dans cette partie, Sokuden va s'attacher à configurer la pratique et mettre en relation les pratiquants entre eux. On remarquera que le rite, la forme, n'a son importance que parcequ'il est appuyé par une conscience, un savoir. La perfection du rite, la précision de son expression n'a de valeur que parce qu'il véhicule la profondeur d'une pensée construite autour du pratiquant, de l'être.Tous ces rites partent du pratiquant ou vont vers le pratiquant. Les intervenants extérieurs comme les divinités ne sont que secondaires. Elles viennent simplement confirmer l'importance de l'homme. Si les éléménts présentés ci-dessous sont difficiles à appréhender, c'est parce qu'ils ne sont pas déstinés à être exposés, mais à être vécus. Cependant, les deux précédentes parties sont là pour orienter la réflexion du lecteur, qui peut s'appuer sur des points de repères, distribués en philigrane. Sokuden va ainsi prendre des distances plus visibles avec ce qui semble être son texte de référence, et faire valoir une vision du Shugendô à la fois plus précise et plus complexe que ses prédécéseurs. Il va aussi insister sur la cohésion qui doit éxister parmi les pratiquants, et finir de délimiter les attributs identitaires du Shugendô. Ces rites sont la parfaite illustration de la façon dont a été assimilée l'identité revendiquée du Shugendô. Ces gestes ont perduré grâce à l'efficacité que les populations ferventes leur ont reconnue, mais ont aussi été une manière de faire valoir, de transmettre une identité. En faire la description permet ainsi de considérer ce qui a été concédé à l'identité du Shugendô.

IV-I À propos de la pratique des Dix plans

La pratique des Dix plans est présentée par Sokuden comme une « division unitaire ». C'est-à-dire que, si les êtres ont tous un parcours différent, lié à leurs actes passés, ils ont cependant une origine commune qui leur permet de puiser en eux la certitude de n'être rien de moins que bouddha dans l'immédiateté de leur corps. Si cette prise de conscience peut néscessiter de franchir des étapes, elle est cependant assurée à tous[1025] et doit se faire dans l'individualité de l'expérience. Le Shugendô considére dans les faits l'existence de trois véhicules, cependant il estime que ceux-ci ne sont pas à distinguer. C'est-à-dire que le pratiquant n'a besoin d'aucun apprentissage, mais doit révéler à lui-même sa nature d'être eveillé dans le temps et l'espace immédiat du rite. Une autre façon de dire aux pratiquants que leur condition, quelle qu'elle soit, ne les condamne pas à une situation définitive, à partir du moment où ils sont convaincus de pouvoir la dépasser. De se construire une identité qui intègre des élèments supérieurs aux normes de la société. Là encore, Sokuden fait le choix de présenter ce feuilletsen tête de cette partie de l'insondable, alors que le *Sanjûsan tsûki* ouvre lui sur le rituel de lustration de l'existence foncière, *hon'u kanjô* 本有灌頂[1026], point culminant de la voie pour ses auteurs. Cette notion d'existence foncière est partout distillée dans le texte de Sokuden, qui abandonne dans cette partie tout formalisme, et qui préfère répéter l'intention, donnée au Shugendô, d'être la voie d'un aboutissement assumé et immédiat de l'être. Ce chapitre n'a donc rien à voir avec le chapitre du même titre du *Sanjûsan tsûki*, ni dans la forme ni dans le fond, puisque celui-ci ne fournit pas le même effort pour revendiquer une philosophie complexe et une position médiane au Shugendô.

« Nos sommets sont les *maṇḍala* dont l'existence foncière est le plan de la Matrice et celui du Diamant. Des lieux reculés connectés aux Dix plans. C'est là

[1025] Et même nescessaire à tous, car les bouddhas et les *boddhisattva* aussi doivent en faire l'expérience.
[1026] Le feuillet est original au *Sanjûsan tsûki*. On retrouvera cependant des notions doctrinaires très proches dans le feuillet « la Source pilier pratiquée en montagne » de Sokuden, dont la composition est elle aussi originale.

qu'ont lieu les deux entrées en montagne qui sont dites régulière et inversée. L'entrée régulière en montagne, c'est le déroulement logique [qui procède] des coproductions conditionnées issues de l'obscurité. Il s'agit de l'exercice « partant de la cause aboutir à la conséquence»[1027]. *Prendre origine sur le plan des Enfers et aboutir au plan des bouddhas.* La pratique en montagne inversée, c'est l'expression des coproductions conditionnées issues de [la connaissance] de la nature absolue. Il s'agit de l'exercice « partant de la conséquence se tourner vers la cause ». *Prendre origine sur le plan des bouddhas et aboutir au plan des Enfers.* Les Dix plans sont composés des six [espaces] des êtres ordinaires et des quatre [espaces] des êtres supérieurs. L'exercice des six [espaces] des êtres ordinaires est une pratique reposant sur les faits[1028].

L'exercice des quatre [espaces] des êtres supérieurs [est une pratique reposant sur] l'examen du principe. Dans l'exercice des six [espaces] des êtres ordinaires la première des voies [à emprunter] est celle des enfers. *[La pesée des] actes*[1029]. La deuxième des voies est celle des esprits faméliques. *[L'interdit des] céréales*[1030]. La troisième des voies est celle des bêtes. *[L'interdit de] l'eau*[1031]. La quatrième est celle des guerriers éternels. *[La pratique de] la lutte*[1032]. La cinquième est celle des hommes. *[La pratique du] repentir*[1033]. La sixième est celle des divinités. *[La pratique*

[1027] *Cf.* note 737.
[1028] 事行, *jigyô*. Ou, sur l'examen des faits. C'est à dire une exécution, un acte conditionné (skr.*kriyā*) voir un devoir (skr.*kārya*). Un acte conforme à une situation, issu d'une observation factuelle, *jikan* 事観 par opposition à une observation qui va au-delà des faits, qui en observe le principe, *rikan* 理観.
[1029] *Cf.* note 1119.
[1030] *Cf.* note 1122.
[1031] 水斷, *suidan*. Ni boire, ni se laver pendant une période déterminée.
[1032] 相撲, *sumô*. Une véritable opposition physique entre deux pratiquants. Cette pratique était très courante durant les cérémonies shintô d'apaisement des esprits, et s'appuie sur la légende, présentée par le Kojiki, de l'isolement de la divinité Amaterasu, pour qui on organisa des luttes afin de l'attirer à l'extérieur de sa grotte.
[1033] 懺悔, *zange*. Le pratiquant se présente devant son supérieur pour littéralement demander miséricorde pour ses actes mauvais et ses pensées illusoires, demandant à ce que lui soit présenté la vérité du monde.

de] la danse de longévité[1034]. Il s'agit là de rituels pour les novices, [leur permettant d'obtenir] des forces extérieurs les moyens adaptés selon [le principe de] la grande compassion qui amène [les bouddhas à] se substituer aux hommes dans la souffrance. *C'est là tout pour les pratiques reposant sur les faits des six [espaces] des êtres ordinaires*. Dans certains discours, on entend que la pratique d'été en montagne consisterait en l'union de la pratique régulière et inversée. Voilà qui ne saurait être considérée comme une pratique réussie. Dans toutes les approches de la Loi, on donne priorité à une pratique dédoublée au printemps et à l'été basée sur la double réalité de la cause et de la conséquence. Ainsi tenons-nous cette pratique d'été au silence et pour inappliquée[1035].

Venons-en à l'exercice des quatre [espaces] des êtres supérieurs qui correspond aux plans des Auditeurs, des éveillés Par-soi, des boddhisattvas et des bouddhas. [Celui qui] a prêté attention à l'enseignement des quatre vérités et a pris conscience de la relation de causes à conséquences, on dit de lui que c'est un Auditeur. [Celui qui] a perçu les douze coproductions conditionnées et a pris conscience du cycle de vie et de mort, on dit de lui que c'est un éveillé Par-soi. [Celui qui] à fait vœux d'une grande compassion et a pratiqué les six perfections[1036], on dit de lui que c'est un boddhisattva. [Celui qui], être complet, a atteint l'Eveil individuellement et a conduit les autres à l'Eveil on dit de lui que c'est un Bouddha. Ces pratiques, entre autres, correspondent à l'enseignement présenté par les écoles exotériques de l'exposition des sermons du Bouddha. Ceci étant, les pratiques des quatre [espaces] des êtres

---

[1034] 延年舞, *ennen mai*. Cette pratique, développée durant l'époque Heian, était devenue très populaire à l'époque médiévale. Comme son nom l'indique, il s'agissait de réclamer par cette danse, la protection de divinités afin d'atteindre un âge canonique. Sa portée artistique semble à l'origine de ce succès et, tout comme le *sarugaku* 猿楽 ou la danse du Lion, *shishimai* 獅子舞, elle s'est aussi difussée parmi les populations séculières grâce au soutien de grand temples comme le Hôryûji, le Kôfukuji, le Tôdaiji entre autres. YOSHITANI Hiroya, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.29.

[1035] La pratique d'été n'est pas l'occasion de réunir l'ensemble des rites de printemps et d'automne. Si elle symbolise effectivement l'union des deux théories revendiquée par l'entrée en montagne de printemps et l'entrée en montagne d'automne, elle est une pratique indépendante qui ne présente pas tout à fait les mêmes exercices.

[1036] *Cf.* note 736.

supérieurs tels que présentés dans le *shugen* ne sont pas du tout celles-ci. [Nos] pratiques se basent uniquement sur l'examen du principe, la réalité instantanée[1037]. Autrement dit, La réalité de la souffrance qui coïncide avec le corps de la Loi. La réalité de l'origine de la souffrance qui coïncide avec la révélation suprême. La réalité de la cessation [des souffrances] qui coïncide avec le *nirvāṇa* et la réalité de la voie qui coïncide avec la nature individuelle [de chacun]. Telle est [pour nous] la pratique des auditeurs. Les passions qui coïncident avec la révélation suprême, l'entrave des actes (skrt. *karmāvaraṇa*) qui coïncide avec [la vertu] d'élucidation, la voie de la souffrance qui coïncide avec l'état de quiétude (skrt. *sukha*). Telle est [pour nous] la pratique du Par-soi. [La pratique] des six perfections sans-attributs[1038], tel est [pour nous] l'exercice du boddhisattva. *C'est là tout pour la pratique des trois véhicules*[1039].

D'après les documents secrets : les six perfections sans attributs sont les incarnations individuelles dont le matériau original provient des six éléments [commun à] tous les êtres. Autrement dit, l'élément de la terre, *que représente la perfection de l'éthique*. L'élément de l'eau, *que représente la perfection de la générosité*. L'élément du feu, *que représente la perfection du zèle*. L'élément du vent, *que représente la perfection de la connaissance*. L'élément de l'éther, *que représente la perfection de la patience*. L'élément de la conscience, *que représente la perfection de la félicité*. Les vertus provenant des six éléments sont donc les six perfections sans-attributs.

Venons-en au plan des bouddhas. Il ne s'agit pas d'être rétribué du statut de bouddha en résultat d'un accomplissement. L'idée [revendiqué par le] *shugen* est que

---

[1037]一念諦, *ichinentai*. Ce terme pourrait être une variante de *shintai* 真諦, la réalité absolue, ultime, celle qui rend compte de l'essence des choses, une des deux interprétations de la vérité, *nitai* 二諦. S'opposant à la vérité relative (ou réalité), *zokutai* 俗諦, l'apparence des choses, celle-ci désigne les choses par ce qui les constitut véritablement, leur principe.

[1038]無相六度, *musô rokudo*. C'est-à-dire, qui restent invisibles à ceux incapables de voir au-delà des éléments mis en évidence par des attributs phénomènaux. Qui ne sont pas soumis à la production d'attributs.

[1039] La pratique de l'Auditeur et du Par-soi, forment les deux premiers véhicules (qui correspondent au Petit Véhicule). La pratique du boddhisattva est le dernier des trois véhicules (il correspond au Grand Véhicule).

nous sommes des *maṇḍala* dont le matériau originel est le plan de la Matrice et le plan du Diamant qui correspondent à notre chair et notre esprit. C'est donc sans modification du pratiquant en lui-même que sera expérimenté l'expression éveillée de Shana (Vairocana). La chair, c'est le *maṇḍala* de la Matrice dont l'origine provient des cinq éléments. L'esprit, c'est le *maṇḍala* du Diamant, dont l'origine provient de l'élément de la conscience. L'unité de la chair et de l'esprit, c'est l'incarnation du bouddha dont l'origine provient de l'ensemble des êtres. On appelle cette unité de la chair et de l'esprit « être le bouddha en ce corps ». *Fin de citation*. La chair correspond au corps de la Loi. L'esprit correspond au corps de rétribution. L'union des deux correspond au corps d'émanation. On les appelle les trois corps spontanés. C'est ainsi qu'il faut prendre conscience que l'ensemble des phénomènes entre ciel et terre qu'ils soient hommes, animaux, plantes, arbres, sont tous Bouddha et que leur origine provient de la double rétribution du support et de l'identité du corps de la Loi aux six éléments. Lorsqu'on a fait cette observation, on élimine aussitôt le poison des actes issus des réincarnations immémoriales et on s'éveille dans la sapience immuable et éternelle du corps de la Loi. C'est là un milieu dans lequel se réalise l'intime réalisation de l'état d'être ainsi-fait (skrt. *tathāgata*)[1040]. C'est la vérité ultime de la connaissance expérimentale de l'Eveil individuel. *Voilà pour ce qui concerne l'exercice des quatre [espaces] des êtres supérieurs reposant sur l'examen du principe*.

D'après les les documents secrets : les six voies[1041] sont les lieux ou se pratiquent le repentir et la destruction des fautes. Les quatre [espaces] des êtres supérieurs sont [les lieux] de l'intime réalisation du principe sublime et de l'inintelligible. Malgré cela, arguant qu'ordinaire et élevé sont une seule vérité,

---

[1040] On peut comprendre ce terme comme désignant quelqu'un qui a suivi la totalité du parcours imposé par sa condition première, qui a pénétré le caractère véritable de toutes choses et s'est lui-même fondu dans cette vérité à travers les six perfections détachées de tout attributs et de toutes activités, *musô musaku* 無相無作. Arrivé 来 dans l'ainsi, *nyo* 如, le monde de la vérité, il s'est accompli dans l'expérience de l'Eveil.

[1041] Soit les six espaces des êtres ordinaires. *Cf*. note 759.

l'ensemble des êtres des six voies feront leur le principe sublime de l'éveil originel. Arguant que les Dix plans sont interconnectés, ceux qui sont nés dans les quatre premiers plans feront, de la même façon, l'expérience du Bouddha Vairocana. D'après les canons, on enseigne que les caractéristiques réelles de la chair et de l'esprit de l'ensemble des êtres seront toujours le corps de sapience équivalent à Vairocana. Il faut prendre cela en considération. C'est véritablement là le cœur de la pratique d'entrée en montagne. C'est l'enseignement direct de la plus haute idée du *shugen*. Comment notre important précepte (ne) se pourrait-il être « devenir bouddha en ce corps » ? S'il ne s'agit pas de gens qui sont affiliés à notre héritage doctrinaire, celui qui prévaut, on ne peut en aucun cas se permettre de faire étalage de ceci. »

IV-II À propos du Renfort de l'assise [pratiqué] en montagne*, tokogatame* 床堅

Sokuden nous initie ici à une forme rituelle qui semble tout à fait nouvelle, basée sur le rassemblement et la confrontation des pratiquants. Sa seule désignation, le *tokogatame*, rappelle les premières formations de pratiquants du *nagatoko* au Kumano hongû. Le *Sanbu mikki* de Sokuden apporte quelques précisions sur la structure même du *nagatoko* qui, nous dit-il, accueillait effectivement les premiers rituels de purification par le feu, *goma*, et la réunion des pratiquants durant la cérémonie du *tokogatame*. Le bâtiment en lui-même consistait en un simple auvent, dont les piliers de soutien fournissaient également un dossier aux *sendatsu*, une fois ceux-ci assis. La répartition des places était codifiée comme suit : le Véritable grand guide prenait place au centre, flanqué de cinq *sendatsu* en charge respectivement de du ramassage du petit bois, *kogi sendatsu* 小木先達, du rituel du feu, *saitô sendatsu* 柴燈先達, du puisage de l'eau, *aka sendatsu* 閼伽先達, de la tenue du gîte, *shuku sendatsu* 宿先達[1042], de

[1042] On peut penser que cette fonction remplace, ou désigne différement, la fonction de l'*oshi*, en charge d'accueillir les pelerins. D'après le *Sanbu mikki*, le guide en charge du gîte est désigné comme « celui qui

l'accompagnement sur les chemins, *mine sendatsu* 峯先達. De part et d'autre s'asseayaient les pratiquants *doshû* selon leur expérience de l'entrée en montagne (de deux à neuf entrées), puis les novices, tous répartis entre « l'assise de droite », *utoko* 右床, et « l'assise de gauche », *satoko* 左床[1043]. Cette cérémonie était organisée, et enseignée aux novices et aux *dôshu*, sept jours avant l'entrée en montagne.

Durant cette cérémonie, novices et *sendatsu* se font face, et les pratiquants sont enseignés du principe selon lequel ils incarnent le Bouddha. Cette transmission se fait, entre autres, par la lecture des stances du Renfort de l'assise présentées ici. Elles sont encore récitées à l'identique aujourdh'ui. Le corps du pratiquant est associé aux cinq éléments désignés par certaines parties de son corps. Une façon pour celui-ci de réaliser qu'il possède les caractèristiques nescessaires pour devenir bouddha. On frappe au-dessus de sa tête deux bâtons, qui représentent encore les cinq éléments et donc la matérialité des objets et la réalité du monde phénomènal. Le son qui en est produit peut être compris comme la voix qui enseigne et permet à l'ouïe de percevoir les cinq connaissances. Cette cérémonie semble simuler la transmission de la Loi décrite dans les légendes entourant En no gyôja et le personnage de Ryûjû. Elle permet aussi de consacrer le lieu de pratique pour que l'environnement direct du pratiquant soit intégré au processus de personification du Bouddha. Une réunion des phénomènes internes et externes au pratiquant. À noter qu'aucun des schémas qui vont suivre ne se retrouvent dans le *Sanjûsan tsûki*.

« Pour ce qui concerne le Renfort de l'assise au gîte de montagne. « Toko 床 », « le fond »[1044], ce sont les *maṇḍala* des deux sommets du Diamant et de la

---

accorde l'entrée », *kenrô* 権籠. Il est celui qui enseigne les paroles vraies, *shingon*, le gardien du gîte, c'est-à-dire le lieu qui permet une pratique à l'unisson, *ichigyô sanmai* 一行三昧.

[1043] D'après le *Hikosan mitsuzô* (« règles secrètes du Renfort de l'assise », *tokogatame hihô* 「床固秘法」) la position assise symbolise l'immuabilité du roi de sapience Fudô. Le pratiquant personnalise ainsi, à travers les cinq éléments de son simple corps, la nature de cette figure. Le corps de chair étant investit de Dainichi, l'esprit, le sixème élément, le pratiquant représente le parfait *stūpa*.

[1044] Plus précisément, le lit, la couche, le sol.

Matrice. C'est le lieu de pratique où coexistent le commun et l'élevé. « Katame 堅 », « le solide », ce sont les cinq éléments inébranlables du corps de la Loi. Ensemble ils donnent sa forme rituelle au principe d'être bouddha en ce corps. Notre plus haut patriarche Dainichi l'ainsi-venu [peut être trouvé dans] l'intime réalisation de la sphère de la Loi à travers la Porte universelle[1045] qui demeure à jamais dans les trois ères. Il est l'incarnation de la parfaite roue des multiples vertus qui est sans début ni fin. Dans cette incarnation sont compris les cinq éléments de la terre, de l'eau, du feu, du vent et de l'éther. Ils se manifestent sous la forme d'un carré, d'un cercle, d'un triangle, d'une demi-lune et d'un rond. Les cinq vertus qui prolongent leurs qualités respectives sont la fermeté, l'aquosité, la chaleur, la mobilité, la non-opposition[1046]. Pour le dire en termes de couleurs, il s'agit du jaune, du blanc, du rouge, du noir, du bleu. Rapportés aux lettres germes, il s'agit de « a अ», « vi वि», « ra र», « hūṃ हूं», « khaṃ खं»[1047]. Ces cinq éléments sont sans limites, ils se répandent à travers les Dix plans parmi les êtres pensants et non-pensants[1048]. C'est pourquoi on les appelle les cinq Grands. En amont des bouddhas et en aval des êtres, ils composent le support et établissent l'être[1049]. Même si, selon les autres écoles, on relate que l'ensemble des êtres sont tous sans exception immatériels sous leur aspect absolu[1050], ce n'est qu'un idéal [car] l'expression de toutes choses ne saurait alors se manifester [sous cette nature].

[1045] 普門, *fumon*, portes devant lesquelles les hommes se rassemblent pour être guidés par les divinités vers la bouddhéité.
[1046] Ces cinq vertus, ou cinq connaissances, seront développées plus loin par Sokuden. A chacune est affectée une fonctionnalité: la première vertu consiste à apporter du soutien, la deuxième à assurer de l'homogénéité, la troisième à amener à maturation, la quatrième à assurer la circulation, la cinquième à limiter les obstacles. Philippe CORNU, 2006, p211.
[1047] *Cf.* note 936.
[1048] 情非情, *jôhijô*. C'est-à-dire les hommes, ainsi que les plantes et les animaux.
[1049] Les plans sur lesquelles naissent les êtres et leur condition en rétribution de leurs actes passés. *Cf.* note 830.
[1050] 無色眞如, *mushiki shinnyô.* Probable allusion à la nouvelle secte de la Terre pure et aux théories de Shinran.

Selon le *shugen*, les cinq éléments façonnent les incarnations du corps de la Loi de Dainichi. C'est ainsi [que l'on peut] faire l'expérience du solide du corps de la Loi sans changer [la nature] commune de son propre corps. Il ne s'agit pas de pousser [vers notre] pratique, ni de se borner à une seule réflexion. Mais seulement de considérer l'ensemble des expressions de Biru [en acceptant] que dans la situation ou nous nous tenons certains enseignements nous sont encore inconnus. C'est en cela que nous parlons d'être bouddha en ce corps. Selon les transmissions écrites, Dainichi ainsi-venu s'incarne pour sauver les hommes [conformément à son serment] [1051] grâce au *stūpa* des cinq éléments. « Dai 大 », « grand », signifie les Cinq grands. « Nichi 日 », « le soleil », signifie l'élément de la conscience. « Nyo 如 », « l'ainsi », signifie qu'il est inchangé. « Rai 来 », « venir », signifie dépendre de conditions. *En substance*.

D'après ce que disent les canons, chaque bouddha ainsi que l'ensemble des êtres sont à l'origine sans forme. Grâce au *stūpa*, ils se matérialisent. C'est pourquoi, composés des cinq éléments, tous [nous formons] l'ensemble des expressions de Dainichi ainsi-venu sans distinction de notre nature commune ou élevée. Horizontalement, le long des dix directions s'étendent les supports de l'ensemble des phénomènes. Verticalement, à travers les trois ères, se tiennent ceux qui sont amenés à régner sur les *maṇḍala*. Grillons, fourmis, moustiques, taons, ces âmes grouillantes quelles que soient leur espèce ne sont pas reconnues comme des réceptacles du sixième élément [de la conscience]. Montagnes, rivières, plaines, plantes, arbres, touffes d'herbe et bois sont tous des *stūpa* [qui renferment] les cinq éléments. On dit de cette perspective qu'il s'agit de l'incorporation en soi et le soi

[1051] 三昧耶形 *sanmayagyô*. Les formes de l'engagement (skr. *samaya*). Ces attributs, qui prennent la forme d'objets ou de gestes, font état de la réalisation des bouddhas ou des boddhisattvas. Il peut s'agir par exemple d'une épée, d'un arc, d'une pagode et de positionnement des mains (skr. *mudrā*). Ces éléments représentent le vœux des bouddhas et boddhisattvas de sauver les êtres et permettent à ces derniers d'avoir le désir et la volonté nécessaire pour réaliser l'Eveil. Cette formule prend un sens particulier dans l'ésotérisme Shingon qui interprète le terme *samaya* comme l'égalité entre le bouddha et les hommes, *byôdô* 平等, le vœu de celui-ci de sauver tous les êtres, *seigan* 誓願, son intention de détruire les obstacles, *joshô* 除章 et de provoquer l'Eveil, *kyôgaku* 驚覚.

incorporé[1052]. Ceux qui s'éveillent à ce principe, sauront devenir bouddha[1053]. Ceux qui dévient de ce principe sont appelés des êtres communs. C'est donc au cœur de la pratique de l'entrée en montagne. C'est la juste base des trois subtilités sans-attributs.

Selon les commentaires du Grand Hôren[1054], grâce à l'assise des cinq éléments du corps de la Loi, on touche dans cette vie à la révélation des cinq connaissances. La pratique qui couvre les trois [périodes] incalculables[1055], est franchie en un instant au milieu des trois subtilités sans-attributs. D'après l'enseignement [de nos maîtres] : en ce qui concerne les cinq éléments, il existe deux définitions selon qu'ils soient produits par développement ou qu'ils existent foncièrement[1056]. Les cinq éléments du

---

[1052]入我我入, *nyûga ganyû*. Pénétrer dans le tout, c'est s'assimiler à Dainichi. Dainichi nous pénètre, et s'assimile en nous. Ce peut être aussi intégrer les trois subtilités du *tathāgata* (ici Dainichi), c'est-à-dire le corps (skr. *kāya*), la bouche (skr. *vāc*) et la pensée (skr. *manas*). C'est une autre définition d'être bouddha en ce corps, présentée par l'enseignement Shingon. *Cf.* Note 812. C'est également ce que revendiquait en son temps l'*Ozasa hiyôroku* (XIV[e] siècle), lorsqu'il argumente pour que divinités et hommes du commun se retrouvent dans l'Eveil originel, symbolisé par le point central de la montagne entre les sommets et les vallées (deuxième feuillet).

[1053]成仏, *jôbutsu*. Où, prendre les attributs de bouddhas, être en passe de devenirbouddha. Sokuden développera plus loin cette transformation, en énumérant trois étapes de transition vers l'état de bouddha correspondant aux trois formes à travers lesquelles le pratiquant réalise l'état de bouddha, *sanshu jôbutsu* 三種成仏 : devenir bouddha en ce corps, *sokushin jôbutsu* 即身成仏, en s'éveillant aux principes du bouddha, *shikaku* 始覚 ; être bouddha en ce corps, *sokushin jôbutsu* 即身即仏, en se fondant par actualisation dans l'Eveil foncier des bouddhas, *honkaku* 本覚 ; être soi-même en corps, *sokushin sokushin* 即身即身 , en annihilant toute distinction entre son existence humaine et sa nature de bouddha, *shihon funi* 始本不二. A chacune de ces trois catégories correspondrait trois temps de pratique : le printemps, l'automne et l'été. YÛKI Yoshifumi, *in* MIYAKE Hitsohi, 1986, p.152.

[1054]寶蓮上人, Hôren shônin. Moine issu de la famille Usa 宇佐氏 dans la province de Bizen 備前国 (actuel département de Fukuoka), dans la région de Hiko. On le retrouve dans les contes du *Shoku nihongi* 『続日本紀』 (fin du VIII[e] siècle), sous les traits d'un mage thaumaturge. Dans la tradition *shugen* de la montagne de Hiko, on a fait de lui le fondateur du Reisenji 霊仙寺, base de l'autorité *shugen* de la région. A ma connaissance, il n'existe aucun document signé de son nom.

[1055]三祇, *sangi*. Expression qui pourrait se référer à *asôgi(kô)* 阿僧祇(劫), soit (une période) incalculable (skr. *asaṃkhya kalpas)*, ou *sandai asôgikô* 三大阿僧祇劫, trois grandes périodes incalculables. Plusieurs éons durant lesquels le bodhisattva doit pratiquer avant de parvenir au statut de bouddha. Cette durée pourrait couvrir les trois plans temporels du passé, présent et futur. Pour d'autres interprétations, se référer à l'entrée *sangô* 三劫, Frédéric Girard, 2008, *Vocabulaire du bouddhisme japonais*, p. 1169.

[1056]本有修生 *hon'u shuhô*. Les cinq éléments et, de faits, les cinq connaissances, sont-ils produits où sont-ils fondamentaux ? On trouve ce même questionnement dans le *Dainichikyô shomyôinshô*, commentaire du Dainichi kyô du moine Yûban T2213_.58.0042b09.

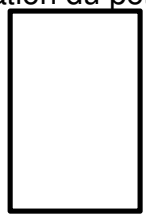
développement, sont ceux issu de la symbiose des coproductions conditionnées, qui naissent du père et de la mère. Les cinq éléments originels, sont ceux qui sont fondamentalement non-incarnés, qui n'ont ni début ni fin. Parmi les membres les plus élevés de notre ordre, rien n'a été précisément rapporté noir sur blanc. Il faut s'en remettre aux clairvoyants guides pour recevoir d'eux [le savoir].

Représentation d'un manche d'une coudée[1057].



Le manche est long d'un *shaku* et deux *sun* (37 cm), sa circonférence n'est pas établie. Il en est fait mention dans les transmissions orales. Le manche d'une coudée est utilisé avec le petit bois de frappe. Il en est fait état dans les transmissions orales.

Représentation du petit bois de frappe[1058].



Le « petit bois de frappe » est long de cinq sun (15 cm) qui représentent les cinq éléments du pratiquant. Sa circonférence est d'un shaku (30 cm), les cinq

[1057]腕比 *udegoro* ou *hijikoro*. Le « bâton au gabarit d'un bras » serait traditionnellement taillé dans le bois d'un *albizia julibrissin*, ou arbre de soie, *nemunoki* 合歓木. La raison en est à trouver dans la graphie de ce nom : ne/*gô* 合 est interprété comme « l'union improbable des êtres et des bouddhas », *shôbutsu meigô* 生仏冥合. *mu*/*kan* 歓 rend l'idée de « l'extase de l'esprit », *kokoro no kanki* 心の歓喜, soit la réalisation de sa nature de bouddha. Il est utilisé avec le bois de frappe, *kôchigi*, durant la cérémonie du *tokogatame* ainsi que celle du *hashiramoto*. Le douze correspond aux douze liens de causalité. MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.318.

[1058]小打木, *kôchigi*. Le « petit bois de frappe » peut lui aussi être confectionné en bois d'*albizia* ou en cyprès. On s'en sert comme d'un instrument que l'on frappe à l'aide de l'*udegoro* ou du *hijikoro*. Frappé une fois au-dessus du crâne des novices et des doshû, le bruit symbolise l'étonnement provoqué par la réalisation que l'on est bouddha en ce corps, et purifie le pratiquant selon le *Sanbu mikki*. D'après le *Hikosan mitsuzô*, frappé deux fois, il sumbolise la substance et l'esprit du pratiquant, *shikishin* 色心. Pour l'*Aozasa hiyôroku, «* le bois de frappe », *uchigi*, désigne le petit bois ramassé pour le rituel du feu. Comme il a été arraché aux plans des bouddhas (de la Matrice et du Diamant), on le nomme *uchi*, « prendre », *ki*, « le bois » (premier feuillet).

bouddhas des cinq connaissances. Il en est fait état dans les transmissions orales[1059].

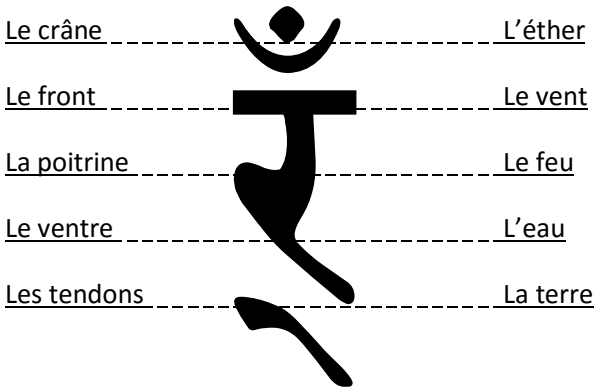
Stance du Renfort de l'assise. *D'après les transmissions écrites*[1060]: [Même le] mauvais cheval sur lequel on en vient à abattre la badine, tout être capable de faire preuve de patience[1061], peut devenir bouddha en ce corps et, assis comme il se doit, appréhender la forme véritable [de toutes choses].

D'après l'enseignement [de nos maîtres] : lors de l'entrée en montagne régulière, on [se positionne en] abaissant la main droite et lèvant la main gauche. Lors de l'entrée en montagne inversée, on abaisse la main gauche et on lève la main droite. La position en demi-tailleur s'applique [indifféremment des deux]. Le pied est placé à un *shaku* et deux *sun* du siège (37 cm). Lors de l'entrée en montagne d'été, qui correspond à la direction entre bois majeur (Est, Nord-Est) et bois mineur (Est, Sud-Est), durant le cycle de Jupiter, il faut, de gauche comme de droite, de haut en bas, prendre conscience [de son corps]. *Se rapporter à la tradition orale*.

[1059] Aucune référence ici au chiffre 1. Faut-il y voir une erreur d'écriture ? On pourrait pourtant faire l'interprétation suivante : les cinq bouddha des cinq connaissances sont les composants du Bouddha cosmique Dainichi. Or les cinq éléments sont réunis dans l'interpénétration des dix Plans, *jikkai igoku* 十界互具, qui correspond au tout absolu, *jikkai ichinyo* 十界一如. Chaque être, jusqu'aux bouddhas, ayant traversé les dix plans comporte en lui ces dix plans. Dans chacun des plans sont représentés les neufs autres plans. Il s'agit peut-être alors de rendre compte de l'union totale de tous les êtres porteurs des cinq connaissances ? Le Sanbu sôsho hôsoku mikki, qui reprend exactement les mêmes mesures pour l'ensemble des accessoires regroupés autour du rituel du feu, ne propose aucune autre interprétation.

[1060] Les stances ici présentées sont inspirées d'un passage versifié du Sūtra du lotus. T0262_.09.0003b05. On les retrouve à l'identique dans le *Sanbu mikki* et le *Hikosan buchû kanjô mitsuzô* (abbrégé en Hikosan mitsuzô).

[1061] Autre interprétation, « tout être sans exception équivaut à celui qui enseigne la patience (skr. Śākya) ».



La nature du *stūpa portée par un unique caractère.*
L'Eveil de Dainichi incarné par un unique signe.
En son propre corps s'ordonnent les cinq cercles, on en fait état dans les transmissions orales.

Le texte de contemplation du Renfort de l'assise. *Tel qu'avancé dans les transmissions écrites* :

En nous se trouvent les lettres « a अ» « vi वि» « ra र» « hūṃ हूं» « khaṃ खं»[1062].

Les hanches, le ventre, la poitrine, le front, le crâne ainsi se définissent:

Jusqu'aux hanches, la lettre « a अ», la non-incarnation originelle.

De couleur doré, de forme rectangulaire, l'esprit de bouddha, la terre.

[1062] Jp. A-BI-RA-UN-KEN. Tout au long du document, ces cinq lettres continuent à faire référence, en rapport aux cinq éléments. Même si elles subissent des variations dans leur graphie, leur valeur symbolique reste identique. Il faut bien sûr complèter ces cinq lettres avec la lettre Vam, la connaissance. La conscience de soi et du monde, de sa condition réelle et de sa nature véritable.

Le nombril, la lettre « vi वि», épargné des spéculations.

De couleur blanche, de forme ronde, la grande compassion, l'eau.

Depuis le cœur, la lettre « ra र», intouché par les souillures.

De couleur rouge, de forme triangulaire, la grande connaissance, le feu.

Jusqu'au front, la lettre « hūṃ हूं», épargné de l'influence des actes.

De couler noir, en demi-cercle, la grande force, le vent.

Depuis le crâne, la lettre « khaṃ खं», égal à la vacuité.

De couleur bleu, en arrondie, le cercle du grand éther.
Tous et plus encore, les attributs sont non-distingués.
Ainsi qu'il est, l'être n'est qu'un, sans confusion possible.
L'élevé et le bas, le grand et le petit ne sont à l'origine pas deux.
Cela et ceci, horizontal et vertical se complètent.
Le *yoga* du filet d'Indra est la sphère de la Loi universelle[1063].
L'esprit du bouddha et les êtres sont indiscernables.
Lorsque son corps est irréformable on l'appelle « ce corps »[1064].
S'éveiller, c'est s'en détacher pour devenir bouddha.

Pour renseignement subsidiaire : d'après les transmissions écrites[1065], il arrive qu'une manifestation survienne selon un objectif. Par exemple, si l'objectif est [de

[1063] Le yoga, *yuga* 瑜伽, est compris dans le bouddhisme ésotérique comme une pratique qui permet aux êtres de se transcender et de se lier aux trois mystères du bouddha dans le corps, la parole, et la pensée. Cet exercice figure donc l'union des êtres et des bouddhas. Le filet d'Indra, *taimô* 帝網, est lui le symbole de la réunion solidaire des différents degrés d'avancement des êtres sur la voie du bouddha. Kûkai en fait état dans le *Sokushin jôbutsugi* 『即身成仏義』 (*Références pour le principe de devenir bouddha en ce corps*). *Cf.* note 727. L'*Aozasa hiyôroku* précisait déjà que la montagne était une terre habitée [par les esprits] ou se pratiquait le *yoga* des trois subtilités (premier feuillet).
[1064] 即身, *sokushin*. Le « corps identifié » pour Gaston RENONDEAU, 1965.
[1065] Référence inconnue, mais Sokuden à mentionné plus haut les « transmissions écrites de Chikô », ce qui laisse à supposer qu'il se réfrère toujours à cet auteur, soit qu'il soit possible pour moi de le confirmer.

faire paraître] la radiante lumière, qui dérive du soleil et de la lune dans le monde phénoménal, s'incarnent alors le soleil et la lune. Le Renfort de l'assise, c'est l'incarnation de principe qui émerge grâce aux activités (skrt. *kṛtyā*) [1066]. La manifestation matérielle des cinq éléments [nous permet de nous] éveiller au stade du bouddha absolu[1067]. Le corps de la Loi des six éléments [nous permet de] satisfaire à l'honorable figure d'un complet *maṇḍala*[1068]. Ainsi, dans le principe prôné par le *shugen* d'être bouddha en ce corps, on appelle « ce corps » les cinq éléments qui vont de soi et que l'on ne peut réformer. Prendre conscience de ces cinq éléments, c'est « être bouddha ». Représenter les Dix plans précieux, c'est figurer l'absolue vérité. Le Renfort de l'assise, c'est l'absolue vérité matériellement manifestée. C'est là la véritable définition [de la formule] les phénomènes tels qu'ils sont et qui tirent leur nature des Dix plans, ne sont rien d'autre que le chemin[1069], et surtout, ils [nous permettent de] prêter attention à la présence de bienfaits. Pourquoi ne pas reconnaître [alors] que le Renfort de l'assise est [l'occasion] de la fructification instantanée du bouddha. »

IV-III À propos de l'Ajustement de l'assise [pratiqué] en montagne, *tokosadame*

Ce feuillet n'est qu'illustratif et permet de visualiser le terrain de pratique. Le rectangle représente la zone dédiée à la pratique du *goma*, avec une ouverture dans l'angle Ouest et au centre un périmètre pour le brasier, qui sera décrit dans un autre

---

D'autant que Chikô n'est, semble t-il, l'auteur d'acun autre texte que le *Shuge sanjûsan tsûki.* On peut estimer que Sokuden a eu accès à des feuillets qui ne nous sont pas parvenus.

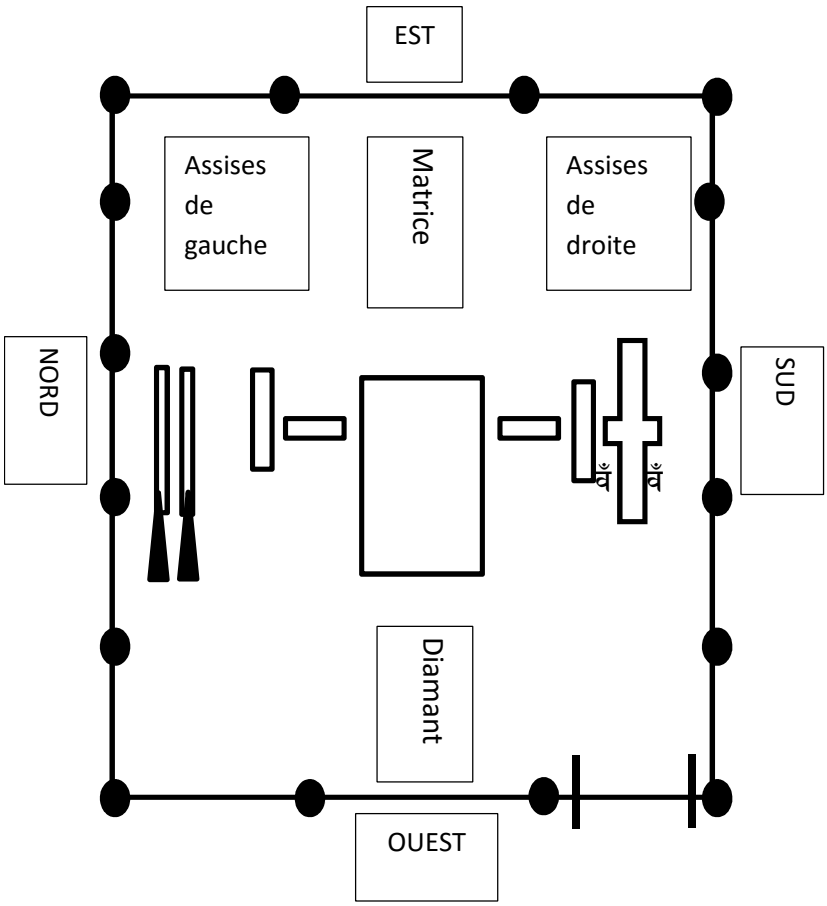
[1066]事用, *jiyû*. Action de support qui émerge d'un devoir. Frédéric GIRARD, 2008, p.597.

[1067] C'est au travers de notre corps que nous atteignons le stade ultime, car celui-ci se compose des cinq connaissances.

[1068]輪圓, *rin'en*. Complet *maṇḍala* Notre intelligence, rendue possible grâce au sixième élément de la conscience, est l'union du savoir au principe, le corps de la Loi. Ce n'est qu'à la condition de la conscience, que peut se faire l'union du *maṇḍala* de la Matrice (la chair) au mandala du Diamant (la connaissance).

[1069] 當相即道, *tôsô sokudô*. Le chemin que chaque être doit parcourir, c'est-à-dire la réalité dans laquelle l'homme évolue tout au long des dix plans, est celui qui mène au statut de bouddha.

feuillet. Les ronds représentes des perches dréssées et généralement ornées de bandes de papiers. L'orientation rappelle bien sûr celle des *maṇḍala.* Comme ce feuillet se conçoit en annexe du précédent, il est normal de ne pas le trouver dans le *Sanjûsan tsûki*. Ce qu'on appelle le *tokosadame* désigne aussi une pratique tout à fait indépendante. Une mimique de l'entrée au *nirvāna* du bouddha Śākyamunī : le pratiquant prend une pose allongée sur le côté droit, tête au Nord, le bras gauche dessinant une boucle, la main posée sur les hanches de façon à reproduire la lettre VAM. On retrouvera ce descriptif dans « À propos de l'essentiel de l'Ajustement de l'assise », dans la dernière partie du texte de Sokuden.



« En premier lieu, selon les transmissions écrites : les gîtes de montagne sont des *maṇḍala* où se côtoient les Dix plans. Ils sont les lieux d'exécution du rituel de la

lustration. *En substance*. Voir les circonstances détaillées, *telles qu'expliquées dans les textes de montagne*. »

V-IV À propos de l'eau de la consécration [pratiquée] en montagne

Ici, seule l'introduction du feuillet est la même pour les deux ouvrages du *Sanjûsan tsûki* et du *Shugen shû*. Sokuden propose une déduction bien plus détaillée que ses prédécésseurs sur la nature de l'eau de consécration.Le premier rajoute cependant que l'eau de consécration doit être portée en offrande par trois fois chaque jour. Une fois en offrande de l'ensemble des bouddhas. Une fois, en offrandre des *sendatsu*. Une autre fois pour l'usage du gîte qui accueil les pratiquants. On mentionne cet usage de l'eau de consècration dès le premier feuillet de l'*Aozasa hiyôroku,* « l'eau de consécration et le petit bois à Ômine », ômine kogi akasuiji 「大峯小木閼伽水事」. L'exercice aurait été inspirée aux sendatsu par les légendes d'En no gyôja et pratiqué après la réalisation de trois pèlerinages de Kumano-Yoshino afin d'éliminer les sotises et d'apporter la connaissance. Il existait alors deux catégories d'eau (représentant la dualité terre-ciel, ombre-lumière, père-mère) : l'eau de la lettre VAN, puisée avec le baquet de la direction Est Nord-Est, et l'eau de la lettre A, l'eau de la grande compassion, puisée avec le baquet de la direction Est-Sud-Est[1070]. Cette description est un autre exemple de linvestissment à long terme des théories bouddhiques par le pratiquant *shugen*.

« L'eau de consécration (skrt. *argha*), est une expression indienne qui signifie « immaculé». « Sui 水 », « l'eau », est sa transcription chinoise. Ainsi, l'eau est l'ingrédient vertueux de la pureté dans sa nature foncière, la source originelle de la double loi de rétribution du support et de l'être. De fait, tous les bouddhas conçoivent

[1070] Le texte s'appuie sur l'exemple de Śākyamuni (transmis par le Sūtra du lotus) qui aurait passé six ans en tant « qu'ermite singulier de la lettre A », *ashi sennnin* 阿私仙人, avant de redescendre dans la vallée pour s'y laver des feuilles et de la terre des montagnes et se révèler au véhicule unique.

leur nature grâce à l'eau, et l'ensemble des êtres conçoivent leur matérialité grâce à l'eau. Selon, en troisième lieu[1071], les transmissions écrites: le principe ainsi que l'activité des cinq connaissances sont présents dans l'eau. Premièrement, grâce à l'apaisante purification, qui est le propre de l'eau, on expose le corps matériel (skrt. *rūpalakṣaṇa*). C'est la connaissance du grand et parfait miroir (skrt. *ādarśajñāna*)[1072]. Deuxièmement, on fait se réfléchir dans le point central de l'eau l'ensemble des phénomènes. Non pas en profondeur, non plus en surface. C'est la connaissance d'égalité (skrt. *samatājñāna*)[1073]. Troisièmement, on fait se réfléchir dans le point central de l'eau l'ensemble des attributs tangibles, pour rendre compte des claires divergences. C'est la connaissance de l'appréhension sublime (le discernement) (skrt. *pratyavekṣaṇajñāna*) [1074] . Quatrièmement, on amène l'ensemble des phénomènes à maturité grâce à l'eau. C'est la connaissance du devoir à accomplir (skrt. *kṛtyānuṣṭhānajñāna*)[1075]. Cinquièmement, on ne retient pas cette eau. C'est la connaissance de l'incarnation de la sphère de la Loi (skrt. *dharmadhātujñāna*)[1076]. *Ci-dessus les cinq connaissances*.

À partir de l'eau, avec l'aide du vent, sont provoqués les vagues. Les vagues produisent une résonance qui n'est rien de moins que l'enseignement des cinq connaissances. C'est ainsi que verser une eau foncièrement pure sur les *yamabushi* qui entrent pour la première fois en montagne, c'est révéler les cinq bouddhas inhérents à tous les êtres. C'est là l'expression véritable de l'œil de sapience [une

---

[1071] Ici, « troisième lieu » ne pose pas de problème de localisation de la référence, puisque le feuillet concernant l'eau de consécration dans le Sanjûsan tsûki est bien en troisième position.

[1072]大圓鏡智, *dai'en kyôchi*. Le miroir qui dissipe les illusions, qui rend une image parfaite du monde et de soi-même.

[1073] 平等智, *byôdôchi*. Après avoir aboli les notions de « moi », il est possible de considérer de façon égale l'ensemble des êtres dans un élan de grande compassion.

[1074]妙觀察智, *myôkan sacchi*. On discerne l'ensemble des phénomènes pour s'assurer de tous les guider vers l'Eveil et reconnaître aussi les justes attributs. *Cf* note 249.

[1075]成所作智 , *jôshosachi*. On sait quelles sont les actions à déployer pour sauver l'ensemble des êtres. *Cf* .Note 937.

[1076]法界體性智, *hokkai taishôchi*.

des] trois subtilités[1077]. C'est la pratique sublime des vertus foncières des cinq connaissances. En plus du double enseignement des subtilités dans leur entier[1078], on exécute le rituel de lustration de l'appropriation. Avec l'eau de sapience des précédents bouddhas, on asperge, « kan 灌 », le sinciput, « jô 頂 », des futurs bouddhas. Il faut bien garder ceci à l'esprit.

Le rituel de lustration, consiste donc à puiser l'eau de la Loi dans l'océan [qui comporte] la nature de toutes choses, et en asperger le terreau spirituel des êtres. Faire germer la tige [qui portera le] fruit de bouddha, en voilà le sens. Pour ce qui concerne la Véritable lustration [pratiquée] en montagne, le rapport en est fait dans un autre feuillet. En voilà donc un résumé. *Pour renseignement subsidiaire :* avec l'eau, on prend conscience des cinq connaissances et on se dote en toute lucidité des cinq connaissances de l'unique lettre « vaṁ वँ ». Il faut prendre en considération le *stūpa*[1079] par lequel on s'accomplit dans la lettre unique.

Selon, en cinquième lieu[1080], les chroniques secrètes. Les deux baquets [qui servent à] l'eau de consécration sont la source originelle de l'océan [qui comporte] la nature de toutes choses, [sous la forme d'un] double cercle. Ils procurent les deux eaux du principe et de la connaissance, les deux *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant. *À droite est le Diamant, la Connaissance, le Père. A gauche est la Matrice, le Principe, la Mère*. L'anse en bois n'est rien d'autre que la troisième forme de réalisation des cinq éléments, la fusion des deux lettres « vaṃ वं » [pour] l'ensemble

---

[1077] 三密智眼, *sanmitsu chigen*. Cette expression est particulièrement visible dans l'enseignement Shingon. Elle se retrouve notamment dans l'*Uzusôshi kuketsu* 『薄草子口決』 (*transmissions de quelques écrits)*, un texte du moine Raiyu 頼瑜 (1226-1304), dignitaire Shingon de l'époque Kamakura. T2535. Dans l'ouvrage *Taisho hyakujô daisanjû* 『大疏百條第三重』 de Shôken 聖憲 (1307-1392), érudit du Daidenbôin (temple qui fût transféré du mont Kôya à son emplacement actuel à Wakayama par Raiyû en 1288. Brûlé pour s'être opposé à Oda Nobunaga en 1585, il est reconstruit par le clan Asano entre 1596 et 1615). T2538. Ou dans les écrits du moine Unshô 運敞 moine calligraphe du XVII[e] siècle, auteur du *Taisho dangi* 『大疏談義』 (*Discussions autour du Grand commentaire [du sūtra du Parfait Eveil]*).T2540.

[1078] *Cf.* note 812.

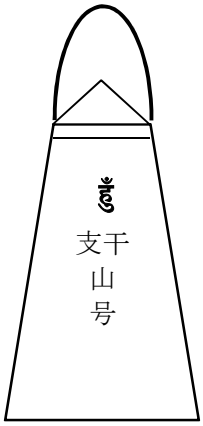
[1079] C'est-à-dire les cinq connaissances, liées aux cinq éléments.

[1080] Au feuillet « le rituel de purification par le feu », en cinquième position dans le Sanjûsan tsûki.

des êtres. L'eau de consécration qui est puisée tous les jours trois fois, c'est l'eau de la fleur de la Loi (le lotus) qui et dispensée tous les jours trois fois. C'est la source originelle du *stūpa* de l'unique lettre « vaṁ वँ» [dont sont issus] les êtres, la vérité de l'onction sans attributs qu'il nous faut connaître[1081]. *Fin de citation*.

À propos du talisman de l'eau de consécration. Selon les chroniques secrètes : le talisman de l'eau de consécration représente le *stūpa* du *dhāraṇi* qui renferme un trésor[1082]. Il s'agit [d'un certificat] de filiation [qui fait suite] à la lustration de l'entrée en montagne, le *stūpa* de l'unique lettre « vaṁ वँ » qui nous habite. Il est fabriqué à base de [planches de] saule. Sa longueur est d'un *sun* et huit *bu* (5,5 cm) qui représentent les dix-huit domaines du pratiquant[1083]. [La largeur] des quatre cotés associés est de trois *sun* et six *bu* (11 cm). Ce qui représente les six éléments interconnectés [dans les trois aires]. Les quatre lettres « hūṃ हूं», «trāḥ त्राः», «hrīḥ ह्रीः», «aḥ अः»[1084] sont respectivement notées sur les quatre faces. En-dessous, doit figurer la lettre « vaṁ वँ». Il s'agit en fait de représenter l'eau de la Loi des cinq connaissances. *Fin de citation*.

[1081] Qui est destiné à tous sans distinction. Qui s'instille en nous indifféremment.
[1082] 寶篋印塔, *hôkyôin tô.* Le *hôkyôin darani*, est le nom d'un long *mantra* utilisé par le Shingon et le Tendai. Le stupa en question prend la forme d'un rectangle sur lequel repose un cube surmonté d'un toit en forme de tour et deviendra la forme dominante au Japon à partir du XIII^{e} siècle.
[1083] *Cf*. note 764.
[1084] Jp. *un*, *taraku*, *kiriku*, *aku*.



«hūṃ ह्रुँ», [selon les cas, noter] la date et le lieux.

«trāḥ त्राः», partant de la cause aboutir à la conséquence[1085]

«hrīḥ ह्रीः», désignation du guide.

«aḥ अः», nom véritable du novice.

« vaṁ वँ», à écrire en bas de paragraphe[1086].

Talisman de l'entrée en montagne de printemps, partir de la cause aboutir à la conséquence.

Talisman de l'entrée en montagne d'automne, partir de la conséquence se tourner vers la cause.

Talisman de l'entrée en montagne d'été, [qui ne relève] ni de la cause ni de la conséquence.

Stances de l'eau de consécration. *Selon les chroniques secrètes*: l'eau de pureté de la lettre « a अ», du corps lave les passions. Elle actualise la vertu des cinq connaissances. L'esprit se complète de l'ensemble des bouddhas[1087].

[1085] *Cf.* note 737.
[1086] Cet exemple est donné à l'indentique dans le *Sanbu mikki*.

Pour renseignement subsidiaire: Le rituel de purification par le feu (skrt. *homa*)[1088] s'accomplit en se tenant dans le *samachi* (skrt. samādhi) des cinq bouddhas. L'eau de consécration, il faut l'accomplir en se tenant dans la vertu principielle des cinq connaissances. Le rituel de purification par le feu, c'est le moyen d'effacer ses souillures[1089]. L'eau de consécration, c'est le moyen de faire naître le bien[1090]. C'est ainsi dire que le feu, qui a la capacité de brûler les choses, [permet] la destruction complète et l'eau, qui a la capacité d'abreuver les choses, [permet] la croissance. *Fin de citation*. »

V-V À propos de l'essentiel des offrandes [à l'autel de] la Source pilier, *hashiramoto* 柱源, durant la Véritable lustration en montagne

Le contenu de ce feuillet est à nouveau très pragmatique. On y énumère les différentes actions à tenir sur l'autel extérieur avant et après le rituel de purification par le feu. Un fil conducteur en somme. Ce qui est à noter, c'est qu'il est unique au *Shugen shû*. Pourtant, il soulève plus de question qu'il ne donne de réponses, puisque les détails d'éxécution de ces exercices sont tenus secrets. Il permet cependant de savoir que le Renfort de l'assise est soumi à une hiérarchie qui s'observe par la disposition des pratiquants. Qu'il est également l'occasion d'un recensement des nouveaux venus. De la pratique du positionnement des mains, de récitations et d'enseignements. Une description sommaire de la tenue de l'entrée en montagne. Cependant, l'information ici à trouver, c'est également la description de l'autel traditionnel des pratiquants *shugen*, qui est aujourd'hui la norme dans toutes ses cérémonies, quelles que soit les

[1087] Bien que ces staces soient aujourd'hui encore utilisées durant la pratique, leur origine est inconnue. On peut également les retrouver dans le *Sanbu mikki*.
[1088] 護摩, *goma*. Rituel ésotérique qui consiste à dresser un brasier afin d'y faire offrande de plaquettes votives en réclamation de bienfaits et de la protection des divinités.
[1089] Plutôt que faute, je préfère utiliser le terme de souillure qui est comme une trace laissée sur les êtres en conséquence non pas d'un péché, mais d'une ignorance ou d'un mauvais jugement.
[1090] 生善, *shôzen*. La bonne destinée, une condition de pureté qui favorise la réalisation de l'état de bouddha.

organisations impliquées (Honzan-ha, Tôzan-ha ou indépendantes). La Source pilier a été le thème principal de douzes feuillets de l'ouvrage *Buchû kanjô honki* 『峰中灌頂本軌』 (*Règles fondamentales de la lustration en montagne*, en trente-trois feuillets, 1254) transmis au temple Eikyûji dans la région de Yoshino. Il n'apparait pas de citations de la part de Sokuden, mais il semble juste de remarquer que les théories rapportées ici doivent beaucoup à cet ouvrage. D'autant que celui-ci à plus visiblement inspiré un autre ouvrage de Sokuden, le *Hikosan mitsuzô*.

« La Véritable lustration s'accomplit au gîte de Fukusen, à l'heure du bélier (~14h), durant le jour de l'interdit des céréales. À la surface d'un tissu huilé[1091], il faut noter le nom véritable de chacun des novices. L'attribution des places pour le Renfort de l'assise. [Suivant les] *six éléments de la rétribution du support*.

Stances du Renfort de l'assise, *selon les chroniques secrètes*: [même le] mauvais cheval sur lequel on en vient à abattre la badine, tout être capable de faire preuve de patience, peut devenir bouddha en ce corps et, assis comme il se doit, appréhender la forme véritable [de toutes choses].

Ensuite, vient la contemplation des six éléments de l'estrade rituelle[1092]. [Suivant les] *six éléments de la rétribution du support*. La plateforme est la terre. La Source pilier est l'eau[1093]. Le pot de la source[1094], le feu. L'aviveur d'eau[1095], le vent. La

---

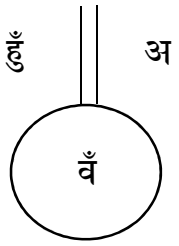
[1091] D'après le *Sanbu mikki,* ces papiers huilés pourraient se présenter sous la forme traditionnelle des *fuda* 札, talismans. Longue bande (ici de tissus mais il exist des versions en bois, en papier) qui, sur leur surface principale, présente un symbôle religieux comme un *svastika*, une lettre germe ou le dessin d'un figure importante, souligné de la date et du lieu de réalisation. Pour la version *shugen* de la montagne Hikosan, c'est un svastika qui surmonte le papier.

[1092] Il s'agit ici de faire la description de l'autel autour duquel s'organise la pratique du rituel de purification par le feu.

[1093]柱源, *hashiramoto*. La source pilier, ou source de l'axe, fait littéralement référence à l'élément de l'eau, constitutive de toutes choses. Elle est représentée par un support cylindrique, qui peut recevoir de l'eau.

[1094] Deux petits récipients surmontés d'un couvercle, dans lesquels repose de l'eau, d'où le terme de « couvercle/pot de la source », *genkai* 源蓋.

couronne de fleurs[1096], le ciel. Le bois nourricier, la conscience[1097]. Ensuite, [commence] la procédure. *Elle est donnée par transmission orale*[1098].



Ensuite, on en vient aux sceaux (skrt. *mudrā*) des six éléments qui existent foncièrement. *Transmis oralement*. Puis, on en vient aux paroles vraies de l'existence foncière des six éléments. Ensuite, on en vient à la formule incantatoire de la Source pilier. *La transmission orale se fait durant le Renfort de l'assise*. À cela s'ajoute d'importantes transmissions faites au cours de leçons. Ensuite, on en vient à la récitation des quatre stances en positionnant ses mains en un sceau. *D'après le*

[1095] 洒水, *saisui*. Outil qui sert à répandre l'eau de purification rituelle, voir du parfum. Courte hampe en bois terminée par une cuillère ou, actuellement, par un éventail. Allant par deux, ils sont accompagnés d'une coupelle qui renferme le liquide.

[1096] 華鬘, *keman*. Ornementation issue de la tradition indienne et qui consistait en une guirlande de fleurs, ramené ici à deux récipients évasés, sortes d'assiettes, porteurs de fleurs.

[1097] 乳木, *nyûmoku*. Il s'agit de tiges de bois, dressées sur le support cylindrique. Souvent recouverts d'un tissu noir, ils encadrent le talisman de l'eau. Tous les autres ustensiles sont symétriquement disposés de part et d'autre du *hashiramoto*, marquant la dualité (père, mère) dont est issus le pratiquant (réunion de l'ensemble dans le hashiramoto au centre tel que figuré dans le schéma donné ci-dessus). On trouve régulièrement ces deux tiges couvertes d'un tissus noir, l'une marquée de la lettre A, représentative du plan du diamant, l'autre de la lettre UN représentative du plan de la matrice. Pour la première (à droite), il est d'usage d'utiliser le bois de châtaigner, qui symbolise les saisons d'automne et d'hiver. La seconde (à gauche), est faite de bois de saule, symbolisant le printemps et l'été. FUKUSHIMA Kunio, *in* MIYAKE Hitoshi, 1986, p. 294.

[1098] Le schéma du dessous représente l'objet du *hashiramoto* (un récipient et deux baguettes), la lettre VAM de la connaissance, entouré des lettre UN, qui symbolise l'individualité, et A, qui représente le tout. Le *Shugen hiôshô* 『修験秘奥抄』, reprend la description faite par Sokuden et la complète avec une citation du *Hikosan mitsuzô*, qui précise que les baguettes en « bois nourricier » (A et UN) représentent le cycle d'insparation et d'expiration du souffle de vie, et que la source d'eau (VAN) symbolise l'union des deux fluides du père et de la mère. L'ensemble représente donc la naissance des l'ensemble des êtres sur les Dix plans.

Sutra du Samādhi du Lotus[1099]: Un esprit originellement éveillé qui prend refuge [dans les trois joyaux] [c'est là] le corps de la Loi. Toujours [il] demeure sur le support du Lotus du cœur de la Loi sublime. Fondamentalement attachées à nous [sont] les vertus des trois corps [du bouddha]. Les trente-sept vénérés résident dans la cité de l'esprit.

Ensuite, on en vient au Renfort de l'assise. *Il existe de nombreuses transmissions orales*. [Puis] aux réflexions méditatives. [Il faut] dilacérer, *détruire par le feu,* l'enveloppe corporelle emprunte de souillures [et dépendante des] cycles de vie et de mort. [Il faut] faire retour à la lettre A non-incarnée qui existe foncièrement. Ensuite, on montre son respect aux saintes reliques [du bouddha][1100]. [Ensuite vient] la réception des arcanes.

Les règles secrètes données ci-dessus sont des enregistrements qui prennent leur source dans l'héritage de Ryûju (skrt. Nāgārjuna). Ce sont des révélations obtenues par En no Kimi. C'est là véritablement les fondements authentiques de la pratique d'entrée en montagne. Le stade le plus proche du statut de bouddha en ce corps. Il faut pratiquer ainsi une fois par jour sans faire preuve d'indolence. »

V-VI À propos du petit bois [ramassé] en montagne

Dans ce feuillet est illsutré le processus de mort et de renaissance propre au *shugen,* qui symbolise l'importance du corps comme véhicule de l'Eveil. Après avoir été purifié (le corps est symboliquement consummé dans les flammes), le pratiquant est apte à recevoir à nouveau les six éléments consubstantiels, ceux qui tirent leur forces du bouddha cosmique originel, et sont capable d'agir immédiatement avec le monde phénoménal avec la même virtuosité que les bouddhas. On comprend donc que les

[1099] 蓮華三味経, *renge sanmi kyô* (skr. *Puṇḍarīkasamādhi-sūtra*). On retrouve aussi ces stances dans un grand nombre de canons bouddhiques.
[1100] 舎利塔, *sharitô*. Soit le respect de ce qui fut transmis jusqu'alors à travers les âges et qui reste à confier encore.

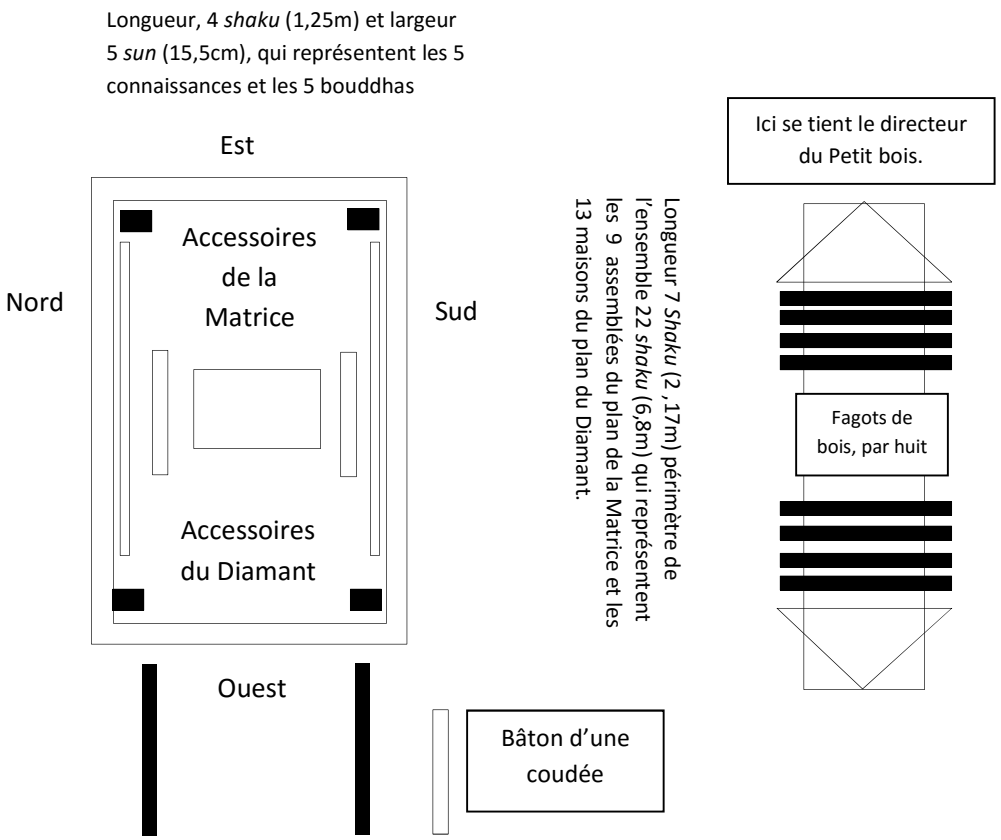
bouddhas ne pénètrent ni n'inspirent le pratiquant car ses derniers deviennent leur égal. Nous sommes donc, pour Sokuden, loin de la théorie shamaniste exposée par la recherche japonaise pour expliquer les pratiques *shugen*. Le petit bois se trouvait également introduit dans l'*Aozasa hiyôroku.* Il y est dit que les pratiquants devaient réunir quelques huit cent rondins au soir venu, réunis en trente-six fagots retenus par un cordon enroulé de deux tours et demi. Une forme relayée ici par Sokuden.

> « Le petit bois compose l'installation de bois pour le rituel de purification par le feu. On y symbolise le fait de passer par le feu l'enveloppe corporelle touchée des souillures, afin de s'en retourner à la terre des bouddhas qui elle est non-souillée. Comme on range toujours [le petit bois] autour du brasier, on y fait référence comme à « l'installation de bois ». La longueur [d'un petit bois doit être] d'un *shaku* et huit *sun* (56 cm). Ce qui représente les dix-huit domaines du pratiquant[1101], le symbole de la différenciation verticale. Sa circonférence est d'un *shaku* et huit *sun*[1102], ce qui représente les dix-huit domaines des êtres, le symbole d'égalité horizontale[1103]. [Le petit bois] est maintenu par une corde enroulée en trois tours et demi. Trois tours, pour la complétion des trois corps. Le demi symbolise l'achèvement. *L'action d'enrouler symbolise la complétion des trois corps. La corde symbolise la pureté immaculée de sa nature propre*. Le petit bois élagué représente l'os blanc, *la nature absolue*. Le petit bois noir (non-élagué) représente la chair, *l'obscurité*. Le petit bois mixte, *qui serait abimé*, c'est l'apaisement[1104]. Cela est essentiel à [la réalisation du] rituel de purification par le feu. *Se référer aux transmissions orales*.

[1101] Cette référence apparait déjà dans le *Hikosan shugendô hiketsu* (cinquième feuillet).
[1102] Identique à l'*Aozasa hiyôroku* (premier feuillet), pour qui le chiffre dix-huit représente les trois ères : passé, présent, futur.
[1103] Si chaque être est différent dans son résultat (l'individualité, marquée ici par le terme de « pratiquant » en cela qu'il est unique dans sa forme et seul dans sa réalisation), tous doivent aussi se comprendre sur un plan d'égalité, car pourvus des mêmes éléments dans leur nature (la collectivité, ce sont « les » êtres, la masse composite dont est le tout).
[1104] Ici, *samādhi* peut prendre le sens « d'unité », de « cohésion », celle-là même qui permet à l'esprit de s'apaiser, de ne plus être éparpillé.

Tous les jours, avec les trois fagots de petit bois [rassemblés par les] novices, on brûle les fautes commises au travers des trois activités[1105], ce qui symbolise l'expérience de l'incarnation de l'Eveil, l'ensemble des vertus des trois corps. Il est dit dans les chroniques secrètes[1106]: la Grande broussaille[1107] représente la grande ossature de la masse des êtres. Le petit bois, représente les petits os qui y sont confinés. Le petit bois ainsi entassé illustre la demeure des cinq éléments, l'enveloppe physique. Il s'agit donc de représenter symboliquement les cinq éléments, qui sont nés par développement[1108], détruits par le feu, et le retour à la lettre A de l'existence foncière. L'eau de consécration représente la source originelle de la naissance. Le brasier rituel représente le retour à la mort. Les codes de l'entrée en montagne font pour cela référence à l'intra-utérin, *le couvre-chef*, à l'extra-utérin, *la Véritable lustration*, à l'accouchement, *l'eau de consécration*, à l'anéantissement, *le saitô*. Il faut veiller à bien considérer ceci. Les stances du petit bois, *d'après les transmissions écrites*: le corps [est issu] de l'union des quatre éléments. Os et chair, bras et jambes, tels une bûche, sont réduits en cendres. Chacun [alors] entre pareillement sur le chemin du bouddha[1109].

[1105] *Cf*. Note 806.
[1106] Au chapitre « le rituel de purification par le feu », « saitô no daiji »「採灯乃大事」, cinquième feuillet du *Sanjûsan tsûki*.
[1107] C'est-à-dire l'installation de bois qui servira au bûcher du rituel du feu.
[1108] Qui se sont matérialisés en une forme qui a été soumise aux liens de causalité.
[1109] Reprise de ces stances dans le *Sanbu mikki*.



[1110]

D'après les documents secrets: les deux bâtons d'une coudée servent de limites symboliques aux deux estrades consacrées [de la Matrice et du Diamant], la roue à huit axes[1111]. *Leur longueur est de huit sun (25 cm). Leur circonférence est de huit*

[1110] Le schéma ci-dessus représente le foyer du brasier, au centre de la zone du rituel de purification précédemment illustrée. On retrouve exactement le même schéma dans le *Sanbu mikki*.
[1111] *Cf.* Note 832 et 966.

sun[1112]. Les petits bois de frappe noués par fagots de vingt dans chacun des quatre coins, représentent symboliquement la dépollution aux quatre angles des quartiers intermédiaires[1113] du *karman*[1114] . *Leur longueur est de trois sun. Leur circonférence est de trois sun. Le karman est identique au vajra à trois pointes*[1115]*.* Pour chacune des deux estrades [on utilise] trois types de rochers qui sont les trois vénérables Immuables[1116]. *Se référer à la tradition orale*. Parmi ces rochers, la pierre que l'on foule sert aussi comme une limite symbolique entre les deux estrades consacrées [de la Matrice et du Diamant]. [On utilise aussi] quatre paires de baguettes pour le feu, deux fois quatre piquets rituels, une paire d'arches *torii*, une [autre] paire de baguettes pour le feu. *Leur longueur est de trois shaku et six sun (11cm) leur circonférence est égale à celle du majeur*. Les baguettes pour le feu représentent les deux lois de la concentration (skrt. samādhī) et de la sapience (skrt. prajñā). La concentration, [correspond à] une réalisation autonome. La sapience, [correspond à] l'infléchissement [obtenu] par altruisme. S'adjoindre la concentration et la sapience c'est toucher à la terre sereine de pureté. *Entre autres*.

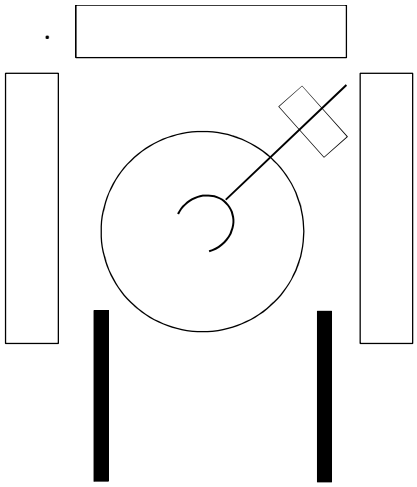
[1112] Le « bâton d'une coudée », *hijikoro* 肘比, est identique au « manche d'une coudée », *udegoro*. Mais dans cette description, il est légèrement moins long. Le *Hikosan mitsuzô* de Sokuden précise que le *hijikoro* et le bois de frappe font partie des accesoires de tous pratiquants. Ils sont présents dès le Renfort des assises, le premier soir de la pratique d'entrée en montagne.

[1113] 四維, *shiyui*. Nord-Ouest, chien-sanglier, *inui* 乾; Sud-Ouest, bélier-singe, hitsuji saru 坤 ; Nord-Est, bœuf-tigre, *ushitora* 艮 ; Sud-Est, dragon-serpent, *tatsumi* 巽.

[1114]羯魔, *katsuma*. Identique à *gô* 業.*Cf*. Note 806.

[1115] Peut-être une erreur d'impression ? Le sinogramme utilisé m'est resté introuvable. Le remplacer par le sinogramme utilisé pour comptabiliser les branches du *vajra*, *ko* 鈷, pourrait faire sens. La bouche, le corps et l'esprit des hommes, qui donnent forme au *karman* sont représentés traditionnellement dans le *vajra* à trois pointes.

[1116] Fréquemment représentée dans l'art *shugen*, cette trinité est rendue par la silhouette de Fudô roi de Sapience dressé sur un rocher, encadré de Kongara dôji (skr. Kiṃkara) 矜羯羅童子 à sa gauche et de Seitaka dôji (skr. Ceṭaka) 制多迦童子 à sa droite, soit les trois vénérables immuables.



(Petit bois) Noir (Petit bois) Blanc

D'après les chroniques secrètes, la forme rectangulaire des sièges représente la Matrice, la lettre « a अ». Le cercle que trace le foyer, c'est le Diamant, la lettre « vaṁ वँ». Ce que représentent également les deux éléments de la terre et de l'eau.

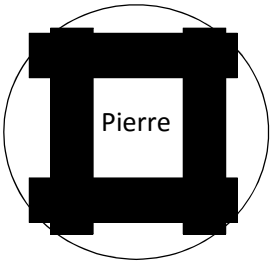
La circonférence du foyer est de vingt-deux *shaku* (~68 cm). Son diamètre est de sept *shaku* et trois *sun* (~22 cm). C'est là un rappel des neufs assemblés du plan du Diamant et des treize grands pavillons du plan de la Matrice. Les baguettes à feu ont une longueur égale au diamètre du foyer soit sept *shaku* et trois *sun*.

Venons-en aux tas de petit bois, qui répondent aux trois catégories[1117]. Pour chacun, on entasse un ensemble de vingt rameaux. Les trois catégories réunies donnent un total de trente-six rameaux[1118]. Les deux fagots, noir et blanc, du petit bois, qui représentent chacun les six racines [de sens][1119], combinent à la fois la

[1117] Rappel des trois formes à travers lesquelles le pratiquant réalise l'état de bouddha, *sanshu jôbutsu* 三種成仏 : devenir bouddha en ce corps, *sokushin jôbutsu* 即身成仏, être bouddha en ce corps, *sokushinsokubutsu* 即身即仏, être soi-même en corps, *sokushin sokushin* 即身即身.
[1118] Symbole des trente-six passions qui seront consummées dans les flammes.
[1119] *Cf.* Note 1016.

nature absolue [de toutes choses] et l'absence de clairvoyance. On les agite par trois fois, avec les bâtons d'une coudée. On provoque [ainsi] le dépassement des références [illusoires] issues de l'attachement aux trois activités[1120]. Venons-en à l'éventail à braises, qui fait référence à l'effacement des souillures de l'illusion [issues] des six racines [de sens][1121].

Le foyer tel qu'il doit être tenu



Sur le brasier, *qui a pour symbole la [force qui] réprime les calamités*, on jette trois fagots de petit bois des six racines [de sens]. Ce qui symbolise le fait de détruire par le feu les fautes des six racines. *Entre autres*.

Pour ce qui est à considérer du rituel de purification par le feu. Selon les documents secrets: le rituel doit être accompli par le guide selon la concentration méditative des cinq bouddhas [de sapience].C'est-à-dire, s'emparer du bois d'Ashuku (skrt. Akṣobhya)[1122] à l'Est, de l'or d'Amida (skrt. Amithaba) à l'Ouest, et les disposer sur la terre de Dainichi au centre. Les consumer avec le feu de Hôshô (skrt. Ratnasaṃbhava) au Sud. Puis y répandre l'eau de Shaka (skrt. Śākyamuni) au Nord.

[1120]Ce qui est appréhendé par le corps, refuge des cinq sens, nous donne l'illusion que le monde qui nous entoure est vérité. La parole, qui est aussi le souffle, transmet l'énergie depuis le corps jusq'à l'esprit. Elle permet aussi l'interaction avec le monde dans lequel on évolue et participe en cela à la méconnaissance de sa nature illusoire. L'esprit est dupé par l'ensemble des informations qu'il reçoit et créé le *karman* par sa confusion. Si ces trois portes, qui ouvrent sur les domaines du désir et de la forme, emportent les êtres dans l'illusion, ils tirent aussi dans le bouddhisme ésotérique leur essence des trois mystères permettant un rapport direct entre l'homme et les bouddhas.

[1121] Dans le *Sanbu mikki*, Sokuden précise que cet éventail est composé de trois branches et représente la roue de feu, l'aura qui ceint la tête de l'Immuable Fudô.

[1122] *Cf.* Note 938.

C'est ainsi qu'il faut le concevoir[1123]. *Lorsque le brasier a fini de se consumer, on va pour obtenir le mantra de la lettre* « vaṃ वं» *auprès du guide. Pratiquants doshû et novices, tous récitent d'une voix légère par trois fois le mantra de la lettre* « vaṃ वं». Ainsi, on réduit symboliquement en cendre les fagots des passions issues de l'obscurité, et on fait retour au terreau spirituel des cinq bouddhas qui existent foncièrement. Pour en préserver les intentions, c'est ainsi qu'il faut le concevoir et le pratiquer. *Voilà pour ce qui est du rituel du feu*. *Pour renseignement subsidiaire*: le rituel du feu est accompli en référence à la concentration méditative des cinq bouddhas. Le rituel de lustration est accompli en référence à l'intime réalisation des cinq connaissances.

En ce qui concerne le rituel du feu de contemplation du principe des six éléments. D'après les documents secrets, la pratique du *shugen* repose sur les quatre usages convenables des trois activités[1124] et doit toujours satisfaire à la contemplation du principe des six éléments. Autrement dit, la non-production de la lettre « a अ» qui met un terme au déroulement des cycles de vies et de morts. [C'est-à-dire] l'eau de miséricorde de la lettre « vi वि», qui étouffe le feu violent de la colère. Le feu de connaissance de la lettre « raṃ रं» qui brûle les impuretés du manque de discernement. Le souffle de vie de la lettre « hu हु» qui expie les souillures de l'illusion qui proviennent de l'avidité. Dans le grand éther de la lettre « khaṃ खं», on fait retour

[1123] On peut retrouver cette même description dans le *Teidan daigomaku shidai* 『庭壇大護摩供次第』 (*Pratique des offrandes durant le Grand rituel de purification sur l'estrade extérieur*), attribué à En no Ozunu, selon le Tôzan-ha. Malheureusement, la date de composition de cet ouvrage est inconnue.

[1124] 三業四威儀, *sangô shi'igi*.Il s'agit de marcher, se tenir debout, s'asseoir et s'allonger en référence aux activités physiques, *shingô* 身業, verbales, *kugô* 口業 et mentales, *igô* 意業. Soit l'attitude générale qu'il faut savoir tenir.

au palais de la vérité sans obstacles. La nature individuelle de la lettre « hūṃ 𑖤𑖿𑖥» (la conscience), se répand partout dans la sphère de la Loi du Diamant[1125]. C'est là le stade ultime du corps de la Loi des six éléments. [La pratique du] rituel du feu est associée à l'essence de la nature individuelle. Se tenant, comme ici, dans la contemplation du principe de l'existence foncière des six éléments, le pratiquant, qui prend son origine des six éléments, se fait tout naturellement l'incarnation spontanée du bouddha. C'est là une jouissance de la Loi sans attribut[1126] qui est du plus fondamental. C'est l'expérience intime de l'éveil instantané en ce corps. Même pour ceux qui pratiquent l'entrée en montagne, s'ils ne portent pas les mêmes motivations, on ne doit faire de ceci l'étalage. »

V-VII À propos des stèles [dressées] en montagne

Encore un feuillet qui ne peut être retrouvé dans le *Sanjûsan tsûki*. Ces stèles ne sont pas toujours taillées dans de la pierre, comme le suggère ici Sokuden. Elles peuvent aussi consister en lettres gravées en surface des troncs d'arbres. Il s'agit de laisser une trace du pratiquant, confirmant par là la continuité de sa pratique et l'effort de transmission de ses éléments. On comprend alors qu'à cette époque les *yamabushi* étaient dans le souci de conserver leur voie, et souhaitaient soit témoigner de la réussite de celle-ci dans le temps, soit peut-être borner un espace de pratique et ainsi s'approprier pour le *shugen* une réalité physique, qui était alors dépendante de sites contrôlés par d'autres organisations. Il semble que ces stèles aient été aussi utilisées en hommage, ou pour apaiser l'esprit des pratiquants les plus charismatiques. On a retrouvé ainsi plus d'une centaine de ces stèles le long de la chaîne montagneuse d'Ômine, portant des dates allant de 1204 à 1552[1127]. La forme caractèristique des ces

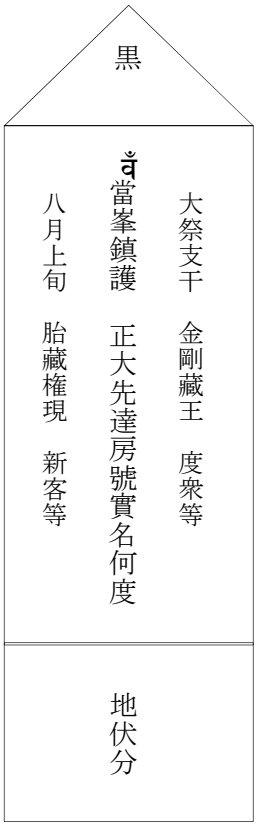
[1125] La sphère de la Loi où se répand la connaissance, pure comme un diamant. Le plan du Diamant.
[1126] *Cf.* Note 957.
[1127] YOSHITANI Hiroya, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (rééd.), p.319.

stèles, à tête en pointe ou carée, est encore aujourd'hui reproduite, jusque dans les stèles commémoratives séculières, *itabi* 板碑.

« En ce qui concerne les stèles dressées en montagne. Elles sont les *stūpa* de la sphère de la Loi [qui abritent les] cinq éléments du double *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant. [Elles témoignent d'une] filiation dans la transmission des lois secrètes de la pratique d'entrée en montagne. D'après les documents secrets: on appelle «hi 碑», la stèle, le morceau de pierre gravé. On appelle « de 傳 », la transmission, l'enchaînement de l'ensemble des objets. On dit aussi que la pierre est l'expression véritable et indéfectible de la lettre « a अ». Ce nom [de stèle se réfère] donc à l'empreinte de pierre inaltérable de la lettre « vaṃ वं». *Entre autres*.

C'est le terreau spirituel du grand refuge de Shana (Vairocana), la véritable intelligence. Pourquoi ne pas s'en servir pour faire état de nos filiations éternellement à travers les trois ères? Selon les chroniques secrètes : parmi les stèles on discerne trois catégories. La première, les stèles du plan de la Matrice. *Pour l'entrée en montagne du printemps. L'entrée régulière*. La deuxième, les stèles du plan du Diamant. *Pour l'entrée en montagne d'automne. L'entrée inversée*. La troisième, les stèles de l'unité des plans de la Matrice et du Diamant. *Pour l'entrée en montagne d'été. L'entrée en montagne unifié.*

[Exemple d'une] stèle du plan du Diamant, entrée en montagne d'automne.



Noir

- Première moitié du huitième mois
- Avatar du Plan de la Matrice
- Pratiquant novice ou autre

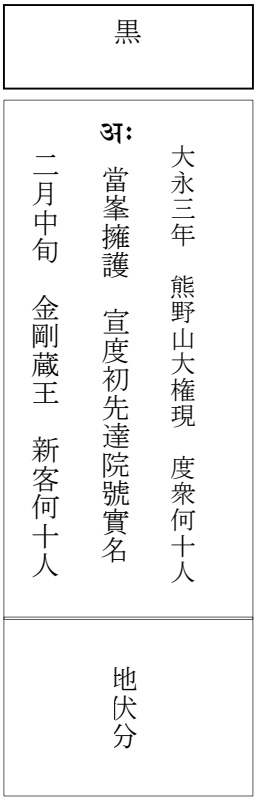
- Lettre « vaṁ वँ»
- Patronage de telle montagne
- Vrai grand guide, son nom, le nombre d'entrées en montagnes.

- Cycle calendaire de Jupiter
- Vénéré Zaô du Diamant
- Pratiquant *dôshu* ou autre

Autres particularités

Une stèle de l'unité des plans de la Matrice et du Diamant de l'entrée en montagne est dressée durant la révolution de Jupiter entre bois majeur (Est, Nord-Est) et bois mineur (Est, Sud-Est). *La direction bois majeur représente le plan du Diamant. La direction bois mineur représente le plan de la matrice*. On utilisera la lettre germe « hūṃ हूँ». Plus de précisions seront transmises directement [à l'oral].

[Exemple d'une] stèle du plan de la Matrice, entrée en montagne de printemps.



Noir
- Milieu du deuxième mois - Vénéré Zaô du Diamant - Plusieurs dizaines de pratiquants novices
- Lettre «aḥ अः» - Tutelle de telle montagne - Titre du premier guide en charge de la transmission, son nom.
- Troisième année de l'ère Daiei - Vénéré avatar de Kumano - Plusieurs dizaines de pratiquants *doshû*
Autres particularités

Pour renseignement subsidiaire : au sujet des mesures officielles de la stèle. Cinq *shaku* (~1,6 m) de hauteur représentent les cinq éléments dressés. La particularité [de la *stèle*] est d'être coiffée ou non d'une pointe. Neuf *sun* (~30cm) de largeur représentent les neufs assemblées du plan du Diamant et les neufs vénérés du plan de la Matrice. Les cinq *sun* (~15cm) d'épaisseur représentent les cinq éléments. La stèle du plan de la Matrice est coiffée d'un carré. Ce qui représente le carré de la lettre « a अ» de la Matrice. La stèle du plan du Diamant est coiffée d'une pointe. Ce qui représente l'incarnation de la connaissance de la lettre « vaṃ वं» du Diamant. À la question : la stèle et le pilier des guides sont de même forme. Pourquoi alors les distinguer? La réponse est: ils ne sont pas distingués. Il s'agit uniquement de deux appellations différentes pour un même objet. Seulement, le pilier des guides est

généralement long de neuf *shaku* (~3m). *Se référer à la tradition orale*[1128]. Ceci représente les lettres germes des principaux vénérés des deux *maṇḍala* [c'est-à-dire] les neuf vénérés du plan de la Matrice et les neufs assemblées du plan du Diamant. Une fois dressées, on ne fera plus par ailleurs l'ajout de nom de guide, de *doshû* ou de novices. Il faut veiller à cette forme. Se référer [à son maître] si on est de ceux qui ne sauraient s'en remettre à l'écrit.

Voilà tout pour les sept feuillets de l'Insondable. »

V- Considérations de Sokuden. Les usages

Ici, Sokuden revient à des considérations plus générales, comme pour mieux faire voir la nature cachée des phénomènes du commun. Cette démarche semble répéter le schéma théorique développé dans les chapitres sur la mise du pratiquant. Il rappelle ainsi que seul celui qui s'ouvre aux subtilités de la vérité (celui donc, qui à pris conscience par l'exercice du *shugen*) est en mesure de concevoir, de la manière la plus juste, le monde phénoménal. Il revendique ensuite la paternité du Shugendô à En no gyôja, afin d'illustrer l'ascendance de cette voie, censée remonter aux enseignements indiens. C'est-à-dire, à une forme plus vénérable du bouddhisme tel qu'il a cours à l'époque de Sokuden. Entrer dans les montagnes, c'est aussi prendre exemple sur la multitude de précédents, ancètres et esprits divins, qui ont fait retour à une forme originelle. Si le pratiquant personifie les bouddhas et les divinités, c'est juste qu'il a fini par se confondre consciemment avec l'ensemble des êtres. C'est cette conscience qui lui permet de se tenir sur un niveau plus élevé que les autres, et de tirer bénéfice de sa situation. C'est ainsi que Sokuden définit pour la première fois la pratique de l'entrée en montagne, rappellant que la voie du *shugen*, c'est la réalisation de l'existence d'une situation commune et d'une situation elevée de l'être, et la vérité de l'unité de ces deux

[1128] Cett mesure de neuf *shaku* sera confirmée plus tard par Sokuden dans le *Shugen tongaku shû*. Les neufs *shaku* représentent les neufs assemblées. La stèle est large de neuf *sun* (même symbolique) et épaisse de cinq *sun* (les cinq éléments). La distinction entre tête carée et tête en pointe est conservée dans ce descriptif plus tardif (vingt cinquième feuillet).

situations. Il peut sembler étrange de noter que, bien que cette vérité doit être révélée aux hommes, laisser se répandre les secrets du *shugen* semble un crime à éviter à tout prix. Cependant, Sokuden précise plusieurs fois dans son texte, que les êtres doivent être guidés, et que les mauvaises interpretations, ou les mauvais enseignements, enferment les hommes dans la sottise. Cette théorie est bien évidement là pour justifier l'institutionalisation de sa voie, et l'établissement d'un cadre officiel de pratique.

V-I À propos de remarques à tenir sur la lustration rituelle. *En supplément, à propos de la lustration à quatre degrés*

On trouvera dans ce feuillet d'importantes précisions sur la nature et l'exécution de certaines pratiques. On pourra aussi conclure à l'importance du rituel de lustration et, avec lui, à la prépondérance de la transmission, dans le respect des préceptes du *shugen*. On comprend ainsi que toutes les étapes à franchir dans l'exercice n'ont qu'un objectif, initier le pratiquant à la réalisation finale de la lustration. Avec ce feuillet, Sokuden nous donne aussi des indications sur le déroulement de l'entrée en montagne[1129], précisant par exemple que le *tokogatame*, le Renfort de l'assise, est tenu dès le premier jour et donc, que la pratique se déroule bien sur une période plus longue. Qu'elle implique aussi les *yamabushi* dans un groupe qui se fonde sur le partage d'expérience. Il est également fait mention dans ce feuillet d'autres exercices, comme la

[1129] Le *Sanbu mikki* sera plus précis sur la question. Celui-ci décrit notamment une cérémonie qui n'est pas présentée ici et qui se déroule le jour du départ pour l'entrée en montagne. Il s'agit de la réunion d'entrée, *irinari shûkai* 入成衆会. Celle-ci se déroule devant une image d'En no gyôja et est organisée autour du Vrai grand guide, *shôdaisendatsu*. On présente au vénéré En no gyôja un panneau commémoratif de l'événement, *tehide* 手碑傳, et on place de part et d'autre de lui un coffre, une conque, un seau qui servira à puiser l'eau de consécration, et une hache. On fait résonner la conque avant de se diriger vers le *nagatoko.* On y récite alors le sūtra des Neuf sistres et le nom des huit *dôji*. Chacun se prépare puis vient se présenter à tour de rôle devant le Vrai grand guide afin de recevoir les stances de la conque. On frappe le sistre à l'entrée du gîte (où s'est établi le Vrai grand guide) avant de prendre la route. La procession suit un ordre déterminé : en premier, le porteur de hache (qui doit avoir effectué au moins trois entrées en montagnes), le porteur de la conque, le porteur du panneau commémoratif, le porteur du coffre, le Vrai grand guide, le porteur du seau, puis viennent les *dôshu* et enfin les novices.

privation de céréales, une règle qui a été évoquée plusieurs fois sans jamais être dévoilée. Le feuillet se conclu sur l'enonciation de la mission des *yamabushi,* et la résolution de faire valoir leur voie. Précision intéressante du *Sanbu mikki,* comme la lustration à quatre degrés est présidée par les *sendatsu*, il faut pour eux faire un don monétaire appelé « don de respect », *keijûse* 敬重施. Le novice peut choisir de leur remettre un des «septs joyaux » (ou sept précieux matériaux, *shichihô* 七寶), s'il n'en possède pas, un trèsor plus modeste, *kozai* 小財, et sinon lui servir un repas. Sokuden précise que ce don peut s'opérer dans les douze ans. Indice intéressant de la relation de maître à élèves, et de la probable présence de pratiquant séculiers prêts à concèder ce genre d'offrandes. La cérémonie est tenue le premier soir, juste après le Renfort de l'assise.

> « Dans nos sommets se déploie la vertueuse quintessence (skrt. *maṇḍa*) de l'existence foncière spontannée, la Terre pure du double plan de la Matrice et du Diamant. Les montagnes majestueuses [forment] l'estrade complète des neuf assemblées du Diamant. Les cavernes éparpillées, sont les réceptacles du Lotus à huit pétales de la Matrice. Les montagnes, les rivières, les plantes et les arbres sont tous l'incarnation directe de Shana (Vairocana). Le vent sur les sommets, l'écho des vallées incarnent l'enseignement du Corps de la Loi. Les vénérés des trois fractions[1130] s'y alignent en multitude. C'est avec prodige que se tiennent là un

[1130]三部諸尊, *sanbu shoson*. Dans le bouddhisme ésotérique, les trois fractions correspondent aux trois mondes du Diamant, de la Matrice et de la « Terre de toutes renaissances », *soshitsuji* 蘇悉地 (skt. Susiddhikara, ch. Suxidi), traduit aussi « de Plein Accomplissement ». Lucia DOLCE, 2011, « Taimitsu : the Esoteric Buddhism of the Tendai School, *in* Orzech Charles D., Henrik Hjort Sorensen, et Richard Karl Payne, Esoteric Buddhism and the tantras in East Asia. Leiden: Brill, p.758. On retrouve dans la tradition ésotérique du Tiantai un *sūtra* inspiré de cette dernière fraction, le *Suxidi jing* 『蘇悉経』 (jp. *soshitsuji kyô*), traduit par Shanwu Wei (skr. Shubhakarasimha, VIII^{e} siècle). Le Shingon préfère lui les *Dainichi kyô* et *Kongôchô kyô* alors que le Tendai le tient, évidement, en meilleur grâce. Dans l'ésotérisme Tendai, *taimitsu* 台密, les trois fractions sont plus spécifiquement celles du Plan de la Matrice, du Plan du Diamant et de l'Union des deux Plans, *taikin ryôbu* 胎金両部. Durant l'époque médiévale les *maṇḍala* représentant le Diamant et la Matrice ont régulièrement été associés au *maṇḍala* du Sūtra du Lotus pour illustrer leur non-dualité (Lucia DOLCE, 2006, « Reconsidering the Taxanomy of the Esoteric : Taimitsu Hermeneutical

nombre incalculable d'augustes personnes. De fait, le visible et l'audible originels y sont perceptibles. Existence et néant se confondent [par le fait de] la connaissance des domaines de perception de la juste nature des choses. Ce sont les montagnes des forces agissantes où l'on s'unit aux trois subtilités, dans ce vertueux milieu dont la nature véritable restait jusqu'alors inconnue[1131].

Le vénérable En, notre patriarche. *En Ozunu*. En lui résidait l'intime réalisation de l'Eveil originel de Biru (Vairocana). En cheminant loin dans les montagnes escarpées, il accomplît la méthode secrète de l'Eveil instantané en ce corps. Venu de très loin d'ici, en suivant les sceaux divins du Grand Ryûjû (skrt. *mahāsattva* Nāgārjuna) il pénétra profondément [les montagnes], et sillonnant nos sommets il y répandît largement le style pénétrant développé dans les écoles[1132] du pays des Vastes cieux du Sud (l'Inde). [Ce style] réunît subrepticement en un seul élan, et avec quel brio, les activités de l'exotérisme et de l'ésotérisme et aussi les deux lois du phénomène et du principe. Il s'agit, et c'est bien louable, de la plus intime des Lois, du plus profond des principes. En pénétrant dans ces mêmes montagnes, [on peut] atteindre en un rien de temps le point central [couronné des] huit pétales de la Matrice, et ce sans corriger notre faible et misérable incarnation. En foulant cette terre, [on peut] expérimenter pleinement le Corps de la Loi inaltérable du Diamant sans révolutionner le corps de chair qui nous a été délivré par notre père et notre mère. Faut-il encore le mentionner, les onze actions conditionnées semble des activités

---

and ritual Practices », *in* Bernard Scheid et Mark Teeuwen, The Culture of Secrecy in Japanese Religion, New-York: Routledge. p.152-155.).

[1131] Ce passage, qui rappelle que la tradition religieuse au Japon se tourne vers la montagne depuis l'époque antique, semble très proche de ce que revendique l'*Ômine shugyô kanjô shiki* (1366-1421) qui décrit les forêts, les rivières, la végétation, comme l'expression spontanée du principe des attributs réels de la voie du milieu, Dainichi le roi de conscience qui se tient eternellement dans les trois ères temporelles (premier feuillet).

[1132] L'expression littérale « ouvrir le *stūpa* » *kaitô* 開塔 désigne la cérémonie d'ouverture des reliquaires. Cependant, le graphème *tô* 塔 traduit également le terme *caitya*, le lieu qui accueillit les premières réunions de la communauté bouddhiste autour du *stūpa*, le sanctuaire et par extension le lieu où est cultivé la Loi, skr. *caityaka*.

générées [dans le but de nous amener] à l'ainsi[1133]. Chacune des qualifications [que nous transmettent] les noms[1134], sont les paroles vraies secrètes[1135]. Il faut bien saisir que dans l'acte de dire comme dans l'acte de taire [ces paroles], elles ne perdent rien de leur indéfinissable subtilité[1136]. Mues ou retenues elles ne [peuvent être] séparées de la sphère de la Loi[1137].

Même s'il est difficile de s'élever [au niveau] de Bouddha, la lumière de la connaissance [se diffuse] bel et bien entre les êtres vivants et les bouddhas. Avec nos maigres et futiles connaissances, nous n'avons pas le droit de douter de l'origine profonde de la nature véritable de toutes choses. Les huit pétales de notre part originelle[1138] s'épanouiront naturellement. La lettre A qui se tient à l'intérieur de nos cœurs nous apparaitra distinctement dans sa juste vérité. Cette voie, que l'on arpente sans encombre, que l'on expérimente sans encombre, c'est cela la pratique de l'entrée en montagne. Il s'agit véritablement de l'exercice sublime de l'union en un cœur indivisible, l'expérience intime du lien étroit entre le relatif et l'absolu.

Pour ce qui est maintenant des novices. *Se référer aux transmissions orales*. Ceux qui tournent le dos aux règles (skrt. *vratu*) [qui leur sont prescrites] et laissent divulguer [des secrets], rendront compte à l'ensemble des vénérés de l'assemblée des deux *maṇḍala*. Particulièrement à la divinité protectrice de la Juste Loi, Zaô de

---

[1133] Qualité de l'Ainsi, qui est la réalité immuable, que l'on atteint en vertu des bouddha et qui est une délivrance pour ceux engagés sur le chemin du karman. Sans les actes conditionnés (actions intentionnelles qui sont produites par les douze liens de causalité) impossible d'atteindre le nirvana. C'est ainsi que tous les bouddhas ont franchis ces mêmes étapes.

[1134] Les noms, contrairement aux bruits, sont porteurs d'un sens intentionnel qui donne corps à l'objet ainsi dénommé. C'est pourquoi les noms, et notamment les noms des bouddhas, ont une telle valeur.

[1135] Secret, car ne pouvant être découvert par la recherche. Dont la portée n'est tangible que grâce à l'enseignement, ou l'expérience.

[1136] Ainsi, récités ou lues/écrites elles conservent une subtile efficace.

[1137] Telle la sphère de la Loi, détachée de toute production et de toute destruction, elles restent conformes à ce qu'elles sont.

[1138] Les huit pétales sont bien sûr celles du Lotus, la matrice qui assure la croissance de l'être humain à partir d'une boule de chair. La part originelle fait référence à la nature véritable de l'être et véhicule le même sens que « la nature de bouddha » 佛性. Il s'agit donc de souhaiter le développement de l'être vers un état originellement vertueux.

l'entière Montagne, serviteur [de la Loi porteur du] *Vajra*[1139]. Ceux-là seraient stupides [et s'attireraient] immédiatement les châtiments d'En le pratiquant, lui qui a ouvert nos montagnes, mais aussi de l'ensemble des vénérables esprits des guides à travers les âges. On considérerait alors que l'essence même du serment prêté aux hauts patriarches aurait été brisée.

En ce qui concerne le rituel de lustration à quatre degrés. Il s'agit, premièrement, du rituel de lustration d'entrée au gîte[1140]. Deuxièmement le rituel de lustration de la pesée des actes[1141]. Troisièmement, du rituel de lustration qui fait suite au jeûne de céréales[1142]. Quatrièmement, du rituel de lustration de la venue au monde[1143]. On nomme ces rituels de lustration à quatre degrés les rituels de l'Immuable. *Se référer aux transmissions orales*.

[1139]金剛童子満山蔵王, Kongô dôji manzan zaô. Figure courroucée représentée de couleur bleue ou jaune.

[1140]入宿灌頂, *nyûshuku kanjô*.On peut penser que le terme *Kanjô*, qui se réfère à une purification, est utilisé pour tous rituels qui impliquent une réactualisation du pratiquant. Ainsi, celui-ci se trouve changé à la suite des activités à accomplir traditionnellement dès l'arrivée au gîte : après avoir sonné de la conque par trois fois trois à-coups, on entame des récitations, comme le Sūtra du Sistre, *shakujô kyô* 「錫杖経」 (apocryphe) sur le porche du gîte. Les novices, assis sur le sol, récitent des incantations de protection le dos au gîte. Après avoir remis leur coffre, *yokooi* 横笈, au Véritable grand guide, ils reçoivent de celui-ci les outils nécessaires pour puiser l'eau (*aka* 閼伽) et rassembler le bois rituel (*kogi* 小木).

[1141] 業称灌頂 *gôbyô kanjô.* Reprenant la même définition du Kanjô que précédemment, il s'agit d'un véritable exercice de pesée ou le pratiquant est attaché à un contrepoids (la Pierre de l'Immuable, *fudô ishi* 不動石) via la corde nouée sur sa conque. S'il est plus lourd que le contrepoids, c'est que ses pêchés sont tolérables. Alexandre Goy, 2009, « Développement du Shugendô dans le Japon antique », Mémoire de Master (non-publié), p.71.

[1142] 穀斷灌頂 *kokudachi kanjô.* Ayant rejeté toute nourriture céréalière (principalement le blé, l'avoine, le riz, le millet et le seigle), le pratiquant se nourrit exclusivement des fruits de la forêt, *mokujiki* 木食. Il peut alors s'agir d'écorces, de racines, de glands. Cette pratique dure traditionnelement de sept à quatorze jours et se termine par le Véritable *kanjô*, *shôkanjô* 正灌頂. *Ibid.*, p.73.

[1143]出生灌頂 *shusshô kanjô*. On retrouve de ce rituel une trace dans trois importants canons bouddhiques, le *Sūtra des règles du très haut enseignement, le Diamant de la connaissance du vide et de la grande compassion présenté par les bouddhas* 『佛説大悲空智金剛大教王儀軌經』 (ch. *Foshuo dabei kongzhi jingang dajiaowang yigui jing*, skr. *Hevajra tantra,* T0892_.18.0595c07) traduit au X^{e} siècle par le moine chinois Fahu 法護 (jp. Gohô, skr. Dharmapāla) ; dans le *Sūtra des dhārani secrets du grand trésor* 『大寶廣博樓閣善住祕密陀羅尼經』 (ch. *Dabao guangbo louge shanzhu mimi tuoluoni jing, skr.* Vipulagrabhe Maniprabhe tathāgata Dharani Sūtra, T1005A.19.0632b08) attribué à Fukû (ch. Bukong, skr. Amoghavajra, VIII^{e} siècle) ; et dans les *Paroles vraies en siddham du Sūtra du grand trésor* 『寶樓閣經梵字眞言』 (ch. *Baolouge jing fanzi zhenyan*, T1005B.19.0635c22) annexe du dernier. A ces deux premiers ont doit une description de la gestuelle attribuée à ce rituel (positions des mains) et au dernier les formules rituelles à réciter.

En parallèle du rituel à quatre degrés décrit ci-dessus, il faut maitriser le Renfort de l'assise dès la fin de la première nuit. *La modalité du rituel à quatre degrés se retrouve dans les transmissions orales*. Nous adressons aujourd'hui le souhait [aux êtres supérieurs] que les novices, par la vertu obtenue dans la pratique de l'entrée en montagne, succèdent aux générations de Grands guides de nos montagnes, dans la lignée des patriarches qui ont transmis au plus grand nombre la Loi [dans sa forme] ésotérique et exotérique. Ces maîtres [ont fait] la promesse [de sauver les êtres] des trois domaines. Nous tous qui leurs avons succédé, [il nous faut faire preuve de] gratitude pour ces bienfaits qui valent de payer « mille pièces d'or pour la correction d'un mot »[1144]. À la mère et au père qui nous ont élevés et à l'ensemble de nos parents[1145]. Aux générations de nos bienfaiteurs et à l'ensemble de leur lignée[1146]. À tous ceux qui accordent le subside. Aux êtres qui se lient aux conditions favorables du salut[1147]. À toutes les âmes présentent sur les trois domaines. À [ceux qui traversent les] quatre incarnations des six voies de perditions[1148]. Amis ou ennemis, riches ou pauvres. Les êtres disposés ou non [à recevoir] la Loi de bouddha[1149]. Tous ceux qui restent attirés par les tentations[1150]. Toutes les divinités et les démons. Ceux qui ne sont plus, ceux qui vont disparaitre, partout dans les cieux, sur le plan de la Loi, dans les mers, sur terre, tous sont compris. Plantes et arbres confondus, soi et autrui entreront sur la terre de Bouddha, la lettre A. »

[1144] Expression tirée d'une légende autour de la composition du *Ryoshi shunjû*『呂氏春秋』 (Saisons de la famille Lu, ch. *Lushi chunqiu*) dont l'auteur, Lu pu-wei 呂不韋 (~ -235), ministre de la Chine des Sô, promit le paiement de milles pièces d'or à celui de ces suivants qui trouverait une erreur d'écriture dans son texte.

[1145] Réduit dans l'expression au nombre de six, *rokushin kenzoku* 六親眷属 (son père, sa mère, son ainé, son cadet, sa femme, son enfant) mais qui symbolisent bien tous ceux qui nous sont attachés par le sang.

[1146] Représentée par neufs générations, *kyûzoku* 九属 (le grand arrière-grand-père, l'arrière-grand-père, le grand père, le père, l'individu présent, le fils, le petit-fils, l'arrière-petit-fils).

[1147]結縁衆生, *kechi'en shûsei*. Ceux qui œuvrent au mieux pour progresser sur la voie de la bouddhéité mais aussi ceux qui reçoivent miséricorde. Les actants et les objets de ces actes.

[1148] *Cf*. note 806.

[1149]有縁無縁, *u'en muen*. Dont les actes prédisposent, ou non, à être liés à la Voie et à finir par être sauvé. Qui ont, ou non, été en contact dans une vie antérieure à l'enseignement de la Loi, ou à ses représentants.

[1150] Ceux qui stationnent sur le plan esprits malins, *makai* 魔界, qui font obstacle à la voie du bouddha.

V-II À propos de l'essentiel de la Véritable lustration, *shôkanjô* 正灌頂

Sokuden ne révélera rien dans ce texte, ni dans aucun autre de sa production, à propos du rituel de la Véritable lustration. Comme ce rituel est censé couronner tous les autres, il semble normal d'en garder le contenu secret. Il achève le parcours initiatique du pratiquant le long des dix plans symbolisés dans le rite, et consacre le *yamabushi* comme l'égal de Dainichi, en lui transmettant les gestes et les récitations qui lui permet de le personifier. En cela, on peut supposer qu'il correspond à la description faite dans le *Sanjûsan tsûki* au chapitre « Rituel de lustration de l'être fondamental [pratiqué] en montagne », *buchû hon'u kanjô* 「峯中本有灌頂」. Il s'agit de réunir l'être et le néant, le commun et l'elevé qui sont parties intégrantes de Vairocana. De lier en un souffle les lettres A et UN et de renaitre grâce à l'eau de consécration. Dans le *Hikosan mitsuzô* toutefois, Sokuden précise que cet exercice a pour objectif d'unir ce corps, dépendant de la rétribution du support et de l'être, aux trois subtilités du boudha. Il dit aussi que ce rituel porte les caractèristiques des trois formes de l'enseignemnent de la Loi : l'ésotérisme (car il implique le Renfort de l'assise, rappel à Dainichi), l'éxotérisme (car il implique les novices, rappel à Śākyamuni qui enseigna aux hommes), au Zen (car il implique une offrande de nourriture, rappel du mendiant Kashô 迦葉 (skrt. Kāśyapa), patron du Zen. Des textes plus tardifs précisent que la Véritable lustration est réalisée au vingt-et-unième jour de pratique, à la fin du jeûne des céréales et fait suite au rituel de purification par le feu[1151].

[1151] FUKUSHIMA Kunio, *in* MIYAKE Hitoshi (dir.), 1997 (réed.), p. 204.

V-III À propos de l'essentiel de l'Ajustement de l'assise

Sokuden revient ici sur l'Ajustement de l'assise pour en donner plus de détails. Dans le *Sanbu mikki*, Sokuden précise la fonction symbolique des cinq *sendatsu* qui encadrent le Vrai grand *sendatsu*, font face aux pratiquants durant le Renfort de l'assise, et apportent confirmation de l'importance de la notion des cinq connaissances présentées dans le présent feuillet. Selon lui, le *sendatsu* du petit bois incarne la connaissance d'Ashuku nyorai (skrt. Akṣobhya), le *sendatsu* du brasier incarne celle de Hôshô nyorai (skrt. Ratnasaṃbhava), le *sendatsu* en charge du gîte, celle d'Amida nyorai (skrt. Amitābha), celui en charge de l'eau, Shaka nyorai, et celui en charge de l'accompagnement, Dainichi. Toujours selon cet ouvrage, l'Ajustement des assises est pratiqué tous les soirs, avant les exercices préparatoires comme la récitation du Sūtra du cœur de la parfaite sapience, lorsqu'il s'agit de l'entrée en montagne régulière, après ces exercises lorsqu'il s'agit de l'entrée en montagne inversée. Le *Hikosan mitsuzô* précise lui que cet exercice est dû à une interprétation du Sūtra du diamant, *Kongôchôkyô* 『金剛頂経』 (skrt. Vajraśekārasūtra).

> « Au préalable, [on prend connaissance de] sa place pour le Renfort de l'assise. *Bois majeur (Est Nord-Est) pour le plan du Diamant, bois mineur (Est Sud-Est) pour le plan de la Matrice*. Ensuite, on produit le sceau (skrt. *mūdra*) des mains jointes autour du vide horizontal. *Le sceau étant formé à l'horizontal, les cinq éléments sont à la verticale*[1152]*.* [On récite le] chant (skrt. *mantra*) de la lettre « vaṁ वँ»[1153]. Puis, on produit le sceau des mains jointes autour du vide à la verticale. *Le sceau étant formé*

[1152] Le pratiquant prend une position assise de lotus. Comme son corps représente les cinq éléments, ceux-ci sont donc à la verticale. Les bras reposent sur les jambes ou sont tenus à l'horizontal du corps, les mains réunies autour d'un vide laissé entre les paumes. Les doigts sont entrecroisés. C'est la position de base pour l'enchainement de *mūdra*.
[1153] Ce mantra peut se limiter à la seule prononciation de la lettre.

à la verticale, les cinq éléments seront à l'horizontale[1154]. [On récite le] chant de la lettre « vaṁ वँ». Ensuite, on s'allonge sur le flanc. Il faut plier le coude droit et réaliser l'élément du vent[1155]. On doit étendre le bras gauche, assurer [la position de ses] hanches et ajuster son assise. Il s'agit rien de moins que [de personnifier la lettre] VAN en position horizontale. Pour le Renfort de l'assise, c'est la lettre VAN en position verticale. Verticalité et horizontalité ne font qu'un. On trouve là le stade ultime des quatre postures[1156]. Il faut veiller à bien considérer le *stūpa* de la lettre « vaṁ वँ» de la sphère de la Loi aux six éléments.

Estomac à l'Ouest

Pieds au Sud  Tête au Nord

Dos à l'Est

[Prendre la position des] cinq éléments horizontaux, c'est faire retour à la terre majestueuse de la lettre A. Le vent calme de la lettre UN [permet] le retour aux cieux du vide sans obstacle. C'est là ce qui prépare à l'entrée en concentration (*skrt. dhyāna*) du corps et de l'esprit, le *stūpa* de la sphère de la Loi. À l'heure de la Disparition du vénéré Śākya, sa tête se tenait au Nord, sa face à l'Ouest, il reposait sur le flanc droit, le bras droit plié en soutien de sa tête, le bras gauche étendu et les hanches relâchées. Il prenait la forme de [la lettre] VAN en position horizontale, [la

[1154] Le pratiquant est allongé.
[1155] L'élément du vent correspond à l'orientation Ouest, on plie donc le coude pour le faire poindre vers l'Ouest. La position ainsi obtenue est l'avant-bras passant sous la tête pour que la main se retrouve du côté gauche, à la manière des statues du bouddha allongé qui entra dans le nirvana.
[1156] *Cf.* note 806.

représentation des] trois corps en une expression[1157]. *Entres autres*. L'Ajustement de l'assise, c'est l'entrée en médiation. L'entrée en méditation, c'est faire taire l'esprit et la matière. On donne à ce stade le nom de « Dainichi de l'existence foncière ». On dit qu'il s'agit de faire émerger la foi[1158]. Tous les soirs, on se couche alors que le bouddha s'éteint. Tous les matins, on se lève avec le bouddha[1159]. »

V-IV À propos des insignes de [réalisation de] l'entrée en montagne

Feuillet récapitulatif, qui s'appuie encore sur la notion d'unité et l'importance de la transmission. La lecture du *Sanbu mikki*, nous en apprend un peu plus sur les supports de transmission de la pratique *shugen* et précise que, lors des préparatifs à l'entrée en montagne, les pratiquants prenaient des notes manuscrites, *sôan* 草案. Pour pouvoir suivre la compagnie, il fallait présenter des invites, *genzan* 顕參, et, pour les novices, toujours avoir avec soi son carnet de pratiquant, *shinkyaku chô* 新客帳. Le nombre d'entrées en montagne était chiffré par les *sendatsu* et confirmé par la remise d'un livret de comptage, *banchô*番帳.Les traces écrites de la pratique du *shugen* devaient donc être assez commune et les informations, présentées ensuite sur des stèles, longuements conservées.

« Sur la dénomination Grandes montagnes. Nos montagnes, nous l'avons déjà dit, sont les *maṇḍala* où coexistent les dix Plans et la Terre pure, les deux segments de la Matrice et du Diamant. C'est pourquoi les Grands guides ajoutent au titre monastique et au patronyme des novices leur propre titre monastique et leur nom

---

[1157] Formule reprise mot à mot dans le *Hikosan mitsuzô*.
[1158] 起信, *kishin*. Donner confiance en la Loi et dans les enseignements du bouddha en faisant montre d'éléments concrets.
[1159] Rappelons simplement que Dainichi signifie Grand Soleil et que c'est le nom donné au bouddha cosmique.

véritable[1160]. La forme rituelle d'une première pratique de l'entrée en montagne [correspond au principe] « partant de la cause, aboutir à la conséquence »[1161], *partant de la conséquence se tournant vers la cause, ou cause et conséquence ne font qu'un*. [Que ce soit] le rituel de lustration en montagne que transmettent les maitres à leurs disciples depuis que le grand patriarche En no Ubasoku était un moine mendiant sa nourriture, ou encore les formules maintenues secrètes, tout cela est rendu disponible à tous [les pratiquants]. C'était là la promesse faite par le pratiquant En no Kimi en retour de la vertu sublime [obtenue du] boddhisattva Ryûju (skrt. Nāgārjuna). Voilà comment se présente en général les insignes de l'entrée en montagne.

Nom de l'ère, huitième mois, tel jour.

Nom monacale, nom patronymique du Grand guide.

Nom monacale, nom patronymique du novice. »

V-V À propos du lien de filiation du rituel de lustration [pratiqué] en montagne

Dans ce feuillet, Sokuden nous donne une piste pour comprendre pourquoi les rituels de *kanjô*, comme le Vrai rituel de lustration, ne sont pas rendus en détails dans ces feuillets. Il semble aussi nous dire que ces mêmes feuillets n'étaient pas destinés à être conservés, puisqu'il donne priorité à la transmission directe, mais aussi aux traces laissées par les stèles de pierre dréssées en montagne. Les feuillets n'avaient alors peut être que vocation à l'enseignement. On voit effectivement que leur contenu pourrait être plus détaillé. Mais ces feuillets sont un support suffisant pour faire valoir et assurer la pérénité de l'identité du Shugendô, sans en dévoiler les détails les plus concrets.

[1160] Pour lier les représentants de la Matrice (les novices) aux représentants du Diamant (les guides).
[1161] *Cf.*Note 908.

वँ्

हूं	अ	वँ
Stèle de l'unité	Stèle de la Matrice	Stèle du Diamant
Le pratiquant	Phénomènes de l'esprit	Phénomènes de la matière
Union	Élément de la Terre	Élément de l'eau

« À la question, quel est le sens profond à trouver dans le lien de filiation du rituel de lustration en montagne à travers les stèles partout dressées ? La réponse est, les stèles sont les *stūpa* de la lettre « vaṁ वँ », la sphère de la Loi des cinq éléments, le double *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant. Elles rendent compte de la perpétuation des lois secrètes de la pratique d'entrée en montagne. Ainsi est-il dit dans les chroniques secrètes. Graver la pierre [pour que] parle la stèle, répéter la Loi [pour que] parle l'héritage. La pierre, c'est l'expression véritable et inaltérable de la lettre « a अ ». Les signes [gravés] sont les témoins indestructibles de la lettre « vaṁ वँ ». *Fin de citation.* En vérité, les stèles sont l'expression véritable de l'inaltérable et de l'indestructible. Ainsi en est-il du lien de filiation qui reste ininterrompu (skrt. *saṃtati*) dans les trois ères du temps. C'est pourquoi, en rendant compte des intentions de notre communauté par un tracé [à l'encre] rouge sur du papier par exemple, à la manière habituelle des autres écoles, on empêcherait une transmission juste du rituel de lustration en montagne. Il faut abondamment

considérer cela comme l'essentiel du Renfort des assises. Voilà ce qu'il en est pour le lien de filiation.

À la question, pourquoi ne pas créer des liens de filiation à la manière habituelle ? La réponse est, la pratique d'entrée en montagne [repose sur] la doctrine des trois subtilités sans attributs[1162]. Il s'agit d'une pratique sublime qui n'est communiquée ni par les patriarches ni par les bouddhas. Comment réaliser la transmission juste d'une pratique dont on hérite par le lien direct d'un esprit à un autre, quand on fait appel aux lignes rouges et éphémères de l'espace mondain[1163] ? Ainsi dit-on dans les transmissions écrites[1164] : les liens de filiation du *shugen* sont d'une parfaite cohérence. *Fin de citation*. Ainsi dit-on dans les chroniques secrètes : la parfaite cohérence, c'est l'essence incarnée dans le *stūpa* de la sphère de la Loi des six éléments qui est à la fois le début et la fin, l'harmonie du matériel et de l'esprit, l'unité du maitre et de l'élève.

La source originelle du *stūpa*, qui s'est développée dans les écoles du pays des Vastes cieux du Sud du bodhisattva Ryûjû (skrt. Nagārjuna), le sceau céleste unique dont fut pourvu en son esprit En no Ubasoku, c'est là ce à quoi correspond [notre lien de filiation]. Son sens profond reste à être interrogé. *Entre autres*.

À la question, pourquoi appeler lien de filiation le certificat d'enseignement de la Loi du Bouddha? La réponse est : c'est dans les eaux de la lettre « vaṁ वँ », océan de perfection, lieu du souffle unique et ininterrompu, qu'on exécute la transmission du rituel de lustration dans la montagne. Il faut considérer cela comme la Source pilier des lois secrètes, les plus confidentielles. Voilà pour ce qui est des liens de transmission du principe. L'essentiel présenté ci-dessus est la source spirituelle de l'intime réalisation de Shana (Vairocana). Ces éléments sont au cœur de la pratique

---

[1162] *Cf*. Note 847.
[1163] Il s'agit donc de rendre la pérennité d'une chose qui n'est pas naturellement soumise à l'éphémérité de la matière. Une chose qui à circulé, qui s'est transmise par la voie inaltérable de l'esprit.
[1164] Référence inconnue. Mêmes suppositions que celles concernant les rapports entre Sokuden et Chikô.

de l'entrée en montagne. S'il ne s'agit pas de quelqu'un de notre ordre qui aurait reçu un enseignement de première qualité, on ne doit se permettre [d'en départir à la légère]. Il faut considérer les serments [réalisés envers] nos grands patriarches. »

V-VI À propos [de l'assemblage de] la petite broussaille

Ce feuillet vient en complément de la description du rituel du feu et du schéma présent dans le feuillet « À propos de l'Ajustement de l'assise [pratiqué] en montagne».

« La petite broussaille[1165] [va être utilisée pour] signaler symboliquement la double estrade du rituel du feu. Les détails peuvent être retrouvés dans ce texte. Ici, nous en donnons le résumé. Il y a deux piliers. *Leur longueur respective est de cinq shaku (151 cm). Leur circonférence de neuf shaku (271 cm).* L'installation de bois [que compose la petite broussaille pour le rituel du feu] inclue trente-six branches[1166]. *Leur longueur est de six shaku (186 cm), leur circonférence est indéterminée*. Les baguettes pour attiser le feu se présentent par sept. *Leur longueur est de deux shaku et un sun (63 cm). Leur circonférence est de cinq sun (15 cm)*. [On rassemble des fagots de] bois nourricier[1167] de cent huit rameaux. *Longueur, six sun (19 cm)*. *Circonférence, de la taille du pouce*. Un fagot de bois débarrassé de son écorce[1168]. *Longueur, un shaku et huit sun (34 cm)*. Circonférence du fagot, un *shaku* et huit *sun*.

[1165] Ce terme désigne l'ensemble du bois ramassé en forêt en vue des rituels, et qui va fournir la base du brasier.
[1166] Pour observer le schéma transmis avec ce feuillet, se reporter au texte original en annexe de ce travail.
[1167] À ne pas confondre avec le bois nourricier, utilisé pour la Source pilier (*cf*. Note 996). Ici, il s'agit du terme générique utilisé pour désigner les morceaux de bois utilisés dans tous rituels de purification par le feu du bouddhisme ésotérique (la combustion préventive des calamités) et porte ce nom du fait de la faculté du bois à sécréter de la sève. Cette dénomination s'entend ausssi pour le « petit bois ». Dans l'*Aozasa hiyôroku*, ce nom est donné à tout morceau de bois jeté dans les flammes, peut-être aussi parce qu'il vient nourrir le brasier.
[1168] C'est à dire le bois blanc, qui symbolise l'os.

Un fagot de bois noir[1169]. *Longueur et circonférence identique au bois sans écorce*. Deux fagots de ce petit bois sont disposés parmi l'installation. *Longueur identique au bâton d'une coudée. Circonférence indéterminée*. En suivant le présent texte, lancer dans les flammes le bois nourricier. Lors d'une entrée en montagne régulière, le devant [pointe dans la direction de] l'entrée en montagne régulière[1170], l'arrière [pointe en direction de] l'entrée en montagne inversée[1171]. Lors d'une entrée en montagne inversée, on intervertit. Lors d'offrandes de fleurs[1172], il faut se référer à la direction entre bois majeur et bois mineur (Est Nord-Est, Est Sud-est) du cycle de Jupiter. *Se référer aux transmissions orales*.

Venons-en aux entrées et sorties [de la montagne durant la pratique] régulière ou inversée. Il faut se référer [à la pratique] régulière ou inversée de sa montagne. Aussi, durant l'entrée ou la sortie des visiteurs, il faut leur faire réaliser une courte salutation. *On appelle salutation, le fait de se plier en avant les mains jointes*. Lors des offrandes de fleurs, mais aussi de toute autre activité journalière, il faut placer les deux Rois[1173] à leur place désigné, [ici] à droite et à gauche de la petite broussaille[1174]. Dans ce présent texte, l'installation de bois se voit consacrer treize perches devant et derrière. Ainsi réunies cela fait vingt-six perches. Sur les côtés, cinq perches. Cela fait donc dix perches. L'ensemble correspond à trente-six perches. »

[1169] Pour rappel, habillé de son écorce, le petit bois noir symbolise la chair.
[1170] Vers Yoshino, dans la direction approximative du Nord Ouest.
[1171] Vers Kumano, approximativement le Sud Est.
[1172] C'est-à-dire durant l'entrée en montagne d'été. Des offrandes de fleurs peuvent se dérouler toute l'année, mais celle-ci correspond à une phase précise de la pratique *shugen*.
[1173] 仁王, *niô*. Ces deux divinités, dont on orthographie également le nom ainsi 二王, sont traditionnellement les divinités protectrices du lieu de culte dont on dresse les statues de part et d'autre d'un autel ou des portes du temple. Ils sont généralement représentés en guerriers protecteurs de la Loi, *kongôrikishi* 金剛力士, torses nus, l'un ayant la bouche ouverte comme pour prononcer la lettre « a », l'autre pour prononcer la lettre « un ».
[1174] Cette action peut désigner aussi le fait de faire encadre l'autel ou le lieu de réalisation du rituel par deux personnes, en symbole des divinités protectrices.

V-VII À propos de ce que transmet le cordon de la conque

On peut penser que ce feuillet se veut didactique, et éclaire le lecteur sur les notions fondamentales de la pratique. Cependant, d'un point de vue strictement personnel, il me semble rajouter au contraire plus de confusion. Mais il démontre une grande refléxion de la part de Sokuden, qui est prêt à analyser chacunes des références qu'il soumet. Le *Sanbu mikki*, précise que les trois longueurs différentes de cordons présentées ici, sont attribuées respectivement aux novices (celui de seize *shaku*), aux *doshû* (celui de vingt et un *shaku*), aux *sendatsu* (celui de trente-sept *shaku*). Ces cordons pouvaient également servir à délimiter l'enceinte rituelle, à pendre le pratiquant durant la pesée des actes, *gôbyô* (*gô no hakari*) 業称[1175].

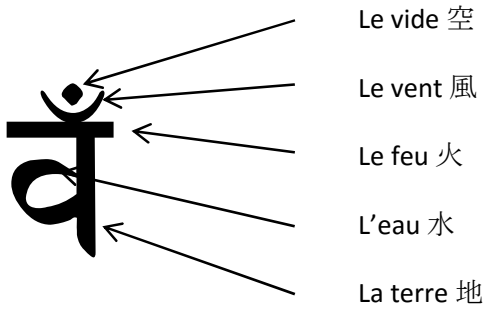
« Arrivé au stade de guide, lorsque les deux cordons sont noués, il faut observer l'usage d'un sceau et d'une récitation. Le sceau est celui des trente-sept vénérés. *Se référer aux transmissions orales*. La récitation est celle de la lettre « vaṁ वँ ». D'après les huit stances du Sūtra du Samādhi du Lotus[1176]: rendons hommage au corps de la Loi dans l'esprit de l'Eveil originel. Celui-ci demeure pour toujours sur le support du Lotus du cœur de la Loi sublime. Attachés à nous depuis les origines [sont] les vertus des trois corps [du Bouddha]. Les trente-sept vénérés résident dans la cité de l'esprit. Les Porte universelles [en un nombre aussi incalculable que des] grains de poussière sont unies dans la concentration méditative. Prendre de la distance avec les coproductions conditionnées c'est se conformer à la juste nature des choses. L'océan de vertu infini est la complétude originelle. Y faire retour de soi-même c'est se prosterner devant l'esprit de l'ensemble des bouddhas.

[1175] *Cf.* Note 1119.
[1176] *Cf.* Note 1006.

En ce qui concerne les deux cordons de la conque. Le cordon de gauche, c'est le souffle vital de la lettre « a अ» de la Matrice. Le cordon de droite, c'est l'eau de sapience de la lettre « vaṁ वँ » du Diamant. Le guide incarne en son corps la lettre « hūṃ हूं» de l'unité du la Matrice et du Diamant. La longueur des cordons une fois noués ensemble fait vingt et un *shaku* (632 cm). *C'est l'expression des vingt et un vénérés*. D'autres feront seize *shaku* (482 cm). *C'est l'expression des seize grands bodhisattvas*. [Si] ces deux cordons sont mit bout à bout, cela fait trente-sept *shaku* (~ 1114 cm), ce qui représente les trente-sept vénérés[1177]. Les secrets du cordon de la conque sont ainsi tous révélés en détail.

Venons-en au chant de la lettre « vaṁ वँ». La lettre « vaṁ वँ», c'est Dainichi du sceau unique, la personnification de la connaissance unique du Diamant. [C'est d'elle que] naissent la multitude de connaissances de l'ensemble des vénérés. Dans la seule lettre « vaṃ वं» sont comprises les trois lettres « a अ», « vaṁ वँ» et «hūṃ हुँ»[1178]. Autrement dit, « va व». La syllabe A, c'est la lettre « a अ». La syllabe UN, c'est la lettre « hūṃ हूं». « Vaṃ वं» est l'écriture brahmique dont est adapté le sinogramme « iki 息 », le souffle. À cette lettre sont rattachés originellement cinq éléments. On parle alors d'une lettre devenu *stūpa*. Le sinogramme du souffle retranscrit le même esprit. Voilà ce qu'il faut considérer.

[1177] *Cf.* Note 773.
[1178] C'est-à-dire la Matrice, le Diamant et l'union des deux.



Voilà ce qu'il en est de la récitation des huit stances: si on rend hommage à la complétude qui prend son origine dans l'océan de vertu infini, c'est que l'Eveil originel, l'esprit et le corps de la Loi se tiennent pour toujours sur le support du Lotus du cœur de la Loi sublime, que la vertu des trois corps nous est fondamentalement attachée, que Les trente-sept vénérés résident dans la cité de l'esprit et que les Portes universelles, aussi nombreuses que des grains de poussière, s'unissent dans la contemplation, [et nous amènent à] distancer les coproductions conditionnées conformément à la juste nature des choses. Ce faisant nous nous prosternons devant l'ensemble des bouddhas de l'esprit.

Les trois premières stances rendent compte de l'ensemble des vénérés de la Matrice. La stance suivante rend compte de l'ensemble des vénérés du Diamant. Les trois stances suivantes célèbrent l'ensemble des vénérés qui procèdent de l'union des deux. La dernière stance prend son sens dans le dévouement à l'ensemble des vénérés de l'union des deux [*maṇḍala*], qui sont aussi innombrables que des grains de poussières, ainsi qu'à leur esprit primordial et aux facteurs mentaux qui leurs sont soumis[1179].

[1179] Les vénérés, innombrables, qui se tiennent sur les deux *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant et dont l'esprit principal (skr. *citta*) est l'union des six consciences (cinq consciences de sens plus une conscience mentale) et des sensations concomitantes, prennent une forme variés. Lui aussi composé des six consciences, l'homme se tient à égalité des vénérés. En contexte, il s'agit donc pour lui de retrouver sa

Selon les chroniques secrètes, les sept premières stances correspondent à l'inaccompli, qui figure le début. La dernière stance correspond à l'accompli, qui enseigne [au premier]. L'éveil originel, *c'est le Diamant*, l'esprit, *c'est l'unité*, le corps de la Loi, *c'est la Matrice principielle*, la Loi sublime, c'est les neufs vénérés des huit pétales. Ces neufs vénérés sont présents dans le lotus du cœur de tous les êtres sans exceptions. C'est pourquoi on l'appelle le support du lotus du cœur.

Pour ce qui est de la formule « fondamentalement attachées à nous [sont] les vertus des trois corps [du bouddha] ». Les trois corps sont le cœur, le corps de la Loi, l'éveil originel. Les trente-sept vénérés, ce sont les cinq connaissances. Ces cinq connaissances reposent dans le disque lunaire du cœur des êtres. C'est pourquoi il est dit qu'ils se tiennent dans la cité de l'esprit. Les Portes universelles [d'un nombre aussi incalculable que des] grains de poussières [qui se réunissent dans] la concentration se retrouvent dans les innombrables émissions des cinq parts[1180]. C'est pourquoi on parle de grains de poussière.

Comme il s'agit des trois mystères, des vertus innées à l'ensemble des vénérés de l'union des deux [*maṇḍala*], on les désigne plus haut comme fondamentalement [attachés à nous] et se conformant à la juste nature des choses. Pour ce qui est de la formule « L'océan de vertu infini est la complétude originelle», on peut la résumer par la définition de la parfaite roue dont l'élément fondamental est l'union du principe et de la connaissance en un cœur. Dans la dernière stance, « nous-même », désigne le pratiquant qui trouve refuge dans l'enseignement. « L'esprit », désigne l'esprit non-duel. « L'ensemble des bouddhas », désigne la terre des bouddhas, les deux *maṇḍala* du principe et de la connaissance. Dans la première stance, « rendre hommage » rend compte d'un engagement spirituel. Dans la dernière stance, « se prosterner » rend compte d'une salutation physique. *Fin de citation*.

---

place parmi les vénérés, de retrouver l'union de l'accompli et de l'inaccompli. Cette expression se retrouve entre autre dans le *Sokushinjyôbutsugi* de Kûkai.

[1180]五部, *gobu*.Les cinq parts, ou cinq partitions, font références aux cinq incarnations qui naissent et s'unissent dans le Bouddha. Ce sont les cinq bouddhas des cinq connaissances, issus de la subdivision du Bouddha cosmique, et se subdivisant eux-même à un nombre incalculable d'êtres.

C'est là tout pour les Sept feuillets des usages. »

VI- Introduction et conclusion à l'univers du Shugendô. Annotations

On sent ici la démarche de résumer la voie du *shugen* en faisant appel à son patriarche, dont le nom à largement été évoqué dans les légendes de la littérature classique, dans les images populaires, et maintes fois revendiqué par les pratiquants en montagne. Un dernier effort pour soumettre au plus grand nombre les qualités de ceux qui font confiance au Shugendô pour atteindre le satut de bouddha, et donner raison à ceux qui s'en remettrait aux *yamabushi* pour obtenir des bénéfices immédiats ou dans une vie prochaine. Mais Sokuden s'attache aussi aux « canaux de diffusion » de sa voie, en voulant déterminer la façon dont le pratiquant entre dans l'autre monde. Une cérémonie funéraire ne saurait être tenue secrète. Elle attire d'autant plus de regards qu'elle implique aussi les proches et la famille du pratiquant. Elle peut dont être considérée comme la dernière exposition de la valeur revendiquée par le *yamabushi*, et assurer qu'à travers la mémoire du défunt, cette valeur soit relayée et perdure dans le temps des vivants. Il faut donc, qu'elle aussi soit parfaite, et donc, codifiée. Le pratiquant du *shugen* transige au quotidien avec sa nature d'homme, et donc avec sa société. C'est pourquoi les rapports aux autres sont aussi arrêtés par Sokuden. Les dialogues proposés aux feuillets V et VI ne sont rien de moins qu'un mode opératoire pour faciliter les échanges contextuels entre le *yamabushi* et les non-pratiquants, mais aussi entre les *yamabushi* eux-même. Cela semble être là une façon d'accompagner l'effort établit par Sokuden pour construire une indentité propre au Shugendô.

VI-I Antécédents résumés d'En no Gyôja

Dans ce feuillets, qui ouvrent sur la partie véritablement originale, mais non moins référencée, du travail de Sokuden, on présente le personnage d'En no gyôja. Celui-ci crystalise l'ensemble des aspects revendiqués par le Shugendô. Ses vies passées nous

sont rapidement exposées afin d'assurer de la transition légitime entre le bouddhisme originel et la pratique du *shugen*. De l'Inde au Japon en passant par la Chine, En a incarné des personnages qui ont une forte importance pour les autres écoles du bouddhisme japonais. L'ensemble de ses vies passées, et ses fréquentations divines, lui ont permis les conditions favorables au Salut, *kechien* 結縁, le metant en situation d'atteindre la connaissance. Par compassion, il ne conservera pas pour lui les bénéfices de ses compétences, et partagera ce profit avec les êtres. Avec lui, l'exercice de pèlerinage va devenir un exercice de bienveillance. À travers ce personnage, le Shugendô va se choisir un rôle en conformité avec les attentes de l'époque. Il va se positionner au coude à coude avec les autres organisations, tout en revendicant une pleinitude, présentée comme inexistante dans les autres écoles.

« Notre ancêtre, En le pratiquant laïc, est la transfiguration du souverain éveillé Biru. Il est le corps de partition du Roi de Sapience Fudô. Sortit provisoirement du palais de l'absolue vérité de l'ensemble des phénomènes, il [nous] guide vers les portes de la grande compassion salvatrice. Sous cette forme agissante, il accorde une aube au moi[1181], et les bénéfices cachés de la sphère de la Loi. Sous les attributs du corps [sensible], il prend la forme du vulgaire. De cette compassion nous recueillons [le principe de la double apodicticité de] la vérité absolue et de la vérité conventionnelle. La salvation ne peut être accordée crûment. C'est véritablement un pratiquant qui n'a pas son pareil sous nos contrées, un Grand homme (skrt. *mahāsattva*) porteur de pouvoirs incommensurables.

Selon les chroniques secrètes, sous sa forme d'Eveil originel, il est le vénérable Biru. Sous sa forme incarnée il est un laïc. Les êtres qui obtiennent les conditions favorables [au salut][1182], [atteignent] dans cette vie la Terre unique de Bouddha. *Fin de citation*.

[1181] Il offre l'éveil à ceux encore attachés au moi substantiel, à l'*ātman*.
[1182] *Cf.* Note 1032.

Selon le Sūtra du Lotus : en direction Nord-Est se tient une montagne. Son nom est la Montagne du Diamant. Cette montagne abrite un boddhisattva que l'on appelle Hôki 法喜, Félicité du Dharma. Il a enseigné la Loi à mille deux cent personnes en même temps. *Entre autre*. Hôki est le nom secret d'En le pratiquant laïc. La Montagne du Diamant, est le mont Katsuragi. Celui qui vient du Pays de la Lune[1183], et a pour nom vénéré Kashô (skrt. Mahākāśyapa)[1184], nous a accordé le sceau essentiel de l'Ainsi (Dainichi). Ayant atteint le pays de Shintan (la Chine)[1185], il prit le nom de Kôjaku l'ascète[1186] et fit démonstration de la technique secrète de non-dualité de la naissance et de l'extinction[1187]. Arrivé en notre contrée, il fut révéré sous le nom d'En no Ubasoku, et a fait voir la pratique secrète de l'unité des dix Plans. On reconnait là véritablement [sa nature] de saint homme qui incarne à lui seul les trois pays. C'est pour répondre aux [différents] mobiles qu'il prit la forme sensible du pratiquant. Difficile de concevoir par notre seule réflexion cet acte de transformation.

[1183] 月氏国, *gesshi koku*. Terme qui désigne généralement la contrée du bouddha historique, pour la terre où la lumière de la lune s'éteint, à l'Ouest, tandis que celle du soleil se met à briller à l'Est (le Japon). La lune, qui représente le bouddha originel, cède sa place au soleil, le bouddha réincarné à l'Est sous une forme qui illumine les êtres. Nichiren fait mention de cette formule et en donne le sens dans l'article du Douzième mois de la troisième année de Kôan (1280) dans son *Kangyo Hachiman sho* 『諫暁八幡抄』.

[1184]迦葉尊, *kashô son*. Dans la tradition bouddhiste, un des dix disciples de Śākyamuni. Ce personnage est un sujet particulier de vénération pour les écoles Zen (Rinzai, Sôto) pour lesquelles il figure parmi les dix-huit vénérables, *arakan* 阿羅漢 (skr. arhat). Une montagne du même nom, Kashô san 迦葉山 dans le département de Gunma, accueil encore aujourd'hui des pratiques *shugen* pour un culte en direction des *tengu* (démons volants) dans l'enceinte d'un temple sous autorité Sôto (depuis 1456), le Ryûgein Mirokuji 龍華院弥勒寺. Ce lieu était déjà célèbre parmi les pratiquants Tendai et Shingon dès le IX^{e} siècle.

[1185] D'après le mot indien Cīna-sthāna, nom désignant la Chine.

[1186]香積仙人, *kôjaku sennin* (ch. Xiangji).Ce nom se réfère à Sughandakuta, le bouddha de la terre des multiples fragrances (univers ou la Loi est enseignée à travers les senteurs) que l'on retrouve dans le sutra de Vimalakīrti. On peut se référer à Robert THUMAN, 1976. Ce personnage a son importance pour l'école de la Terre Pure, Jôdo shû 浄土宗 (ch. Jingtuzong). Un temple a ainsi prit son nom. Le temple de Xiangji, a été établit en 681 non loin de la ville de Xian pour le moine Shandao, patriarche de l'école de la Terre pure en Chine.

[1187] C'est-à-dire qu'il était immortel.

Peut-on en trouver la véritable explication dans la voie des mystères[1188]? Ainsi, se tourner vers les hauts sommets est l'expression de la vertu de connaissance [qui amène à] rechercher la révélation suprême[1189]. Descendre dans l'obscurité des profondes vallées est l'expression de la compassion [qui amène à] sauver les êtres en souffrances[1190]. Le matin, laver sereinement son corps dans les eaux calmes[1191] jusqu'à se retrouver trempé complétement. Dans le crépuscule léger, transporter son esprit sur la voie des mystères et mettre fin à la longue [répétition] de vies et de morts. *En substance*. [Il faut] rechercher l'efficacité. Monter sur les nuages aux cinq couleurs[1192] et parcourir allègrement le grand ciel (le vide)[1193]. Faire voler son bol vide dans les villages et se rendre capable de donner offrande à l'ensemble des bouddhas[1194]. [Quand] le mal se multiplie, [il faut savoir] faire ses preuves et donner à entendre la Loi pour finir par extirper [les êtres] de la roue du *karman*. Ainsi, [on peut à la fois] empêcher la pluie de mouiller sa pèlerine[1195], et rendre compte [sous le] ciel la vertu de la recherche suprême[1196]. [Il ne faut pas] fouler aux pieds ceux qui

---

[1188] Question purement rhétorique. La voie des mystères, la voie du sublime, *rei'i no shu* 霊異之趣 c'est à dire le Shugendô, amène à la compréhension des traits obscurs. Elle donne des éléments de réponse pour ce qui semble inexplicable. Elle fait entrer le pratiquant dans les profondeurs de la réalité.

[1189] *Cf*. Note 830.

[1190] *Cf*. Note 831.

[1191] 定水, *jôsui*. Possible référence au *Makashikan* de Chigi 智顗 (ch. Zhi-yi ,538-597) 『摩訶止觀』(594, dix volumes, Taizôkyô T1911.46.0058c13) maitre chinois de l'ecole Tientai. L'eau calme et apaisée (comme se doit d'être l'esprit) est comme un miroir qui capte le reflet du cercle lunaire (la lumière du bouddha dans sa parfaite complétion).

[1192] 五色雲, *goshiki'un.* Les cinq couleurs sont les cinq consciences des sens (skr. pañcavijñāna) qui, associés à la conscience mentale, permettent la clarté de la connaissance objective. Une fois saisi le monde qui nous entoure, il est possible de distinguer la véritable nature des choses, la vacuité authentique. C'est aussi une image utilisée dans l'iconographie bouddhique et les exemples de grandes figures chevauchant ou étant environnées des nuages aux cinq couleurs ne sont pas rares.

[1193] *Cf*. Note 708.

[1194] Plusieurs légendes font mention de religieux dont le niveau d'avancement sur la voie est tel qu'ils réussirent des miracles comme celui de faire voyager leur bol à aumône par la seule force de leur esprit, *kûbo* 空鉢. Le bol revient ainsi plein auprès de son propriétaire, comme ce fut le cas pour le moine Myôren 命蓮, dont on dépeint les compétences dans le *Shigisan engi emaki* 『信貴山縁起絵巻』 (fin du XII^{e} siècle).

[1195] Une compétence mystique parmi d'autres. On pourrait aussi y voir celui qui ne se laisse pas atteindre par les appels du ciel et qui choisis de rester sur terre pour souffrir parmi les hommes. Cela semble d'ailleurs en accord avec la phrase suivante.

[1196] On peut appartenir au monde de l'indicible, de la magie, et répandre la Loi bouddhique.

rampent et répandre sur terre le bénéfice [qui est à obtenir de] celui qui décide de s'incarner parmi les hommes. On ne peut lister les [activités] qui permettent de triompher du *karman*.

D'après les documents secrets, le grand patriarche En le pratiquant est né Kamo no Enokimi[1197]. Il est issu du village de Chihara[1198] du district de Katsuragi dans la province du Yamato. On dit que sa mère aurait vu en rêve descendre en elle depuis les cieux un *vajra* doré à une branche. À son réveil, elle se trouva alourdie. Depuis cet événement, de son corps tout entier émanait une brillante lumière. Elle exhalait un étrange parfum ça et là. Elle n'avait plus goût aux inclinaisons humaines. En son ventre ou en sa matrice, aucun obstacle. Régulièrement elle rêvait de la venue d'une silhouette féminine vêtue de bleu. [Celle-ci] n'était en rien différente de ces images de la grande Benzaiten (skrt. Sarasvatī). Lorsqu'arriva le soir d'accoucher, celle dernière dissimula le lieu de couche dans les nuages aux cinq couleurs. L'ensemble des bouddhas tendirent leurs ombres pour protéger la parturition. [Lorsque] les cieux descendent sur le peuple, se terrent les obstructions malveillantes. C'est bien connu.

Voilà un phénomène bien rare que la venue au monde d'un homme supérieur. *En substance*. Il serait né au terme de sept mois, le 28ème jour du 10ème mois, à l'heure du bœuf[1199] durant la troisième année du règne du quinzième empereur Jomei[1200] [qui fit suite au] prince Shôtoku[1201], *année du lièvre métal inférieur*[1202]*.* Arrivé à la vie,

---

[1197]賀茂役公. D'après le Shoku nihongi 『続日本紀』 (797), le clan Kamo faisait à l'époque autorité sur la région montagneuse de Katsuragi, entre l'actuelle prefecture d'Osaka et le département de Nara.
[1198] 茅原, littéralement « plaine herbeuse », « plaine recouverte de *chigara* », une plante vivace de la famille des graminacées très commune au Japon.
[1199] Entre 2h et 4h du matin.
[1200] 舒明天皇 (593-641).
[1201] 聖徳 (574-622).
[1202] Le 28 du cycle sexagésimal, *kanoto shinbô* 辛卯, correspond à l'an 631 soit bien trois ans après le début du règne de l'empereur Jomei qui commence selon les historiens en 629. Ainsi, actuellement on ne désigne pas Jomei comme le quinzième empereur mais comme le vingtième.

il ne fut pas tout de suite baigné. Son corps présentait [déjà] les caractéristiques brahmiques dans leur état pur[1203]. Les gens du pays en furent stupéfaits.

Le *vajra* à une branche est la nature qu'il faut prendre pour protéger la Loi des bouddhas. Il a pour vertu de détruire les hordes de démons. C'est une des transformations de Dainichi l'Ainsi-venu de la connaissance aboutie. Une des manifestations de l'Immuable Fudô. Ainsi s'exprima le pratiquant dès sa naissance : selon le vœu que j'ai fait il y à longtemps, je ne serais satisfait qu'en me réincarnant parmi les êtres et en les guidant tous sur la voie du bouddha[1204]. À l'âge de sept ans, il récita pour la première fois la formule de la délivrance par compassion[1205] et la répèta cent mille fois par jour. Il perca les deux enseignements du confucianisme et du bouddhisme. Il pratiqua les six degrés du boddhisattva[1206]. Il réalisa l'Eveil du sceau unique[1207]. Aussitôt, il s'en retourna dans les hauts cieux [monté sur] un nuage brillant de cinq couleurs. Cherchant à poser son nuage, le pratiquant arriva à la grotte de de la cascade du mont Minoosan dans la province de Settsu. Là, il rencontra le Grand homme Ryûjû et obtint les sceaux célestes des trois subtilités sans attributs. Dans ce corps de pratiquant, il s'ouvrit aux règles issues du pays des Cieux du Sud (Inde). En sublimant les six éléments en ce corps [il toucha] aux trois subtilités de Shana. C'est de là [que procèdent] les lois secrètes de la pratique de l'entrée en montagne. C'est pourquoi sont pratiqués au temple qui a pris le nom de Minoo les purifications du boddhisattva Ryûjû. Pour répandre la vertu des trois subtilités du Diamant, il s'en retourna dans les Dix plans. Il étendit la pratique de pérégrination en extérieur à celle de dévotion pour le salut des êtres.

[1203]梵相, *bonsô*. Caractère du religieux, du bouddha et des boddhisattva (skr. *brahmdvaja*, étendard de la victoire du *brahma*) mais aussi nom d'un des seize princes présentés au chapitre sept du Sūtra du Lotus, désigné comme un des deux bouddhas du Sud-Ouest.T0262_.09.0025c01.
[1204] Selon la formule du Sūtra du Lotus. T0262_.09.0008b06.
[1205]慈救咒, *jikuju*. Incantation liée à Fudô Myôô, « *namaḥ samanta vajrāṇāṃ caṇḍa mahārosaṇa sphaṭaya hūṃ traṭ hāṃ māṃ* », « Vénération à tous les diamants détruits les violents, grand courroucé *hūṃ traṭ hāṃ māṃ* ». Frédéric GIRARD, 2008a, p.554.
[1206] Les six perfections (skr. *pāramitā*). *Cf*. Note 762.
[1207] L'éveil du plan du Diamant de Dainichi, l'éveil par connaissance.

Dans sa trente-deuxième année, il quitta son foyer et pénétra la montagne de Katsuragi. Là, il vécut trente années au fond d'une grotte. S'étant habillé de broussailles et d'écorces, se nourrissant de pommes de pins, il s'installa dans une calme plénitude. Sans trouble, il s'appliqua à transmettre aux êtres les bénéfices [de sa pratique]. Bientôt, grâce à sa pratique dans les sommets habités, il en vint à s'aliéner des esprits qui répondaient alors à ses ordres. Il se présenta au quarante-deuxième souverain, l'empereur Monmu (683-707) au septième jour du sixième mois du début de l'ère Taihô (701), année du bœuf métal inférieur. Monté sur son nuage aux cinq couleurs, il entra en Chine sans jamais plus se tourner vers notre aube. *En substance.*

Il s'y retira soixante et onze ans. D'après ses chroniques[1208], la lointaine lune de parfaite osmose de l'Eveil foncier ne put rester caché sous les nuages des territoires de l'Ouest. Sous sa forme universellement tangible d'émanation [porteuse] des moyens salvifiques, il flottait sur les vagues de la mer de l'Est. Tous les mois, le septième jour, il rejoignait en secret ces terres (le Japon). Il se rendait dans la grotte de la cascade du mont Minoosan. Il investissait les multiples voies des contrées du Soleil levant. *Entre autres*. C'est là véritablement la victoire sans frontière de l'émanation bienfaisante, la perfection transmise à tous les êtres. On ne peut exposer ceci avec vantardise. [Mais] tous doivent le savoir. On ne peut le conserver par écrit. [Mais] nous élèverons notre société par la foi. C'est à cela [que sert notre] voie ingénieuse. »

VI-II À propos des représentations vénérables d'En le pratiquant

Ce feuillet propose une déscription détaillée, un prototype de la représentation artistique du pratiquant En. Il est aussi l'expression paradigmatique du Shugendô, assurant à tous ceux qui s'y référe d'être en accord avec la juste marche de la pratique

[1208] *Cf.* Note 1181.

shugen. On le voit aujourdh'ui répété dans de nombreuses représentations du patriarche sur les chemins de montagne, bien que sa forme dominante soit celle d'un pratiquant totalement assis, ou debout. C'est un retour ici à la fonction distributive de la forme qui, en plus de transmettre un sens, se voit dépasser dans sa vocation première, pour incarner définitivement les subtilités auxquelles elle se rattache. À noter, la précision de la description de Sokuden, qui signale que les coffres portés par les représentations des deux démons accompagnant En, contiennent des textes de pratique. C'est-à-dire, des moyens de transmettre, par compassion ou par valorisation, les arcanes de la voie du *shugen*.

« D'après le chapitre des vénérés dans le troisième rouleau des textes secrets[1209], En le pratiquant laïc, qui ouvrit l'entrée vers les montagnes, est l'incarnation directe de l'union des deux [*maṇḍara*]. Il possède tous les attributs du Roi de sapience Fudô. Pour caractéristiques, [il porte un calot] de huit *shaku* qui représente le lotus qui coiffe le sommet du crâne de Fudô, les huit pétales de la Matrice. Le *vajra* à une branche dans sa main droite est la lame de sapience qui tranche les passions et éveil à la réalité. Le chapelet dans sa main gauche présente les perles de la grande compassion non-incarnée. Lorsqu'on le voit portant le sistre à six anneaux, c'est pour symboliser [sa volonté de] guider les être hors des six voies [de perdition]. Lorsqu'il porte le Sūtra du cœur de la parfaite sapience, c'est pour représenter les deux espaces du monde phénoménal (skrt. *satta*) et de la vacuité véritable. [Représenté] bouche ouverte, il exprime la récitation d'un *dhārani*, l'exhortation de la juste nature des choses. Ses habits de broussailles et d'écorces représentent [la possibilité de] consumer dans les flammes les actes issus de l'absence de

[1209] Probablement le *Minoodera engi* 『箕面寺縁起』 (ou *Minoodera himitsu engi* 「箕面寺秘密縁起」 *Antécédents du temple de Minoo*, XII[e] siècle). À ce propos voir KAWASAKI Tsuyoshi, 2015 « the Invention and Reception of the *Minoodera engi », in* Japanese Journal of Religious Studies 42/1, p.133-155. Cependant, les légendes d'En no gyôja se trouvent partout dans la littérature populaire et classique. Des bribes de ces lègendes sont aussi présentes dans l'*Aozasa hiyôroku* et l'*Ozasa hiyôroku*.

clairvoyance. Le socle de métal représente le rocher indestructible de la lettre « a अ» qui se tient éternellement dans la nature absolue. La position assise un genou à la verticale représente les quatre attitudes du quotidien[1210], ou la forme rituelle du Renfort de l'assise. Le genou levé représente le fait de « demeurer »[1211], la station assise représente le fait « d'écraser »[1212].

Venons-en au jeune démon de la contemplation méditative qui se tient à sa droite[1213]. *Son nom est Gigaku*[1214]. C'est le serviteur Kongara (skrt. Kiṃkara)[1215]. Il tient dans sa main droite un récipient qui représente l'eau de compassion de la Matrice. Sa couleur bleu est l'expression de l'eau de compassion. La bouche ouverte, il prononce la lettre « a अ» de la Matrice.

Venons-en au jeune démon de la sapience qui se tient à sa gauche. *Son nom est Gigen*. C'est le serviteur Seitaka (skrt. Ceṭaka)[1216]. Il porte une hache à la main droite qui représente la lame de sapience du Diamant. Sa couleur rouge est l'expression du feu de la connaissance. La bouche mi-close, il prononce la lettre

---

[1210] *Cf*. Note 926.
[1211] 住, jû. Une représentation de l'immuabilité.
[1212] 臥, *ga*. Qui signifie en contexte détruire les ennemis de la Loi.
[1213] On trouve un descriptif plus concis dans le *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan* (troisième feuillet). Son nom n'y est pas reporté, mais l'ouvrage présume de l'origine divine, *honji*, du personnage en la figure de Monju 文殊 (skr. Mañjuśrī). Un choix bien différent de Sokuden qui préfère faire valoir l'ascendance indienne du personnage. Idem pour le démon suivant, présenté comme comme étant la trace sur terre de la figure de Fugen 普賢 (skr. *Samantabhadra*) par l'ouvrage antérieur à Sokuden.
[1214] Il est présenté par la tradition comme le premier disciple d'En le pratiquant. Il est dit dans l'*Ômine engi* qu'il entra dans la montagne d'Ômine à l'âge de 36 ans. On retrouve ce personnage et le suivant, Gigen 義堅, dans le *Jinzen Kanjô keifu*『深仙灌頂系譜』.
[1215]金佉羅童子, *kongara dôji* (*gigaku* 義覚). Le septième des huit grands *dôji*, au service de l'Immuable Fudô et du boddhisattva Monju. On peut le reconnaitre car la statuaire le présente avec une *vajra* à une branche entre le pouce et l'index. Les huits grands *dôji* ont tous reçu un culte le longde la chaîne de montagne Ômine. Sokuden confirme leur importance dan le *Sanbu mikki*, en précisant que les novices devaient régulièrement réciter leurs noms avant d'entamer l'entrée en montagne, pour s'assurer de leur protection.
[1216] 制多迦童子, *seitaka dôji* (*gigen* 義堅). Le huitième des huit grands *dôji*.Les huits grands *dôji* et leur forme originale sont présentés dans le *Sanbu mikki.*

«ūṃ 𑖌𑖼𑖽». Au dos, il porte un coffre à châssis qui renferme les textes [décrivant] les arcanes secrets de la lustration en montagne. Le pratiquant laïc qui se trouve entre eux est l'expression tangible de l'unité de la Matrice et du Diamant, le Roi de sapience Fudô.

Venons-en ensuite aux représentations peintes du vénéré. Tourné vers la droite, il symbolise [la formule] partant de la cause aboutir à la conséquence. Tourné vers la gauche, il symbolise [la formule] partant de la conséquence se tourner vers la cause. Nous faisant face, il symbolise la [la formule] l'union de la cause et de la conséquence. *Pour renseignement subsidiaire*. Le démon bleu placé à son flanc gauche est l'expression de l'accomplissement du bien par la course du bien[1217]. Le démon rouge placé à son flanc droit est l'expression de la cessation du mal par la course du mal[1218]. Le pratiquant placé au centre est l'expression de la nature absolue et immuable, l'union du bien et du mal. »

VI-III À propos [du rituel du] retour à la Porte de la lettre A

Un rituel funéraire, interessant dans sa description, qui permet d'obtenir des divinités de ramener le pratiquant aux portes de la lettre A, ou n'existe ni naissance ni destruction, qui mène au statut de bouddha. Formellement, il ne semble pas différent des rituels proposés par les institutions bouddhiques, mais place néanmoins le pratiquant *shugen* en qualité de maître conducteur, *dôshi* 導師, apte à accompagner les âmes en transit vers le monde des morts. La fonction *shugen* est donc ici enrichie, et nous amène à penser qu'elle participe à l'ensemble des événements spirituels.

[1217] Ou la remontée de l'axe du bien, de la conséquence (la connaissance, la sagesse, l'élevé, le bien) vers la cause

[1218] La remontée de l'axe du mal, de la cause (l'obscurité, la souffrance, le commun, le mal) vers la conséquence.

Cependant, il n'est pas précisé si le rite s'accompli uniquement pour les membres actés du shugen, ou s'il est universellement réalisé. Cette question semble d'autant plus interessante que, selon Sokuden, en sa qualité de bouddha le pratiquant *shugen* n'a aucunement besoin des soins d'un maître de la voie au moment de son trépas[1219]. Il semble qu'à partir de la fin du XVII^{e} siècle, la procédure funéraire menée par le *sendatsu* ne concernait que les pratiquants du *shugen* et fut particulièrement codifiée, menant parfois la cérémonie à nescessiter sept jours de préparatifs[1220].

« Procédures pour la procession mortuaire. Avant la crémation. [Faire sonner] la conque. Asperger d'eau. *L'eau qui provient du récipient* [de la Source pilier]. Placer le panonceau commémoratif. Les ustensiles à utiliser : un encensoir, un braséro, un vase, un pot. [Une image] du vénéré. Les canons. À droite et à gauche se tiennent les desservants. De part et d'autre, des bannières (skrt. *patāka*). La compagnie de moine. Le petits bois blanc. *Deux fagots*. Le coffret flanquant. *On utilise le petit bois de frappe et le bâton d'une coudée.* Le maitre conducteur. Un guide. Un cheval. Des offrandes. À gauche et à droite, des torches. Le cercueil. Un dais. Des ombrelles. Les descendants [du défunt]. Sa maisonnée entre autres.

Venons-en à ce qui est à faire après la procession. Le guide se présente à l'estrade. En frappant deux fois du bois de frappe, il en assure la pureté. Commence la récitation des cinq syllabes[1221]. L'assistance la reprend en cœur. Ensuite, le guide rejoint le cercueil, équipé du bois de frappe et du bâton d'une coudée puis se met à genoux. *Réalisation [identique au] Renfort des assises*. Ensuite, on frappe le cercueil avec le petits bois de frappe et le bâton d'une coudée. L'assistance récite les cinq syllabes au rythme [de la percussion des bâtons]. Ensuite, le guide repose le petit

[1219] Chapitre de l'abordable, « À propos de ce qui est à observer [de la pratique] shugen » (p.318).
[1220] On retrouvera les codifications les plus complètes dans le *Shugendô sôsô shidai* 『修験道葬送次第』(*Procédures pour l'accompagnement funéraire dans le Shugendô*, 1754). FUKUSHIMA Kunio, *in* MIYAKE Hitoshi, 1986, p.230.
[1221] *Gojidarani kyô*, ou *Gojidarani ju* (ch. *Wuzi tuoluoni*). T1174_.20.0713b16. Ou, plus simplement, la récitation A BI RA UN KEN.

bois de frappe et le bâton d'une coudée et récite le chant de l'existence foncière des six éléments, tout en en exécutant la position des mains (skrt. *mūdra*). *Comme d'accoutumé*. Ensuite, il prend les deux fagots de petit bois et les jette à droite et à gauche [en direction du feu]. Puis il récupère le petits bois de frappe et le bâton d'une coudée, retourne à l'estrade et rend hommage aux esprits. *Comme d'accoutumé*.

Venons-en à [la prière pour] le retour vers la Porte de la Lettre A. Voyant cela, tous les bouddhas révèlent depuis l'autre bord[1222], la source fondamentale de ce corps. C'est [aussi] à cet autre bord que les êtres s'équipent des attributs illusoires du moi. C'est là l'unité du pur et du vicié, l'unique réalité du commun et de l'élevé. Ainsi parés, les êtres prennent un nom éphémère, [mais] débarrassés [de leur parure, ils rejoignent] le lieu originel des bouddhas. Ainsi, le cycle de vies et de morts qui se termine par le *nirvāṇa* nous semblent déjà un rêve ancien. C'est l'exposition qu'un esprit purifié est l'équivalent de la terre pure [des bouddhas]. *En substance*. Là, *sur le cercueil on appose nom et date*. Le réveil instantané d'un long rêve [est assuré par] le feu de sapience de la concentration (skrt. *samādhi*) de la lettre « raṃ रं» qui emporte le corps de chair. Cette incarnation brisée fait retour à la terre de la lettre unique « a अ». Si ce corps est partie intégrante de Shana (Vairocana), l'orientation d'un maître est inutile. Si cette incarnation équivaut à la terre pure, il n'y a aucune distinction entre la terre de l'accompli et celle de l'inaccompli[1223]. Le caractère « shô 生 », la vie, provient de l'expression « fushô 不生 », la non-incarnation. Le caractère « metsu 滅 », la destruction, provient de l'expression « fumetsu 不滅 », non-destructible. « Vie » et « destruction », forment ensemble l'incarnation d'Eveil du sceau unique[1224]. En

[1222] 岸, *gan*. L'autre bord, l'autre monde. Le monde des esprits et l'espace de transmigration qui précéde la naissance et fait suite à la mort.
[1223] *Cf*. Note 793.
[1224] C'est-à-dire que la vie et la mort sont l'expression sensible de l'Eveil. Sans ces deux phénomènes, impossible de se voir révéler la cessation de toutes activités. Sans la vie, pas de conscience de la non-vie,

devenant Shana aux cinq éléments consubstantiels, on met fin au troubles de la vie et de la mort, du vent et des vagues[1225]. Le cercle lunaire du cœur unique des complètes vertus ne saurait être caché par les nuages et la brume[1226]. Ainsi, l'exemple fourni par les esprits des vénérés ne nous apparait pas illusoire et nous franchissons la porte de la lettre « a अ» de la juste nature des choses sans attendre leur retour [sur terre] pour nous guider. On fait ainsi tout naturellement retour au palais de la sphère de la Loi. Nous réclamons humblement que les bouddhas des dix directions et des trois ères se conforment à leur vœu originel de descendre auprès de nous pour nous éclairer[1227].

D'après les odes (skrt. *gāthā*) [1228]: soixante et quelques années représentent un court laps de temps. Illusions et vérité des Dix plans se retrouvent toutes dans la lettre A. Destruction et non-destruction sont deux usages pour la lettre UN. Les six éléments ne font jamais obstacle quand [le pratiquant et les bouddhas se confondent dans] le *yoga*. *S'ensuit la position des mains jointes. Puis la récitation de la lettre « a अ».* De la main droite, récupérer les deux torches ainsi transmises et allumer le brasier. Des deux mains on porte les offrandes à hauteur de poitrine et on récite les odes.

Après la récitation, les desservants se postent à gauche et à droite. Ensuite, on procède à la purification en tapant une fois le petits bois de frappe. Puis, les autres

---

sans la mort, pas de conscience de la non-mort que représente la réalité absolue de l'unité des êtres en Dainichi, la source de toutes choses.

[1225] Comme nous l'avons vu dans le texte de Sokuden, le vent peut représenter la marche ininterrompue du cycle de vie et de mort, comme le vent qui souffle inlassablement, et les vagues, la soumission aux conditions qui nous poussent à revivre la souffrance.

[1226] Rendu à l'unité vertueuse de Dainichi, la connaissance, le diamant aussi parfait que le cercle de la pleine lune, impossible de se trouver obscurci par les nuages et le brouillard de l'absence de connaissance.

[1227] Et guider les êtres vers la porte A au moment de leur mort.

[1228] Formule inspirée du Sūtra de Dainichi, que l'on retrouve en partie dans le *Dainichikyô shomyôinshô.* T2213_.58.0081b25

guides peuvent entamer le Sūtra du cœur de la parfaite sapience. L'assistance le reprend en cœur. Ensuite, viennent les formules magiques de rédemption du [*sūtra*] du sistre à neuf branches[1229], les stances du petit bois et les huit versets. Enfin, l'assistance se disperse.

D'après les transmissions orales, récupérant les deux torches de sa main droite, le guide allume le brasier. Des deux mains il les empoigne et récite les stances du petit bois. De sa main droite, il les agite pour tracer un cercle [en l'air] puis va pour les tendre à deux des descendants [du défunt]. Ceux-ci se font face et échangent leurs torches. Ils se dirigent vers le cercueil comme pour y mettre le feu. À ce moment, l'ode doit être amenée à son terme. Au moment de recouvrir de terre le défunt, la stance du petit bois doit être amenée à son terme. Le guide rejoint le cercueil en tenant devant lui sa canne de Diamant, et doit faire face au cercueil lorsque celui-ci est recouvert de terre. Après avoir récité l'ode, il faut reposer la canne de diamant. Le guide va reprendre sa place. Ensuite, les autres guides entament le Sūtra du cœur de la parfaite sapience. *L'assemblée le reprend en cœur.* Puis viennent les huit versets du [*sūtra*] du sistre à neuf branches. Ensuite, [on fait sonner] la conque. *Trois sons*. Puis l'assistance se retire. »

VI-IV À propos de la procédure pour l'offrande aux esprits

Ce feuillet accompagne le précédent dans la caractérisation des cérémonies funéraires tenues par le pratiquant *shugen*. Sa codification suit les théories Tendai présentées précédement sur la nature fondamentale des êtres, mais aussi la position médiane du *yamabushi*. On y perçoit les influences ritualistes des antécédents religieux du Japon, entre apaisement des ésprits, purification, transfert des morts, tout en

[1229] 『九條錫杖経』, *kujô shakujôkyô* (date inconnue). Sūtra apocryphe de l'école Shingon, régulièrement utilisé pour les cérémonies impliquant la figure du boddhisattva Jizô 地蔵菩薩 (skr. Kṣitigarbha), et donc les cérémonies funéraires. *Cf.* Note 838.

renforçant la légitimité du pratiquant *shugen*. Les cinq éléments, attributs de l'incarnation, transcendés par les cinq connaissances, sont l'expression de l'individualité physique de l'homme (lettre UN, hétérogène) qui s'en retourne à un état originel, négatif de l'individualité (lettre A, homogène), qui sont constituants d'un tout (lettre VAN), schème kantien qui permet d'assimiler une nouvelle réalité, la vérité unique du bouddhisme. La mort n'est pas un obstacle pour les pratiquants *shugen*. Ce n'est qu'un exercice de plus, un élément qui participe aux cycles visant à actualiser la vraie nature de l'homme. Dans le *Hikosan mitsuzô*, Sokuden nous dit que lorsque le pratiquant évolue dans le ventre maternel, il obtient les éléments fonciers de la lettre A, qui lui permettent de s'inscrire dans ce monde. Durant le Renfort de l'assise, il obtient la sagesse de la lettre VAN, le « soleil de diamant », qui lui fait voir la vérité de ce monde. Avec le rituel de la Source pilier, il s'ouvre à la véritable nature de la lettre A, la « lune de la matrice », qui lui fait voir l'origine de toutes choses. Avec le rituel du feu, il abandonne son corps afin que lui soit permis de vivre à nouveau à travers la lettre A. Et le cylce se répète ainsi dans l'espace et le temps rituel.

« D'abord, il faut présenter des offrandes aux esprits[1230]. Ensuite, tenir sa place telle qu'occupée durant le Renfort de l'assise. *[Se rapporter] aux cinq éléments produits par développement* [1231] . Ensuite, il faut positionner le panonceau commémoratif, et réaliser la contemplation des cinq cercles de la sphère de la Loi. *Les cinq éléments consubstantiels*. Ainsi, on permet au défunts de pratiquer les cinq éléments[1232] et de ne faire plus qu'un avec eux. Il faut faire une contemplation juste du *stūpa*, la lettre « vaṁ वँ » de la sphère de la Loi, l'incarnation de l'Eveil de Dainichi le sceau unique. Ensuite, vient la contemplation des six éléments des offrandes adressées aux esprits. *Ceci est à retrouver dans les transmissions orales fournies par*

[1230] En général, un bol de riz. Celui-ci est planté de baguettes, qui serviront à la suite du rituel.
[1231] *Cf*. Note 1039.
[1232] Et à travers eux les cinq connaissances.

les maîtres. Puis, on fait appel [aux puissances des bouddhas] à travers la récitation du chant de la consubstantialité des six éléments, accompagnée de leurs positionnements de mains. *Se référer aux transmissions orales*. Ensuite, de la main droite, s'emparer des baguettes et les transférer à la main gauche. Avec le doigt de [l'élément] du vent (l'annulaire) de la main droite, il faut tracer au centre des baguettes les lettres « a अ» et « hūṃ ह्रूं». Puis, toujours de la main droite, prendre les baguettes et tracer la lettre « vaṁ वँ » sur le dessus du bol. Planter les deux baguettes au centre du bol. Répéter les chants et les positions des mains de l'existence foncière. Ensuite, prendre les offrandes adressées aux esprits et les passer par trois fois dans la fumée des encens. C'est là [une allusion] à la vertu de [complémentarité du] *yoga*, la migration sans obstacle vers la sphère de la Loi. Les cinq éléments de la sphère de la Loi sont l'incarnation des esprits vénérables.

D'après les transmissions écrites, les deux piliers que sont la lettre « a अ» et la lettre « hūṃ ह्रूं» représentent le souffle de vie de la sphère de la Loi[1233]. La source de la lettre « vaṁ वँ » symbolise le retour dévoué du souffle de vie de la sphère de la Loi[1234]. La sphère de la Loi qui se répand universellement, c'est [grâce à l'effort de] Dainichi, qui s'incarne dans la sphère de la Loi[1235]. Ensuite, former les sceaux des six éléments. Selon les stances suivantes, offrir des offrandes, c'est obtenir des offrandes : les six éléments ne sont pas de deux natures. La rétribution du support et

[1233] Référence aux ustensiles de l'autel de la Source pilier.
[1234] En toute logique, puisque la lettre VAN, la connaissance, représente l'union de la lettre A, l'absolu, et de la lettre UN, l'individuel.
[1235] Les éléments portés par le souffle de vie, celui qui permet l'incarnation dans la sphère de la Loi, sont mus par l'émanation de Dainichi, l'origine. L'origine et ses incarnations partageant les mêmes éléments fondamentaux, incarnations et origine ne font qu'un.

de l'identité fournit une seule incarnation. [Il faut] faire des offrandes aux vénérables esprits[1236].

Ensuite, [réciter] le premier rouleau du [*sūtra*] du sistre. Puis briser les baguettes. Ou les faire brûler. D'après les enseignements de nos maîtres : faire une offrande [durant la pratique du jeûne du plan des] esprits faméliques, symbolise les offrandes faites aux êtres des six voies [de perdition]. À pratiquer durant [les cérémonies de lustration] des six voies. La [pratique de la] voie des esprits faméliques, consiste à faire abstraction de la faim et de la soif. C'est pourquoi la voie des esprits faméliques [nécessite] des offrandes préalables. *Entre autres*. La procédure sera transmise oralement. »

VI-V À propos du dialogue en cinq articles

Ce dialogue est un exercice réflexif, qui sert à la fois à s'assurer de ne pas se trouver dépourvu face aux interrogations, mais aussi à savoir tenir au secret les éléments qui doivent l'être. Tout au long de ce texte, Sokuden a mis en garde contre ceux qui ne participent pas de la communeauté *shugen*. Il propose ainsi un code préparatoire, qui permet également d'identifier un pratiquant de la même orientation. Cet exercice permet de comprendre la situation diffuse du Shugendô, dont l'existence était reconnue, mais dont l'essence théorique était incomprise, sinon diversement interprétée. Incomprise tout du moins pour Sokuden et ses référents, qui ont soutenu la nescessité de trouver et diffuser la vérité du *shugen* tout au long de ce texte. Cette forme rituelle du dialogue existe toujours dans le Shugendô moderne en introduction du rituel de purification par le feu. L'enceinte de pratique est tenue fermée par des cordages de consécration, *shimenawa* 注連縄. L'accès est alors libéré pour les pratiquants, une fois que ceux-ci, représentés par leurs guides, ont répondu à une série

[1236] Référence inconnue, mais qui pourrait être inspirée du *Taizô kongô bodaishin giryaku mondôshô*『胎藏金剛菩提心義略問答鈔』du moine Tendai Annen 安然 (841- ?). T2397_.75.0494b14.

de question entourant la nature du *yamabushi* et l'origine de sa pratique. On peut retrouver ces cinq questions à l'identique dans le *Hikosan injin shû*.

> « Premièrement, [si nous sommes] questionnés sur notre implantation en montagne. *À propos de la localisation de la montagne*. Il faut répondre : nous stationnons dans notre montagne. Il faut répondre, nous stationnons dans la campagne d'Adachi[1237]. Deuxièmement, [si nous sommes] questionnés sur la pratique. À *propos de la pratique de l'entrée en montagne*. Il faut répondre : il s'agit de [gravir] nos sommets. *Se référer aux transmissions écrites*. Troisièmement, [si nous sommes] questionnés sur ceux qui nous facilitent la pratique. *À propos des guides de montagne*. Il faut répondre : [ils viennent] de tel pavillon, de tel cloitre. Quatrièmement, [si nous sommes] questionnés sur notre position. *À propos du nombre d'entrées en montagne*. Il faut répondre, lorsqu'il s'agit d'un *yamabushi* qui fait sa première entrée en montagne : je suis un novice. Quand il s'agit d'un *yamabushi* qui a pratiqué deux entrées en montagnes : je suis *doshû*. Trois entrées en montagnes : je suis *issôgi*[1238]. Quatre entrées en montagne : je suis *issôgi* de premier rang[1239]. Cinq entrées : *issôgi* de deuxième rang. Six entrées : je suis *nissôgi*. Neuf entrées : je suis *missôgi*. Il faut répondre : pour en arriver là, ayant par trente-six

---

[1237] Littéralement, « la campagne où nous sommes établis », *adachi* 足立.

[1238] 一僧祇, plusieurs interprétation possible. Mot à mot, on pourrait traduire « premier moine attaché à la terre », mais ici ce titre doit s'interpréter comme, « du premier éon », *asôgi* 阿僧祇 (cf. Note 1038). Sokuden en donnera l'explication un peu plus loin dans ce chapitre. Viendra ensuite, « du deuxième éon », *nisôgi* 二僧祇, puis « du troisième éon », *missôgi* 三僧祇. Cette classification existe parmi les membres du Honzan-ha, pour désigner ses membres les moins avancés dans la pratique. Après le XVII[e] siècle, ce sont les tenants du Tôzan-ha qui récupérèrent cette classification. Pour le Shugendô du Hômanzan 宝満山 (département de Fukuoka) par exemple, ces trois classifications sont réservées aux *sendatsu*, c'est-à-dire, à ceux qui ont participé aux *shôkanjô*, la Véritable lustration. Ces rangs sont ensuite complétés par les titres progressifs de *hatsu sendatsu* 初先達 (premier guide), *kegyô daisendatsu* 加行大先達 (grand guide des pratiques préparatoires), *kechien daisendatsu* 結縁大先達 (grand guide lié aux attributs de bouddha), *shôdaisendatsu hôin* 正大先達法印 (véritable grand guide sceau de la Loi), *dentô dai'otsuke hôin* 伝燈大越家法印 (grand triomphateur sceau de la Loi transmetteur de la lumière), *dentô daisendatsu zasu* 伝燈大先達座主 (abbé véritable grand guide transmetteur de la lumière). Ne peux être *daisendatsu* que ceux ayant accomplis neuf entrées en montagne.

[1239] Ou, « *issôgi* et une fois ». Viendra ensuite, « *issôgi* et deux fois ».

fois [pratiqué l'entrée en montagne], je suis un Grand triomphateur [des trente-six passions][1240]. Cinquièmement, [si nous sommes] questionnés sur nos agissements en montagne. *Sur les formes cérémonielles des dix [Plans], [l'entrée en montagne] régulière ou inversée entre autres*. Il faut répondre : le savoir [des maîtres] est une institution. Ces agissements en montagne consistent en pratiques de la plus grande profondeur. Il est donc difficile de se les représenter. C'est dans la transmission [de maitres à élèves] qu'est le cœur de la majestueuse pratique. Elle nécessite une réflexion de concert. Pour chaque sommet existe des particularités. [Si], entre les agissements de chacun, il ne saurait y avoir de discrimination, entre les expériences intimes de chacun, il ne saurait y avoir de réciprocité. *Entre autres*. C'est ainsi [qu'il faut répondre] car parmi les questionneurs, on ne peut savoir s'il y a ou non des pratiquants de l'entrée en montagne.

Venons-en à ce qui est communément répandu [à propos du *shugendô*]. Dans les pratiques en montagnes, il existe dix sortes de cérémonies. Répondent à ces dix sortes de cérémonies deux exercices dits régulier et inversé. Durant [l'entrée en] montagne régulière, il y a un début, et à l'évidence, il y a une fin. Durant [l'entrée en] montagne inversée, il y a un début, et de toute évidence une fin. Mais que peut être le motif principal des dix cérémonies et de la pratique de l'entrée en montagne ? Voilà une question importante. C'est ce qui est au cœur du dialogue en cinq articles.

Les questions une à quatre ont pour objectif de dérober le sens profond de ce que désigne la pratique de l'entrée en montagne, tandis que la réponse à la cinquième question empêche que soit arrachée notre couverture, [nous mettant dans situation où il est] difficile de s'exprimer naturellement. C'est pourquoi il faut assumer le modèle qu'emprunte la voie du *shugen* et se défaire de cette couverture.

[1240] 大越家, *dai'otsuke*. L'origine de ce titre peut remonter au *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan* (sixième feuillet) et pourrait aussi se traduire « celui qui a dépassé le Grand ». Le *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan* explique ainsi que « grand » fait référence aux *daibosatsu,* les grands *boddhisattva* qui ont accompli l'Eveil après maturation de leur nature foncière. Le « grand » peut aussi, toujours selon cet ouvrage, faire référence à Ômine, « les grands sommets », où résident justement les *boddhisattva*, ou encore aux « grands éléments » présentés par l'enseignement ésotérique. Par contre, ce titre pouvait aussi bien désigner à l'époque ceux ayant effectué trois, six, ou neuf entrées en montagne.

D'après d'autres écrits, à la suite des cinq questions, il faut, pour la sixième question, être prêt à répondre de ce qu'il en est des textes. Les textes, ce sont ceux des papiers huilés [que l'on trouve] aux gites[1241]. D'après les dires d'Akô[1242]. Si quelqu'un, qui ne serait pas un *yamabushi,* nous questionne sur notre implantation en montagne, il faut répondre : nous sommes dans notre montagne. Ensuite, à la question qu'est-ce que la pratique ? Il faut répondre : je [n'appartient à] aucune pratique. À cette réponse, une autre question va être posée à propos de la calotte. Auprès de quel guide obtient-on le droit de porter la calottte ? Il faut répondre de s'adresser aux maîtres de son pavillon ou de son cloitre. Ne pas provoquer de disputes.

Des discussions peuvent arriver durant les pérégrinations. Il faut répondre au salut qu'on nous fait et continuer son chemin. Le dialogue en cinq articles est réalisé au moment d'une première rencontre ou durant une pérégrination mutuelle. Il se termine sur les trois formes de politesse. Le cas échéant il faut poser les questions et donner les réponses que nous avons communiquées. Il faut savoir si l'on a affaire à un pratiquant ou non. Car [il ne faut] pas dévoiler les secrets de l'entrée en montagne. Il s'agit des Lois qui régissent notre communauté, les règles d'une coutume des plus profondes et secrètes.

Durant les pérégrinations mutuelles, il arrive qu'on se questionne sur les intentions [de notre pratique]. [Il faut alors] prendre la canne de Diamant ou le couvre-chef de la main droite et lever le pied droit. De sa main gauche placer au-dessus de sa tête la canne de Diamant ou le couvre-chef. Puis réaliser le dialogue.

À la question, lorsqu'on n'est pas en situation de pérégrination classique, comment savoir si le *yamabushi* que l'on dépasse est de haute ou de basse classe ?

[1241] *Cf*. Note 1083.

[1242] 阿光. Cité également dans le neuvième feuillet du *Hikosan mitsuzô*, et dans le quinzième feuillet du *Hikosan injin shû*, qui est une reprise complète (datée de l'année 1544) du feuillet présenté ici dans le *Shugen shû*. Ce personnage apparait bien dans la lignée des pratiquants du *shugen* de Hikosan dans le *Hikosan shugen denpô kechimyaku*. Il est cité parmi la génération qui précéde celle de Sokuden et pourrait donc bien être son supérieur direct. Même s'il faut garder à l'esprit que cette généalogie a été composée au XIX^{e} siècle. À ma connaissance, le *sendatsu* Akô n'a composé aucun ouvrage.

La réponse est, quand on n'est pas en situation de pérégrination [classique], le *yamabushi* de basse classe doit se positionner sur sa gauche afin de s'écarter de la voie et le *yamabushi* de haute classe doit le dépasser. C'est là l'intime réalisation [de la formule], partir de la conséquence se tourner vers la cause. La forme cérémonielle de la descente [des bouddhas] parmi les êtres. S'écarter de la voie en se positionnant sur sa gauche, c'est l'expression de l'engagement dans la pérégrination. Il faut l'observer ainsi. À la question, dans le Shugendô, à quel moment les offrandes sont-elles présentes ? La réponse est : les offrandes sont présentes au moment des exercices à l'estrade du milieu à la sixième phase de la pratique de l'entrée en montagne[1243]. Il s'agit de symboliser la pleine maîtrise. À la question, pourquoi dans le Shugendô doit-on absolument porter de tels accessoires et veille ainsi à refuser les différences ? La réponse est : la mise des pratiquants, qui commence par le calot et se termine par les jambières à travers douze [accessoires], permet de percevoir le corps de la Loi, le Bouddha en ce corps. Ainsi, en revendiquant ces accessoires, on expose le sens profond des attributs que nous partageons. De plus, on évite le désaveu aux nouveaux pratiquants les plus pauvres. Notre communauté est la seule à baser sa voie sur l'encouragement et le soutien mutuel. Tous les nouveaux pratiquants doivent considérer cela avec minutie. »

VI-VI À propos des trois périodes incalculables de l'entrée en montagne

Sokuden apporte ici plus de précisions sur les titres employés plus haut pour définir le grade d'un pratiquant. Il insiste aussi sur l'immédiateté des effets de la

[1243] 中壇, *chûdan*. L'estrade du milieu peut représenter l'*oku no in* 奥院, c'est-à-dire le temple le plus profondément enfoui dans la montagne, ou le plus haut par rapport à la position du temple principal. C'est là où les cérémonies les plus importantes, comme le *shôkanjô*, son menées. L'Ozasa hiyôroku, précise que la position médiane, naka 中, correspond à la position idéale pour la fructification de l'Eveil, car elle se tient entre le sommet (reservé aux divinités) et la vallée (ou se rassemblent les hommes) et réunie ainsi l'élevé et le commun (deuxième feuillet).Le sixième degré de la pratique est probablement le symbole de l'accomplissement des six *pārāmitā*. *Cf.* note 731.

pratique, repoussant les limitations impliquées par la notion de « périodes incalculables » utilisées dans la scolastique bouddhique. Ce feuillet également a été reporté dans le *Hikosan injinshû*.

« À la question : en ce qui concerne les trois périodes incalculables. S'agit-il, comme dans les écoles exotériques, d'atteindre la maturité dans le véritable Eveil (skrt. *saṃbodhi*)[1244] à la suite des trois grandes périodes incalculables ou, comme dans les écoles ésotériques, d'atteindre la maturité en se défaisant des trois attaches illusoires (skrt. *saṃyojana*)[1245] et en franchissant les trois périodes incalculables ? La réponse est : pour le Shugendô, il s'agit des degrés de la pratique d'entrée en montagne, autrement appellé, le franchissement des trois périodes incalculables.

Le terme «sôgi 僧祇», éon, est un terme [issu] du sanskrit. On l'interprète comme une phase temporelle. Les écoles exotériques aussi l'analyse comme une phase temporelle procédant de la réalisation du véritable Eveil au bout des trois grandes périodes incalculables. Durant la première période, on met fin aux afflictions des deux [premières] attaches[1246]. Durant la deuxième période, on met fin aux afflictions de l'attachement aux Lois[1247]. Durant la troisième période on met fin aux afflictions de l'ignorance. Les écoles ésotériques ensuite, proposent de mettre fin aux trois attaches illusoires de l'approximation [1248], de l'inconsistance [1249] et de la complaisance[1250]. On les dépasse alors au bout des trois périodes incalculables. Le temps d'une pensée, on réalise le véritable Eveil. Ce sont bien là les trois périodes incalculables. *Entre autres*.

[1244] 正覚, *shôgaku*.
[1245] 三妄執, *san môshû*.
[1246] Le goût trop prononcé pour le *saṃsāra* (skr*. anunaya*) et le rejet de la souffrance et des conditions de la souffrance (skr. *pratigha*).
[1247] La trop grande confiance dans les rituelles et une foi aveugle (skr. *parāmarśa*).
[1248] Des fausses interprétations du « moi » et de la Loi (skr. *dṛśti*).
[1249] Du manque de confiance dans les trois joyaux (skr. *vicikitsa*).
[1250] La vanité qui fait se croire supérieur aux autres (skr. *māna*).

À la question : franchir les trois périodes incalculables en un instant, est-ce là ce que cela symbolise ? Pour les éons, on parle aussi de *kalpa,* « vagues périodiques »[1251]. Il s'agit du symbole des attaches illusoires[1252]. Ce ne sont pas des phases temporelles. Cela veut dire que l'on met fin au trois attaches illusoires [instantanément]. On dit ainsi que le premier éon correspond à l'attachement de l'approximation, c'est-à-dire [les afflictions] de la vue et la pensée. Le deuxième éon correspond à l'attachement de l'inconsistance, [les afflictions] de la poussière. Le troisième éon correspond à l'attachement de la complaisance, [les afflictions] de l'absence de clairvoyance. On met fin aux trois afflictions des trois illusions grâce au recours de l'immédiateté de la non-incarnation de la lettre A. Ainsi, on franchit les trois périodes incalculables le temps d'une pensée. *Entre autres*.

D'après les transmissions secrètes, l'unique pensée de la lettre « a अ», correspond au temps d'une respiration. [L'unique] pensée, symbolise l'immédiateté de la lettre A. *Entre autres*. Il faut bien prendre cela en considération. Dans le *shugen*, on enseigne que la pratique de neuf [entrées en] montagne permet de franchir les trois périodes incalculables. On dit que la pratique de trois [entrées en] montagne correspond à une période. Que la pratique de six [entrées en] montagne correspond à deux périodes. Que la pratique de neuf [entrées en] en montagne correspond à trois périodes. D'après les documents secrets, la pratique du *shugen* dure l'équivalent de neuf [entrées en] montagne. Mais cela ne correspond pas à neuf périodes incalculables, [car] on atteint immédiatement les conditions d'Eveil de Biru.

À la question : pourquoi donner le nom d'*issôgi* [à ceux qui ont] pratiqué trois entrées en montagne, et continuer ainsi jusqu'à *missôgi* [pour ceux qui ont] pratiqué neuf [entrées en] montagne ? La réponse est : trois entrées en montagne

---

[1251] Pour l'*Aozasa hiyôroku,* un kalpa représente cent jours. Cent jours, c'est le temps qu'il faut pour maîtriser la pratique du *yoga* en montagne (premier feuillet). Cent jours, c'est aussi le temps qu'il faut pour réaliser le pelerinage régulier de Yoshino-Kumano selon l'*Ômine shugyô kanjô shiki* (quatrième feuillet).
[1252] Soumises aux conditions, d'où l'image de la vague.

correspondent à l'entrée en montagne de printemps[1253], *l'entrée régulière de la Matrice, partant de cause aboutir à la conséquence*, l'entrée en montagne d'automne, *entrée inversée du Diamant, partant de la conséquence se tourner vers la cause*, l'entrée ne montagne d'été, *l'unité des entrées régulière et inversée, l'union du Diamant et de la Matrice, ni cause ni conséquence.* On appelle *issôgi yamabushi* celui qui a pratiqué l'ensemble des rituels des trois entrées en montagne. On l'appelle aussi *yamabushi* de la première maitrise. La première maîtrise correspond à la première période. La deuxième maîtrise correspond à la deuxième période. La troisième maîtrise correspond à la troisième période. C'est pourquoi la pratique de neuf entrées en montagne permet de franchir les trois périodes incalculables. On devient l'incarnation sublime de Biru en ce corps le temps d'une seule vie.

À la question : [qu'en est-il de] la pratique des neuf phases qui permet d'obtenir le grade de Grand guide, *[grand] triomphateur* ? La réponse est : « grand », signifie qu'il n'y a rien de plus haut. Comme il n'y a rien de plus grand que d'avoir pratiqué neuf entrées en montagne, on obtient le grade de Grand guide. A la question, quelle est la durée d'une période d'un éon ? La réponse est : selon les résultats de débats, la période d'un éon est l'équivalent en distance d'une centaine de *yojana*, le temps qu'il faut [pour couvrir un] château de graine de moutardes[1254]. [Pour prendre l'exemple de] pierres, [parcourir] une centaine de *yojana,* c'est le temps qu'il faut pour [couvrir] un château de rochers. Fin de citation. Un *yojana* représente cent seize *ri*[1255]. Un pas

[1253] D'après Sokuden dans le *Hikosan injinshû*, cette entrée se fait en direction de l'Est sur la montagne Hikosan. L'entrée en montagne d'automne se fait sur le mont Kami yama 神山, au centre. L'entrée en montagne d'automne se fait sur la montagne Ryûmonzan 竜門山, en direction de l'Ouest.

[1254] Se dit aussi d'une technique de poinçonnage d'armure à l'aide de rivets, selon le dictionnaire japonais Kôjien. On retrouve un descriptif identique dans le *Ben kenmitsu nikyôron kenkyôshô* 『弁顯密二教論懸鏡抄』(*Résumé attaché au miroir de la comparaison des deux enseignements ésotérique et exotérique*) du moine Saisen 濟暹 (1025-1115).T2434_.77.0426a10.

[1255] En distance et en temps, un *ri* 里 correspond à l'époque médiévale à une heure de marche.

fait six *shaku* (186 cm). Trois cent cinquante pas font un *ri*[1256]. Grâce à cette équivalence, on peut se faire une idée de ce qu'est une centaine de *yojana*[1257]. »

Le dernier feuillet, « Compilation des termes en usage en montagne. *Classification formelle du shugendô* » est un index comprenant une grande part des vocables utilisés dans cet ouvrage. Il est repris à l'identitique dans le *Hikosan injin shû*. J'ai fait le choix de ne pas le traduire pour éviter de créer une redondance avec l'index que j'ai moi-même réalisé et placé en annexe de ce travail.

VII- Conclusion

En rejetant certains feuillets, et en intégrant de nouveaux, Sokuden illustre son travail de sélection. Les références à la scolastique bouddhique clairement marquées, positionne ce travail dans une reflexion intelectuelle motivée par une démarche d'identification. On retrouve chez Sokuden tout ce qui est aujourd'hui utilisé pour décrire la pratique *shugen* : la recherche d'unité, la nécessité de réaliser directement, de faire l'expérience par soi, l'appel à la fonction incluante du mystère, de l'intime, la référence aux antécédents. D'ailleurs, les théories développées dans le *Shugen shû* ont visiblement influencé des ouvrages comme le Shugenki 『修験記』 (Début du XVII^{e} siècle)[1258], le *Shugenshû hôgu hiketsu seichû* (1674), le *Yamabushi nijigi* 『山伏二字義』 (*Interprétation des deux caractères « yama » et « bushi »,* 1645). Sokuden insiste souvent sur la transférabilité de la pratique et se repose régulièrement sur « ce que transmettent les maîtres », sur l'énonciation de « hauts patriarches », et sur ce que retiennent les textes. En le comparant aux autres textes de Sokuden, on comprend que celui-ci est le plus équilibré. Moins pragmatique que le *Sanbu mikki*, moins précis, sur

[1256] Trois cent soixante pas, selon le *Hikosan injin shû*.
[1257] Onze mille six cents heures de marche à six virgule cinq kilomètres par heure.
[1258] Avec un découpage à l'identique (« la mise du pratiquant », 12 feuillets ; « l'abordable », 7 feuillets ; « le profond », 7 feuillets, « l'isondable», 7 feuillets).

certains aspects, que le *Hikosan mitsuzô*, et pourtant moins introspectif que le *Hikosan injin shû* ou le *Shugen tongaku shû,* le *Shugen shû* permet une parfaite exposition du Shugendô. Si cet ouvrage présente des théories largement développées par ailleurs, qu'il s'appuie visiblement sur une réflexion poussée du *shugen*, qui prouve que les pratiquants se sont longuements interrogé sur la validé de leur pratique, Sokuden apparait toutefois comme le premier à transmettre une strucure cohérente du Shugendô. Sa démarche découle d'une volonté de valoriser cette voie, qui positionne Sokuden comme le premier ambassadeur de la voie du *shugen*.

On remarquera que le texte fait moins référence aux expressions populaires qu'aux expressions religieuses. Si les contes ont associé le *yamabushi* aux créatures mythologiques qui parcourent les montagnes japonaises, ici la référence est plus institutionnelle. De plus, aucune montagne, aucun temple n'est explicitement mentionné dans ce texte, laissant ainsi libre la voie de l'interprétation, mais aussi la voie de la diffusion. Visiblement, le dessein de cet ouvrage était donc de se destiner aux pratiquants eux-mêmes. À tous les pratiquants. Car si les *yamabushi* sont les premiers agents de l'identité du Shugendô, à l'origine de sa subjectivité, ils sont aussi ses transmetteurs. Toujours dans la logique de voir le formel transcendé par l'informel, Sokuden semble donc s'assurer que les *yamabushi* parraissent bien ce qu'ils sont. À travers quatres phases parfaitement distinguables, des éléments de surface aux éléments les plus profonds, il s'est appliqué à reconstruire l'objet du *shugen* à partir des bases transmises par de précédentes générations de pratiquants, dans une structure substantiellement logique.

Conclusion/

Il semble juste de penser que ce travail aura probablement ouvert plus de pistes qu'il n'en aura fermées. Et pour cause, ma volonté était aussi de rappeler la légitimité d'interroger le Shugendô dans l'exposition de l'histoire et du développement des religions du Japon. Ainsi que de susciter de l'intérêt pour un domaine de réflexion qui touche aux traits les plus visibles de la culture japonaise, sans pour autant la figer dans un schéma catégoriel grossier. La question des théories doctrinales, si elle possède un grand intérêt, n'a pas été soulevée ici à hauteur de son importance. C'est que, comme nous l'avons vu dans la première partie, la pratique du *shugen* est particulièrement ancienne, et remonter le fil de ses théories c'est remonter celui des échanges entre le Japon et le continent et le développement du bouddhisme, dont le *shugen* est une illustration continue.

À l'époque antique, les esprits de la montagne, dispensateurs de l'eau et protecteurs des cultures, sont assimilés aux défunts dont la nature divine est assurée par le développement des sanctuaires. Les vagues d'introductions du bouddhisme et les échanges intellectuels avec la Chine et la Corée, amènent les pratiquants à rechercher une efficacité dans la pratique incantatoire du « rituel de la requête satisfaite», *kumon jihô* 求聞持法 et la « maîtrise de la sapience spontanée», *jinenchishû* 自然智修. Avec l'incursion de la Chine taoïste, on cherche à se rapprocher de ces forces naturelles et à s'ouvrir à une vérité mystique d'égalité vertueuse entre les êtres, ch. *datong* 大同. C'est donc tout naturellement qu'on se tourne vers les montagnes, hauts-lieux d'activités divines. La lecture du Sūtra du Lotus et l'usage des *dhāranī* encouragent les pratiquants laïcs à rechercher, même sans l'approbation des communautés monastiques, des bénéfices uniques décrits par le moine Kûkai dans la théorie *nyûga ganyû* 入我我入, se fondre avec les vénérés. Les pratiquants pénètrent un domaine à la fois physique et subtil, en partageant les valeurs de la parole du corps et de la conscience (*shin* 身, *ku* 口, *i* 意). Ces notions sont suivies de la banalisation de la pratique « d'enfermement » en montagne, *rôzan shûgyô* 籠山修行, et du détachement rituel, *tôsô*. Ces pratiquants sont

continuellement sollicités pour leur nature vertueuse et font étalage de leur maîtrise (*shugen*) pour le bénéfice de tous.

Les théories de la terre pure, *jôdo*, de l'Eveil originel, *hongaku*, de l'union du commun et de l'élevé, *bonshô funi*, revendiquées par Sokuden, ont ainsi été largement disputées jusqu'à l'époque médiévale. Bien que voulant se distinguer des autres écoles bouddhiques (ésotérique, exotérique et Zen), le *shugen* ne transmet pas moins de références et d'éléments doctrinaux des organisations institutionnelles, tout en répétant les arguments des nouvelles formations, arguments basés sur la réactualisation de valeurs anciennes. Ne pas se référer à cette ancienneté, à ce précédent, c'eut été admettre la naïveté et le faible statut du *shugen*. Dans le texte de Sokuden, L'origine reste souvent imprécise, l'époque non délimitée, comme lorsque l'auteur s'en remet « aux transmissions secrètes ». Mais même si l'ancienneté n'est que relative, elle porte le sens d'antécédent, de préalable qui impose le respect. Cela semble légitime : lorsque l'on veut caractériser un événement du présent, c'est au passé que l'on se réfère généralement. Aussi, la raison faisant appel à l'expérience, on ne peut s'appuyer sur un jugement immédiat lorsque l'on cherche à faire le meilleur choix. Ce sont nos prédécesseurs qui nous inspirent. Ce qui fait que la tradition n'est jamais abolie, elle est aménagée.

La ligne doctrinale ainsi tracée par Sokuden semble clairement être déterminée par le *Mahāvairocana sūtra* et les traités du Taimitsu et du Shingon autour de l'engagement et la capacité d'atteindre l'Eveil, *bodaishin* 菩提心 (skrt. *bodhicitta*). De fait, il est certain que les propositions que soulèvent le texte de Sokuden ne sont pas réellement novatrices. Il en est de même pour les expressions rituelles revendiquées, qui sont un écho des productions cultuelles visibles depuis l'époque antique puis, plus tard, la diffusion des contes mythologiques : la saisonnalité des rituels, la répétition de cycles[1259], le retour à une forme purifiée. Ce qui m'a semblé alors le plus important pour

[1259] Printemps (de la graine au fruit), automne (du fruit à la graine), été (les fleurs, à la fois graines et fruits). Interprétation qui se retrouve dans la non-dualité de l'homme et du Bouddha, du potentiel d'Eveil et

permettre de comprendre le Shugendô et son historicité, c'était de donner un témoignage de l'identité de cette voie et d'observer le processus de sélections subjectives, le résultat de la volonté des pratiquants de l'époque[1260].

Pour l'anthropologue Marshall Sahlin[1261], chaque société développe un réseau de significations qui construit un ordre culturel. Chaque événement culturel, qu'il s'exprime à l'intérieur ou à l'extérieur de la société, est interprété par rapport à ce système. Qu'il s'y conforme ou non, qu'il l'influence visiblement ou non, il provoque irrémédiablement une réévaluation des sens conventionnels. Les écritures symboliques, que ce soit les mythes ou les rites, malgré leur objectif de se préserver des influences, sont alors fatalement touchés par ces interactions culturelles et historiques. Rappelons le nomadisme de Sokuden qui aurait voyagé le long d'un tracé Est-Ouest, entre la région de Nikkô et celle de Hikosan. Ce personnage a partagé l'histoire et les intentions de ses contemporains, qu'ils soient ou non adeptes du *shugen,* et a participé à un plus large mouvement de caractérisation des identités au Japon à l'époque médiévale. Il m'a semblé que c'était là ce qu'il y avait à trouver dans la description de rites actifs (gestes, paroles, placements) et passifs (silhouette et accessoires) du Shugendô.

Le rite peut être vu comme un « commentaire » de la pratique sociale. La théâtralisation du culte et la structuration de ces rites, une fixation (pour un temps donné) de la tradition religieuse[1262]. Cette tradition[1263], illustrée par le Shugendô de

---

de la réalisation de l'Eveil, de la compassion (descente parmi les êtres) et de la volonté (montée vers les divinités).

[1260] Je me rends compte alors que cette perspective, qui me semble proche du matérialisme historique, où les religions sont le produit des échanges sociaux et non pas leur influenceurs, ne s'éloigne pas fondamentalement de la visée tenue par les chercheurs marxistes du Japon des années d'après-guerre.

[1261] Marshall SALHINS, 2013.

[1262] Rappelons que la notion de « religion », qui souvent s'oppose à celle de « magie », semble « occidentalo-centrique » et que le débat qu'elle provoque pourrait bien être une tentative d'annexion intellectuelle, voire culturelle, d'un espace qui n'est pas homogène, celui « des religions ». La première vague de la recherche japonaise me semble ainsi être une parfaite illustration : lorsque les intellectuels marxistes ont redécouvert après-guerre le paysage religieux de leur pays, qui avait subi une rupture entre religions institutionnalisées et superstitions dès la fin du XIX^{e} siècle, ils ont voulu retrouver une forme « pure », non-codifiée, du système religieux japonais, quitte à revendiquer pour lui des éléments supposément originaux.

Sokuden, a subi plusieurs phases que l'on pourrait articuler autour de la notion de « bricolage » de Claude Levi-Strauss[1264] : une phase de « réinterprétation », avec l'investissement d'attributs subjectivés dans une représentation objectivé (exemple, le pratiquant en extérieur). Une phase « d'analogie », avec la révision des catégories ontologiques de sa propre interprétation et la découverte de traits partagés (notions de la Terre pure…). Une phase de « coupures »[1265], et la cohabitation dans une même représentation d'éléments irréductibles (culte à la divinité Fudô…). Ces trois phases amènent à la réalisation d'un objet culturel créé autour de contraintes imposées par les éléments utilisés. Un objet qui n'avait pas été préconçu[1266], et dont la finalité fut l'innovation et non pas la création.

[1263] Les traditions peuvent être très variées, car elles gagnent leur pertinence dans le contexte dans lequel elles sont transmises. Si le contexte est stable et équilibré, la tradition ne sera pas remise en question. S'il est instable, on peut observer deux réactions : le retour à une tradition plus ancienne, ou l'enrichissement de la tradition présente. Dans les deux cas, ces réactions sont le fait d'une autorité reconnue comme légitime, sous la pression des acteurs de la tradition, qu'ils soient émetteurs ou receveurs (ou les deux à la fois).

[1264] Interprétation d'André MARY, 2000.

[1265] Cette phase-ci est particulièrement inspirée des théories de Roger BASTIDE, 1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *in* L'Année Sociologique*,* 21, p. 65-108.

[1266] À l'inverse de la création d'un objet prédéterminé, ingénié, qui relève d'un objectif nécessitant l'élaboration de ses composants.

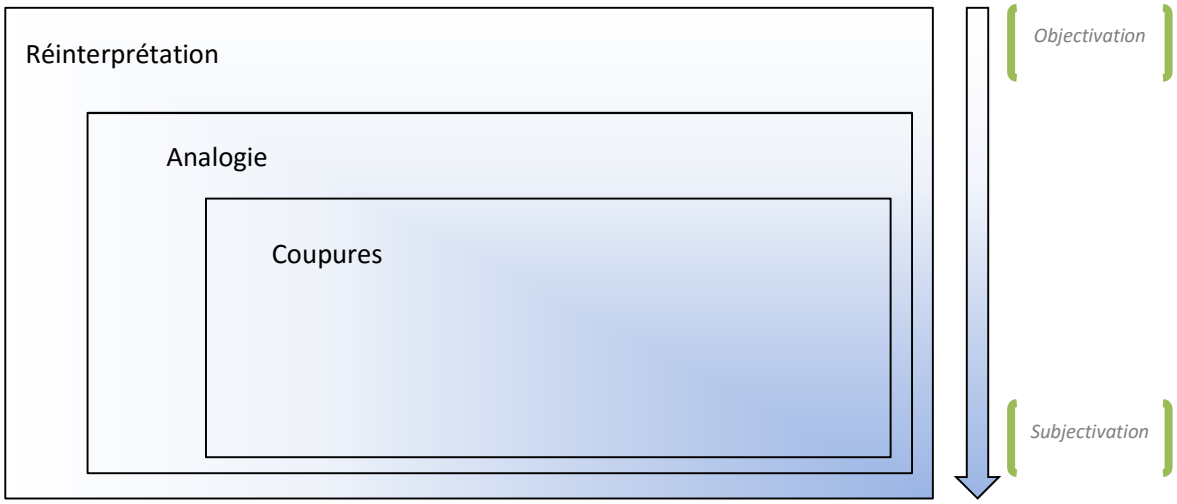


Figure 3 Phases d'acquisition de la tradition

Ce schéma est bien sûr la répétition d'un triptyque qui continu d'éclairer, selon moi, le processus d'identification culturel, et qui est une copie de la structure de pensée de l'œuvre de Sokuden.

La tradition religieuse est assurée par des institutions qui donnent au rite son efficacité. Celle-ci transformant le matériau brut en signe efficace, c'est-à-dire identifiable. Il semble donc tout naturel de vouloir s'inscrire dans cette tradition que valorise la continuité institutionnelle. C'est-à-dire, d'être conditionné par elle, même quand on revendique une identité subjective. Cependant, les acteurs sociaux comme Sokuden, s'ils croient dans une continuité du groupe et de ses valeurs à travers la tradition, savent aussi que, dans le pluralisme de la société, la tradition est en perpétuelle opposition au « quant à soi ». Ils savent que la tradition est un don trans-générationnel entre celui qui transmet et celui qui transforme. Qu'il faut donc savoir l'accommoder pour écrire son identité.

On a longtemps présenté la tradition sous deux orientations[1267] : l'une orale, l'autre écrite. Il n'existe pourtant aucune incompatibilité entre oralité et écriture. C'est

[1267] Se référer à André LEROY-GOURHAN, 1983 (réed.), Marcel MAUSS et Nathan Schlanger, 2012, ou encore Maurice HALBWACHS, Gérard Namer, et Marie Jaisson, 1997.

particulièrement vrai dans le cas où il est nécessaire de faire appel à un savoir préalable pour comprendre le support de l'écrit, ou d'être accompagné d'un « enseignant »[1268]. De plus, la tradition orale peut également faire appel à un système d'écriture mnémotechnique, que ce soit dans sa forme narrative (mythes, chants, contes) ou active (rituels). L'oralité semble fonctionner cependant sur le mode de « mémorisation machinale »[1269] : répétition machinale de gestes et de paroles, appui d'un modèle d'action, cohésion et autorité d'un groupe restreint, interaction et affirmation rituelle. L'écrit, se positionne d'avantage sur une « mémorisation délibérée »[1270] : séparation du groupe social habituel, éducation à un enseignement spécialisé, initiation périodique. Là où l'oralité valorise le travail intellectuel de mémorisation, l'écriture peut aussi représenter le déclin par calcification des informations qui ne sont alors plus actualisées[1271]. Cependant, lorsque l'oralité est contiguë à l'écrit, on parle alors plutôt de « mémoire sociale » ou « mémoire partagée »[1272]. Et c'est bien ce que semble revendiquer Sokuden dans ses écrits.

Si la tradition orale s'adapte au jour le jour, la tradition écrite impose des moments de réformes, lorsque tradition et pratiques diverges. Elle propose donc un travail de régulation des mémoires individuelles qui sont, en l'état, des oralités incompressibles. Car la tradition *shugen*, comme la tradition bouddhique, construit sa mémoire en donnant l'avantage du faire sur le dire, de la pratique, de l'expérience sur la théorie. L'apprentissage est basé sur l'agir, dont l'écrit offre un « savoir-faire ». Le sens est véhiculé dans les actes et non dans les mots. Car l'action, formelle, est la réactivation continue de l'informel. C'est une transmission de la mémoire.

L'historien des religions Philippe Borgeaud présente la mémoire comme :

[1268] C'est le cas par exemple pour la contemplation d'un *maṇḍala*, la lecture d'un *sūtra*, l'apprentissage du sanskrit, en ce qui concerne la diffusion de la pensée religieuse au Japon.
[1269] Se référer à Erving GOFFMAN, 1974.
[1270] Se référer à Jack GOODY, 2000.
[1271] Voir Georges DUMEZIL. 1940. "La tradition druidique et l'écriture : Le Vivant et le Mort". *Revue De L'histoire Des Religions.* 122: 125-133.
[1272] Philippe BORGEAUD, et Jean-Claude Basset (dir.), 1988, p.12.

« [devant] opérer les bons choix, veiller (selon certaines procédures) à la transmission des informations constituant un ensemble structuré dont la cohérence est nécessaire au sentiment d'identité du sujet détenteur de cette mémoire » [1273]

L'identité est le résultat du processus d'acquisition d'une mémoire. Ce travail identitaire peut être le fait d'un individu ou d'un groupe d'individus pour tenter d'être reconnus, ou de s'intégrer à une mémoire partagée, à travers telles ou telles caractéristiques établies par ladite mémoire via un système de mentions et d'omissions véhiculée par la tradition. En effet, généralement considéré comme néfaste car excluant, donnant un sentiment d'incomplétude, l'omission, l'oubli, doit pourtant être intégré à la construction de la mémoire pour son action de valorisation des données conservées. C'est une des caractéristiques de sélection des médias, qu'ils soient écrits ou non. Les signes exprimés dans une composition, qu'elle soit picturale, gestuelle ou écrite, sont donnés à lire à un public. Ils poussent à l'action, à la réflexion, à l'approfondissement. Ils font appel à des souvenirs qui permettent aux lecteurs, proprement intégrés dans une identité culturelle, de les interpréter. Ces derniers renouvellent alors ces souvenirs, afin de dégager une mémoire. Il s'agit là de prescriptions soit positives (elles exigent que l'on se rappelle quelque chose), soit négatives (exigeant que l'on oublie certaines choses). Ainsi transmise, cette mémoire crée un lien de solidarité entre des individus. C'est pourquoi certains éléments sont librement donnés au lecteur par Sokuden, quand d'autres sont oubliés. Oubliés mais pas cachés, puisque Sokuden précise toujours qu'un complément d'information doit être obtenu auprès des maîtres.

L'écriture est un exercice qui fait appel au rationalisme : développer la théorie, donner forme à la doctrine, réfléchir au sens. Une fois dépassé le compte rendu scholastique, il s'agit de donner, par ses interprétations, des contours à sa réflexion. Un exercice de la pensée qui se fait en parfaite adéquation avec la règle bouddhique qui

---

[1273] *Ibid.* p.7.

veut que l'on soit pleinement conscient de sa progression sur la voie et ne pas agir machinalement :

> *« Si on se laisse vainement prendre par la lettre et que le sentiment se détourne de ce qui est exposé, les mois, les ans pourront passer, il n'y aura plus rien à attester »* [1274]

Et même si un grand nombre des termes et des formules utilisés s'inscrivent dans une exégèse nourrie par la tradition, Sokuden semble chercher, au final, à se libérer de la simple traduction de la doctrine pour faire de son travail d'écriture une expérience unique devant le mener à l'identité ultime de sa voie. Si la syntaxe de certains passages rend compte d'une profonde assurance, d'autres passages font état d'une forme extrêmement poussée de l'individuation de la pensée : pour des parties très courtes, le message ne semble pouvoir être clair que pour son auteur. Je pense alors que l'effort intellectuel de recherche du sens, d'appropriation du message, devait nécessiter une clé : la clé de la pratique et de l'expérience individuelle. Ainsi, les écrits de Sokuden ne peuvent pas être considérés comme une forme de bureaucratie scripturaire qui remplacerait le rite en lui-même. Le rite qui, rappelons-le, ne me semble être pour le Shugendô qu'une interprétation, une intention informelle qui s'incarne dans un archétype formel. Un « symbole-image », ainsi que le présentait Mircea Eliade[1275], qui trouve son sens dans l'intention elle-même[1276].

Ainsi, les rites, comme les écrits, ont peu d'importance pour les pratiquants du Shugendô car ils ne sont que le véhicule, la formalisation des intentions subjectives du pratiquant. Ils sont l'expression visible de son expérience intime. Sokuden fait le choix de rappeler inlassablement que les différents phénomènes, les différentes incarnations, ne sont que les multiples formes du Bouddha cosmique Vairocana. De même, selon

---

[1274] Zhiyi (智顗 538-597), *La petite contemplation*, T XLVI n°1915, traduction de Jean-Noël ROBERT, 2007, p.24.
[1275] Mircea ELIADE, 2013 (réed.).
[1276] Contrairement à Mircea Eliade, je ne pense pas cependant que cette intention soit issue d'une activité inconsciente, une intuition qui puise dans la révélation du sacré (c'est-à-dire une hiérophanie).

cette interprétation, le *shugen* pourrait prendre des formes multiples sans perdre son essence, tant que celle-ci reste valorisée par une intellectualisation juste de cette voie. On peut estimer que c'est pour cela que les exercices individuels, comme s'isoler dans une grotte, pratiquer la méditation sous une cascade, parcourir les chemins, n'ont jamais bénéficié d'une énonciation aussi clairement exprimée que les pratiques en groupe décrites dans les traités de Sokuden. C'est que, bien que reconnus semble-t-il pour leur efficacité, ces rituels privés ne pouvaient participer à la valorisation du *shugen*. Il ne pouvait y avoir d'identité du *shugen* sans le renfort d'une méthode distributive. Celle-ci fut assurée par Sokuden et ses contemporains à travers un long et fastidieux travail de formalisation. Donner une forme parfaite à la pratique du *shugen* était un passage obligé pour les pratiquants dont l'intention était de faire assimiler l'identité de leur voie. Et c'est Sokuden qui s'est le plus visiblement illustré dans cette entreprise. Ce besoin de positionnement est contigu des mouvements sociaux qui, à l'époque, ont poussé le Shugendô, un objet diachronique, à se fixer officiellement.

J'ai ainsi voulu rappeler les étapes historiques qui ont amené la société contemporaine de Sokuden vers une inflexion particulière, celle dictée par la recherche d'identité. La période médiévale (ou Moyen Âge, du XII^{e} siècle à la fin du XVI^{e} siècle) fût le théâtre de nombreux mouvements sociaux, souvent revendiqués comme les fondements de l'identité japonaise moderne. Le Shugendô, comme toute expression culturelle, est coextensif de la société. Il n'existe pas dans une réalité à part de celle-ci. Ses finalités étant intramondaines (assurer l'évitement, obtenir des bienfaits immédiats, réparer les malheurs, s'accommoder la force vitale des divinités), il recouvre d'une manière ou d'une autre tous les domaines de la vie courante. Les pratiquants du Shugendô, qui s'inscrivent dans cette vie sociale en dehors de leur vie spirituelle, tombent sous l'influence civile des grands temples ou des communautés villageoises dont la recherche d'autonomie fait écho à la dégradation de l'autorité centrale entre le XV^{e} et le XVI^{e} siècle. Cette période vit se monter de nombreuses ligues, *ikki*. Le terme d'*ikki*, s'il peut se référer à la notion d'harmonie, d'accord, d'ensemble tel que véhiculé

par d'autres termes en usage dès cette époque comme *ichimi* 一味, *ichimi dôshin*一味同心, *ichidô*一同[1277], n'est, dans le cas présent, en rien appesanti par l'immobilisme d'un « conglomérat ». Il s'agit plutôt d'une fusion de mouvements qui emmènent, orientent dans une même direction des élans multiples, engagés par des volontés subjectives sur une action unanime, confirmée par serment, articulée autour d'un objectif.

Ces mouvements semblent nés d'un sentiment d'injustice, qui est l'illustration d'une époque de fortes mutations et d'une volonté populaire de changements. Retrouver les moyens de se définir dans ce chaos mouvant peut être interprété comme une nécessité de survie sociale, une tentative de réappropriation des influences culturelles en présence ou la conquête d'une place laissée vacante. Ce fut en tout cas une période de grande incertitude qui obligea tous les partis à réévaluer leur place, dont l'équilibre précaire, affaibli également par l'arrivée de la culture occidentale dès 1543, reposait sur les restes de la première société médiévale. Un certain repli sur soi, s'est à dire sur sa communauté, sembla être une des solutions mises en oeuvre. Et, l'autorité centrale faisant défaut, on s'assura de sa propre intégrité sociale. Ce changement de perspectives s'exprima ensuite dans une « nouvelle vague de féodalisation de la société »[1278] qui donna une forme pérenne à l'organisation hiérarchique verticale du XII^{e} et XIII^{e} siècle : une nouvelle vassalité guerrière et la valorisation de la structure seigneuriale, à travers biens et propriétés directement contrôlés. Mais aussi une coordination horizontale des puissances, en confrontation au pouvoir centralisé. À cette image répondent les *monzen machi*, centres d'activités aux pieds des monastères, les communautés villageoises ou les quartiers solidaires, *machigumi* 町組, de Kyôto, quartiers auto-organisés en groupes de défense dès la fin du XV^{e} siècle.

Autre bouleversement de la fin du XIV^{e} siècle, c'est le renouveau artistique présenté par la culture de Kitayama et de Higashiyama qui, au milieu de ces troubles, confirme l'effondrement de certaines conventions liées à la mode chinoise, à travers

[1277] KATSUMATA Shizuo, Pierre François Souyiri, et Keiichi Nakajima, 2011, p.53.
[1278] Pierre-François SOUYIRI, 2010, p.295.

l'émergence de valeurs esthétiques nouvelles dans la population guerrière et la fin concrète de la domination de la noblesse de cour en la matière. Les classes érudites s'intéressent désormais à la beauté du dépouillement et au charme mystique, le *yûgen* 幽玄, « la suave délicatesse du mystère ». La manne financière, la monnaie chinoise, détenue d'abord par le pouvoir clérical et impérial, est partagée ensuite avec la bourgeoisie marchande et guerrière, qui se sert de cette finance pour soutenir des artistes issus de milieux modestes, c'est-à-dire souvent itinérants. Une mixité économique qui encourage les échanges sociaux, qui valorise le groupe et les collectivités et promeut les activités artistiques dont le théâtre nô, *sarugaku nô*, les récitations publiques des classiques, les assemblées de poèmes liés, *renga*, sont les premières illustrations.

C'est aussi l'époque qui voit s'organiser les compagnies artistiques, *za* 座, et les guildes de commerçants et d'artisans. Une multiplicité d'individus, participant à chaque couche de la société, et impliquée dans une activité commune concentrée dans des bourgs ou des grands centres d'échanges. Dans ces derniers, tout un chacun tend à s'identifier à l'une ou l'autre des parties en présence. Dès lors, affirmation de soi et distribution identitaire deviennent des mécanismes de subsistance.

De plus, l'endettement, notamment de la paysannerie, était alors proportionnellement égal aux activités de spéculation des commerçants bourgeois. Il faut dire aussi que le pays souffrait de la famine et d'épidémies répétées, lourdes en pertes humaines, depuis le début du XV^{e} siècle. La colère se propageait, et la crise de succession provoquée par la mort d'Ashikaga Yoshimochi en 1428 ne permit pas au gouvernement de réagir à temps. Les usuriers, les propriétaires terriens et les temples, garants de la dette, firent face à une vague de violence de la part des paysans mécontents dans toutes les régions centrales. Ceux-ci obtinrent par la force l'abandon des créances et se remboursèrent sur les pillages.

Dès 1441 les villes de Nara et Kyôto furent également touchées par les violences, alors qu'était assassiné le nouveau shogun Ashikaga Yoshinori, ancien dignitaire de la branche Tendai en qualité de *zasu*. En 1447, alors que la capitale était noyée dans les flammes qu'avaient provoquées la fureur des assaillants, un premier édit de « politique

vertueuse» fut proclamé, ramenant à zéro la dette des paysans de la province de Yamashiro, et le retour des terres confisquées. Face à cette réussite, de nombreuses autres révoltes éclatèrent et les ligues paysannes gagnèrent en confiance. En provinces, les communautés agricoles locales auto-administrées, les *sô*, se multipliaient au lendemain des guerres de l'ère Ônin (1467-1477) durant lesquelles les Hosokawa (des provinces de l'Est) opposés aux Yamana (des provinces de l'Ouest) pour la succession du shogun Ashikaga Yoshimasa, s'affrontèrent dans les rues de Kyôto et ses environs.

Les échanges, comme les tensions, entre les différentes communautés, encouragèrent la concentration des forces, qu'elles furent commerciales ou défensives, en bourgs. Les populations rurales se regroupèrent durant les époques de Muromachi (1392-1467) et Sengoku (1467-1573), et ce de manière très nette dans les régions du Nord où la guerre féodale faisait rage. Dans leur recherche d'une structure solidaire, ces villages développèrent une attention particulière à leur environnement, tant du point de vue matériel que spirituel, et favorisèrent le développement des cérémonies communautaires. Des confréries s'organisaient fréquemment pour discuter des aménagements rituels, comme les fêtes agraires, et la foi se partageait en « paroisses ». Les paysans responsables notamment de la collecte d'impôt sur leur communauté, les *myôshu*, gagnaient en influence. Ces personnages illustrent la catégorie nouvelle et influente de la bourgeoisie, qui est une évolution évidente de la société japonaise de cette époque.

Leur rôle prendra d'autant plus d'ampleur lors de la constitution de groupes de communes dans lesquelles ils feront agir leur influence verticalement sur les localités qu'ils participent à administrer, et horizontalement sur les ententes qu'ils créeront avec d'autres guerriers pour assurer une action commune de ces localités dans l'intérêt de la région entière. Ce fut le cas pour les ligues des communes de Kôga à la fin du XVI^{e} siècle, centrées sur l'établissement d'une charte villageoise. En rappelant qu'il n'existe

pas de division entre vie courante et pratique spirituelle[1279], ces ligues ne manquaient pas d'impliquer les structures religieuses[1280] et participaient, à plus ou moins long terme, au désœuvrement du pouvoir central.

La pénétration des organismes religieux dans ces conjurations paysannes est notable dans le cadre de la formation rituelle des ligues. La procédure qui amenait cet ensemble à rester soudé jusqu'à la résolution de leurs revendications, passait fréquemment par un serment religieux. Les participants se retrouvaient dans l'enceinte du sanctuaire ou du monastère local, rédigeaient un serment auquel ils juraient fidélité et, dans un cadre cultuel déterminé, trempaient les restes calcinés du texte dans une eau qu'ils buvaient ensemble. Ce rituel de l'eau sacré[1281], qui s'appuie sur la notion de lien, d'appartenance, d'unité, fait montre d'un principe d'égalité et de solidarité.

Un mouvement de solidarité pourrait être également observé dans le développement de l'autonomie des institutions religieuses au Japon depuis l'effondrement du régime des Codes au X^e^ siècle. Mais avec le nombre toujours plus important de sectes et de religieux, les liens entretenus avec le pouvoir en place et l'élargissement des domaines sous administration religieuse dès le XII^e^ siècle, la puissance des monastères devint de plus en plus importante. La structure même des communautés était aussi de plus en plus complexe. Chacune d'entre elles créant une unité liée dans la communauté monastique exclusive, *sôgya* 僧伽 (skrt. *saṃgha*), elles s'éloignèrent plus encore du monde laïc, là où le Shugendô décrit par Sokuden faisait prévaloir la cohabitation.

[1279] Rituels agraires, entretien des lieux de culte, invocations quotidiennes pour obtenir des bénéfices immédiats et l'évitement des évènements néfastes. Tout ceci semble n'avoir que peu de rapports avec les croyances, mais surtout avec un besoin de s'assurer d'un soutien, aux vues des circonstances, et la conscience d'être soumis en permanence à des influences politiques et sociales non-maitrisables. Ian READER, Esben Andreasen, et Finn Stefánsson, 1993, p.49.

[1280] Dans la continuité du rôle social que jouent ses dernières dans leurs relations aux familles (distinction de l'appartenance religieuse), et aux localités (entretien des dieux tutélaires).

[1281] *Ichimi shinsui* 一味神水, unification par l'eau consacrée. Rappelons que l'eau, comme le vent ou le sel, est un élément essentiel aux rituels de purifications, de régénérations ou de renouveau.

Vers 1457, la secte du bouddhisme de la Terre pure, *jôdô shinshû,* s'engagea avec ambition, même si elle fut parfois dépassée, dans les mouvements de soulèvements populaires. Son prosélytisme était actif jusque dans les couches les plus modestes de la société. Désireuse de réactualiser la doctrine bouddhique en direction de la figure du bouddha Amida, cette école organisait strictement ses adeptes. Partout dans le pays étaient menés des prêches d'une grande facilité d'appréhension, qui permettaient de réunir autour de confréries ceux qui recherchaient les preuves d'une cohésion politique, à laquelle s'ajoutait semble-t-il l'espoir lié à la bienveillance d'Amida. Selon la vision amidiste, ce monde était souillé par un mal contre lequel aucun enseignement, donc aucune autorité, ne pouvait rien, et seule la renaissance au sein de la terre pure d'Amida par l'invocation de son nom dans la formule *namu amida butsu* 南無阿弥陀仏 offrait une échappatoire. Plus rien de nouveau n'étant à attendre de ce monde, seule comptait la valeur du passé, les origines de la Loi, dont le retour n'était pas annoncé.

Prenant un nom religieux, les plus riches paysans faisaient figure d'autorité religieuse, même si ces prêtres-laïcs rendaient encore compte aux dignitaires de la secte. C'était là un rapprochement important entre la classe paysanne, et la classe religieuse car, désormais, les individus ne dépendaient plus des conservateurs religieux pour le salut de leur personne. Tout comme il semblait possible d'assurer soi-même l'orientation de sa communauté et préserver un bonheur social, il semblait possible d'assurer un bonheur spirituel en étant le seul garant de sa pratique religieuse. C'est là une perspective qui me semble importante pour comprendre l'assimilation de nouvelles mœurs égalitaires dans la société japonaise et l'importance pour le Shugendô de Sokuden de se voir figurer parmi les tenants de ces théories.

Les coalitions égalitaires, qui s'illustrèrent d'abord par les communautés soudées des moines et des guerriers, n'avaient pas toujours pour visée la confrontation directe avec l'autorité en place. Il s'agissait souvent de revendiquer une autorité localement indépendante pour fonctionner en harmonie avec l'autorité centrale. C'est lorsque ces premières ligues se mêlèrent aux ligues paysannes que les oppositions au pouvoir se multiplièrent.

Un point intéressant a été soulevé par l'historien Kasamatsu Hiroshi[1282] sur la lecture symbolique des mouvements paysans pour demander une « politique vertueuse», dont procède le retour des terres rachetées ou confisquées par les usuriers, *jiokoshi* 地起こし. Il pouvait s'agir là, pour les populations paysannes, d'exiger un retour à l'ordre naturel des choses, un ordre originel non soumis à la « pollution » d'évènements historiques qui conditionnent la société. Cette philosophie paysanne semble être illustrée par certaines cérémonies visant à faire revivre la terre à l'aube du printemps par un premier coup de bèche promettant un retour de la terre à son propriétaire qui en aurait été privé par l'hiver. Le rapprochement semble rapide, mais la notion même de retour à un état antérieur providentiel n'est pas sans rappeler la notion de retour aux origines nettement développée dans les écrits de Sokuden.

Durant cette longue période de reformation de l'autorité, la société japonaise semble avoir connu une période de recherche de la vérité. Les différents groupes sociaux, qu'ils soient religieux, guerriers, civiles, ont tenté de rétablir une mémoire collective. Ils ont provoqué l'acte de se souvenir, en remettant au goût du jour des conventions légitimes. Rassemblant le fragmentaire, ils ont composé une tradition. Et Sokuden, en pur produit de sa société, a également participé à la création de ce nouvel équilibre en réactualisant, par l'exercice de l'identification du *shugen*, des valeurs perdues ou abandonnées. Sa méthode, construire l'identité de sa voie en distribuant une intention (informel) à travers l'efficacité du rite (formel), est l'aboutissement d'un processus entamé par ses prédécesseurs et s'inscrit dans une tradition culturelle.

Durant l'époque Heian déjà, la noblesse de cour se pressait dans les montagnes de Kumano et Kinpusen. Avec la théorie de la décadence programmée de la Loi du bouddha, le *mappô shisô*, on célébrait la venue du bouddha du Futur, Miroku (skrt. Maitreya), et on espérait beaucoup de la traversée de la Terre pure, *jôdo*. Les pèlerins prenaient alors principalement pour guides des moines Tendai, porteurs du Sūtra du

[1282] KASAMATSU Hiroshi. 1983. *Tokuseirei: chûsei no hô to kanshû* (*Loi pour une politique vertueuse : mœurs et législation à l'époque médiévale*). Tôkyô: Iwanami Shoten, cité dans Pierre-François SOUYRI, 2010, p. 230.

lotus qui, sur la base des théories du *Maka shikan*, pratiquaient déjà de longues périodes d'isolement et de méditations assises. Mais ils suivaient aussi des moines Shingon, qui entraient en pèlerinages pour se révéler aux caractéristiques des bouddhas, *sokushin jôbutsu*. La montagne était en cela un lieu privilégié où se pressaient divinités et esprits, déjà en contact avec l'espace supra-mondain. C'était également un lieu proche de ressources importantes pour le rite, comme l'eau. On y recherchait déjà la pureté (l'émancipation des souillures de ce monde), la fortification (pour atteindre l'égale des êtres suprêmes), la complétion (pour obtenir le support des figures supérieures)[1283].

L'entrée en montagne suivait un schéma réflexif déterminé et réglementé par les précédents et la force persuasive des groupes religieux. Car même si les pratiques étaient par nature individuelles et liées aux caractéristiques magiques d'un lieu, leur vertu définitive était avant tout confirmée par le groupe et les missions institutionnelles comme la protection de l'Etat, ou l'apaisement des esprits. Elles étaient transmises et appuyées par le mythe, la tradition. Ces pratiques amenaient à une position harmonieuse avec les divinités, une forme de maîtrise totale de son environnement. Elles plaçaient la figure du religieux, institutionnel ou non, en position d'incarner et de faire montre des forces supérieures cultivées en montagne, comme ce fut le cas pour le *shugenja*.

Les montagnes étaient alors de plus en plus peuplées de monastères, et de grands centres religieux qui y imposaient leur administration. Des directeurs, *bettô*, assuraient l'influence des sectes institutionnelles et accompagnaient les pratiquants les plus importants. En 1007, le dix-septième jour du cinquième mois, Fujiwara no Michinaga entama une longue période de purifications avant de se diriger vers les montagnes de Yoshino, le deuxième jour du huitième mois[1284]. Après une longue pérégrination entrecoupée d'offrandes, notamment à la figure de Zaô, et de lectures de

[1283] Sans limiter bien sûr la pratique à ces seuls aspects.
[1284] D'après le *Midô kanpaku-ki* 『御堂関白記』(1021).

sūtra, il rentra à la capitale le quatorzième jour du neuvième mois. En 1090, l'empereur Shirakawa se rendit à Kumano et participa à la systématisation des activités en montagnes en désignant lui-même le moine Zôyô à la tête des trois sanctuaires. Cette période correspond aussi à la fixation de l'image des sommets et la réalisation de transmissions légendaire comme le *Shozan engi* 『諸山縁起』 ou le *Kinpusen hon'engi* 『金峯山本縁起』 (1133). Les vénérés furent alors définitivement rattachés au panthéon bouddhique, représenté par les deux *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant.

Dès 1134, on observait l'organisation de pratiquants au Nagatoko du sanctuaire Hongû de Kumano. Là, les *shugenja* se tenaient dans des cellules monastiques, priaient les émanations divines des figures bouddhiques et traversaient la rivière Kumano-gawa pour aller pratiquer en montagne. Ils s'équipaient déjà des accessoires revendiqués par le Shugendô, comme le coffre, la conque ou le sistre. Certains s'isolaient dans les grottes durant le solstice d'hiver, *misoka yamabushi*, et ne retrouvaient leur communauté religieuse d'origine qu'au moment des cérémonies du printemps. Durant l'été, un grand nombre de sectes religieuses organisait des offrandes de fleurs, et on célébrait l'image d'En le pratiquant. À Yoshino (Kinpusen), le neuvième mois de l'année était l'occasion de pratiquer le rituel de lustration et la lecture des *sūtra*, avant d'entamer le pèlerinage sur la chaîne montagneuse avec des confréries venues de tout le pays, et les nobles inspirés par une vie spirituelle. Les pèlerins parcouraient alors près de cent vingt étapes tout au long des montagnes d'Ômine. On observe alors un rapprochement toujours plus visible entre les autorités religieuses de la région et les autorités administratives impériales. Les empereurs retirés donnèrent à ces lieux toute leur puissance symbolique et y fixèrent l'administration religieuse. L'empereur Shirakawa (1053-1129) parcourut le pèlerinage d'Ômine dix fois, l'empereur Toba (1103-1156) douze fois, l'empereur Goshirakawa (1127-1192) trente-quatre fois, et l'empereur Gotoba (1180-1239) vingt-huit. Ces pratiques, si elles connaissaient des périodes d'activité plus fortes que d'autres, attirèrent également l'attention des forces guerrières, qui étaient enclines à s'accaparer le même rayonnement que les représentants de la cour.

Dès le XIV^{e} siècle, de grands travaux de restaurations introduisirent le patronage de la famille Ashikaga sur les grands sanctuaires de Kumano. Des pratiquants de toutes les régions du Japon se retrouvèrent aussi sur la chaîne montagneuse centrale et participèrent au regain économique de la région. Des liens de clientèles s'organisèrent et la région devint le centre d'une activité importante. On peut supposer que cette manne nouvelle participa à créer une émulation dans les régions. Ainsi, des groupes s'organisèrent sous la direction de la secte Tendai d'une part, et de monastères de la secte Shingon d'autre part. Les rites commencèrent à être catégorisés par les écrits du XIV^{e} siècle, et les pratiquants comme les guides *sendatsu* prirent fonction d'autorités. Dans les localités, des groupes d'influences se formèrent autour des figures charismatiques locales, et commencèrent à revendiquer leurs propres pratiques. La géographie religieuse, basée sur l'interprétation des deux *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant, est le modèle qui se répéta dans toutes les organisations. Les légendes furent le principal moteur pour actualiser les pratiques *shugen*, mais ce sont les institutions religieuses, et leurs appuis politiques, qui vont confirmer l'importance de certains lieux, comme la région de Nikkô, les montagnes de Togakushi, ou le Nord de l'Île Kyûshû avec les montagnes de Hikosan.

Le personnage d'En le pratiquant, qui était déjà dépeint dans le recueil de légendes du *Shoku nihongi* 『続日本紀』(797), fût choisi par les pratiquants des montagnes d'Ômine comme la figure d'autorité des rituels tenus en montagne. Les références à ce personnage se multiplièrent dès le XIII^{e} siècle et établirent son origine dans les montagnes de la région centrale du Japon, déjà largement évoquées dans la mythologie. Il sera ensuite utilisé comme faire-valoir par l'ensemble des formations basant leurs pratiques sur l'activité en montagne. Ce personnage a la particularité d'avoir obtenu ses pouvoirs auprès de divinités qui ont reconnu en lui les attributs des êtres supérieurs. On en a fait un homme d'excellence, qui a su dépasser sa condition première pour revendiquer une nature divine ; un être affirmé qui, au lieu de repousser les conventions, les assimile et s'en sert pour faire reconnaitre autour de lui sa fonction profonde et exemplaire.

Cette période de concrétisation de la figure paternelle d'En le pratiquant s'accompagna d'une codification plus stricte des exercices *shugen*. Des recueils de feuillets comme l'*Aozasa hiôroku* (1328) vont non plus s'attacher à transmettre les légendes des lieux de pratique, mais donner des exemples d'exercices en montagne. Ils vont finalement catégoriser les pratiques et les pratiquants en les illustrant de règles précises : le puisage de l'eau, le ramassage du bois, le respect dévolu aux *sendatsu*, la pratique du jeûne et l'initiation rituel. Mais ces ouvrages, s'ils viennent confirmer l'organisation de telles pratiques, ne valorisent en rien la culture identitaire de celles-ci, comme si cette identité, et la transmission de cette identité, n'avait qu'une fonction secondaire[1285]. Comment devenir alors une référence, une voie, tant que l'on ne peut être compris et assimilé aux yeux de l'Autre. Ces premiers matériaux, qui répondaient eux à une nécessité immédiate et pragmatique, ont néanmoins permis à la génération de Sokuden de proposer une nouvelle intellectualisation du *shugen*, de rendre ainsi visible la négociation entre le Shugendô et son environnement culturel ainsi que de confirmer le retour (et donc l'affaiblissement) de certaines valeurs religieuses comme la transmission directe, le respect de la société mondaine, la piété et la commisération.

Le travail de réunification de Sokuden sur les transmissions de sa voie a poussé celui-ci à quitter sa province pour recevoir plusieurs enseignements, dont celui du moine Shôun dans la région de Hikosan, et s'initier aux règles du *Sanjûsan tsûki*. Mais son implication ne s'est pas arrêtée là, puisqu'il a ensuite reprit la route pour compléter et diffuser une oeuvre composée de cinq volumes, l'ensemble le plus important de l'histoire de l'écrit du Shugendô. Dans la transmission d'une forme parfaite de la pratique, incarnation symbolique d'éléments identitaires construits dans un raisonnement logique, il s'agit bien d'une communication entre Sokuden et ses lecteurs.

[1285] En tout cas gardée au silence, puisqu'il semble tout à fait normal de penser qu'une identité du *shugen* réunissait déjà à l'époque les pratiquants entre eux. Mais en ne permettant pas la lecture critique de cette identité, les adeptes du *shugen* ont pu se trouver dans un flou idiosyncrasique qui, s'il a sans doute servi à promouvoir la nature mystérieuse et donc probablement efficace du pratiquant au sein des couches populaires de la société, a probablement freiné l'inclusion institutionnelle de la voie du *shugen* chez des moines « professionnels », incapables d'en établir la carte ontologique.

Ses ouvrages ne sont pas de simples illustrations du *shugen*, ils sont un ensemble de revendications qui impliquent une réflexion du récepteur. Lorsque la création définitive des deux grandes instances du *shugen*, le Honzan-ha et le Tôzan-ha, fut achevée par une reconnaissance du pouvoir politique au XVII^{e} siècle, c'est de sa démarche que s'inspireront les nouveaux diffuseurs de l'identité du Shugendô.

L'influence des sanctuaires de Kumano (la montagne principale, *honzan*) s'est rapidement étendue à tout le pays, mais son emprise sur des lieux comme Haguro, Nikkô et Hikosan commença à décliner durant la période des provinces en guerre et des troubles sociaux qui s'ensuivirent. Bien que les princes abbés du Shôgôin tentèrent de fixer leur autorité en province, comme l'illustre les voyages entamés par le moine Dôkô qui parcourut les provinces de l'Est et de l'Ouest, les grands monastères du Hôryûji, de l'Eikyûji du Sanbô-in entre autres, finirent par développer une pratique suivie du pèlerinage à Yoshino-Kumano. De là vint la tendance de désigner, à leur tour, un représentant dans chaque région, sous l'influence des Vrais grands *sendatsu* de Tôzan (notre montagne), *tôzan shôdaisendatsu*. Ainsi, le *Shugen jûnikajô* 『修験十二箇条』 (*Le shugen en douze points*) et le *Shugen tokudô sahô* 『修験得度作法』 (*Processus d'intégration du shugen*), illustrent l'effort fourni à partir du XVII^{e} siècle par ces deux organisations pour systématiser leurs rituels et assurer l'intégrité de leurs pratiques. Le premier ouvrage consiste en fait en deux recueils distincts (de deux auteurs différents, mais inconnus), l'un pour le Honzan-ha, l'autre pour le Tôzan-ha, et réunit un ensemble de douze questions-réponses au sujet de la structure, des théories, des pratiques et des vénérés soutenus par ces deux formations. L'ouvrage est très court, car les deux versions réunies font, en termes de pages, moins de la moitié du *Shugen shûyô hiketsu shû.* Il s'agit d'une commande datant de 1841 par l'administrateur officiel des temples et sanctuaires, *jisha bugyô*, de la capitale Edo. Le second ouvrage décrit le rituel initiatique de réception des lois du *shugen* par les pratiquants*,* leur ordination en somme, et l'obtention de leur nom de moine durant le rasage (cheveux longs, courts ou rasés). Pour ces deux formations, la pratique de l'entrée en montagne était très importante jusqu'à ce que l'Etat décrète la séparation shintô-bouddhique, *shinbutsu bunri* 神仏分離, en 1868 et la Loi d'interdiction de la pratique *shugen, shugen kinshirei,* en 1872. C'est

donc durant une période d'intense concrétisation structurelle du *shugen* et d'affirmation de son identité que cette voie se verra finalement interdite, ce qui n'empêchera pas certains de continuer à questionner cette voie et à chercher à lui donner une vérité établie, comme le prouvera l'activité de réunification des textes entamée par Nakano Tatsue.

Je me permets ici une légère digression afin de soulever une question autour de la nature sociale du principe *shugen*, et la façon dont la recherche japonaise le présente bien souvent aux anthropologues et historiens occidentaux. Bien que l'on retrouve dans de nombreux travaux le terme de « chamanisme » associé au Shugendô[1286], je pense qu'il faut se garder d'en user à la légère tant il semble difficile de voir ces deux mouvements coexister sur la forme comme sur le fond. Le glissement ontologique du Shugendô vers le chamanisme me semble trop rapide, même si on peut comprendre que le rapport qu'entretiennent ces deux expressions religieuses sur une appréhension du monde naturel est communément basé sur une forme d'animisme, d'autant que cette typologie a longtemps été attribuée aux sociétés issues de la chasse et de l'élevage. S'il fallait reconnaitre des caractéristiques générales au Shugendô comme expression religieuse, celles-ci seraient plus proche des religions orales agraires. Et encore faudrait-il en passer par un processus d'accommodation. Peut-être peut-on attribuer ce point de vue sur le Shugendô à l'observation du néo-shamanisme, le « New Age » californien, qui s'est répandu jusqu'au Japon durant les années 1980[1287] et qui, sous des formes multiples, se revendique toujours des notions de « pouvoir », « d'expérience » et d'apprentissage, de « sites de pouvoirs », qui pourraient très bien

[1286] En trouvera l'exemple dans MIYAKE Hitoshi, 1999a (édition augmentée), MIYAKE Hitoshi, et H. Byron Earhart, 2011, HORI Ichirô, 1975, « Shamanism in Japan », *in* Japanese Journal of Religious Studies 2/4, Nanzan Institute for Religion and Culture, pp.255-266, SUZUKI Shôei, 2004, entre autres.

[1287] Fait illustré par la Society for the Anthropology of Consciousness (American Anthropology Association) qui offre encore aujourd'hui toute une série de conférences et de « cours » (*shamanic ways*, *journey*, *rituals*) sous la forme d'échanges entre pratiquants et personnalités de la AAA qui se revendiquent de titre académiques (Ph.d.). L'association propose l'accès à l'initiation chamanistique afin d'atteindre un certain nombre d'objectifs : « Shamanic sexuality and the alchemy of love », workshop 2011 ; « dancemeditation», workshop 2011 ; « Teaching the consciousness in the classroom and out » ; « Experiencing, teaching and using five modes of mindful ». Programmes visibles sur leur site http://www.sacaaa.org (2014).

définir le Shugendô dans certains aspects de sa pratique[1288]. Cependant, c'est oublier que cette forme récente du « chamanisme » est construite sur des fondements épistémologiques virtuels (encouragés par des pratiquants « passionnés ») ou nomades (traditions diverses qui s'entremêlent dans une variété de revues dites spécialisées[1289]). On voit ainsi fleurir quantité de livres de vulgarisation qui s'attachent au « chamanisme » sous la présentation d'un « savoir indigène » comme dans les écrits de Carlos Cataneda (*The Teaching of Don Juan*, 1968 ; *Tales of Power*, 1974 ; *Magical Passes*, 1998) ou des ouvrages portés en référence pour l'établissement d'un néo-chamanisme (Michale Harner, *Ways of the Shaman : A Guide to Power and Healing*, 1980). Tout ceci a concouru à brouiller la vision du chamanisme, vision à laquelle il semble bon de ne pas ajouter d'amalgames. D'autant que s'il y a bien un mouvement qui engendre de la confusion, c'est bien le Shugendô.

Le Shugendô, particulièrement à l'époque de Sokuden, n'est pas une « religion centrale ». Il n'est pas le point de pivot autour duquel s'articule une organisation sociale généralisée, comme peut l'être le chamanisme. S'il cristallise une attitude sociale, il n'en est pas à l'origine. Dans le chamanisme, il n'y a pas de prière, pas de rites réguliers (si ce n'est le respect du passage au printemps), pas de lieux spécifiques à l'exécution rituelle. Il n'y a pas non plus de divinité ni d'ancêtre primordial, et seuls importent les esprits des animaux et les âmes (qui peuvent être multiples) des hommes, ces derniers l'emportant dans la hiérarchie. L'expérience spirituelle dans l'intimité de la nature, comme le voyage dans le monde des esprits, les échanges avec ceux-ci, l'intervention sur les âmes, se fait, sur le modèle de la chasse, sur un plan de contrepartie qui implique que les intercesseurs prennent quelque chose l'un sur l'autre : le chamane retire une faveur, l'esprit se paye sur la force vitale de la personne[1290]. Dans le

---

[1288] Une autre piste pourrait nous faire remonter aux premières traductions des théories de Yanagita KUNIO (« Fujo kô » 「巫女考」 (« Essais sur les prêtresses, miko »), 1913, Kyôdo Kenkyû, 1, p.1-12). Proposition faite par HORI Ichirô, Joseph Mitsuo Kitagawa, et Alan L. Miller, 1968. On y présente aussi l'introduction du concept de chamanisme à travers la diffusion des travaux de NAKAYAMA Tarô, 1969.
[1289] On peut en trouver la somme dans Jean BESNOIT et Raymond Massé (dir.), 2002, p. 151-154.
[1290] Yves LAMBERT, 2007, p.137-141.

Shugendô, comme dans toute expression religieuse au Japon, l'accord se fonde sur un principe de reconnaissance mutuelle : l'entité est sollicitée puis remerciée par des prières, des offrandes, mais ne répond qu'à celui qui saura prouver sa valeur, sa nature supérieure. Aucune hiérarchie n'est revendiquée entre les esprits, si ce n'est par la place que ceux-ci pouvaient occuper à l'état de vivants, ou sur l'attribution de leur efficace. Les maux, contre lesquels lutte le *yamabushi*, sont le plus souvent attribués aux transgressions, à la sanction des fautes, à des esprits insatisfaits, et non pas aux écarts de la force vitale, aux voyages de l'âme, à l'action d'un sorcier ennemi. Le chamane est amené à sa fonction par sa prédisposition pour être ensuite formé. Le pratiquant lui est là par vocation ou par hérédité sociale. Si tous deux partagent le rapport aux rituels de circonstances (finalités intramondaines), l'attachement à des figures attitrées, la relation intime envers la nature, le recours à la divination et à la magie [1291] , leurs oppositions sur les croyances, l'expérience religieuse et son organisation, les mythes et le rôle social me semblent trop marquées pour permettre un tel rapprochement. Les formes religieuses modernes qui se revendiquent du Shugendô, associées à la transe et à la possession[1292], à la tenue de sanctuaires de montagnes et la coopération de prêtresses *miko*[1293], aux développements d'arts martiaux[1294], me semblent d'ailleurs tout aussi difficiles à rapprocher du chamanisme. Cependant, elles sont un formidable matériau pour continuer d'observer les évolutions de la pensée religieuse au Japon, et l'illustration d'une identité culturelle en mouvement.

[1291] La magie est entendue comme l'exécution de manipulations qui, si elles sont correctement réalisées, assurent une efficacité présupposée, quand les rites religieux cherchent à influencer l'attitude, toujours subjective, d'une entité divine.
[1292] Se référer à Anne BOUCHY, 2005 (réed.).
[1293] Se référer à KANDA Yoriko, 2001.
[1294] On peut s'intéresser à KNUTSEN Roald, 2011, *Tengu the Shamanic and Esoteric Origins of the Japanese Martial Arts*. Folkestone: Brill.

Bibliographie

En accord avec le modèle bibliographique « Chicago », nous proposons un classement par ordre alphabétique.

Adolphson, Mikael. 2000. *The gates of Power, monks, courtier and warriors in premodern Japan*. Honolulu: Hawai University Press.

Allioux, Yves-Marie (dir.). 1996*. Cent ans de pensées au Japon,* 1. Arles : Philippe Picquier.

Asai, Susan Miyo. 1999. *Nômai Dance Drama: a Surviving Spirit of Medieval Japan*. Westport: Greenwood Press.

Barthélémi, Thipaine et Florence Weber (dir*.). 1989. Les campagnes à livre ouvert. Regards sur la France rurale des années trente.* Paris : Presses de l'ENS et EHESS.

Bayly, Christopher Alan. 2007. *La naissance du monde moderne* (1780-1914). Paris : Les Éditions de l'Atelier.

Benn, James Alexander, Lori Rachelle Meeks, et James Robson. 2010. *Buddhist monasticism in East Asia: places of practice*. London: Routledge.

Berque, Augustin. 1986. *Le sauvage et l'artifice: les Japonais devant la nature*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris, France: Gallimard.

Berlinguez-Kôno, Noriko, et Bernard Thomann (dir.). 2011. *La modernité japonaise en perspective, Japon Pluriel n°8 Actes du huitième colloque de la Société française des études japonaises.* Arles: Philippe Picquier.

Besnoit, Jean et Raymond Massé (dir.). 2002. *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris : Karthala.

Blacker, Carmen. 1975. *The catalpa bow: a study of shamanistic practices in Japan*. London: Allen & Unwin.

Bouchy, Anne. 1977. *Shashin gyôja Jitsukaga no shugendô*『捨身行者實利の修験道』(*Le shugendô de Jitsukaga, ascète de l'abandon du corps*). Tôkyô: Kadokawa shoten.

———. 2000. *La cascade et l'écritoire: dynamique de l'histoire du fait religieux et de l'ethnologie du Japon: le cas du shugendô*. Paris: École française d'Extrême-Orient.

———. 2003. *Une voie de l'« art premier » dans le Japon du XVII*^{e} *siècle: La statuaire d'Enkû, pérégrin de l'Essentiel*. Paris: édition de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.

———.2005 (rééd.). *Les oracles de Shirataka: Vie d'une femme spécialiste de la possession dans le Japon du XXe siècle*. Collection Les Anthropologiques (Toulouse). Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

Bouchy, Anne, Guillaume Carré, François Lachaud (dir.). 2005. *Légitimités, légitimations: la construction de l'autorité au Japon*. Paris : édition de l'École française d'Extrême-Orient.

Berthon, Jean-Pierre (dir.), Anne Bouchy, et Pierre-François Souyri, 2001. *Identités, marges, médiations: regards croisés sur la société japonaise*. Collection Études thématiques. Paris : édition de l'École française d'Extrême-Orient.
Borgeaud, Philippe. 2004. *Aux origines de l'histoire des religions*. Paris: Seuil.
Borgeaud, Philippe, et Jean-Claude Basset (dir.). 1988. *La Mémoire des religions*. Genève: Labor et Fides.
Brotons, Arnaud et Nathalie Kouamé (dir.). 2011. *État, religion et répression en Asie: Chine, Corée, Japon, Vietnam, XIIIe-XXIe siècles*. Paris: Karthala.
Bukkyo Minzoku Gakkai. 1986. *Bukkyô minzoku jiten*『仏教民俗辞典』 (*Dictionnaire du bouddhisme et du folklore*). Tôkyô: Shin Jinbutsu Oraisha.
Buswell, Robert Jr. et Donald Lopez (dir.). 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: University Press.
Cornu, Philippe. 2006. *Encyclopédie du Bouddhisme*. Paris : Seuil.
Cowell, Edward-Byles, Friedrich Max Müller, Junjirô Takakusu, et Aśvaghoṣa. 1969. *Buddhist Mahâyâna Texts*. New York: Dover Publications.
Cuevas, Bryan, et Jacqueline Ilyse Stone. 2007. *The Buddhist dead practices, discourses, representations*. Honolulu : University of Hawaii Press.
Daitô, Jun'ichi. 2009. *Nihonjin no takaikan no kôzô* 『日本人の他界観の構造』 (*Mécanismes de l'appréhension de l'autre-monde chez les Japonais*). Tôkyô : Sairyûsha.
Dôko, et Chudo Kurihara. 2006. *Kaikoku zakki : tabi to uta* 『廻国雑記 : 旅と歌』 (*Les « Notes de voyages » de Dôko : entre chemins et poèmes*). Tôkyô: Meicho Shuppan.
Dong, Lê. 2002. *Dhammapada: la voie du Bouddha*. Paris: Éd. du Seuil.
Ducor, Jérôme, et Helen Loveday. 2011. *Le sûtra des contemplations du Buddha vie-infinie: essai d'interprétation textuelle et iconographique*. Turnhout: Brepols.
Ducoeur, Guillaume. 2011. *Initiation au bouddhisme*. Paris: Ellipses.
Dumoulin, Heinrich. 2011. *A History of Zen Buddhism*. New Dehli : Munshiram.
Earhart, H.Byron. 1970. *A religious study of the Mount Haguro sect of Shugendô, an example of Japanese mountain religion*. Tôkyô: Sophia University.
———. 1974, *Religion in the Japanese Experience, Sources and Interpretations*. Calif: Dickenson Publisher Company.
———. 2014, *Religion in Japan: unity and diversity*. Boston, Cengage Learning.
Eliade, Mircea, 2013 (rééd.). *Images et symboles: essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris: Gallimard.
Faure, Bernard. 1998. *Bouddhismes, philosophies et religions.* Paris :Flamarion.
Faure, Bernard, David Max Moerman, et Gaynor Sekimori (sous la direction de). 2011. *Shugendô the history and culture of a Japanese religion.* Cahiers D'Extrême-Asie. 18. Kyôto: École française d'Extrême-Orient, Centre de Kyôto.
Frank, Bernard. 1968. *Histoires qui sont maintenant du passé*. Paris : Gallimard.
———. 2000. *Dieux et bouddhas au Japon*. Paris: O. Jacob.
Frédéric, Louis. 1996. *Le Japon, dictionnaire et civilisation*. Paris: Robert Laffont.
Fujiwara, Michinaga, et Francine Hérail. 1991. *Notes journalières de Fujiwara no Michinaga : ministre à la cour de Heian* (995 - 1018) 33. Genève : Droz.

Galland, Christian, et Anne Gonon (dir.). 2008. *Le monde comme horizon : état des sciences humaines et sociales au Japon*. Arles : Philippe Picquier.
Garaudy, Roger. 1985 (*rééd*. 1993). *Pour connaitre Hegel*. Paris : Bordas.
Girard, Frédéric, et École Pratique des Hautes Études (Paris). 2008a. *Vocabulaire du bouddhisme japonais,* 1 A - K*.* Genève: Droz.
———. 2008b. *Vocabulaire du bouddhisme japonais,* 2 M - Z*.* Genève: Droz.
Goody, Jack. 2000. *The power of the written tradition*. Washington: Smithsonian Institution Press.
Goffman, Erving. 1974. *Les rites d'interaction: (par) goffman*. Paris: Editions de Minuit.
Gorai, Shigeru. 1976. *Bukkyô to minzoku : bukkyôminzokugaku nyûmon*『仏教と民俗 : 仏教民俗学入門』 (*Entre bouddhisme et folklore : introduction aux études du bouddhisme folklorique*). Tôkyô: Kadokawashoten.
———. 1975a. *Konohagoromo* 『木葉衣』 (*Vêtements d'herbes*). Collection Tôyô bunko. Tôkyô : Heibonsha.
———. 1975b. *Yoshino Kumano shinkô no kenkyû* 『吉野・熊野信仰の研究』 (*Etude des cultes entre Yoshino et Kumano*). Tôkyô. Meicho Shuppan.
———. 1978. *Kinki reizan to Shugendô* 『近畿霊山と修験道』(*Les montagnes aux esprits de la région du Kinki et le Shugendô*). Tôkyô : Meicho Shuppan
———.1980a. *Shugendô nyûmon* 『修験道入門』 (*Introduction au Shugendô*). Tôkyô : Kadokawa shoten.
———.1980b. *Minzoku shûkyô to shakai* 『民俗宗教と社会』 (*Société et religions folkloriques*). Tôkyô : Kôbundô
———. 1981. *Shugendô no denshô bunka* 『修験道の伝承文化』 *(La culture traditionnelle du Shugendô*). Collection Sangaku shûkyôshi kenkyû sôsho.16 . Tôkyô: Meisho shuppan.
———. 1983. *Shugendô shiryô shû,* 1『修験道史料集』 (*Collection de documents historiques relatifs au Shugendô*). Collection Sangaku shûkyôshi kenkyû sôsho.17 Tôkyô: Meisho shuppan.
———. 1984. *Shugendô shiryô shû,* 2 『修験道史料集II』 (*Collection de documents historiques relatifs au Shugendô*). Collection Sangaku shûkyôshi kenkyû sôsho.18. Tôkyô: Meisho shuppan.
———. 1988. *Ishi no shûkyô* 『石の宗教』 (*Religions de la pierre*). Tôkyô : Kadokawa shoten.
———. 1995. *Shûkyô minzoku no kôgi* 『宗教民俗の講義』 (*Enseignement du folklore religieux*). Tôkyô : Kadokawa shoten.
———. 2008a. *Shugendô no shugyô to shûkyôminzoku*『修験道の修行と宗教民俗』 (*La pratique du Shugendô dans le folklore religieux*). Collection Gorai Shigeru chosakushû, 5. Kyôto : Hôzôkan.
———. 2008b. *Yama no shûkyô, shugendô annai* 『山の宗教、修験道案内』 (*Introduction au Shugendô, religion des montagnes*). Collection Kadokawa Sofia bunko. Tôkyô : Kadokawa Gakugei shuppan.
Grover Covell, Stephen. 2005*. Japanese Temple Buddhism : worldiness in a Religion of Renunciation*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Halbwachs, Maurice, Gérard Namer, et Marie Jaisson. 1997. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.

Hara, Kakuten. 1984. *Gendai ajia kenkyûseiritsu shiron, Mantetsu chôsabu, tôa kenkyûjo, IPR no kenkyû*. 『現代アジア研究成立史論、満鉄調査部・東亜研究所・ＩＰＲの研究』(*formation des théories historiques dans la recherche asiatique contemporaine : études sur l'organe de recherche de la Mantetsu, sur le bureau d'études en Asie de l'Est et l'Institute of Pacific Relations*). Tôkyô : Keisô shôbô.

Heine Geldern, Robert.1937. *L'art préboudhique de la Chine et de l'Asie du Sud-Est et son influence en Océanie*. Paris : Editions d'arts et d'histoire.

Hérail, Francine. 2006. *La cour et l'administration du Japon à l'époque de Heian.* Genève : Droz S.A.

Hérail, Francine, Guillaume Carré, Jean Esmein, François Macé et Pierre-François Souyri. 2012 (rééd.). *Histoire du Japon des origines à nos jours*. Paris : Hermann editeurs.

Hérail, Francine, et Nathalie Kouamé. 2008. *Conversations sous les toits: de l'histoire du Japon, de la manière de la vivre et de l'écrire*. Arles: P. Picquier.

Hirata, Atsutane, et Hirata Atsutane zenshû kankô kai. 1989. *Shinshû hirata atsutane zenshû* 『新修平田篤胤全集』 (*Œuvres complètes de Hirata Atsutane,* édition augmentée), Tôkyô, Meicho shuppan.

Herbert, Jean. 1964. *Aux sources du Japon: le Shintô*. Paris : Albin Michel.

Hori, Ichirô. 1940. *Nihon Bukkyô shiron : jodai ni okeru bunka to kokkateki setsuju ni kansuru konpon meidai*『日本仏教史論 :上代に於ける文化と國家的攝受に關する根本命題』 (*Théories sur l'histoire du bouddhisme au Japon : thèses fondamentales sur sa réception culturelle et politique*). Tôkyô : Meguro shoten.

———. 1941. *Nihon jôdai bunka to bukkyô* 『日本上代文化と仏教』 (*Le bouddhisme et la culture japonaise ancienne*). Tôkyô: Hôzôkan.

———. 1951. *Minkan shinkô* 『民間信仰』 (*Les croyances populaires*). Tôkyô : Iwanami shoten.

———. 1953. *Wagakuni minkanshinkôshi no kenkyû* 『我が國民間信仰史の研究』 (*Études sur l'histoire de nos croyances* populaires). 7 volumes. Tôkyô : Sogensha.

———. 1962. *Nihon shûkyôshi kenkyû* 『日本宗教史研究』 (*Etudes de l'histoire des religions au Japon,* 3 volumes). Tokyô: Miraisha.

———. 1963. *Kûya* 『空也』(*Le moine Kûya*). Tôkyô: Yoshikawa kôbunkan.

———. 1968. *Folk Religion in Japan, continuity and change*. Chicago: University of Chicago Press.

Hori, Ichirô, Joseph Mitsuo Kitagawa, et Alan L. Miller. 1968. *Folk religion in Japan: continuity and change*. Chicago: University of Chicago Press.

Ienaga, Saburô, Toshihide Akamatsu, et Taijô Tamamuro. 1967. *Nihon Bukkyô shi*『日本佛教史』 (*Histoire du Japon).* 3 volumes. Kyôto: Hôzôkan.

Ikegami, Hiromasa. 1991. *Shûkyô minzokugaku no kenkyû* 『宗教民俗学の研究』 (*Recherches sur l'étude du folklore religieu*x). Tôkyô: Meichô shuppan.

Iriya, Yoshitaka. 1967. *Chûgoku koten bungaku taikei*『中国古典文学大系』 (*Collection des œuvres de la littérature classique chinoise*). 8. Tôkyô: Heibonsha.

Iwahana, Michiaki. 1992*. Dewa sanzan shinkô no rekishi chirigakuteki kenkyû*『出羽三山信仰の歴史地理学的研究』 (*Études historiques et géographiques du culte des trois monts de Dewa*). Tôkyô: Meichô shuppan.

Iyano, Biho. 2004. *Shugendô : sono oshie to hiho*『修験道:その教えと秘法』 (*Le Shugendô: son enseignement et ses codes*). Tôkyô: Daihôrinkaku.

———. 2006. *Me kara uroko no shugendô : daishizen no naka no shinbutsu ga toku uchû no chie to satori eno michi*『目からウロコの修験道： 大自然の中の神仏が説く宇宙の智慧と悟りへの道』 (*Un aperçu du Shugendô: la voie vers la sapience et l'éveil dans un univers décrit par les divinités de la nature*). Tôkyô: Gakken.

Kanda, Yoriko. 2001. *Miko to shugen no shûkyô minzokugakuteki kenkyû*『神子と修験の宗教民俗学的研究』 (*Etudes folkloriques de la religion shugen et des miko*). Tôkyô: Iwata Shoin.

Kanseki, Takeo. 1968. *Nihon minzoku to nanpô bunka* 『日本民族と南方文化』 (*Le folklore japonais et la culture Sud Asiatique*). Tôkyô : Heibonsha.

Kasamatsu, Hiroshi. 1983. *Tokuseirei: chûsei no hô to kanshû*『徳政令：中世の法と慣習』 (*Loi pour une politique vertueuse : mœurs et législation à l'époque médiévale*). Tôkyô: Iwanami Shoten

Katagiri, Yôichi. 1975. *Ise monogatari, Yamato monogatari* 『伊勢物語、大和物語』 (*Contes d'Ise, contes du Yamato*). Tôkyô : Kadokawa Shoten.

Katô, Kumaichirô. 1925. *Minkan shinkôshi*『民間信仰史』 (*Histoire des croyances populaires*). Tôkyô : Hinoe'uma.

Katô, Shûichi. 1985. *Histoire de la littérature japonaise*. 1. Paris: Fayard.

———.1986a. *Histoire de la littérature japonaise*. 2. Paris: Fayard.

———.1986b. *Histoire de la littérature japonaise*. 3. Paris: Fayard.

Katsumata, Shizuo. 1982. *Ikki*『一揆』 (*Se liguer*). Tôkyô :Iwanami shoten.

Katsumata, Shizuo, Pierre-François Souyri, et Keiichi Nakajima. 2011. *Ikki: coalitions, ligues et révoltes dans le Japon d'autrefois*. Paris: CNRS éditions.

Kaempfer, Engelbert et John Gaspar Scheuchzer. 1993 (rééd.). *The History of Japan: together with a description of the kingdom of Siam 1690-1692*. Richmond, Surrey: Curzon Press.

Kawasaki, Tsuyoshi (dir.). 2011. *Shugendô no Muromachi bunka*『修験道の室町文化』 (*La culture de l'époque Muromachi à travers le Shugendô*), Tôkyô : Iwanami shoten.

Kitagawa, Joseph Mitsuo. 1966. *Religion in Japanese History*. New York: Columbia University Press.

Komine, Michihiko. 2009 (rééd.). *Zukai mandara no mikata* 『図解・曼荼羅の見方』 (*Observer et comprendre les maṇḍala*). Tôkyô: Daihôrinkaku.

Kubota, Nobuhiro. 1988. *Shugendô jissen shûkyo no sekai* 『修験道・実践宗教の世界』 (*Le Shugendô et l'univers des religion de l'action*). Tôkyô: Shinchôsha.

Kuroda, Toshio. 1974. *Nihon chûsei hôkensei ron* 『日本中世封建制論』 (*Théorie du système féodal dans le Japon médiéval*), Tôkyô : Tôkyô Daigaku shuppan kai.
———. 1980. *Jisha seiryoku: mô hitotsu no chûsei shakai*『寺社勢力：もう一つの中世社会』 (L'influence des temples: une société à part à l'époque médiévale). Tôkyô, Iwanami Shoten.
———. 1994. *Kenmitsu taiseiron*『顕密体制論』 (*Théories du rapport esotérique-éxotérique).* Kuroda Toshio Chosakushû. 2. *Kyôto: Hôzôkan.*
Kyôichi, Saitô. 2003. *Shôgai gakushû no tame no man'yôshû nyûmon*『生涯学習のための万葉集入門』 (*Introduction au Recueil des dix milles feuilles, pour une étude prolongée*). Tôkyô : Bungeisha.
Lambert, Yves. 2007. *La naissance des religions: de la Préhistoire aux religions universalistes*. Paris: A. Colin.
Lee, Sherman E, Michael R. Cunningham, James T. Ulak, Cleveland Museum of Art, et The Japan Fondation, Kokusai Kôryû Kikin. 1983. *Reflections of Reality in Japanese Art*. Cleveland, Ohio; Bloomington, Ind.: Cleveland Museum of Art. Indiana University Press.
Leroy-Gourhan, André. 1983 (rééd.). *Le geste et la parole*. Paris: Albin Michel.
Ludwig, Quentin. 2010. *Le bouddhisme : histoire, courants religieux, cultures*. Paris : Eyrolles.
Mabuchi, Kazuo, Fumimaro Kunisaki, et Tôru Konno. 1971. *Konjaku monogatari shû* 『今昔物語集』 (*Histoires qui sont maintenant du passé*). Tôkyô: Shôgakkan.
Mace, François et Mieko Mace. 2002. *Le Japon d'Edo*. Paris : Droz.
Matsuo, Kenji. 2007. *A history of Japanese Buddhism*. Folkestone: Global Oriental.
Martin, Jacques. 1989. *Introduction au Bouddhisme*. Paris : le Cerf.
Mary, André. 2000. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris : Le Cerf.
Mauss, Marcel, et Nathan Schlanger. 2012. *Techniques, technologie et civilisation*. Paris: PUF.
McMullin, Neil. 1984. *Buddhism and the state in sixteenth century japan*. Princeton : Princeton University Press.
Miyake, Hitoshi (dir.). 1997 (rééd.). *Shugendô jiten* 『修験道辞典』 (*Dictionnaire du Shugendô*). Tôkyô: Tôkyôdô.
Miyake, Hitoshi.1981, *Shugenja to chiiki shakai: Niigata-ken Minami-uonuma no Shugendô* 『修驗者と地域社会: 新潟県南魚沼の修驗道』 (*Les shugenja dans les sociétés locales: le Shugendô de Minami-uonuma dans le département de Niigata*). Tôkyô: Meicho.
———.1989. Shûkyô minzokugaku 『宗教民族学』 (*Etude des religions folkloriques*). Tôkyô: Tôkyô daigaku shuppansha.
———. 1996. *Shugendô to nihonshûkyô*『修験道と日本宗教』 (*Le Shugendô et les religions du Japon*). Tôkyô: Shunjûsha 春秋社
———. 1999a (Edition augmenté). *Shugendô girei no kenkyû* 『修験道儀礼の研究』 (*Etude des rites du Shugendô*). Tôkyô: Shunjusha.
———. 1999b. (Ed. augmenté). *Shugendô shisô no kenkyû* 『修験道思想の研究』 (*Etude de la pensée du Shugendô*). Tôkyô: Shunjusha.

———. 1999c (Ed. augmenté). *Shugendô soshiki no kenkyû*『修験道組織の研究』(*Etude de l'organisation du Shugendô*). Tôkyô: Shunjusha.
———. 2000. *En no gyôja to shugendô no rekishi*『役行者と修験道の歴史』(*L'histoire du Shugendô et d'En no gyôja*). Collection Rekishi bunka Library, 98. Tôkyô : Yoshikawa kôbunkan.
———. 2003. *Shugendô, sono rekishi to shûgyô*『修験道、その歴史と修行』(*Shugendô, son histoire, ses pratiques*). Collection Kôdansha Gakujutsu bunkô. Tôkyô: Kôdansha.
Miyake, Hitoshi et Earhart H. Byron. 2011. *Shugendô: essays on the structure of Japanese folk religion.* Center for Japanese Studies: University of Michigan.
Miyake, Hitoshi (dir.), et Nihon Daizôkyô Hensankai. 2000. *Shugendô shôso kaidai*『修験道章疏解題』(*Commentaires au Shugendô shôso*). Tôkyô: Kokusho kankokai.
Miyake, Hitoshi, et 21 seiki COE program kenkyû center Kokugakuin. 2007. *Jinja to minzoku shûkyô, shungedô*「神社と民俗宗教・修験道」(*Sanctuaires et religions folkloriques : le Shugendô*). Tôkyô: Kokugakuin Daigaku 21 seiki COE program.
Miyake, Hitoshi, Suzuki Masataka et Earhart H. Byron. 1985. *Haguro Shugendô*『羽黒修験道』(*Le Shugendô de Haguro*). Tôkyô : Kôbundô.
Miyamoto, Tsuneichi. 1989. *Yoshino nishioku minzoku saihōroku*『吉野西奥民俗採訪録』(*Enquêtes sur les populations à l' Ouest de Yoshino*). Tôkyô : Miraisha.
Mori, Arimasa. 1977. *Keiken to shisô*『経験と思想』(*Expérience et pensée*). Tôkyô : Iwanami shoten.
Morse, Edward, Iijima Isao, et Sasaki Chûjirô. 2011 (rééd.). *Shell Mounds of Omori*. Tôkyô: Nabu Press.
Motoori Norinaga, Ôno Susumu et Ôkubo Tadashi. 1968. *Motoori Norinaga zenshû*『本居宣長全集』(*Œuvres complètes de Motoori Morinaga*). Tôkyô. Chikuma Shobô.
Murakami, Toshio. 1943. *Shugendô no hattatsu*『修験道の発達』(*Le développement du Shugendô*). Tôkyô : Unebi shobô.
Murayama, Shûichi. 1974. *Honji suijaku*『本地垂迹』(*Disposition originelle et représentation des divinités*). Tôkyô: Yoshikawa Kôbunkan.
Nagahara, Keiji. 1975. *Sengoku no dôran*『戦国の動乱』(*Les soulèvements à l'époque des provinces en guerre*). Tôkyô: Shôgakkan.
Nagano, Tadashi. 1987. *Hikosan Shugendô no rekishigakuteki kenkyû*『英彦山修験道の歴史学的研究』(*Etudes historiques du Shugendô des monts Hiko*). Tôkyô : Meichô shuppan.
Nakane, Chie. 1974. *La société japonaise*. Paris : Armand Colin.
———. 1967. *Tateshakai no ningen kankei: tan'itsu shakai no riron*『縦社会の人間関係、単一社会の理論』(*Les relations humaines dans une société verticale : théorie d'une société unique*). Tôkyô : Kôdansha
Nakano, Hatayoshi, et Shigeru Gorai. 2000 (rééd.). *Hikosan to kyûshû no shugendô*.『英彦山と九州の修験道』(*Le Shugendô des montagnes Hikosan et de l'île de Kyûshû*). Collection Sangaku shûkyôshi kenkyû sôsho. 13. Tôkyô: Meicho.

Nakajima, Junji. 1991. *Jûshi jûrokuseiki no bijutsu : seijô sekai e no shôkei* 『14-16 世紀の美術: 清浄世界への憧憬』. Collection Iwanami bijutsu no nagare. 4. Tôkyô : Iwanami shoten.

Nakayama, Tarô. 1969. *Nihon miko shi* 『日本巫女史』 (*Histoire des miko au Japon*). Tôkyô : Yagi Shoten.

Naumann, Nelly, Nomura Shin'ichi, et Hieda Yôichirô. 1994. *Yama no kami*. 『山の神』. Tôkyô : Gensôsha.

Nihon Daizôkyo Hensankai. 2000a (rééd.). *Shugendo shôso.* 1. 『修験道章疏. 第1巻』 (*Documents divers sur le Shugendô*). Tôkyô: Kokusho Kankôkai.

———. 2000b (rééd.). *Shugendo shôso* 2.『修験道章疏. 第2巻』. Tôkyô: Kokusho Kankôkai.

———. 2000c (rééd.). *Shugendo shôso* 3.『修験道章疏. 第3巻』. Tôkyô: Kokusho Kankôkai.

Nihon Minzoku Gakkai. 1966. *Nihon minzokugaku no kaiko to tenbô* 『日本民族学の回顧と展望』 (*Chronologie et perspectives de l'anthropologie au Japon*). Tôkyô : Nihon Minzokugaku Kyôkai.

———.1968. *Ethnology in Japan: historical review*. Tôkyô : K. Shibusawa Memorial Foundation for Ethnology.

Nishishita, Hiromichi (dir.).2012. *Kumano sankeido ojisha oyobi kanren bunkazai gakujutsu chosa hokokusho* 『熊野参詣道王子社及び関連文化財学術調査報告書』 (*Rapport d'enquête scientifique sur les trésors culturels : les sanctuaires mineurs sur le pèlerinage de Kumano*). Wakayama: Wakayamaken kyoiku iinkai

Nishioka, Toranosuke. 1948. *Minshû seikatsu shikenkyû* 『民衆生活史研究』 (*Étude historique de la vie quotidienne du peuple*). Tôkyô : Fukumura shoten.

Nora, Pierre (dir.). 1997 (rééd.). *Les Lieux de mémoire* .2-*La Nation.* Paris: Gallimard

Obrien, Phillips Payson. 2004. *The Anglo-Japanese alliance, 1902-1922*. London : Routledge Curzon.

Oka, Masao. 1960. *Minzokugaku to minzokugaku* 『民俗学と民族学』 (*Etudes folkloriques et ethnologie*). Collection Nihon minzokugaku taikei. 1. Tôkyô : Heibonsha.

———.1979. *Ijin sono ta : nihon minzoku/bunka no genryû to nihonkokka no kessei* 『異人その他：日本民族=文化の源流と日本国家の形成』 (*La diversité de l'autre. Formation de l'État japonais et origines du peuple/de la culture japonaise*). Tôkyô : Gensôsha.

Origas, Jean-Jacques. 2000. *Dictionnaire de littérature japonaise*. Paris: Quadrige/PUF

Ôtô, Tokihiko. 1965. *Minzokugaku ni tsuite : daini Yanagita Kunio taidanshû* 『民俗学について：第二柳田国男対談集』 (*À propos de l'étude du folklore : entretiens avec Yanagita Kunio*). Tôkyô : Chikuma Shobô.

Origuchi, Shinobu. 2003 (rééd.). *Kokubungaku no hassei* 『国文学の発生』Tôkyô : Chûkô kôron shinsha.

Ôwaku, Shinpei. 1990. *Kodai sangaku shinkô iseki no kenkyû: Nikkô sanchi o chûshin to*

suru sanchô iseki no ichi kôsatsu 『古代山岳信仰遺跡の研究：日光山地を中心とする山頂遺跡の一考察』 (*Etude archéologique du culte ancien des montagnes : considérations des vestiges de montagne de la région de Nikkô*). Tôkyô: Meicho Shuppan.

Parsons, Talcott, et Edward Shils. 1951. *Toward a general theory of action*. Cambridge: Harvard University Press.

Payne, Richard Karl (dir.). 1998. *Re-visioning "Kamakura" Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Petzold, Bruno, Shinshô Hanayama, et Shôhei Ichimura. 1995. *The classification of Buddhism : comprising the classification of Buddhist doctrines in India, China and Japan.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Reader, Ian, Esben Andreasen, et Finn Stefánsson. 1993. *Japanese religions: past and present*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Recueil. 2004. *Chûsei nikki kikô bungaku zen hyôshaku shûsei* 『中世日記紀行文学全評釈集成』 (*Journaux de voyage, journaux intimes à l'époque médiévale. Edition critique*.) Tôkyô : Bensei shuppan.

Renondeau, Gaston. 195. *Histoire des Moines Guerriers du Japon*. Paris: PUF.

———.1965. *Le Shugendô: histoire, doctrine et rites des anachorètes dits « Yamabushi »*. Paris : Imprimerie nationale.

Rimer, Thomas (dir.). 1990. *Culture and Identity : Japanese Intellectuals During the Interwars Years*. Princeton: Princeton University Press.

Robert, Jean-Noël. 2007. *Quatre courts traités sur la Terrasse Céleste*. Paris : Fayard.

Robertson, Jennifer (dir.). *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell.

Rotermund, Hartmut O. 1983, *Pèlerinage aux neuf sommets: carnet de route d'un religieux itinérant dans le Japon du 19e siècle*. Paris, Centre national de la recherche scientifique.

———. (dir.). 1988. *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*. Paris: Maisonneuve & Larose.

Roth, Carina, 2014, *Au-delà des montagnes: une étude de l'imaginaire religieux dans le Japon médiéval à travers le Shozan engin (fin XIIe siècle).* Thèse de doctorat, Université de Genève, no. L. 814.

Sabouret, Jean-François (dir.). 2004. *Japon, peuple et civilisation*. Paris : La Découverte.

Sakima, Kôei. 1926. *Nyonin seiji kô: jinrui genshi kihan no kenkyû* 『女人政治考：人類原始規範の研究』 (*Essais sur le pouvoir politique des femmes, étude des normes humaines primaires*). Tôkyô : Oka Shoin.

Sakurai, Tokutarô, Hagiwara Tatsuo, et Miyata Noboru. 1975. *Jisha engi* 『寺社縁起』 (*Antécédents des temples*). Collection Nihon shisô taikei. 20.Tôkyô: Iwanami shoten.

Salhins, Marshall. 2013. *What kinship is - and is not*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sansom, George Bailey, et Eric Diacon. 1988. *Histoire du Japon: des origines aux débuts du Japon moderne*. Paris: Fayard.

Schipper, Kristopher. 2008. *La religion de la Chine, la tradition vivante*. Paris : Fayard.

Schurhammer, Georg, Cosmé de Torres, et Juan Fernández. 1929. *Die Disputationen des P. Cosmé de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551: nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernández S.J*. Tôkyô : Deutsche Gesellschaft für Natur. Völkerkunde Ostasiens.
Sekioka, Yasura. 1985. *Kaikoku zakki hyôchô*『廻国雑記標註』(*Kaikoku zakki, version commentées*). Collection Benseisha bunkô.130. Tôkyô : Benseisha.
Shimaji, Daitô. 1964. *Tendai kyôgakushi* ; Gendai bukkyô Meicho zenshû. 9. Tôkyô : Ryôbunkan.
Smelser, Neil Joseph. 1963. *Theory of Collective Behavior*. New York : Free Press of Glencoe.
Shibata, Minoru. 1966. *Chûsei shomin shinkô no kenkyû*『中世庶民信仰の研究』(*Etude des croyances populaires à l'époque médiévale*). Tôkyô: Kadokawa Shoten.
Shugen seiten hensankai. 1968 (rééd.). *Shugen seiten*『修験聖典』(*Références suprêmes du shugen*). Kyôto: Daigakudo Shoten.
Souyri, Pierre-François, et Francine Hérail. 1998. *Le monde à l'envers: histoire du Japon, la dynamique de la société médiévale*. Éd. augmentée et révisée de la partie consacrée au Moyen âge par P.-F. Souyri publiée en 1990 dans « L'histoire du Japon » dirigée par Francine Hérail. Paris: Maisonneuve et Larose.
———. 2010. *Nouvelle histoire du Japon*. Pour l'histoire (Paris. 1983). Paris: Perrin.
Sugaya, Fuminori et Yama no Kôkogaku Kenkyûkai. 2003. Sangaku shinkô to kôkogaku『山岳信仰と考古学』(*Le culte des montagnes en archéologie*). Tôkyô : Dôseisha.
Suzuki, Shôei. 2004. *Reizan mandara to shugen fuzoku*『霊山曼荼羅と修験巫俗』(*Maṇḍala des montagnes habitées et chamanisme shugen*). Kyôto: Hôzôkan.
Takagi, Ichinosuke, Hachirô Sasaki, et Tokujirô Tomikura. 1957. *Heike monogatari kôza*『平家物語講座』(*Memento sur le Dit des Heike,* 2 volumes). Tôkyô: Sôgensha.
Takeda, Yûkichi. 1942. *Kotoba no ki*『言葉の樹』(*L'arbre à mots*). Tôkyô : Seijisha
Tamamuro, Fumio. 1987. *Minkan shinkô chôsa seiri handobukku*『民間信仰調査整理ハンドブック一上』(*Guide de références pour l'analyse des croyances populaires*). Tôkyô: Yuzankaku.
Tanigawa, Ken'ichi. 2012. *Hebi: fushi to saisei no minzoku*, 『蛇：不死と再生の民俗』(*Le serpent : folklore de l'immortalité et de la renaissance*). Tôkyô : Fuzanbô International.
Tarot, Camille. 2008. *Le symbolique et le sacré: théories de la religion*. Paris: Editions La Découverte.
Thuman, Robert . 1976. *The Holy Teaching of Vimalakīrti, A Mahāyāna Scripture.* Pennsylvania: State University Press.
Tokieda, Tsutomu. 2005. *Shugendô no kôkogaku kenkyû*『修験道の考古学的研究』(*Etudes archéologiques sur le Shugendô*). Tôkyô : Yûzankaku.
Toyoda, Takeshi. 1938. *Nihon shûkyô seidoshi no kenkyû*『日本宗教制度史の研究』(*Etude historique du système religieux au Japon*). Tôkyô: Kôseikaku.
Tsuji, Nobuo. 1994. *Sengoku jidai Kano-ha no kenkyû : Kano Motonobu o chûshin to*

shite 『戦国時代狩野派の研究 : 狩野元信を中心として』 (*Etude de l'école Kano durant l'époque des provinces en guerre : à propos de Kano Motonobu*). Tôkyô: Yoshikawa Kobunkan.
Uematsu, Akashi (dir.). 1994. *Nihon minzokugaku no essensu* 『日本民俗学のエッセンス : 日本民俗学の成立と展開』 (*Le principe des études folkloriques au Japon : débuts et développements*). Tôkyô : Perikansha.
Uno, Enkû. 1929. *Nihon shûkyô daikôza* 『日本宗教大講座』 (*Traité sur les religions du Japon*). Tôkyô : Toho Shohin.
———.1935. *Minzoku seishin no shûkyômen* 『民族精神の宗教面』 (*La part religieuse de la spiritualité folklorique*). Collection Bukkyô shinkô sôsho. 3. Tôkyô : Bukkyô jihôsha.
Ushikubo, Kôzen. 1990 (rééd.). *Shugendô kôyô* 『修験道綱要』 (*Précis de Shugendô*). Tôkyô : Meicho.
Vacher, Charles. 2011. *Dôgen Shobôgenzô zenki*. Paris : Encre Marine.
Wakamori, Tarô. 1964. *Yamabushi: nyûbu, shugyô, juhô* 『山伏、入峰・修行・呪法』 (*Les yamabushi, l'entrée en montagne, exercices et récitations*). Tôkyô: Chûô Kôronsha.
———.1967. *Chûsei kyôdôtai no kenkyû* 『中世協同體の研究』 (*Etude des groupes sociaux à l'époque médiévale*). Tôkyo : Shimizu Kôbunfô shôbo.
———.1972 (rééd.) *Shugendôshi kenkyû* 『修験道史研究』 (*Etude sur l'histoire du Shugendô*). Tôkyô : Kawade shobô.
———.1976. *Nishon shûkyôshi no nazo* 『日本宗教史の謎』 (*Les énigmes de l'histoire des religions au Japon*). Tôkyô : Kôsei shuppan sha.
———.2000 (rééd.). *Sangaku shûkyô no seiritsu to tenkai* 『山岳宗教の成立と展開』 (*Formation et développements du culte des montagnes*). Tôkyô: Meicho Shuppan.
Watier, Patrick. 2003. *Georg Simmel sociologue*. Belval : Circé.
Watsuji, Tetsurô. 1980. *Uzumoreta Nihon.* 『埋もれた日本』(*Le Japon méconnu*). Tôkyô: Shinchôsha.
Watsuji, Tetsurô, Pauline Couteau, et Akinobu Kuroda. 2011. *Fûdo: le milieu humain*. Traduction d'Augustin Berque. Réseau Asie. Paris: CNRS édition.
Yanagita, Kunio. 1926. *Yama no jinsei*, 『山の人生』(*Les vies de la montagne*). Tôkyô : Kyôdo kenkyûsha.
———.1933. *Momotarô no tanjô* 『桃太郎の誕生』 *(La naissance de Momotarô*). Tôkyô : Sanseidô.
———. 1942. *Nihon minzoku nyûmon* 『日本民俗入門』 (*Introduction au folklore japonais*). Tôkyô : Kaizôsha.
———.1973. *Ôno monogatari* 『遠野物語』 (*Histoires d'Ôno*). Tôkyô : Shinchôsha.
———. 1997. *Yanagita Kunio zenshû* 『柳田国男全集』 (*Yanagita Kunio, œuvres complètes*). 32 volumes. Tôkyô: Chikuma shobô.
Yanagita, Kunio, et Hori Ichirô. 1948. *Jûsanzuka kô* 『十三塚考』 (*Considérations sur les treize tertres*). Tôkyô: Sanseido.
Yasumaru, Yoshio. 1999 (rééd.). *Nihon Kindaika to Minshûshisô* 『日本近代化と民衆思

想』(*La modernisation du Japon et la pensée commune*). Tôkyô : Heibonsha.
Yosano, Hiroshi (dir.). 1926. *Eiga monogatari chûkan* 『栄華物語』中巻 (*Eiga monogatari*, 2), Nagasakimura : Nihon Koten Zenshû Kankōkai.
Yoshie, Akio (dir.). *2006. Kodai chûsei no shakai hendô to shûkyô*. 『古代中世の社会変動と宗教』(*Religion et mouvements sociaux de l'époque antique à l'époque médiévale*). Tôkyô: Yoshikawa Kôbunkan.
Zenitani, Buhei. 1991. *En no gyôja monogatari* 『役行者ものがたり』(*Histoires d'En no gyôja*). Tôkyô: Jinbun Shoin.
———. 1994. *En no gyôja denkishûsei* 『役行者伝記集成』(*Compendium des légendes d'En no gyôja*). Osaka: Tôhô shuppan.

Articles

Andrews, Alan, 1991, « Genshin's Essentials of Pure Land Rebirth and the Transmission of Pure Land Buddhism to Japan», *in* The Pacific World, 7, p.73-89.
Ambros, Barbara, 2001, « Localized Religious Specialists in Early Modern Japan, the development of the Ôyama oshi system », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 28, 3-4, p.329-372.
Ando, Dairyû, 1974, « Sennin kô, konjaku monogatari-shû wo chûshin toshite » 「仙人考、『今昔物語集』を中心として」 (« Réflexion sur le « sennin » dans les Récits qui sont maintenant du passé »), *in* Beppu daigaku kokugo kokubungaku kai, 16, Beppudaigaku, p.23-31.
Akitoshi, Shimizu, 2003, « Anthropology and the Wartime Situation, Yoshitarô Hirano, Eiichirô Ishida and their negociations with the situation », *in* Senri Ethnological Studies n°65, Kokuritsu Minzokugaku Hakubutsu kan, p.300-392.
Bastide, Roger, 1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *in* L'Année Sociologique, 21, p. 65-108.
Blacker, Carmen, 1965, « Initiation in the Shugendô : the Passage through the Ten Stages of Existence », *in* Claas Jouco Bleeker (dir.), *Initiations*, Leiden: E.J. Brill.
———, 1967, Book review « Le shugendô : histoire, doctrine et rites des anachorètes dits yamabushi (G. Renondeau)», *in* Journal of the American Oriental Society 87/4, p.606-607.
Bouchy, Anne, 1983, « Minkan shûkyô no shosô » 「民間宗教の諸相」 (« Aspects de la religion populaire »), *in* Gorai Shigeru (dir.), *Kumanoshi shi*, Kumanoshi kyôiku iinkai, p.414-448.
———, 2006, « De l'ethnologie du Japon : par qui, où, comment », *in* Ateliers d'anthropologie, 30, p.63-99.
Brotons, Arnaud, 2006, « Lecture ontologique d'un lieu saint connu depuis le VIII^{e} siècle », *in* Ateliers d'anthropologie, 30, p.139-165.
———, 2011, « La condamnation du moine Hônen dans le Japon du XIII^{e} siècle. La cour impériale pouvait-elle faire autrement ? », *in* Arnaud Brotons, Yannick Bruneton et Nathalie Kouamé (dir.), État, religion et répression en Asie: Chine, Corée, Japon, Vietnam, XIII^{e}-XXI^{e} siècles. Paris: Karthala

Butel, Jean-Michel, 2006, « Le japonologue occidental est-il original ? Considérations sur la question et le cadre d'un travail concernant le Japon à partir de l'étude des lieux de cultes pour amoureux », *in* Ateliers, 30, p.101-138.
Caillet, Laurence, 2006, « Introduction aux ethnographies japonaises », *in* Ateliers d'anthropologie, 30, p.9-34.
David, Alain, 2011, « Levinas et la phénoménologie. L'enjeu de la sainteté », *in* Les temps modernes, 664, p.98-127.
Ducoeur, Guillaume, 2014, « Le bodhisattva à la salle d'écriture. Histoire rédactionnelle et datation », *in* Revue de l'histoire des religions, 231, p.385-424.
———, 2014. « Traduction et transmission de la Doctrine dans l'histoire du bouddhisme », *in* Revue de l'histoire des religions, 3, p.347-348.
Dumezil, Georges, 1940, « La tradition druidique et l'écriture : Le Vivant et le Mort », *in* Revue De L'histoire Des Religions, 122, p. 125-133.
Dolce, Lucia, 2006, « Reconsidering the Taxanomy of the Esoteric : Taimitsu Hermeneutical and ritual Practices », *in* Bernard Scheid et Mark Teeuwen, *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*, New-York: Routledge. p.152-155.
2011, « Taimitsu : the Esoteric Buddhism of the Tendai School, *in* Orzech, Charles D., Henrik Hjort Sorensen, et Richard Karl Payne, *Esoteric Buddhism and the tantras in East Asia*. Leiden: Brill, p.744-758.
Earhart, H. Byron, 1965, « Four Ritual Periods of Haguro Shugendô in Northeastern Japan », *in* History of Religions 5/1, University of Chicago Press, p. 93-113.
Ebisawa, Arimichi 1938, « Yasokaishi to Shugendô to no kôshô »「耶蘇会士と修験道との交渉」 (« Relations entre les jésuites et le Shugendô »), *in* Shien, 12, p.121-145.
Fujiki, Hisashi, 1995, « Le village et son Seigneur (XIV^{e}-XV^{e} siècles). Domination sur le terroir, auto-défense et justice », *in* Annales HSS, 50-2, p.395-419.
Galand, Christian, 1997, « L'appel à l'étude, Livre 2», *in* Daruma 2, Philippe Picquier, p.259-266.
Gorai, Shigeru, 1989, « Shugendô's Lore », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 16/2-3, p.117-142.
Goy, Alexandre, 2013, « Le concept d'autre-monde, takai », Kaléidoscope du Japon, mai 2013, http://kajap.hypotheses.org/672.
Girard, Frédéric, 2006, « Droit et bouddhisme au Japon », *in* Raphaël Liogier, *Le bouddhisme et ses normes*. Traditions-modernités, Collectif PUS.
Hayashi, Tatsusaburo, 2001, « Kyoto in the Muromachi Age », *in* Cornell East Asia Series, 109, p.15-36.
Hori, Ichirô, 1958, « On the concept of Hijiri », *in* Numen 5/2-3, p.128-160 et p.199-232.
———, 1962, « Self mummified Buddhas in Japan. An Aspect of the Shugendô sect », *in* History of religion 1, p.222-242.
———, 1975, « Shamanism in Japan », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 2/4, Nanzan Institute for Religion and Culture, p.255-266.
Iwata, Shigenori, 1992, « Yanagita Kunio no Tennô-ron. Minzoku, ine, Okinawa »「柳田邦夫の天皇論。民族、稲、沖縄」 (« Yanagita Kunio et la fonction impériale.

Peuple, riz et Okinawa »), *in* Hikaku Minzokugaku, 6, Kanagawa Daigaku, p.82-108.
Journet, Nicolas, 2010, « Les croyances collectives selon Raymond Boudon », *in* Sciences Humaines, 213, p.52-56.
Katsumata, Shizuo, 1995, « Ikki, ligues, conjurations et révoltes dans la société médiévale », *in* Annales HSS 50-2, p.373-394.
Kawasaki,Tsuyoshi, 2015, « the Invention and Reception of the Minoodera engi », *in* Japanese Journal of Religious Studies 42/1, p.133-155.
Kimura, Kyotaka, 2005, « Nihon ni okeru bukkyô kenkyû no hyakunen » 「日本における仏教研究の百年」 (« Cent ans de recherche sur le bouddhisme au Japon »), *in* Journal of Religious Studies 77-4, p.947-961.
Koga, Kazunori, 1980, « Furuno Kiyoto : the Romance of Religion and the Pursuit of Science », *in* Japanese Journal of Religious Studies 7/2-3, p. 116-143.
Kunik, Damien, et Jean Michel Butel, 2009, « Folk art et Folk studies », *in* Cahiers d'études japonaises CIPANGO, 16, p.105-120.
Kuroda, Toshio, 1981, « Shintô in the history of Japanese Religion », *in* Journal of Japanese Studies 7/1, p.1-21.
———, 1996, «The development of the Kenmitsu System As Japan's Medieval Orthodoxy», *in* japanese Journal of Religious Studies 23/3-4, p.233-269.
———, 1996, « The Imperial Law and the Buddhist Law », *in* Japanese journal of Religious Studies, 23/3-4, p.271-285.
———, 1996, « Buddhism and Society in the Medieval Estate System », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 23/3-4, p. 287-319.
Masuyama, Tomohiro, 2003, « Chûsei shugendô honzanha keisei katei no saikentô » 「中世修験道本山派形成過程の再検討」 (« Réévaluation du processus de formation du Shugendô Honzan-ha à l'époque médiévale »), *in* Shien, 64/1, p. 55-78.
Kenji, Matsuo, 1997, « What is Kamakura New Buddhism ? »; *in* Japanese Journal of Religious studies, 24, 1-2, p.179-189.
Melice, Anne, 2009, « Un concept lévi-straussien déconstruit : le "bricolage" », *in* Les Temps Modernes 656, p. 83-98.
Minowa, Kenryô, 2011, *Nihon senjutsu no nise gikyôten ni tsuite* 「日本撰述の偽疑経典について」 (« Au sujet des *sūtra* apocryphes du Japon »), *in* Nihon bukkyô gakkai nenpô, 77, p.199-218.
Miyata Noboru, et Jean-Michel Butel, « Divinités à la mode et shintô folklorique », *in* Ebisu, 23, p.21-44.
Miyake, Hitoshi, 1978, « Wakamori Tarô kyôju no shugendô, sangaku shinkô kenkyû » 「和歌森太郎教授の修験道・山岳信仰研究」 (« Les recherches sur le culte des montagnes et le Shugendô professé par Wakamori Tarô»), *in* Shichô shin, 2, p.46-56.
———, 1990, «Kumano bettô keizu no shakaiteki imi » 「熊野別当系図の社会的意味」 (« la signification sociale de la généalogie des administrateurs de Kumano », *in* Tetsugaku, 12, p.353-374.

———, 1996, «A study of Kumano shugen » *in* Peter Francis Kornicki, et Ian James McMullen, *Religion in Japan : Arrows to Heaven and Hearth*, Cambridge University Press, p.121-135.
———, 2004, « Minzoku shûkyô ni okeru hashira no shinkô to girei » 「民俗宗教における柱の信仰と儀礼」 («Cérémonies et croyances autour du pillier dans les cultes populaires»), *in* Kokugakuin Daigaku Nihon Bunka Kenkyûjo. *Jinbun kagaku to gazô shiryô kenkyû: kokugakuin daigaku gakujutsu furontia jigyo kenkyû hôkoku*, 1, Tôkyô: Kokugakuin daigaku nihonbunka kenkyûjo, p.49-63.
———, 2005, « Minzoku shûkyôshi no kenkyû» 「民俗宗教史の研究」 (« Études de l'histoire des religions folkloriques »), *in* Journal of Religious Studies, 78/4, Japanese Association for Religious Studies, p. 1083-1107.
Mizuno, Sohei, 2009, « Gojûnii no bosatsu kaii setsu no seiritsu ni tsuite »「五十二位の菩薩階位説の成立について」 (« À propos de la formation des cinquante-deux degrés de pratique des boddhisattva »), *in* Journal of Indian and Buddhist Studies 57/2, The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies.
Murakami Giroux, Sakae, 2013, « Zeami Motokiyo et le nô », *in* Sakae Murakami-Giroux et Isabelle Reck (dir.), *Pourquoi le Théâtre ? : Sources et situation actuelle du théâtre.* Arles : Philipe Picquier, p.22-47.
Nagano, Tadashi, 1979, « Sangaku shûkyo shugendo shuraku ehikosan no kôzo to keizaiteki kiso»「山岳宗教(修験道)集落英彦山の構造と経済的基盤」 («Les bases économiques et structurelles des villages (de pratiquants shugen) de la région Hiko qui soutiennent un culte de la montagne»), *in* Komazawa daigaku sôgô kyôiku kenkyûbu shizenka gakubu-hen, 15, p5-51.
———, 1988, « sangaku reijô ni okeru sei-zoku kyokai no shosô » 「山岳霊場における聖-俗境界の諸相」 («caractéristiques du profane et du sacré sur les sommets habités par les esprits») *in* Rekishi chirigaku kiyô, 30, p.123-151.
Nakane, Chie, 1974, « Cultural Anthopology in Japan », *in* Annual Review of Anthropology, 3, p.57-72.
Namimatsu, Nobuhisa, 2011, « Nitobe Inazô ni okeru jikatagaku no kôzô to tenkai » 「新渡戸稲造における地方学の構造と展開」 (« Développements et structure des Etudes régionales chez Nitobe Inazô »), *in* Hôkoku 28, p.43-88.
Nanta, Arnaud, 2007, « Expositions coloniales et hiérarchie des peuples dans le Japon moderne », *in* Ebisu, Etudes japonaises 37, p.3-17.
———, 2010, « Torii Ryûzô : discours et terrains d'un anthropologue et archéologue japonais du début du XXe siècle », *in* Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris 22, p.24-37.
Ogata-Duteil, Fabienne, 2007, « L'espace funéraire au Japon, un espace diversifié en pleine mutation : vers un nouveau lexique ? », *in* Communication pour le 3ème Congrès du Réseau Asie IMASIE, Atelier 13. http://www.reseau-asie.com/colloque/a-13-japarchi/a-13-japarchi/a-13-japarchi/.
Oomi, Toshihiro, 2007, « Bukkyô minzokugaku » 「仏教民俗学、五来重について」 («L'étude du folklore religieux, à propos de Gorai Shigeru») *in* Japanese Association for Religious Studies, 81/1, p.117-141.

Perrin, Véronique, 1994, « Hijiri, le double voyage : Yanagita Kunio et Furui Yoshikichi », *in* Ebisu, 5, p.89-130.
Rafoni, Béatrice, 2003, « La recherche interculturelle. État des lieux en France », *in* Questions de communication, 4, p. 13-26.
Rotermund, Hartmut O. 1988, « Le syncrétisme au Japon », *in* Le Grand atlas des religions, Encyclopædia universalis, p.136-137.
Royall Tyler, 1989, « Kôfukuji and Shugendô », *in* Japanese Journal of Religious Studies, 16, p.143-180.
Resweber, Jean-Paul, 2011, « Ricœur : philosophe du milieu », *in* Le Portique, 26, p.9-25.
Sakurai, Tokutarô, 1978, « Wakamori Tarô shigaku to minzokugaku »「和歌森史学と民俗学」 (« L'étude de l'histoire selon Wakamori Tarô et l'étude du folklore », *in* Shichô shin, 3, p.2-20.
Satô, Kazuhiko, 1995, « Des gens étranges à l'allure insolite », *in* Contestation et valeurs nouvelles dans le Japon médiéval, Annales HSS, 2, p. 307-340.
Schurhammer, Georg, 1922, « Die Yamabushi nach gedruckten und ungedruckten berichten des 16 und 17 jahrunderts », *in* Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 12, p.206-228, réimprimé en 1965, *in* Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft jiir Natur und Völkerkunde Ostasiens XLVI, p.47-83.
Sekiguchi, Makiko, 2002, « Chûsei shugen ni okeru Shôbô shinkô »「中世修験における聖宝信仰」 (« Le culte en direction du moine Shôbô dans la pratique *shugen* à l'époque médiévale »), *in* Journal Of Historical Studies, 43, p.28-50.
———, 2011, « The Sanbôin Monzeki and its Inception as Head Temple of the Tôzan Group », *in* Cahier d'Extreme Asie, 18, p.103-121.
Shibatani, Sôshoku, 2013, « Edo jidai zenki no shikoku henrodô saigen, Chôzen « Shikoku henro nikki » »「江戸時代前期の四国遍路道再現：澄禅『四国辺路日記』を通して」 (« Réévaluation des chemins de pèlerinage du Shikoku au début de l'ère Edo au travers du « Journal d'un pèlerinage à Shikoku » »), *in* Kôyasan daigaku mikkyô bunka kiyô,24/1,p.47-72.
Shimamura, Takanori, 2003, « Cultural Diversity and Folklore Studies in Japan, A Multiculturalist Approach », *in* Asian Folklore Studies, 62/2, p.195-224.
Shimoda, Natsumi, 2012, « Kumano bettô to kumano suigun, tanzôki ni okeru kumano suigun no dôkô»「熊野別当と熊野水軍―湛増期における熊野水軍の動向」 («Les mouvements des forces maritimes de Kumano à l'époque du moine Tanzô (1130-1198). Entre les forces maritimes et les bettô de Kumano »), *in* Jinbunka kenkyû, 29, p.328-340.
Sekimori, Gaynor, 2008, « Defining Shugendô Past and Present : The « Restoration » of Shugendô at Nikkô and Koshikidake », *in* Bernard Faure, D.Max Moerman, Gaynor Sekimori (dir.), Shugendô the History and Culture of a Japanese Religion, Cahiers d'Extrême-Asie, 18, p.47-71.
Sugiyama, Shigeki, 1994, « Honganji and the Muromachi-Sengoku Period : Taking Up the Sword and its Consequences », *in* Pacific World Journal, 10, p. 55-75.

Suzuki, Masataka, 2009, « Keiô gijuku ni okeru bunkajinruigaku no kenkyû to kyoiku » 「慶應義塾における文化人類学の研究と教育」 (« formations et recherches en anthropologie culturelle proposées par l'école Keio»), *in* Mita Journal of Sociology, 14, p.58-70.

Suzuki, Shôei, 1964, «Shugendô tôzan-ha no kessei nit suite» 「修験道当山派の結成について」 (« À propos de la formation du Shugendô du Tôzan-ha»), *in* Indôgaku bukkyôgaku kennkyû, 24, p. 224-227.

Takuya, Hino, 2012, « Ocean of Suffering, Boat of Compasion : A Study of Fudaraku Tokai and Urashima in Anecdotal Literature », *in* Journal of the American Academy of Religion, 80-4, p.1049-1076.

Terray, Emmanuel. 2010. « La vision du monde de Claude Lévi-Strauss », *in* L'Homme, 193 (1), EHESS, p. 23-44.

Thumas, Jonhatan, 2014, H. Byron Earhart Book review, « Religion in Japan: unity and diversity», *in* Japanese Journal of Religious Studies, 40/2, p. 383-385.

Tokunaga, Seiko, 1998, « Shugen tôzan-ha to Kôfukuji dôshu » 「修験当山派と興福寺度衆」 («Les novices du Kôfukuji et le *shugen* du Tôzan-ha»), *in* Nihonshi kenkyû, 435, p. 27-50.

———, 2002, « Kumano sanzan kengyô to Shugendô » 「熊野三山検校と修験道」 (« le Shugendô et le poste d'administrateur des Trois montagnes de Kumano »), *in* Nenpô chûsei-shi kenkyû, 27, p.75-100.

Torii, Ryûzô, 1910, « Etudes anthropologiques : les aborigènes de Formose », *in* Journal of the College of Science, 28, Imperial University of Tôkyô.

Yamashita, Takumi, 2005, « Shugendô, gotai honnu honrai busshin, setsu » 「修験道、五体本有本来仏身、説」 (« Théorie concernant le corps de bouddha originel à l'existence foncière aux cinq stades de développement »), *in* Tôkyô Seitoku tanki daigaku kiyô, 38, p.21-38.

ANNEXES

Table des matières

Annexe I.Traduction brute 2
Annexe II.Index 105
Annexe III.Copie du texte source 117
Annexe IV.Illustrations 141
Annexe V.Table des illustrations 148

Traduction brute

Le système de translittération de la devanagari est l'International Alphabet of Sanskrit Transliteration.

Les phrases données en italique sont des éléments ajoutés au texte original par le/les commentateurs ayant retranscrit la version sur laquelle cette traduction est effectuée.

Abréviation pour le Taishô Daizôkyô : T.numéro.volume.page

Lorsque le terme fait référence à la tradition sanskrite j'essaye d'en préciser l'origine (skrt. exemple).

Les termes chinois, sanskrits et japonais sont donnés en italique.

Recueil révélant les arcanes essentiels à la voie du shugen

Premier rouleau.

Les 12 feuillets à propos de la mise [du pratiquant].

En 1 : À propos de la calotte.

En 2 : À propos du couvre-chef.

En 3 : À propos du surtout à clochettes.

En 4 : À propos de l'étole nouée.

En 5 : À propos de la conque.

En 6 : À propos du chapelet.

En 7 : À propos du sistre.

En 8 : À propos du coffre à châssis.

En 9 : À propos du coffret flanquant.

En 10 : À propos de la canne de Diamant.

En 11 : À propos du tablier.

En 12 : À propos des jambières.

Les 7 feuillets de l'abordable.

En 1 : À propos de l'adoption ou du rejet de textes de références.

En 2 : À propos des grandes intentions du *shugen.*

En 3 : À propos des trois formes d'incarnation [du bouddha].

En 4 : À propos des trois dialogues.

En 5 : À propos de ce qui est à observer [de la pratique du] *shugen.*

En 6 : À propos du discernement entre vice et vertu.

En 7 : À propos de l'établissement du monde.

Deuxième rouleau

Les 7 feuillets du profond.

En 1 : À propos des deux caractères de « *yama-bushi* ».

En 2 : À propos des deux caractères « *ga* » et « *fuku* ».

En 3 : À propos des quatre titres.

En 4 : À propos des trois formes du *yamabushi.*

En 5 : À propos du dialogue de la Couronne Précieuse.

En 6 : À propos des dix plans du Roi de Sapience Fudô.

En 7 : À propos des deux cordons de la conque.

Les 7 feuillets de l'insondable.

En 1 : À propos de la pratique des Dix Plans.

En 2 : À propos du Renfort de l'assise [pratiqué] en montagne.

En 3 : À propos de l'Ajustement de l'assise [pratiqué] en montagne.

En 4 : À propos de l'eau de la consecration [pratiquée] en montagne.

En 5 : À propos de l'essentiel des offrandes [à l'autel de] la Source pilier.

En 6 : À propos du petit bois [ramassé] en montagne.

En 7 : À propos des stèles en montagne.

Troisième rouleau.

Les 7 feuillets des usages.

En 1 : À propos de remarques à tenir sur la lustration rituelle.

En 2 : À propos de l'essentiel de la Véritable lustration.

En 3 : À propos de l'Ajustement de l'assise [pratiqué] en montagne.

En 4 : À propos des insignes de [réalisation de] l'entrée en montagne.
En 5 : À propos de la filiation [obtenue] en montagne.
En 6 : À propos [de l'assemblage de] la petite broussaille en montagne.
En 7 : À propos de ce que transmet le cordon de la conque.

Les 7 feuillets commentaires.
En 1 : Antécédents résumés d'En no Gyôja.
En 2 : À propos des représentations vénérables d'En le pratiquant.
En 3 : À propos [du rituel du] retour à la Porte de la lettre A.
En 4 : À propos de la procédure pour l'offrande aux esprits.
En 5 : À propos du dialogue en cinq articles.
En 6 : À propos des trois périodes incalculables de l'entrée en montagne.
En 7 : Terminologie du *shugen*.

Recueil révélant les arcanes essentiels à la voie du shugen, premier rouleau.

Les 12 feuillets à propos de la mise [du pratiquant].
En 1 : À propos de la calotte.

Le *yamabushi*. Il est l'incarnation [du principe d'] être bouddha en ce corps. Il se tient au stade ultime, celui du souverain des éveillés Biru (skr. *Vairocana*). Ainsi, la calotte, la couronne sertie des cinq connaissances de Dainichi (skr. *Vairocana*), est une carapace [protectrice] obtenue à la faveur de l'enseignement des bouddhas. Il a la forme d'une pierre précieuse. Il est la représentation de l'indivisible complétude des cinq connaissances. D'après les transmissions écrites : dans « *tokin* », « *to* 頭 » [la tête], c'est le point culminant (skr. *sattva*) qui est postérieur à la naissance de tous les êtres. « *Kin* 襟 » [le cou], ce sont les illusions qui sont antérieures à la naissance de tous les êtres. Les douze plis représentent les douze liens de causalité qui constituent invariablement tous les êtres. Sa couleur noire représente l'absence première de clairvoyance (skr. *avidyā*). L'absence de clairvoyance, c'est l'obscurité [issue] des

passions (sk. *kleśa*). Les huit segments frontaux de la calotte représentent les huit pétales dont est coiffé Fudô (l'Immuable). [*Se reporter] à la tradition orale*.

À la question, pourquoi donc les douze liens de causalité, qui provoquent entre autres l'absence de clairvoyance, sont-ils ainsi figurés dans la calotte ? La réponse est : les douze liens de causalité composent, pour le résumer, le triple chemin [de la transmigration] [composé] des passions, des actes (skrt. *karman*) et des souffrances (skr. *duḥkha*). En voici la stance (skrt. *sādhana*): Au début, [sont] les quatre-vingt neufs passions, en second, les dix actes, et finalement les sept souffrances universelles.

Les passions sont la représentation d'un égarement dû à l'antécédence de l'absence de clairvoyance. Les actes sont les mauvaises actions provoquées dans le présent. Les souffrances sont les châtiments subis à l'avenir. Ceci étant dit, voilà ce qui est revendiqué dans [la pratique du] *shugen* : empêcher la réitération du triple chemin des passions, des actes et de la souffrance. Faire sien au plus vite le principe subtil et inestimable des trois vertus. De ces trois vertus, en premier lieu, la vertu du corps de la Loi (ou « corps absolu », skrt. *dharmakāya*). *L'incarnation de principe de la Voie du milieu* (skrt.*mādhymika*). En second, la vertu de sapience (skrt. *prajñā*). *Le déploiement habile de la sapience*. En troisième, la vertu d'élucidation. *La quiétude mentale atteinte en position assise* (skrt. *dhyāna samādhi*).

[Si] La récidivité du triple chemin correspond à l'égarement, [et que] la victoire des trois vertus correspond à l'Eveil, alors [c'est là-dessus qu'il faut compter pour] mettre un terme à la récidivité des douze liens de causalité. D'autant que l'on s'ouvre aux vertus en résultat de douze stades de sagesse. C'est pour donner forme à cette vérité que l'on façonne les douze plis. C'est ainsi que l'on porte ce qu'on nomme la calotte. Véritablement, il s'agit là de l'expression de l'unité du commun et de l'élevé. Du stade suprême de l'incarnation unique de l'éclairé et de l'obscur.

Pour renseignement subsidiaire : une petite calotte mesure déployée un *shaku* et huit *sun* (~56cm). Ce qui représente les dix-huit domaines (skrt. *dhātu*) [qui composent] le pratiquant. Grâce à la triple harmonisation des facultés [de perception] (skrt. *indriya*), des objets [de l'appréhension] (skrt. *viṣaya*) et de la conscience (skrt. *vijñāna*) on empêche l'inexorabilité des liens de cause à effet eux-mêmes. Il faut [pour cela] faire

retour dans le corps de la loi qui est non-incarné et issu de la grande vacuité (skrt. *śūnyatā*). *Entre autres choses*.

À la question, pourquoi donc une calotte longue ? La réponse est qu'il y a deux sortes de calottes longues. La première prend la forme du *rahotsu*. La deuxième prend la forme d'un *svastika*. Tout d'abord, pour ce qui concerne celle arrangée en *rahotsu.* Celle-ci est nouée au-dessus du front. Sa longueur est de cinq *shaku* (152cm). C'est l'expression des cinq connaissances [de Dainichi]. Sa couleur noire symbolise l'invariabilité du corps de la Loi. Il reprend l'apparence de la coiffure caractéristique des bouddhas, une de leurs marques constitutives. Les *yamabushi* laïcs (skrt. *upāsaka*) portent [cette calotte ci]. Ils ont pour titre *yamabushi* « fraction de bouddha ». Venons-en à celle qui prend la forme d'un *svastika.* Elle est nouée en arrière du crâne. Sa longueur est de huit *shaku* (242cm). C'est la représentation des huit pétales qui coiffent l'Immuable Fudô. Sa couleur noire trouve sa signification dans le noir de la lettre germe « hūṃ 𑖤𑖿».

Pour ce qui est du *svastika*, il s'agit [de rappeler le] lotus à huit pétales. Cette calotte est portée par les *yamabushi* aux cheveux courts. Ils ont pour titre *yamabushi* « fraction du Diamant ». *Pour renseignement subsidiaire* : pour les calottes à plis, il en existe de deux sortes. Premièrement, la calotte enroulée. Deuxièmement, la calotte abaissée. La calotte enroulée a pour signification l'illumination dans la recherche supérieure de l'Eveil [personnel]. Elle est portée par les pratiquants *doshû* entre autres. La calotte abaissée prend pour signification toutes vies qui prennent formes en ce monde. *[Se rapporter] à la tradition orale.*

Les précédents arcanes sont des paroles de vérité de la plus haute importance [pour la pratique] *shugen*. Il s'agit là de l'intime réalisation de l'harmonie entre vérité et illusion. Même dans le cas de personnages aux pratiques élevées et aux connaissances profondes, aux pratiquants qui ne nous sont pas affiliés et à ceux qui ne sont pas versés dans la pratique il ne faut en aucun cas exposer ceci.

En 2 : À propos du couvre-chef.

Le couvre-chef, accessoire incontournable du *shugen*, c'est le dais qui surmonte le crâne des bouddhas. Il se présente sous la forme d'une protection qui recouvre de compassion. Le dais trouve sa signification dans la membrane qui abrite chacun des êtres vivants lorsque ceux-ci reposent dans la matrice de la mère miséricordieuse. Cette membrane se trouve dans la matrice. Tout commence au stade d'embryon et se termine à l'apogée du stade prénatal.

Elle recouvre le nourrisson depuis le sommet de son crâne. C'est un lieu au sein de la matrice de la mère miséricordieuse qui nourrit et protège de la toxicité du froid comme du chaud. Afin qu'il ne soit pas possible que le corps de chair soit détruit, on naît longtemps après l'accomplissement des cinq stades. Ah ! Au moment où nous recevons humblement le souffle vital [issue de l'alliance du] Ciel et de la Terre [dans l'harmonie] du Yin et du Yang et que l'esprit de vie se loge [en nous] dans la matrice, notre nom est reçu de la divinité des naissances.

Les divinités que l'on nomme Tatemasu kami patronnent toutes vies une fois celles-ci sorties de la matrice. Elles semblent pour ainsi dire s'assurer de notre capacité à appréhender [le monde]. Il s'agit en fait de transfigurations du bouddha ainsi-venu Dainichi (skrt.*tathāgata* Vairocana). Les activités apparentes des Dieux de Colères Kôjin des trois plans [temporels]. À révérer ceux-ci, on s'attire rapidement toutes sortes de bienfaits. À les négliger, on provoque inévitablement différents préjudices. On ne peut nullement révéler la nature bonne ou mauvaise des Kôjin sous leur incarnation transcendante.

Dans le corps même de Biru (Vairocana) il y a de base la matière et l'esprit de tous les êtres. Bien que le commun et l'élevé divergent en nom, pour ceux [qui ont quitté leurs foyers pour la vie monastique comme pour les autres] les liens de causalité sont pour tous identiques. C'est finalement pour représenter ces profondes sagesses, parmi d'autres, que l'on utilise ainsi ce nom de « dais », lui qui protège l'aire de pratique, le plan des bouddhas, des obstacles et des difficultés. C'est ainsi que les pratiquants entrés en montagne, reprenant cette référence, le portent et le nomment *hangai*. Il faut en être parfaitement au fait.

D'après les documents secrets, le couvre-chef a pour caractéristique sa forme circulaire. C'est là le symbole de l'accomplissement des cinq stades. *Sa circonférence*

est de cinq shaku (~151 cm) et son diamètre d'un shaku, six sun et 7/10 [de sun] (51cm). Les huit pans supérieurs symbolisent les huit divisions du lotus de chair de la matrice.

Pour renseignement subsidiaire : le couvre-chef a pour caractéristique d'être l'amalgame des cinq formes. On parle de couvercle, *han*/*futa*, car il recouvre et protège le sommet du crâne. Sa forme circulaire, c'est le disque lunaire du plan du Dimant. Il est recouvert de motifs blancs. Les huit pans sont les huit pétales du plan de la Matrice. Ils sont composés d'un brocart rouge. Autrement dit, il s'agit de l'intime réalisation de la consubstantialité de la Matrice et du Diamant. C'est l'expression de la fusion des deux vérités (skrt. *satyadvaya*). Voilà comment l'enseignent [les maîtres] : Le parasol de cyprès possède les mêmes caractéristiques que le couvre-chef. Cette protection qui se déploie est un « parapluie ». Selon les désirs du pratiquant on porte l'une ou l'autre couverture. Il ne saurait y avoir de définitions différentes ou de vues divergentes dans de précédents feuillets. Considérez le bien et n'en départissez rien à ceux-là qui ne sont pas versés dans la pratique.

En 3 : À propos du surtout à clochettes.

Le surtout représente le double *maṇḍala* du Diamant et de la Matrice. C'est l'habit de Loi de ceux qui pratiquent l'entrée en montagne. Dans le *shugen*, la plupart des pratiquants sont issus du monde profane. [Mais] La Loi [qui doit s'appliquer] là ou est conduite la pratique est celle de l'immuable et absolue vérité (skrt. *tathatā*). Il s'agit donc de représenter [la formule] « vérité conventionnelle et vérité absolue ne font qu'une », qui est la position suprême de l'être éveillé, celle ou s'accordent l'homme et la Loi. Cette double vérité absolue et conventionnelle est tout comme les roues d'un char. [Si on cherchait à] conduire les êtres [à l'Éveil] avec une roue manquante, c'est-à-dire en l'absence des deux roues, alors il serait impossible d'amener le vulgaire à sa perfection. On ne saurait changer ce qui enveloppe le vulgaire. [Porter le surtout] c'est [exprimer à la fois] la représentation évidente et immédiate de la forme véritable du corps tangible, et l'expression essentielle et indéfectible de toutes choses (skrt. *svabhāva*).

Il s'agit donc du moyen le plus sûr (skrt. *upâya*) pour ramener [les êtres] de la vérité conventionnelle vers la vérité absolue. D'amener brillamment [les êtres issus] du monde

commun jusqu'à la voie du bouddha. Quelle obscurité serait-ce là que de n'avoir aucune conscience de l'adéquation entre convention et absolu, entre phénomène et principe.

D'après les transmissions écrites, dans « *suzukake* », « *suzu* 鈴 », c'est la cloche surmontée d'un pilon à cinq branches. Ce qu'est une cloche à cinq branches. Il s'agit des trois formes de Vairocana. Des six éléments consubstantiels à tous les êtres. La clochette à cinq branches c'est, pour ainsi dire, les cinq connaissances du [plan du] Diamant. Les huit pétales sont les huit pétales de la Matrice. La bute dans la clochette et le son que celle-ci produit sont l'expression de l'unité du Diamant et de la Matrice et l'enseignement [selon lequel] le corps de la Loi est à l'origine de tous les individus Ainsi, la clochette est également la pierre précieuse, la lettre « a अ» du pratiquant. *Les cinq connaissances sont les cinq éléments. Les huit pétales sont celles du lotus du cœur. Le son est la conscience mentale* (skrt. *Manovijñàna*).

Avec le joyau de la lettre « a अ» [dont sont issus] les six éléments [consubstantiels], [le pratiquant] se vêtit de l'habit des *maṇḍala* du Diamant et de la Matrice et s'en va pratiquer dans les montagnes habitées des deux sommets originels. C'est ainsi que l''on nomme [ce vêtement] surtout à clochettes. D'après les discours canoniques: sur le vêtement religieux sont fixés des joyaux sans valeur matérielle. [Mais] le joyau de la lettre « a अ» non incarnée est à l'intérieur de nous sans que nous en ayons connaissance. Ainsi, afin d'amener tous les êtres à franchir consciemment les portes de la lettre « a अ», ceux qui pratiquent l'entrée en montagne en font usage et donnent [à ce vêtement] le nom de surtout à clochettes.

Venons-en au vêtement imprimé qui est marqué de motifs représentant de larges rochers Il s'agit du rocher sur lequel se dresse Fudô, l'Immuable Roi de Sapience. C'est l'expression de la considération résolue [selon laquelle] toute chose est de nature immuable. Dès lors, les pratiquants du *shugen* se maintiennent avec persévérance dans le stade ultime de l'Immuable inséparable de ce corps. Ainsi, le corps tout entier est vu comme un large rocher. [Le vêtement] peut être de couleur bleue ou de couleur noire. [Ces deux couleurs] représentent les deux couleurs du vent et du vide. [Se tenir dans] l'immuabilité, c'est fonder son corps sur le vide. C'est fonder sa substance sur le vent.

« Fu », l'absence, c'est le vide, « dô », le mouvement, c'est le vent. Autrement dit, le pratiquant se confond avec l'Immuable, c'est le principe de corps unique .

Venons-en au vêtement teint qui est uniformément rouge-orangé. Il est porté [par ceux qui] atteignent le grade de « guides véritables », *shôsendatsu*. Il s'agit du stade ultime de Shana (Vairocana) l'être originel [qui consiste à] ne plus retourner à l'état de chair. C'est l'incarnation de la connaissance, le moyen adapté grâce auquel tous les êtres sans exception sont amenés vers la perfection. Il est possible de connaître cet état, si l'on s'en tient à ces intentions.

Venons-en au vêtement de pureté qui est uniformément blanc. Il est porté par les *yamabushi* en charge de l'office des kamis. Les autres n'en font pas usage. Le blanc représente les bénéfices susceptibles d'être obtenus par affinités avec les êtres illuminés qui se mêlent au commun des mortels. *Ainsi en est-il des quatre vêtements*.

D'après, en second lieu, les transmissions écrites : le surtout, c'est le double *maṇḍala* du Diamant et de la Matrice. C'est l'habit qui recouvre le corps orné des six éléments. De plus, les neuf pans de tissus supérieurs [représentent] les neufs assemblés du plan du Diamant et les huit pans inférieurs, *du pantalon large hakama*, les huit pétales du plan de la Matrice. Le pratiquant représente donc le stade d'union du plan du Diamant et de la Matrice. Les deux sangles [du *hakama*] ce sont les deux [types de] parures du bienfait et de la connaissance*. Le « bienfait» est à gauche. À droite se trouve la « connaissance »*. Les sangles peuvent être blanches ou bleues. C'est l'expression formelle de l'eau. Elles sont liées dans la lettre germe « vaṁ वँ ». Leur longueur s'étend à hauteur de taille. *Se référer à la tradition orale.* Tout *yamabushi* qui entre pour la première fois en montagne, [même s'il est équipé] d'un simple paquetage, doit tenir sa tenue soignée et avoir un comportement convenable lors de sa pratique.

Venons-en à l'arrangement des plis du *hakama*. Les trois plis à l'arrière sont les trois voies mauvaises. Les six plis de devant sont les six perfections (skrt. *pāramitā*), c'est-à-dire que l'on tourne le dos aux trois voies mauvaises pour se diriger vers les six perfections. Les liens noués représentent l'ensemble des pratiques. Le vêtement porté en dehors du *hakama* est laissé aux pratiquants *doshû* au statut de « guides », *sendatsu*. Ceci symbolise [la formule] « partant de la conséquence se tourner vers la

cause » Le port du vêtement à l'intérieur du *hakama* est laissé aux novices, et symbolise [la formule] «partant de la cause aboutir à la conséquence », soit l'entrée régulière en montagne. Pour plus de précisions, solliciter son supérieur. *Pour renseignement subsidiaire*, *suzukake* est le nom générique des habits religieux. [Toutefois] les trois vêtements que sont le vêtement imprimé, le vêtement teint et le vêtement de pureté ont leur propre appellation.

La distinction des quatre dénominations ci-dessus enseignées doit amener à une bonne compréhension. Chacun des points soulignés plus hauts [contribuent à] l'intime réalisation d'être soi-même Shana (skrt. Vairocana). C'est l'état suprême du corps de la Loi [issu] des six éléments. Voilà qui est fondamental. Même s'il s'agit d'une personne de sa propre école, face à quelqu'un qui n'est pas versé dans la pratique on ne doit rien en départir.

En 4 : À propos de l'étole nouée.

Le *yamabushi* est l'action personnifiée de Fudô [qui s'exprime] en son corps. [Il a donc pour lui] l'intime réalisation de la consubstantialité des Dix plans. Ainsi, l'étole nouée représente pleinement la logique subtile de l'identité unique des Dix plans, que détient en l'essence le pratiquant dans son corps, et de l'harmonie des trois corps (skrt. *trikāya*) du bouddha. D'après les documents secrets : l'étole nouée est l'habit du corps de la Loi, elle rentre dans la catégorie des trois vêtements religieux. Cette étole possède neuf bandes. Considérant que neufs bandes font neufs liens, les neufs nœuds sont les neufs plans [liés entre eux]. Tous les êtres des neufs plans sont liés dans ces neufs bandes. Le pratiquant se vêtit de cet habit. Les neufs bandes sont les neufs plans, et le pratiquant incarne lui le plan des bouddhas. Ainsi, la nomme-ton aussi le « vêtement des Dix plans inséparables ».

On l'appelle également le « vêtement de l'Immuable Fudô ». Le Roi de Sapience Fudô est l'incarnation de la complétude des Dix plans. Il est au stade le plus élevé de l'union du commun et de l'élevé. Les Dix plans ne sont qu'une seule réalité, il n'y a donc pas de distinction entre les êtres vivants et les bouddhas. L'égarement et l'illumination forment une seule incarnation, la compréhension et l'incompréhension se confondent.

C'est véritablement l'expression de la fusion des Dix plans. C'est un espace unique où se réalise une prise de conscience.

D'après une deuxième tradition : l'étole nouée prend généralement la forme [suivante]. Elle est attachée [de manière à représenter] le caractère « montagne 山 ». *Se référer à la tradition orale.* Les trois branches [verticales] sont les trois corps. La branche individuelle [horizontale] représente le corps unique. On peut y voir la définition profonde [de la formule] «harmonie des trois corps [du bouddha] ».

Venons-en à la taille des bandes, qui sont de quatre *shaku* et deux *sun* (~130 cm) et représente les quarante-deux étapes successives [à la réalisation du statut de bouddha]. [C'est-à-dire] les quatre divisions de progression des boddhisattva et les deux derniers degrés de l'Éveil équilibré et de l'Éveil sublime. *Les bandes frontales font, de droite à gauche, quatre, puis six, puis cinq [sun]. Les bandes à l'arrière font trois, puis cinq, puis quatre [sun] soit au total quatre shaku et deux sun*. Les trois *sun* de la bande individuelle sont le signe de l'union des trois domaines en un seul esprit.

Venons-en aux six pompons blancs qui correspondent aux stades élevés des six perfections (skrt. *pāramitā*). Ceux reconnus comme formant la communauté des *yamabushi* portent cette étole. *La couleur blanche symbolise [le principe selon lequel] « la vérité absolue est dépendante [des conditions] »*. Les six pompons noirs correspondent aux stades médiocres des six voies. Ce vêtement est porté par les novices et les pratiquants *doshû*. *La couleur noire symbolise [la formule] « la vérité absolue est invariante»*. La couleur blanche, c'est le maître [qui dispense la Loi]. La couleur noire, le disciple [qui reçoit la Loi]. [Car] grâce aux six perfections, on [peut] guider les êtres à travers les six voies.

D'après nos sages prédécesseurs: la vérité absolue invariante se tient pour toujours dans l'immuabilité. La vérité absolue dépendante [des conditions] se tient pour toujours dans la coproduction conditionnée. *En substance.* La vérité absolue invariante est comme la surface de l'eau, parce qu'elle est calme et silencieuse. L'absolue vérité dépendante [des conditions] est comme la vague, parce qu'elle suit le cours du vent. *Pour renseignement subsidiaire* : les pompons de couleur blanche correspondent au stade [d'incarnation] altruiste lié aux conditions. A l'exemple du blanc qui peut se changer en toutes les couleurs. Les pompons de couleur noire correspondent au stade

d'accomplissement individuel de la révélation personnelle. A l'exemple du noir, qui ne permet aucune autre variation de couleur.

Venons-en à l'étole [elle-même] qui fait deux *shaku* et cinq *sun* (~75cm). *Un shaku à l'avant et un shaku cinq sun à l'arrière*. Ce qui représente les vingt-cinq existences (skrt. *bhava*), paliers à franchir dans l'alternance des vies et des morts. Pour ce qui est de l'étole à pompons blancs, elle est nouée à l'arrière. *Ce qui représente [l'action] de descente des boddhisattvas au secours de la masse des êtres [en souffrance]* .L'étole à pompons noirs est nouée à l'avant*. Ce qui représente l'illumination dans la recherche supérieure de l'Éveil [personnel].* Venons-en aux vingt-cinq existences. Ainsi en trouve-t-on la formule [Les vingt-cinq existences sont liées aux] quatre [voies] de souffrance et quatre continents, aux six cieux enclos du domaine du désir et à l'espace de Bonten, aux quatre cieux du domaine de la forme pure et aux quatre espaces de vacuité du domaine du sans-forme à l'espace ou les pensées sont absentes et à l'espace de transition des Anāgamin.

Venons-en à ce qui concerne l'examen textuel du port de l'étole nouée. Voilà ce qui est dit, en troisième lieu, dans les documents secrets: nouer l'étole c'est faire retour aux portes de la lettre A, dénouer celle-ci c'est interrompre la voie des réincarnations. *En substance*.

À propos de l'étole d'or marbré de violet. D'après les documents secrets : ce vêtement est orné de rajouts. [Lorsqu'il] n'est pas noué, [on lui ajoute] des cordons tressés. Ceux-ci sont noués en un point sur leur milieu. Le tissu de ce vêtement se compose nécessairement d'un brocart à cinq couleurs. Sa largeur est d'un *sun* et huit *bu* (5,6 cm). C'est là l'expression des dix-huit domaines. Sur le devant, on retrouve deux écussons métallisés. À l'arrière, trois écussons. À l'avant il y a trois lanières. À l'arrière, quatre. Les cordons tressés sont fait de deux lanières. Cela fait en tout neufs lanières. Dans leur ensemble, la longueur de ces lanières fait quatre *shaku* et deux *sun* (130 cm). La bande de l'étole fait deux *shaku* et cinq *sun* (75 cm). *Il faut y voir la même signification que pour l'étole nouée*. Les cinq écussons de métal représentent les cinq *haramitsu* (skrt. *pāramitā*). Le brocart à cinq couleurs représente les cinq voies. Ce qui symbolise « l'adéquation entre accompli et inaccompli». *Pour renseignement subsidiaire* : l'étole d'or marbré de violet est l'expression de l'invariabilité de la nature

[originelle] de bouddha, de l'identité unique des Dix plans. Il est dit dans les transmissions écrites : les écussons méridionaux [postérieurs] sont de trois sortes. Le premier, de couleur or-violacé. Le deuxième, de couleur or pure. Le troisième, de couleur or-bleuté. Le premier peut se limiter à la couleur violet. *Entre autres*. Les présentes révélations sont à imputer aux transmissions écrites de Chikô et apparaissent à la fin de ses notes sur les grands principes. Même s'il existe, en dehors de celle-ci, d'autres acceptations basées sur le point de vue d'autres maîtres, comme la « membrane de la Matrice » ou le « vêtement du champ des mérites » (skrt. *puṇyā-kṣetra*), rien [de différent] n'a été noté sur ce qui est en usage dans [la pratique du] *shugen*. Véritablement, Il s'agit là d'un principe unique et homogène, de la plus grande importance pour la pratique de l'entrée en montagne.

Quand bien même il s'agirait d'une personne qui excelle dans la voie de la connaissance, au compagnon qui n'a pas l'expérience de l'entrée en montagne, il faut de suite exposer ceci de façon compréhensible. Probablement, et à plus forte raison, avant [de se retrouver] mal aisé dans la pratique. Il faut y être profondément attentif. *Pour renseignement subsidiaire* : *kesa* est un mot indien. C'est la transposition de « couleur dégénérée ». Le rouge rend compte [de la notion] des six pénétrations. Ce qu'on appelle les six pénétrations sont : premièrement, [la connaissance des] effroyables obstacles. Deuxièmement, [la connaissance de] la règle de pureté. Troisièmement, [la connaissance du] comportement élevé. Quatrièmement, [la connaissance permettant de] rompre avec le mal. Cinquièmement, [la connaissance d'une] vie pure. Sixièmement, [la connaissance des]conditions de la respectabilité. C'est parce qu'ils s'attachent à ces six vertus qu'on les désigne comme les six pénétrations. Même s'il peut s'agir là d'une virtualité (skrt.*śakti*), il est important d'en rendre compte largement. *Entre autres*.

En 5 : À propos de la conque.

Dans [la pratique du] *shugen*, la conque (skrt. *śaṅkha*) est l'incarnation de la connaissance de la lettre « vaṃ वं» du plan du Diamant. C'est l'intime réalisation de l'enseignement du corps de la Loi. Ainsi, [lorsque] chacun des Bouddhas des trois ères

(skrt. tryadhvan) nous apparaissent l'un après l'autre [vient alors] le temps de la grande assemblée pour l'enseignement de la Loi. En soufflant dans la grande conque, on attire l'attention des êtres célestes des trois domaines et on dissipe les illusions des six voies ramenant chacun, sans exception, au stade de connaissance de la non-incarnation par la voie du milieu.

Selon divers documents : [le bouddha] ainsi-venu (skrt. *tathāgata*) [dictant son] enseignement est comme le lion qui rassemble les animaux. Car le lion est le Roi des animaux. Au son de sa voix, [réagissent] l'ensemble des espèces. Et tout ce qui en eux fait obstacle [à leur progrès sur la voie juste], tout ce qui les fait douter, disparait aussitôt. Prêter ainsi attention aux enseignements de l'ainsi-venu, c'est réduire aussitôt à néant les multiples obstacles issus des passions, et la sauvagerie des trois poisons. *Entre autres*. Il s'agit dès lors pour les pratiquants de l'entrée en montagne de reprendre ceci, de suivre les enseignements de l'ainsi-venu et de s'équiper de la grande conque. Ainsi en donne-t-on la formule. *Enseignement transmis par écrit*. L'écho de la conque de quiétude mentale (skrt. *samādhi*), [correspond au] sublime enseignement du véhicule unique, prêter attention aux discours canoniques (skrt. *sūtra*) c'est détruire les passions, et franchir dans l'instant les portes de la lettre A.

Il est ainsi dit dans les documents secrets: dresser la conque de quiétude mentale du Diamant, c'est s'éveiller d'une longue nuit faite de naissances et de morts. Faire entendre le son [révélateur] de la forme véritable par la récitation [des *mantra*] et la lecture [des *sūtras*], c'est exposer son respect du lotus du cœur. *En substance*. C'est ainsi qu'en entendant [cette voix] les être endormis depuis longtemps, quoique déconcertés, perdus qu'ils étaient dans une nuit éternelle et surpris de leur prise de conscience, s'éveillent subitement sous la lumière du jour. Véritablement, c'est là la réalisation intime de l'enseignement du corps de la Loi. C'est l'origine de la voie d'obtention [des mérites] [qui en passe par] l'objet du son. *Pour renseignement subsidiaire* : le tablier dont on s'équipe [pour pratiquer] le *shugen* est déjà une expression du véhicule du Lion. Le son de la conque symbolise donc le cri du Lion en question. Ainsi, le cri du Lion, dont on a fait sa monture [pour nous amener jusqu'à l'Eveil], devient l'outil qui rend possible au pratiquant d'être transporté [jusqu'à l'Eveil].

L'incroyable son produit par la conque est la pleine expression du cri du lion. Il faut en avoir conscience.

Venons-en à ce qui concerne le cordon de la conque. Ce qui est présenté comme étant des plus importants dans les transmissions écrites, c'est que le cordon de la conque possède deux définitions, l'une des plus abordables et l'autre des plus cryptiques. D'abord, le sens abordable. Le cordon de la conque est en fait la bride, la précieuse corde qui retient le Lion. *Le Lion est l'incarnation de l'absence de clairvoyance*. *La précieuse corde est la connaissance qui nous soustrait des [actes] mauvais*. Le nœud, [*il correspond] aux cinq connaissances*, le petit cordon de trois *shaku* et sept *sun* (~115cm), *[il correspond] au trente-sept vénérés.* La couleur rouge, *représente l'attribut de la Connaissance*. La houpe du cordon sert à la mesure de l'eau. [*Se référer] aux transmissions orales.* [Le cordon] est noué en reprenant la forme de la lettre « vaṃ वं».

C'est la source de la masse des êtres et de ceux qui leur succéderont. C'est l'illustration de l'expression « l'union des deux gouttes ».

À propos du fait que le cordon se positionne le long du flanc à droite de l'élément ombilical. L'élément ombilical représente l'eau. Le flanc droit montre la direction de la connaissance. Autrement dit, il s'agit des portes de la connaissance de la lettre « vaṃ वं» du plan du Diamant. La connaissance, c'est le déploiement habile des enseignements de l'ainsi-venu (skrt. *tathāgata*). C'est le moyen le plus sûr (skrt. *upāya*) pour extirper les êtres de la souffrance. *C'est là tout*. Enfin, concernant le sens cryptique. Ceci ne figure dans aucun des papiers obtenus auprès des plus importantes communautés. On y est confronté une fois atteint le stade de « guide véritable ». Le principe est donné en détails dans d'autres écrits.

En ce qui concerne maintenant les différents usages de la conque. En premier lieu, ce qu'on appelle la « conque d'entrée dans le gîte », consiste à émettre trois, puis trois, puis trois « effets » et un « demi ». Ce qui fait en tout dix sons. Ceci représente l'enseignement lié aux catégories des Dix plans. Le « demi » signifie que l'on a su s'imprégner de cet enseignement. *Ceci sera développé plus bas*. En deuxième lieu, ce qu'on appelle la « conque de sortie du gîte » consiste en trois « effets », un « demi »,

deux « effets », un « demi » et un « effet ». Soit en tout huit sons. Ce qui représente l'enseignement de la noble voie à huit embranchements (skrt. *aṣṭāṅgamārga*) qui met un terme à l'égarement issu des huit déviations. En troisième lieu, ce qu'on appelle la « *conque* des attributs du départ » consiste en deux, puis deux, puis deux effets. En tout six sons. C'est une analogie à la méthode d'approche des six perfections dans la pratique d'entrée en montagne. Ainsi en est-il également de la conque qui répond à cette phrase. Dans la stance vingt-cinq du sūtra du Cœur il est dit : « cri du Lion » est le nom donné aux préceptes déterminants. *En substance.* Il faut bien considérer cela comme l'expression de l'enseignement du corps de la Loi. En quatrième lieu, ce qu'on appelle la « *conque* d'orientation » consiste en cinq, puis trois effets. On ne sait s'il faut y voir un sens particulier ou non. Mais il y aurait différentes acceptations notables. La conque qui lui répond lui retourne trois, puis cinq effets. Ce que nous enseignent [les maîtres] : après avoir dressé la conque on en frappe trois fois l'embouchure. *Ce qui symbolise l'enseignement des trois corps*. *Entre autres*.

Chacun des points présentés ci-dessus sont cruciaux pour la pratique dans notre communauté. C'est une définition essentielle qui n'est pas partagée par les autres écoles. Même s'agissant de quelqu'un qui a largement pratiqué et ayant des connaissances profondes, s'il ne s'agit pas du moment de l'entrée en montagne on ne doit en départir à la hâte.

En 6 : À propos du chapelet.

En ce qui concerne le chapelet utilisé dans [la pratique] du *shugen*, « *nen* 念 », la « pensée continue » (skrt. *smṛti*), c'est la connaissance de l'Éveil fondamental qui nous habite. « *Ju* 珠 », « la perle », c'est la représentation phénoménale de l'ainsité sous sa forme véritable. Ainsi, il s'agit là de l'incarnation de la connaissance de l'absolue vérité de l'Éveil originel. Pour ce qui est rattaché à ces deux caractères, voilà ce qui en est dit dans les documents secrets : « *nen* », c'est la réitération continue des passions. « *Ju* », c'est le principe parfait [selon lequel] la sphère de la Loi est inséparable de l'émergence de la pensée. À l' instant où l'on est résolu à considérer que la sphère de la Loi équivaut à l'émergence de la pensée, ce corps même [par lequel] souffrent tous les êtres, devient dans l'immédiat l'expression éveillée de la non-incarnation de la sphère de la Loi qui

enveloppe tout universellement. On considère ainsi que l'émergence de la pensée équivaut à la non-incarnation. Que la non-incarnation équivaut à l'émergence de la pensée. C'est donc l'accord des passions avec [la nature] de bouddha qui amène au corps unique. Grâce à un discernement qui va au-delà des faits, nos prières s'orientent vers les trois joyaux. Les alliances [obtenues grâce] à la voie [qui amène] aux faveurs divines amènent rapidement à l'accomplissement total (skrt. *siddhi*) sur les deux plans [présent et futur]. Véritablement, c'est là la source profonde de l'intime réalisation de chacun des bouddhas, la nature fondamentale et instantanée du pratiquant.

Ainsi est dit dans les documents secrets: le chapelet est composé de cent huit perles. Ce qui représente les cent huit passions (skrt. *kleśa*). Les quatre divisions de l'égrenage du chapelet correspondent aux quatre éléments primordiaux de tous les êtres. Dans les faits, Le cordon imite le souffle du vent qui se prolonge inlassablement. Il a été dit durant de grands débats: les cent huit passions correspondent aux six racines [des sens] pour chacune des six racines [secondaires]. Six fois six nous font trente-six. Il y en a trente-six dans chacune des trois ères, passé, présent et à venir. Soit cent-huit passions. *En substance*. Il s'agit de représenter, sous la forme de perles, et pour chacune, la lame de la connaissance Irataka [qui transperce les nombreuses passions pour nous permettre d'atteindre des hauteurs insurpassées]. La connaissance, c'est l'Eveil. L'Eveil, c'est la révélation suprême [skrt. *bodhi*]. Autrement dit, c'est l'expression [du principe selon lequel] les passions sont inséparables de la révélation suprême. Venons-en à la [large] perle d'amorce qui [représente] le plan des bouddhas. [La large perle finale qui] retient les deux cordons est, elle, le plan de l'ensemble des êtres. Ce qui symbolise [la formule] « équivalence entre êtres incarnés et bouddhas ».

Les dix petites perles sont assimilées au dix perfections. Les deux extrémités du cordon représentent les deux nobles parures de bienfaits et de connaissance. [Un égrenage de] sept tours depuis la perle d'amorce symbolise le discernement de l'ensemble des phénomènes dans leur relation entre racine [de perception] et domaine [de perception]. Les sept tours ainsi définis représentent les sept cavités des yeux, du nez, des oreilles et de la bouche. [Un égrenage de] vingt et un tours depuis la perle d'amorce, symbolise le plein Eveil dans les trois mondes. En faisant ces vingt et un tour, on bute sur des arrêtoirs toutes les trente-trois perles. Ce qui représente les trente-trois

réitérations manifestes de la porte universelle. *Une des faces [de la perle] représente les caractéristiques de la terre des hommes, l'autre celles de la terre des bouddhas*. Réitérer [l'égrenage du] chapelet, c'est rendre le principe de la réincarnation d'un être commun vers un être élevé.

Il est dit dans le Sūtra des gemmes de savonnier: en faisant tourner les cent huit perles dans ses mains, on doit pouvoir mettre un terme [à la succession des] cents huit actes liés. *En substance*. Cela veut dire qu'égrainer le chapelet en étant tout entier tourné vers les trois joyaux, détruit les cent huit passions. Il nous est alors accordé le fruit sublime de la révélation suprême.

Pour renseignement subsidiaire, selon les enseignements [des maîtres] : nombreux sont les hommes de ce monde qui manipulent quantité de perles fabriquées à partir de graines de savonnier (*Koelreuteria paniculata*) ou de gemmes et qui psalmodient le nom des bouddhas. C'est ainsi que nous rendons hommage aux noms des bouddhas, inspirant et expirant le souffle de vie et égrainant le chapelet. De fait, il y a donc dans le souffle de vie un grand support (skrt. *miṣevamāna*). Pourquoi alors s'effrayer d'appartenir à l'autre monde tant que le souffle unique n'y est pas retourné? *Entre autres*. Voilà qui est fondamental. Il faut bien considérer cette pensée.

Chacune des vertus dont il est fait mention ci-dessus est en fait la concrétisation de la force de volonté des êtres. Pleinement équipé [de toutes ces vertus], on ne peut faire montre d'un caractère contraire [à celles-ci]. Etant-donné que se discernent des vues divergentes dans chacune des communautés pour tout ce qui a trait au chapelet, il est difficile de les coucher [toutes] par écrit de façon détaillée. Au préalable [il faut] se concentrer sur les transmissions orales et écrites et être éclairé des hautes orientations, [celles des] plus importantes de sa propre communauté. Soyons précautionneux. Et qu'on ne fasse rien entendre ou voir à ceux des pratiquants non-affiliés et des incrédules.

Voilà comment l'enseignent [les maîtres] : le chapelet utilisé dans [la pratique du] *shugen* est composé des perles des dix perfections. [On] ne fait pas usage des perles des dix grands disciples. Nous [pratiquants] sommes, ainsi que notre prédécesseur Dainichi ainsi-venu, le corps de la Loi sans attributs. Il se pourrait bien être là le stade de l'autonomie individuelle. Voilà qu'il faut maintenir au secret. *Entres autres*.

En 7 : À propos du sistre.

Le sistre est l'incarnation de la sphère de la loi dans son intégralité. C'est la canne de la connaissance [qui guide] les êtres sur la voie de l'Éveil. On en distingue trois types. Le premier, celui de la canne de l'auditeur (skrt. *śrāvaka*). Le deuxième, celui de la canne du Par-soi (skrt. *pratyeka*). Le troisième, celui de la canne du bodhisattva. Celle qui est présentée comme la canne de l'auditeur [possède] quatre anneaux. C'est la représentation des quatre vérités que sont [la nature de] la souffrance, l'origine de la souffrance, [la possibilité] d'éradiquer la souffrance, la voie menant à cette éradication. Venons-en à la canne du Par-soi, [qui possède] douze anneaux. Ce qui représente les douze coproductions conditionnées. Enfin la canne du bodhisattva, [qui possède] six anneaux. Ce sont les six perfections. Pour ce qui est de celle utilisée [dans la pratique du] *shugen*, voilà ce qu'en disent les transmissions écrites : le sistre [se termine en] un cercle. [Celui-ci] s'ajuste autour d'un grand vide infini. À l'extérieur du cercle on retrouve les cinq éléments (skrt. *pañcacakra*)]. C'est là l'expression du *stūpa* de la sphère de la Loi. *Les cinq éléments latitudinaux*. Au centre, il y a trois autres de ces *stūpa* , représentations des cinq éléments. Elles reprennent les cinq éléments [des catégories respectives] du cœur, des bouddhas et des êtres. *Les cinq éléments longitudinaux*. Il s'agit donc de l'incarnation unique des trois cœurs, la tour de joyaux [arborant] les caractéristiques véritables de ce corps. *Soit les cinq grands éléments qui sont dans la sphère de la Loi situés aux portes de l'équité horizontale.* Tout au long des Dix plans [quand on se tient] aux portes de la discrimination verticale indépassable, il faut éviter tout désordre dans la distinction des bouddhas.

Venons-en aux caractéristiques de la demi-lune qui présente quatre faces. [Les quatre faces] symbolisent les quatre continents de l'Est, du Sud, de l'Ouest et du Nord. *Se référer à la tradition orale*. Les six anneaux accrochés de part et d'autre [de la hampe] représentent les six perfections que pratiquent les boddhisattvas. Les six angles de la partie basse du manche se divisent en embranchements pour les six voies. Grâce à la pratique des six perfections, il est possible de sauver de l'égarement général les quatre incarnations des six voies. C'est-à-dire que, le don , *[sauve du plan] des esprits*

faméliques, l'éthique[des préceptes] *[sauve du plan] de l'enfer*, la patience *[sauve du plan] des guerriers éternels*, le zèle *[sauve] du plan des hommes*, la quiétude *[sauve] du plan céleste*, la sagesse *[sauve] du plan des bêtes* et c'est ainsi qu'agiter le sistre fait s'éveiller ceux qui sommeillent dans le cycle des six voies. Ce qui symbolise [la volonté de] ramener l'ensemble des êtres dans l'assemblée de l'océan du Bouddha unique. Il est dit dans les transmissions écrites: cette pratique de l'entrée en montagne, c'est l'exécution parfaite des six perfections du bodhisattva. C'est la règle [selon laquelle] une grande compassion [sera obtenue] pour les souffrances endurées. C'est ainsi désormais que chaque pratiquant prend avec lui son sistre de la grande compassion salvatrice, et sauve les êtres en portant leurs souffrances, et ce à travers les six perfections. C'est alors qu'il fait entendre le son du sistre [grâce auquel] les hommes voient les obstacles [à leur progression] s'évanouirent par l'élimination des méfaits des trois activités. Et rapidement, ceux-ci se révèlent à l'état de bouddha. *Entre autres*. Il s'agit en fait du bâton des connaissances [qui nous extirpent] de l'égarement. C'est l'insigne joyau de la pauvreté. Même si nombreux sont ceux qui se trouvent stupéfaits de cette virtualité, Il faut consciencieusement se pencher sur [l'enseignement des] discours canoniques et en prendre considération.

Venons-en aux variations dans la façon de faire tinter le sistre. La première consiste en trois tintements. *Ce qui symbolise le fait de rompre le long sommeil des nombreux êtres [présents] dans les trois domaines.* La deuxième consiste en six tintements. *Ce qui symbolise le fait de rompre le long sommeil de l'ensemble des êtres [présents] sur les six voies*. La troisième consiste en neuf tintements. *Ce qui symbolise le fait de rompre le long sommeil des égarés [présents] sur les neufs plans.* Alors que, plus haut nous décrivions la forme du sistre [telle qu'elle est soutenue par] différentes interprétations dans l'ensemble des communautés, là nous avons amplement décrit le sistre tel qu'il est connu par notre communauté, [afin que] d'autres deviennent des pratiquants éclairés. Même à ceux qui ont été introduits [à nos règles], face aux incrédules et à ceux qui manquent de compétences il ne faut rien en dévoiler de façon inconsidérée.

En 8 : À propos du coffre à châssis.

Le coffre qui sert à la pratique d'entrée en montagne est l'expression de la formule (skrt. *dhārani)* [selon laquelle] l'ensemble des phénomènes se trouve dans l'incarnation de principe de la lettre « a अ» de la Matrice. Bien qu'étant contenu dans la double rétribution [concomitante aux] Dix plans, la lettre « a अ», qui se tient dans l'espace de principe de la Matrice, est [aussi] la source à laquelle s'en retournent l'ensemble des phénomènes, la nature substantielle et l'identité unique des Dix plans. On peut la considérer comme une mère miséricordieuse qui garderait et élèverait en son sein l'ensemble des êtres. C'est ainsi que les pratiquants [conçoivent que] le coffre du cœur découle [d'une telle] origine, ce qui, intrinsèquement, représente le principe sublime de non-incarnation dans la lettre « a अ». C'est en fait l'expression de l'emprunt complet aux Dix plans, la réalité [du principe] commun et élevé ne font qu'un. D'après les transmissions écrites : le coffre du *yamabushi*, c'est le symbole d'une mère miséricordieuse. Ainsi, on y trouve peau, chair et os. Pour le dire autrement, l'enveloppe dont [le coffre] est couvert est la peau. Le germe des graminées contenues à l'intérieur représente la chair. Les planches du coffre, les os. *En substance. C'est là tout*. Venons-en au châssis qui soutient le coffre. C'est l'estrade carrée qui soutient la lettre « a अ» du *maṇḍala* de la Matrice. Les renforts aux angles de la partie supérieure [représente] les huit feuilles du lotus intérieur d'essence, la boule de chair à huit parties [qui se forme] dans la matrice maternelle. Les sangles rouges du coffre représentent la constance de l'union des cinq agrégats (skrt. *skandha*) [communs à] l'ensemble des êtres. *Elles sont longues de vingt-deux shaku* (~680 cm). À l'intérieur du coffre sont déposés les germes de cinq graminées. Ce sont les fruits nourriciers [par lesquels] le nouveau-né est entretenu dans son développement par une mère miséricordieuse. Il s'agit en fait des authentiques fruits de l'accomplissement des cinq connaissances. Ce sont les graines desquelles émerge la nature de bouddha. Ceci est capital pour la pratique de l'entrée en montagne. C'est là [aussi] le sens profond des lustrations secrètes. Véritablement, c'est là ce qui en est le plus approchant. *Pour renseignement subsidiaire* : la surface du coffre fait un *shaku* et huit *sun* de long (56 cm). *C'est l'expression des dix-huit domaines de la*

mère miséricordieuse. Un *shaku* et deux *sun* de large (46 cm). *C'est l'expression des douze coproductions conditionnées*. Chacun des deux pieds [du châssis] fait un *shaku* (31 cm) et représente respectivement les Dix plans du commun et de l'élevé. *Celui de gauche, les Dix plans attribués aux êtres. Celui de droite, les Dix plans attribués à la sphère des bouddhas*. Venons-en au châssis qui est lui long d'un *shaku* et trois *sun* (40cm). *Ce qui représente les treize grands pavillons du plan de la Matrice*. Il est large de neuf *sun* (28cm). Ce qui représente les neuf assemblées du plan du Diamant. Concernant la forme arrondie du coffre, [cela sera le sujet] d'un autre feuillet. Selon l'enseignement [des maîtres] : chacun des novices doit porter un coffre durant la pratique d'entrée en montagne. C'est l'apparence que nous avions à l'origine demeurant au sein du ventre maternel. Véritablement, c'est là la source des coproductions conditionnées pour l'ensemble les êtres. C'est l'expression de l'unité de l'accompli et de l'inaccompli. Voilà qui est fondamental. Face à l'inexpérience qui motive ceux qui ne sont pas [pratiquants] du *shugen*, on ne saurait en départir. Il faut [en cela] craindre la vigilance subtile de nos patriarches.

En 9 : À propos du coffret flanquant.

Ce coffret flanquant est le coffre de connaissance de la lettre « vaṃ वं» du Diamant.

C'est la boîte aux secrets [qui protège] les écrits dans la montagne. Agir de sagesse (skrt. *samutthana*) à travers les trois subtilités du corps de la Loi, la forme originelle des six éléments, c'est se trouver parmi l'assemblée-en-un-sceau du [*maṇḍala* du plan] du Diamant. D'après les transmissions écrites: le coffret flanquant matérialise l'harmonie de la concentration (skrt. *dhyāna*) et de la sapience (skrt. *prajñā*). Celle-ci prend forme dans la réunion des mains en un cœur vide. [La posture] de la réunion des mains en un cœur vide, c'est l'expression de l'unité du commun et de l'élevé, de l'identité unique des Dix plans. C'est s'accomplir à la fois dans le bienfait et la connaissance. C'est pratiquer de concert la concentration et la [recherche de] sapience. Être capable de sauver les autres de leurs souffrances et attirer à soi-même la félicité. C'est la voie d'équivalence des deux bénéfices. Véritablement, c'est là la définition de la présence du bouddha en un corps ordinaire. Ce qui correspond alors à ce qui suit. Selon [les enseignements des]

discours canoniques : c'est la force de la concentration et de la sapience dans leur majesté. C'est ainsi que naissent les êtres capables de faire le voyage [vers l'Eveil]. *En substance*. Il faut avoir cela en considération. De ceux qui pratiquent l'entrée en montagne avec le coffret à l'épaule [certains] maîtrisent l'ensemble des phénomènes de l'univers et [d'autres] non. [Certains] pratiquent l'ensemble des exercices [d'autres] non. [Mais] le véritable réceptacle des précédentes expériences de chacun des bouddhas, c'est le coffre du cœur [qui renferme] l'Eveil instantané des êtres. *Pour renseignement subsidiaire* : le coffret flanquant [possède] un couvercle à double battant. Ce qui représente la posture de la réunion des mains en un cœur vide. Comme on l'attache au flanc du coffre, on l'appelle « coffret flanquant ». Sa longueur est d'un *shaku* huit *sun* (56cm). *Ce qui représente les dix-huit domaines du pratiquant.* Sa largeur est de six *sun* (19cm). *Les six éléments du pratiquant.* Sa hauteur est de cinq *sun* (16cm). Ce qui représente les cinq connaissances du plan du Diamant.

Venons-en à la corde. De couleur blanche, c'est la veine d'eau de la lettre « a अ» [de l'ensemble des] êtres, la fibre du lotus non-souillée [par les passions] et de nature individuelle. *Longueur totale, un jô et six shaku (5m)*. Comme les feuilles du lotus qui se réunissent par le dessus, ainsi prend forme la réunion des mains en un lotus. *Se référer à la tradition orale.* C'est l'équilibre dans l'union du pur et du souillé. C'est l'expression du caractère véritable de la matière et de l'esprit. D'après les transmissions écrites : le coffret flanquant prend la forme de la lettre « vaṃ वं» [du plan du] Diamant. Comme le plan du Diamant est le *maṇḍala* de la connaissance, on dépose dans le coffret flanquant des écrits secrets [ayant rapport] par exemple à la lustration. Le coffre [lui,] prend la forme de la lettre « a अ» de la Matrice. Comme la Matrice est le *maṇḍala* de la Cause (skrt. *hetu*), on dépose dans le coffre les germes des cinq graminées. C'est ainsi que sont les coffres en réalité. La Cause, c'est le germe. Le germe, c'est la réalité [tangible]. Il faut bien ainsi le considérer. Dans les éléments présentés plus haut, on présente la véritable définition du principe fondamental du sans attributs à travers des phénomènes universels aux attributs éphémères. C'est l'expression de la lettre « vaṃ वं» de la sphère

de la Loi telle qu'il faut la connaitre, le domaine de perception (skrt. *viṣayadhātu*) de la connaissance intime du Boudha culminant. Voilà qui est fondamental. A ceux qui ne sont pas pratiquants, il ne faut absolument rien en départir.

En 10 : À propos de la canne de Diamant.

En ce qui concerne la canne utilisée dans [la pratique] du *shugen*, il en existe trois à distinguer. La première, la canne de diamant. La deuxième, le bâton de cyprès. La troisième, le bâton de portage. Pour commencer, la canne de diamant est utilisée par les pratiquants *doshû*. C'est en fait la branche principale qui compose le pilon de diamant (skrt. vajra) à trois pointes. C'est parce qu'il s'agit du diamant porté par les êtres en passe de traverser, que fut ainsi nommée la « canne de Diamant ». D'après les transmissions écrites, la canne prend la forme du *stūpa* de l'union du Diamant et de la Matrice, la forme triple d'En le pratiquant laïc. *Se référer à la tradition orale*. Le cadre de tête est l'incarnation de la connaissance, la lettre « vaṃवं» du plan du Diamant. Au plus bas, se tient l'élément de la terre, la lettre « a अ» du plan de la Matrice.

Les quatre faces du polyèdre [de la hampe] représentent les quatre cycles que sont l'émergence de l'esprit d'éveil [l'entrée en] pratique, [l'accomplissement de] la révélation suprême, [l'entrée dans] le *nirvāṇa*. Le pourtour total est de cinq *sun* (16cm). Ceci reprend les cinq éléments que sont la terre, l'eau, le feu, le vent, l'éther. Sa longueur reste indéterminée. Elle équivaut à la hauteur du pratiquant. *Se référer à la tradition orale*. C'est en fait la représentation du *stūpa* de l'incarnation dans l'unique lettre « vaṃ वं». La représentation de l'élément fondamental du corps tangible qu'est la lettre « a अ».

Venons-en au bâton de cyprès qui est la canne de sapience des Véritables guides. Elle se présente sous la forme d'un bâton de richessequi se termine par une sphère et dont la définition est l'accomplissement des deux types de bénéfices. Le cyprès, c'est le feu. Le feu c'est la connaissance. Détruire les passions des êtres, c'est s'appliquer à les éclairer [à la lumière] de la connaissance. C'est comme de s'efforcer à consumer par le feu le moindre fagot. C'est ainsi que l'on nomma [ce bâton] « bâton de cyprès ». C'est en fait l'étendard qui réunit indigence et richesse, la canne de sapience [grâce à

laquelle] les êtres sont menés hors des six voies [de perdition]. Afin d'évaluer tout autre chose en comparaison de la canne de diamant, il faut avoir bien conscience de cela.

Venons-en au bâton de portage, qui est la canne des novices qui entrent pour la première fois [en montagne]. L'usage pour une première entrée en montagne consiste à puiser tous les matins trois mesures d'eau de consécration à chacun des gîtes de montagne. À rapporter tous les jours trois mesures de petit bois. Il s'agit pour tous les *yamabushi* qui entrent pour la première fois en montagne de porter le petit bois et l'eau liturgique avec leur canne. C'est pourquoi on l'appelle « bâton de portage ». C'est bien dommage, mais en ces temps actuels, les pratiquants débutants ne font plus la distinction entre ces trois sortes [de canne]. Ils en mélangent l'usage sans raison. Comme quelqu'un qui chercherait son chemin. C'est pourquoi il faut longuement profiter du contenu de ce texte et en donner une large exposition. [Mais] à ceux qui ne nous sont pas affiliés, et ceux de nos compagnons non versés dans la pratique, il ne faut en aucun cas en départir avec légèreté.

En 11 : À propos du tablier.

Le tablier qui sert [à la pratique du] *shugen* témoigne du véhicule du Lion. « hitsu 引 », « attirer », ce sont les rênes. « shiki 敷», « recouvrir », c'est la monture. C'est en cherchant à représenter [la maitrise du] véhicule du Lion qu'on utilise le terme *hisshiki*. Il existe deux acceptations de ce terme. La première, est présentée, en deuxième lieu, dans les documents secrets. L'ensemble des bêtes vit dans la déraison. Le lion est de tous les animaux le roi. A travers le lion, on comprend que l'obscurité est un principe originel. En montant sur les lions, l'ensemble des bouddhas des trois plans et les boddhisattvas qui se sont développés dans la connaissance, écrasent l'ensemble des inepties liées à l'obscurité. C'est ainsi que les pratiquants de l'entrée en montagne, montés sur des lions, mettent un terme à l'obscurité originelle. Cela veut dire que nous sommes ramenés sur la voie directe de la nature absolue [de vérité] (skrt. *dharmatā*).

Voilà une autre acceptation. Elle est présentée, en troisième lieu, dans les documents secrets. Le véhicule du Lion dans le *shugen* est le symbole de l'homme qui est en route [vers l'Eveil] et qui se tient hors de ce qui est vain. De même que le Lion, qui est le roi des animaux. à l'écoute de son cri, toutes les bêtes disparaissent. C'est

pourquoi on utilise le lion pour incarner visiblement la connaissance. Avec les bêtes, on fait référence à l'obscurité. Il s'agit en fait, en menant le véhicule de connaissance, d'annihiler l'ensemble des obstacles liés aux passions. En maniant l'épée de connaissance, de mettre fin à l'accumulation des égarements liés à l'obscurité. C'est là, véritablement, la représentation de la vaillance et de la vélocité du pratiquant de l'entrée en montagne, la parure de celui qui s'ouvre à l'Eveil et met fin à l'errance des êtres pour le profit du plus grand nombre.

On utilise le titre de « talonneur » en référence au véhicule du Lion. C'est ainsi qu'il faut le considérer. *Voilà pour les deux acceptations*. Selon les commentaires: le Lion, celui qui est conduit, c'est l'obscurité. Le pratiquant, « celui qui conduit », c'est l'ensemble des êtres sous leur nature absolue. C'est là l'ordre des choses qui fait qu'en une expression matérielle s'allient imperceptiblement l'agent du véhicule et le sujet du véhicule [qui conduit à l'Eveil]. C'est le principe incontestable de la complète osmose entre l'obscurité et la nature absolue de toutes choses. Ainsi, celui qui se tient sur ce véhicule pratiquera sans [chercher à] pratiquer. Celui qui en prend conscience, aboutira sans [chercher à] aboutir. Pour que nous apparaisse [enfin] que l'obscurité coïncide avec la nature absolue de l'être et que la nature absolue de l'être coïncide avec l'obscurité, il faut prendre [ce principe] en considération. C'est l'expression suprême de l'incarnation unique de l'éclairé et de l'obscur. L'intime réalisation de l'union du commun et de l'élevé. En faisant correctement la lumière sur ce raisonnement auprès de la prochaine génération de pratiquants on s'assurera d'une base conforme.

Voilà ce que l'on dit dans les discussions savantes. Le lion marche seul au milieu des animaux à quatre pattes et sereinement il fait plier toutes choses. Pareil au tigre, il est d'un jaune franc, de la queue aux moustaches. Son pelage semble se terminer sur des crocs impressionnants. *En substance*. D'après [le recueil de caractère chinois] Gyokuhen, le félin parcours cinq-cents *ri* dans la journée (~230km). Comme le tigre ou la panthère, il mange beaucoup. Au vu de la divergence des interprétations parmi les guides et par l'insurmontable appréhension [que provoque] la variété des points de vues, il est impossible [d'offrir plus de] détails. Même à l'homme vertueux dans sa pratique et ses connaissances, face à ceux qui ne sont pas de nos compagnons entrés en montagne, il ne faut en départir à la légère. S'en étant retourné sans avoir été

introduits au contenu [de nos règles], ceux-là se morfondent dans l'incrédulité et la médisance. Restons-en à une profonde retenue.

En 12 : À propos des jambières.

Ce qu'on appelle les jambières, ce sont des accessoires portés sur les jambes [durant la pratique] *shugen*. Selon que l'on pratique l'entrée en montagne régulière ou inversée, on distingue deux types de jambières de couleur noir : une pour le plan de la Matrice, une pour le plan du Diamant. D'après les transmissions écrites, les jambières noires du plan de la Matrice sont ce qu'on appelle les jambières en tube. Elles sont portées durant la pratique « partant de la cause aboutir à la conséquence». *L'entrée en montagne de printemps, l'entrée régulière en montagne*. La [partie de] forme carrée représente l'élément de la terre. Quand il s'agit de discerner les cinq éléments, l'élément de la terre est exprimé par la lettre « a अ». Cette lettre est la lettre germe de Dainichi [du plan] de la Matrice. Etant donné que le plan de la Matrice est le *maṇḍala* de l'origine orientée à l'Est, on porte ces jambières au moment de pratiquer l'entrée régulière en montagne. *L'Est est l'origine. L'Ouest est l'issue*.

Cette couleur noir symbolise l'élément du vent. L'élément du vent est [donné par] la lettre germe de couleur noir « hūṃ 𑖪𑖽𑖿𑖨». On fait là référence au pratiquant de l'entrée en montagne qui se tient dans la lettre « hūṃ 𑖪𑖽𑖿𑖨». On en trouve le sens dans les sermons [de l'école] ésotérique : en ne rejetant pas ce corps obtenu sur le plan des kamis [on atteint] avec facilité le stade de la grande vacuité. C'est là le secret que porte ce corps. *En substance*. Il faut considérer cela comme étant le sens profond.

Venons-en aux cordons rigides de couleur blanche [noués sur] les parties supérieures et inférieures. Ils sont les expressions vertueuses de la nature absolue non-souillée et de la pureté d'un cercle parfait. Le cordon rigide du dessus se noue sur la partie supérieure. *Ce qui symbolise l'illumination dans la recherche supérieure de l'Eveil [personnel]*. Le cordon rigide du dessous se noue sur la partie inférieure. *Ce qui symbolise [l'action] de descendre au secours de la masse des êtres.* Comme le plan de la Matrice [est le lieu où] se pratique l'entrée régulière en montagne de l'intime

réalisation, on porte ces jambières justement au moment de s'éloigner de l'intérieur. Voilà tout, pour ce qui est des jambières noires de l'entrée régulière dans la Matrice.

Venons-en aux jambières noires du Diamant [que l'on nomme] les jambières en pointe de lame. Il s'agit de traduire la pratique « partant de la conséquence se tourner vers la cause ». *L'entrée en montagne du printemps, l'entrée en montagne inversée*. La forme en pointe de lame symbolise le tranchant de la connaissance du Diamant. Il s'agit de faire échos au trésor de la roue [de la Loi] à huit rayons. Le plan du Diamant est le *maṇḍala* dont l'issue est orientée à l'Ouest. C'est pourquoi la pratique de l'entrée en montagne inversée est illustrée dans ces jambières. Ce qu'on appelle « la pointe de lame des huit pilons » est ce qui met fin à l'obscurité lié aux huit déviations. Elle ramène sur la noble voie à huit embranchements. C'est comme si la multitude de choses avait été éparpillée par la roue d'or. Cela prend son sens dans le fait de croiser les jambes sur la Roue de la Loi. Le plan du diamant est l'endroit où se pratique l'entrée inversée en montagne, la porte extérieure. Ainsi, « inversé », faire dos, prend ici tout son sens. C'est tout pour ce qui est de décrire les jambières noires dans la pratique inversé du Diamant. On en trouvera l'image dans d'autres feuillets.

Pour renseignement subsidiaire: en dehors des jambières des deux *maṇḍala*, il existe les jambières de l'union de la Matrice et du Diamant. Pour ce qui est de leur forme, elle semble être la fusion des jambières de la Matrice et des jambières du Diamant. C'est en fait la définition même de l'unité non dédoublé des deux *maṇḍala* du Diamant et de la Matrice. C'est durant l'entrée en montagne d'été ou lorsqu'on arpente les routes du monde phénoménal (skrt.*satta*) que l'on porte ces jambières. C'est là véritablement une règle [qui ne nécessite pas un long processus] de fructification. Il s'agit là d'éléments à la fois pragmatiques et raisonnés de [la pratique] de l'entrée en montagne. Au milieu de compagnons qui ne nous sont pas affiliés, on ne doit exprimer à la légère ne serait-ce qu'un seul des détails [mentionnés ici].

Voilà tout, pour les douze feuillets sur la mise [du pratiquant].

Les 7 feuillets de l'abordable.

En 1 : À propos de l'adoption ou du rejet de textes de références.

À la question, dans chacune des écoles on fonde sa doctrine en référence à des textes canoniques différents. Dans ce cas, pour ce qui est de la voie du *shugen*, à quels textes et commentaires faisons-nous référence pour l'exposition de la doctrine ? La réponse est: la voie du *shugen*, représente le stade ultime du corps de la Loi aux six éléments, l'incarnation de la connaissance originelle spontanée qui procède de l'origine. Ainsi, est-on disposé à considérer uniformément l'enseignement adapté et l'enseignement véritable. On dépasse alors le dualisme entre [la manipulation des] aptitudes individuelles à l'Eveil et [l'exposition véritable] de la Loi, entre le restreint et le supérieur. Cependant, bien que fermement revendiqués comme sermons de référence, les *maṇḍala* de la Loi [qui sont] les expériences antérieures individuelles de tous les bouddhas, ne sauraient se figurer sur du papier. Ces éléments ne transparaissent pas dans l'encre ni sous le pinceau. [Car] il s'agit d'un enseignement toujours conforme à la juste nature des choses. Cet enseignement qui est toujours conforme à la juste nature des choses, c'est le souffle léger du vent dans la cime des arbres, c'est-à-dire la voix de la sphère de la Loi qui ébranle [à la fois] sable et rochers. Pour l'ensemble des êtres sur les Dix plans, [même à travers des] paroles négligées ou des histoires lacunaires, tous sans exception viennent à faire le profit individuel des trois subtilités issues de la double rétribution [des actes du passé à travers le] support et l'identité, grâce au formidable enseignement imprescriptible de la lettre « a अ».

C'est sans faire bouger la langue que l'on peut faire état du fondamental et du phénoménal. C'est sans faire vibrer un son, que l'on répand la parole dans la sphère de la Loi. Renforcer sa maîtrise des six racines, c'est se voir révéler la Loi. Prendre pleine conscience de ce que l'on voit et de ce que l'on entend, c'est cela être attentif à la Loi. L'Ainsi-venu n'a jamais exposé une Loi unique, cependant, ce qui est au cœur du *shugen,* [c'est le principe selon lequel] l'ensemble des phénomènes ont leur forme et leur esprit originellement non-incarnée. [La notion des] trois corps expose principalement cette vérité. Chacun des bouddhas a largement fait l'éloge de son sublime raisonnement. [Mais] dès lors que l'on use des sermons et commentaires des hautes autorités en matière d'enseignement [religieux], comment [est-il encore possible de] se référer à l'enseignement de l'éveil originel du corps de la Loi? En assimilant avec

justesse les règles formelles des rituels des dix classes en montagne. C'est pourquoi, ce qui nous sert de référence ne porte pas sur les sermons des bouddhas. À l'inverse, il faut que ce sur quoi repose ces sermons devienne une référence.

À la question, la théorie de ne pas prendre pour référence les sermons et leurs commentaires ne saurait créer de polémique. Mais qu'en est-il de cette théorie inverse de faire de ce sur quoi repose les sermons une référence? La réponse est: toutes les écoles prennent pour référence les sermons des bouddhas, et [cherchent à] pénétrer [par ce biais] la connaissance des bouddhas. À l'exemple d'un malade qui recherche le moyen de se soigner. [Par la pratique] du *shugen*, on s'initie à la connaissance des bouddhas [en] s'en retournant au point de non-incarnation originel. Comme l'homme sain qui [n'aurait alors] plus à penser aux moyens de se soigner.

Les sermons sont les paroles des bouddhas. Elles sortent toutes de la conscience des bouddhas. La nature même du pratiquant du *shugen,* c'est la conscience des bouddhas dans l'unité des deux *maṇḍala*. Pourquoi ne pas faire référence aux sermons qui reposent sur la conscience des bouddhas? Tous les sermons et leurs commentaires sont nés d'une conscience individuelle. Si on accède à cette conscience on [saura] s'approprier l'ensemble des sermons et leurs commentaires. Se soumettre à la conformité de cette conscience, c'est ne pas se soumettre aux enseignements. Les personnes éclairées rendent hommage au raisonnement [duquel découlent les enseignements]. Celles non-éclairées elles, se conforment à leur représentation écrite.

Pourquoi vulgariser la conscience individuelle de l'Ainsi-venu en donnant foi à l'abstraction des mots. Les hommes qui parcourent le monde phénoménal sont nombreux à errer autour de ce principe. De plus, on en vient à considérer qu'étudier les sermons et leurs commentaires fait de nous des êtres éveillés, [que nous sommes justes] des personnes qui confrontent futilement des affirmations sans jamais en obtenir la quintessence. Les sermons et leurs commentaires pointent des témoignages de la conscience individuelle. En quoi les écrits [permettent-ils d'obtenir] l'excellence sublime? Voilà qui ne trouve pas échos parmi ceux qui ont simplement obtenu l'excellence sans s'instruire des témoignages écrits.

Être ignorant des sermons et leurs commentaires, [mais] être au fait de la source de la conscience, c'est là l'apanage des hommes possédant la connaissance. En outre,

sous la forme véritable il n'y a pas d'écrit. Croire que l'écrit, qui est propre au monde phénoménal, existe [toujours] sous la forme véritable, c'est faire une erreur de jugement, une erreur de point de vue. Comme un homme au regard voilé [croyant] apercevoir une fleur cachée dans le ciel.

Si le savoir de vérité n'est pas dévoilé, la connaissance comme la pratique deviendront des actes viciés. Les savants de l'enseignement, à l'apogée de leur savoir, n'ont pas connaissance de leur ignorance. La conscience individuelle , qui est le savoir de vérité en tant que tel, épuise des repères qui sont immémoriaux. Le moment fondamentalement originel est celui où l'Eveil personnel est non-incarné. En se conformant au cadre de l'écrit, devenir bouddha [semble] un avenir très lointain. Il est nécessaire de faire simplement l'expérience du corps de la Loi du Diamant qui existe foncièrement en ce corps, en s'éveillant sur sa nature propre de bouddha. Ce n'est qu'après que l'on [peut] s'intéresser aux enseignements des différentes écoles.

Celui qui prête une oreille aux hommes sots, celui-là s'éloigne de la source, la forme véritable de la récitation et de la lecture. Dès lors, quand on observe ses actes passés, on se trouve incapable de discerner le corps de la Loi incarné en ce corps de la même façon qu'un enfant est distrait par ce qui brille. Autrement dit, la forme officielle de la voie du *shugen* n'est pas prise dans le maillage de l'enseignement des écrits soumis aux attributs de l'incarnation. Elle prend instantanément place entre les lettres A et UN. C'est véritablement là l'intime réalisation des trois subtilités sans attributs. Il s'agit de se fonder avec justesse sur le refus d'opposer la Loi et les mobiles de la Loi. Voilà qui est du plus fondamental. On ne doit en aucun cas en départir à la légère face à ceux qui ne sont pas [des nôtres].

En 2 : À propos des grandes intentions du *shugen.*

Les grandes intentions des [la pratique] *shugen* [se retrouvent] dans la doctrine des trois subtilités sans attributs et dans le principe sublime de l'unité des Dix plans. Selon ces doctrines, la forme physique rend compte de l'incarnation directe des éléments fondamentaux des deux *maṇḍala*. Le principe inégalable fait référence à l'expérience intime de l'Eveil instantané en ce corps. La forme sensible, en se confondant au vide absolu, se désolidarise des normes de la forme. La connaissance, en se fondant dans la

sphère de la Loi, ne connait plus de limites. C'est là, dans les faits, le principe de vérité qui n'est pas [explicitement] transmis par les fondateurs [du bouddhisme]. Il [provient d'une] transmission directe, d'un esprit à un autre. C'est assimiler l'inconcevable et exprimer l'indicible, [car] il s'agit véritablement là du domaine de l'inintelligible. Ou, pour le dire autrement, c'est l'insaisissable unité de la matière et de l'esprit, qui s'éloigne [de la distinction entre] concret et non-concret.

[Partant de] l'identité unique du commun et de l'élevé, on dépasse [le dualisme] errant-éveillé. Imaginons qu'en s'adressant à des aveugles, on veuille évoquer la couleur du lait en prenant l'exemple d'une grue des neiges. Sur quatre aveugles, chacun en aura une perception différente, au point qu'on ne saura plus déterminer le blanc du lait.

Ainsi, les principes du *shugen* n'empruntent pas aux enseignements des bouddhas. Les écritures ne sont pas mises en avant. On assimile [la pratique] simplement par le recours à la transmission intime d'un esprit à l'autre. [Dès lors] quand bien même est-on empêtré dans les leçons théoriques d'un maître, qu'on ne parvient pas à progresser dans la voie par le biais du texte, et quand bien même la voie véritable est tenue au silence, il n'y a pas de non-dit. Quand bien même la vertu de sapience n'est pas assimilée, il n'y a pas d'absence de savoir.

Concéder une multitude de phénomènes ne compromet en rien l'instant ultime (skrt. *bhūtakoṭi*). C'est que l'ensemble des phénomènes s'accorde avec l'instant ultime. Si l'on perçoit la conscience individuelle, [on comprend que] l'ensemble de phénomènes n'est pas. Si on s'ouvre au savoir de vérité, [on comprend] que le « moi » (skrt. *ātman*) existe sous une myriade de formes. Au déclin du jour, il faut connaître à la fois ce qui a été enseigné et ce qui n'a pas été enseigné. [En parlant des enseignements] détruire équivaut à édifier, et édifier équivaut à détruire. Naturellement il faut user correctement des principes du *shugen*. Considérer que de la pensée naît la pensée et de la vie naît la vie, c'est se revendiquer de la conception « éternaliste ». Considérer que de la non-réflexion vient l'absence de pensée et de la non-naissance vient l'absence de vie, c'est être attaché à la conception « terminaliste ». [Concevoir que] de la pensée s'obtient la non-réflexion et que de la vie s'obtient l'absence de vie est le plus important des principes, celui de la vacuité.

Le vide n'est pas le vrai vide. C'est un vide illusoire. Au vide illusoire est rattaché l'ensemble des phénomènes. Etant donné que l'ensemble des phénomènes se trouvent dans la lettre A [sous une forme] non-incarnée, ils ne sont touchés par aucune des souillures et n'entrent en contact avec aucune chose. [Mais] comme l'ensemble des phénomènes [prennent] les attributs sensibles des six éléments et des quatre *maṇḍala,* ils ne s'émancipent d'aucune souillure et ne compromettent pas la multitude. En considérant que, dans leur ensemble, [les phénomènes issus de] la double rétribution du support et de l'identité et de la double vérité de l'errance et de l'éveil, [dont témoignent] les Dix plans, sont l'incarnation éveillée de l'élucidation totale [de la vérité] de la lettre A, la production ou la non-production de concepts, bons comme mauvais, ne peut plus faire débat. C'est l'héritage obtenu de la lumière apaisante [qui nous éclaire] originellement.

Quelle que soit la variété des voies empruntées par les différentes organisations bouddhiques, celui qui débute ne nourrit qu'une seule dévotion. En se fourvoyant sur une conception unique du cycle des naissances et des morts, il donne naissance à une pratique illusoire [basée sur] la discrimination. Le *nirvāṇa* qui détruit [les passions à travers] l'apaisement, nous détache de la multitude des conditions et, partant, nous ramène au principe véritable d'égalité. Le principe de vérité est la source fondamentale de la nature individuelle. Quand bien même des sermons et des commentaires seraient étudiés par milliards, on ne saisirait aucunement la source fondamentale de la nature individuelle.

Avec la pratique, il n'y a pas cette barrière. Lorsqu'on est pauvre, estimer les richesses extérieures revient à observer une flamme avec des yeux aveugles. Ce qu'on nomme comme étant la source fondamentale, c'est l'esprit pur de la nature individuelle. Cet esprit pur de la nature individuelle c'est la lettre A de la non-incarnation des six éléments. La lettre A de la non-incarnation des six éléments a toujours été insoumise [au cycle des] manifestations et disparitions. [Le cycle des] manifestations et disparitions est en fait l'esprit d'illusion. L'esprit d'illusion, c'est comme [de voir] de la fourrure sur une tortue ou une carapace sur un lapin. L'esprit d'illusion a toujours pris fin avec la non-incarnation.

S'installer dans une calme résolution à l'instant où se rapproche le dénouement, c'est là ce qu'on appelle le stade du Grand Eveil. Même au moment d'effectuer les tâches quotidiennes, ceci ne saurait être oublié. Il faut rapidement garder ceci en estime. Il est bon de gagner sans attendre le support nécessaire pour ouvrir aussitôt ses yeux et son esprit. C'est là l'importance de la non-incarnation de l'Eveil instantané, la félicité de la Loi [universelle] de la nature individuelle dans la vie et la mort.

En 3 : À propos des trois formes d'incarnation [du bouddha].

À la critique: là où les trois causes de la nature de bouddha, l'assurance, l'accomplissement et les rapports favorables répondent à la forme exotérique du bouddhisme, les trois catégories de la situation de bouddha [en ce corps], la disposition principielle, l'invocation, l'incarnation, sont revendiquées par la forme ésotérique du bouddhisme. Quelles sont les situations de bouddha revendiquées par la pratique *shugen*? En voici la réponse: dans la pratique *shugen*, le principe des trois catégories [de la situation de bouddha] en ce corps est présenté de la même manière. La première est dite « devenir bouddha en ce corps ». *La prise de conscience*. La deuxième est dite « être bouddha en ce corps ». *L'Eveil originel*. La troisième est dite « être en ce corps ». *L'union des deux éveils*. « Devenir bouddha en ce corps » et « être bouddha en ce corps » correspondent à des principes propres au bouddhisme exotérique de la prise de conscience et de l'éveil originel et équivalent à la notion de réciprocité entre les êtres incarnés et les bouddhas. «Etre en ce corps » est un principe ultime de notre voie qui n'est pas partagé [par d'autres]. Ceci ne compromet en rien la disposition naturelle de chacun à mobiliser des aptitudes spontanées [à obtenir l'Eveil]. Il s'agit simplement de [faire] l'intime réalisation de l'absence d'attributs [malgré l'apparence contraire fournie par] notre environnement de tous les jours et de l'absence de conditions [discriminantes] [malgré l'apparence contraire fournie par] notre savoir conventionnel. Il s'agit donc spontanément d'incarner sans attendre les trois corps non-produits. C'est devenir le dire, le taire, le mouvant et l'immobile, ou encore [incarner] l'action sublime des trois subtilités sans attributs. C'est ainsi véritablement que l'on s'éveille spontanément à la vérité [à travers le] *shugen*. C'est le ferment même du fruit des bouddhas de ce rang.

En 4 : À propos des trois dialogues.

À la question : la voie du *shugen* est-elle identique à l'exotérisme ? La réponse est : elle n'est ni exotérique ni ésotérique. Elle est un procédé qui tranche avec les dispositifs philosophiques complexes [pour trouver] l'unité des deux enseignements. Eloigné [du principe] d'un enseignement basé sur les [trois] écrins elle exprime directement l'essentiel de l'esprit du bouddha. C'est ce qu'on appelle « la transmission intime d'un esprit à un autre ». Après avoir fait l'expérience de la pratique, on atteint sans attendre les conditions mentales propres à la non-incarnation. On parle là de « la connaissance expérimentale de l'éveil individuel ».

Le nom des deux courants souligne que leur méthode est celle du scripturaire. Quelles sont les critiques que la voie du *shugen* cherche à adresser aux deux courants de l'exotérisme et de l'ésotérisme? Il s'agit simplement [d'atteindre] l'intime réalisation, qui s'éloigne à la fois de l'enseignement et de la mobilisation [instinctive du disciple]. C'est l'axe central du *maṇḍala* de la sphère de la Loi. C'est véritablement le stade ultime, qui est invariant et fait l'unanimité, mais aussi qui transcende patriarches et bouddhas. À la question: au sein des personnes aux pratiques inconvenantes qui ne respectent pas les codes, il y a aussi des maîtres conducteurs de la pratique d'entrée en montagne. N'y-a-t-il pas fréquemment [chez vous] de tels crimes ? Voici la réponse : parmi ceux du petit véhicule, ne peuvent se déclarer maîtres conducteurs ceux qui ont une pratique inconvenante. Mais si tel était le cas, ce serait bien là un crime. [Car] Ils seraient bien loin des intentions du *shugen*. Ces hommes sont incompétents par bêtise. Leur bêtise donne origine à l'impureté. Pour s'interroger sur cette impureté, il ne faut [cependant pas] leur pardonner leur bêtise dont découle cette impureté. Avec [la pratique de] l'intime réalisation du *shugen*, on ne pratique en aucun cas les impuretés attachées aux désirs sensuels ou à la consommation d'alcool et de viande. C'est que, dans notre voie, la voie de l'Eveil, on exploite [ce qui est à] la source de la pureté. Selon le discours canonique de la vertu de sapience, l'ensemble des phénomènes possède les caractéristiques de la vacuité. Non-incarné et non-périssable, immaculé et impure, entre autres. Il faut prendre cela en considération. Il y a toujours eu une véritable réflexion au sujet des Trois Eveils spontanés parmi les grandes intentions de la lignée de notre voie.

À la question: ceux qui ne connaissent pas les paroles vraies (skrt.*mantra*), ne pourront-ils devenir des maîtres conducteurs [capables] d'ouvrir les yeux à la Loi des bouddhas ? La réponse est : ceux qui s'en tiennent aux textes de prières, quand bien même ne connaitraient-ils pas les paroles vraies, ne pourront jamais devenir des maîtres conducteurs capables d'ouvrir les yeux. Considérer les trois subtilités sans attributs dans le *shugen*, c'est savoir qu'on ne peut ouvrir les yeux à la Loi des bouddhas avec des textes de prières, des récitations ou des sceaux (skrt. *mudrā*) qui sont du domaine des attributs. Le principe revendiqué par notre voie, c'est que l'ensemble des êtres entre les cieux et la terre, dont la rétribution du support et de l'identité [est conforme aux] Dix plans, sont dans leur ensemble l'incarnation du corps de la Loi. Ainsi, l'ensemble des êtres sous leur représentation actuelle, sont à l'origine, des émanations de la parfaite lumière et des multiples actes de bien de Biru (Vairocana). C'est [avoir conscience de] cela qui ouvrira les yeux.

Comment, avec les récitations de paroles vraies et les sceaux, qui sont des moyens adaptés aux mobiles les plus faibles [à suivre l'enseignement], ouvrir les yeux à la Loi des bouddhas ? La Loi des bouddhas a traversé l'Inde, jusqu'aux premières années d'Eihei durant l'époque des Han orientaux (25-220). L'ésotérisme nous vient de l'époque des Tang (618-907). La Loi des bouddhas, qui date d'avant la société Tang, n'utilisait pas encore les sceaux et les récitations de Dainichi au regard clairvoyant de bouddha. Ainsi, leur entrée dans les usages est un aspect encore récent des préceptes. Il est bon de se référer simplement à l'idée qu'il était dès lors impossible de proposer une alternative à ceux dont l'incompétence et les faibles mobiles [rendaient impossible la compréhension de la Loi].

En 5 : À propos de ce qui est à observer [de la pratique du] *shugen.*

À la critique : comment le pratiquant du *shugen* pourrait-il bien s'illustrer dans les situations du quotidien ? La réponse est : le pratiquant du *shugen* incarne en lui-même l'Eveil des trois corps non-produits. Son esprit recèle l'intime réalisation de l'instantanéité de la sphère de la Loi. C'est ainsi que notre substance et notre esprit s'accordent avec leur origine et [deviennent] l'incarnation des bouddhas. De cette manière, lorsqu'on est résolu d'individualiser bouddha en ce corps, c'est tout

naturellement que l'on met un terme aux mauvaises pensées et que naissent les bonnes pensées. [Car] en faisant part égale aux [forces] intérieurs et extérieurs, on rend nulle la dissociation des essences. Une des règles de l'absolue vérité est de tâcher de préserver une seule et unique pensée de compassion. L'unique pensée de compassion éloigne définitivement chaque individu de [ce qu'on appelle] les dix non-vertueux. C'est ainsi que chacun voit en ses tâches quotidiennes les activités des bouddhas. Comme nous avons foi dans le principe qu'en notre corps [s'exprime] les bouddhas, il n'est pas nécessaire de travailler à éliminer le mal pour atteindre le principe de réalisation [de l'éveil] on ne pense alors aucunement à son propre cycle de vie et de mort. On n'a de pensées que pour la déchéance des êtres. Grâce à la conduite de l'ensemble des éléments de notre pratique, la reconversion des mérites peut se faire à destination de tous les êtres. Le pratiquant se tourne vers les êtres alors que les bouddhas se tournent vers le pratiquant. Ainsi, esprit, bouddhas et êtres ne sauraient être dissociés. L'esprit, c'est celui du pratiquant, autrement dit c'est par lui que s'exprime la situation de bouddha. Les bouddhas, ce sont toutes ces entités qui sont arrivées au statut de bouddha. Les êtres, ce sont ceux qui partagent la même origine que les bouddhas.

Ces trois [expressions de la] nature de bouddha, qui forment une révolution complète vertueuse, ne divergent pas entre elles. Avoir conscience de son propre esprit, c'est avoir conscience de l'esprit des bouddhas mais aussi, avoir conscience de l'esprit des êtres. Chaque bouddha a par trois fois atteint l'Eveil puis a pris position dans le bastion de l'esprit de l'éveil originel. Les êtres se perdent dans l'identité unique [des Dix plans] et sont enfermés dans les domaines illusoires des quatre naissances. [C'est ce qu'on appelle] trois domaines en un esprit unique. Ou, incompétence [à saisir la Loi] et la Loi [elle-même] en une conscience unique. Saisir l'équivalence entre les trois esprits, c'est là ce qu'on appelle le Grand Eveil. C'est en fait la véritable intention de notre voie, un élément d'importance pour le *shugen*.

À la question : est-il nécessaire de faire appel à un maître conducteur à la mort d'un pratiquant du *shugen*? La réponse est : le jour de la lustration d'entrée en montagne, on est hissé sur la première étape vers le stade d'Eveil. Ayant fait retour, après l'apaisement [final], à la complète vérité, pourquoi [continuerait-on] d'errer sur un des neufs plans ? Si notre esprit s'en est pleinement [retourné à] Shana (Vairocana) il ne

peut être influencé par aucun maître. Si notre corps appartient à la Terre pure, il ne peut recevoir aucune visite. Si l'incarnation du *shugen* se réduisait à la connaissance de la Loi, elle serait la sagesse instantanée et non souillée [par les passions] de l'ensemble des bouddhas. Si elle se réduisait à la démonstration de la Loi, elle serait la forme véritable de l'ensemble des phénomènes. Par le truchement de la Loi véritable et définitive, on obtient un grand bienfait profondément indicible. D'ailleurs, alors qu'on porte ainsi définitivement preuve du principe que l'on est bouddha en notre corps, pourquoi devoir faire encore inutilement appel à un maître conducteur? D'après des vues anciennes, les objets sont consumés dans le feu. [Mais dans celui-ci] les « souris de feu » peuvent s'y ébattre. Les hommes sont noyés par les eaux. [Mais] les poissons et autres tortues peuvent y nager. Le pratiquant qui devient bouddha en ce corps est en cela tout pareil. En prenant pleine conscience de l'absence d'obstacles aux six éléments on n'est plus en proie aux tourments. C'est être exempté de souffrances sans chercher à l'être. C'est être naturellement touché par la félicité. C'est véritablement là, sous nos yeux, la grande fonction, l'immédiateté du parfait Eveil.

En 6 : À propos du discernement entre vice et vertu.

Dans l'enseignement de l'ensemble des écoles, le principe de correspondance entre la révélation suprême et les passions est abondamment développé. Ce principe fait appel à un fondement qui est l'unité entre vice et vertu. Cependant, si des hommes ignares venaient à en avoir vent, [ce principe] les pousserait vers une définition viciée, et [les] ferait basculer dans une mauvaise estimation. [Car] si l'on s'en tient à la définition donnée dans les écrits, on s'attirera la colère des bouddhas des trois ères.

C'est que la provocation d'un acte, qui sera considéré comme lourd dans le cycle de réincarnation, est la conséquence d'une distinction qui repose sur un enseignement vicié tenu par des maîtres viciés. On nomme « maîtres viciés » [ceux qui], n'ayant pas connaissance du principe de la juste Loi, enseignent de mauvais savoirs qui sont en contradiction avec la vérité. On nomme « enseignements viciés » les écrits enseignés en contradiction avec la vérité. De tels enseignements provoquent un jugement [basé sur] des définitions viciées. Ainsi expose-t-on dans un sermon [la formule] « rejeter le

mauvais savoir et gagner en proximité avec l'ami de bien ». Dès lors, il faut s'assurer de retirer de son esprit les pensées viciées et ainsi provoquer un retour à la voie juste.

La loi viciée en question prétend que [le principe] de l'harmonie de l'ombre et de la lumière et [le principe de réunion] des deux fluides, rouge et blanc, se complètent [et doivent se définir intimement]. On touche là à de profonds éléments de la Loi du bouddha. De la réunion des deux fluides, découlent tout processus de matérialisation de notre corps. C'est à partir de là que tous se revendiquent de la nature absolue et que s'explique la révélation suprême. Mais c'est aussi la raison de la dégradation de toutes choses. [Or, bien que] chacun des êtres est une incarnation de la sphère de la Loi fondamentalement composée des six éléments, ceux-ci ne sauraient être dissociés de la forme homogène de la nature absolue [de toutes choses]. Mais face à une appréhension erronée et à une individualisation exacerbée, insister systématiquement sur le principe des deux fluides rouges et blancs provoquera inévitablement une estimation viciée. Avec ce genre de définition viciée on fabrique une lecture de la voie qui n'a pas lieu d'être. Ainsi aliéné, on pratique une voie contraire. C'est, dans les faits, une estimation grandement viciée. L'équivalence mauvaise, c'est de présenter comme un acquis ce qui ne l'est pas et présenter comme identique ce qui ne l'est pas. La bonne distinction, c'est [savoir reconnaître] l'unité du multiple et du complet, mais ne pas confondre le proche et l'éloigné. Il faut bien en saisir la différence.

Venons-en à la Loi légitime [qui présente] l'ensemble des phénomènes physiques et mentaux comme prenant leur origine dans l'incarnation de l'existence constituée des six éléments par l'harmonie de l'ombre et de la lumière. Cependant, c'est sans s'être ouvert au principe de réalité unique de la multitude de choses originaires des six éléments. Si on s'attache aux phénomènes du monde [des êtres doués d'émotions], on provoque un esprit indigent et, partant, une estimation viciée. Mais de cette même indigence, peut parvenir le dénuement [juste] du non-incarné, qui touche à la règle. Voilà ce qui est dit dans le *Sūtra discursif du Grand ornement* : lorsqu'à travers le dénuement on provoque une juste réflexion, alors à travers le dénuement on obtient la clarification. *En substance*.

Le maître Chikaku zenshi nous dit : si on présente la loi vertueuse à un homme vicié, la loi vertueuse devient une loi viciée. Si on présente une loi viciée à un homme juste, la loi viciée devient une loi vertueuse. *En substance*. Pour ainsi dire, en considérant le

principe universel de correspondance entre les agrégats et les entrées de sens [d'une part] et les trois apodicticités [de l'incarnation d'autre part] on rend compte de la relation entre la révélation suprême et les passions. Autrement dit, en considérant la vérité de la non-incarnation dans la lettre A, débarrassé des six éléments, on s'ouvre aux fondements de l'unité entre vices et vertus. C'est donc à travers ces principes de vérité que l'on envisage la relation entre la révélation suprême et les passions et [que l'on en arrive à considérer] la loi vertueuse du Grand Véhicule. Cependant, on aura beau prêter l'oreille au principe de relation entre la révélation suprême et les passions, et se contenter d'énoncer le principe d'unité entre vices et vertus, si l'origine de ces principes n'est pas assimilée par l'esprit on ne peut s'éveiller à cette réalité. Alors que, attaché à des mirages, on confond passions et révélation suprême, on ne peut être assuré d'échapper au cycle des réincarnations.

Comment peut-on prendre conscience de la vérité ? Dans le Sūtra du Lotus il est dit que la nature de Vairocana est la pureté. [Mais] incarnés dans les trois domaines et les cinq mauvaises destinées, nous sommes tous également soumis aux illusions et sombrons dans [la répétition du] cycle de vie et de mort. Par le biais du savoir de vérité, nous faisons l'expérience de la révélation suprême. *En substance*. Conscients ou inconscients [de notre place dans] les trois domaines et les cinq destinées, nous sommes tous rigoureusement l'incarnation de Vairocana.

L'ensemble des choses vivantes sans exception forment le corps de la Loi. Cependant, de par la discrimination existante entre [ceux enfouis dans les] illusions et [ceux qui se sont ouverts au] savoir de vérité, il existe une inégalité entre commun et élevé, errance et éveil. L'illusion, ce sont les désirs attachés à celui qui est égaré. Le savoir de vérité, c'est la nature essentielle de tous les bouddhas sans attributs. Ce qui provoque à l'origine les illusions est appelé la loi viciée. Ce qui découle de la conscience de vérité est appelé la loi vertueuse. Par exemple lorsqu'on est malade, la douceur nous est amère. Lorsque la maladie est apaisée on reprend connaissance de la douceur. La douceur et l'amertume sont à l'origine identiques. L'unité entre vice et vertu, la relation entre révélation suprême et passions, est en cela identique. C'est là véritablement la disposition mentale [qui permet] de rejeter le vice et de révéler la vertu. C'est le chemin le plus direct pour s'éloigner du commun et intégrer le bouddha. Les pratiquants qui

succèdent au temps du Bouddha sont résolus à assumer la nature absolue des six éléments. Ils ne sauraient se tromper et prendre la route du vice. Il faut s'en tenir à la retenue et rester confiant.

En 7 : À propos de l'établissement du monde.

L'embryon indissocié et chaotique qui fût à l'origine de ce monde avait une forme identique à celle d'un œuf de poule. L'œuf de poule désigne le principe de vacuité de la non-incarnation dans [la nature absolue] de la Loi. Aucune forme pour la matière véritable, aucun nom pour le vide véritable. C'est là que furent établis les deux supports que sont le ciel et la terre. Une émanation unique [émergea] du chaos d'origine, c'est le souffle de vie de la lettre « a अ» de la sphère de la Loi. Ce souffle de vie, c'est le pur esprit, l'unité de la terre et du ciel.

Depuis les origines, [L'unité du] ciel et de la terre et le pure esprit ne font qu'un. C'est à l'époque de l'unité entre la terre et le ciel que sont nés l'ensemble des êtres. C'est à l'époque de la mixité entre ombre et lumière qu'est né le corps des hommes. Ensuite, c'est en considération de la coproduction conditionnée qu'est concédé provisoirement le nom de bouddha, ou celui de toute autre forme de vie. Bêtise et connaissance, noblesse et bassesse, indigence et richesse, douleur et félicité, stabilité et chaos, croissance et déchéance se trouvent tous dépendant du Ciel. C'est pourquoi, lorsque finalement nous nous retrouvons [au stade de la] non-incarnation, c'est un retour à l'émanation unique. C'est la forme harmonieuse du pure et de l'impur qui est antérieure à la séparation de la terre et du ciel, de l'ombre et de la lumière. C'est ainsi que l'on nomme le chaos.

Le chaos, c'est le véritable principe de la non-incarnation fondamentale de la lettre « a अ». Le véritable principe de la non-incarnation fondamentale de la lettre « a अ» se compose des vertus innées de la matière et de l'esprit. La forme véritable et indicible de la lettre « vaṃ वँ» se compose [sous] l'action sublime de la rétribution de support et de l'identité. Les six éléments de nature propre de la lettre « hūṃ हूँ» franchissent les

étapes du vide de la sphère de la Loi sans attributs, les trois domaines encore jamais appréhendées, c'est-à-dire les palais cachées de l'éveil originel. Ainsi, les êtres vivants [émergent de] ce qui existe foncièrement.

Considérer l'existence, c'est [voir] périr l'existence. Considérer l'inexistence, c'est [voir se] détruire l'inexistence. Réfléchir sur la connaissance, c'est corrompre l'existence et l'inexistence. Ne pas réfléchir sur la connaissance, c'est réunir l'existence et l'inexistence. Ainsi, l'existence ne s'exprime pas dans l'être, l'inexistence ne s'exprime pas dans le néant. Les deux lois de l'existence et de l'inexistence se sont toujours tenues entre le ciel et la terre. Entre existence et inexistence, c'est comme [vouloir] discerner essence et apparence. Aussi, en ce qui concerne les manifestations éthérées on ne peut dépasser [les limites imposées par] ces deux vues que sont l'existence et l'inexistence. [Mais] avec le miroir [qui porte les] attributs de l'existence et de l'inexistence, [on peut] révéler, pour un temps, leur incarnation transcendante. Ceux qui transitent par l'existence et l'inexistence, on les appelle « manifestations éthérées ». Ceux qui se retiennent à l'existence et l'inexistence sont nommés « la masse des êtres ». De même que pour commun et élevé, chacun s'accompli dans sa situation. C'est sans aller et venir d'Est en Ouest que l'esprit est entrainé jusqu'au domaine de pureté. C'est ainsi aussi que s'assimile complètement les deux voies du bouddha et des kamis. Les grandes intentions dont le profit est à tirer du ciel et de la terre.

Voilà tout pour les sept feuillets de l'Abordable.

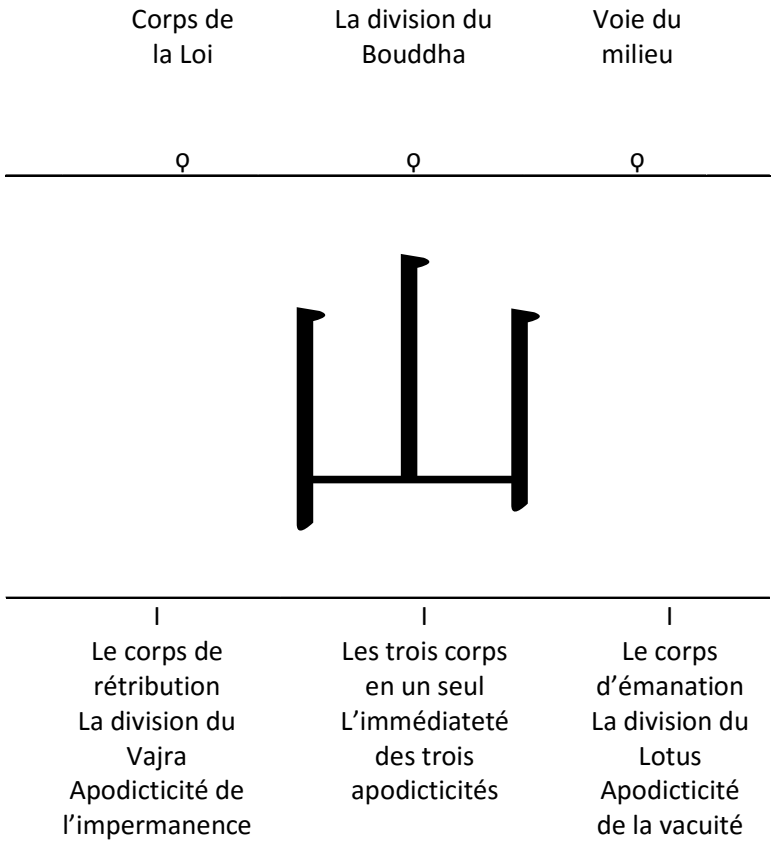
Deuxième rouleau

Les 7 feuillets du profond.

En 1 : À propos des deux caractères de « yama-bushi ».

Selon les transmissions écrites : dans *yamabushi*, le caractère « yama 山 », la montagne, se compose de trois traits verticaux et d'un trait horizontal. Les trois traits verticaux correspondent aux trois corps, de la Loi, de rétribution, et d'émanation et les trois apodicticités [de l'incarnation] de la vacuité, de l'impermanence, de l'équilibre. Le trait horizontal correspond [au principe] de l'harmonie des trois corps et de l'immédiateté

des trois apodicticités. Dans « bushi », allongé/caché, le caractère est constitué de l'association du signe « homme » et « chien ». Le caractère « homme » rend compte de la nature absolue de l'être et le caractère « chien » rend compte de l'obscurité. Obscurité et nature absolue ne font qu'un en dépit de leur dualité [car il ne faut pas confondre] le proche et l'éloigné, [soit le principe] de dénominations différentes dans une incarnation unique. C'est là ce qu'on exprime dans la [pratique de la] généalogie.



犬 On appelle « chien » [ce qui se caractérise par] l'obscurité [qui provient] des illusions qui émergent dans les êtres. Selon les grandes théories : le chien stupide de l'obscurité, laisse derrière lui l'homme et court après une boule. Le lion du multiple savoir, obtient la raison et oublie le mot qui le désigne [une bête]. *Fin de citation*.



On appelle « homme » [ce qui se caractérise par] la nature absolue et innée qui existe dans les êtres. Selon le Sūtra des huit révélations: le trait de gauche est la légitimité. Le trait de droite est la dévotion. Par ses actes naturels d'authentiques dévotions est devenu l'homme. *Fin de citation*.

D'après les documents secrets: « yama » a pour sens les trois corps en un et l'immédiateté des trois apodicticités. « Bushi » c'est le principe de l'incarnation unique de l'obscurité et de la nature absolue. Les trois corps et les trois apodicticités, c'est l'intime réalisation de l'inconditionné de la substance originelle. Ce sont les trois vertus dans l'unité de la forme et de l'esprit. La nature absolue est pareille à l'océan, elle reste invariante. L'obscurité est pareille aux vagues, elle est sensible aux conditions. De fait, l'océan et les vagues ne sont ni identiques ni étrangères. De là s'explique que l'obscurité s'associe à la nature absolue et que la nature absolue s'associe à l'obscurité.

Ceci fait échos [à la formule] des trois corps associés à un corps unique et un corps unique associé à trois corps. Ainsi se définit l'appellation de « yamabushi ». La doctrine fondamentale correspond à l'assimilation [de cette définition des] deux caractères de *yamabushi* à l'ensemble des êtres. Les bienfaits correspondent au retour du pratiquant parmi les [êtres des] Dix plans. Les comportements relatifs aux situations quotidiennes, sont les opérations sublimes des trois corps spontanés. [De même que] l'usage d'un enseignement assoupli [amène] à la félicité de la Loi conformément à la juste nature des choses.

[Si] Les trois activités sont dépendantes des mouvements du Ciel, les quatre attitudes s'en remettent à la révélation suprême. Ainsi, [même si] on ne cherche pas à devenir bouddha, on le devient. [Même si] on ne corrige pas sa nature vulgaire, on fait l'expérience du stade de l'Eveil. Voilà qui est grandiose ! C'est là le grand trésor des enseignements du bouddhisme ésotérique et exotérique, et la source de la vérité unique du *shugen*. Qu'il s'agisse comme précédemment de personnes impliquées dans la recherche vertueuse de la connaissance et de la pratique ou parmi nos compagnons des disciples en passe de se voir introduire [à nos règles], face à ceux qui ne sont pas encore versés dans la pratique, il ne faut de ceci rien dévoiler à la légère. Il faut se montrer humble et respectueux des préceptes de nos maîtres.

En 2 : À propos des deux caractères « ga » et « fuku ».

Pour ce qui est des dénominations en pratique dans notre communauté, le mot « yamabushi » porte un sens différent selon l'écriture. D'abord en ce qui concerne les caractères de « yamabushi山臥 ». Voilà ce qu'on en dit en premier lieu dans les documents secrets : Pour ce qui est de « yamabushi山臥 ». « yama », la montagne, [elle forme] le réceptacle du lotus originel au huit pétales, la boule de chair à huit divisions de la matrice. « Bushi 臥», couché [face au sol], est le stade d'absolue vérité sans attributs, indifférent à la souffrance et aux plaisirs, qui repose sur le réceptacle du lotus, la boule de chair originelle. Ce stade correspond au corps de la Loi spontané de l'éveil originel qui précède la naissance donnée par le père et la mère. Il dépasse [ce qui prend] le titre provisoire « d'êtres » et de « bouddhas », et met fin aux vérités de l'errance et de l'éveil. C'est l'environnement fastueux dans lequel s'étant la voie de la profonde réflexion et d'où est absent la moindre confusion. C'est pour rendre manifeste le corps de la Loi originel [sous une forme qui] ne soit pas spontanée, le lotus du cœur de nature individuelle, que nous faisons référence à l'appellation « yamabushi山臥 ». Ainsi, il s'agit de ne pas récuser l'être individuel issu de la matrice dans les caractères formant le mot « yamabushi 山臥».

La nature individuelle révélée par cette appellation ne sert qu'à désigner qui l'on est. Quand il s'agit [d'évoquer] la nature essentielle et spontanée de la substance originelle, on utilise l'appellation de « yamabushi de l'existence foncière ». Ou encore, on utilise le nom de « yamabushi de l'éveil originel ». Voilà ce que disaient les vertueux prédécesseurs : l'Eveil originel de l'Ainsi-venu se loge dans la boule de chair aux huit divisions. Les bouddhas dans leur multitude se sont succédé dans le lotus du cœur de nature individuelle. *Entre autres*. Il faut bien prendre ceci en considération.

Pour renseignement subsidiaire : la graphie « yamabushi 山臥 » est utilisée [aussi] pour désigner ceux qui ne sont pas encore versés dans la pratique. Dans le cas de l'Eveil originel spontané, on délaisse les moyens adaptés [qui eux sont] rattachés aux attributs de l'incarnation. [Alors] qu'en est-il de passer par le ressort individuel des moyens adaptés ou d'autres pratiques ?

Pour suivre, en ce qui concerne [la graphie] « yamabushi 山伏 ». Il est dit dans les documents secrets : Les « yamabushi山伏 » ce sont nous qui, sortis du lotus de chair à huit pétales de la matrice, pénétrons les sommets des deux *maṇḍala* du Diamant et de la Matrice. À travers la pratique de la soumission [de ceux qui tournent le dos à la Loi] et de l'acceptation [miséricordieuse], [il est possible de] s'ouvrir pour la première fois à la conscience du corps de la Loi [dans le] lotus du cœur de nature individuelle. C'est ainsi que [pour évoquer] ce stade, on fait usage du nom de « *yamabushi* du développement ». Ou encore, on utilise le nom de « *yamabushi* de la prise de conscience ». Selon les transmissions de Nichizô jônin : qui pénètre les montagnes [山]de l'immuable vérité de la nature absolue et met à terre [伏] l'ennemi issu de l'obscurité et des passions. On le nomme le *yamabushi*.

Pour renseignement subsidiaire : pour ce qui est de la graphie « yamabushi山伏 », on l'utilise [aussi] pour celui qui, ayant atteint un niveau de pratique [équivalent à] la prise de conscience, a achevé l'entrée en montagne.

À la question : pour ce qui est du principe des deux formes de *yamabushi*, en quoi l'une prévaut-elle sur l'autre? Voici la réponse : d'après l'enseignement [des maîtres], au moment d'être introduit au *shugen* il arrive que le « yamabushi 山伏» soit favorisé quand le « yamabushi 山臥» le sera moins. Mais pour ce qui est [d'expérimenter le] corps de la Loi, il arrive que « *yamabushi*山臥 » soit favorisé et que le « *yamabushi*山伏 » le soit moins. La pratique de l'entrée en montagne c'est, finalement, l'expérience intime des trois subtilités sans attributs dans la subjectivité des Dix plans. Et si, bénéficiant [par ce moyen] d'une prise de conscience, on fait retour à un Eveil originel, [l'usage] de la graphie « *yamabushi* 山臥» prévaut. Reportez-vous à nouveau aux fondamentaux [déjà exposés]. Voilà ci-dessus, ce qu'il est à dire des secrets de notre voie pour ces deux caractères. Il ne faut rien exposer qui ne serait être identique à ce savoir.

En 3 : À propos des quatre titres.

D'après les documents secrets : en ce qui concerne les titres propres à notre communauté, il en existe quatre. Premièrement, « yamabushi 山伏 ». Deuxièmement,

« yamabushi 山 臥 ». Troisièmement, « shugen ». Quatrièmement, « novice » (ou « moine de passage 客僧»). À la fois, ils font allusion au corps de la Loi, délégateur d'un certain accomplissement, et représentent le pratiquant, délégataire de cet accomplissement. Le premier, « yamabushi 山伏 », est le nom que l'on obtient par la prise de conscience qui née de l'accomplissement [de la voie]. Le deuxième, « yamabushi 山 臥 », est le nom donné au moment de l'Eveil originel qui existe foncièrement. *Définition précise sur un autre feuillet*.

Pour le troisième, « shugen », « shu 修 », la réalisation, c'est la pratique qui amène à la prise de conscience née de l'accomplissement. « Gen 驗 », la trace, ce sont les pouvoirs miraculeux obtenus de l'Eveil originel. Se doter à la fois de [ce qui] né de l'accomplissement et [ce qui] est originellement, et accumuler prise de conscience et Eveil originel c'est éviter tout dénuement. C'est pourquoi on utilise le nom de « shugen ».

Le quatrième, « le moine de passage » , [fait référence au] lieu de pratique, la sphère de la Loi d'où émerge un corps et une pensée. C'est la non-fixation, le non-établissement. On parle alors aussi de « voie de passage ». En se tenant dans la résolution que rien n'est constant, on expérimente le stade d'Eveil de la non-incarnation originelle de la lettre A. C'est pour cela qu'on utilise le nom de « moine de passage ». Cette conceptualisation procède de la comparaison du lieu de pratique qu'est la sphère de la Loi au dedans d'une pièce. *Il s'agit là d'un résumé de la définition précise.*

À la question : toutes les autres communautés se revendiquent de l'appellation « école». Pourquoi cette appellation de « voie du *yamabushi* », ou « voie de passage » ? La réponse est : « école » ne désigne que la loi arbitraire [choisie] par telle ou telle communauté. Le terme de « voie » est une appellation qui inclut l'ensemble des écoles. Il prend son sens dans le fait de « suivre l'instruction ». [La voie] ne s'établit pas comme une école à méthode unique. Elle en passe par les trois écoles de l'exotérisme, de l'ésotérisme et du Zen. *D'après dialogue*: c'est-à-dire que l'école s'appuie sur des fondements précis et la voie sur un principe élargi. En somme, c'est comme d'envisager la voie des bouddha [d'une part] et la voie des sages [d'autre part].

La voie des bouddhas et la voie des sages sont les noms appliqués aux activités de l'exotérisme, de l'ésotérisme et du Zen. La voie et l'école sont, dans leurs définitions,

aussi différentes que le sont « large » et « étroit ». D'après les transmissions écrites : si on prend conscience des allers-et-venues effectués sur les deux voie de la vie et de la mort, [on peut alors décider de] prendre la voie médiane vers la terre de non-incarnation. C'est d'ailleurs pourquoi on utilise le terme de « voie ». *Fin de citation*. Le caractère « michi 道 », la voie, se compose du caractère « kubi 首 », la tête, auquel s'ajoute la notion de « faire le tour », « nyô 繞 ». La tête est donc prise comme l'axe [autour duquel] la vie démarre et la mort survient. C'est en unissant les principes de vie et de mort, de début et de fin, que se compose le caractère « michi ». Alors, prendre conscience des deux voies de la vie et de la mort, c'est bien là « trouver le chemin ». Les deux caractères « michi 道 » et « michi 衢 » sont identiques [en sens].

Pour renseignement subsidiaire : pour ce qui concerne les intentions des autres écoles dans l'attribution de leur nom, [on ne trouvera rien] dans les préceptes de l'Ainsi-venu. C'est leur façon de concevoir la doctrine des enseignements ici évoqués que chacune des écoles a décidé de son nom. Il n'en est rien pour ce qui concerne notre communauté. La voie tire son sens de la traversée de l'ensemble des Dix plans. La pratique de l'entrée en montagne est naturellement fonction des caractéristiques de chacun des Dix plans, exactement comme [s'adapte] un chemin. [Ainsi] quand est produit l'esprit d'éveil, il s'agit de l'éveil parfait de la lettre « van 𑖪», dans la lettre A.

En est-il toujours de même avec les enseignements en usage dans les autres écoles ? Voilà précisément ce que doivent considérer les pratiquants avertis. Ces principes ne peuvent être assimilés sans préparation. Selon les transmissions orales, l'enseignement de la lettre A : le « yamabushi 山伏 », *correspond à la « prise de conscience »*. Le « yamabushi 山臥 », *correspond à l'éveil originel*, et le « shugen» *au double accomplissement de la prise de conscience et de l'éveil originel*. La « voie de passage », *c'est l'harmonie entre la prise de conscience et l'éveil originel*. Il est nécessaire d'avoir pris connaissance de ces quatre titres.

En 4 : À propos des trois formes du *yamabushi.*

De l'apparence des *yamabushi*, on peut discerner trois formes. La première est appelée corps de la Loi. La deuxième, corps de rétribution. La troisième, corps

d'émanation. La première, la forme du corps de la Loi, s'applique aux *yamabushi* laïcs. C'est l'incarnation principielle dans l'invariabilité de l'existence foncière, l'adéquation des natures ordinaire et élevée. C'est la forme représentant l'ensemble des éléments qui se rependent universellement depuis Shana (Vairocana). Il ne peut en être autrement de l'incarnation du corps de la Loi, le support et l'identité [qui se définit] dans les Dix plans. Ainsi, pour ne pas altérer la silhouette laïque on ne rase pas les cheveux, c'est-à dire que l'on assume sa forme actuelle. C'est la caractéristique de l'éloignement des souillures et de la distinction de la pureté. La caractéristique de la nature intime de chacun. La forme véritable de l'existence foncière. On lui donne le nom de « yamabushi conforme au corps de la Loi » .

Venons-en à la forme du corps de rétribution. Cela concerne les *yamabushi* aux cheveux courts. Le corps de rétribution correspond à l'incarnation de la connaissance qui est le résultat aboutit de l'accomplissement véritable et de l'expérience véritable [que représente] « la cause maitrisée et la conséquence acquise ». Grâce à l'ensemble des actes vertueux de la cause maitrisée et de la conséquence acquise, les bienfaits de cette pratique complète, [il est possible] de jouir d'un grand bénéfice. C'est ainsi qu'en pénétrant les sommets du plan de la Matrice on exprime la vérité de l'action « partant de la cause aboutir à la conséquence ». Et en pénétrant les sommets du plan du Diamant, on rend compte du principe de l'action « partant de la conséquence se tourner vers la cause ». De même, en coupant les cheveux à une longueur d'un *sun* et huit bu (5,6cm) on représente l'unité de l'origine et de l'issue [visible] dans les deux *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant. Les neufs vénérés du *maṇḍala* de la Matrice et les neufs assemblées du *maṇḍala* du diamant, nous donnes la somme de dix-huit. La matrice est l'origine. Le diamant est l'issue. C'est l'incarnation de la connaissance de la cause maitrisé et l'origine acquise. On lui donne le nom de « yamabushi conforme au corps de rétribution ».

Venons-en à la forme du corps d'émanation. Cela concerne le *yamabushi*-moine (skrt. *bhikṣhu*). Le corps d'émanation est l'expression tangible que revêtent selon les circonstances [les bouddhas pour se manifester à nous] indifféremment dans les trois véhicules. On reprend la caractéristique du crâne tondu du disciple, la forme première qui réunit les trois véhicules. On lui donne le nom de « yamabushi conforme au corps

d'émanation ». La silhouette par laquelle se manifestent un des trois corps personnifie le principe revendiqué par chacun des représentants du *shugen*. Il faut prendre garde à ce qu'aux pratiquants futurs, ceci soit transmis comme au préalable.

En 5 : À propos du dialogue de la Couronne Précieuse.

D'après les transmissions écrites : à la question, les pratiquants *doshû* au statut de « guide » ayant accomplis l'entrée en montagne, tous atteignent le stade d'éveil du bouddha Dainichi du sceau unique. Porter la Couronne sertie des cinq connaissances n'est en cela pas matière à controverses. Mais que des compagnons débutants dans la pratique portent la Couronne avant d'avoir réalisé l'entrée en montagne, voilà qui est des plus difficiles à accepter. Quelle en est la logique ? La réponse est que le principe revendiqué par le *shugen* est [d'atteindre] le stade ultime d'incarnation du bouddha en ce corps, la réalisation intime de l'incarnation unique de l'égarement et de l'illumination. [Alors] pourquoi se focaliser sur [l'usage de la couronne] avant ou après [la réalisation de] l'entrée en montagne ?

L'estrade de pratique rituelle que sont les deux sommets est elle-même le réceptacle du lotus [sur lequel repose les bouddhas]. La lumière universelle de Dainichi est [la source] des six éléments qui composent les êtres. La pratique de l'entrée en montagne est la forme protocolaire des éléments consubstantiels du support et de l'identité [des êtres] [qui sont fonctions des] Dix plans. [Ainsi], Shana de l'éveil originel que l'on est amené à considérer dès avant, imprègne ce corps sans l'altérer [visiblement]. [Et] le réceptacle du lotus, qui est dans la juste nature des choses, nous est attribué de fait sans que l'on ait à s'en remettre à la pratique. C'est bien là le stade ultime des éléments consubstantiels des cinq connaissances. C'est l'intime réalisation des *maṇḍala* en notre corps. C'est considérer le corps de chair issu de notre père et de notre mère comme l'incarnation de Biru (Vairocana).

Même si les pratiquants débutants devaient ne pas se voir auréoler de l'enseignement nécessaire sur la pratique d'entrée en montagne, en leur conférant par avance la couronne sertie, on empêche tout égarement. En ces termes sont décrits les « *yamabushi* de l'éveil originel ». Ainsi rendent compte de sa valeur le Sūtra de la récitation (skrt. d*hāraṇī*) des cinq syllabes. C'est le corps des plus simples qui concrétise

visiblement le corps de bouddha. *Fin de citation*. Ce sera développé dans d'autres commentaires. La forme véritable du corps sensible des tous les êtres, son état originel, c'est le corps universel de sapience de Vairocana. [Cependant] celui qui se trouve dans l'infortune [de l'obscurité], même s'il en est avisé, il lui sera impossible d'en prendre conscience. Les hommes unis dans la foi profonderéaliseront l'Eveil parfait. Avec la capacité visuelle d'un bœuf ou d'un mouton, certains angles restent indiscernables. Comment [peut-on] considérer les hauteurs du grand véhicule qu'est le *shugen* avec la vue obscurcie du petit véhicule [qui fait appel] aux forces supérieures. A la question, la couronne sertie des cinq connaissances est de couleur doré et possède cinq angles. Comment peut-elle devenir un callot de couleur noir en possédant douze? La couleur noir représente l'obscurité. Les douze plis représentent les douze coproductions conditionnées. C'est lorsque l'on prend conscience du principe de [la présence de] Shana en son propre corps, [conscience] qui découle de l'important précepte *shugen* de vérité de l'unité, [que l'on comprend que] l'en-soi des douze coproductions conditionnées est l'incarnation des cinq connaissances consubstantielles.Pourquoi alors s'attacher aux aspects extérieures et rejeter la réalité de l'intime réalisation ? C'est vraiment là l'expression même des cinq connaissances, des cinq éléments. C'est le stade ultime de ce qui est foncièrement, dans le fondamental comme dans le phénoménal.

À la question : l'ensemble des bouddhas possèdent une forme rayonnante marquée par l'accumulation de vertus et de réussites et une forme changeante à l'insaisisable puissance (skrt. abhijñā). [Le pratiquant] shugen, même s'il a été démontré qu'il est Shana dans sa définition réelle, il ne présente aucune des vertus transcendentes comme le rayonnement ou l'insaisisable puissance. Qu'est-ce qui pourrait faire preuve de sa réalisation en bouddha ? La réponse est que ni le rayonnement ni l'insaisisable puissance ne figurent la vérité de l'enseignement du bouddha.Pourquoi la vérité du corps sensible de l'ainsi-venu n'existe [que] par l'entrée au néant du vénéré Śākyamuni? Le corps sensible et manifeste n'est pas la vérité. C'est pourquoi tous les êtres [sont soumis] aux cycles de vie et de mort. Le corps sensible des êtres n'est par originellement la vérité. C'est pourquoi l'ainsité [se trouve] durant l'entrée dans le néant.

Voilà ce qui est dit dans le Sūtra du Parfait Eveil: pour ceux des êtres qui prennent conscience de leur nature de bouddha le cycle de vie et de mort qui se termine par le *nirvāṇa* est tout à fait comme un rêve ancien. *Fin de citation*. Ceux qui s'éloignent de la voie et font obstacle à la Loi (skrt. māra) [peuvent être] porteurs du rayonnement, de l'insaissable puissance. Sont-ils la forme véritable du bouddha ? La forme du bouddha revendiquée par le *shugen* ne présente pas une morphologie majestueuse qui resplendit de son rayonnement. Elle n'est que l'incarnation du corps de la Loi des six éléments du Diamant qui existe foncièrement.

Autrement dit, une [simple] agglomération des six éléments qui met fin à toute distinction entre vulgaire et élevé, entre égaré et éveillé. En dépassant les trois subtilités, on met fin à la discrimination entre hommes, divinités, démons, bêtes. Les pouvoirs issus des six racines [du sens] sont appelés les six expédients. Ils ne persistent pas durant le cycle de vies et de morts. Ce qu'on nomme *nirvāṇa* [s'adresse] aux pratiquants du *shugen* qui dans l'avenir doivent sans attendre s'en retourner à ce qui est originellement sans attributs en ouvrant les frontières illusoires du sensible. C'est la véritablement au cœur de notre pratique. C'est ce que nous enseigne [le principe] d'être bouddha en ce corps. Il faut parfaitement en avoir conscience.

En 6 : À propos des Dix plans du Roi de Sapience Fudô.

Le *yamabushi* est l'incarnation directe du Roi de Sapience Fudô, le stade ultime des éléments fondamentaux des Dix plans. Dans Fudô, « fu 不 », « l'absence », c'est le principe de vérité de la non-incarnation de la lettre « a अ». « Dô 動 », « le mouvement », c'est la force obtenue dans les vertus du souffle de la lettre « khaṃ खँ». « Myô » 明, « la lumière », tire son origine de la lumière de la connaissance. « Ô 王 », « le roi », fait référence à sa manifestation singulière agissant [pour le salut des êtres] . La lettre A [correspond] à Dainichi de la Matrice. La lettre « khaṃ खँ», au Roi de Sapience Fudô. Autrement dit, il s'agit de Dainichi, celui qui siège au centre et a fait par lui-même l'expérience de [de la connaissance], qui a fait retour dans les neuf plans afin d'agir pour le salut des êtres [sous la forme de Fudô]. Ainsi, lui donne-t-on le nom d'Immuable,

Fudô. C'est l'expression du principe de la non-incarnation de la lettre A, qui traverse les Dix plans sans changer [sa nature] et qui fait usage des vertus exhalés par le souffle de la lettre « khan खँ».

Il est le même dans chacun des trois plans [temporels]. Dans leur ensemble, les résidences des êtres sont au nombre de dix, pour les Dix plans. À considérer [le principe de] vacuité notamment à travers l'intime réalisation des éléments consubstantiels des Dix plans, on dépasse les limites du sens commun. C'est cela ce qu'exprime le corps de la Loi de nature individuelle. Ce qui prend forme dans le déroulement de la naissance, n'est pas différent de l'esprit originel. D'où le caractère sensible du Roi de Sapience. Ainsi, le pratiquant du *shugen*, même dans sa condition matérielle issue du déroulement de la naissance, représente les Dix plans dont les éléments sont consubstantiels de ce corps.

Autrement dit, les flammes qui nimbent son corps [représentent] *les enfers*. Son allure noir [représente le plan des] *esprits faméliques*. L'oiseau de feu Garuda [représente le plan des] *bêtes*. L'épée effilée de sa main droite [représente le plan des] *guerriers éternels*. La cordelette [représente] *l'agrégation des formes humaines*. Les bijoux sur son corps [représentent les] *attributs subtils des divinités* [qui président au Ciel]. Son vêtement, [représente les] *deux véhicules des auditeurs et des éveillés Par-soi*. Le chapelet de pierres précieuses de sa main gauche [représente le] *cordon de Grande compassion des boddhisattva*. Le lotus sur son front [représente] *le plan des bouddhas*. Voilà ce qu'il en est dit dans le Sūtra du Vénéré Immuable : Ce Grand Roi de Sapience ne demeure pas ici. Mais voilà, il réside à l'intérieur de chacun des êtres. *Fin de citation*.

Ainsi, l'esprit du pratiquant, quel qu'il soit, peut accueillir le Roi de Sapience Fudô. Le réceptacle intime du noble lotus est de nature spirituelle et individuelle. Fudô de la Grande Lumière porte en lui le bouddha primordial [Dainichi]. Si on a l'ambition de tourner le dos à l'esprit d'égarement [tel qu'il existe] dans les neufs plans, [il faut chercher à devenir] l'incarnation du Roi de Sapience. Si on a l'ambition de prétendre à la jouissance des fruits de bouddha [il faut rechercher] les vertus fondamentales qui sont de nature individuelle. Et si, quel exemple, on ne se contentait pas de l'état de quiétude

mentale du Roi de Sapience Fudô, à quel moment s'éveillerait-on à la forme véritable et unique des Dix plans ? C'est là véritablement la plus importante des lois cachées du *shugen*. C'est une voie directe pour la réalisation instantanée des êtres ordinaires. Il ne faut rien en laisser entendre à ceux qui n'ont pas pratiqué l'entrée en montagne.

En 7 : À propos des deux cordons de la conque.

Les deux cordons de la conque. Il s'agit du souffle vital qui entre et sort de la lettre A. La source de l'harmonie des deux lettres « vaṃ वँ ». Chacun des cordons matérialise la lettre « vaṃ वँ ». De plus, ils évoquent la fusion des deux fluides. Ainsi dit-on dans les canons : deux fluides s'unissent pour devenir un parfait *stūpa*. Amener les trois activités à se muer harmonieusement en un seul caractère. *Fin de citation*. Voilà qui est du plus fondamental, voilà qui est profond. D'après les transmissions écrites: le nœud mesure cinq *sun* (=15cm). *Les cinq connaissances*. Les deux cordons font ensemble trente-sept *shaku* (1120 cm). *Les trente-sept vénérés*. L'embout d'un cordon mesure [l'équivalent] d'un pot à eau. *Se référer aux transmissions orales.* Tout ceci représente une porte vers la connaissance, le plan du Diamant. Il existe cinq catégories de couleur. De couleur jaune, qui représente l'attribut du principe, la lettre « a अ» de de la Matrice. *Celui-ci résulte de l'entrée régulière en montagne*. Rouge, qui représente l'attribut de la connaissance de la lettre « van वं» du Diamant. *Celui-ci résulte de l'entrée en montagne inversée*. Noir, qui représente l'attribut de la lettre « hūṃ हूं», de l'unité du Diamant et de la Matrice. *Celui-ci résulte des offrandes de fleurs en montagne.* Blanc, qui représente l'attribut de l'élément eau, source de l'ensemble des êtres. *Celui-ci résulte du statut de « guide »*. Bleu, qui représente l'attribut de la conscience qui est au sommet des cinq éléments. *Se référer aux transmissions orales*.

Pour renseignement subsidiaire : Le cordon de droite est appelé « corde de la conque ». Le cordon de gauche est appelé « longe ». Le segment de droite figure le stade de « l'incarnation de la connaissance, bouddha en devenir». Le segment de

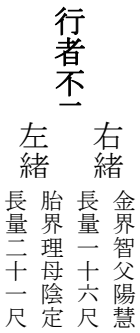
gauche figure lui le stade de «l'incarnation du principe, bouddha immédiat ». Les deux cordons, droite et gauche, figurent [ensemble] le stade du « corps de la Loi de l'union connaissance et principe », qui rend la complémentarité entre cause et conséquence. *Entre autres*.

D'après les documents secrets : dans ces deux cordons résident deux définitions. La première est la suivante. Ainsi nous transmet Nichizô jônin: Les cordons de la conque sont les filaments des deux estrades de la matrice et du diamant, la source de l'union des lettres « a अ» et « vaṃ वँ ». S'attacher les deux cordons entre le bassin et l'ombilic, c'est représenter l'unité des deux estrades de la Matrice et du Diamant. L'élément du bassin, c'est la terre, autrement dit l'estrade carré de la lettre A de la Matrice. L'élément ombilical, c'est l'eau, autrement dit l'estrade ronde de la lettre « vaṃ वँ » du Diamant. Aucun rapport avec l'actuel montage d'une estrade.

C'est la représentation directe de la circularité des cinq grands éléments qui nous composent. C'est ainsi qu'à travers les *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant discerne-t-on la matière et l'esprit. La matière, c'est l'incarnation du principe qui existe foncièrement dans les cinq éléments. *Il s'agit du plan de la Matrice*. L'esprit, c'est la connaissance, l'éveil originel issu de l'élément de la conscience. *Il s'agit du plan du Diamant*. La matière et l'esprit sont donc l'incarnation des deux *maṇḍala*. Dans ce cas, les six éléments [qui composent le] pratiquant n'exigent ni [d'en emprunter au] corps et à l'environnement de Biru (Vairocana), ni d'être un bouddha. La juste nature des choses [dans l'existence de] l'ordinaire et l'élevé, l'égaré et l'éveillé, est immuable. Selon le Sūtra du Samādhi du Lotus : rendons hommage au corps de la Loi et à l'esprit de l'Eveil originel. *S'appliquant inlassablement à saisir les connaissances du plan du Diamant, on atteint [la perfection] du corps de la Loi.* Il se tient pour toujours sur le support du Lotus du cœur de la Loi sublime. *Les huit parts de la boule de chair sont équivalentes aux huit feuilles [du lotus], dispositions originelles du plan de la Matrice*. Attachés à nous depuis les origines [sont] les vertus des trois corps [du Bouddha]. *Nous qui sommes fait d'un corps [pouvons expérimenter] les trois corps non-produits.* Les trente-sept vénérés résident dans la cité de l'esprit. *En soi se tient la terre pure, le palais de l'esprit de Dainichi*. Voilà pour ce qui était des transmissions de Nichizô jônin.

Une vue générale, établie par le vénérable Shôbô nous dit : les cordons de la conque reprennent les trois cyclesdu principe, de la connaissance et du fait. Ils représentent l'union des lettres « a अ», « vaṃ वँ » et « hūṃ हूँ». Ce que l'on appelle les trois cycles : Le principe, c'est la mère. *La lettre « a अ», la matrice*. La connaissance, c'est le père. *La lettre « vaṃ वँ», le Diamant*. Le fait, c'est le pratiquant. *L'unité du souffle et de la lettre «* hūṃ हूँ*».* Grâce au principe, est réalisée la substance. Grâce à la connaissance, est réalisée l'essence. Et par leur union est réalisé le corps. On appelle ainsi le corps unique issu de l'union du principe et de la connaissance le corps de la Loi de nature individuelle.

Même si on en venait à échanger avec d'autres écoles sur la notion de principe et de connaissance, il ne faut rien en démordre concernant l'existence foncière du corps de la Loi de nature individuelle. Selon la perceptive du *shugen*, les hommes comme la Loi étant constitutifs de la juste nature des choses, ils existent foncièrement à l'image des trois cycles. C'est au travers des deux *maṇḍala* [matrice et diamant] que père et mère donnent la vie. Grâce à l'union [du principe et de la connaissance] et des six éléments, l'ensemble des êtres reçoit la vie. Ainsi, le corps de chair issu d'un père et d'une mère est pareil au corps de la Loi, le diamant indestructible, l'union du principe et de la connaissance. C'est là véritablement l'intime réalisation de la communion invisible des deux *maṇḍala* [matrice et diamant]. L'expression de bouddha en ce corps. On dit dans les canons: la lettre VAN est le germe de la sphère de la Loi. Sa forme est celle d'un parfait *stūpa*. Elle se base sur l'union du principe et de la connaissance. On l'appelle « incarnation du corps de la Loi ». *Fin de citation.*



Le pratiquant n'est pas double. Le cordon de droite correspond au plan du Diamant, la connaissance, le père, le *yin*, la sapience. Sa longueur est de seize *shaku* (485 cm). Le cordon de gauche correspond au plan de la Matrice, le principe, la mère, le *yang*, la concentration. Sa longueur est de vingt et un *shaku* (636 cm).

En harmonisant les deux réalités que sont le principe et la connaissance, on récolte les germes des cinq éléments. En réunissant en un souffle les caractéristiques du père et de la mère, on donne naissance à un enfant porteur des six appréhensions. Il faut savoir que le cordon de la conque représente la source à l'origine de l'unité de la matière et de l'esprit, le souffle initial qui ne procède pas du père et de la mère. C'est pourquoi, il est des plus importants de dire que ceci est la source dont découle l'égalité (skrt. *samatā*) entre les êtres vivants et les bouddhas dans les trois plans [temporels] qui sont sans fin.

Que ce cordon aussi, réunissant l'ensemble des êtres des Dix plans, ne peut pas être ignoré. Voilà pour ce qui est des transmissions secrètes de Shôbô. Les règles secrètes présentées ci-dessus sont transmises aux pratiquants qui ont atteint un haut niveau, même si elles ont été négligemment, mais non sans mal, notées ici au fil du pinceau.

Afin de ramener sur la voie les mobiles les plus faibles d'une pratique récente, il fallait s'en remettre un temps aux transmissions secrètes des deux courants et composer ceci en secret. À ceux qui ne sont pas du grade de « guide », on ne peut en aucun cas exposer cela. De même pour ceux de nos compagnons qui ne sont pas versés dans la pratique, faut-il le préciser. Il faut l'inscrire profondément dans notre

cœur et éviter de provoquer toutes négligences. Il faut s'en tenir à la retenue et avoir confiance dans les règles prescrites par nos maîtres.

C'est là tout pour les sept feuillets du Profond.

Les 7 feuillets de l'insondable.

En 1 : À propos de la pratique des Dix Plans.

Nos sommets sont les *maṇḍala* dont l'existence foncière est le plan de la Matrice et celui du Diamant. Des lieux reculés connectés aux Dix plans. C'est là qu'ont lieu les deux entrées en montagne qui sont dites régulière et inversée. L'entrée régulière en montagne, c'est le déroulement logique [qui procède] des coproductions conditionnées issues de l'obscurité. Il s'agit de l'exercice « partant de la cause aboutir à la conséquence». *Prendre origine sur le plan des Enfers et aboutir au plan des bouddhas.* La pratique en montagne inversée, c'est l'expression des coproductions conditionnées issues de [la connaissance] de la nature absolue. Il s'agit de l'exercice « partant de la conséquence se tourner vers la cause ». *Prendre origine sur le plan des bouddhas et aboutir au plan des Enfers.* Les Dix plans sont composés des six [espaces] des êtres ordinaires et des quatre [espaces] des êtres supérieurs. L'exercice des six [espaces] des êtres ordinaires est une pratique reposant sur les faits.

L'exercice des quatre [espaces] des êtres supérieurs [est une pratique reposant sur] l'examen du principe. Dans l'exercice des six [espaces] des êtres ordinaires la première des voies [à emprunter] est celle des enfers. *[La pesée des] actes*. La deuxième des voies est celle des esprits faméliques. *[L'interdit des] céréales* La troisième des voies est celle des bêtes*. [L'interdit de] l'eau*. La quatrième est celle des guerriers éternels. *[La pratique de] la lutte*. La cinquième est celle des hommes. *[La pratique du] repentir*. La sixième est celle des divinités. *[La pratique de] la danse de longévité*. Il s'agit là de rituels pour les novices, [leur permettant d'obtenir] des forces extérieurs les moyens adaptés selon [le principe de] la grande compassion qui amène [les bouddhas à] se substituer aux hommes dans la souffrance. *C'est là tout pour les pratiques reposant sur les faits des six [espaces] des êtres ordinaires*. Dans certains discours, on entend que la pratique d'été en montagne consisterait en l'union de la pratique régulière et inversée. Voilà qui ne saurait être considérée comme une pratique réussie. Dans toutes les

approches de la Loi, on donne priorité à une pratique dédoublée au printemps et à l'été basée sur la double réalité de la cause et de la conséquence. Ainsi tenons-nous cette pratique d'été au silence et pour inappliquée.

Venons-en à l'exercice des quatre [espaces] des êtres supérieurs qui correspond aux plans des Auditeurs, des éveillés Par-soi, des boddhisattvas et des bouddhas. [Celui qui] a prêté attention à l'enseignement des quatre vérités et a pris conscience de la relation de causes à conséquences, on dit de lui que c'est un Auditeur. [Celui qui] a perçu les douze coproductions conditionnées et a pris conscience du cycle de vie et de mort, on dit de lui que c'est un éveillé Par-soi. [Celui qui] à fait vœux d'une grande compassion et a pratiqué les six perfections, on dit de lui que c'est un boddhisattva. [Celui qui], être complet, a atteint l'Eveil individuellement et a conduit les autres à l'Eveil on dit de lui que c'est un Bouddha. Ces pratiques, entre autres, correspondent à l'enseignement présenté par les écoles exotériques de l'exposition des sermons du Bouddha. Ceci étant, les pratiques des quatre [espaces] des êtres supérieurs tels que présentés dans le *shugen* ne sont pas du tout celles-ci. [Nos] pratiques se basent uniquement sur l'examen du principe, la réalité instantanée. Autrement dit, La réalité de la souffrance qui coïncide avec le corps de la Loi. La réalité de l'origine de la souffrance qui coïncide avec la révélation suprême. La réalité de la cessation [des souffrances] qui coïncide avec le *nirvāṇa* et la réalité de la voie qui coïncide avec la nature individuelle [de chacun]. Telle est [pour nous] la pratique des auditeurs. Les passions qui coïncident avec la révélation suprême, l'entrave des actes (skrt. *karmāvaraṇa*) qui coïncide avec [la vertu] d'élucidation, la voie de la souffrance qui coïncide avec l'état de quiétude (skrt. *sukha*). Telle est [pour nous] la pratique du Par-soi. [La pratique] des six perfections sans-attributs, tel est [pour nous] l'exercice du boddhisattva. *C'est là tout pour la pratique des trois véhicules.*

D'après les documents secrets : les six perfections sans attributs sont les incarnations individuelles dont le matériau original provient des six éléments [commun à] tous les êtres. Autrement dit, l'élément de la terre, *que représente la perfection de l'éthique*. L'élément de l'eau, *que représente la perfection de la générosité*. L'élément du feu, *que représente la perfection du zèle*. L'élément du vent, *que représente la perfection de la connaissance*. L'élément de l'éther, *que représente la perfection de la*

patience. L'élément de la conscience, *que représente la perfection de la félicité*. Les vertus provenant des six éléments sont donc les six perfections sans-attributs.

Venons-en au plan des bouddhas. Il ne s'agit pas d'être rétribué du statut de bouddha en résultat d'un accomplissement. L'idée [revendiqué par le] *shugen* est que nous sommes des *maṇḍala* dont le matériau originel est le plan de la Matrice et le plan du Diamant qui correspondent à notre chair et notre esprit. C'est donc sans modification du pratiquant en lui-même que sera expérimenté l'expression éveillée de Shana (Vairocana). La chair, c'est le *maṇḍala* de la Matrice dont l'origine provient des cinq éléments. L'esprit, c'est le *maṇḍala* du Diamant, dont l'origine provient de l'élément de la conscience. L'unité de la chair et de l'esprit, c'est l'incarnation du bouddha dont l'origine provient de l'ensemble des êtres. On appelle cette unité de la chair et de l'esprit « être le bouddha en ce corps ». *Fin de citation*. La chair correspond au corps de la Loi. L'esprit correspond au corps de rétribution. L'union des deux correspond au corps d'émanation. On les appelle les trois corps spontanés. C'est ainsi qu'il faut prendre conscience que l'ensemble des phénomènes entre ciel et terre qu'ils soient hommes, animaux, plantes, arbres, sont tous Bouddha et que leur origine provient de la double rétribution du support et de l'identité du corps de la Loi aux six éléments. Lorsqu'on a fait cette observation, on élimine aussitôt le poison des actes issus des réincarnations immémoriales et on s'éveille dans la sapience immuable et éternelle du corps de la Loi. C'est là un milieu dans lequel se réalise l'intime réalisation de l'état d'être ainsi-fait (skrt. *tathāgata*). C'est la vérité ultime de la connaissance expérimentale de l'Eveil individuel. *Voilà pour ce qui concerne l'exercice des quatre [espaces] des êtres supérieurs reposant sur l'examen du principe*.

D'après les les documents secrets : les six voies sont les lieux ou se pratiquent le repentir et la destruction des fautes. Les quatre [espaces] des êtres supérieurs sont [les lieux] de l'intime réalisation du principe sublime et de l'inintelligible. Malgré cela, arguant qu'ordinaire et élevé sont une seule vérité, l'ensemble des êtres des six voies feront leur le principe sublime de l'éveil originel. Arguant que les Dix plans sont interconnectés, ceux qui sont nés dans les quatre premiers plans feront, de la même façon, l'expérience du Bouddha Vairocana. D'après les canons, on enseigne que les caractéristiques réelles de la chair et de l'esprit de l'ensemble des êtres seront toujours le corps de

sapience équivalent à Vairocana. Il faut prendre cela en considération. C'est véritablement là le cœur de la pratique d'entrée en montagne. C'est l'enseignement direct de la plus haute idée du *shugen*. Comment notre important précepte (ne) se pourrait-il être « devenir bouddha en ce corps » ? S'il ne s'agit pas de gens qui sont affiliés à notre héritage doctrinaire, celui qui prévaut, on ne peut en aucun cas se permettre de faire étalage de ceci.

En 2 : À propos du Renfort de l'assise [pratiqué] en montagne.

Pour ce qui concerne le Renfort de l'assise au gîte de montagne. « Toko 床 », « le fond », ce sont les *maṇḍala* des deux sommets du Diamant et de la Matrice. C'est le lieu de pratique où coexistent le commun et l'élevé. « Katame 堅 », « le solide », ce sont les cinq éléments inébranlables du corps de la Loi. Ensemble ils donnent sa forme rituelle au principe d'être bouddha en ce corps. Notre plus haut patriarche Dainichi l'ainsi-venu [peut être trouvé dans] l'intime réalisation de la sphère de la Loi à travers la Porte universelle qui demeure à jamais dans les trois ères. Il est l'incarnation de la parfaite roue des multiples vertus qui est sans début ni fin. Dans cette incarnation sont compris les cinq éléments de la terre, de l'eau, du feu, du vent et de l'éther. Ils se manifestent sous la forme d'un carré, d'un cercle, d'un triangle, d'une demi-lune et d'un rond. Les cinq vertus qui prolongent leurs qualités respectives sont la fermeté, l'aquosité, la chaleur, la mobilité, la non-opposition. Pour le dire en termes de couleurs, il s'agit du jaune, du blanc, du rouge, du noir, du bleu. Rapportés aux lettres germes, il s'agit de « a अ», « vi वि», « ra र», « hūṃ हूं», « khaṃ खं». Ces cinq éléments sont sans limites, ils se répandent à travers les Dix plans parmi les êtres pensants et non-pensants. C'est pourquoi on les appelle les cinq Grands. En amont des bouddhas et en aval des êtres, ils composent le support et établissent l'être. Même si, selon les autres écoles, on relate que l'ensemble des êtres sont tous sans exception immatériels sous leur aspect absolu, ce n'est qu'un idéal [car] l'expression de toutes choses ne saurait alors se manifester [sous cette nature].

Selon le *shugen*, les cinq éléments façonnent les incarnations du corps de la Loi de Dainichi. C'est ainsi [que l'on peut] faire l'expérience du solide du corps de la Loi sans

changer [la nature] commune de son propre corps. Il ne s'agit pas de pousser [vers notre] pratique, ni de se borner à une seule réflexion. Mais seulement de considérer l'ensemble des expressions de Biru [en acceptant] que dans la situation ou nous nous tenons certains enseignements nous sont encore inconnus. C'est en cela que nous parlons d'être bouddha en ce corps. Selon les transmissions écrites, Dainichi ainsi-venu s'incarne pour sauver les hommes [conformément à son serment] grâce au *stūpa* des cinq éléments. « Dai 大 », « grand », signifie les Cinq grands. « Nichi 日 », « le soleil », signifie l'élément de la conscience. « Nyo 如 », « l'ainsi », signifie qu'il est inchangé. « Rai 来 », « venir », signifie dépendre de conditions. *En substance*.

D'après ce que disent les canons, chaque bouddha ainsi que l'ensemble des êtres sont à l'origine sans forme. Grâce au *stūpa*, ils se matérialisent. C'est pourquoi, composés des cinq éléments, tous [nous formons] l'ensemble des expressions de Dainichi ainsi-venu sans distinction de notre nature commune ou élevée. Horizontalement, le long des dix directions s'étendent les supports de l'ensemble des phénomènes. Verticalement, à travers les trois ères, se tiennent ceux qui sont amenés à régner sur les *maṇḍala*. Grillons, fourmis, moustiques, taons, ces âmes grouillantes quelles que soient leur espèce ne sont pas reconnues comme des réceptacles du sixième élément [de la conscience]. Montagnes, rivières, plaines, plantes, arbres, touffes d'herbe et bois sont tous des *stūpa* [qui renferment] les cinq éléments. On dit de cette perspective qu'il s'agit de l'incorporation en soi et le soi incorporé. Ceux qui s'éveillent à ce principe, sauront devenir bouddha. Ceux qui dévient de ce principe sont appelés des êtres communs. C'est donc au cœur de la pratique de l'entrée en montagne. C'est la juste base des trois subtilités sans-attributs.

Selon les commentaires du Grand Hôren, grâce à l'assise des cinq éléments du corps de la Loi, on touche dans cette vie à la révélation des cinq connaissances. La pratique qui couvre les trois [périodes] incalculables, est franchie en un instant au milieu des trois subtilités sans-attributs. D'après l'enseignement [de nos maîtres] : en ce qui concerne les cinq éléments, il existe deux définitions selon qu'ils soient produits par développement ou qu'ils existent foncièrement. Les cinq éléments du développement, sont ceux issu de la symbiose des coproductions conditionnées, qui naissent du père et de la mère. Les cinq éléments originels, sont ceux qui sont fondamentalement non-

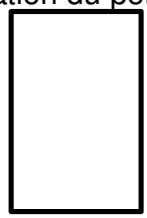
incarnés, qui n'ont ni début ni fin. Parmi les membres les plus élevés de notre ordre, rien n'a été précisément rapporté noir sur blanc. Il faut s'en remettre aux clairvoyants guides pour recevoir d'eux [le savoir].

Représentation d'un manche d'une coudée.



Le manche est long d'un *shaku* et deux *sun* (37 cm), sa circonférence n'est pas établie. Il en est fait mention dans les transmissions orales. Le manche d'une coudée est utilisé avec le petit bois de frappe. Il en est fait état dans les transmissions orales.

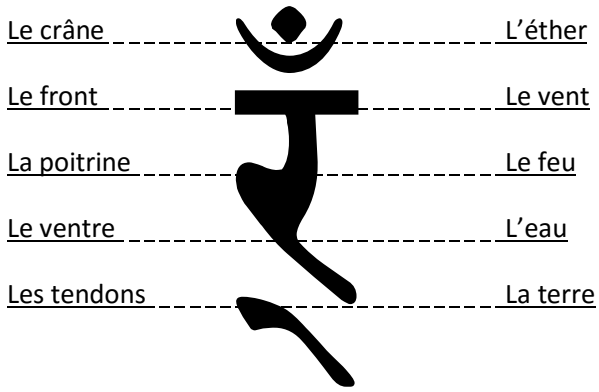
Représentation du petit bois de frappe.



Le « petit bois de frappe » est long de cinq sun (15 cm) qui représentent les cinq éléments du pratiquant. Sa circonférence est d'un shaku (30 cm), les cinq bouddhas des cinq connaissances. Il en est fait état dans les transmissions orales.

Stance du Renfort de l'assise. *D'après les transmissions écrites* : [Même le] mauvais cheval sur lequel on en vient à abattre la badine, tout être capable de faire preuve de patience, peut devenir bouddha en ce corps et, assis comme il se doit, appréhender la forme véritable [de toutes choses].

D'après l'enseignement [de nos maîtres] : lors de l'entrée en montagne régulière, on [se positionne en] abaissant la main droite et lèvant la main gauche. Lors de l'entrée en montagne inversée, on abaisse la main gauche et on lève la main droite. La position en demi-tailleur s'applique [indifféremment des deux]. Le pied est placé à un *shaku* et deux *sun* du siège (37 cm). Lors de l'entrée en montagne d'été, qui correspond à la direction entre bois majeur (Est, Nord-Est) et bois mineur (Est, Sud-Est), durant le cycle de Jupiter, il faut, de gauche comme de droite, de haut en bas, prendre conscience [de son corps]. *Se rapporter à la tradition orale*.



La nature du *stūpa portée par un unique caractère.*
L'Eveil de Dainichi incarné par un unique signe.
En son propre corps s'ordonnent les cinq cercles, on en fait état dans les transmissions orales.

Le texte de contemplation du Renfort de l'assise. *Tel qu'avancé dans les transmissions écrites* :

En nous se trouvent les lettres « a अ» « vi वि» « ra र» « hūṃ हूं» « khaṃ खं».

Les hanches, le ventre, la poitrine, le front, le crâne ainsi se définissent:

Jusqu'aux hanches, la lettre « a अ», la non-incarnation originelle.

De couleur doré, de forme rectangulaire, l'esprit de bouddha, la terre.

Le nombril, la lettre « vi वि», épargné des spéculations.

De couleur blanche, de forme ronde, la grande compassion, l'eau.

Depuis le cœur, la lettre « ra र», intouché par les souillures.

De couleur rouge, de forme triangulaire, la grande connaissance, le feu.

Jusqu'au front, la lettre « hūṃ हूं», épargné de l'influence des actes.

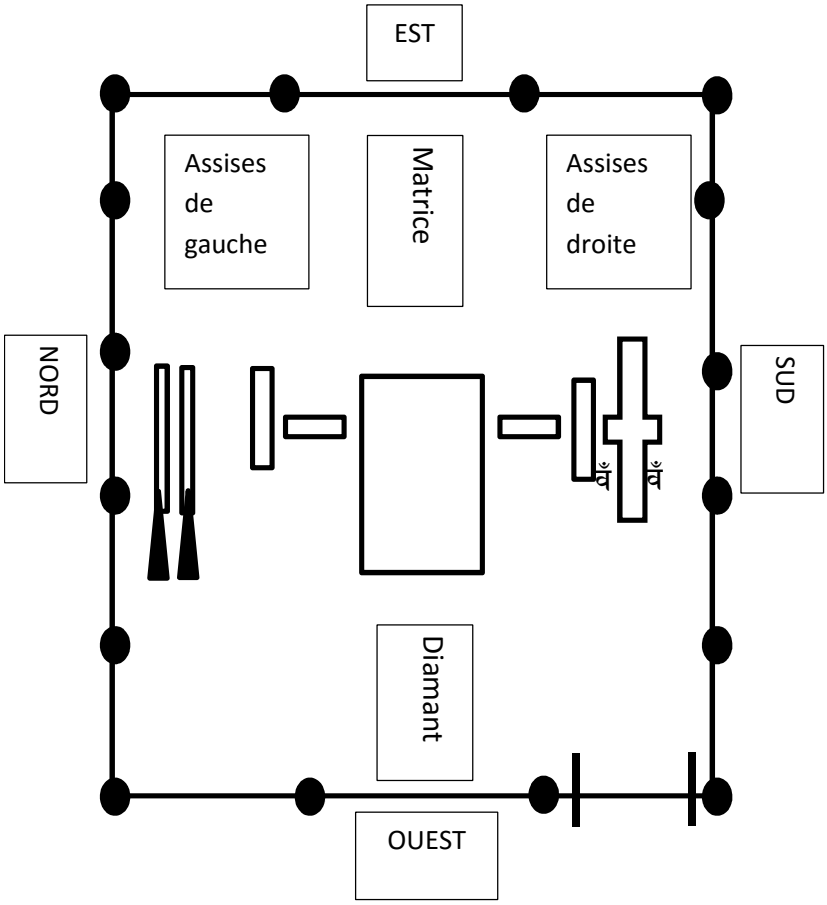
De couler noir, en demi-cercle, la grande force, le vent.

Depuis le crâne, la lettre « khaṃ खं», égal à la vacuité.

De couleur bleu, en arrondie, le cercle du grand éther.
Tous et plus encore, les attributs sont non-distingués.
Ainsi qu'il est, l'être n'est qu'un, sans confusion possible.
L'élevé et le bas, le grand et le petit ne sont à l'origine pas deux.
Cela et ceci, horizontal et vertical se complètent.
Le *yoga* du filet d'Indra est la sphère de la Loi universelle.
L'esprit du bouddha et les êtres sont indiscernables.
Lorsque son corps est irréformable on l'appelle « ce corps ».
S'éveiller, c'est s'en détacher pour devenir bouddha.

Pour renseignement subsidiaire : d'après les transmissions écrites, il arrive qu'une manifestation survienne selon un objectif. Par exemple, si l'objectif est [de faire paraître] la radiante lumière, qui dérive du soleil et de la lune dans le monde phénoménal, s'incarnent alors le soleil et la lune. Le Renfort de l'assise, c'est l'incarnation de principe qui émerge grâce aux activités (skrt. *kṛtyā*). La manifestation matérielle des cinq éléments [nous permet de nous] éveiller au stade du bouddha absolu. Le corps de la Loi des six éléments [nous permet de] satisfaire à l'honorable figure d'un complet *maṇḍala*. Ainsi, dans le principe prôné par le *shugen* d'être bouddha en ce corps, on appelle « ce corps » les cinq éléments qui vont de soi et que l'on ne peut réformer. Prendre conscience de ces cinq éléments, c'est « être bouddha ». Représenter les Dix plans précieux, c'est figurer l'absolue vérité. Le Renfort de l'assise, c'est l'absolue vérité matériellement manifestée. C'est là la véritable définition [de la formule] les phénomènes tels qu'ils sont et qui tirent leur nature des Dix plans, ne sont rien d'autre que le chemin, et surtout, ils [nous permettent de] prêter attention à la présence de bienfaits. Pourquoi ne pas reconnaître [alors] que le Renfort de l'assise est [l'occasion] de la fructification instantanée du bouddha.

En 3 : À propos de l'Ajustement de l'assise [pratiqué] en montagne.



En premier lieu, selon les transmissions écrites : les gîtes de montagne sont des *maṇḍala* où se côtoient les Dix plans. Ils sont les lieux d'exécution du rituel de la lustration. *En substance*. Voir les circonstances détaillées, *telles qu'expliquées dans les textes de montagne*.

En 4 *:* À propos de l'eau de la consécration [pratiquée] en montagne.

L'eau de consécration (skrt. *argha*), est une expression indienne qui signifie « immaculé». « Sui 水 », « l'eau », est sa transcription chinoise. Ainsi, l'eau est l'ingrédient vertueux de la pureté dans sa nature foncière, la source originelle de la double loi de rétribution du support et de l'être. De fait, tous les bouddhas conçoivent leur nature grâce à l'eau, et l'ensemble des êtres conçoivent leur matérialité grâce à l'eau. Selon, en troisième lieu, les transmissions écrites: le principe ainsi que l'activité des cinq connaissances sont présents dans l'eau. Premièrement, grâce à l'apaisante

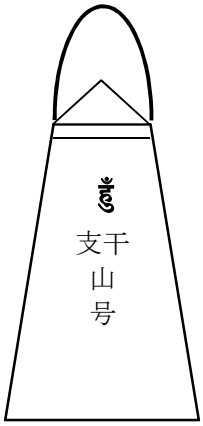
purification, qui est le propre de l'eau, on expose le corps matériel (skrt. *rūpalakṣaṇa*). C'est la connaissance du grand et parfait miroir (skrt. *ādarśajñāna*). Deuxièmement, on fait se réfléchir dans le point central de l'eau l'ensemble des phénomènes. Non pas en profondeur, non plus en surface. C'est la connaissance d'égalité (skrt. *samatājñāna*). Troisièmement, on fait se réfléchir dans le point central de l'eau l'ensemble des attributs tangibles, pour rendre compte des claires divergences. C'est la connaissance de l'appréhension sublime (le discernement) (skrt. *pratyavekṣaṇajñāna*). Quatrièmement, on amène l'ensemble des phénomènes à maturité grâce à l'eau. C'est la connaissance du devoir à accomplir (skrt. *kṛtyānuṣṭhānajñāna*). Cinquièmement, on ne retient pas cette eau. C'est la connaissance de l'incarnation de la sphère de la Loi (skrt. *dharmadhātujñāna*). *Ci-dessus les cinq connaissances*.

À partir de l'eau, avec l'aide du vent, sont provoqués les vagues. Les vagues produisent une résonance qui n'est rien de moins que l'enseignement des cinq connaissances. C'est ainsi que verser une eau foncièrement pure sur les *yamabushi* qui entrent pour la première fois en montagne, c'est révéler les cinq bouddhas inhérents à tous les êtres. C'est là l'expression véritable de l'œil de sapience [une des] trois subtilités. C'est la pratique sublime des vertus foncières des cinq connaissances. En plus du double enseignement des subtilités dans leur entier, on exécute le rituel de lustration de l'appropriation. Avec l'eau de sapience des précédents bouddhas, on asperge, « kan 灌 », le sinciput, « jô 頂 », des futurs bouddhas. Il faut bien garder ceci à l'esprit.

Le rituel de lustration, consiste donc à puiser l'eau de la Loi dans l'océan [qui comporte] la nature de toutes choses, et en asperger le terreau spirituel des êtres. Faire germer la tige [qui portera le] fruit de bouddha, en voilà le sens. Pour ce qui concerne la Véritable lustration [pratiquée] en montagne, le rapport en est fait dans un autre feuillet. En voilà donc un résumé. *Pour renseignement subsidiaire :* avec l'eau, on prend conscience des cinq connaissances et on se dote en toute lucidité des cinq connaissances de l'unique lettre « vaṃ वँ ». Il faut prendre en considération le *stūpa* par lequel on s'accomplit dans la lettre unique.

Selon, en cinquième lieu, les chroniques secrètes. Les deux baquets [qui servent à] l'eau de consécration sont la source originelle de l'océan [qui comporte] la nature de toutes choses, [sous la forme d'un] double cercle. Ils procurent les deux eaux du principe et de la connaissance, les deux *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant. *À droite est le Diamant, la Connaissance, le Père. A gauche est la Matrice, le Principe, la Mère*. L'anse en bois n'est rien d'autre que la troisième forme de réalisation des cinq éléments, la fusion des deux lettres « vaṃ वं » [pour] l'ensemble des êtres. L'eau de consécration qui est puisée tous les jours trois fois, c'est l'eau de la fleur de la Loi (le lotus) qui et dispensée tous les jours trois fois. C'est la source originelle du *stūpa* de l'unique lettre « vaṃ वँ» [dont sont issus] les êtres, la vérité de l'onction sans attributs qu'il nous faut connaître. *Fin de citation*.

À propos du talisman de l'eau de consécration. Selon les chroniques secrètes : le talisman de l'eau de consécration représente le *stūpa* du *dhāraṇi* qui renferme un trésor. Il s'agit [d'un certificat] de filiation [qui fait suite] à la lustration de l'entrée en montagne, le *stūpa* de l'unique lettre « vaṃ वँ » qui nous habite. Il est fabriqué à base de [planches de] saule. Sa longueur est d'un *sun* et huit *bu* (5,5 cm) qui représentent les dix-huit domaines du pratiquant. [La largeur] des quatre cotés associés est de trois *sun* et six *bu* (11 cm). Ce qui représente les six éléments interconnectés [dans les trois aires]. Les quatre lettres « hūṃ हूं», «trāḥ त्राः», «hrīḥ ह्रीः», «aḥ अः» sont respectivement notées sur les quatre faces. En-dessous, doit figurer la lettre « vaṃ वँ». Il s'agit en fait de représenter l'eau de la Loi des cinq connaissances. *Fin de citation*.



«hūṃ हुँ», [selon les cas, noter] la date et le lieux.

«trāḥ त्राः», partant de la cause aboutir à la conséquence

«hrīḥ ह्रीः», désignation du guide.

«aḥ अः», nom véritable du novice.

« vaṁ वँ», à écrire en bas de paragraphe.

Talisman de l'entrée en montagne de printemps, partir de la cause aboutir à la conséquence.

Talisman de l'entrée en montagne d'automne, partir de la conséquence se tourner vers la cause.

Talisman de l'entrée en montagne d'été, [qui ne relève] ni de la cause ni de la conséquence.

Stances de l'eau de consécration. *Selon les chroniques secrètes*: l'eau de pureté de la lettre « a अ», du corps lave les passions. Elle actualise la vertu des cinq connaissances. L'esprit se complète de l'ensemble des bouddhas.

Pour renseignement subsidiaire: Le rituel de purification par le feu (skrt. *homa*) s'accomplit en se tenant dans le *samachi* (skrt. samādhi) des cinq bouddhas. L'eau de consécration, il faut l'accomplir en se tenant dans la vertu principielle des cinq connaissances. Le rituel de purification par le feu, c'est le moyen d'effacer ses souillures. L'eau de consécration, c'est le moyen de faire naître le bien. C'est ainsi dire que le feu,

qui a la capacité de brûler les choses, [permet] la destruction complète et l'eau, qui a la capacité d'abreuver les choses, [permet] la croissance. *Fin de citation*.

En 5 : À propos de l'essentiel des offrandes [à l'autel de] la Source pilier, *hashiramoto*, durant la Véritable lustration en montagne.

La Véritable lustration s'accomplit au gîte de Fukusen, à l'heure du bélier (~14h), durant le jour de l'interdit des céréales. À la surface d'un tissu huilé, il faut noter le nom véritable de chacun des novices. L'attribution des places pour le Renfort de l'assise. [Suivant les] *six éléments de la rétribution du support*.

Stances du Renfort de l'assise, *selon les chroniques secrètes*: [même le] mauvais cheval sur lequel on en vient à abattre la badine, tout être capable de faire preuve de patience, peut devenir bouddha en ce corps et, assis comme il se doit, appréhender la forme véritable [de toutes choses].

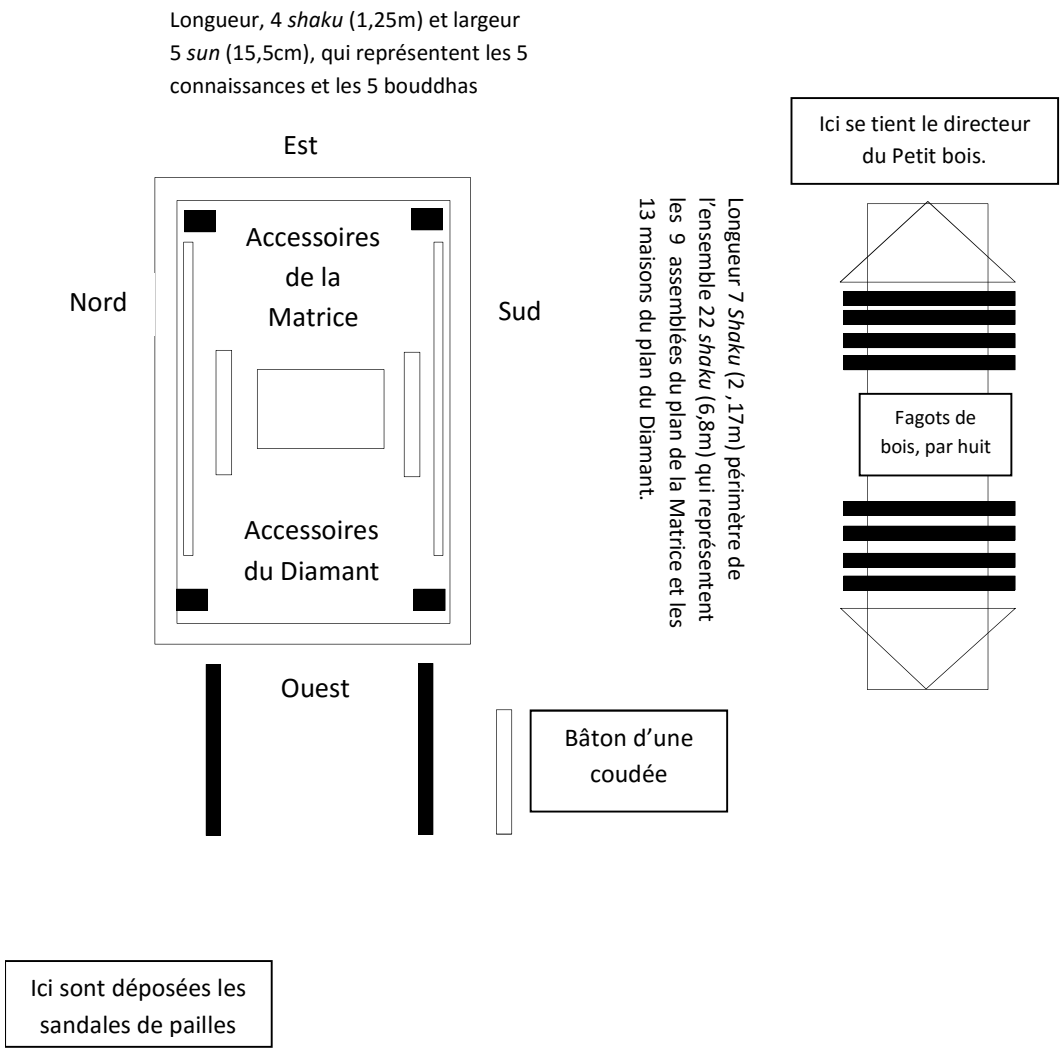
Ensuite, vient la contemplation des six éléments de l'estrade rituelle. [Suivant les] *six éléments de la rétribution du support*. La plateforme est la terre. La Source pilier est l'eau. Le pot de la source, le feu. L'aviveur d'eau, le vent. La couronne de fleurs, le ciel. Le bois nourricier, la conscience. Ensuite, [commence] la procédure. *Elle est donnée par transmission orale*.

En 6 : À propos du petit bois [ramassé] en montagne.

Le petit bois compose l'installation de bois pour le rituel de purification par le feu. On y symbolise le fait de passer par le feu l'enveloppe corporelle touchée des souillures, afin de s'en retourner à la terre des bouddhas qui elle est non-souillée. Comme on range toujours [le petit bois] autour du brasier, on y fait référence comme à « l'installation de bois ». La longueur [d'un petit bois doit être] d'un *shaku* et huit *sun* (56 cm). Ce qui représente les dix-huit domaines du pratiquant, le symbole de la différenciation verticale. Sa circonférence est d'un *shaku* et huit *sun*, ce qui représente les dix-huit domaines des êtres, le symbole d'égalité horizontale. [Le petit bois] est maintenu par une corde enroulée en trois tours et demi. Trois tours, pour la complétion des trois corps. Le demi symbolise l'achèvement. *L'action d'enrouler symbolise la complétion des trois corps. La corde symbolise la pureté immaculée de sa nature propre*.

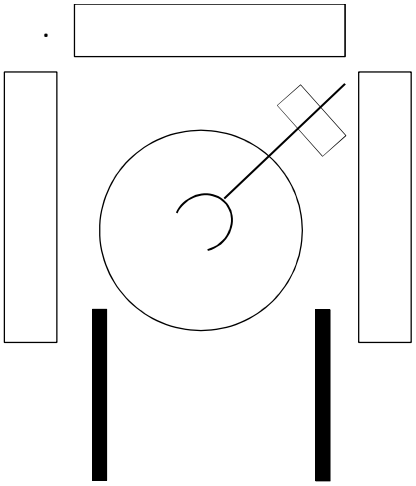
Le petit bois élagué représente l'os blanc, *la nature absolue*. Le petit bois noir (non-élagué) représente la chair, *l'obscurité*. Le petit bois mixte, *qui serait abimé*, c'est l'apaisement. Cela est essentiel à [la réalisation du] rituel de purification par le feu. *Se réferer aux transmissions orales*.

Tous les jours, avec les trois fagots de petit bois [rassemblés par les] novices, on brûle les fautes commises au travers des trois activités, ce qui symbolise l'expérience de l'incarnation de l'Eveil, l'ensemble des vertus des trois corps. Il est dit dans les chroniques secrètes: la Grande broussaille représente la grande ossature de la masse des êtres. Le petit bois, représente les petits os qui y sont confinés. Le petit bois ainsi entassé illustre la demeure des cinq éléments, l'enveloppe physique. Il s'agit donc de représenter symboliquement les cinq éléments, qui sont nés par développement, détruits par le feu, et le retour à la lettre A de l'existence foncière. L'eau de consécration représente la source originelle de la naissance. Le brasier rituel représente le retour à la mort. Les codes de l'entrée en montagne font pour cela référence à l'intra-utérin, *le couvre-chef*, à l'extra-utérin, *la Véritable lustration*, à l'accouchement, *l'eau de consécration*, à l'anéantissement, *le saitô*. Il faut veiller à bien considérer ceci. Les stances du petit bois, *d'après les transmissions écrites*: le corps [est issu] de l'union des quatre éléments. Os et chair, bras et jambes, tels une bûche, sont réduits en cendres. Chacun [alors] entre pareillement sur le chemin du bouddha.



D'après les documents secrets: les deux bâtons d'une coudée servent de limites symboliques aux deux estrades consacrées [de la Matrice et du Diamant], la roue à huit axes. *Leur longueur est de huit sun (25 cm). Leur circonférence est de huit sun*. Les petits bois de frappe noués par fagots de vingt dans chacun des quatre coins, représentent symboliquement la dépollution aux quatre angles des quartiers intermédiaires du *karman* . *Leur longueur est de trois sun. Leur circonférence est de trois sun. Le karman est identique au vajra à trois pointes.* Pour chacune des deux estrades [on utilise] trois types de rochers qui sont les trois vénérables Immuables. *Se référer à la tradition orale*. Parmi ces rochers, la pierre que l'on foule sert aussi comme

une limite symbolique entre les deux estrades consacrées [de la Matrice et du Diamant]. [On utilise aussi] quatre paires de baguettes pour le feu, deux fois quatre piquets rituels, une paire d'arches *torii*, une [autre] paire de baguettes pour le feu. *Leur longueur est de trois shaku et six sun (11cm) leur circonférence est égale à celle du majeur*. Les baguettes pour le feu représentent les deux lois de la concentration (skrt. samādhī) et de la sapience (skrt. prajñā). La concentration, [correspond à] une réalisation autonome. La sapience, [correspond à] l'infléchissement [obtenu] par altruisme. S'adjoindre la concentration et la sapience c'est toucher à la terre sereine de pureté. *Entre autres*.



(Petit bois) Noir (Petit bois) Blanc

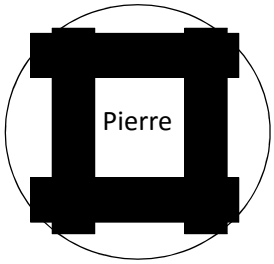
D'après les chroniques secrètes, la forme rectangulaire des sièges représente la Matrice, la lettre « a अ». Le cercle que trace le foyer, c'est le Diamant, la lettre « vaṁ वँ».

Ce que représentent également les deux éléments de la terre et de l'eau. La circonférence du foyer est de vingt-deux *shaku* (~68 cm). Son diamètre est de sept *shaku* et trois *sun* (~22 cm). C'est là un rappel des neufs assemblés du plan du Diamant et des treize grands pavillons du plan de la Matrice. Les baguettes à feu ont une longueur égale au diamètre du foyer soit sept *shaku* et trois *sun*.

Venons-en aux tas de petit bois, qui répondent aux trois catégories. Pour chacun, on entasse un ensemble de vingt rameaux. Les trois catégories réunies donnent un total

de trente-six rameaux. Les deux fagots, noir et blanc, du petit bois, qui représentent chacun les six racines [de sens], combinent à la fois la nature absolue [de toutes choses] et l'absence de clairvoyance. On les agite par trois fois, avec les bâtons d'une coudée. On provoque [ainsi] le dépassement des références [illusoires] issues de l'attachement aux trois activités. Venons-en à l'éventail à braises, qui fait référence à l'effacement des souillures de l'illusion [issues] des six racines [de sens].

Le foyer tel qu'il doit être tenu

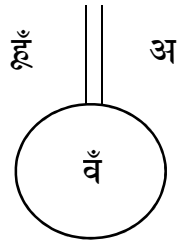


Sur le brasier, *qui a pour symbole la [force qui] réprime les calamités*, on jette trois fagots de petit bois des six racines [de sens]. Ce qui symbolise le fait de détruire par le feu les fautes des six racines. *Entre autres*.

Pour ce qui est à considérer du rituel de purification par le feu. Selon les documents secrets: le rituel doit être accompli par le guide selon la concentration méditative des cinq bouddhas [de sapience].C'est-à-dire, s'emparer du bois d'Ashuku (skrt. Akṣobhya) à l'Est, de l'or d'Amida (skrt. Amithaba) à l'Ouest, et les disposer sur la terre de Dainichi au centre. Les consumer avec le feu de Hôshô (skrt. Ratnasaṃbhava) au Sud. Puis y répandre l'eau de Shaka (skrt. Śākyamuni) au Nord. C'est ainsi qu'il faut le concevoir. *Lorsque le brasier a fini de se consumer, on va pour obtenir le mantra de la lettre* « vaṃ वं» *auprès du guide. Pratiquants doshû et novices, tous récitent d'une voix légère par trois fois le mantra de la lettre* « vaṃ वं». Ainsi, on réduit symboliquement en cendre les fagots des passions issues de l'obscurité, et on fait retour au terreau spirituel des cinq bouddhas qui existent foncièrement. Pour en préserver les intentions, c'est ainsi qu'il faut le concevoir et le pratiquer. *Voilà pour ce qui est du rituel du feu*. *Pour*

renseignement subsidiaire: le rituel du feu est accompli en référence à la concentration méditative des cinq bouddhas. Le rituel de lustration est accompli en référence à l'intime réalisation des cinq connaissances.

En ce qui concerne le rituel du feu de contemplation du principe des six éléments. D'après les documents secrets, la pratique du *shugen* repose sur les quatre usages convenables des trois activités et doit toujours satisfaire à la contemplation du principe des six éléments. Autrement dit, la non-production de la lettre « a अ» qui met un terme au déroulement des cycles de vies et de morts. [C'est-à-dire] l'eau de miséricorde de la lettre « vi वि», qui étouffe le feu violent de la colère. Le feu de connaissance de la lettre « raṃ रं» qui brûle les impuretés du manque de discernement. Le souffle de vie de la lettre « hūṃ हूं» qui expie les souillures de l'illusion qui proviennent de l'avidité. Dans le grand éther de la lettre « khaṃ खं», on fait retour au palais de la vérité sans obstacles. La nature individuelle de la lettre « hūṃ हूं» (la conscience), se répand partout dans la sphère de la Loi du Diamant. C'est là le stade ultime du corps de la Loi des six éléments. [La pratique du] rituel du feu est associée à l'essence de la nature individuelle. Se tenant, comme ici, dans la contemplation du principe de l'existence foncière des six éléments, le pratiquant, qui prend son origine des six éléments, se fait tout naturellement l'incarnation spontanée du bouddha. C'est là une jouissance de la Loi sans attribut qui est du plus fondamental. C'est l'expérience intime de l'éveil instantané en ce corps. Même pour ceux qui pratiquent l'entrée en montagne, s'ils ne portent pas les mêmes motivations, on ne doit faire de ceci l'étalage.



Ensuite, on en vient aux sceaux (skrt. *mudrā*) des six éléments qui existent foncièrement. *Transmis oralement*. Puis, on en vient aux paroles vraies de l'existence foncière des six éléments. Ensuite, on en vient à la formule incantatoire de la Source pilier. *La transmission orale se fait durant le Renfort de l'assise*. À cela s'ajoute d'importantes transmissions faites au cours de leçons. Ensuite, on en vient à la récitation des quatre stances en positionnant ses mains en un sceau. *D'après le Sutra du Samādhi du Lotus*: Un esprit originellement éveillé qui prend refuge [dans les trois joyaux] [c'est là] le corps de la Loi. Toujours [il] demeure sur le support du Lotus du cœur de la Loi sublime. Fondamentalement attachées à nous [sont] les vertus des trois corps [du bouddha]. Les trente-sept vénérés résident dans la cité de l'esprit.

Ensuite, on en vient au Renfort de l'assise. *Il existe de nombreuses transmissions orales*. [Puis] aux réflexions méditatives. [Il faut] dilacérer, *détruire par le feu,* l'enveloppe corporelle emprunte de souillures [et dépendante des] cycles de vie et de mort. [Il faut] faire retour à la lettre A non-incarnée qui existe foncièrement. Ensuite, on montre son respect aux saintes reliques [du bouddha]. [Ensuite vient] la réception des arcanes.

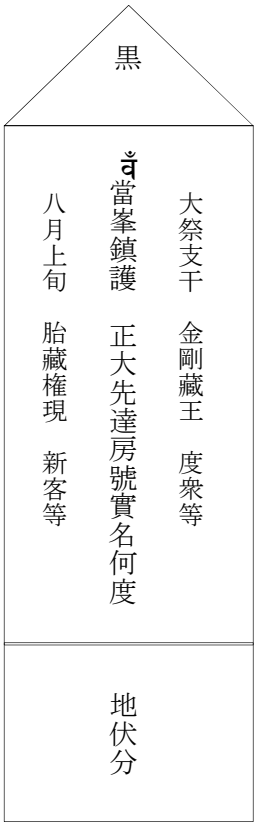
Les règles secrètes données ci-dessus sont des enregistrements qui prennent leur source dans l'héritage de Ryûju (skrt. Nāgārjuna). Ce sont des révélations obtenues par En no Kimi. C'est là véritablement les fondements authentiques de la pratique d'entrée en montagne. Le stade le plus proche du statut de bouddha en ce corps. Il faut pratiquer ainsi une fois par jour sans faire preuve d'indolence.

En 7 : À propos des stèles [dressées] en montagne.

En ce qui concerne les stèles dressées en montagne. Elles sont les *stūpa* de la sphère de la Loi [qui abritent les] cinq éléments du double *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant. [Elles témoignent d'une] filiation dans la transmission des lois secrètes de la pratique d'entrée en montagne. D'après les documents secrets: on appelle «hi 碑», la stèle, le morceau de pierre gravé. On appelle « de 傳 », la transmission, l'enchaînement de l'ensemble des objets. On dit aussi que la pierre est l'expression véritable et indéfectible de la lettre « a अ». Ce nom [de stèle se réfère] donc à l'empreinte de pierre inaltérable de la lettre « vaṃ वं». *Entre autres*.

C'est le terreau spirituel du grand refuge de Shana (Vairocana), la véritable intelligence. Pourquoi ne pas s'en servir pour faire état de nos filiations éternellement à travers les trois ères? Selon les chroniques secrètes : parmi les stèles on discerne trois catégories. La première, les stèles du plan de la Matrice. *Pour l'entrée en montagne du printemps. L'entrée régulière*. La deuxième, les stèles du plan du Diamant. *Pour l'entrée en montagne d'automne. L'entrée inversée*. La troisième, les stèles de l'unité des plans de la Matrice et du Diamant. *Pour l'entrée en montagne d'été. L'entrée en montagne unifié.*

[Exemple d'une] stèle du plan du Diamant, entrée en montagne d'automne.



Noir

- Première moitié du huitième mois
- Avatar du Plan de la Matrice
- Pratiquant novice ou autre

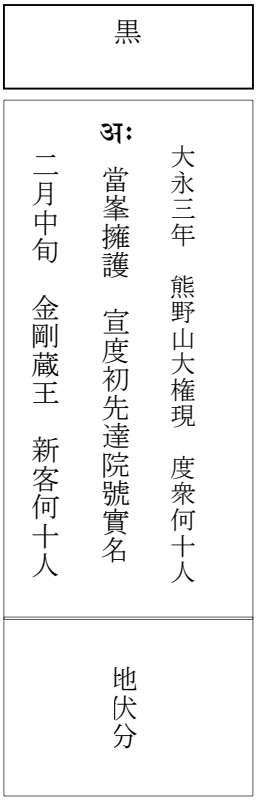
- Lettre « vaṁ वँ»
- Patronage de telle montagne
- Vrai grand guide, son nom, le nombre d'entrées en montagnes.

- Cycle calendaire de Jupiter
- Vénéré Zaô du Diamant
- Pratiquant *dôshu* ou autre

Autres particularités

Une stèle de l'unité des plans de la Matrice et du Diamant de l'entrée en montagne est dressée durant la révolution de Jupiter entre bois majeur (Est, Nord-Est) et bois mineur (Est, Sud-Est). *La direction bois majeur représente le plan du Diamant. La direction bois mineur représente le plan de la matrice*. On utilisera la lettre germe « hūṃ हूँ». Plus de précisions seront transmises directement [à l'oral].

[Exemple d'une] stèle du plan de la Matrice, entrée en montagne de printemps.



Noir
- Milieu du deuxième mois - Vénéré Zaô du Diamant - Plusieurs dizaines de pratiquants novices
- Lettre «aḥ अः» - Tutelle de telle montagne - Titre du premier guide en charge de la transmission, son nom.
- Troisième année de l'ère Daiei - Vénéré avatar de Kumano - Plusieurs dizaines de pratiquants *doshû*
Autres particularités

Pour renseignement subsidiaire : au sujet des mesures officielles de la stèle. Cinq *shaku* (~1,6 m) de hauteur représentent les cinq éléments dressés. La particularité [de la *stèle*] est d'être coiffée ou non d'une pointe. Neuf *sun* (~30cm) de largeur représentent les neufs assemblées du plan du Diamant et les neufs vénérés du plan de la Matrice. Les cinq *sun* (~15cm) d'épaisseur représentent les cinq éléments. La stèle du plan de la Matrice est coiffée d'un carré. Ce qui représente le carré de la lettre « a अ» de la Matrice. La stèle du plan du Diamant est coiffée d'une pointe. Ce qui représente l'incarnation de la connaissance de la lettre « vaṃ वं» du Diamant. À la question : la stèle et le pilier des guides sont de même forme. Pourquoi alors les distinguer? La réponse est: ils ne sont pas distingués. Il s'agit uniquement de deux appellations différentes pour un même objet. Seulement, le pilier des guides est généralement long de neuf *shaku* (~3m). *Se référer à la tradition orale*. Ceci

représente les lettres germes des principaux vénérés des deux *maṇḍala* [c'est-à-dire] les neuf vénérés du plan de la Matrice et les neufs assemblées du plan du Diamant. Une fois dressées, on ne fera plus par ailleurs l'ajout de nom de guide, de *doshû* ou de novices. Il faut veiller à cette forme. Se référer [à son maître] si on est de ceux qui ne sauraient s'en remettre à l'écrit.

Voilà tout pour les sept feuillets de l'insondable.

Troisième rouleau.

Les 7 feuillets des usages.

En 1 : À propos de remarques à tenir sur la lustration rituelle. *En supplément, à propos de la lustration à quatre degrés*.

Dans nos sommets se déploie la vertueuse quintessence (skrt. *maṇḍa*) de l'existence foncière spontannée, la Terre pure du double plan de la Matrice et du Diamant. Les montagnes majestueuses [forment] l'estrade complète des neuf assemblées du Diamant. Les cavernes éparpillées, sont les réceptacles du Lotus à huit pétales de la Matrice. Les montagnes, les rivières, les plantes et les arbres sont tous l'incarnation directe de Shana (Vairocana). Le vent sur les sommets, l'écho des vallées incarnent l'enseignement du Corps de la Loi. Les vénérés des trois fractions s'y alignent en multitude. C'est avec prodige que se tiennent là un nombre incalculable d'augustes personnes. De fait, le visible et l'audible originels y sont perceptibles. Existence et néant se confondent [par le fait de] la connaissance des domaines de perception de la juste nature des choses. Ce sont les montagnes des forces agissantes où l'on s'unit aux trois subtilités, dans ce vertueux milieu dont la nature véritable restait jusqu'alors inconnue.

Le vénérable En, notre patriarche. *En no Ozunu*. En lui résidait l'intime réalisation de l'Eveil originel de Biru (Vairocana). En cheminant loin dans les montagnes escarpées, il accomplît la méthode secrète de l'Eveil instantané en ce corps. Venu de très loin d'ici, en suivant les sceaux divins du Grand Ryûjû (skrt. *mahāsattva* Nāgārjuna) il pénétra profondément [les montagnes], et sillonnant nos sommets il y répandît largement le style pénétrant développé dans les écoles du pays des Vastes cieux du Sud (l'Inde). [Ce style] réunît subrepticement en un seul élan, et avec quel brio, les activités de l'exotérisme et de l'ésotérisme et aussi les deux lois du phénomène et du principe. Il

s'agit, et c'est bien louable, de la plus intime des Lois, du plus profond des principes. En pénétrant dans ces mêmes montagnes, [on peut] atteindre en un rien de temps le point central [couronné des] huit pétales de la Matrice, et ce sans corriger notre faible et misérable incarnation. En foulant cette terre, [on peut] expérimenter pleinement le Corps de la Loi inaltérable du Diamant sans révolutionner le corps de chair qui nous a été délivré par notre père et notre mère. Faut-il encore le mentionner, les onze actions conditionnées semble des activités générées [dans le but de nous amener] à l'ainsi. Chacune des qualifications [que nous transmettent] les noms, sont les paroles vraies secrètes. Il faut bien saisir que dans l'acte de dire comme dans l'acte de taire [ces paroles], elles ne perdent rien de leur indéfinissable subtilité. Mues ou retenues elles ne [peuvent être] séparées de la sphère de la Loi.

Même s'il est difficile de s'élever [au niveau] de Bouddha, la lumière de la connaissance [se diffuse] bel et bien entre les êtres vivants et les bouddhas. Avec nos maigres et futiles connaissances, nous n'avons pas le droit de douter de l'origine profonde de la nature véritable de toutes choses. Les huit pétales de notre part originelle s'épanouiront naturellement. La lettre A qui se tient à l'intérieur de nos cœurs nous apparaitra distinctement dans sa juste vérité. Cette voie, que l'on arpente sans encombre, que l'on expérimente sans encombre, c'est cela la pratique de l'entrée en montagne. Il s'agit véritablement de l'exercice sublime de l'union en un cœur indivisible, l'expérience intime du lien étroit entre le relatif et l'absolu.

Pour ce qui est maintenant des novices. *Se référer aux transmissions orales*. Ceux qui tournent le dos aux règles (skrt. *vratu*) [qui leur sont prescrites] et laissent divulguer [des secrets], rendront compte à l'ensemble des vénérés de l'assemblée des deux *maṇḍala*. Particulièrement à la divinité protectrice de la Juste Loi, Zaô de l'entière Montagne, serviteur [de la Loi porteur du] *Vajra*. Ceux-là seraient stupides [et s'attireraient] immédiatement les châtiments d'En le pratiquant, lui qui a ouvert nos montagnes, mais aussi de l'ensemble des vénérables esprits des guides à travers les âges. On considérerait alors que l'essence même du serment prêté aux hauts patriarches aurait été brisée.

En ce qui concerne le rituel de lustration à quatre degrés. Il s'agit, premièrement, du rituel de lustration d'entrée au gîte. Deuxièmement le rituel de lustration de la pesée des

actes. Troisièmement, du rituel de lustration qui fait suite au jeûne de céréales. Quatrièmement, du rituel de lustration de la venue au monde. On nomme ces rituels de lustration à quatre degrés les rituels de l'Immuable. *Se référer aux transmissions orales*.

En parallèle du rituel à quatre degrés décrit ci-dessus, il faut maitriser le Renfort de l'assise dès la fin de la première nuit. *La modalité du rituel à quatre degrés se retrouve dans les transmissions orales*. Nous adressons aujourd'hui le souhait [aux êtres supérieurs] que les novices, par la vertu obtenue dans la pratique de l'entrée en montagne, succèdent aux générations de Grands guides de nos montagnes, dans la lignée des patriarches qui ont transmis au plus grand nombre la Loi [dans sa forme] ésotérique et exotérique. Ces maîtres [ont fait] la promesse [de sauver les êtres] des trois domaines. Nous tous qui leurs avons succédé, [il nous faut faire preuve de] gratitude pour ces bienfaits qui valent de payer « mille pièces d'or pour la correction d'un mot ». À la mère et au père qui nous ont élevés et à l'ensemble de nos parents. Aux générations de nos bienfaiteurs et à l'ensemble de leur lignée. À tous ceux qui accordent le subside. Aux êtres qui se lient aux conditions favorables du salut. À toutes les âmes présentent sur les trois domaines. À [ceux qui traversent les] quatre incarnations des six voies de perditions. Amis ou ennemis, riches ou pauvres. Les êtres disposés ou non [à recevoir] la Loi de bouddha. Tous ceux qui restent attirés par les tentations. Toutes les divinités et les démons. Ceux qui ne sont plus, ceux qui vont disparaitre, partout dans les cieux, sur le plan de la Loi, dans les mers, sur terre, tous sont compris. Plantes et arbres confondus, soi et autrui entreront sur la terre de Bouddha, la lettre A.

En 2 : À propos de l'essentiel de la Véritable lustration. *À retrouver dans les transmissions orales.*

En 3 : À propos de l'essentiel de l'Ajustement de l'assise.

Au préalable, [on prend connaissance de] sa place pour le Renfort de l'assise. *Bois majeur (Est Nord-Est) pour le plan du Diamant, bois mineur (Est Sud-Est) pour le plan de la Matrice*. Ensuite, on produit le sceau (skrt. *mūdra*) des mains jointes autour du vide horizontal. *Le sceau étant formé à l'horizontal, les cinq éléments sont à la verticale.* [On récite le] chant (skrt. *mantra*) de la lettre « vaṃ वँ». Puis, on produit le sceau des mains

jointes autour du vide à la verticale. *Le sceau étant formé à la verticale, les cinq éléments seront à l'horizontale*. [On récite le] chant de la lettre « vaṃ 𑖪𑖾𑖿 ». Ensuite, on s'allonge sur le flanc. Il faut plier le coude droit et réaliser l'élément du vent. On doit étendre le bras gauche, assurer [la position de ses] hanches et ajuster son assise. Il s'agit rien de moins que [de personnifier la lettre] VAN en position horizontale. Pour le Renfort de l'assise, c'est la lettre VAN en position verticale. Verticalité et horizontalité ne font qu'un. On trouve là le stade ultime des quatre postures. Il faut veiller à bien considérer le *stūpa* de la lettre « vaṃ 𑖪𑖾𑖿 » de la sphère de la Loi aux six éléments.

Estomac à l'Ouest

Pieds au Sud  Tête au Nord

Dos à l'Est

[Prendre la position des] cinq éléments horizontaux, c'est faire retour à la terre majestueuse de la lettre A. Le vent calme de la lettre UN [permet] le retour aux cieux du vide sans obstacle. C'est là ce qui prépare à l'entrée en concentration (*skrt. dhyāna*) du corps et de l'esprit, le *stūpa* de la sphère de la Loi. À l'heure de la Disparition du vénéré Śākya, sa tête se tenait au Nord, sa face à l'Ouest, il reposait sur le flanc droit, le bras droit plié en soutien de sa tête, le bras gauche étendu et les hanches relâchées. Il prenait la forme de [la lettre] VAN en position horizontale, [la représentation des] trois corps en une expression. *Entres autres*. L'Ajustement de l'assise, c'est l'entrée en médiation. L'entrée en méditation, c'est faire taire l'esprit et la matière. On donne à ce stade le nom de « Dainichi de l'existence foncière ». On dit qu'il s'agit de faire émerger la foi. Tous les soirs, on se couche alors que le bouddha s'éteint. Tous les matins, on se lève avec le bouddha.

En 4 : À propos des insignes de [réalisation de] l'entrée en montagne.

Sur la dénomination Grandes montagnes. Nos montagnes, nous l'avons déjà dit, sont les *maṇḍala* où coexistent les dix Plans et la Terre pure, les deux segments de la Matrice et du Diamant. C'est pourquoi les Grands guides ajoutent au titre monastique et au patronyme des novices leur propre titre monastique et leur nom véritable. La forme rituelle d'une première pratique de l'entrée en montagne [correspond au principe] « partant de la cause, aboutir à la conséquence »*, partant de la conséquence se tournant vers la cause, ou cause et conséquence ne font qu'un*. [Que c esoit] le rituel de lustration en montagne que transmettent les maitres à leurs disciples depuis que le grand patriarche En no Ubasoku était un moine mendiant sa nourriture, ou encore les formules maintenues secrètes, tout cela est rendu disponible à tous [les pratiquants]. C'était là la promesse faite par le pratiquant En no Kimi en retour de la vertu sublime [obtenue du] boddhisattva Ryûju (skrt. Nāgārjuna). Voilà comment se présente en général les insignes de l'entrée en montagne.

Nom de l'ère, huitième mois, tel jour.

Nom monacale, nom patronymique du Grand guide.

Nom monacale, nom patronymique du novice.

En 5 : À propos du lien de filiation du rituel de lustration [pratiqué] en montagne.

वँ्

हुँ	अ	वँ
Stèle de l'unité	Stèle de la Matrice	Stèle du Diamant
Le pratiquant	Phénomènes de l'esprit	Phénomènes de la matière
Union	Élément de la Terre	Élément de l'eau

À la question, quel est le sens profond à trouver dans le lien de filiation du rituel de lustration en montagne à travers les stèles partout dressées ? La réponse est, les stèles sont les *stūpa* de la lettre « vaṃ वँ », la sphère de la Loi des cinq éléments, le double *maṇḍala* de la Matrice et du Diamant. Elles rendent compte de la perpétuation des lois secrètes de la pratique d'entrée en montagne. Ainsi est-il dit dans les chroniques secrètes. Graver la pierre [pour que] parle la stèle, répéter la Loi [pour que] parle l'héritage. La pierre, c'est l'expression véritable et inaltérable de la lettre « a अ ». Les signes [gravés] sont les témoins indestructibles de la lettre « vaṃ वँ ». *Fin de citation.*

En vérité, les stèles sont l'expression véritable de l'inaltérable et de l'indestructible. Ainsi en est-il du lien de filiation qui reste ininterrompu (skrt. *saṃtati*) dans les trois ères du temps. C'est pourquoi, en rendant compte des intentions de notre communauté par un tracé [à l'encre] rouge sur du papier par exemple, à la manière habituelle des autres écoles, on empêcherait une transmission juste du rituel de lustration en montagne. Il faut abondamment considérer cela comme l'essentiel du Renfort des assises. Voilà ce qu'il en est pour le lien de filiation.

À la question, pourquoi ne pas créer des liens de filiation à la manière habituelle ? La réponse est, la pratique d'entrée en montagne [repose sur] la doctrine des trois subtilités sans attributs. Il s'agit d'une pratique sublime qui n'est communiquée ni par les patriarches ni par les bouddhas. Comment réaliser la transmission juste d'une pratique dont on hérite par le lien direct d'un esprit à un autre, quand on fait appel aux lignes rouges et éphémères de l'espace mondain ? Ainsi dit-on dans les transmissions écrites : les liens de filiation du *shugen* sont d'une parfaite cohérence. *Fin de citation*. Ainsi dit-on dans les chroniques secrètes : la parfaite cohérence, c'est l'essence incarnée dans le *stūpa* de la sphère de la Loi des six éléments qui est à la fois le début et la fin, l'harmonie du matériel et de l'esprit, l'unité du maitre et de l'élève.

La source originelle du *stūpa*, qui s'est développée dans les écoles du pays des Vastes cieux du Sud du bodhisattva Ryûjû (skrt. Nagārjuna), le sceau céleste unique

dont fut pourvu en son esprit En no Ubasoku, c'est là ce à quoi correspond [notre lien de filiation]. Son sens profond reste à être interrogé. *Entre autres*.

À la question, pourquoi appeler lien de filiation le certificat d'enseignement de la Loi du Bouddha? La réponse est : c'est dans les eaux de la lettre « vaṃ वँ », océan de perfection, lieu du souffle unique et ininterrompu, qu'on exécute la transmission du rituel de lustration dans la montagne. Il faut considérer cela comme la Source pilier des lois secrètes, les plus confidentielles. Voilà pour ce qui est des liens de transmission du principe. L'essentiel présenté ci-dessus est la source spirituelle de l'intime réalisation de Shana (Vairocana). Ces éléments sont au cœur de la pratique de l'entrée en montagne. S'il ne s'agit pas de quelqu'un de notre ordre qui aurait reçu un enseignement de première qualité, on ne doit se permettre [d'en départir à la légère]. Il faut considérer les serments [réalisés envers] nos grands patriarches.

En 6 : À propos [de l'assemblage de] la petite broussaille.

La petite broussaille [va être utilisée pour] signaler symboliquement la double estrade du rituel du feu. Les détails peuvent être retrouvés dans ce texte. Ici, nous en donnons le résumé. Il y a deux piliers. *Leur longueur respective est de cinq shaku (151 cm). Leur circonférence de neuf shaku (271 cm).* L'installation de bois [que compose la petite broussaille pour le rituel du feu] inclue trente-six branches. *Leur longueur est de six shaku (186 cm), leur circonférence est indéterminée*. Les baguettes pour attiser le feu se présentent par sept. *Leur longueur est de deux shaku et un sun (63 cm). Leur circonférence est de cinq sun (15 cm)*. [On rassemble des fagots de] bois nourricier de cent huit rameaux. *Longueur, six sun (19 cm)*. *Circonférence, de la taille du pouce*. Un fagot de bois débarrassé de son écorce. *Longueur, un shaku et huit sun (34 cm)*. Circonférence du fagot, un *shaku* et huit *sun*. Un fagot de bois noir. *Longueur et circonférence identique au bois sans écorce*. Deux fagots de ce petit bois sont disposés parmi l'installation. *Longueur identique au bâton d'une coudée. Circonférence indéterminée*. En suivant le présent texte, lancer dans les flammes le bois nourricier. Lors d'une entrée en montagne régulière, le devant [pointe dans la direction de] l'entrée en montagne régulière, l'arrière [pointe en direction de] l'entrée en montagne inversée.

Lors d'une entrée en montagne inversée, on intervertit. Lors d'offrandes de fleurs, il faut se référer à la direction entre bois majeur et bois mineur (Est Nord-Est, Est Sud-est) du cycle de Jupiter. *Se référer aux transmissions orales*.

Venons-en aux entrées et sorties [de la montagne durant la pratique] régulière ou inversée. Il faut se référer [à la pratique] régulière ou inversée de sa montagne. Aussi, durant l'entrée ou la sortie des visiteurs, il faut leur faire réaliser une courte salutation. *On appelle salutation, le fait de se plier en avant les mains jointes*. Lors des offrandes de fleurs, mais aussi de toute autre activité journalière, il faut placer les deux Rois à leur place désigné, [ici] à droite et à gauche de la petite broussaille. Dans ce présent texte, l'installation de bois se voit consacrer treize perches devant et derrière. Ainsi réunies cela fait vingt-six perches. Sur les côtés, cinq perches. Cela fait donc dix perches. L'ensemble correspond à trente-six perches.

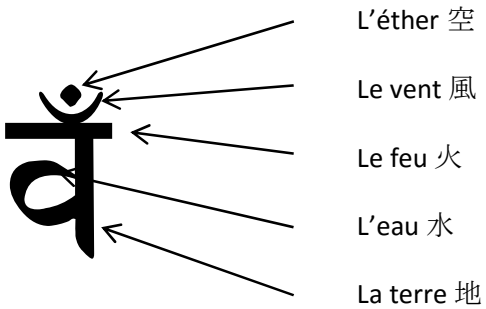
En 7 : À propos de ce que transmet le cordon de la conque.

Arrivé au stade de guide, lorsque les deux cordons sont noués, il faut observer l'usage d'un sceau et d'une récitation. Le sceau est celui des trente-sept vénérés. *Se référer aux transmissions orales*. La récitation est celle de la lettre « vaṃ वँ ». D'après les huit stances du Sūtra du Samādhi du Lotus: rendons hommage au corps de la Loi dans l'esprit de l'Eveil originel. Celui-ci demeure pour toujours sur le support du Lotus du cœur de la Loi sublime. Attachés à nous depuis les origines [sont] les vertus des trois corps [du Bouddha]. Les trente-sept vénérés résident dans la cité de l'esprit. Les Porte universelles [en un nombre aussi incalculable que des] grains de poussière sont unies dans la concentration méditative. Prendre de la distance avec les coproductions conditionnées c'est se conformer à la juste nature des choses. L'océan de vertu infini est la complétude originelle. Y faire retour de soi-même c'est se prosterner devant l'esprit de l'ensemble des bouddhas.

En ce qui concerne les deux cordons de la conque. Le cordon de gauche, c'est le souffle vital de la lettre « a अ» de la Matrice. Le cordon de droite, c'est l'eau de sapience de la lettre « vaṃ वँ » du Diamant. Le guide incarne en son corps la lettre « hūṃ ह़ूं» de

l'unité du la Matrice et du Diamant. La longueur des cordons une fois noués ensemble fait vingt et un *shaku* (632 cm). *C'est l'expression des vingt et un vénérés*. D'autres feront seize *shaku* (482 cm). *C'est l'expression des seize grands bodhisattvas*. [Si] ces deux cordons sont mit bout à bout, cela fait trente-sept *shaku* (~ 1114 cm), ce qui représente les trente-sept vénérés. Les secrets du cordon de la conque sont ainsi tous révélés en détail.

Venons-en au chant de la lettre « vaṁ वँ». La lettre « vaṁ वँ», c'est Dainichi du sceau unique, la personnification de la connaissance unique du Diamant. [C'est d'elle que] naissent la multitude de connaissances de l'ensemble des vénérés. Dans la seule lettre « vaṃ वं» sont comprises les trois lettres « a अ», « vaṁ वँ» et « hūṃ हूं». Autrement dit, « va व». La syllabe A, c'est la lettre « a अ». La syllabe UN, c'est la lettre « hūṃ हूं». « Vaṃ वं» est l'écriture brahmique dont est adapté le sinogramme « iki 息 », le souffle. À cette lettre sont rattachés originellement cinq éléments. On parle alors d'une lettre devenu *stūpa*. Le sinogramme du souffle retranscrit le même esprit. Voilà ce qu'il faut considérer.



Voilà ce qu'il en est de la récitaiton des huit stances: si on rend hommage à la complétude qui prend son origine dans l'océan de vertu infini, c'est que l'Eveil originel, l'esprit et le corps de la Loi se tiennent pour toujours sur le support du Lotus du cœur de

la Loi sublime, que la vertu des trois corps nous est fondamentalement attachée, que Les trente-sept vénérés résident dans la cité de l'esprit et que les Portes universelles, aussi nombreuses que des grains de poussière, s'unissent dans la contemplation, [et nous amènent à] distancer les coproductions conditionnées conformément à la juste nature des choses. Ce faisant nous nous prosternons devant l'ensemble des bouddhas de l'esprit.

Les trois premières stances rendent compte de l'ensemble des vénérés de la Matrice. La stance suivante rend compte de l'ensemble des vénérés du Diamant. Les trois stances suivantes célèbrent l'ensemble des vénérés qui procèdent de l'union des deux. La dernière stance prend son sens dans le dévouement à l'ensemble des vénérés de l'union des deux [*maṇḍala*], qui sont aussi innombrables que des grains de poussières, ainsi qu'à leur esprit primordial et aux facteurs mentaux qui leurs sont soumis.

Selon les chroniques secrètes, les sept premières stances correspondent à l'inaccompli, qui figure le début. La dernière stance correspond à l'accompli, qui enseigne [au premier]. L'éveil originel, *c'est le Diamant*, l'esprit, *c'est l'unité*, le corps de la Loi, *c'est la Matrice principielle*, la Loi sublime, c'est les neufs vénérés des huit pétales. Ces neufs vénérés sont présents dans le lotus du cœur de tous les êtres sans exceptions. C'est pourquoi on l'appelle le support du lotus du cœur.

Pour ce qui est de la formule « fondamentalement attachées à nous [sont] les vertus des trois corps [du bouddha] ». Les trois corps sont le cœur, le corps de la Loi, l'éveil originel. Les trente-sept vénérés, ce sont les cinq connaissances. Ces cinq connaissances reposent dans le disque lunaire du cœur des êtres. C'est pourquoi il est dit qu'ils se tiennent dans la cité de l'esprit. Les Portes universelles [d'un nombre aussi incalculable que des] grains de poussières [qui se réunissent dans] la concentration se retrouvent dans les innombrables émissions des cinq parts. C'est pourquoi on parle de grains de poussière.

Comme il s'agit des trois mystères, des vertus innées à l'ensemble des vénérés de l'union des deux [*maṇḍala*], on les désigne plus haut comme fondamentalement [attachés à nous] et se conformant à la juste nature des choses. Pour ce qui est de la formule « L'océan de vertu infini est la complétude originelle», on peut la résumer par la

définition de la parfaite roue dont l'élément fondamental est l'union du principe et de la connaissance en un cœur. Dans la dernière stance, « nous-même », désigne le pratiquant qui trouve refuge dans l'enseignement. « L'esprit », désigne l'esprit non-duel. « L'ensemble des bouddhas », désigne la terre des bouddhas, les deux *maṇḍala* du principe et de la connaissance. Dans la première stance, « rendre hommage » rend compte d'un engagement spirituel. Dans la dernière stance, « se prosterner » rend compte d'une salutation physique. *Fin de citation*.

C'est là tout pour les Sept feuillets des usages.

Les 7 feuillets commentaires.

En 1 : Antécédents résumés d'En no Gyôja.

Notre ancêtre, En le pratiquant laïc, est la transfiguration du souverain éveillé Biru. Il est le corps de partition du Roi de Sapience Fudô. Sortit provisoirement du palais de l'absolue vérité de l'ensemble des phénomènes, il [nous] guide vers les portes de la grande compassion salvatrice. Sous cette forme agissante, il accorde une aube au moi, et les bénéfices cachés de la sphère de la Loi. Sous les attributs du corps [sensible], il prend la forme du vulgaire. De cette compassion nous recueillons [le principe de la double apodicticité de] la vérité absolue et de la vérité conventionnelle. La salvation ne peut être accordée crûment. C'est véritablement un pratiquant qui n'a pas son pareil sous nos contrées, un Grand homme (skrt. *mahāsattva*) porteur de pouvoirs incommensurables.

Selon les chroniques secrètes, sous sa forme d'Eveil originel, il est le vénérable Biru. Sous sa forme incarnée il est un laïc. Les êtres qui obtiennent les conditions favorables [au salut], [atteignent] dans cette vie la Terre unique de Bouddha. *Fin de citation*.

Selon le Sūtra du Lotus : en direction Nord-Est se tient une montagne. Son nom est la Montagne du Diamant. Cette montagne abrite un boddhisattva que l'on appelle Hôki 法喜, Félicité du Dharma. Il a enseigné la Loi à mille deux cent personnes en même temps. *Entre autre*. Hôki est le nom secret d'En le pratiquant laïc. La Montagne du Diamant, est le mont Katsuragi. Celui qui vient du Pays de la Lune, et a pour nom vénéré Kashô (skrt. Mahākāśyapa), nous a accordé le sceau essentiel de l'Ainsi

(Dainichi). Ayant atteint le pays de Shintan (la Chine), il prit le nom de Kôjaku l'ascète et fit démonstration de la technique secrète de non-dualité de la naissance et de l'extinction. Arrivé en notre contrée, il fut révéré sous le nom d'En no Ubasoku, et a fait voir la pratique secrète de l'unité des dix Plans. On reconnait là véritablement [sa nature] de saint homme qui incarne à lui seul les trois pays. C'est pour répondre aux [différents] mobiles qu'il prit la forme sensible du pratiquant. Difficile de concevoir par notre seule réflexion cet acte de transformation.

Peut-on en trouver la véritable explication dans la voie des mystères? Ainsi, se tourner vers les hauts sommets est l'expression de la vertu de connaissance [qui amène à] rechercher la révélation suprême. Descendre dans l'obscurité des profondes vallées est l'expression de la compassion [qui amène à] sauver les êtres en souffrances. Le matin, laver sereinement son corps dans les eaux calmes jusqu'à se retrouver trempé complétement. Dans le crépuscule léger, transporter son esprit sur la voie des mystères et mettre fin à la longue [répétition] de vies et de morts. *En substance*. [Il faut] rechercher l'efficacité. Monter sur les nuages aux cinq couleurs et parcourir allègrement le grand ciel (le vide). Faire voler son bol vide dans les villages et se rendre capable de donner offrande à l'ensemble des bouddhas. [Quand] le mal se multiplie, [il faut savoir] faire ses preuves et donner à entendre la Loi pour finir par extirper [les êtres] de la roue du *karman*. Ainsi, [on peut à la fois] empêcher la pluie de mouiller sa pèlerine, et rendre compte [sous le] ciel la vertu de la recherche suprême. [Il ne faut pas] fouler aux pieds ceux qui rampent et répandre sur terre le bénéfice [qui est à obtenir de] celui qui décide de s'incarner parmi les hommes. On ne peut lister les [activités] qui permettent de triompher du *karman*.

D'après les documents secrets, le grand patriarche En le pratiquant est né Kamo no Enokimi. Il est issu du village de Chihara du district de Katsuragi dans la province du Yamato. On dit que sa mère aurait vu en rêve descendre en elle depuis les cieux un *vajra* doré à une branche. À son réveil, elle se trouva alourdie. Depuis cet événement, de son corps tout entier émanait une brillante lumière. Elle exhalait un étrange parfum ça et là. Elle n'avait plus goût aux inclinaisons humaines. En son ventre ou en sa matrice, aucun obstacle. Régulièrement elle rêvait de la venue d'une silhouette féminine vêtue de bleu. [Celle-ci] n'était en rien différente de ces images de la grande Benzaiten

(skrt. Sarasvatī). Lorsqu'arriva le soir d'accoucher, celle dernière dissimula le lieu de couche dans les nuages aux cinq couleurs. L'ensemble des bouddhas tendirent leurs ombres pour protéger la parturition. [Lorsque] les cieux descendent sur le peuple, se terrent les obstructions malveillantes. C'est bien connu.

Voilà un phénomène bien rare que la venue au monde d'un homme supérieur. *En substance*. Il serait né au terme de sept mois, le 28ème jour du 10ème mois, à l'heure du bœuf durant la troisième année du règne du quinzième empereur Jomei [qui fit suite au] prince Shôtoku, *année du lièvre métal inférieur.* Arrivé à la vie, il ne fut pas tout de suite baigné. Son corps présentait [déjà] les caractéristiques brahmiques dans leur état pur. Les gens du pays en furent stupéfaits.

Le *vajra* à une branche est la nature qu'il faut prendre pour protéger la Loi des bouddhas. Il a pour vertu de détruire les hordes de démons. C'est une des transformations de Dainichi l'Ainsi-venu de la connaissance aboutie. Une des manifestations du Roi de sapience Fudô. Ainsi s'exprima le pratiquant dès sa naissance : selon le vœu que j'ai fait il y à longtemps, je ne serais satisfait qu'en me réincarnant parmi les êtres et en les guidant tous sur la voie du bouddha. À l'âge de sept ans, il récita pour la première fois la formule de la délivrance par compassion et la répèta cent mille fois par jour. Il perca les deux enseignements du confucianisme et du bouddhisme. Il pratiqua les six degrés du boddhisattva. Il réalisa l'Eveil du sceau unique. Aussitôt, il s'en retourna dans les hauts cieux [monté sur] un nuage brillant de cinq couleurs. Cherchant à poser son nuage, le pratiquant arriva à la grotte de de la cascade du mont Minoosan dans la province de Settsu. Là, il rencontra le Grand homme Ryûjû et obtint les sceaux célestes des trois subtilités sans attributs. Dans ce corps de pratiquant, il s'ouvrit aux règles issues du pays des Cieux du Sud (Inde). En sublimant les six éléments en ce corps [il toucha] aux trois subtilités de Shana. C'est de là [que procèdent] les lois secrètes de la pratique de l'entrée en montagne. C'est pourquoi sont pratiqués au temple qui a pris le nom de Minoo les purifications du boddhisattva Ryûjû. Pour répandre la vertu des trois subtilités du Diamant, il s'en retourna dans les Dix plans. Il étendit la pratique de pérégrination en extérieur à celle de dévotion pour le salut des êtres.

Dans sa trente-deuxième année, il quitta son foyer et pénétra la montagne de Katsuragi. Là, il vécut trente années au fond d'une grotte. S'étant habillé de broussailles et d'écorces, se nourrissant de pommes de pins, il s'installa dans une calme plénitude. Sans trouble, il s'appliqua à transmettre aux êtres les bénéfices [de sa pratique]. Bientôt, grâce à sa pratique dans les sommets habités, il en vint à s'aliéner des esprits qui répondaient alors à ses ordres. Il se présenta au quarante-deuxième souverain, l'empereur Monmu (683-707) au septième jour du sixième mois du début de l'ère Taihô (701), année du bœuf métal inférieur. Monté sur son nuage aux cinq couleurs, il entra en Chine sans jamais plus se tourner vers notre aube. *En substance.*

Il s'y retira soixante et onze ans. D'après ses chroniques, la lointaine lune de parfaite osmose de l'Eveil foncier ne put rester caché sous les nuages des territoires de l'Ouest. Sous sa forme universellement tangible d'émanation [porteuse] des moyens salvifiques, il flottait sur les vagues de la mer de l'Est. Tous les mois, le septième jour, il rejoignait en secret ces terres (le Japon). Il se rendait dans la grotte de la cascade du mont Minoosan. Il investissait les multiples voies des contrées du Soleil levant. *Entre autres*. C'est là véritablement la victoire sans frontière de l'émanation bienfaisante, la perfection transmise à tous les êtres. On ne peut exposer ceci avec vantardise. [Mais] tous doivent le savoir. On ne peut le conserver par écrit. [Mais] nous élèverons notre société par la foi. C'est à cela [que sert notre] voie ingénieuse.

En 2 : À propos des représentations vénérables d'En le pratiquant.

D'après le chapitre des vénérés dans le troisième rouleau des textes secrets, En le pratiquant laïc, qui ouvrit l'entrée vers les montagnes, est l'incarnation directe de l'union des deux [*maṇḍara*]. Il possède tous les attributs du Roi de sapience Fudô. Pour caractéristiques, [il porte un calot] de huit *shaku* qui représente le lotus qui coiffe le sommet du crâne de Fudô, les huit pétales de la Matrice. Le *vajra* à une branche dans sa main droite est la lame de sapience qui tranche les passions et éveil à la réalité. Le chapelet dans sa main gauche présente les perles de la grande compassion non-incarnée. Lorsqu'on le voit portant le sistre à six anneaux, c'est pour symboliser [sa volonté de] guider les être hors des six voies [de perdition]. Lorsqu'il porte le Sūtra du cœur de la parfaite sapience, c'est pour représenter les deux espaces du monde

phénoménal (skrt. *satta*) et de la vacuité véritable. [Représenté] bouche ouverte, il exprime la récitation d'un *dhārani*, l'exhortation de la juste nature des choses. Ses habits de broussailles et d'écorces représentent [la possibilité de] consumer dans les flammes les actes issus de l'absence de clairvoyance. Le socle de métal représente le rocher indestructible de la lettre « a अ» qui se tient éternellement dans la nature absolue. La position assise un genou à la verticale représente les quatre attitudes du quotidien, ou la forme rituelle du Renfort de l'assise. Le genou levé représente le fait de « demeurer », la station assise représente le fait « d'écraser ».

Venons-en au jeune démon de la contemplation méditative qui se tient à sa droite. *Son nom est Gigaku*. C'est le serviteur Kongara (skrt. Kiṃkara). Il tient dans sa main droite un récipient qui représente l'eau de compassion de la Matrice. Sa couleur bleu est l'expression de l'eau de compassion. La bouche ouverte, il prononce la lettre « a अ» de la Matrice.

Venons-en au jeune démon de la sapience qui se tient à sa gauche. *Son nom est Gigen*. C'est le serviteur Seitaka (skrt. Ceṭaka). Il porte une hache à la main droite qui représente la lame de sapience du Diamant. Sa couleur rouge est l'expression du feu de la connaissance. La bouche mi-close, il prononce la lettre «ūṃ ॐ». Au dos, il porte un coffre à châssis qui renferme les textes [décrivant] les arcanes secrets de la lustration en montagne. Le pratiquant laïc qui se trouve entre eux est l'expression tangible de l'unité de la Matrice et du Diamant, le Roi de sapience Fudô.

Venons-en ensuite aux représentations peintes du vénéré. Tourné vers la droite, il symbolise [la formule] partant de la cause aboutir à la conséquence. Tourné vers la gauche, il symbolise [la formule] partant de la conséquence se tourner vers la cause. Nous faisant face, il symbolise la [la formule] l'union de la cause et de la conséquence. *Pour renseignement subsidiaire*. Le démon bleu placé à son flanc gauche est l'expression de l'accomplissement du bien par la course du bien. Le démon rouge placé à son flanc droit est l'expression de la cessation du mal par la course du mal. Le

pratiquant placé au centre est l'expression de la nature absolue et immuable, l'union du bien et du mal.

En 3 : À propos [du rituel du] retour à la Porte de la lettre A.

Procédures pour la procession mortuaire. Avant la crémation. [Faire sonner] la conque. Asperger d'eau. *L'eau qui provient du récipient* [de la Source pilier]. Placer le panonceau commémoratif. Les ustensiles à utiliser : un encensoir, un braséro, un vase, un pot. [Une image] du vénéré. Les canons. À droite et à gauche se tiennent les desservants. De part et d'autre, des bannières (skrt. *patāka*). La compagnie de moine. Le petits bois blanc. *Deux fagots*. Le coffret flanquant. *On utilise le petit bois de frappe et le bâton d'une coudée.* Le maitre conducteur. Un guide. Un cheval. Des offrandes. À gauche et à droite, des torches. Le cercueil. Un dais. Des ombrelles. Les descendants [du défunt]. Sa maisonnée entre autres.

Venons-en à ce qui est à faire après la procession. Le guide se présente à l'estrade. En frappant deux fois du bois de frappe, il en assure la pureté. Commence la récitation des cinq syllabes. L'assistance la reprend en cœur. Ensuite, le guide rejoint le cercueil, équipé du bois de frappe et du bâton d'une coudée puis se met à genoux. *Réalisation [identique au] Renfort des assises*. Ensuite, on frappe le cercueil avec le petits bois de frappe et le bâton d'une coudée. L'assistance récite les cinq syllabes au rythme [de la percussion des bâtons]. Ensuite, le guide repose le petit bois de frappe et le bâton d'une coudée et récite le chant de l'existence foncière des six éléments, tout en en exécutant la position des mains (skrt. *mūdra*). *Comme d'accoutumé*. Ensuite, il prend les deux fagots de petit bois et les jette à droite et à gauche [en direction du feu]. Puis il récupère le petits bois de frappe et le bâton d'une coudée, retourne à l'estrade et rend hommage aux esprits. *Comme d'accoutumé*.

Venons-en à [la prière pour] le retour vers la Porte de la Lettre A. Voyant cela, tous les bouddhas révèlent depuis l'autre bord, la source fondamentale de ce corps. C'est [aussi] à cet autre bord que les êtres s'équipent des attributs illusoires du moi. C'est là l'unité du pur et du vicié, l'unique réalité du commun et de l'élevé. Ainsi parés, les êtres prennent un nom éphémère, [mais] débarrassés [de leur parure, ils rejoignent] le lieu originel des bouddhas. Ainsi, le cycle de vies et de morts qui se termine par le *nirvāṇa*

nous semblent déjà un rêve ancien. C'est l'exposition qu'un esprit purifié est l'équivalent de la terre pure [des bouddhas]. *En substance*. Là, *sur le cercueil on appose nom et date*. Le réveil instantané d'un long rêve [est assuré par] le feu de sapience de la concentration (skrt. *samādhi*) de la lettre « raṃ रं» qui emporte le corps de chair. Cette incarnation brisée fait retour à la terre de la lettre unique « a अ». Si ce corps est partie intégrante de Shana (Vairocana), l'orientation d'un maître est inutile. Si cette incarnation équivaut à la terre pure, il n'y a aucune distinction entre la terre de l'accompli et celle de l'inaccompli. Le caractère « shô 生 », la vie, provient de l'expression « fushô 不生 », la non-incarnation. Le caractère « metsu 滅 », la destruction, provient de l'expression « fumetsu 不滅 », non-destructible. « Vie » et « destruction », forment ensemble l'incarnation d'Eveil du sceau unique. En devenant Shana aux cinq éléments consubstantiels, on met fin au troubles de la vie et de la mort, du vent et des vagues. Le cercle lunaire du cœur unique des complètes vertus ne saurait être caché par les nuages et la brume. Ainsi, l'exemple fourni par les esprits des vénérés ne nous apparait pas illusoire et nous franchissons la porte de la lettre « a अ» de la juste nature des choses sans attendre leur retour [sur terre] pour nous guider. On fait ainsi tout naturellement retour au palais de la sphère de la Loi. Nous réclamons humblement que les bouddhas des dix directions et des trois ères se conforment à leur vœu originel de descendre auprès de nous pour nous éclairer.

D'après les odes (skrt. *gāthā*) : soixante et quelques années représentent un court laps de temps. Illusions et vérité des Dix plans se retrouvent toutes dans la lettre A. Destruction et non-destruction sont deux usages pour la lettre UN. Les six éléments ne font jamais obstacle quand [le pratiquant et les bouddhas se confondent dans] le *yoga*. *S'ensuit la position des mains jointes. Puis la récitation de la lettre « a अ».* De la main droite, récupérer les deux torches ainsi transmises et allumer le brasier. Des deux mains on porte les offrandes à hauteur de poitrine et on récite les odes.

Après la récitation, les desservants se postent à gauche et à droite. Ensuite, on procède à la purification en tapant une fois le petits bois de frappe. Puis, les autres guides peuvent entamer le Sūtra du cœur de la parfaite sapience. L'assistance le reprend en cœur. Ensuite, viennent les formules magiques de rédemption du [*sūtra*] du sistre à neuf branches, les stances du petit bois et les huit versets. Enfin, l'assistance se disperse.

D'après les transmissions orales, récupérant les deux torches de sa main droite, le guide allume le brasier. Des deux mains il les empoigne et récite les stances du petit bois. De sa main droite, il les agite pour tracer un cercle [en l'air] puis va pour les tendre à deux des descendants [du défunt]. Ceux-ci se font face et échangent leurs torches. Ils se dirigent vers le cercueil comme pour y mettre le feu. À ce moment, l'ode doit être amenée à son terme. Au moment de recouvrir de terre le défunt, la stance du petit bois doit être amenée à son terme. Le guide rejoint le cercueil en tenant devant lui sa canne de Diamant, et doit faire face au cercueil lorsque celui-ci est recouvert de terre. Après avoir récité l'ode, il faut reposer la canne de diamant. Le guide va reprendre sa place. Ensuite, les autres guides entament le Sūtra du cœur de la parfaite sapience. *L'assemblée le reprend en cœur.* Puis viennent les huit versets du [*sūtra*] du sistre à neuf branches. Ensuite, [on fait sonner] la conque. *Trois sons*. Puis l'assistance se retire.

En 4 : À propos de la procédure pour l'offrande aux esprits.

D'abord, il faut présenter des offrandes aux esprits. Ensuite, tenir sa place telle qu'occupée durant le Renfort de l'assise. *[Se rapporter] aux cinq éléments produits par développement*. Ensuite, il faut positionner le panonceau commémoratif, et réaliser la contemplation des cinq cercles de la sphère de la Loi. *Les cinq éléments consubstantiels*. Ainsi, on permet au défunts de pratiquer les cinq éléments et de ne faire plus qu'un avec eux. Il faut faire une contemplation juste du *stūpa*, la lettre « vaṃ वँ » de la sphère de la Loi, l'incarnation de l'Eveil de Dainichi le sceau unique. Ensuite, vient la contemplation des six éléments des offrandes adressées aux esprits. *Ceci est à retrouver dans les transmissions orales fournies par les maîtres.* Puis, on fait appel [aux puissances des bouddhas] à travers la récitation du chant de la consubstantialité des six

éléments, accompagnée de leurs positionnements de mains. *Se référer aux transmissions orales*. Ensuite, de la main droite, s'emparer des baguettes et les transférer à la main gauche. Avec le doigt de [l'élément] du vent (l'annulaire) de la main droite, il faut tracer au centre des baguettes les lettres « a अ» et «hūṃ हुँ». Puis, toujours de la main droite, prendre les baguettes et tracer la lettre « vaṃ वँ » sur le dessus du bol. Planter les deux baguettes au centre du bol. Répéter les chants et les positions des mains de l'existence foncière. Ensuite, prendre les offrandes adressées aux esprits et les passer par trois fois dans la fumée des encens. C'est là [une allusion] à la vertu de [complémentarité du] *yoga*, la migration sans obstacle vers la sphère de la Loi. Les cinq éléments de la sphère de la Loi sont l'incarnation des esprits vénérables.

D'après les transmissions écrites, les deux piliers que sont la lettre « a अ» et la lettre « hūṃ हूं» représentent le souffle de vie de la sphère de la Loi. La source de la lettre « vaṃ वँ » symbolise le retour dévoué du souffle de vie de la sphère de la Loi. La sphère de la Loi qui se répand universellement, c'est [grâce à l'effort de] Dainichi, qui s'incarne dans la sphère de la Loi. Ensuite, former les sceaux des six éléments. Selon les stances suivantes, offrir des offrandes, c'est obtenir des offrandes : les six éléments ne sont pas de deux natures. La rétribution du support et de l'identité fournit une seule incarnation. [Il faut] faire des offrandes aux vénérables esprits.

Ensuite, [réciter] le premier rouleau du [*sūtra*] du sistre. Puis briser les baguettes. Ou les faire brûler. D'après les enseignements de nos maîtres : faire une offrande [durant la pratique du jeûne du plan des] esprits faméliques, symbolise les offrandes faites aux êtres des six voies [de perdition]. À pratiquer durant [les cérémonies de lustration] des six voies. La [pratique de la] voie des esprits faméliques, consiste à faire abstraction de la faim et de la soif. C'est pourquoi la voie des esprits faméliques [nécessite] des offrandes préalables. *Entre autres*. La procédure sera transmise oralement.

En 5 : À propos du dialogue en cinq articles.

Premièrement, [si nous sommes] questionnés sur notre implantation en montagne. *À propos de la localisation de la montagne*. Il faut répondre : nous stationnons dans notre montagne. Il faut répondre, nous stationnons dans la campagne d'Adachi. Deuxièmement, [si nous sommes] questionnés sur la pratique. À *propos de la pratique de l'entrée en montagne*. Il faut répondre : il s'agit de [gravir] nos sommets. *Se référer aux transmissions écrites*. Troisièmement, [si nous sommes] questionnés sur ceux qui nous facilitent la pratique. *À propos des guides de montagne*. Il faut répondre : [ils viennent] de tel pavillon, de tel cloitre. Quatrièmement, [si nous sommes] questionnés sur notre position. *À propos du nombre d'entrées en montagne*. Il faut répondre, lorsqu'il s'agit d'un *yamabushi* qui fait sa première entrée en montagne : je suis un novice. Quand il s'agit d'un *yamabushi* qui a pratiqué deux entrées en montagnes : je suis *doshû*. Trois entrées en montagnes : je suis *issôgi.* Quatre entrées en montagne : je suis *issôgi* de premier rang. Cinq entrées : *issôgi* de deuxième rang. Six entrées : je suis *nissôgi*. Neuf entrées : je suis *missôgi*. Il faut répondre : pour en arriver là, ayant par trente-six fois [pratiqué l'entrée en montagne], je suis un Grand triomphateur [des trente-six passions]. Cinquièmement, [si nous sommes] questionnés sur nos agissements en montagne. *Sur les formes cérémonielles des dix [Plans], [l'entrée en montagne] régulière ou inversée entre autres*. Il faut répondre : le savoir [des maîtres] est une institution. Ces agissements en montagne consistent en pratiques de la plus grande profondeur. Il est donc difficile de se les représenter. C'est dans la transmission [de maitres à élèves] qu'est le cœur de la majestueuse pratique. Elle nécessite une réflexion de concert. Pour chaque sommet existe des particularités. [Si], entre les agissements de chacun, il ne saurait y avoir de discrimination, entre les expériences intimes de chacun, il ne saurait y avoir de réciprocité. *Entre autres*. C'est ainsi [qu'il faut répondre] car parmi les questionneurs, on ne peut savoir s'il y a ou non des pratiquants de l'entrée en montagne.

Venons-en à ce qui est communément répandu [à propos du *shugendô*]. Dans les pratiques en montagnes, il existe dix sortes de cérémonies. Répondent à ces dix sortes de cérémonies deux exercices dits régulier et inversé. Durant [l'entrée en] montagne régulière, il y a un début, et à l'évidence, il y a une fin. Durant [l'entrée en] montagne

inversée, il y a un début, et de toute évidence une fin. Mais que peut être le motif principal des dix cérémonies et de la pratique de l'entrée en montagne ? Voilà une question importante. C'est ce qui est au cœur du dialogue en cinq articles.

Les questions une à quatre ont pour objectif de dérober le sens profond de ce que désigne la pratique de l'entrée en montagne, tandis que la réponse à la cinquième question empêche que soit arrachée notre couverture, [nous mettant dans situation où il est] difficile de s'exprimer naturellement. C'est pourquoi il faut assumer le modèle qu'emprunte la voie du *shugen* et se défaire de cette couverture.

D'après d'autres écrits, à la suite des cinq questions, il faut, pour la sixième question, être prêt à répondre de ce qu'il en est des textes. Les textes, ce sont ceux des papiers huilés [que l'on trouve] aux gites. D'après les dires d'Akô. Si quelqu'un, qui ne serait pas un *yamabushi,* nous questionne sur notre implantation en montagne, il faut répondre : nous sommes dans notre montagne. Ensuite, à la question qu'est-ce que la pratique ? Il faut répondre : je [n'appartient à] aucune pratique. À cette réponse, une autre question va être posée à propos de la calotte. Auprès de quel guide obtient-on le droit de porter la calottte ? Il faut répondre de s'adresser aux maîtres de son pavillon ou de son cloitre. Ne pas provoquer de disputes.

Des discussions peuvent arriver durant les pérégrinations. Il faut répondre au salut qu'on nous fait et continuer son chemin. Le dialogue en cinq articles est réalisé au moment d'une première rencontre ou durant une pérégrination mutuelle. Il se termine sur les trois formes de politesse. Le cas échéant il faut poser les questions et donner les réponses que nous avons communiquées. Il faut savoir si l'on a affaire à un pratiquant ou non. Car [il ne faut] pas dévoiler les secrets de l'entrée en montagne. Il s'agit des Lois qui régissent notre communauté, les règles d'une coutume des plus profondes et secrètes.

Durant les pérégrinations mutuelles, il arrive qu'on se questionne sur les intentions [de notre pratique]. [Il faut alors] prendre la canne de Diamant ou le couvre-chef de la main droite et lever le pied droit. De sa main gauche placer au-dessus de sa tête la canne de Diamant ou le couvre-chef. Puis réaliser le dialogue.

À la question, lorsqu'on n'est pas en situation de pérégrination classique, comment savoir si le *yamabushi* que l'on dépasse est de haute ou de basse classe ? La réponse

est, quand on n'est pas en situation de pérégrination [classique], le *yamabushi* de basse classe doit se positionner sur sa gauche afin de s'écarter de la voie et le *yamabushi* de haute classe doit le dépasser. C'est là l'intime réalisation [de la formule], partir de la conséquence se tourner vers la cause. La forme cérémonielle de la descente [des bouddhas] parmi les êtres. S'écarter de la voie en se positionnant sur sa gauche, c'est l'expression de l'engagement dans la pérégrination. Il faut l'observer ainsi. À la question, dans le Shugendô, à quel moment les offrandes sont-elles présentes ? La réponse est : les offrandes sont présentes au moment des exercices à l'estrade du milieu à la sixième phase de la pratique de l'entrée en montagne. Il s'agit de symboliser la pleine maîtrise. À la question, pourquoi dans le Shugendô doit-on absolument porter de tels accessoires et veille ainsi à refuser les différences ? La réponse est : la mise des pratiquants, qui commence par le calot et se termine par les jambières à travers douze [accessoires], permet de percevoir le corps de la Loi, le Bouddha en ce corps. Ainsi, en revendiquant ces accessoires, on expose le sens profond des attributs que nous partageons. De plus, on évite le désaveu aux nouveaux pratiquants les plus pauvres. Notre communauté est la seule à baser sa voie sur l'encouragement et le soutien mutuel. Tous les nouveaux pratiquants doivent considérer cela avec minutie.

En 6 : À propos des trois périodes incalculables de l'entrée en montagne.

À la question : en ce qui concerne les trois périodes incalculables. S'agit-il, comme dans les écoles exotériques, d'atteindre la maturité dans le véritable Eveil (skrt. *saṃbodhi*) à la suite des trois grandes périodes incalculables ou, comme dans les écoles ésotériques, d'atteindre la maturité en se défaisant des trois attaches illusoires (skrt. *saṃyojana*) et en franchissant les trois périodes incalculables ? La réponse est : pour le Shugendô, il s'agit des degrés de la pratique d'entrée en montagne, autrement appellé, le franchissement des trois périodes incalculables.

Le terme «sôgi 僧祇», éon, est un terme [issu] du sanskrtit. On l'interprète comme une phase temporelle. Les écoles exotériques aussi l'analyse comme une phase temporelle procédant de la réalisation du véritable Eveil au bout des trois grandes périodes incalculables. Durant la première période, on met fin aux afflictions des deux [premières] attaches. Durant la deuxième période, on met fin aux afflictions de

l'attachement aux Lois. Durant la troisième période on met fin aux afflictions de l'ignorance. Les écoles ésotériques ensuite, proposent de mettre fin aux trois attaches illusoires de l'approximation, de l'inconsistance et de la complaisance. On les dépasse alors au bout des trois périodes incalculables. Le temps d'une pensée, on réalise le véritable Eveil. Ce sont bien là les trois périodes incalculables. *Entre autres*.

À la question : franchir les trois périodes incalculables en un instant, est-ce là ce que cela symbolise ? Pour les éons, on parle aussi de *kalpa,* « vagues périodiques ». Il s'agit du symbole des attaches illusoires. Ce ne sont pas des phases temporelles. Cela veut dire que l'on met fin au trois attaches illusoires [instantanément]. On dit ainsi que le premier éon correspond à l'attachement de l'approximation, c'est-à-dire [les afflictions] de la vue et la pensée. Le deuxième éon correspond à l'attachement de l'inconsistance, [les afflictions] de la poussière. Le troisième éon correspond à l'attachement de la complaisance, [les afflictions] de l'absence de clairvoyance. On met fin aux trois afflictions des trois illusions grâce au recours de l'immédiateté de la non-incarnation de la lettre A. Ainsi, on franchit les trois périodes incalculables le temps d'une pensée. *Entre autres*.

D'après les transmissions secrètes, l'unique pensée de la lettre « a अ», correspond au temps d'une respiration. [L'unique] pensée, symbolise l'immédiateté de la lettre A. *Entre autres*. Il faut bien prendre cela en considération. Dans le *shugen*, on enseigne que la pratique de neuf [entrées en] montagne permet de franchir les trois périodes incalculables. On dit que la pratique de trois [entrées en] montagne correspond à une période. Que la pratique de six [entrées en] montagne correspond à deux périodes. Que la pratique de neuf [entrées en] en montagne correspond à trois périodes. D'après les documents secrets, la pratique du *shugen* dure l'équivalent de neuf [entrées en] montagne. Mais cela ne correspond pas à neuf périodes incalculables, [car] on atteint immédiatement les conditions d'Eveil de Biru.

À la question : pourquoi donner le nom d'*issôgi* [à ceux qui ont] pratiqué trois entrées en montagne, et continuer ainsi jusqu'à *missôgi* [pour ceux qui ont] pratiqué neuf [entrées en] montagne ? La réponse est : trois entrées en montagne correspondent à l'entrée en montagne de printemps, *l'entrée régulière de la Matrice, partant de cause*

aboutir à la conséquence, l'entrée en montagne d'automne, *entrée inversée du Diamant, partant de la conséquence se tourner vers la cause*, l'entrée ne montagne d'été, *l'unité des entrées régulière et inversée, l'union du Diamant et de la Matrice, ni cause ni conséquence.* On appelle *issôgi yamabushi* celui qui a pratiqué l'ensemble des rituels des trois entrées en montagne. On l'appelle aussi *yamabushi* de la première maitrise. La première maîtrise correspond à la première période. La deuxième maîtrise correspond à la deuxième période. La troisième maîtrise correspond à la troisième période. C'est pourquoi la pratique de neuf entrées en montagne permet de franchir les trois périodes incalculables. On devient l'incarnation sublime de Biru en ce corps le temps d'une seule vie.

À la question : [qu'en est-il de] la pratique des neuf phases qui permet d'obtenir le grade de Grand guide, *[grand] triomphateur* ? La réponse est : « grand », signifie qu'il n'y a rien de plus haut. Comme il n'y a rien de plus grand que d'avoir pratiqué neuf entrées en montagne, on obtient le grade de Grand guide. A la question, quelle est la durée d'une période d'un éon ? La réponse est : selon les résultats de débats, la période d'un éon est l'équivalent en distance d'une centaine de *yojana*, le temps qu'il faut [pour couvrir un] château de graine de moutardes. [Pour prendre l'exemple de] pierres, [parcourir] une centaine de *yojana,* c'est le temps qu'il faut pour [couvrir] un château de rochers. Fin de citation. Un *yojana* représente cent seize *ri*. Un pas fait six *shaku* (186 cm). Trois cent cinquante pas font un *ri.* Grâce à cette équivalence, on peut se faire une idée de ce qu'est une centaine de *yojana*.

En 7 : Compilation des termes en usage en montagne. Classification formelle du shugendô. (non-traduits).

Index

A

ajimon ekô
阿字門回向, *3*
aka
闍伽, *2*, *23*, *62*, *63*, *64*, *66*, *69*
aki no mine
秋峯, *64*, *72*
akubyôdô
悪平等, *37*
anju
安住, *8*
annaira
案内螺, *15*
anraku
安樂, *55*

B

biru
毗盧. *Voir* dainichi
bodai
菩提, *16*, *17*, *23*, *36*, *37*, *38*, *41*, *55*
bonnô
煩悩, *3*, *4*, *13*, *15*, *16*, *17*, *23*, *24*, *37*, *38*, *43*, *55*
bonnô soku bodai
煩悩即菩提. *Voir* bodai
bonnô sokubodai
煩悩即菩提, *36*
bonshin sokubutsu
凡身即佛, *21*
bonshô
凡聖. *Voir* bonshôfuni
bonshô funi
凡聖不二, *4*, *6*, *10*, *20*, *21*, *25*, *30*, *38*, *39*, *45*, *56*
bonshô ichinyo
凡聖一如. *Voir* bonshôfuni
bosatsu
菩薩, *6*, *10*, *11*, *18*
Bosatsu shakujô
菩薩錫杖. *Voir* shakujô
bukkai
佛界, *6*, *10*, *16*, *50*, *54*, *55*
bunman funi
分満不二, *37*
busshô
佛性, *20*, *29*, *32*, *35*, *48*
busshô fuhen
佛性不變, *12*
butsudô
佛道, *44*
butsugen dainichi
佛眼大日. *Voir* Dainichi
byôdôchi
平等智, 62

C

chidai
地大, *23*, *25*, *51*, *55*, *57*, *60*, *65*, *68*
chiken
智劍, *16*, *24*
Chikô
智光, *12*
chikushô
畜生, *18*, *49*, *54*
chisô
智相, *14*, *50*
chitai
智體, *8*, *13*, *15*, *23*, *24*, *46*, *51*
chitai jôbutsu
智體成佛. *Voir* chitai
chitoku
智徳, *21*

D

dai'en kyôchi
大圓鏡智, *62*
daihirishô
大悲利生, *19*, *83*
daikaku'i
大覺位, *31*, *35*
daikû
大空, *4*, *26*, *30*, *33*, *40*, *49*
Dainichi
大日, *3*, *5*, *6*, *7*, *8*, *9*, *17*, *34*, *35*, *37*, *38*, *45*, *46*, *47*, *51*, *56*, *57*
dainichi fûdô
大日不動. *Voir* Fûdô myôô
daisaitô
大採燈. *Voir* saitô goma
danken
断見, *30*
dazu
大途, *17*
denbon nisshô
轉凡入聖, *17*
denki
傳記, 3, 7, 9, 12, 14, 17, 18, 21, 22, 25, 40, 44, 46, 50, 57, 59, 60, 66
dôjin
度人, *24*
dokuichi muhan
獨一無伴, *17*
donki
鈍機, *53*
dôshi

導師, *33*, *35*
doshû
度衆, *5*, *9*, *11*, *22*, *46*, *69*
doshûjô
度衆生. *Voir* doshû

E

ekô
廻向, *34*
En no Gyôja
役行者, *3*, *83*
En no ubasoku
役優婆塞. *Voir* En no gyôja
engaku
縁覺, *18*, *49*, *54*, *55*
Engaku shakujô
縁覺錫杖. *Voir* shakujô
engi
縁起, *4*
engyû
縁笈, *1*, *20*
eshô
衣正, *19*, *27*, *31*, *34*, *39*, *45*, *47*, *56*, *62*, *65*
eshô nihô
依正二法. *Voir* eshô

F

fûdai
風大, *25*, *57*, *60*, *65*, *76*
fudô kanjô
不動灌頂, *75*
fudô kesa
不動袈裟. *Voir kesa*
Fudô Myôô
不動明王, *2*, *3*, *5*, *8*, *10*, *49*, *50*
fuhen shinnyo
不變眞如. *Voir* shinnyo
fuichi fu'i
不一不異, *41*
fujô
不浄, *33*
fuku
不垢, *33*, *42*
fukuchi ryôgon
福智兩嚴. *Voir* nigon
fukuden'e
福田衣, *12*
fuma
怖魔, *12*
fumon
普門, *16*, *57*, *81*, *82*, *83*
fumon ôgen sanjûsan hen
普門應現三十三變. *Voir* fumon
funi isshin
不二一心, *75*
funi shin
不二心, *83*
fuse
布施, *18*
fushigi
不思議, *30*, *56*
fushô
不生, *4*, *13*, *28*, *29*, *31*, *32*, *33*, *37*, *38*, *39*, *44*, *49*, *58*, *60*, *71*
fushô fumetsu
不生不滅. *Voir* fushô

G

ga
我, *30*
gafuku
臥伏, *2*
gaki
餓鬼, *18*, *49*, *54*
ganpon mumyô
元品無明, *24*
garuda
迦楼羅, *49*
gashôshinshô
我性心性, *50*
geke shujô
下化衆生, *11*, *26*, *84*
giri
義理, *28*
go
悟, *4*
gô
業, *4*, *14*, *17*, *19*, *41*, *50*, *54*, *66*, *69*, *84*
go'un
五蘊, *20*, *37*
gôbuku
降伏, *25*
gôbyô kanjô
業称灌頂, *75*
gochi
五智, *3*, *5*, *7*, *8*, *14*, *20*, *22*, *46*, *47*, *48*, *50*, *58*, *62*, *63*, *64*, *69*, *83*
godai
五大. *Voir* rokudai
goi
五位, *6*
gokôsetsu
御口説, *7*, *15*, *17*, *20*, *43*
goku'i
極位, *27*, *49*

gokubutsu
極佛, *22*
gonjitsu
權實, *27*
gorin
五輪. *Voir* rokudai
goshiki
五色, *6*
gôshô
業障, *55*
gotai
五大. *Voir* rokudai
guchi
愚癡, *24*, *70*
guhô yuishiki
愚法唯識, 35
gyakubu
逆峯, *25*, *26*, *50*, *54*, *59*, *72*, *80*
gyôja
行者, *4*, *6*, *7*, *8*, *9*, *10*, *13*, *14*, *16*, *19*, *20*, *22*, *23*, *24*, *25*, *28*, *34*, *35*, *38*, *41*, *43*, *46*, *48*, *49*, *50*, *51*, *52*, *53*, *55*, *59*, *63*, *65*, *70*, *78*, *84*
gyôjûzaga
行住坐臥, *31*, *34*, *41*

H

hachija
八邪, *15*, *26*
hachishakya
鉢羅奢佉, *5*
haja kenshô
破邪顯正, *38*
hakko no kenzaki
八鈷劍前, *26*
hanakubu
華供峯, *51*
hangai
斑蓋, *1*, *5*, *6*, *7*
hannya
般若, *4*, *21*, *30*, *33*
happukurinpô
八輻輪寶, *26*
haramitsu
波羅蜜, *9*, *11*, *12*, *15*, *18*, *19*, *55*
haru no mine
春峯, *25*, *26*, *54*, *64*, *72*
hashiramoto
柱源, *2*, *65*, *70*, *79*
hasshôdô
八正道, *15*, *26*
henka
變化, *6*
hi'in hika
非因非果, *64*
hide
碑傳, *2*
hieda
檜杖, *22*, *23*
hijikoro
肘比, *67*, *69*, *80*
hiki
秘記, *6*, *10*, *11*, *12*, *13*, *16*, *24*, *41*, *42*, *43*, *55*, *56*, *67*, *69*, *70*, *71*, *85*
hikyaku
非客, *5*, *17*, *23*, *27*
hisshiki
引敷, *1*, *24*
hôben
方便, *7*, *8*, *34*, *42*, *54*
hôhô
寶捧, *23*
hôkan mondô
寶冠問答. *Voir mondô*
hokkai
法界, *15*, *18*, *22*, *27*, *30*, *33*, *34*, *36*, *38*, *39*, *44*, *52*, *57*, *60*, *62*, *70*, *71*, *75*, *77*, *78*, *79*, *83*
hokkai mandara
法界曼荼羅. *Voir* hokkai
hokkai taishôchi
法界體性智, *62*
hôkyôin tô
寶篋印塔, *63*
hon'u dainichi
本有大日, *77*
hon'u nyôrai
本有如来, *39*
hon'u shuhô
本有修生, *58*
Honbutsu
本佛, *50*
hongaku yamabushi
本覺山臥, *47*
hôni
法爾, *27*, *41*, *47*, *51*, *52*, *74*, *75*
honji
本地, *41*, *42*
honkaku
本覺, *15*, *28*, *32*, *35*, *39*, *42*, *44*, *45*, *47*, *51*, *56*, *74*
honkaku yamabushi
本覚山臥, *42*
honnu
本有, *29*, *44*, *45*, *46*, *52*, *54*, *74*
honnu yamabushi
本有山臥, *42*
honri musô
本理無相. *Voir* musô

hora
法螺, *1*, *2*, *3*, *13*, *14*, *15*, *50*, *51*, *52*, *53*
hôsaku
宝索, *14*
hôshin
報身, *40*, *45*, *46*, *56*
hôshinkei yamabushi
報身形山伏, *46*
hosshin
法身, *4*, *5*, *7*, *9*, *10*, *13*, *14*, *15*, *17*, *21*, *27*, *28*, *29*, *34*, *38*, *40*, *42*, *43*, *45*, *46*, *48*, *49*, *51*, *52*, *55*, *56*, *57*, *58*, *60*, *70*, *71*, *74*, *75*, *81*, *82*, *83*
發心, *23*, *45*
hosshin sanmitsu
法身三密, *21*, *27*, *48*
hosshin seppô
法身説法. *Voir* hosshin
hosshinkei yamabushi
法身形山臥, *46*
hosshô
法性, *24*, *26*, *36*, *38*, *40*, *41*, *43*, *54*, *65*, *68*
hosshô fuzen
法性不染. *Voir* hosshô
hosshô ippô
法性一法. *Voir* hosshô
hottai
法體, *7*, *57*
hyakuhachi bonnô
百八煩悩. *Voir* bonnô

I

ichi'in dainichi
一印大日. *Voir* dainichi
ichibutsu kai'e
一佛海會, *18*
ichijitsu
一實, *47*
ichinen fushô
一念不生, *42*
igi
威儀, *9*, *12*
ikki
一揆, *74*
一気, *38*, *39*
in
因, *22*
inga enman
因果圓滿, *51*
inga funi
因果不二, *77*
inji
印璽, *74*
innen
因縁, *11*, *18*, *20*, *21*, *47*, *48*, *54*, *55*, *58*, *81*, *82*
inshôjô
印證状, *2*
inyô wagô
陰陽和合, *36*
ishiki
意識, *8*
ishin denshin
以心傳心, *30*, *33*, *79*
ittai funi
一體不二, *8*, *16*
ittai imyô
一體異名, *40*

J

jagi
邪義, *36*
jahô
邪法, *36*, *37*, *38*
jashi
邪師, *36*
jashô ichinyo
邪正一如, *36*, *37*, *38*
jicchi
實智, *29*, *30*, *37*, *38*
jigoku
地獄, *18*, *49*, *54*
jihi ichinen
慈悲一念, *34*
jikai
持戒, *18*
jikaku shôchi
自覺證知, *33,56*
jikkai
十界, *2*, *10*, *12*, *14*, *18*, *19*, *20*, *21*, *27*, *28*, *29*, *31*, *34*, *41*, *43*, *45*, *47*, *49*, *50*, *53*, *54*, *56*, *57*, *61*, *62*, *77*, *84*
jikkai gusoku kesa
十界具足袈裟. *Voir kesa*
jikkai ichijitsu
十界一實. *Voir* jikkai
jikkai ichinyo
十界一如. *Voir* jikkai
jiko
恃怙, *17*
jinchi
心地, *31*, *33*, *34*, *38*, *44*, *63*, *69*, *71*
jinpi
深秘, *2*, *40*
jinzû
神通, *48*
jiri
事理, *7*, *74*, *75*
jishin

自心, *28*, *29*, *30*
jishin ichiji
自身一字, *23*
jishin sokubutsu
自身即佛, *35*
jishô
自性, *22*, *31*, *50*, *52*, *55*, *70*
自證, *68*
jishô hosshin
自性法身, *49*, *52*
jishô seijôshin
自性清浄心. *Voir* jishô
jishô shinren
自性心蓮. *Voir* shinren
jissô
實相, *7*, *13*, *15*, *29*, *35*, *46*, *50*, *59*, *65*
jôbyaku rin'en
浄白輪圓, *26*
jôdo
浄土, *35*, *39*, *52*
jôgu bodai
上求菩提, *5*, *11*, *26*, *84*
jôhijô
情非情, *57*
jôi
浄衣, *8*, *9*
jôji jitsuzô
聲字實相, *13*
jôkai
浄戒, *12*
jôken
常見, *30*
jokyaku
余客, *8*
jômyô
浄命, *12*
jôsetsu
浄刹. *Voir* jôdo
jôshosachi
成所作智, *62*
joshu
所修, *43*
jôsui
定水, *84*
jûdoshu
十度珠, *17*
jûhachi kai
十八界, *4*, *12*, *20*, *22*, *63*, *65*
jûin shika
從因至果, *9*, *25*, *46*, *54*, *64*, *77*
jûka kôin
從果向因, *9*, *26*, *64*, *77*
junbu
順峯, *9*, *25*, *26*, *50*, *54*, *59*, *72*, *80*
junbu funi
順逆不二, *54*
jushiki kanjô
授職灌頂, *62*
jûshu
十種. *Voir* jikkai

K

kadai
火大, *23*, *55*, *57*, *60*, *65*
kaiaku
破悪, *12*
kaisetu
解説, *4*, *55*
kake
駈, *24*
kake goromo
懸衣, *9*
kakeai/kusô
駈相, *15*
kaki goromo
柿衣, *8*, *9*
kakudô
覚道, *33*
kakutai
覺體, *15*, *31*, *55*
kanjô
灌頂, *2*, *20*, *22*, *62*, *63*, *74*, *79*
kanjô keibyaku
灌頂啓白. *Voir kanjô*
kararan
羯賴藍, *5*
katabako
肩箱, *1*, *21*, *22*
katameo
堅緒, *26*
katsugi
擔木, *22*, *23*
kechi'en shûsei
結縁衆生, *76*, *84*
kechimiyaku
血脈, *63*, *71*, *78*, *79*
kechimyaku
血脈, *2*
kemyô
仮名, *28*
kenkon
乾坤, *6*
kensaki no kyahan
劍前脚半. *Voir* kyahan
kesa
袈裟, *10*, *11*, *12*, *49*

keta
化他, *68*
keyô
化用, *49*
ki
機, *27*
kigomi
着込, *9*
kishin
起信, *77*
kisoku
軌則, *66*
kôchigi
小打木, *58*
kogi
小木, *2*, *23*, *65*, *66*, *68*, *69*, *80*
Kôjin
荒神, *6*
kokochi
心地, *8*, *15*
kokudachi kanjô
穀斷灌頂, *75*
kokudan
穀斷, 54, 65, 75
kômyô
光明, *60*
kon
根, *4*, *16*, *27*, *48*
kongô gachirin
金界月輪, *6*
kongô hosshin
金剛法身. *Voir* hosshin
kongô ichiin'e
金剛一印曾, *21*
kongôchi dan
金剛智斷, *26*
kongôkai
金剛界, *9*, *13*, *14*, *20*, *22*, *23*, *25*, *26*, *46*, *50*, *51*, *53*
kongôsho
金剛杵, *22*
kongôzue
金剛杖, *1*, *22*, *23*
konpaku
魂魄, *6*
konton
混沌, *39*
koshiba
小柴, *3*
kotai hongu
己體本具, *23*
kouken
効験, *84*
kôyô
巧用, *4*, *14*
ku
苦, *4*, *19*, *21*
kûdai
空大, *23*, *55*, *57*, *60*
kuden
口傳, *3*, *5*, *9*, *10*, *14*, *17*, *18*, *22*, *45*
kujûmetsudô
苦集滅道, *18*, *55*
kûka
空過, *24*
kunô
功能, *13*
kûsô
空相. *Voir* daikû
kyahan
脚半, *1*, *25*, *26*, *27*
kyakudô
客道, *44*
kyakuzô
客增, 43, 44
kyô
境, *4*
kyôgai
境界, *22*
kyôja
教邪, *36*
kyokuhi
極秘, *2*, *54*
kyoshin gasshô
虚心合掌, *21*

M

magun
魔羣, 24
manda
曼荼, *74*
manmotsu
萬物, *26*, *37*
mantoku rin'en
萬徳輪圓, *57*
mashikon kesa
磨紫金袈裟. *Voir* kesa
meigo ittai.
迷悟一體, *10*, *47*
meigo nihô
迷悟二法, *30*, *31*, *38*, *42*
meikai ittai
冥会一體, *24*
mikkyô
密經, *26*
mishugyô
未修行, *5*, *7*, *9*, *23*, *42*, *53*

môjin
妄塵, *69*, *70*
妄心, *31*
mondô
問答, *2*, *3*
muen
無縁, *32*
mumyô
無明, *3*, *4*, *14*, *24*, *26*, *40*, *41*, *47*, *54*, *65*, *69*
mumyôtai
無明體. *Voir* mumyô
musa
無作, *27*, *42*, *70*, *74*
musa sangaku
無作三覚, *33*
musa sanjin
無作三身. *Voir* sanjin
mushojû
無所住, *44*
musô
無相, *22*, *32*, *38*, *39*, *42*, *48*, *55*, *63*, *70*
musô hosshin
無相法身. *Voir* hosshin
musô munagon
無想五那含, *11*
musô sanmitsu
無相三密, *29*, *32*, *33*, *43*, *58*, *79*
myôan ittai
明暗一體, *4*, *25*
myôgon
妙金, *29*
myôka
妙果, *17*
myôkaku
妙覚, *10*
myôkan sacchi
妙觀察智, *62*
myôryô sabestu
明了差別, *62*
myôtai
妙體, *6*, *39*

N

nai'e
内衣, *8*
naigai
内外, *6*
naishô
内證, *5*, *6*, *9*, *10*, *13*, *16*, *25*, *26*, *29*, *30*, *32*, *33*, *34*, *41*, *43*, *47*, *48*, *49*, *52*, *56*, *57*, *70*, *74*, *75*, *79*
natsu no mine
夏峯, *27*, *54*, *59*, *64*, *72*
nehan
涅槃, *23*, *31*, *48*, *55*
nenbutsu
念仏, *17*
nenju
念珠, *1*, *16*, *17*
nigon
二厳, *9*, *16*, *21*
nijûgo'u
二十五有, *11*
ningen
人間, *18*, *54*
ninniku
忍辱, *18*
niri byôdô
二利平等, *21*
niri enman
二利圓滿. *Voir* niri byôdô
nitai wagô
二諦和合, *6*
niteki wagô
二滴和合, *14*
nôjô
能乘, *24*
nôke
能化, *11*
Nônin
能忍, *59*
nôsen
能詮, *35*
nôsho funi
能所不二, *21*
nôsho sôô
能所相應, *12*
nôshu
能修, *43*
nyorai
如来, *6*, *13*, *14*, *28*, *45*, *48*, *56*, *57*, *75*, *85*
nyûbu
入峯, *2*, *3*, *7*, *8*, *12*, *13*, *15*, *19*, *20*, *21*, *23*, *24*, *26*, *27*, *33*, *43*, *45*, *46*, *47*, *50*, *56*, *58*, *63*, *70*
nyûbu kanjô
入峯灌頂. *Voir* kanjô
nyûga ganyû
入我我入, *58*
nyûjô
入定, *77*
nyûshitsu
入室, *19*, *41*
nyûshuku kanjô
入宿灌頂, *75*

O

ôkyogô

横虚合, *76*
ôshin
應身, *40*, *45*, *46*, *56*
ôshu funi
横竪不二, *77*
ôyû
應用, *6*

R

rahotsu
螺髪, *4*
rao injin
螺緒印信, *3*
rei'i no shu
霊異之趣, *84*
reigen
靈驗, *84*
reizan
靈峯, *74*
rekki
劣機, *34*
rendai
蓮臺, *42*, *47*
renge gasshô
蓮華合掌, *22*
richi funi
理智不二, *52*
richi hosshin
理智法身. *Voir* hosshin
richi isshin
理知一心, *83*
rikan
理觀, *16*, *54*, *55*, *56*
rin'en
輪圓, *61*
risô
理相, *50*
ritai
理體, *19*, *45*, *51*, *60*
ritai sokubutsu
理體即佛. *Voir* ritai
rokkon
六含, *12*
rokubon
六凡, *54*
rokudai
六大, *7*, *8*, *9*, *18*, *21*, *22*, *23*, *25*, *27*, *31*, *35*, *36*, *37*, *38*, *39*, *47*, *48*, *51*, *52*, *53*, *55*, *56*, *57*, *58*, *59*, *60*, *61*, *63*, *65*, *66*, *70*, *71*, *73*, *76*, *77*, *78*, *79*, *82*
rokudai kanri saitô
六大理觀採燈. *Voir* saitô goma
rokudô
六度. *Voir* haramitsu
六道, *11*, *13*, *18*, *19*, *56*
rokudô shishô
六道四生, *18*
rokushiki
六識. Voir shiki, *Voir* shiki
rokushu
六趣. *Voir* rokudô, *Voir* rokudô, *Voir* rokudô
rokuyoku narabi bonten
六欲幷梵天, *11*
ruten
流轉, *4*
ryôbu funi
両部不二. *Voir* ryôbu mandara
ryôbu mandara
両部曼荼羅, *7*, *8*, *9*, *26*, *28*, *30*, *43*, *46*, *51*, *54*, *55*, *74*, *75*, *77*, *82*

S

saidan
際断, *31*
sairin
臍輪, *14*
saitô goma
採燈護摩, *64*, *65*, *66*, *69*, *70*, *80*
samaji
三摩地, 69
san akudô
三悪道, *9*
sanbu shoson
三部諸尊, *74*
sandai
三諦, *37*, *40*, *41*
sandai ichinen
三諦一念. *Voir* sandai
sanden
三轉, *52*
sandô
三道, *4*
sangi
三祇, *58*, *94*
sangô
三業. *Voir* gô, *Voir* gô, *Voir* gô, *Voir* gô, *Voir* gô
sangô shi'igi
三業四威儀, *70*
sanjin
三身, *10*, *15*, *28*, *32*, *34*, *40*, *41*, *46*, *52*, *56*, *65*, *66*, *71*, *77*, *81*, *82*, *83*
sanjin sokuichi
三身即一. *Voir* sanjin
sankai goshu
三界五趣, *37*
sankai yuishin
三界唯心, *35*

sankai yûisshin
三界唯一心, *10*
sanmai
三昧, *4*, *13*, *50*
sanmayagyô
三昧耶形, *57*
sanmitsu chigen
三密智眼, *62*
sanshin byôdô
三心平等, *35*
sanshin ittai
三心一體, *18*
三身一體, *77*
sanshu jôbutsu
三種成佛. *Voir* sokushin jôbutsu
sanshu mondô
三種問答. *Voir mondô*
sanshu sokushin
三種即身. *Voir sokushin*
santoku
三德, 4, 41
sanze
三世, *6*, *49*, *53*, *57*, *58*
seibutsu byôdô
生佛平等, *53*
seirei
精靈, *38*
seiryôchi
清涼地, *68*
seken
世間, *27*, *28*, *29*, *37*, *60*
sendatsu
先達, *9*, *25*, *46*, *51*, *53*, *58*, *64*, *69*, *74*, *77*, *78*, *81*
sendatsu hashira
先達柱, *73*
senjô funi
染淨不二, *22*
Senryaku
浅略, *1*, *27*
seppô dai'e
説法大會, *13*
shakubuku shôju
折伏攝受, *43*
shakubyaku niteki
赤白二滴, *36*
shakujô
錫杖, *1*, *18*, *19*
Shana
遮那. *Voir Dainichi*
shicchi
悉地, *16*
shidai
四大. *Voir* rokudai
shido kanjô
四度灌頂, *74*, *75*
shihon funi
始本不二. *Voir* shikaku et honkaku
shikaku
始覺, *32*, *43*, *44*, *45*
shikaku yamabushi
始覺山伏, *43*
shiki
識, *4*, *53*, *68*
shikidai
識大, *51*, *56*, *57*, *65*
shikishin
色身, *7*
shikishin funi
色心不二, *22*, *30*, *39*, *53*
shikisô
色相, *62*
shingon
真言, *33*, *75*
shinjô
心城, *35*
shinkyaku
新客, *9*, *11*, *20*, *23*, *54*, *64*, *65*, *66*, *69*, *75*, *76*, *77*
shinmei
神明, *39*
shinmôwagô
眞妄和合, *5*
shinnyo
眞如, *7*, *11*, *15*, *34*, *42*, *61*, *83*
shinren
心蓮, *8*, *13*, *42*, *43*, *51*
shinri
眞理, *30*, *31*, *49*
shinsai
眞際, *30*
shinzô
心臟, *20*, *21*
shinzoku funi
眞俗不二, *7*, *83*
shishijô
獅子乘, *24*
shishô genya
四生幻野, *35*
shishû shiaku
四州四悪, *11*
shitai
四諦, *18*, *55*
shiten
四轉, *23*
shiyôbun
私用分, *2*, *74*
shizen shikû

四禪四空, *11*
shô'igi
聖威儀, *12*
shôbutsu kinpei
生佛均竝, *16*
shôbutsu taiben
生佛對辨, *32*
shôdô
聖道, *44*
shogu
所具, *3*, 5
shohô
諸法, *16*, *19*, *21*, *30*, *31*, *35*, *56*, *58*, *62*
shôhô
正法, *37*, *38*
shôjin
精進, *18*
聲塵, *14*
shojô
所乘, *24*
shôkai
性海, *63*
shôkaku
正覺, *36*, *45*, *47*
shôkanjô
正灌頂, *63*, *65*, *Voir kanjô*
shoke
所化, *11*
shômon
聲聞, *18*, *49*, *54*, *55*
Shômon shakujô
聲聞錫杖. Voir *shakujô*
shosen
所詮, *35*
shôsendatsu
正先達, *8*, *14*, *23*
shôsô
性相, *27*, *48*
shu'in kanka
修因感果, *46*
Shugen
修驗, *1, 2, 4, 5, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 21, 22, 24, 25, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 41, 43, 44, 47, 48, 50, 52, 55, 56*
shugendô
修驗道, *1*, *3*, *27*, *29*, *32*, *33*
Shûjô
衆生, 3, 6, 7, 8, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 27, 34, 35, 38, 39, 41, 47, 48, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 60, 62, 63, 65, 66, 76, 83, 84, 85
shûjô shosei
衆生所生. *Voir* shûjô
shuku
宿, *23*, *56*, *62*, *65*, *75*
shukunyûra
宿入螺. *Voir* hora
shukushutsura
宿出螺. *Voir* hora
shukyogô
豎虛合, *76*
shura
修羅, *18*, *49*, *54*
shûsei yamabushi
修生山伏, *43*
shusshô kanjô
出生灌頂, *75*
shutsubon butsunyû
出凡佛入, *38*
sogon nango
麁言輭語, *27*
sôji
總持, *19*
sôkô
相好, *5*
sokuri fubyô
即離不謬, *37*, *40*
sokushin jibutsu
即身自佛, *34*
sokushin jôbutsu
即身成佛, *32*, *35*, *56*, *59*, *65*
sokushin sokubutsu
即身即佛, *32*, *48*, *56*, *57*, *61*
Sokushin sokubutsu
即身即佛, *3*, *8*, *52*
sokushin sokushin
即身即身, *32*
sokushin tongo
即身頓悟, *30*, *70*, *74*
sonki
尊貴, *13*
suirin
水輪, *9*, *14*, *23*, *51*, *55*, *57*, *60*, *65*, *68*
surikoromo
摺衣, *8*, *9*
suzukake
鈴懸, *1*, *7*, *8*, *9*

T

tainai hôe
胎內胞衣, *12*
Taishô
體性, *3*, *4*, *14*, *18*, *34*, *35*, *36*, *38*, *45*, *47*, *48*, *50*, *51*, *57*, *62*, *66*, *70*, *74*
taizô dainichi
胎藏大日. *Voir* dainichi
taizô funi

金胎不二, *7*
taizôkai
胎蔵界, *6*, *9*, *20*, *23*, *25*, *26*, *46*, *51*, *52*, *53*, *54*, *55*
tate godai
堅五大, *18*
tenjô
天上, *18*
tôba
塔婆, *18*, *22*, *23*, *50*, *52*, *57*, *58*, *59*, *63*, *71*, *77*, *82*
tôkaku
等覚, *10*
tokin
頭襟, 1, 3, 4, 5
tokogatame
床堅, *2*, *56*, *59*, *60*, *61*, *65*, *70*, *75*, *79*
tokosadame
床定, *2*
tokoshirabe
床精, *2*, *76*
tokuyô
徳用, *49*
tonshô
頓證, *50*
tsukkyahan
筒脚半. *Voir* kyahan

U

u'en muen
有縁無縁, *76*
ubusuna no kami
産生神, *6*
udegoro
腕比, *58*
usô
有相, *29*, *42*

W

wakô dôjin
和光同塵, *9*
wakubaku
惑縛, *24*

Y

yamabushi
山伏, *2*, *3*, *5*, *8*, *9*, *10*, *11*, *20*, *23*, *40*, *41*, *42*, *43*, *44*, *45*, *46*, *49*
yamabushi butsubu
山伏佛部. *Voir* yamabushi
yamabushi kongôbu
山伏金剛部. *Voir* yamabushi
yoko godai
横五大, *18*
yon'igi
四威儀. *Voir* gyôjûzaga
yonsei
四聖, *54*, *55*, *56*
yuigesa
結袈裟, *1*, *10*, *11*, *12*
yuikome
結籠, *9*

Z

zaiku
罪垢, 66, 69
zengyô kedo
善巧化度, *8*
zenjô
禅定, *18*, *21*
zuien
髄縁, *9*, *11*
zuien shinnyo
隨縁眞如. *Voir* shinnyo

Copie du texte source

D'après le *Shugendô shôso*, 2, 『修験道章疏．第2巻』, Nihon Daizôkyô Hensankai, 2000, Tôkyô, Kokusho kankôkai, p.365-407.

修驗道修要祕決目錄

卷上

第一衣體分十二通
第二頭ヾ禁ゞ之事
第三鈴鐃之事
第四結袈裟之事
第五法螺之事
第六念珠之事
第七錫杖之事
第八緣笈之事
第九肩箱之事
第十金剛杖事
第十一引敷之事
第十二脚半之事
淺略分七通

第一依經用否事　第二修驗大意事
第三三種調身事　第四三種調息事
第五修驗用心事　第六驗正分別事
第七世界建立事　以上十九通

卷中

深祕分七通
第一山伏二字之事　第二臥伏二字之事
第三四種名義之事　第四三身山伏之事
第五寶冠問答之事　第六不動十界之事
第七法螺兩緒之事

極祕分七通
第一十界修行事　第二峯中床堅事
第三峯中床精事　第四峯中閼伽事
第五峯中柱源事　第六峯中小木事
第七峯中靈地事

卷下

第一灌頂啓白事　第二正灌頂大事
第三峯中緊急事　第四入峯即歸緊事
第五峯中血盆事　第六峯中小祕事
第七螺緒印信事

添書分七通
第一役行者略緣起　第二役行者尊形事
第三阿字門回向事　第四靈供作法事
第五五箇問答事　第六入峯三祇事
第七修驗類字

修驗道修要秘決卷之上

衣鉢分十二通

第一頭襟之事

夫山伏者。卽身卽佛體性。毗盧覺皇極位也。故頭襟者。卽大日五智寶冠。化他利物被甲也。其形寶珠也。彰五智圓滿總體傳記曰。頭襟者。頭者衆生所生頂上。襟者衆生能生妄想也。十二緖者表衆生所具十二因緣。其色黑色顯最初無明。無明者煩惱黑暗之義也。前八分著之示不動頂上八葉在頭襟之內。口傳問曰。何故以無明等十二因緣爲頭襟表像耶。答曰。十二因緣者。取要謂之煩惱業苦三道也。頌曰。

初八九煩惱　第二第十業　餘七皆是苦

[illegible]

化衆生義也。口傳

右祕決者。修驗最頂實談。眞妄和合內證也。縱雖爲深智高行之仁。於非客與未修行前者。敢不可說之。

第二斑蓋事

夫修驗所具斑蓋者。佛頂莊嚴。天蓋慈悲覆護。形相也。凡天蓋者一切衆生住悲母胎內。時戴胞衣義也。胞衣者於胎內始從羯賴藍位終至鉢羅奢佉位。蓋赤子頂上。防悲母所飮食胎內寒熱毒氣。不令其肉身敗壞。故五位圓滿而速出胎噫。我等忝從受乾坤陰陽精氣。禀陰陽胎藏。住胎藏界。住胎藏界。生胎藏界。出胎藏界。立胎藏界。修胎藏行。證胎藏果。生胎藏土。成胎藏身。大日如來。變化三世常神。應用也。凡之則。譬善逝。集輪之則。衆惡忽起。人法一致。權實不二。然則。荒神妙體。全不出自性善惡。毘盧身土。從本在衆生色心。凡聖名字。雖異內外。因緣惟同。爲顯了如此等深德之故。名天蓋。樂佛界道場。障難。爰以今入峯修驗。行者等。爲使一切衆生普悟入孔字門之號。鈴繫。次摺衣者文摺顯磐石故也。其不動明王者。住大磐石。示不動法性心地。今修驗之行者等。從本安住。卽身不動極位。故全身見磐石也。或青色。或黑色也。表風空二色。不動者以空爲體。以風爲性。不動者空也。動者風也。是則不動與行者一體不二之義也。次柿衣者赤色無文也。至正先達位着之。是則不轉肉身。本有舍那極位。一切衆生善巧化度。智體也。留意可知之。次淨衣者白色無文衣也。神前職位。山伏着之。余客不用之。白色者和光同塵。隨緣利物表相也。已上四種衣訖。

祕記第二曰。鈴繫者。金胎兩部曼荼六大嚴身上服也。謂上九布者。金剛界九會。下八布者。胎藏界八葉者音聲也。表金胎不二。自性法身說法。故鈴者卽行字。實玉繫金胎曼荼衣。修行兩峯本有靈峰。故名鈴繫矣。經曰。以無價寶珠繫着內衣裏。爰知我等胸襟有孔字不生。實玉然。迺今入峰修驗。行者等。爲使一切衆生普悟入孔字門呼之號。鈴繫。次摺衣者文摺顯磐石故也。其不動明王者。住大磐石。示不動法性心地。今修驗之行者等。從本安住。卽身不動極位。故全身見磐石也。或青色。或黑色也。表風空二色。不動者以空爲體。以風爲性。不動者空也。動者風也。是則不動與行者一體不二之義也。次柿衣者赤色無文也。至正先達位着之。是則不轉肉身。本有舍那極位。一切衆生善巧化度。智體也。留意可知之。次淨衣者白色無文衣也。神前職位。山伏着之。余客不用之。白色者和光同塵。隨緣利物表相也。已上四種衣訖。

祕記第二曰。鈴繫者。金胎兩部曼荼六大嚴身上服也。謂上九布者。金剛界九會。下八布者。胎藏界八葉者胎藏八葉鈴舌。

一尺六寸七分　上八葉像母胎八分肉蓮矣

斑蓋者五色混雜相。蓋者頂上覆護義也。圓相者金界月輪也。以白色綾裏之。八葉者胎藏八葉也。以赤地錦作之。卽是胎金本具內證二滯混合表示也。

御口說云。檜笠者卽斑蓋義也。指蓋者舉蓋也。依行者意樂。雖着何笠於體別義通前者更不可有異論。可知可知。對未修行之輩。聊不可聽之者也。

第三鈴繫之事

夫鈴繫者。金胎兩部曼荼羅入峯修行法衣也。凡修行者意樂。雖着何笠於體別義通前者更不可有異論。可知可知。對未修行之輩。聊不可聽之者也。

第三鈴繫之事

夫鈴繫者。金胎兩部曼荼羅入峯修行法衣也。凡修行者意樂。雖着何笠於體別義通前者更不可有異論。可知可知。對未修行之輩。聊不可聽之者也。

者音聲也。表金胎不二。自性法身說法。故鈴者卽行字。實玉繫金胎曼荼衣。修行兩峯本有靈峰。故名鈴繫矣。經曰。以無價寶珠繫着內衣裏。爰知我等胸襟有孔字不生。實玉然。迺今入峰修驗。行者等。爲使一切衆生普悟入孔字門呼之號。鈴繫。次摺衣者文摺顯磐石故也。其不動明王者。住大磐石。示不動法性心地。今修驗之行者等。從本安住。卽身不動極位。故全身見磐石也。或青色。或黑色也。表風空二色。不動者以空爲體。以風爲性。不動者空也。動者風也。是則不動與行者一體不二之義也。次柿衣者赤色無文也。至正先達位着之。是則不轉肉身。本有舍那極位。一切衆生善巧化度。智體也。留意可知之。次淨衣者白色無文衣也。神前職位。山伏着之。余客不用之。白色者和光同塵。隨緣利物表相也。已上四種衣訖。

祕記第二曰。鈴繫者。金胎兩部曼荼六大嚴身上服也。謂上九布者。金剛界九會。下八布者。胎藏界八葉者胎藏八葉鈴舌。

也。行者卽金胎不二位也。二露者擬福智二嚴。左方右方智。或白色或青色也。表水相。す字形結之。其長無長量。口傳結籠若初入山伏等入峯修行威儀不亂粧也。次疊袴禪事後三領者三惡道前六根者六波羅蜜背三惡道向六波羅蜜義也。結實事顯萬行一統修行。懸衣者先達度衆等從果向因形儀也。着込又初入新客等順峯修行從因至果形儀也。具旨在面授。

裏書云

鈴繫者法衣總名也。摺柿淨衣等三衣者別名也。

已上四種差別能能可分知之。

右一一所表者。自身舍那內證。六大法身極位也。甚深甚深。縱雖爲自門入室之仁。於未修行之前者敢不可聽之。

第四結袈裟事

夫山伏者。十界本具內證。卽身不動。外用也。故結袈裟者。行者一身從本表具足十界一如。三身圓滿妙理。祕記曰。結袈裟者。三衣中法身衣。卽九條袈裟也。

[illegible]

行者着之。九條者九界。行者佛界也。故或名之十界具足袈裟。或號之不動袈裟。不動明王者十法界總體。凡聖不二極位也。十界一實故無生佛隔。迷悟一體故泯知不知。實是十界圓融表示。唯獨證知境界

[illegible]

之。次條之間四尺二寸也。表住行向地等妙二覺四十二位階級。（前左右各四六五也。後三五四合四尺二寸也。）　獨鈷形三寸標三界唯一心之義。　次白色六房者六波羅蜜聖位也。一僧祇山伏着之。（白色者隨緣眞如之義也。黑色者不變眞如之義也。）　黑色六房六道凡位也。度衆新客等着之。　白色者能化。黑色者所化也。以六波羅蜜化度六道衆生矣。古賢曰。不變眞如凝然常住。隨緣眞如緣起常住。文　不變者如海水寂靜故。隨緣者如波浪隨風緣起故。

裏書云、白色房者隨緣利物位也。譬如白色變諸色。黑色房者自證獨滿位也。譬如黑色不變餘色。

次威儀線者二尺五寸也。[illegible]表二十五有。上下二轉階道。白房袈裟逆絞之。（下化衆生義也。）黑房袈裟順絞之。（上求菩提義也。）　次二十五有事。頌曰。

四州四惡趣　六欲幷梵天　四禪四空處

[illegible]

結袈裟威儀　歸入阿字門　解袈裟威儀

[illegible]

卽斷輪廻道　文

磨紫金袈裟事。祕記曰。磨紫金袈裟者有打越。無結者打緒也。打緒中分一處結之。袈裟地要五色錦。廣量一寸八分也。表十八界。前有二金房。後有三金房。前三條。後四條。打緒二條。合九條也。條間打緒共四尺二寸也。威儀線二尺五寸也。（表義同結袈裟。）五金房者表五波羅蜜。五色錦者表五道。是則能所相應之義也。

裏書曰　磨紫金者十界一如佛性不變表示也。祕記曰。南金有三。第一紫黃色也。第二正黃色也。第三青黃

色也。約第一紫色云云　磨紫金袈裟也。

右祕決者依智光行者傳記大綱抄出之了。此外依諸師異解雖有或胎內胞衣。或福田衣表義。非修驗所用故不記。誠是一實無差眞理。入峯修行詮要也。縱雖爲智道秀逸之仁。對未入峯之倫輙莫說之。何

[illegible]

含者。一怖魔。二淨戒。三聖威儀。四破惡。五淨命。六尊貴也。具此六德故云六含。功能雖若干擧要翻之云云

第五法螺之事

夫修驗法螺者。金界𑖀字智體。法身說法內證也。故三世諸佛番番出世說法大會砌。吹大法螺驚三界天衆。醒六道妄夢。皆悉令歸中道不生覺位。或記曰。以如來說法譬獅子吼。其故獅子者畜獸之中王也。聞彼音一切畜類所有魔羣皆惱裂忽死。如此聽聞如來說法煩惱魔羣三毒邪見虎狼頓滅云云　然則

[illegible]

頌曰。（傳記說。）

三昧法螺聲　一乘妙法說　經耳滅煩惱　當入阿字門

祕記曰。立金剛三昧螺覺生死長夜之眠。發聲字實

[illegible]

初也。

裏書云　修驗具所引數者既表獅子乘。法螺音卽彼獅子吼之義也。故以所乘獅子音爲能乘行者道具。立螺名言全依獅子吼之義也。以可知之。

次螺緒事。祕記第一曰。螺緒者是有淺略深祕二義。先淺略意。螺緒者則獅子繫縛寶索也。（獅子者無明惡智。寶索者斷惑智。）根緒者五智。小緒三尺七寸。（三十七尊。）赤色。（表智相也。）指量也。（口傳）𑖀字形結之。衆生所生根源。二滴和合表示也。臍輪右脇曳緒事。臍輪者水輪。右脇者智方也。共是顯金界𑖀字智門。智是如來說法巧用。衆生濟

度方便也。已上次深秘意者爲一家最極聞一紙不載之。至正先達位付與之其旨具別記明之。

次立螺遍數事。第一宿入螺者三音三音三音半立之。合十音也。表十界隨類說法。半音者說法成辨之義也。以下准之。第二宿出螺者三音半二音半一音半立之。合八音也。說八正道法義。斷八邪迷路義也。第三駈相螺者二音二音二音立之。合六音也。擬入峯修行六度法門。返答螺亦准之。涅槃經二十五曰。獅子吼者名決定說。文法身說法表示以可知之者也。第四振鈴螺者五音三音立之。別都有表無明是御出右離也。返答螺者三五離立之也。

御口說曰。立螺時法螺之口三度擊之。法之義云云

右一一表揚者。當家修行肝心。他宗不共極意也。設雖爲無戒嚴行之人。峯跡者卒爾莫輕之。

大悲利生金錫杖

夫修驗念珠者。是佛智珠。菩提樹是也。故本覺眞如智體。接念珠二字。傳記曰。念者念念

續起煩惱。珠者起念即法界圓理也。安住起念即法界心地時。衆生煩惱當體全周遍法界一念不生覺體也。然則起念即不生。不生即起念。而煩惱與菩提一體不二也。以此理觀歸命所願於三寶感應道交速成就。二世悉地實惟諸佛內證。心源行者一念本性乎。祕記曰。念珠者百八珠也。表百八煩惱四箇數取者當衆生四大。緒者即像念。念相續風息也。大論曰。百八煩惱者六根各具六根。六六三十六也。過現未三世各在三十六。百八煩惱也。文珠形一一皆最多角。表智劍。有智慧也。是則煩惱即菩提。生死即涅槃也。大珠珠者佛界。小珠者衆生界也。是佛均並之義。十箇小珠者擬十波羅蜜。二露者表福智兩嚴。自母珠至七遍根境相對諸法了別義也。定七遍數眼耳鼻口七竅。自母珠至二十一遍三世覺

證得菩提妙果之義也。

御口說曰。世人多以水精木槵子等爲數珠。唱佛名。吾則以出入命息爲念珠。稱佛名隨之於命息有大恃怙。安懼一息未還。兼屬後世乎云云深妙也。深妙也。能能可思念之。

右一一表德者。卽是衆生念力形也。全以莫爲心外之相。總念珠事。諸家異說雖區具難盡。翰墨先任傳記祕記之旨。明自家所要大途者也。可欽可欽。於非客不信前者。聊莫觸見聞矣。御口說云。修驗所持念珠者有十度珠。不用十大弟子珠。吾祖師大日如來者。無相法身。獨一無伴位故也。可祕云云

第七錫杖之事

夫錫杖者一法界總體。衆生覺道智杖也。凡於是有三種差別。一者聲聞錫杖。二者緣覺錫杖。三者菩薩錫杖也。所謂聲聞錫杖者。圓動也。衆生業滅道聞證。次振錫杖遍數事。一振者三振也。三界衆類

曰。錫杖者其形圓相也。法周圓無際大虛。圓外有五輪。表法界塔婆。橫五也。中央有三種五輪。擬心佛衆生五大。竪五也。是則三心一體。己身實相寶塔也。門法界平等大有五大也。竝十界無隔竪差別。戶精諸法不亂。次又四面有半月形像。東南西北四州。傳云左右六輪者。表菩薩修行六波羅蜜。最下柄六角。配六道之衢。以六波羅蜜修行。能濟六道四生。羣迷謂檀慳戒地獄忍修進人間禪天智生。然則振錫杖事。覺六道輪廻眠。令歸入一切衆生於一佛海會義也。祕記曰。凡入峯修行者。菩薩六度善巧大悲代受苦軌則也。故今修驗行者等各執持大悲利生錫杖。普化度六道受苦衆生。依之聞錫杖聲者消滅三業所犯罪障。速證菩提云云是則迷暗智杖貧窮寶幢也。功能雖多恐廣故存略。具旨臨經說可知之。

次振錫杖遍數事。一振者三振也。三界衆類

右錫杖表體諸家異義雖多編先付當家傳來錫杖大綱記之。自餘後哲行者也。設雖爲入室之仁於不信非器之前者輒不可說之。

第八袈裟之事

夫入佛道行菩薩道者。必須被袈裟。袈裟有種種名。今略出三名。一名離垢衣。二名福田衣。三名忍辱鎧。此三名義。顯胎藏界理之中令含藏十界依正。孔字者十界一如體性萬法所歸根源也。譬如於悲母胎內含藏一切衆生種子之胎。孔者心藏能本能末。具足不生妙理。是則十界圓備表示。凡聖不二。實也。經記一曰。山伏袈者像悲母體相也。故於是有皮肉骨。謂以皮裹之皮也。中心穀味者肉也。袈板者骨也。矣。已上次壇板者胎藏曼荼孔字方壇也。上入角絡事母胎八分肉團自性心蓮八葉也。赤色袈索者表一切衆生五藍和合血脈。二十袈之中藏五穀種子。諸佛菩薩等悉皆具足。是則五智圓滿無欠。故名福田衣。又名忍辱鎧。是修行者之所依。被著護身。是故修行者必須被著袈裟。

第九肩箱之事

夫肩箱者。金剛ㄚ字。智藏。峯中書籍。祕函也。表金剛一印會之中有六大本有法身三密智德。傳記曰。肩箱者定慧和合。姿。虛心合掌形也。虛心合掌者。凡聖不二。十界一如表示也。福智兼修。定慧竝行。能濟他。

袈板者竪一尺八寸也。表悲母胎。橫一尺二寸。十二界。兩足各一尺表。凡聖互具十界。左足者衆生所具十界也。右足者佛界所具十界也。次壇板者竪一尺三寸表以胎界十大院也。橫九寸表金

[illegible]

母胎中心。姿也。實是衆生緣起根源。能所不二表示也。甚深甚深。對未修行不堪之機。聊不可聽。許之祖師口傳。可愼者歟。

第九肩箱之事

夫肩箱者。金剛ㄚ字。智藏。峯中書籍。祕函也。表金剛一印會之中有六大本有法身三密智德。傳記曰。肩箱者定慧和合。姿。虛心合掌形也。虛心合掌者。凡聖不二。十界一如表示也。福智兼修。定慧竝行。能濟他。

[illegible]

萬行不行而行之誠。是諸佛已證實函。衆生頓悟心

藏也。

肩箱者破蓋也。表虛心合掌形也。卽袈肩。故名肩箱。長量一尺八寸也。表以行者十八界。橫六寸。行者六大。高五寸。表金剛界五智。次白色索者衆生ㄚ字脈水。自性不染蓮絲也。長量一丈。上絡蓮葉。卽蓮華合掌形也。口傳。竝是染淨不二。色心實相所表也。

祕記曰。肩箱者金剛ㄚ字形也。金剛界者智曼荼羅。故肩箱之中藏峯中灌頂祕密書籍等。縁袈者胎藏孔字形也。胎藏者因曼荼羅故。袈之中藏五穀種子。袈實者卽此謂也。因者種也。種者實也。能能可知之。右一一表楊者以有相權假事法示無相本理實義。是知法界ㄚ字表示種種胎藏智德。法界也。故經云。諸佛菩薩以不可說之言說。

第十金剛杖之事

夫就修驗所持杖有三種之差別。一者金剛杖。二者檜杖。三者擔木也。初金剛杖者度衆所持杖也。卽是三杵之中獨杵也。度衆持金剛故。名金剛杖。傳記曰。

金剛杖者。金剛ㄚ字。智體。下方者胎藏孔字。地大也。四方頭者。金剛ㄚ字。智體。下方者胎藏孔字。地大也。四方四面顯發心修行菩提涅槃四轉。方周合五寸也。像地水火風空五大。其長無。長量。唯同行者身量也。口傳。卽是顯自身一字ㄚ塔。示己體本具孔字。次檜杖者正先達智杖也。其形圓形寶捧者表二利圓滿之義。檜者火也。火者智也。智能照破衆生煩惱。如火能燒盡薪。故以名檜杖。是則貧窮與福寶幢六趣濟度智杖也。自餘准金剛杖可知之也。次擔木者初入新客杖也。凡入峯初度行儀者。於峯中諸宿。每朝汲三荷閼伽水。每日採三荷小木。然則初入山伏等各以輒不可聽之者也。

第十一引數之事

夫修驗所具引數者表獅子乘。引者牽也。數者乘也。

既離獅子乘。故曰引數也。就此存二義。一義云。總記
第二曰。一切畜類以愚癡爲命。獅子者衆畜之中王
也。以獅子取元品無明。故三世諸佛智母薩埵乘獅
子降伏無明[illegible]今入峯修行者乘獅子斷彼
元品無明[illegible]法性[illegible]也矣。一義云。依記第三
曰修驗獅子乘者[illegible]人[illegible]之[illegible]也矣。故獅
子者衆獸之中王也[illegible]一[illegible]
子譬智體。以畜類比無明。然則策智乘破煩惱魔羣。
揮慧劍絕無明惑縛。誠是入峯修行勇猛迅速之形。
利益衆生斷迷開悟之粧也矣。駈云名義依獅子乘
也。以可知之。已上兩義。解曰。所乘獅子無明也。能乘行者
法性也。能乘所乘冥會一體法。無明法性圓融無礙
理也。故住彼乘者不行即行。取此解者不到即到。所
詮爲顯無明即法性法性即無明道理可意得也。是
則明暗一體標示。凡聖不二內證也。末代行者等能
能曉其理趣可當正底。智度論云。獅子者四足獸之
中獨步無畏而降伏一切者。似虎正黃者。有鬚尾端

毛太如芽。文 玉篇曰。狻猊日行五百里。以虎豹爲糧
矣。
右依先達異解了見雖多恐繁故不能委悉。設雖爲
[illegible]行者[illegible]之仁未入峯之者不可[illegible]之不入矣。
[illegible]者不[illegible]之[illegible]可秘可秘。

第十二脚半之事

[illegible]修驗[illegible]脚半者[illegible]二[illegible]修行分[illegible]金[illegible]色
二種脚半。傳記曰。胎藏黑色脚半者筒脚半是也。從
因至果修行着之。春峯順峯。其形四角表地大。五大分別
時地大者𑖀字也。𑖀字者胎藏大日種子也。胎藏界
者東方因曼荼羅。故順峯修行着此脚半。東方因西方果。其
色黑色顯風大。風大者黑色種子𑖮字也。是則入峯
修驗行者住𑖮字義表也。密經中說。不捨於此身逮
得神境通。遊步大空位。而成身祕密。文 深義可思之。
次上下白色堅緒者。法性不染淨白輪圓標德也。
上堅緒者交上。上求菩提義也。下堅緒交下。下化衆生義也。胎界者
內證門順峯修行故順違內着之。已上胎藏黑色順

峯脚半。次金剛界白色脚半者[illegible]前脚半是也。從果
向因修行著之。秋峯逆峯。其形劍前表金剛智斷之義。即
是像八輻輪寶也。金界者西方果曼荼羅。故逆峯修
行著此脚半。八鈷劍前者斷八邪無明令歸八正直
道。恰如金輪能摧破萬物。故蹴迦者輪寶交脚之義
也。金界者外用門[illegible]修行[illegible]外着之。已上
金剛界白色[illegible]脚半[illegible]有之。
兩部之外有胎金不二脚半。謂其形金界脚半而
合違如胎藏脚半。是則胎金兩部不二即一之義
也。夏峯或世間普通駈路之時要之。誠惟非果行
儀。入峯修行目足也。此內若雖爲一種於非客之
倫者敢以不可示之。

衣體分十二通　終

修驗道淺略分七通

第一依經用否之事

問曰。諸宗各以佛經爲所依建立其宗義。若爾者修
驗道者以何經爲所依乎。又宗義[illegible]修驗道者

[illegible]經。[illegible]
權實差說。絕大小機法待對。雖然强謂修驗依經。諸
佛已證法曼荼羅而不載紙上。不顯翰墨處。法爾常
恒經是也。法爾常恒經者風吟樹頭波擊砂石法界
音聲也。十界衆生麁言輭語皆悉阿字恒說妙經而
依正二報[illegible]三密自[illegible]
不[illegible]
知即是聽法也。既如來未說一法處一切諸法本不
生色心專是修驗一家宗旨也。三身唯說此實義。諸
佛廣讚彼妙理。何苟以教家權門經論爲法身本覺
依經耶。峯中十種形儀宜看取者也。故以佛經不爲
所依。却可成爲經所依也。
問曰。以經論不爲所依之義置不論之。却成爲經所
依義如何。答。諸宗皆以佛經爲所依入佛知見。譬如
病人求藥方。修驗以佛知見爲初門歸本不生際。如
無病者曾不念藥方。凡經者佛語也。皆從佛心出。修
驗行者自性[illegible]不二[illegible]心[illegible]

所依乎。一切經論從自心生。皆知自心。持一切經論
唯守自心。不尚經教。明者尚其義理。暗者守其文字。
信影像假名。豈賤自心如來乎。世人多迷此理。故以
學經論謂覺者。徒諍券不得金人也。經論者指自心
券契也。何以文字爲砂金乎。不如不知券契文字。唯
欲金之人[illegible]
中[illegible]文字[illegible]
心[illegible]
行[illegible]
如實知自心。譬無始邊。我覺不生。窮本初際。徒守文
字。株遠自期成佛於未來。唯須覺自身是佛。現身證
得本有金剛法身。當時聞諸宗法門。纔肥愚夫耳遠
聲字實相根源。今時見諸業。苟餝稚童眼盲。即身是
佛[illegible]
入阿字[illegible]
底也。甚深甚深。非其人者敢不可許之。

第二修驗宗旨之事

夫修驗宗旨者。無相三密法義。十界一如妙理也。諸
彼狀相。兩部本具直體也。尋此勝理。即身頓悟內證
也。其體遍虛空。非有色量。其智滿法界。難知邊際。實
是佛祖不傳眞理。以心傳心。當頭而非意所識。非言
所言。強稱之不思議。或又謂。不可得色心不二。離有
[illegible]
[illegible]
[illegible]
知。不動眞際建立諸法。諸法即眞際。故若見自心諸
法非他。若開實智衆象有我。當知終日說終日不說。
即破即立。即立即破。修驗一實。謂誠以可然。若以念
爲念。以生爲生。常見所談也。以無念爲無念。以無生
[illegible]
也[illegible]
阿字不生。故不染一塵。不執一法。諸法六大四曼體
相。故不捨一塵。不動一法。十界依正迷悟二法悉阿

字[illegible]
具德也。凡諸宗門戶雖區。佛道初入門唯在靜一心。
流轉生死迷一念生。差別妄業寂滅涅槃亡。萬緣以
歸平等眞理。眞理者自性本源也。縱雖學萬億恒沙
經論。敢不知自性本源。於修行無其益。譬貧如數他
[illegible]
[illegible]大大不生阿字[illegible]
起滅者即是妄心也。妄心者如龜毛兎角。妄心從本
了不生。安住前後際斷之心地。名大覺位。如此行住
坐臥一切作用時。切無忘了。急急着眼觀之。忽然而
得心眼即開之大益。是則頓悟不生大事。生死自在
[illegible]

第三三種即身之事

尋曰。顯教談正了緣三因佛性。密教立理具加持顯
得三種成佛。然者於修驗立義。建立何箇成佛耶。答
曰。修驗意同談三種即身義。所謂一者即身成佛。本覺
二者即身即佛。始覺　三者即身即身。不二始本　即身成佛與
即身所談。當道不共極理也。此所不動性得本分頓
機。唯是常境無相。常智無緣內證也。然則造次顚沛
即無作三身之直體也。語默動靜亦是無相三密之
妙用也。實是修驗即座正覺。當位佛果源底也。

第四三密同等之事

[illegible]
非密宗。顯密不二難思機絕立行也。離藏教直示佛
心正頭。是名以心傳心。越行證忽到不生心地。是謂
自覺證智。顯密名字共最教家法門也。何配論修驗
於顯密二宗耶。唯離教離機之內證。法界曼荼之宗
[illegible]一家不[illegible]也。
[illegible]
耶否。答曰。於小乘家者[illegible]
者可有其咎也。修驗意全不爾。濫人者愚癡也。以愚
癡爲不淨根本。尋諸不淨無過愚癡。不淨於修驗內
證者以婬欲酒肉等。更不爲不淨。諸道之中以覺道

爲清淨之本源故也。般若云。諸法空相不生不滅不垢不淨等矣。可思之。當道一家之大意無作三覺實談最在此者耶。

問曰。不知眞言人應作佛法開眼導師耶。答曰。着相憑文人者不知眞言。敢不爲開眼導師。於修驗無相三密者。以有相憑文印明等。更無爲佛法開眼。既當道立義者。十界依正森羅萬法悉皆法身之體性也。故於萬法當體本來具足毘盧萬德圓明遍照也。是爲開眼。何以劣機方便印明爲佛法開眼耶。夫佛法者至後漢代永平年中從印土將來。眞言唐代將來也。從唐代已前之佛法者更無用佛眼大日印明。然亦有用之近來之法則也。於劣機愚情前者不能述是非。唯宜隨其意者也。

第五修驗用心之事

尋曰。修驗行者行住坐臥如何可用心乎。答曰。修驗行者自身卽無作三身覺體。自心卽一念法界內證也。故我色心從本佛體也。如是安住卽身自佛心地時。自然止惡心生善心。自他平等無差別心。凡眞如一戒可守。唯慈悲之一念。慈悲之一念全自離十不善。然則行住坐臥所作皆是佛事也。信知自身是佛道理。故全不勞自斷證。不念自生死。但念衆生沈淪。以一切所修行廻向衆生。行者向衆生諸佛向行者。故心佛衆生是三無差別。心者行者自心卽現成佛也。佛者已成諸佛也。衆生者本來佛也。此三佛性德輪圓無異。若知自心卽知佛心。卽知衆生心。諸佛覺三等住本覺心城。衆生迷一如跡四生幻野。三界唯心也。萬法唯識也。知三心平等名大覺。是則修驗大要當道之本懷也。

問曰。修驗行者閉眼後要屢導師耶。答曰。入峯灌頂之日已登一印覺位。歸眞圓寂後何滯九界迷岐耶。自心全遮那分無能引師。己體卽淨土別無所詣土。凡修驗體性約能詮諸佛無漏念慧也。約所詮一切諸法實相也。決定眞實法故。得甚深不思議大益然則印持決定自身是佛道理。後何徒可用導師耶。古

賢曰。火燒物。火風遊中。水溺人魚鼈泳內。今卽身成佛。行者亦復如是。證六大無礙信知故全不受苦惱。任運拔苦。自然與樂。誠是現前大用卽坐正覺也。

第六邪正分別之事

夫諸宗教門多說煩惱卽菩提義。談邪正一如旨。愚人見之聞之動起邪義。墮惡見。是謂如文執義三世諸佛之怨。凡成生死決定重業事依邪師教邪分別也。不知正法理僻樣教惡知識名邪師。僻樣教文名邪教。依此等教文起邪義分別。故經說捨惡知識親近善友。正今却心邪念。以令歸正道者也。

先邪法者陰陽和合赤白二滓號兩部。言佛法甚深之由。此二滓冥合而出生我色身所有事業皆是談法性。說菩提煩是法滅之基也。一切衆生從本六大法界體性上無離法性。一法雖然於偏計愚情前何令必赤白二滓談甚深起邪見耶。以如此邪義猥作道解好行非道。是則大邪見也。惡平等者未得謂得不同謂同。善差別者分滿不二卽離不謬也。能能可

次正法者色心諸法從本陰陽和合六大本有之體性也。然而不悟萬法本來六大一實之義。只着世間事法起貪等心。邪見也。雖同貪起不生貪是當正是。大莊嚴論曰。於貪起正思於貪得解脫。文智覺禪師曰。邪人說正法正法成邪法。正人說邪法邪法成正法。文或依三諦卽是陰入皆如道理。曰煩惱卽菩提。或依六大無礙阿字不生眞理開。邪正一如旨。如是依諦理談煩惱卽菩提大乘實義正法也。唯耳聞煩惱卽菩提口雖說。邪正一如心不知其因由不悟其實義。認着己妄情以煩惱執菩提。必不可免輪廻爭可證得實智耶。華嚴經曰。毗盧遮那性清淨也。三界五趣體皆同由妄念故。沈生死由實智故證菩提。文三界五趣有情非情皆具足舍那體性。森羅萬像悉法身也。雖然依妄念與實智差別有。凡聖迷悟不同。妄念者凡夫有執情慾也。實智者諸佛無相心性也。則印持決定自身是佛道理後何徒可用導師耶。古

賢曰。火燒物。火風遊中。水溺人魚鼈泳內。今卽身成佛。行者亦復如是。證六大無礙信知故全不受苦惱。任運拔苦。自然與樂。誠是現前大用卽坐正覺也。

第六邪正分別之事

夫諸宗教門多說煩惱卽菩提義。談邪正一如旨。愚人見之聞之動起邪義。墮惡見。是謂如文執義三世諸佛之怨。凡成生死決定重業事依邪師教邪分別也。不知正法理僻樣教惡知識名邪師。僻樣教文名邪教。依此等教文起邪義分別。故經說捨惡知識親近善友。正今却心邪念。以令歸正道者也。

先邪法者陰陽和合赤白二滓號兩部。言佛法甚深之由。此二滓冥合而出生我色身所有事業皆是談法性。說菩提煩是法滅之基也。一切衆生從本六大法界體性上無離法性。一法雖然於偏計愚情前何令必赤白二滓談甚深起邪見耶。以如此邪義猥作道解好行非道。是則大邪見也。惡平等者未得謂得不同謂同。善差別者分滿不二卽離不謬也。能能可

次正法者色心諸法從本陰陽和合六大本有之體性也。然而不悟萬法本來六大一實之義。只着世間事法起貪等心。邪見也。雖同貪起不生貪是當正是。大莊嚴論曰。於貪起正思於貪得解脫。文智覺禪師曰。邪人說正法正法成邪法。正人說邪法邪法成正法。文或依三諦卽是陰入皆如道理。曰煩惱卽菩提。或依六大無礙阿字不生眞理開。邪正一如旨。如是依諦理談煩惱卽菩提大乘實義正法也。唯耳聞煩惱卽菩提口雖說。邪正一如心不知其因由不悟其實義。認着己妄情以煩惱執菩提。必不可免輪廻爭可證得實智耶。華嚴經曰。毗盧遮那性清淨也。三界五趣體皆同由妄念故。沈生死由實智故證菩提。文三界五趣有情非情皆具足舍那體性。森羅萬像悉法身也。雖然依妄念與實智差別有。凡聖迷悟不同。妄念者凡夫有執情慾也。實智者諸佛無相心性也。妄念爲本行名邪法。依實智行名正法。譬身有病時。

甘味隨苦病愈時知本甘味甘苦總體全不二也煩惱即菩提邪正一如[illegible]正心提出凡入佛直道也求代行者安住六大法性心地[illegible]不可入[illegible]可[illegible]者也

第七世界建立之事

夫論世界混沌未分元始其形如雞卵雞卵者指法法不生空理眞色無形眞空無名於茲建立天地兩盤自本混元之一氣者法界孔字命風也命風者天地和合精靈也天地與精靈元來不二也天地和合[illegible]不生變化終歸一氣天地陰陽未分以前清濁相和故名混沌混沌者孔字本不生眞理也孔字本不生眞理具色心本有性德文字離言實體備依正出現妙用文字自性六大通無相法界空位既知三界即本覺密宮衆生全本有如來也知有者有壞知無者無敗其知智識有無不知智會有無故於有不有於無非無有無二法元來有天地間觀有無性相如如[illegible]

浅略分七通 終

修驗道修要秘決卷之中

深秘分七通

第一山伏二字之事

傳記曰夫山伏者山者竪三畫横一畫文字也竪三畫者法報應三身空假中三諦也横一畫者三身即一三諦一念也伏者人犬二字雙對文字也人者取法性犬者取無明無明與法性者二而不二即離不謬而一體異名也以系圖顯之

中道　佛部　法身

山　一三身即一　三諦一念　報身　金剛部　假諦

犬　衆生所起妄想無明名犬大論曰無明癡犬棄人逐塊衆智師子得理亡名文

人　[illegible]

[illegible]二三德也法性如大海無動轉無明如波浪有隨緣故海水與波浪不一不異也故說無明即法性法性即無明談三身即一身一身即三身是山伏之名義也宗義則攝萬法於山伏二字勝利則歸十界於行[illegible]

[illegible]

第二山臥二字之事

夫於當家名字有山臥山伏二義先山臥二字者祕記第一曰山臥者山者母胎八分肉團本有八葉蓮[illegible]臥然則母胎所生衆生一人而無非山臥二字名詮自性者唯其誰謂也既本地無作體性故是位名本有山臥或號本覺山臥矣古德曰本覺如來住八分肉團恒沙諸佛列自性心蓮云云可思之

[illegible]

[illegible]

問曰。於山臥山伏二義以何為勝以何為劣耶。答曰。御口說曰。於修行門存之時。山伏為勝山臥為劣。若於法體存之時。山臥為勝山伏為劣。所詮入峯修行者十界自爾無相三密內證也。既若得始覺還同本

[illegible]

第三四種名義之事

祕記曰。於當家名義有四種。一者山伏。二者山臥。三者修驗。四者客僧。共是約所修法體為能修行者得名也。所謂一山伏者修生始覺得名也。二山臥者本有本覺名字也。委記別紙。三修驗者。修者修生始覺修行。驗者本有本覺驗德也。修生與本有雙得始覺與本

[illegible]

宗融通之稱也。能通為義。不執一宗一法。通顯密禪法三宗。然則宗者義狹道者理寬。總以如云佛道云聖道。佛道聖道者顯密禪行通號也。道與宗其義寬狹既異也。傳記曰。覺生死去來二道達中道不生

[illegible]

若爾覺知生死二道可謂得道者也。道備二字同他宗意立宗之名字事嘗非如來所說。依所我志經教悟其教義建立諸宗名字也。自家意不爾。道者十界互通之義也。入峯修行者十界自爾當相即道形儀。而初發心時便成阿字𑖀字正覺。何强依他宗常途經教耶。後哲行者等審思之。於其義

[illegible]

不二。此四種名義可分知也。

第四三身山伏之事

夫於山伏體相有三身差別。謂一者法身形。二者報身形。三者應身形也。初法身形者優婆塞形山伏是也。凡法身者。凡聖性相本有常住理體。毗盧遮那遍一切處之身也。十界依正何物非法身體性耶。故不改俗形不剃鬚髮而即安住自位。離染淨差相。已已

[illegible]

摘髮於一寸八分事表胎金兩部因果一體相。胎藏界九尊。金剛界九會。合而十八也。胎者因。金者果也。是則顯修因感果智體。是名報身形山伏。次應身形者比丘形山伏是也。凡應身者三乘同見隨類應現

[illegible]

第五寶冠問答之事

祕記曰。問曰。先達度衆者入峯已滿故。至一印大日覺位也。着五智寶冠置不論之。然今未修行之輩入峯以前着寶冠。最是難信用。何有其道理乎。答曰。修驗立義者。凡身即佛極位。迷悟一體內證也。何煩論入峯修行前後耶。兩峯壇場者自心蓮臺也。大日遍

[illegible]

山臥雖不被入峯須指授。先授寶冠。至以不可有相違。是處曰本覺山臥也。五字陀羅尼經宣。即於凡夫身現成就佛身。文 或疏中說。一切衆生色身實相從本降來常是毗盧遮那平等智身矣。薄命者聞之不

權門小乘妄見測修驗大乘高端乎。問曰。五智寶冠者金色五角也。何故今頭襟黑色十二禪乎。答曰。黑色者無明也。十二禪者十二因緣也。然今值修驗一實深法。豈知自身舍那道理時。十二因緣當體還五智本具體性也。何執外用事相捨內證真實乎。誠是五大五智表示。性相本有極位也。問曰。諸佛皆積功累德而有相好光明。有神通變化。修驗今雖說自身舍那實義。無光明神通等靈德。若爾以何爲成佛所證耶。答曰。光明神通者皆共非佛法真實。如來色身眞實爭釋尊有入滅乎。有相色身者不眞實故全同衆生生死。衆生色身從本不眞實故全同如來涅槃。圓覺經曰。始知衆生本來成佛生死涅槃猶如昨夢。文天魔外道等皆有光明有神通。是爲眞實佛身耶。今修驗所談佛身者非光明赫烋色相莊嚴等佛。唯本有金剛六大法身體性也。然則六大周遍而混凡聖迷悟之異。三密無窮而亡入天鬼畜之差。六根權門小乘妄見測修驗大乘高端乎。問曰。五智寶冠者金色五角也。何故今頭襟黑色十二禪乎。答曰。黑色者無明也。十二禪者十二因緣也。然今值修驗一實深法。豈知自身舍那道理時。十二因緣當體還五智本具體性也。何執外用事相捨內證真實乎。誠是五大五智表示。性相本有極位也。問曰。諸佛皆積功累德而有相好光明。有神通變化。修驗今雖說自身舍那實義。無光明神通等靈德。若爾以何爲成佛所證耶。答曰。光明神通者皆共非佛法真實。如來色身眞實爭釋尊有入滅乎。有相色身者不眞實故全同衆生生死。衆生色身從本不眞實故全同如來涅槃。圓覺經曰。始知衆生本來成佛生死涅槃猶如昨夢。文天魔外道等皆有光明有神通。是爲眞實佛身耶。今修驗所談佛身者非光明赫烋色相莊嚴等佛。唯本有金剛六大法身體性也。然則六大周遍而混凡聖迷悟之異。三密無窮而亡入天鬼畜之差。六根

動明王住處。密嚴華藏者我性心性大日不動者自
[illegible]

身本佛也。欲棄九界迷情明王體性也。欲求佛果快樂自性本德也。懿哉若不安住不動明王三昧。何時悟十界一如實相耶。誡是修驗最極祕法。凡夫頓證直道也。非入峯之人者聊不可聽之。

第七法螺兩緒之事

夫法螺兩緒者。阿字出入命息。二ゑ和合線源也。兩緒各ゑ字形結之。卽二水混合之姿也。經曰。二水和合成一圓塔。一字轉成齊運三業。文珍重也珍重也。傳記曰。根緒五寸。五智兩緒合三十七尺。三十七尊。緒太者水指量也。口傳已上表金界智門。是有五色分別。黃色胎藏孔字理相。順峯之。赤色金剛ゑ字智相。逆峯之。黑色金胎不二ゑ字相。華供峯之。白色衆生根源水輪相。初達時之。青色五大究竟相。傳峯之。

右緒曰螺緒。左緒曰曳。周右方片緒者智體成佛位。左方片緒者理體卽佛位。左右兩緒者因果圓滿理智法身位云云

緒者孔ゑ和合根源胎金兩壇線糸也。腰腹之間曳兩緒事示。胎金兩壇不二。腰輪者地大卽胎藏阿字方壇也。腹輪者水大卽金剛ゑ字圓壇也。不假事相造作壇形。直示自身五大方圓。凡胎金兩部者一切衆生色心異名也。色者五大本有理體胎藏界也。心者識大本覺智德金剛界也。色心卽兩部體性。故行者六大全毗盧身土而外無求。佛體凡聖迷悟法然不動矣。蓮華三昧經曰。歸命本覺心法身。無始具足金剛界智法身也。常住妙法心蓮臺。八分肉團胎藏本分八葉也。本來具足三身德。我等一身上無作三身也。三十七尊住心城。自身淨土大日心王宮也。已上日藏上人傳記畢。

一義曰。聖寶尊師傳曰。夫螺緒者象一切衆生理智事三轉。孔ゑ合成。所謂三轉者理智母也。孔胎者父也。ゑ金事者行者也。ゑ息不二。以理爲體以智爲性以和合爲身。理智和合一身卽名自性法身。他宗各雖談理智不許此自性法身本有。修驗意入法法爾故

三諦圓本有也。以前二諦部爲。諸生父母。以不二大
大爲所生衆生。故父母所生肉身卽理智不二金剛
不壞法身也。實是兩部冥會內證。卽身卽佛表示。經
曰。鑁字法界種。相形如圓塔。以理智不二。是名法身
體文

行者不二　右緒長量一十六尺　金界智父勝慧
左緒胎長量二十一尺　胎界理母陰定

理智二法和合下五大之種。父母一氣相資。生六識
之子。當知。螺緒者色心不二。根源父母未誕元氣也。
然則噫三世不斷生佛平等。線源而十界衆生一而
無不曳。此緒甚深也。已上聖寶傳記。

右祕法者依爲修驗一家高端。輒雖難載翰墨爲導。
末代修行鈍機暫任兩流。祕傳竊註記之。非大先達
位者聊以不可示之。何記於末修行之僧侶。乘心
[illegible]

深祕分七通卷　[illegible]

修驗道極祕分七通

第一峯中十界修行事

夫當峯者。胎金本有。曼荼十界同居。密場也。於是有順
逆二峯。順峯者。無明緣起。軌則。從因至果之爺行也。
自地獄界至佛界也。逆峯者。法性緣起表示。從果向因之修行。
也。自佛界至地獄界也。十界者六凡四聖也。六凡修行者事行。
四聖修行者理觀也。六凡修行者第一地獄道。業第
二餓鬼道。穀第三畜生道。水第四修羅道。相第五人
道。儀第六天道。年是則初入新客等大悲代受苦隨
他方便行儀。已上六凡者共事行也。御口說曰。夏峯者順逆不
二峯也。全不可有上來修行。一切諸法接在因果二
法。故讓春秋二峯修行。是以夏峯號無言無行峯。次
四聖修行者聲緣菩佛界也。聞四諦聲教覺因果曰。
聲聞。觀十二因緣覺生死曰緣覺。發大悲願行六度
曰菩薩。自曼荼他曼荼行圓滿曰佛記。此等修行者對
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
唯是一念諸理[illegible]
[illegible]
滅諦卽涅槃道諦卽自性。爲聲聞修行。煩惱卽菩提

業障卽解脫。苦道卽安樂。爲緣覺修行。無相六度是
成佛要道。豈如之非一流作法。嫌家者[illegible]

第二峯中床堅事

夫峯宿。床堅者。床者金胎兩峯。曼荼羅。凡聖同居。道
場也。堅者法身堅固五大。自身卽佛形儀也。凡吾高
祖大日如來者三世常住普門。法界內證。無始無終
萬德輪圓體性也。其體性者地水火風空五大也。其
形顯方圓三角半月圓形等五形也。論其性分。堅濕
情無邊也。故曰五大。上自諸佛下至衆生。以此五大
爲所依建立自身。他宗意於萬法皆悉談無色眞如。
故曰卽身卽佛也。傳記曰。大日如來者以五大塔婆
爲三摩耶形。大者五大。日者識大。如者不變。來者隨
緣也。云云經曰。諸佛衆生本無形。以塔婆全爲體相。

凡界十無而全體如來日大是即大五等雖體總為
聖差別。横遍十方爲諸法所依。竪亘三世爲曼荼能
王。螻蟻蚊虻蠢動含靈何類非六大依身。山河大地
卉木叢林悉是五輪塔婆也。是處曰入我我入觀悟
此理名成佛。迷此理號凡夫也。是即入峯修行肝心
無相三密正底也。寶蓮上人釋曰法身五大床下究
五智開覺於一生。無相三密胸上超三祇修行於一
念御口說曰就五大有修生本有二義。修生五大者
父母所生因緣和合五大也。本有五大者無始無終
本不生五大也……
……

腕比圖

腕比長量一尺二寸 周量不定也有口傳
腕比小打木 用木有口傳

小打木圖

小打木長量五寸 表行者五大 一尺五智五佛 周量有口傳

床堅頌 說傳記
我今成佛身 端坐思實相

師說曰順峯時下右手上左手。逆峯時下左手上右手。半跏座准之。坐跏涉一尺二寸。夏峯時隨太歲甲乙兩手上下可意得口傳

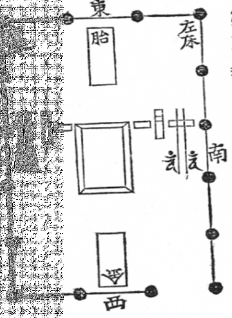
空風火水土
一字所成塔婆 自印大日覺體 身五輪座位 有口傳

床堅之觀文 傳記說
頂額心腹腱

我即 …… 如次腰腹心額頂
…… 心上……字無垢染 赤色三角大智火
額下……字離因業 黑色半月大力風
頂上……字等虛空 青色圓形大空輪
……
帝網瑜伽遍法界 心佛衆生無差別

……
用顯日月體床堅者以床用顯理體也五輪當體
覺一如佛位六大法身呈輪圓尊容凡修驗所談
即身即佛者不改自身五大名即身覺悟此五大
爲即佛以金造十界形像等譬喩眞如也床堅者
當體眞如也十界自爾當相即道實義最是相稱
當中利益眼前佛果豈如床堅耶

第三峯中床精之事



祕記第一曰峯宿者十界同居曼荼羅祕密灌頂之
道場也云云 委細如明峯書

……
生以水爲體祕記第三曰水有五智理用謂一者水
性澄寂而一切色相顯現是大圓鏡智也二者一切
萬像影現水中無高無下是平等性智也三者一切
色相移水中現明了差別是妙觀察智也四者一切
諸法依水生長是成所作智也五者此水無不遍所
是法界體性智也已上五智 水依風起波浪波浪作聲即
五智說法也然則今初入山臥等汲本來清淨水顯
衆生本具五佛誠是三密智眼表示五智本德妙行
也仍圓密二教共授職灌頂儀式以前佛智水灌後
佛頂可思之凡灌頂者酌性海法水灌衆生心地令
……
以水喩五智事文一字明具足五智一字所成
塔婆以可知之

傳記第五四二闕伽水者表生本源採燈者表生死所歸凡入峯修行軌則者皆是胎內生起闕伽死滅採燈表示智二水也右金智父左胎理母

擔木即一切衆生二ヶ和合五大所成三形也每日三荷闕伽水者每日三時供養法華水也當知無相灌頂實義衆生ヶ塔根源也文

闕伽札事傳記曰闕伽札者表寶篋印塔即是自身可書新客等實名也

一字ヶ塔入峯灌頂血脈也以柳造之長量一寸八分表行者十八界四方各力分合三寸六分也表五具六大ヲ不ル出四字横四方順書之下切目可書ヶ字是即示五智法水文



五支干山號不從因亞果號為地判淨菩提薩埵

下切目ニ書之

華嚴孔雀明王經云　衆華乳能奪諸毒

華嚴孔雀明王經云　衆華乳能奪諸毒

闕伽水頌傳記　以ヶ字淨水　洗浴煩惱身　五智德顯現　心諸佛圓滿

次作法言口傳



次擔具六大觀依報六大也

擔地　柱源水　源蓋火　洒水風　華空　乳本識

次直床堅云云口傳　觀想　摧滅有漏生死依身　歸入本有不生生阿字

次金剛界大事　兩說　本說我等諸佛菩薩皆悉具足五大今說本有四字輪是入峯修行五壇諸尊即佛菩提者不修一座無緣本可修之

諸尊本是心法身　皆從法界心總盡本來具足三身德　三十七尊法心說

次直床堅云云口傳　觀想　摧滅有漏生死依身　歸入本有不生生阿字

次金剛界大事　兩說　本說我等諸佛菩薩皆悉具足五大今說本有四字輪是入峯修行五壇諸尊即佛菩提者不修一座無緣本可修之

第六峯中小木之事

夫小木者採燈壇木也焚燒有漏依身歸入無漏佛地義也常積場床爐壇置之故號壇木其長量一尺八寸也表行者十八界堅差別之義也束周一尺八寸表衆生十八界横平等之義也纏索三匝半結之三匝者三身圓滿半者成就義也纏索者自性潔白義削小木者表白骨黑小木者表皮肉雜小木者三昧採燈要之口傳有之新客每日三荷小木者燒盡三業所

次柱五佛三摩地事之闕伽水者是生善法也所謂火能燒物滅盡水能潤物生長文

第五峯中正須柱源供養法大事

正灌頂者於深山宿穀斷滿日未刻修之油單表各德可修之採燈者柱五佛三摩地事之闕伽水者是生善法也所謂火能燒物滅盡水能潤物生長文

第五峯中正須柱源供養法大事

正灌頂者於深山宿穀斷滿日未刻修之油單表各德可修之採燈者柱五佛三摩地事之闕伽水者是生善法也所謂火能燒物滅盡水能潤物生長文

次柱源誦文口傳住床堅。

爰有傳授重重口傳。

次擔具六大觀依報六大也

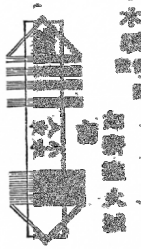
擔地　柱源水　源蓋火　洒水風　華空　乳本識

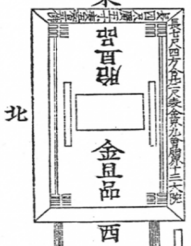
次直床堅云云口傳　觀想　摧滅有漏生死依身　歸入本有不生生阿字

次金剛界大事　兩說　本說我等諸佛菩薩皆悉具足五大今說本有四字輪是入峯修行五壇諸尊即佛菩提者不修一座無緣本可修之

第六峯中小木之事

夫小木者採燈壇木也焚燒有漏依身歸入無漏佛地義也常積場床爐壇置之故號壇木其長量一尺八寸也表行者十八界堅差別之義也束周一尺八寸表衆生十八界横平等之義也纏索三匝半結之三匝者三身圓滿半者成就義也纏索者自性潔白義削小木者表白骨黑小木者表皮肉雜小木者三昧採燈要之口傳有之新客每日三荷小木者燒盡三業所

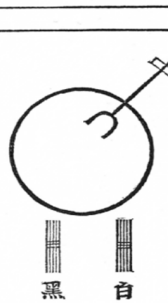




草鞋在之

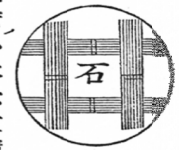
秘記曰二方肘比者表八輻輪兩壇界畔之義也長量八寸周量八寸四隅二十結小打木標羯磨四維辟除之義

也。長量三寸。闊量三寸。色。
翔磨者即三胎形故也。
兩壇三種。盤石。着不動。三尊。口傳中踏石者是亦兩壇界畔通路也。四雙火箸二雙四掇一雙鳥居一雙火箸也。長量三尺六寸。火箸周量中指量也。
者表定慧二法。定者自證。慧者化他也。定慧具足到清涼之地云云



祕記曰。場床方形者表胎。爐壇圓形者表金也。是即表地水二大。爐壇周量二十二尺。徑七尺三寸也。標金界九會胎界十三大院。火箸長量七尺三寸同爐壇。徑次積小木事三重也。一重十二枝宛積之。三重合三十六枝也。表互具六根二東黑白小木者配無明與法性。以肘比三度抽擲之。令超越三業所執之義也。次火扇者或令拂六根妄塵義也。

常住爐壇



平採燈依息災義三荷小木六重積之。令斷燒六根罪垢義云云

採燈觀念事。祕記曰。採燈先達住五佛三摩地可修之。謂東方阿閦木以西方彌陀金斬之。置中央大日大地以南方寶生火燒之。洒北方釋迦水可觀想也。見採燈燒終先達請念明度衆新客各徵音誦念明三反是即燒盡無明煩惱薪還歸本有五佛心地之義也。留意可觀行之。已上事護摩也。
採燈者住五佛三摩地修之。闕伽者入五智內證可修之者也。

六大理觀採燈之事。祕記曰。修驗行者經三業四威儀常可案住六大理觀。謂孔字不生斷生死流來。a字悲水銷瞋恚猛火。ra字智火燒愚癡不淨。va字息風拂貪慾妄塵。kha字大空歸無礙眞宮。ha字自性遍

金剛法界。誠是六大法身極位自性心具內證摩也。

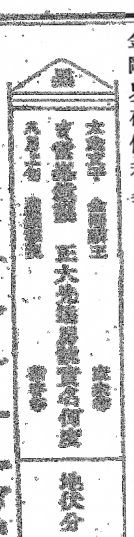
如此安住六大本有理觀時。行者六大從本法爾無作佛體也。是即甚深無相法樂。即身頓悟內證也。縱雖爲入峯修行之仁。非其機者敢不可示之。

第七峯中碑傳之事

夫峯中建立碑傳者。胎金兩部五大法界塔婆。入峯修行。密法相傳血脈也。祕記曰。影石曰碑。續法曰傳。石即孔字不變實體。名即a文不壞碑跡也。云云誠知舍那大藏心地也。豈非三世常住血脈乎。傳記曰。於碑傳有三種差別。

一者胎藏界碑傳春峯　二者金剛界碑傳秋峯順逆
三者胎金不二碑傳夏峯順逆不二峯也

金剛界碑傳秋峯



胎藏界碑傳春峯

黑	大永三年　熊野山大權現　度衆何十人
孔當峯擁護　宣度初先達院號實名　二月中旬　金剛藏王	新客何十人
	地伏分

碑傳法量事。竪五尺表竪五大。但除冠與地伏分。橫九寸表金界九會胎界九尊也。厚五寸表橫五大。胎界碑傳冠方形也。表胎藏孔字方形也。金界碑傳冠劒形也。表金剛a字智體也。

問曰。碑傳與先達柱其形全同。其差別如何。答曰。兩種全無差別。唯是同體異名也。但先達柱者總體長量九尺。口傳表胎界九尊金界九會兩部本尊種子。呈之別。更不書先達度衆新客等名字。其體可見取爲

兩壇之間不能讓歸新也。

胎藏分七處

修驗道修要秘決卷之下

第一灌頂啓白付四度灌頂事

夫當峯者金胎兩部諸尊悉具本有曼荼也攝非攝非一非異也金剛九會胎藏八葉攝入無餘峯峯山山皆悉王都境界者皆悉開顯金剛薩埵代代傳大先達尊靈等御罰於立所可蒙者也仍高祖誓誡之旨如斯。

四度灌頂者。一者入宿灌頂。二者業秤灌頂。三者穀斷幷正灌頂。四者出生灌頂也。此四度灌頂名不動灌頂。口傳。以上四度灌頂共初夜了後。直床堅可修之。四度灌頂作法事有口傳。

仰願今日新客等以入峯修行功德當峯累代諸大先達顯密弘通付法列祖。三世芳契師匠同法一字法界水陸含識。依草附木自他同入阿字佛土矣。

不可疑法性源底。若爾本分八葉自然開敷。心中阿字法爾顯然。易修易證之道無超入峯之行。誠是事理俱密內證不二一心妙行也。今新客等口傳若背此

第三除定大事

次右脇臥而曲右臂爲風輪伸左臂安膝可定席也。是則橫縛之形也。床堅者堅縛之形也。橫堅不二四儀自在極位最以在之。六大法界文塔能能可思之。

大峯山號

右當峯者胎金兩部諸尊悉具本有曼荼也攝非攝非一非異也金剛九會胎藏八葉攝入無餘峯峯山山皆悉王都境界者皆悉開顯金剛薩埵代代傳大先達尊靈等御罰於立所可蒙者也仍高祖誓誡之旨如斯。

新客房號實名判

第五峯中灌頂血脈事

金剛　色塵　水輪

胎藏　熏習　地輪

不二神　行者　和合

兩部以斷當證立神傳爲此中灌頂血脈意如何。

答。碑傳者胎金兩部五大法界之文塔入峯修行密法相傳血脈也。祕記曰。雖石曰。碑續法曰。傳。石卽孔

字不變實體銘卽ゞ文不壞碑跡也矣。誠知碑傳者不變不壞實體也。豈非三世相續血脈乎。然則當家意如他宗常途以所顯紙上朱脈等不爲峯中灌頂正脈。床堅大事最可思之。已上事血脈。問曰。何故不用常途血脈耶。答曰。入峯修行者無相三密法義。佛祖不傳。妙行也。何苟以世間假有朱脈爲以心傳心正脈乎。傳記曰。修驗血脈全一圓相矣。祕記曰。一圓相者師資不二ゞ水色心和合六大初後一際法界塔婆體性也。龍樹菩薩南天開塔源流。役優婆塞心底稟承印璽唯當于玆者乎。深義更問矣。問曰。何故以佛法相承證明名血脈乎。答曰。於雙圓性海ゞ水一氣相續處爲峯中灌頂血脈也。柱源祕法可思之。最祕已上理血脈也。

右大事者舍那內證心源。入峯修行骨目也。非一流付法嫡家者敢莫許之。高祖行者之誓掟可知者也。

第六小柴事

小柴者兩壇柴燈表義。委細如本記。今略之。

柱二本。長量五尺。周量九寸。　壇木三十六本。長量六尺。周量不定。

火箸七前。長量二尺一寸。周量五寸。　乳木百八枝。長量六寸。周量大指量也。

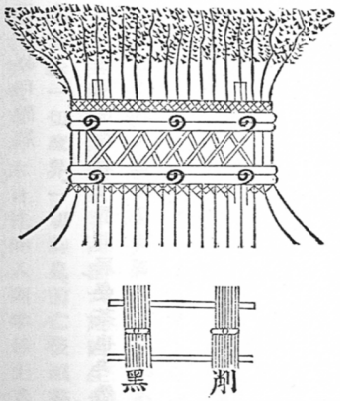
削小木一束。長量一尺八寸。束周同一尺八寸。　黑小木一束。長周同削小木。

小木臺二束。長量同肘。周量不定。

本記曰。以乳木組火垣事。順峯時。上順下逆也。逆峯時。上逆下順也。華供時可隨太歲甲乙也。口傳

次出入順逆事。可隨當峯順逆。同諸客出入時於小柴正面各可作一揖也。掛手胸曰揖。

每日供養法幷諸役等時。於小柴左右定可立仁王。



本記曰。壇木一面十三本。六面合二十六本也。兩脇五本。宛合十本。都合三十六本也。

第七緣諸卽信

[illegible]

三十七尊表三十七尊。委悉如明。螺緒祕決。

次ゞ明者。ゞ字者一印會大日自。金剛一智。生諸尊萬智之義也。ゞ一字含藏。孔ゞゞ三字。謂縛者ゔ也。阿韻者孔也。吽韻者ゑ也。ゞ者梵語。此翻息。故於此之可思之。

次八句頌者歸命本覺心法身。常住妙法心蓮臺。本來具足三身德。三十七尊住心城。普門塵數諸三昧。遠離因果法然具。無邊德海本圓滿。還我頂禮心諸佛。

螺兩緒者。左緒者胎藏孔字。命息。右緒者金剛ゞ字。智本。是無二無別。智合爲一。故名大日。

金界五智成五智。成心月輪。故曰住心城。普門塵數諸三昧者五部各有微塵數眷屬。故曰塵數等也。此兩部諸尊性德三密故。上曰本來今曰法然具也。無邊德海本圓滿者。理智一心本具。輪圓義總結也。終句中我者能歸行者。心者不二心也。諸佛者一

[illegible]

文

私用分七通 終

[illegible]

第一役行者略縁起事

[illegible]

利益包法界現身相於俗形慈悲被眞俗利生[illegible]
不可得稱誠是日域無雙行者靈驗無窮大士也。
傳記曰本覺毘盧尊應化優婆塞結緣衆生者當生
一佛土文華嚴經曰從此東北方有山名曰金剛山
彼山有菩薩號曰法喜與千二百人俱而爲說法云云
法喜菩薩者役優婆塞密號金剛山者今葛城峯是
也出月氏國號迦葉尊者稟如來心印至震旦名香
積仙人顯生滅不二祕術來吾朝稱役優婆塞示十
界一如密行誠知三國一體聖者隨機應現行者也
權化所行凡慮難測靈異之趣誠有其由者歟然則

[illegible]下化衆生
悲想靜靜朝洗身於定水諸漏已盡朧朧暮運心於
祕道生死長斷矣凡尋其効驗乘五色雲遊步大空

[illegible]

茅原村人也母氏夢自天金色獨鈷降入吾口從後
自知身重從爾以來從遍身放光明異香熏內外自
然而不樂人間之味在胎內母無妨礙常夢青衣女
相來而使我大辯財天女畫像無異已及誕生夕五
色雲覆產室諸佛影向守護出胎天衆來臨降伏魔
障世曰奇哉唯是聖人出世之徵也云云仁王三十
五代舒明天皇御宇聖德三年辛卯歲經七箇月十月
二十八日丑刻誕生給生而即不浴而其體鮮潔梵
相也國人駭異之矣獨鈷是護佛法要樞破魔軍德
用也遂知大日如來變化不動明王權迹行者初生

語曰如我昔所願今者已滿足化一切衆生皆令入
佛道矣自七歲始誦慈救咒每日十萬遍學究儒釋
二典行修菩薩六度證位一印覺位或時忽然五色

[illegible]

璽然則南天制底開行者當體舍那三密究自身六
大今入峯修行祕法是也故號箕面寺爲龍樹菩薩
淨刹金剛三密德廣歸命十界山林抖藪行普回施
衆生矣年三十二棄家入葛城山居巖窟三十餘歲

[illegible]

仁王四十二代文武天皇御宇大寶元年辛丑六月
七日乘五色雲入唐朝終無歸朝云云于旹七十一
歲御記文曰本覺圓融月遙雖隱西域雲方便應化
影普浮東海之波每月七日必來此土或參入箕面

[illegible]

第二役行者尊形事
祕記第三卷尊形篇云夫入峯開發役優婆塞者兩

[illegible]

證理智劍左手念珠者大悲下化寶索也或持六輪
錫杖六趣濟度義或持般若心經呈世間眞空二空
開口勢者示法爾念誦之一陀羅尼藤皮者表無明
業盡火焰鐵駄者表法性常住孔字不壞磐石半行

[illegible]

次左脇禪童鬼者義覺即金伽羅童子也左手水瓶
者胎藏悲水也其色青色者顯悲水色相開口表胎
藏孔字
次右脇智童鬼者義賢即制多迦童子也右手斧者
金剛智劍也其色赤色者顯智火色相閉口示金剛

[illegible]

[illegible]

之形也。

左脇青鬼者善駈使修善之形也。右脇赤鬼者惡駈使斷惡之形也。中央行者善惡不二不動法性之形也。

第三阿字門回向事

[illegible]

後先達到高卓前小打木二打精之。始五字明。諸衆同音誦之。　次先達持肘比小打木到棺前折踞跪。　次以小打木打棺。作床堅諸衆聞之息五字明。　次先達置肘比小打木六大本有印明。如常。　次取二束小木投左右。次取肘比小打木還高卓前靈供備之。如常。　次阿字門回向。

[illegible]

淨卽其土淨矣。夋入其官名年數也。　大夢頓覺葬送肉身於丸字三昧智火。還歸損體於丸字一佛大地。自身全遮那分無能引師己體卽淨土別無所詣土。生是不生之生。滅是不滅之滅。生滅共一印覺體

[illegible]

伽陀曰。

六十餘年一刹那　十界眞妄全是阿
滅與不滅吽二用　六大無礙常瑜伽

次白掌次召明。以右手取二燈手續付火。以兩手心前捧持誦伽陀。伽陀終手續投左右。　次小打木一打精之。次脇先達可始般若心經。諸衆同音。次九條錫杖

慈救咒小木文八句文。次諸衆退散。

或傳曰。先達以右手取二燈手續付火。雙持兩手。誦小木文。以右手一圓相振之。傳二人孝子。孝子請取之一反取遶之。二人共到棺所。可如差火。此時可略伽陀也。但土葬時可略小木文。先達到棺前以金剛杖向棺垣土。誦伽陀後乃可投金剛杖。先達還立本床。次脇先達可始般若心經。諸衆同音。次九條錫杖慈救咒八句文。次法螺。三音　次諸衆退散。

第四靈供作法事

先至靈前可辨備靈供。次可住自身床堅座位。修生五大。次對位牌可作法界五輪觀。本有五大。故亡者五大與行者五大一體不二也。一印大日覺體法界丸字塔婆

[illegible]

無礙瑜伽德故也。法界五大卽聖靈體性也。傳曰。丸丸二柱者法界命風也。丸源者回施法界命風之義也周遍法界法界體性大日矣。

次六大本有印。　頌曰。

能供所供　二俱六大　依正一體　供養聖靈

次錫杖一卷。次直箸摧折之。或可燒盡之。

御口說云。施餓鬼供者供養六道衆生義也。雖然先六道之中餓鬼道殊不聞飲食之名字。故先供養餓鬼道也。云云　其作法在面授。

第五五箇問答之事

一者可問住山。山號也。答者住山吾山可答。住里足立可答也。二者可問修行。入峯修行事也。答者吾峯可答也。口傳

[illegible]

三十六度時大越家可答也五者可問峯中所役等者
頭燃從何先遣蒙免許者頭燃耶等之義時吾師院
師曰頭燃者喩如頭燃可救也非然者直無及矣時可有師匠資
糧成辦時也答者意如前存知峯中所役事者為救
護護修行之間暫時離峯之位為助修行之趣於
互相一將歸可驅遣者也凡五箇問答者或驅相之時先三式禮儀終隨其時宜問之答之為
聽聞之上互相可申談諸峯雖各別於其所役等者
令存知入峯修行有無也對未修行之人者聊以不
不可有差別何況於其內證者不可相替云云是則
談峯中密契等故也是最秘密深法通誡當道一家
若於問者還不知入峯修行有無故也
次翻詰曰凡於峯中修行十種形儀有之就十種形
制法也若於驅相之時可問旨趣有之者若金剛杖
儀亦有順逆二行順峯之時以何為始以何為終乎
答拿峯持杖乎立有是之義以左手拿金剛杖鋪
逆峯之時以何為始以何為終乎十種形儀次第
頭表拿峯王劍互相可成開答者也問曰驅逐之
亦入峯修行本意者如何耶重重可問之若五箇問
時上下山伏可通何山伏耶答曰驅違之時者下山
答之內自第一問至第四問盜入峯修行言趣至第
伏我左方除驅路可通上山伏也是則從果向因內
五問皆大越家者衆罰峯之無證據然則從
一無之時可為驅逐之證據乎答曰從果向因
修驗意者經九峯修行超越三祇刧謂經三峯修行
相為令契當其深義也更以非證責資客等唯是當
第一刧也經六峯修行第二刧也經九峯修行第三
家建立警策切磋琢磨道由者哉諸客審思之
刧也祕記曰修驗行者如說經歷九峯修行則不經
三大僧祇頓到毗盧覺臺文問曰何故三峯修行名
第六入峯修行三祇事
一僧祇乃至九峯修行號三僧祇耶答曰三峯者春
問曰入峯修行三祇者如顯宗經三大僧祇刧後成
峯胎藏界順峯從因至果也秋峯金剛界逆峯從果向因也夏峯胎金合行順逆不二峯非
正覺可意得哉亦密宗斷三妄執超越三祇可意得
哉答曰修驗意以入峯修行度位即超越三大僧祇
僧祇者梵語也此翻時分先顯宗意者約時分經位
故三大僧祇刧成正覺也謂第一刧斷二執品惑第
二刧斷法執品惑第三刧斷無明品惑也次密宗意
者斷麁細極三妄執如次超越三祇刧一念之間成
正覺何論時分耶云云
問曰三大僧祇一念之間超越者其義如何答曰三
僧祇者亦曰刧波此則妄執之義也非時分義唯表
三妄執斷即僧祇有盡實執即見惑也第三僧
祇有盡實執即見惑也第三僧祇者無明惑也
祇者漸次執即是沙也第三僧祇者無明惑執即是
無明也此三種三德即位時不生之一念斷之故
一念間超越三祇劫也

第七山用名類集修驗道類字云

山臥名字本有　山伏修生名字　修驗始本變修　客僧始本不二

下山伏法身位也　摘山伏報身位也

嶺山伏應身位也　比丘形山伏上同

大越家入峯三度　大宿　二宿

三宿　大先達九回以上峯度者　新先達未滿九回峯度者

柴燈先達　手束峯先達名也　小木先達　度衆

新客初入山伏　入新客口傳　初新客口傳

未修行雖入山伏室未入峯也　非客他宗假山臥衣體一也

衆分門徒義也　交衆入衆分也　同行等同宿之義一也

合力笈掛山臥　班蓋　檜蓋傘蓋本　傘蓋一

頭襟一頭　括頭襟一　頭襟內括

長頭巾尺或五尺　小頭襟地布一尺八寸

卷頭襟　下頭襟　折頭襟　裏頭巾

無實袈裟同上　脇縮袈裟

最多角念珠一連　錫杖一振　法螺一面

繫螺　肩合一合　緣笈一丁　金剛杖本一

檜杖　擔木一本　引敷一足　繫引敷

筒脚半一脚　劍前脚半　蹴拔

袍袴一具　袍領一　袴一腰　裳筋口傳

脇曳　結込　懸衣　着籠

筒通一領　違紳新客衣帶　摺卷一枚　摺付筋一

螺緒一腰一口　根緒一口　片緒片口

小緒未修行山伏曳之　雨緒先達曳之　山緒山螺異名　濱緒辛螺異名

柴打振一　柴薙太刀事也　小木採打一　走索筋一

笈手聯索事也　事結　山証峯証衆具　草鞋八乳

振至致　折蹉跪　床着　床造

床堅　床直　床開　床精口傳　床掃口傳

床竝　床次　床掃治

長床　內床　外床　中床

截床　皮緣　禮盤皮一足　皮裏

笈皮　床皮　立皮　曳皮

向皮　横皮　順皮　逆皮

鞋脫口傳　赤脚　住山在山上一　足立在里中一

疲穀　養疲穀　草臥修行疲勞稱也

庵室峯中出生足立三云　法宿　柴宿

助宿　合宿　火宿口傳　雨皮宿

物忌　宿籠　不審　人衆

宿骨　宿心　宿曰　上曰

下口　中臺二　臺皮　笈立

上臺口　開敷口

床緣　爐地一爐　中踏　宿緒

絡笈　絡肩合　宿寃　藪獻

藪莊　小竹筒　權龍　肘比

小打木一具　碑傳本一　圓木碑傳　傳碑傳

傳札　切碑傳口傳　板碑傳　手碑傳草案

火箸一雙　手續一燈　手續臺一丁

散杖臺一丁　闕伽桶口　同杓二枝　壇壽手一

笈概本一　華槌打一　獻槌打一　斧打一

小木量一枝　小木臺　小木夾　小木棚

闕伽棚　乳木一雙　客料一具

自器一具　抖擻行　齋料　柱松本一

松心本一　宿柴燈床一　場柴燈床一　大柴燈

小柴燈　苹柴燈　積柴燈　截柴燈

星柴燈　宿火鉢　錫火鉢　黝火鉢

懸火鉢　伽持火鉢　打火鉢

引火鉢　役火鉢　龍火鉢

龍小木　片口小木　龍小水

楯小衣　懸小衣　擔雨小衣

破小木　助小木　小木實　夜小木

小木直　調柴燈　精新容　懸風扇火

懸小木　修行舉中路也　入成入峰駈入之事

出生舉　笈起入卿食事　金剛贈出卿食事

笈掛合力　笈送　笈助　笈傳

和笈　和持結　和路修行　延年

小柴一面　金剛垣　定床　起床

駈相　駈路　駈副　駈違

駈別　駈越　駈後　駈透

駈駐　繞索　承峰中密法相承口傳此一字

修驗分七道

京都炎上、刻書釋頗燒失。嘻、思於世殄猶病。就而國中修驗弃心焉勠力令工而以再照後代而已。

薩州般若院　俊親

Illustrations



Figure 4 Fudô myôô (IYANO, 2006)



Figure 5 En no gyôja encadré de Zenki et Gôki (WAKAMORI, 2000 (rééd.))

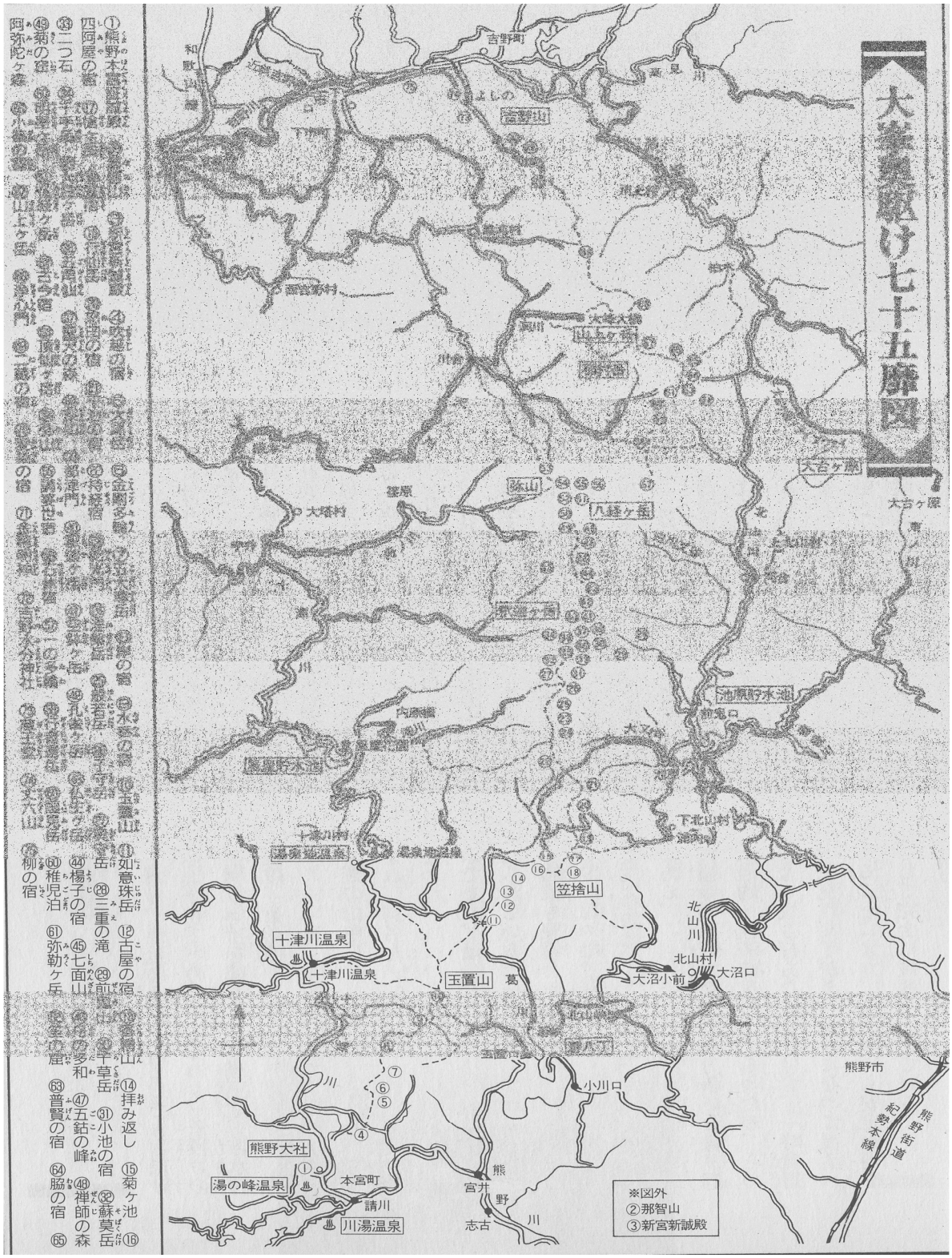


Figure 6 75 étapes sur le pèlerinage d'Ômine (MASUDA Hidemitsu, 1993, *Shugendô no hon : kami to hotoke ga yûgôsuru sankai mandara*, Tôkyô : Gakushû kenkyûsha)

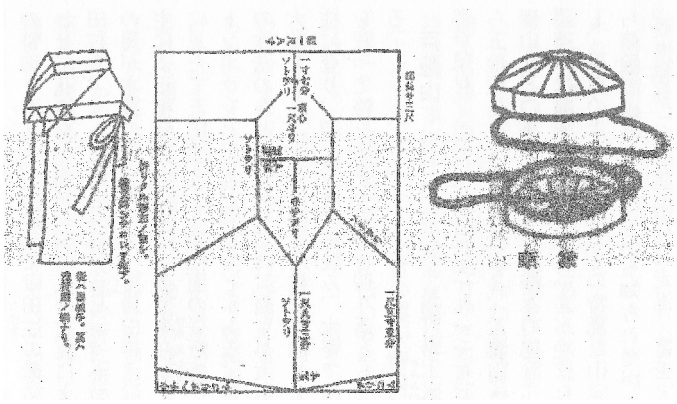
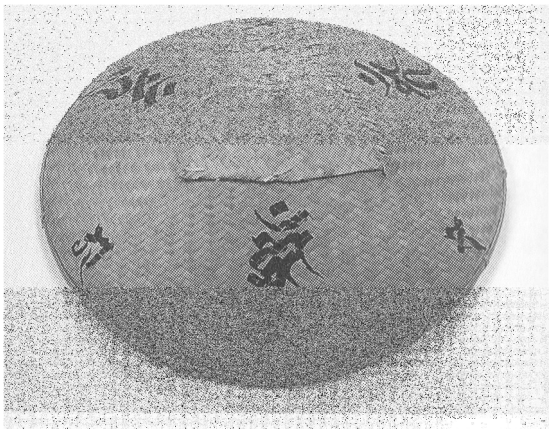


Figure 7 *Tokin* noué en svastika (gauche), en forme de diamant (droite) (MIYAKE (dir.), 1997 (rééd.))

Figure 8 *Hangai* (IYANO, 2000)



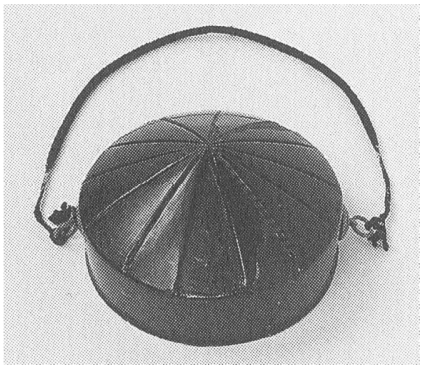


Figure 9 *Tokin* en diamant (IYANO, 2000)

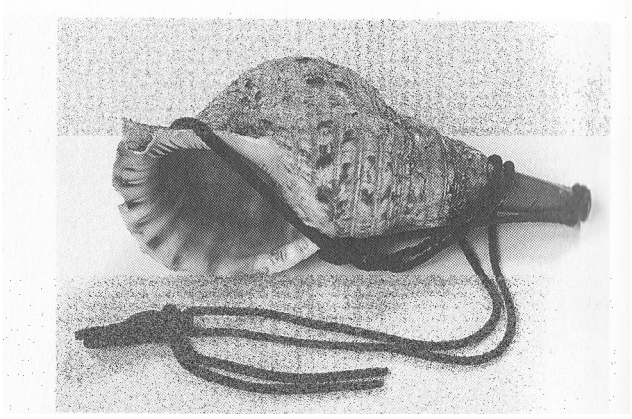
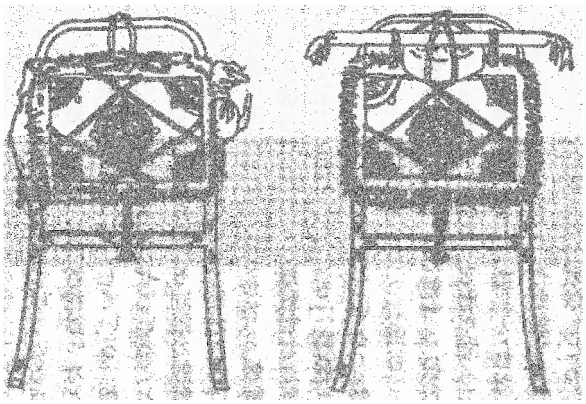


Figure 10 *Hôgai* (IYANO, 2000)

Figure 11 *Engyû* (MIYAKE (dir.), 1997 (rééd.))



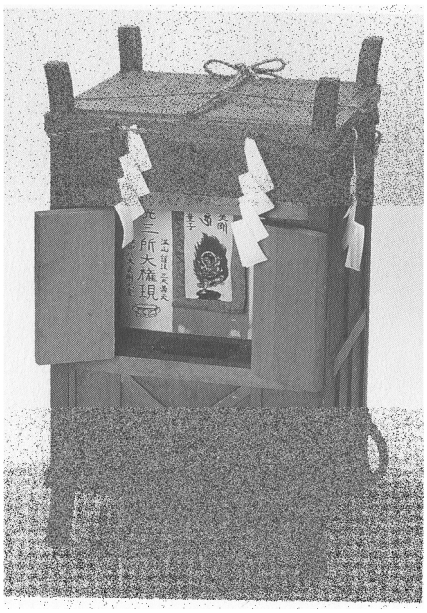


Figure 12 Coffret, *oi* (IYANO, 2000)

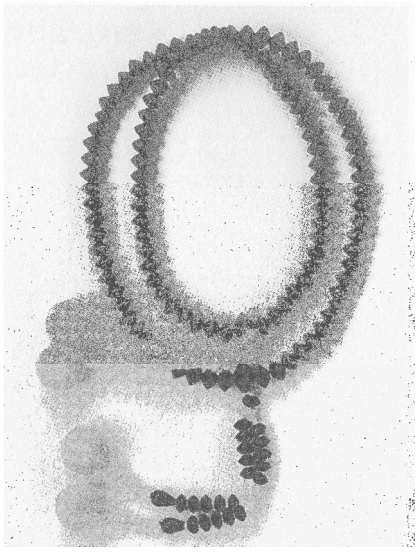


Figure 13 *Irataka nenjû* (IYANO, 2000)

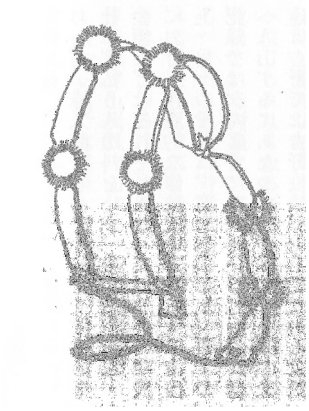


Figure 14 *Yuigesa* (MIYAKE (dir.), 1997 (rééd.))



Figure 15 *Hijikoro* (IYANO, 2000)

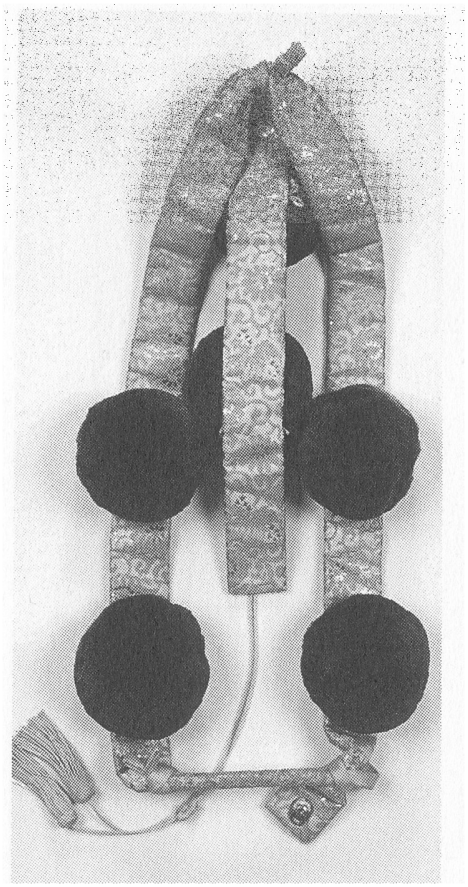


Figure 16 ***Yuigesa*** **(IYANO, 2000)**

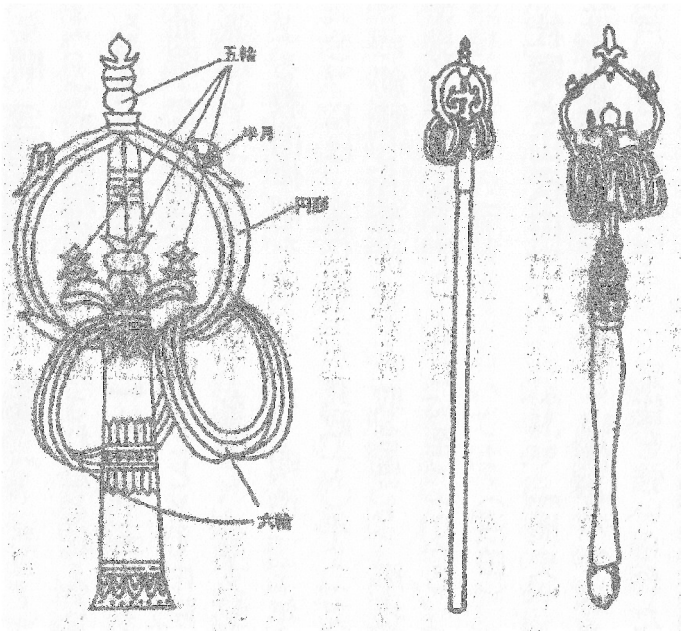


Figure 17 ***Shakujô*** **(MIYAKE (dir.), 1997 (rééd.)**



Figure 18 Vajras (MASUDA Hidemitsu, 1992, ***Mikkyô no hon : odorokubeki higi shûhô no sekai*****, Tôkyô : Gakushû kenyûsha)**

Figure 19 *Yamabushi* (IYANO, 2000)



Figure 20 *Hisshiki* (IYANO, 2000)



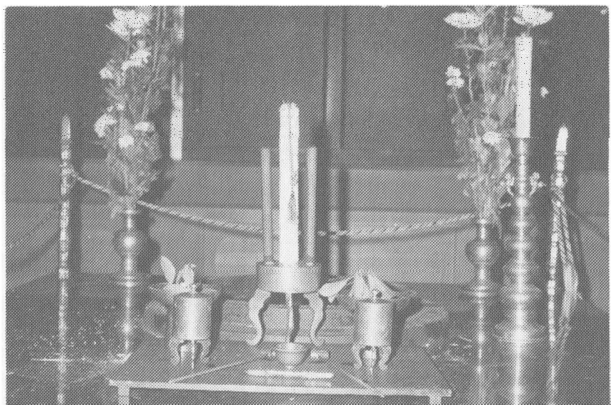


Figure 21 *Hashiramoto* (MIYAKE (dir.), 1997 (rééd.))

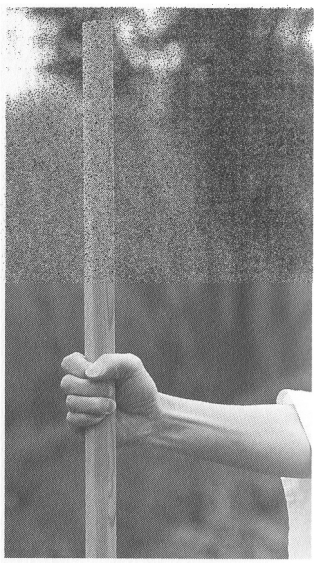


Figure 22 *Kongô zue* (IYANO, 2000)



Figure 23 Silhouette du pratiquant (IYANO, 2000)

Table des illustrations

Figure 1 Diffusion des activités religieuses selon Miyake Hitoshi _____ *Première partie. Chapitre 1/ III.V 79*
Figure 2 Construction de l'identité dans un système culturel _____ *Première partie. Chapitre 2/ I 94*
Figure 3 Phases d'acquisition de la tradition _____ *Conclusion 451*
Figure 4 Fudô myôô (IYANO, 2006) _____ *Annexe IV 135*
Figure 5 En no gyôja encadré de Zenki et Gôki (WAKAMORI, 2000 (rééd.)) _____ *Annexe IV 135*
Figure 6 75 étapes sur le pèlerinage d'Ômine (MASUDA Hidemitsu, 1993, Shugendô no hon : kami to hotoke ga yûgôsuru sankai mandara, Tôkyô : Gakushû kenkyûsha) _____ *Annexe IV 135*
Figure 7 Tokin noué en svastika (gauche), en forme de diamant (droite) (MIYAKE (dir.), 1997 (rééd.)) *Annexe IV 136*
Figure 8 Hangai (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 136*
Figure 9 Tokin en diamant (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 136*
Figure 10 Hôgai (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 136*
Figure 11 Engyû (MIYAKE (dir.), 1997 (rééd.)) _____ *Annexe IV 137*
Figure 12 Coffret, oi (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 137*
Figure 13 Irataka nenjû (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 137*
Figure 14 Yuigesa (MIYAKE (dir.), 1997 (rééd.)) _____ *Annexe IV 137*
Figure 15 Hijikoro (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 137*
Figure 16 Yuigesa (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 138*
Figure 17 Shakujô (MIYAKE (dir.), 1997 (rééd.) _____ *Annexe IV 138*
Figure 18 Vajras (MASUDA Hidemitsu, 1992, Mikkyô no hon : odorokubeki higi shûhô no sekai, Tôkyô : Gakushû kenyûsha) _____ *Annexe IV 138*
Figure 19 Yamabushi (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 139*
Figure 20 Hisshiki (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 139*
Figure 21 Hashiramoto (MIYAKE (dir.), 1997 (rééd.)) _____ *Annexe IV 139*
Figure 22 Kongô zue (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 140*
Figure 23 Silhouette du pratiquant (IYANO, 2000) _____ *Annexe IV 140*

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Alexandre GOY

Le Shugendô d'Akyûbô Sokuden dans le Japon médiéval

Construire et transmettre une identité

Résumé

Ce travail de thèse propose d'interroger, à travers le matériel scripturaire composé par le moine Akyûbô Sokuden 阿吸房即伝 (XVI^{è} siècle), les intentions du mouvement Shugendô durant l'époque médiévale et les motifs sous-jacents à la manœuvre de définition, ou de redéfinition, entreprise par l'auteur. Il s'agit également d'observer le cadre des influences religieuses et politiques en action dans le Japon du XIV^{e}-XVI^{e} siècle, période d'importantes mutations. L'objectif méthodologique consiste donc à reprendre ce qui nous apparait être la démarche de Sokuden, à savoir reconstruire le Shugendô en accord avec les perspectives de cette époque. Cette étude implique la première traduction en langue occidentale d'un des textes doctrinaux majeurs de cette voie, rédigé en *kanbun* par le moine Sokuden : le *Shugen shûyô hiketsu shû* 『修験修要秘決集』 (*Recueil des arcanes essentiels à la pratique du shugen*).

Dans cette étude, nous cherchons à souligner la réactualisation de l'identité du Shugendô, et la dynamique engagée par la distribution de cette identité.

Le Shugendô se caractérise par la place qu'il accorde à l'expérimentation de pouvoirs surhumains et par l'usage d'une magie prophylactique issue du contact et de la maîtrise de forces transcendantales. Détenteurs d'une tradition orale et favorables à une initiation par expérience directe plutôt que par l'entremise d'un dogme, ses pratiquants furent longtemps motivés par la recherche d'une efficace, une force agissante, à opposer aux maux de l'individu ou de la société selon un système de valeurs issu du bouddhisme de courant Mahāyāna.

Japon – Sciences religieuses – Ethnologie – Histoire médiévale – Shugendô – Yamabushi – Shugenja – Sokuden – Doctrine – Rituel – Identité – Tradition

Abstract

This PhD work intends to investigate, through scriptural materials written by monk Akyûbô Sokuden, global intentions of Shugendô upholders during medieval Japan and Sokuden's attempts to define or to redefine this spiritual way. It also has for purpose to rebuild Shugendô as an object of its time following Sokuden's development process, by observing religious and political influences from XIVth to XVIth centuries. Moreover, we intend to put emphazis on the actualization and distribution of Shugendô's identity by introducing the first occidental translation of a major Shugendô doctrinal essay written in *kanbun*, Akyûbô Sokuden's *Shugen shûyô hiketsu shû*.

Shugendô can be distinguished by the use of miraculous power and prophylactic magic obtained through the intimate acquaintance of mystical figures. Favorable towards lineal initiation and oral transmission from a generation to another rather than dogmatic studies, Shugendô practionners were aiming, based on the Mahāyāna moral system, to solve individuals and society suffering through the effectiveness of a magical power.

Japan – Religion – Folklore – Medevial history – Shugendô – Yamabushi – Shugenja – Sokuden – Doctrine – Ritual – Identity – Tradition