

Civilisation japonaise

M. Bernard FRANK, professeur

Le panthéon bouddhique et la société japonaise : problèmes généraux et approche méthodologique

En ce premier cours, conçu dans le prolongement de notre leçon inaugurale, nous avons commencé par analyser les diverses difficultés auxquelles se heurte l'observateur soucieux de parvenir à une juste compréhension des éléments de ce vaste ensemble que forme le panthéon du bouddhisme japonais.

Situé à l'extrême point d'aboutissement de l'expansion bouddhique en Asie orientale, héritier, au départ, d'un développement doctrinal et liturgique déjà plus que millénaire — on se rappelle que le Buddha est entré dans le nirvāna vers 480 avant notre ère alors que sa Loi a été introduite à la cour de l'archipel à la date, tenue pour probable, de 538 *A.D.* —, renouvelé, en plusieurs vagues, par des contacts approfondis avec les écoles du continent, créateur, lui-même, de sectes aux vues originales, demeuré toujours vivant et se prêtant à l'investigation concrète aussi bien sur le plan de la pratique orthodoxe que sur celui de la dévotion ou des habitudes populaires, ce bouddhisme est, il faut le souligner, d'une complexité particulièrement grande, et il en va de même de son panthéon où se sont d'ailleurs intégrés quantité d'éléments syncrétiques.

Pour y voir clair dans un monde historiquement aussi riche et enchevêtré, et dont on n'est cependant pas sans entrevoir la cohérence, l'observateur que nous évoquons devra, autant que possible, faire porter ses regards dans plusieurs directions concurrentes : il accordera la plus grande attention aux perspectives d'origine dans lesquelles ce panthéon a été conçu et s'efforcera de suivre à travers leurs variations les notions qui le concernent, antérieurement à son introduction au Japon et au Japon même, se préoccupera des figures qui sont venues s'y adjoindre ou s'y surimprimer, enfin, tentera

d'appréhender par le dedans l'image que s'en font ceux pour lesquels il constitue aujourd'hui une réalité religieuse ou, à tout le moins, psychologique.

La première question qui se posait à nous était celle de la composition de cet ensemble tel qu'il apparaît en ce qu'on peut considérer comme son état d'achèvement. Quatre sortes d'apports s'y distinguent : éléments fondamentaux liés à la cosmologie de base du bouddhisme, éléments procédant de l'évolution doctrinale et sociologique de celui-ci en Inde, apports étrangers — principalement chinois —, apports proprement japonais.

Le problème des relations entre éléments de la première et de la seconde catégorie relève assurément davantage des études indiennes que des études japonaises, et il n'entre pas dans notre propos de prétendre y apporter des vues nouvelles ; mais, dans la mesure où l'agrégat issu de tels éléments constitue le noyau autour duquel s'est formé l'univers culturel qui nous intéresse, il nous appartient sans aucun doute de le considérer en tant que système et d'examiner l'ordonnance en fonction de laquelle les diverses parties s'en articulent.

On peut dire que le bouddhisme connaît deux types de représentations cosmologiques : une cosmologie « distributive » qui est celle de la Roue des existences (*bhava-cakra*, j. *shōji-rin*) et une cosmologie descriptive, à la fois réaliste et hiérarchisée, fondée sur cette unité cosmique de base qu'est un « monde à Sumeru » (*Shumisen-sekai*).

Reprenant de l'extérieur vers l'intérieur et du bas vers le haut la description du « monde à Sumeru », nous avons observé que la croyance japonaise réserve — comme, déjà, la croyance indienne (on a renvoyé sur ce point à *La religion populaire dans le canon bouddhique pâli* de J. Masson, Louvain, 1942) — un traitement extrêmement inégal aux divinités logées dans les étages et domaines successifs dont la totalité forme ce qu'on appelle le monde « à trois *dhātu* » (« Parties », selon la terminologie de M. André Bareau), j. *Sangai*.

Si les Quatre dieux-rois (j. *Shitennō*) ont eu au Japon dès les origines une solide popularité, fondée, comme nous le rappellerons plus loin, sur les engagements solennels qui leur sont prêtés dans le *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, on ne peut en dire autant d'Indra (*Taishakuten*) et, surtout, de Brahmā (*Bonten*) auxquels, pourtant, ce sūtra les associe.

Indra — commençons par lui — possède dans le pays quelques sanctuaires personnels. En deux cas, au moins, à notre connaissance, c'est en qualité de dispensateur de la fortune qu'il y est prié : il en va ainsi au fameux Daikyōji de Shibamata, à Tōkyō, Katsushika-ku (*Shibamata no Taishakuten*), et il en est de même, à grande distance de là, au Taishakuji de Kasumi, sur la mer du Japon, dans le département de Hyōgo. Que l'accent soit mis, comme

à Shibamata, sur la prospérité dans les affaires ou, comme à Kasumi, sur la sécurité des pêcheurs et l'abondance des récoltes, il semble bien qu'on ait affaire aux mêmes conceptions de base : Indra est traditionnellement tenu pour un parangon de richesse (ex. dans *Konjaku-mon.* III, 22, cf. nos *Histoires qui sont maintenant du passé* IV) et un contrôleur des actions de chacun. A Shibamata, où l'on honore la curieuse image gravée sur une planche (*Ita-honzon*) attribuée à Nichiren, qu'on nous a désignée sur place comme étant le « double » ou « l'autre forme de Taishakuten » (*Taishakuten no ura no sugata*) et dont il existe des variantes aux traits simiesques plus ou moins accentués — nous renvoyons aux pièces MG 23862 et MG 23833 de la collection d'iconographie japonaise du Musée Guimet —, le lien entre la croyance aux pouvoirs rétributeurs du dieu et l'effet purificateur des pratiques du *Kōshin* est patent et clairement proclamé. A Kasumi, Taishakuten est figuré en magistrat, dans une tenue qui rappelle celle de l'autre juge des actes, plus connu, qu'est le roi Yama (j. *Enmaō*). Au lieu de son classique attribut, le foudre (remplacé à Shibamata par une épée), il tient en main un pinceau et des feuillets de papier : c'est manifestement l'Indra de la Salle Sudharma (j. *Zenpōdō*), celui qui fait, aux premier, cinquième et neuvième mois la tournée de notre « Continent méridional » (*Nan-enbudai*) afin d'y prendre note de nos actions (ex. dans *Sanbōe* III, préface).

Au Maniji de Tottori, troisième et dernier sanctuaire de Taishakuten que nous ayons visité au Japon (nous connaissons encore l'existence de deux autres, un à Mido, dans le département de Hiroshima, Hiba-gun, l'autre à Miyazaki), la tradition est toute différente et semble liée à la croyance en la renaissance au paradis des « Trente-trois » (*Tōriten*) que gouverne le dieu. L'Indra du lieu est dit être le « corps ultérieur » de la fille d'un notable des années Tenchō (823-833), qui avait mystérieusement disparu à l'âge de 8 ans. Le thème de la renaissance des femmes chez les Tōriten est bien connu de la tradition bouddhique : c'est là que renaît, après sa mort prématurée, Māyā, mère du Buddha, et que celui-ci monte pour l'enseigner (*Konjaku-mon.* VI, 5, *Histoires...* VIII) ; c'est là que va aussi renaître, à la suite de sa délivrance, la tragique héroïne du Dōjōji (*id.* XIV, 3, *Histoires...* XXVI). La statue du dieu, visiblement refaite à l'époque d'Edo (le temple avait été détruit lors du siège du château de Tottori par les troupes de Toyotomi Hideyoshi en 1580), est en costume de voyage, avec des jambières (*kyahan*), mais l'*ofuda* qui vise à la représenter a une image banalisée où le personnage est figuré en « vêtements de deva », conformément aux données courantes des manuels d'iconographie (ex. *Butsuzō zui* III).

C'est tout à fait vainement, en revanche, que nous avons cherché à travers le pays un sanctuaire — voire un culte autonome — placé sous le patronage de Brahmā. La présence, dans les collections du Musée Guimet, d'une

châsse contenant une statuette de ce dernier avec une inscription d'hommage (n° 3 478), montre qu'il est nullement exclu qu'existent à son égard des dévotions particulières — il s'agit ici d'une dévotion nichirénite —, mais il ne semble pas qu'on puisse faire état, où que ce soit, d'une dévotion publique importante. Bonten n'apparaît normalement que comme parèdre de Taishakuten ou comme membre d'un groupe élargi tel celui des Douze deva protecteurs (*Jūniten*) de l'ésotérisme Shingon. Plongé dans ses méditations de démiurge et bien plus éloigné des préoccupations de ce bas monde que ne l'est le profane souverain des « Trente-trois », sans doute est-il peu fait pour susciter (nous savons d'ailleurs qu'il en va ainsi du Brahmā hindouiste) des dévotions liées à l'espérance d'un secours concret. Son univers, situé par-delà la « Partie du Désir », chez les dieux du « Premier [stade de] recueillement » (*Shozenten*) de la « Partie des Formes [d'où le Désir est absent] » (*Shikikai*) n'est guère de ceux dans lesquels un bouddhiste ait à se soucier de renaître.

Si la tradition japonaise vivante s'est aventurée à rêver de cet univers lointain, cela a été pour des raisons qui n'avaient rien de religieux et relevaient de la pure fiction littéraire. Un récit composé — ou mis par écrit — à la fin du Moyen Age (il figure dans le corpus des *Otogi-zōshi*) met en scène le « Pays de Bonten » (*Bonten-koku*) dont le monarque s'en vient en grand appareil pour proposer la main de sa fille à un jeune orphelin doué d'un merveilleux talent pour la flûte. Repris à l'époque d'Edo dans le répertoire chanté et dramatique, ce récit jouissait encore récemment d'une popularité suffisante pour être inséré dans une collection de livres illustrés destinés aux jeunes enfants (*Bonten no kuni monogatari, Kōdansha ehon*, illustrations de Haneishi Kōji, 1954).

Placés en dessous du monde de Brahmā, mais très au-dessus de celui d'Indra, puisqu'ils siègent au sixième et dernier étage de la Partie du Désir (*Yokkai*) dont celui-ci occupe le second, les « dieux qui s'approprient à volonté les jouissances d'autrui » (*Takejizaiten*), appelés plus couramment *Dairokuten*, les « dieux Sixièmes », sont identifiés au grand dieu-roi Māra (*Tenma, Maō*) et aux êtres de sa suite. Les apparitions de ce redoutable personnage, éventuellement accompagné de ses cohortes, sont loin d'être inconnues de la tradition japonaise. Un récit relatif à une semblable apparition, qui n'est pas sans rappeler celle surgie devant le Buddha sous l'arbre de l'Eveil, est relaté à propos du fameux religieux de la secte Hossō Gedatsu-shōnin (1155-1213) par le *Taiheiki* XII (*Nkbtbk* I, p. 416) et a fourni le sujet d'un *nō* appelé lui-même *Dairokuten* (*Yōkyoku-sōsho* II, p. 440). Il est dit que cette apparition se produisit alors que le saint homme s'était rendu en pèlerinage à Ise, et que c'est le dieu Susanoō qui, en brandissant un « bâton orné d'un joyau » (*hōbō*), mit finalement en déroute la troupe assaillante.

La ville de Yamakura, dans le département de Chiba, possède un temple — le Kanpukuji — placé sous le patronage du souverain des Dairokuten (*Dairokutennō* — *Dai* étant ici noté à l'aide du caractère « Grand » et non, de l'homophone servant de préfixe ordinal, ce qui rend le nom quasiment incompréhensible). Ce temple fait remonter son origine à Dengyō-daishi qui aurait — il s'agit évidemment d'une pieuse accommodation — propitié dans la place le vieil ennemi du bouddhisme. Il se pourrait que ce soit là le seul sanctuaire — en tout cas, d'une certaine notoriété — où le roi des Dairokuten soit nommément l'objet d'un culte selon le rite bouddhique.

Partout ailleurs, à l'intérieur d'une aire de diffusion s'étendant de la région du Chūbu à celle de l'ancienne province de Sagami, ce culte affecte aujourd'hui (sans doute s'agit-il là d'une situation résiduelle, procédant du syncrétisme antérieur à l'ère Meiji) une forme shintoïque dont témoignent l'existence de trois *Dairokuten-jinja* à Yokohama, Yokosuka et Chigasaki, celle de deux *Dairoku-sha* dans le périmètre du Kami Yabemachi (Totsuka-ku) à Yokohama, celle, au Koyurugi-jinja de Koshigoe, à Fujisawa, d'une image sculptée du dieu, à l'aspect d'ailleurs fortement bouddhique, et, aussi, la présence de nombreux autels rustiques consacrés à celui-ci dans les villages des environs du mont Tanzawa, à Hakone, où on le voit en outre vénéré dans les jardins en tant que génie tutélaire des familles (*yashiki-gami*). Nous empruntons ces derniers détails au précieux petit recueil de monographies de M. Kawaguchi Kenji intitulé *Wasurerareta shinbutsu* (« Dieux et buddha oubliés », Tōkyō, Kinseisha, 1965, pp. 117-121). M. Kawaguchi voit dans le culte de Dairokuten une pratique de *yamabushi* et croit pouvoir en trouver l'origine dans celui du *Jūzenji-daimyōjin*, sixième des sept divinités de Sannō au Hieizan. Sa démonstration sur ce point ne nous paraît pas entièrement convaincante.

Nous n'avons pas voulu achever notre parcours au long des étapes du Sumeru sans remonter, au-dessus de la sphère de Brahmā, jusqu'au séjour des dieux situés à l'extrême limite de la « Partie des Formes », *Shiki-kukyōten*, c'est-à-dire les Akaniṣṭha, regroupés avec les quatre catégories immédiatement voisines sous le nom de « Cinq [classes de] dieux des Purs séjours » (*Gojōgoten*). Ces dieux, qui répondent au « Quatrième [stade de] recueillement » (*Shizenten*), sont plongés dans des méditations si intenses que l'on n'imaginerait guère que des secours puissent être espérés d'eux ni qu'on ait quelque chance de trouver leur image dressée sur les autels des temples.

Mais c'est précisément leur situation extrême, à la limite de la place où matière et localisation disparaissent — puisque, au delà, commence la « Partie du Sans-forme » (*Mushikikai*) —, qui les a mis en vedette, alors que les divinités des stades intermédiaires conservaient une personnalité tout à fait effacée.

C'est à partir de chez eux que, pour mesurer les immenses distances qui nous séparent des étagements divins successifs, on se trouve amené à évaluer le temps que met à atteindre le sol un objet précipité du plus haut point du ciel (cf. La Vallée-Poussin, *L'Abhidharma-kośa*, t. II, p. 167, qui renvoie à Beal, *Catena*, p. 82. citant un passage de la *Vibhāṣā*). C'est chez eux que, selon une tradition plus tardive, est situé le palais de Maheśvara (*Makeshura-tennō*) d'où Śākyamuni va entraîner par magie transcendante l'assemblée de prédication du *Bonmōkyō* (*Brahmajāla-sūtra*) jusqu'au lotus cosmique de Vairocana, ainsi que nous le rappellent les figures gravées sur les pétales de la corolle du *Daibutsu* du Tōdaiji.

Selon la tradition qui s'est transmise au Kōfukuji, ce sont ces « Cinq [classes de] dieux des Purs séjours » qui auraient été choisis pour représenter l'espèce divine à l'intérieur de l'octade d'auditeurs extra-humains du Buddha, dite des *Tenryū-hachibu*, « Huit classes [d'êtres à commencer par les] deva et nāga ». Cet ensemble comprend en effet un personnage, désigné sous le nom de *Gobujō* (« Cinq classes de Purs »), dans lequel on voit — l'identification reste douteuse — une variante de *Gojōgoten*. On retrouve un *Gobujō* dans le groupe des Vingt-huit acolytes d'Avalokiteśvara aux mille mains (*Senjū-kannon nijūhachibushū*), datant du milieu du XIII^e siècle, qui est installé au dos de l'autel du *Sanjūsangendō*.

Dans l'un et l'autre cas, le personnage est figuré en armure, comme un dieu gardien. Celui du Kōfukuji, en laque sèche, mutilé par un incendie et qui ne consiste plus qu'en un buste surmonté d'une tête, porte une coiffe à tête d'éléphant (*zōtōkan*, voir *Nara rokudaiji taikan* VII, pl. 132, et *kaidai*, p. 93 ; celui du *Sanjūsangendō*, en bois, aux yeux incrustés (*gyokugan*), typique de l'atelier de Tankei, tient une épée à deux mains. Une notice éditée au temple (1970) précise, en sa version japonaise : « Saint (*shōja*) du Quatrième stade de recueillement de la Partie des Formes, qui a [pouvoir de] détruire les obstacles ». La version anglaise rend curieusement *shōja* par « Man of enormous strenght ».

Ces représentations et définitions nous entraînent, à première vue, loin de l'image que nous pouvions nous faire des méditants situés à l'ultime limite du monde matériel que sont les « dieux des Purs séjours », mais elles en retiennent l'idée d'un personnage parvenu à un état tel que tout obstacle se trouve pour lui et par lui rejeté : la tenue de combat dont il est revêtu et l'arme placée dans ses mains sont manifestement à interpréter, du point de vue du pratiquant, comme les signes d'une protection qui lui est accordée par analogie et d'un encouragement à mener ferme son propre combat. Sans doute le symbolisme reste-t-il ici à un niveau extrêmement élevé ; on doit bien constater que l'ingénieux esprit de la dévotion populaire est demeuré sans prise sur le représentant du plus haut des cieux pourvus de forme.

L'existence, ainsi, chez les bouddhistes, d'une nomenclature divine axée sur la cosmologie du Sumeru montre qu'ils ont éprouvé, à certain moment, le besoin d'y voir clair, de reconnaître un ordre au sein d'un ensemble de données correspondant à la fois à des traditions immémoriales du milieu qui les entourait et à des conceptions au moyen desquelles eux-mêmes visaient à expliquer celles-ci dans une perspective originale.

Mais deux observations s'imposent : la première est que leur propos les a amenés, en raison de son caractère systématique, à intégrer à leur nomenclature toute une série de figures appelées à être traitées, comme nous l'avons dit, de façon fort inégale par la croyance réelle ; la seconde est qu'il les a conduits, en sens inverse, à opérer, pour des raisons de principe ou d'opportunité, des choix au sein d'un panthéon beaucoup plus vaste, dont maints indices témoignent qu'il était depuis longtemps mêlé à leurs préoccupations.

La conséquence d'un tel état de fait fut tirée lorsque, à la faveur du mouvement qui précéda et suivit la naissance du Grand Véhicule, ils se décidèrent à prendre en compte expressément dans leur rituel ou leur doctrine quelques-unes, d'abord, puis un bien plus grand nombre de figures dont on aurait vainement cherché la place dans les descriptions classiques de la cosmologie du Sumeru.

Ces figures qu'une nécessité organique ou une familiarité par trop sporadique avec les fidèles du Saṃgha n'avaient pas conduit à intégrer nommément à cette cosmologie systématisée, que connaît-on de la manière dont elles se sont trouvées, en fin de compte, « affiliées » au bouddhisme ? Il va de soi qu'il n'y a pas de réponse simple à la question. Tout au plus peut-on soupçonner qu'une pareille affiliation a dû se faire lentement, au « coup par coup », au fur et à mesure que s'affirmaient des convergences entre l'expansion de certaines croyances en milieu bouddhique et un désir, chez les religieux, de satisfaire les préoccupations de leur entourage laïc à l'aide de moyens estampillés du label du Triple Joyau. Le processus, on le sait, ne devait aboutir à des systématisations d'un type nouveau et de grande envergure qu'avec le bouddhisme tantrique et les grands rassemblements ordonnés dans ses maṇḍala.

C'est, le plus souvent, sous forme d'une profession de foi exprimée dans un sūtra à dhāraṇī que, lors de la phase secondaire de développement qui vient d'être évoquée, s'exprime l'adhésion d'une divinité aux vérités bouddhiques et qu'ainsi se confirme — ou, en certains cas, pour la première fois s'affirme — la présence de celle-ci parmi les membres de la collectivité surnaturelle appelée à être vénérée par les bouddhistes.

Mais d'autres traditions ont joué un rôle à cet égard. Ainsi en est-il de celle du vinaya des écoles du Nord par l'intermédiaire de laquelle on voit

que certaines dévotions populaires se sont trouvées homologuées et pérennisées dans le bouddhisme grâce à un patronage que leur avaient accordé les communautés monastiques.

Désireux d'examiner, dans l'optique qui était la nôtre, des exemples représentatifs de ces deux voies d'« affiliation », nous avons consacré notre attention à deux personnages qui jouent dans la croyance japonaise un rôle en fin de compte beaucoup plus important que la majorité des très officiels hôtes du « monde à Sumeru ». Il s'agit de Kariteimo ou Kishimojin, c'est-à-dire Hārītī, d'une part et de Benzaiten, c'est-à-dire Sarasvatī, de l'autre.

Il y a, à l'origine, un profond écart de dignité entre l'obscur démons de la variole infantile, terreur des mères de Rājagrha, devenue à la suite de sa conversion par le Buddha une donneuse et protectrice des enfants, et celle qu'Alfred Foucher (*L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, t. II, p. 66) appelait la « grande Muse indienne », personnification, dès la moyenne époque védique, de la Parole et de toutes les puissances qui y sont attachées, en même temps qu'incarnation la plus illustre des eaux divines. Mais l'histoire de leur liaison avec le bouddhisme et celle de leur implantation au Japon présentent un ensemble de ressemblances et de contrastes qui rendaient, nous a-t-il semblé, leur mise en parallèle particulièrement opportune.

On a rappelé que c'est dans le vinaya des Mūlasarvastivādin, qui est le plus tardif des codes disciplinaires du Petit Véhicule, recension dite des « Menus mélanges » (*Kṣudrakavastu*), qu'on trouve le texte qui rapporte avec le plus de détails la version couramment répandue de l'histoire de Hārītī. Ainsi que l'a remarqué Noël Péri (*BEFEO* XVII, tiré à part, p. 2), elle y figure à la fin du fascicule XXXI de la version de Yijing (j. Gijō, *Konpon issai ubu binaya zōji*, T. 1451, vol. XXIV, pp. 360-363), dans une partie consacrée aux moniales, où il est notamment question des rapports de celles-ci avec les enfants et de l'abandon de ces derniers par leurs parents à la Communauté en mémoire du don que la démons convertie avait fait à celle-ci de ses cinq-cents fils. Le but de tout le récit est d'expliquer, de justifier une pratique qui, selon des prescriptions attribuées au Buddha en personne, doit être régulièrement célébrée dans les monastères sous forme d'un rituel nourricier. On sait que Yijing a relaté (dans sa « Relation sur le bouddhisme envoyée des mers du Sud », T. 2125, fasc. IX, trad. Takakusu, réimpr. Delhi, 1966, pp. 37-38) ce que lui-même vit de la célébration de ce rituel en Inde. Il atteste aussi qu'à son époque, le culte monastique de Hārītī était connu en Chine d'où il devait disparaître par la suite.

De ce culte monastique, on trouve au Japon un exemple dont il y a tout lieu de penser qu'il est inspiré des indications ainsi transmises par Yijing : il s'agit du culte offert à Kariteimo dans le réfectoire des pratiquants du *Mizutori* (*Sanrōsho jikidō*) au Nigatsudō du Tōdaiji. La statue de la

démone, qu'on date du XII^e siècle, ne serait pas d'origine dans la place, mais l'explication donnée à son sujet (*Nara rokudaiji taikan IX*, pl. 162, et *kaidai*, p. 66 ; *XI*, pl. 89, et *kaidai*, p. 37) — et qui est légèrement forcée (confusion avec Mahākāla/Daikokuten ?) —, selon laquelle Hārītī serait la protectrice attitrée des cuisines et des réfectoires, a l'intérêt de montrer qu'il existe un lien entre le culte adressé ici à Kariteimo et le vieux rituel nourricier célébré sous les porches ou dans les cuisines des monastères de l'Inde. Le bureau du temple distribue un *ofuda* qui reproduit assez fidèlement la silhouette de la démonsse en madone et qui a pour fonction d'assurer la sauvegarde des enfants.

La région de Kyōto possède un certain nombre d'images de Kariteimo, parmi lesquelles la peinture datant de la seconde moitié du XII^e siècle, classée « Trésor National », qui est conservée au Sanbōin. Cette peinture, qui porte la marque de l'influence du style des Song, serait, pense-t-on, inspirée d'une œuvre chinoise à travers un intermédiaire japonais. Elle se situerait, iconographiquement parlant, dans ce qu'on appelle la tradition du Miidera (nous renvoyons au catalogue de l'exposition des trésors d'art ésotérique du Daigoji, *Daigoji mikkyō-bijutsu-ten*, tenue au Musée National de Tōkyō en 1975, pl. en coul. 27, et à *Genshoku Nihon no bijutsu*, Butsuga, éd. Kōdansha, pp. 104-105 et 125).

Le Miidera est, à la date du 16 mai de chaque année, le siège d'une grande fête où l'on vient prier pour une heureuse croissance des enfants. Cette fête est appelée, par allusion aux mille (variante du chiffre de cinq-cents, indiqué plus haut) fils de Hārītī, fête des « Mille boulettes » (*Sendango*) ; on y vend des boulettes visant à représenter des grenades. La grenade (*zakuro*), que ses nombreux pépins entourés d'une belle pulpe rouge ont fait doter d'un symbolisme de fécondité, est l'interprétation donnée localement au *kichijōka* (dont il est difficile de distinguer s'il correspond au *śrīphala*, « fruit excellent », c'est-à-dire au *bilva*, *aegle marmelos*, ou au *bijapūra*, c'est-à-dire au cédrat, cf. M.-Th. de Mallmann, *Les enseignements iconographiques de l'Agni-purāna*, pp. 264-265), attribut que ne connaît pas la Hārītī décrite par Yijing, mais qui est devenu classique chez la démonsse depuis que des rituels ésotériques traduits par Amoghavajra (*T.* 1260 et 1261, Péri, *art. cit.*, pp. 85 et 96) l'ont associé expressément à son iconographie.

Les attaches de Kariteimo avec le Miidera sont attribuées par des sources tardives (*Onjōji denki I-II*, *Jimondenki horoku IV*, *Dnbkzs* anc. éd., pp. 12 et 170 ss) à une tradition d'après laquelle Kariteimo serait apparue à Enchin (814-891), fondateur du monastère, d'abord, alors qu'il était âgé de cinq ans et, plus tard, après qu'il fut rentré de son voyage en Chine. Elle lui aurait déclaré son intention de devenir la protectrice attitrée du lieu, mais Enchin, dit le récit, n'accepta d'installer une divinité féminine dans cette enceinte

consacrée à la plus sévère ascèse qu'après lui avoir conféré les défenses. Voilà pourquoi l'Onjōji aurait vénéré durant longtemps une statue de Kariteimo figurée en nonne, qui disparut dans un incendie et fut remplacée au XIII^e siècle par une autre, en vêtements de déesse, vénérée à l'origine dans le village natal d'Enchin à Shikoku. Cette dernière, qui n'est sans doute guère antérieure à l'époque où aurait eu lieu cette substitution et qui est d'un type très particulier — faisant plutôt songer à une image de *Kichijōten* — est actuellement conservée au monastère ainsi qu'une autre, traitée dans le style des Song, manifestement beaucoup plus proche de cette iconographie en madone assise, entourée d'enfants et tenant une grenade, qui semble correspondre à ce qu'on appelle le type iconographique de l'Onjōji. Les deux images sont honorées dans un sanctuaire appelé *Gohōzenjindō*, « Temple de la bonne déité protectrice de la Loi » (voir le recueil de monographies édité par le monastère en 1931, *Onjōji no kenkyū*, pp. 519-521).

La désignation de la démonsse par le terme de « bonne déité protectrice de la Loi » nous amène à évoquer ce qu'on peut considérer comme le second — et, finalement, le plus décisif — des épisodes de sa carrière de personnage vénéré : épisode qui prend son point de départ en ce que nous avons appelé plus haut une profession de foi exprimée dans un sūtra à dhāraṇī.

Deux grands sūtra de cette sorte ont exercé à tour de rôle une influence dominante sur le monde religieux japonais : d'abord, à l'époque d'Asuka, le *Suvarṇaprabhāsa*, « sūtra de la Radiancé d'or » (*Konkōmyōkyō*, T. 663 et 664), puis, à l'époque de Nara, le même, dans sa version développée (*Suvarṇaprabhāsaottamarājasūtra*, *Konkōmyō-saishōkyō*, T. 665) traduite par Yijing ; ensuite, surtout à partir de l'époque de Heian, le *Saddharmapuṇḍarīka* (*Hokekyō*).

Plus que par son contenu doctrinal moins unitaire que celui du *Saddharmapuṇḍarīka*, le *Suvarṇaprabhāsa* a, comme on sait, exercé avant tout une influence en raison des promesses qu'y font un certain nombre de divinités d'accorder leur protection aux États et aux individus qui s'en montreraient les zélés : au premier chef, les Quatre dieux-rois (*Shitennō*) et les « grandes déesses » Benzaiten et Kichijōten. C'est à son inspiration que sont dues la construction du Shitennōji à la fin du VI^e siècle, l'érection, vers 650, des statues des dieux-rois du Kondō du Hōryūji et, dans le courant du VIII^e siècle, sous le règne de l'empereur Shōmu et de ses successeurs, diverses sortes d'institutions comme les temples officiels provinciaux (*kokubunji*), le rite de contrition en présence de l'image de Kichijōten (*Kichijō-keka*), etc.

Kariteimo et cinq-cents yakṣa (= ses fils) figurent au sein de l'enthousiaste auditoire qui suit la prédication et manifestent, eux aussi, leur adhésion aux enseignements qu'elle apporte, en faisant une promesse aux fidèles du sūtra : ils viendront toujours auprès d'eux pour les protéger, tant dans l'état de

sommeil que de veille (*K.-saishōōkyō*, chap. XXII). Mais cette manifestation de leur part ne constitue qu'un bref épisode dans le déroulement du récit ; elle ne peut être comparée à celles, d'une tout autre ampleur, au moyen desquelles s'exprime l'adhésion des dieux-rois et des deux déesses. Miwa Zennosuke, auteur d'une très intéressante petite étude intitulée *Koyasu Kannon to Kishimojin* (« Avalokiteśvara-donneur-de-l'enfantement-paisible et Hārītī », Tokyo, 1935), remarque (p. 76) que la démonsse ne prend ici aucun engagement relatif à la protection des enfants. Plutôt que par l'intermédiaire des vieux textes de vinaya, c'est par celui des rituels ésotériques traduits par Amoghavajra et mis en pratique au cours de l'époque de Heian par les sectes Shingon et Tendai que le thème de cette protection va être mis en avant.

Mais le culte de Hārītī n'aurait certainement pas connu au Japon l'extrême popularité dont il a joui jusqu'à l'époque actuelle sans le moteur décisif qu'ont constitué le sūtra du Lotus et la confiance que placèrent Nichiren et ses disciples dans les secours qu'y promet la démonsse.

C'est dans le chapitre XXVI (*Daranibon*) de la version de Kumārajīva (*Myōhōrengekyō*) (XXI du texte sanskrit traduit par Burnouf) que Hārītī — appelée ici *Kishimo*, la « Mère des enfants-démons », prononciation japonaise du nom de *Guizi-mu* sous lequel elle était connue en Chine et qui semble être celui d'un personnage local auquel elle aurait été identifiée (voir R. Stein, « Bouddhisme et mythologie » dans *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion, 1980, p. 13) — proclame en termes résolus sa volonté, non seulement de défendre les tenants du sūtra, mais de se montrer redoutable à leurs adversaires. Joignant sa voix à celle de dix autres démonsse — celles-ci, des *rākṣasī*, *Jūrasetsunyo* — protectrices de la Loi, elle dit en chœur avec elles la formule de sauvegarde qui constituait leur bien le plus secret, puis le groupe reprend par cette stance : « Celui qui faisant fi de ma formule/tourmentera un prédicateur de la Loi/ Sa tête se brisera en sept morceaux/ comme le [bout du] rameau de l'arbre *arjaka* » (qui, selon certaine explication, vient buter contre terre et dont la fleur éclate).

Cette violence reflète le ton hautement polémique qui est celui du Lotus. On se rappelle que, dès le deuxième chapitre de ce sūtra où va être divulguée la révélation inouïe de la véritable mesure de vie du Tathāgata, cinq mille membres de l'auditoire se lèvent et s'en vont en signe de protestation. Il sera fait allusion à plusieurs reprises, notamment dans le chapitre X, aux injures, aux persécutions que ne manqueront pas de subir ceux qui en seront les prédicateurs, et que le Buddha reconfortera. Il est bien évident que se décèlent dans ce scénario les tensions qui déchirèrent la communauté bouddhique indienne à l'époque de ses grandes scissions. Les souffrances annoncées, les sauvegardes promises, tout cela semble correspondre aux données d'une situation qui était alors réelle.

Il n'en fut aucunement de même au Japon durant les siècles qui y suivirent l'introduction du prestigieux sūtra. On ne se trompera guère en disant que les grands mouvements dramatiques que décrit celui-ci furent vécus par les fidèles locaux de ces temps comme une aventure purement intérieure.

En revanche, à l'époque qui commence avec l'établissement du shōgunat de Kamakura, la société japonaise entre dans une ère de crise profonde ; la dernière partie du XIII^e siècle verra se profiler la menace des invasions mongoles.

Nichiren (né, rappelons-le, en 1222 et mort en 1282) qui voue sa vie à l'établissement d'une pratique religieuse exclusivement axée sur le Lotus, sera, à cause de ses convictions intransigeantes, maintes fois proclamées à la face des dirigeants, l'objet de persécutions violentes, et l'on peut dire que lui et les siens vivront en leur vie effective le pathétique scénario qui se déroule au fil du sūtra.

Aussi ne peut-on s'étonner que, dans la tradition de la secte issue de leurs efforts, la figure de la « déité Mère des enfants-démons » (*Kishimojin* — beaucoup de personnes prononcent, de façon non correcte, *Kishibojin*) — ait pris, indépendamment de son aspect de madone, d'autres, plus farouches, directement inspirés de sa prise de position en tant que « bonne déité protectrice de la Loi » (*Gohōzenjin*) dans le *Daranibon* : d'une part, celui d'une patronne de l'ascèse fondée sur une pratique intensive du sūtra, d'autre part, celui d'une redoutable gardienne qui apparaît pour terrifier les ennemis du prédicateur. Le premier type (*Gyōchū no Kishimojin*) est représenté par la Kishimojin de Nakayama (Hokekyōji de Nakayama, Chiba-ken), figurée toute droite, debout sur un socle en forme de feuille de lotus renversée (*kayōza*, typique d'une certaine catégorie de *tenbu*), mains jointes en *añjali* (*gasshō*), paumes et doigts allongés plaqués les uns contre les autres ; la face large, au grand nez, aux yeux globuleux et la chevelure calamistrée trahissent l'origine démoniaque du personnage ; son expression tendue exprime une concentration intense. Le sanctuaire dans lequel la vénération de cette image prend sa signification la plus entière est le « pavillon de la Grande ascèse » (*Dai. aragyōdō*) du Hokekyōji où elle constitue le « vénéré fondamental » (*honzon*) des religieux de la secte tandis qu'ils effectuent leur stage d'initiation aux rituels conjuratoires et propitiatoires (*kitō*), dont la conception générale — mais non, la technique précise et, il va de soi, les références doctrinales — constitue un emprunt à la tradition ésotérique. On trouvera dans les collections du Musée Guimet une statuette de ce type (MG 23 836).

Le second type, qui a des traits démoniaques encore plus puissamment accentués, a pour foyer de diffusion initial le Kyōninji de Komatsubara (ancienne province d'Awa, actuel Chiba-ken). Il rappelle l'un des incidents

marquants de la carrière mouvementée de Nichiren, la « persécution de la Loi à Komatsubara » (*Komatsubara no hōnan*), en Bun.ei I, 11, 1 (1264). Assailli par une troupe armée et frappé d'une blessure de sabre au front, ce saint homme dut son salut, affirme la tradition locale, à une apparition soudaine et terrifiante de la démonsse en haut d'un *maki* (sorte de conifère). On montre encore au Kyōninji cet arbre « où elle descendit du ciel » (*Kōrin no maki*). La « Kishimojin en forme de démonsse telle qu'elle apparut à sa descente » (*Kōrin kinyo no Kishimojin*) est figurée sur l'*ofuda* distribué au temple (reproduction dans Miwa, *op. cit.*, p. 86), debout sur un lotus qui émerge d'une sorte de nuée ; des rayons s'échappent de sa bouche aux dents carnassières ; sa tête est pourvue de cornes d'*oni* ; son jeune fils, debout à côté d'elle, lui tient la main ; sur la droite de l'image est inscrite la deuxième partie de la stance menaçante du *Daranibon* : « Sa tête se brisera en sept morceaux... ». Des répliques de ce groupe ne sont pas rares. La collection Alice Getty en possédait une dont la meilleure reproduction a été publiée par Foucher (*Agb*, t. II, « Influence de l'école du Gandhāra », p. 659). Le Musée Guimet en conserve une (n° 865) où la face de la démonsse ornée de longues cornes semblables à des aiguilles, rappelle les masques démoniaques de *nō* dits *hannya* (du nom du sculpteur Hannya-bō, de Nara, qui contribua sans doute à en fixer le type vers la fin de l'époque de Muromachi). L'ancienne étiquette qui accompagne l'objet et qui contient vraisemblablement les indications notées par Emile Guimet lors de son acquisition, porte la mention : « *Kiō-daigongen*, protectrice des enfants ». *Kiō* est évidemment à comprendre au sens de « Souverain(e) des démons » et pourrait être une désignation populaire de Kishimojin ; l'expression *Daigongen*, « Grand avatar », donne à penser que le personnage serait ici conçu comme la forme locale, shintoïquement manifestée, d'une figure supérieure du bouddhisme. Nous ne savons dans quelle mesure on peut faire crédit à cette mention, la seule, à notre connaissance, qui témoigne d'un lien entre le culte de la démonsse et le syncrétisme shintō-bouddhique.

Le terme « protectrice des enfants » ne doit pas nous surprendre. Kishimojin n'a nullement perdu dans la secte Nichiren ce rôle d'origine qu'avaient contribué à lui confirmer les rituels traduits par Amoghavajra et qui avait été mis en honneur à l'époque de Heian par les ésotérismes Shingon et Tendai. À côté des deux aspects précités, cette secte honore également la forme de madone, dite « Kishimojin en mère compatissante » (*Jibo no Kishimojin*). Ainsi se présentent la célèbre Kishimojin de Zōshigaya, à Tōkyō (Péri, *art. cité*, p. 80 ; Miwa, *op. cit.*, p. 85), à l'expression souriante avec un type physique légèrement démoniaque ; la Kishimojin d'Iriya, à Tōkyō également (Miwa, p. 82), aux traits doux et totalement humanisés, plus proche des représentations classiques, et celle du Junyobō, à Minobu, Kaminoyama, elle aussi, très gracieuse, dont l'*ofuda* porte l'inscription *Koyasu Kishimojin*

(K.-donneuse-de-l'enfantement-paisible) avec, dans un cartouche, sur les deux côtés des sept caractères d'hommage au Titre du Sūtra du Lotus (*Shudai no shichiji*), ces deux séquences du *Darani-bon* : « Et que, même en son sommeil, [rien de cela] ne puisse lui nuire ». Différente — et bien curieuse — est la splendide matrone en costume chinois, qui sourit d'un air amène avec sa denture d'ogresse en dessous de la terrible phrase : « Celui qui faisant fi de ma formule... » sur l'*ofuda* du Shinjōji de la colline Utatsu à Kanazawa. Faut-il reconnaître une très lointaine ancêtre de cette dernière dans l'image gandhârienne d'époque exceptionnellement tardive, à crocs de sanglier sortant du coin des lèvres, dans laquelle Foucher décèle (*Agb* II, p. 135 et p. 515, fig. 487) un souvenir de la « basse extraction » et des « cruelles propensités » qui furent celles de la bonne démonsse ? Ajoutons que le Musée Guimet possède plusieurs statuette de « Kishimojin en mère compatissante ». L'une d'elles la montre entourée du groupe des Dix rākṣasī. On trouvera la photographie de ces pièces dans le vieux *Kojihōten* de Weber (réimpr. Hacker, New York, 1965, t. II, pp. 426-427).

A la différence de Hārītī, Sarasvatī (*Benzaiten* ou, beaucoup plus couramment aujourd'hui, en abrégé, *Benten*) ne semble avoir eu au départ, dans ses contacts avec le bouddhisme, aucun lien spécial avec un rituel monastique. Pour autant que nous le sachions, c'est par l'intermédiaire du grand sūtra à dhārānī qu'est le *Suvarṇaprabhāsa* qu'elle fait sont entrée en force dans celui-ci, en compagnie de Śrī (*Kichijōten*) qui fait figure pour elle, à la fois, de parèdre et de rivale.

Conformément aux règles du genre, on y relève sa présence au sein de l'auditoire de la prédication dès le chapitre initial. C'est dans le chapitre VII de la première version chinoise (*T.* 663) et dans le chapitre XV, 1 et 2, de la version développée traduite par Yijing (le *Konkōmyō saishōōkyō*, *T.* 665), qu'elle monte en scène pour exposer ses promesses aux pratiquants du sūtra et leur confier sa formule, ainsi que l'ont fait avant elle, en particulier, les Quatre dieux-rois (ch. XI et XII) et que vont le faire ensuite Śrī (ch. XVI et XVII), la déesse Terre (ch. XVIII) et toutes sortes de déités parmi lesquelles, nous l'avons vu, Hārītī.

A ces pratiquants — récitant réguliers ou commentateurs du saint livre —, Sarasvatī assure qu'elle leur confèrera, de façon qui dépasse l'entendement, capacité d'éloquence rapide et grande sagesse inépuisable ; elle fera en sorte qu'ils comprennent toutes les sortes d'exposés ou traités et tous les arts ; elle les fera échapper à naissance et mort et se diriger vers l'Éveil parfait. En ce monde même (*genze*), elle accroîtra leur longévité, les pourvoiera des biens nécessaires à l'entretien de leur personne (*shishin [no] gu*) et les fera échapper à toutes calamités astrales, morbides, guerrières, démoniaques, magiques, etc.

Śrī, qui personnifie la fortune, se montrera plus explicite en ce qui concerne les biens matériels : non seulement nourriture et boisson, vêtements, literie, remèdes, mais matières précieuses à souhait seront l'objet de ses dons.

Contrairement au culte des Quatre dieux-rois — clé de voûte de la doctrine de la protection de l'Etat et donc, élément plus essentiel du sūtra — qui avait pris localement son essor, comme nous l'avons rappelé, dès l'époque d'Asuka, les cultes de Benzaiten et de Kichijōten ne paraissent s'être développés qu'à la suite de la diffusion de la version de Yijing et des efforts de l'empereur Shōmu pour en promouvoir la vénération. De ces deux cultes, c'est celui de Kichijōten qui prendra d'abord indépendance et consistance, à la suite de l'institution du rite du *Kichijō-keka*, officiellement instauré par l'impératrice Shōtoku en Jingo-keiun I, 1^{er} mois (767), mais qui semble avoir été pratiqué antérieurement : rite de repentance qui, par l'effet de l'allègement karmique qu'il procure, apporte la paix à la collectivité, et la prospérité des récoltes. Les statues en modelage gravement endommagées par un incendie, qu'on date en gros de l'époque Tenpyō, conservées au Hokkedō du Tōdaiji (où elles ont sans doute été apportées d'ailleurs — ce serait donc des « buddha-hôtes », *kyaku-butsumo*) et qui représentent les deux déesses sous la forme de beautés Tang, sont considérées comme les vestiges d'un ensemble iconographique utilisé soit pour la lecture du *Konkōmyō saishōōkyō* lui-même, soit pour la célébration du *Kichijō-keka* (voir *Nara rokudaiji taikan* X, pl. 110-119 et *kaidai*, pp. 12-13). Pour longtemps encore, Benzaiten est, si l'on peut dire, à la remorque de Kichijōten. Lorsqu'est installée au Jōruriji en Kenryaku II (1212) l'exquise statue de cette dernière, qui s'y trouve encore aujourd'hui, on lui donne pour abri une châsse peinte, dont les panneaux (actuellement à l'Université nationale des Arts à Tōkyō) représentent Benzaiten au centre d'un groupe de l'auditoire du *Saishōōkyō*, parmi lesquelles la « Mère Hārītī », Kariteimo (cf. *Genshoku Nihon no bijutsu, Butsuma*, pp. 41 et 54 ; *Jōruriji*, par Kobayashi Kō et Mori Osamu, Nara, 1957, fig. 71 s. ; *Hōbōgin* I, s.v. *Benzaiten*).

C'est à la suite du syncrétisme entre Benzaiten et le *kami* de la fécondité vénéré dans l'île de Chikubu (Chikubujima) en la partie Nord du lac Biwa (première attestation certaine de ce syncrétisme dans le *Gōdanshō*, recueil des propos d'Ōe no Masafusa, compilé vers 1104-1107, k. IV, *Sk.gsrj* XXI, p. 317 b ; voir Kita Teikichi, *Fukujin no kenkyū*, « Etude sur les divinités de la bonne fortune », Tokyo, 1939, pp. 223-224) que le culte de l'antique divinité indienne des eaux aurait commencé la carrière prodigieuse qui allait être la sienne au Japon.

L'une des plus importantes étapes de son développement sera, ensuite, son implantation à Enoshima où, selon l'*Azuma-agami* II (*Sz.kstk* XXXII, pp. 83-84, éd. commentée Hotta Shōzō, *Yakubun Azuma-kagami hyōchū*, I,

p. 133), le fameux religieux Mongaku-shōnin aurait prié pour la première fois Benzaiten en présence de Yoritomo, au 5^e jour du 4^e mois de Yōwa II (c'est-à-dire Juei I) (1182). Le but du rite était d'obtenir la fortune des armes contre Hidehira, le Fujiwara du Nord, alors *Seii-taishōgun* et que les Heike poussaient à attaquer le Minamoto sur ses arrières. Mongaku allait rester là, à pratiquer en état de réclusion et de jeûne, pendant 21 jours. Notons que Yoritomo procéda, avant de s'en retourner, à l'érection d'un *torii* dans la place : geste qui prend toute sa signification à l'heure précise où s'y instaure un culte bouddhique.

Bien postérieure serait l'identification de la déesse au *kami* d'Itsukushima, qui, selon Kita (*op. cit.*, p. 233), n'est pas attestée avant le milieu du xv^e siècle (in *Gaun nikkenroku batsuyū*, sous la date de Bunnan IV, 4, 17 = 1447).

A une époque qu'on ne connaît pas au juste, ces trois sanctuaires de Chikubujima, Enoshima et Itsukushima ont reçu l'appellation de *Nihon San-benten*, les « Trois Benten du Japon ». L'encyclopédie *Wakansansai-zue*, achevée en 1711, les intègre (k. LXXIX, s.v. *Aki, Itsukushima-daimyōjin*) dans une liste plus large, de « Cinq Benten » (*Go-benten*) où figurent en outre les sanctuaires de Kinkazan en Ōshū (actuel département de Miyagi) et de Ten-no-kawa en Yamato (actuel département de Nara).

D'après Oikawa Taikei (*Michinoku minkan shinkō*, « Les croyances populaires du Michinoku », Tōkyō, Kokusho-kankōkai, 1973, p. 58), c'est un religieux nommé Chōjun qui, durant les années Tenshō (1573-1591), aurait restauré là un temple de la secte Shingon établi on ne sait quand, et proclamé que Kinkazan était « le premier des lieux où la déesse Benzaiten avait laissé descendre ses traces » (*Benzaitenno suiaku no daiichi*). L'endroit où avait été découvert miraculeusement, en Tenpyō-shōhō, l'or utilisé pour dorer le *Daibutsu* du Tōdaiji ne pouvait-il pas, en effet, être reconnu à bon droit comme la terre d'élection d'une divinité qui, prenant petit à petit le pas sur Kichijōten, sa vieille rivale, achevait de se parer de tous ses attributs de divinité de la fortune ?

Si les quatre sanctuaires jusqu'à présent énumérés se trouvent sur des îles, le premier dans le lac Biwa et les trois autres, en mer, à faible distance de la côte, il n'en est pas de même du cinquième mentionné : Ten-no-kawa en Yamato. Celui-ci se trouve tout à fait à l'intérieur du pays, dans les montagnes de la région de Yoshino. Ten-no-kawa (littéralement, « rivière céleste » ou « rivière divine ») est le nom d'une rivière qui prend là sa source et qui recevra, dans son cours inférieur, l'appellation de Totsugawa. Nous inclinierions à voir en ce nom un rappel de ce qu'avait été, aux origines, la Sarasvatī indienne : une représentante éminente des eaux divines. Nous n'avons connaissance d'aucune étude critique sur l'histoire du sanctuaire de Ten-no-

kawa et pouvons seulement renvoyer, en ce qui le concerne, à la description qu'en donne la monographie illustrée de la province, *Yamato-meisho zue*, composée en 1791 (réédition de 1919, k. VI, pp. 687-693).

Le processus de « shintoïsation » de Benzaiten n'a cessé de s'accroître entre l'époque de Kamakura et celle d'Edo. Il s'est traduit, sur le plan iconographique, par l'apparition d'un *torii* sur le front des images de la déesse. Derrière le *torii* — mais ceci exigerait d'autres développements — apparaît la forme ophidienne à tête humaine, masculine ou féminine, d'une puissante divinité locale de la fécondité, Ugajin, dont la véritable nature et les origines prêtent à controverse. Sur un plan cultuel plus général, ce processus a engendré la création d'un grand nombre de sanctuaires de Benten de type shintoïque, *yashiro* (Bentensha) ou *hokora* (Bentenshi), à côté des sanctuaires classiques de type bouddhique (Bentendō). Les *hokora* marquant la présence de Benten dans les étangs des jardins, les îlots lacustres, fluviaux et marins et sur des hauteurs où elles signalent normalement, comme à Ten-no-kawa, la proche présence d'une source, sont véritablement innombrables à travers le pays.

Ainsi, tandis que Kishimojin, devenue pourtant très populaire, ne semble guère être sortie du cadre cultuel bouddhique, Benzaiten, tout en se maintenant d'une façon parfaitement orthodoxe à l'intérieur de celui-ci, s'est enracinée, à travers le syncrétisme, d'une manière qui est évidemment beaucoup plus large et profonde dans l'univers religieux autochtone. Il nous paraît qu'elles représentent deux types de destins qui se retrouvent, avec des nuances diverses, chez d'autres divinités.

Séminaire : *L'esprit de la culture japonaise sous le règne de Murakami vu à travers l'œuvre de Minamoto no Shitagau (911-983)*

Après quelques réflexions à caractère général, qui visaient à expliciter les positions défendues dans la dernière partie de notre leçon inaugurale, nous avons présenté un certain nombre de tableaux chronologiques et généalogiques destinés à familiariser l'auditoire avec l'univers dans lequel se déroula la vie de Shitagau. Nous avons lu, commenté et traduit plusieurs textes ou passages contenant des données révélatrices sur les expériences et la sensibilité de celui-ci, en particulier la préface à sa « Complainte aux cinq lamentations » (*Gotan no gin*) conservée dans le *Fusōshū* (*Sk.gsrj* VI, p. 188). Les dernières séances ont été consacrées à l'époque où Shitagau entreprit ses grands travaux érudits et critiques : compilation du *Wamyōruijushō*, effort de déchiffrement systématique de la lecture du *Man.yōshū*, sélection des œuvres appelées à figurer dans le *Gosenshū*. L'exposé détaillé des résultats de ce séminaire sera regroupé avec celui des séances de l'année prochaine et qui en constitueront la suite.

B. F.