

# Interprétation de l'expérience mystique

Autor(en): **Nakamura, Hajime**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **47 (1993)**

Heft 4: **Mystique et rationalité : Inde, Chine, Japon : Actes du colloque  
tenu à l'Université de Genève du 29 au 30 novembre 1990**

PDF erstellt am: **29.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147023>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# INTERPRÉTATION DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

NAKAMURA Hajime, Lausanne

Des expériences mystiques ont été exposées par des penseurs en Orient comme en Occident. Ils ont eu recours à toutes sortes de signes, symboles ou mots pour les faire comprendre aux profanes. Le bouddhisme du *Mahâyâna* a trouvé en la théorie de la production conditionnée<sup>1</sup> (*pratītya-samutpāda*) le fondement d'une interprétation de l'expérience comme vacuité *śūnyatā*. Śūnya veut dire gonfler et tout ce qui est gonflé est vide à l'intérieur. Ce mot dérive du sanscrit *śūnam* (manque, absence)<sup>2</sup>, que l'on rencontre déjà dans le *Rgveda*. Certains spécialistes traduisent *śūnyatā* par "vacuité"<sup>3</sup> et d'autres par "vide"<sup>4</sup>. Le petit rond connu de nos jours comme zéro s'appelait "vide" (*śūnya*) en sanscrit. C'est à l'origine une invention indienne introduite en Occident par les Arabes vers 1150 après J.-C. Les philosophes du *Mahâyâna* notamment ceux de l'école des *Mādhyamika*, soutiennent qu'il n'y a aucune existence réelle: toutes choses ne sont qu'apparence et sont en réalité vides, dépourvues d'essence propre. Même la "non-existence" (le vide considéré en quelque sorte comme une entité) n'est pas réalité; tout ce qui se produit est conditionné par tout le reste. Vacuité ou vide n'est ni néant ni annihilation mais c'est ce qui se trouve entre affirmation et négation, entre existence et non-existence, entre éternité et annihilation. Ainsi vacuité signifie "relationalité" de toutes choses.

Le terme de "relationalité" pourrait paraître étrange. Ce mot ne se trouve pas dans les dictionnaires. Il s'agit d'un mot nouveau fabriqué par le professeur Philip P. Wiener et moi-même après une discussion sur le sens

- 1 Kenneth K. INADA, *Nāgārjuna. A translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an introductory Essay*. Tôkyô: The Hokuseido Press, 1970, p.148.
- 2 *śūnam*- n. Mangel / lacune, absence (RV), *śūna*- vide, désert, inhabité. *śūnaḥ* dérivé de *śvayati* (enfle, augmente, grandit). Cf. Manfred MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg, Carl Winter, 1976, volume 3, p. 365; 399.
- 3 Heinrich ZIMMER, *Philosophies of India*. New York: Pantheon Books, 1951, passim.
- 4 Frederick J. STRENG, *Emptiness*. Nashville: Abingdon Press, 1967, passim. David J. KALUPAHANA, *Nāgārjuna*. Albany: State University of New York Press, 1986, passim.

du terme bouddhique (*pratītya-samutpāda*). Ce terme a été souvent traduit par la plupart des savants par "dépendent origination", traduction littérale du mot sanscrit. Mais dans le cas de Nâgârjuna et d'autres philosophes Mâdhyamika le terme "relationalité" semble plus adéquat.

Le terme "*śūnyatā*" est traduit par "relativité" ou "contingence" par Stcherbatsky<sup>5</sup>. Aristote aussi interprète la notion de relativité dans un sens généralisé. Dans sa *Métaphysique* il traite *Ad aliquid* non pas comme une des catégories distinctes mais comme lié à toutes les catégories.<sup>6</sup> Il ne prétend pas que le relatif est irréel mais il déclare qu'il est Etre (*Ens*) au degré le plus bas.<sup>7</sup> Il laisse ouverte la question de savoir si l'Etre (*Ens*) est lui-même relatif.<sup>8</sup> Mais le terme "relativité" reste trompeur. J'ai suivi la suggestion du Professeur Philip P. Wiener de le traduire par "rélationnalité".

Les philosophes Mâdhyamika ne reconnaissent pas le changement comme étant une réalité dans le monde phénoménal, et avancent une théorie selon laquelle l'expérience bouddhique de base reste ineffable. Nâgârjuna, le grand philosophe du *Mahâyâna*, affirme au début de son oeuvre maîtresse<sup>9</sup>:

Le bouddha a proclamé le principe que rien (dans l'univers) ne peut disparaître, ni (rien de nouveau) ne peut surgir, que rien n'a une fin, ni que rien n'est éternel, que rien n'est identique à soi-même ni que rien n'est différencié (en soi-même), que rien n'est en mouvement, ni en direction de nous, ni s'éloignant de nous.<sup>10</sup>

Ici, le mot "relationalité" a la même signification que "le vide". D'après Nâgârjuna, on devrait savoir qu'au fond rien n'arrive à la véritable essence de notre nature, rien qui puisse être la cause de tourment ou de joie. Il nie le changement même.

5 *The conception of Buddhist Nirvâna*. Leningrad: The Academy of Science of the USSR. 1927, passim.

6 Cf. George GROTE, *Aristotle*, édité par Alexander BAIN et G. Groom ROBINSON. London: John Murray, 1872, p.88.

7 (Ibid. p.85)

8 Stcherbatsky, *Buddhist Nirvâna*, pp. 42-43.

9 Le premier vers des *Madhyamaka-kârikâ*.

10 *Madhyamaka-kârikâ*, I,1. (Stcherbatsky. *Buddhist Nirvâna*, p.93.

L'absolu lui-même ne peut être exprimé par des mots. Il est au-delà de l'affirmation et de la négation. Dans les écrits du *Mahâyâna* il est dit souvent qu'il ne peut être exprimé par aucune forme de Tétralemme (*catuṣkoṭika*)<sup>11</sup>.

"Vide", "non-vidé", "l'un et l'autre", "ni l'un ni l'autre" -- [ces prédicats] ne sauraient être énoncés. On les dit seulement pour transmettre une connaissance.<sup>12</sup>

La vérité (*tattva*) est au-delà du tétralemme (*catuṣkoṭi-vinirmuktam*). Un passage d'un *sûtra* du *Mahâyâna* dit ceci:

Tout comme dans la vaste sphère éthérée, étoiles et obscurité, lumière et mirage, rosée, écume, éclair et nuages émergent, apparaissent à nos yeux et disparaissent à nouveau comme des éléments d'un rêve -- ainsi doit être considéré tout ce qui est doué d'une forme individuelle.<sup>13</sup>

On trouve des parallèles occidentaux avec cette façon de penser: les modes de pensée de type gnostique et néo-platonicien, particulièrement chez les néo-platoniciens tardifs tels que Proclus et Damascius<sup>14</sup>, ainsi que leur forme chrétienne chez Origène et notamment Denys l'Aréopagite qui, dans sa Théologie mystique<sup>15</sup> donne ce qui peut bien être appelé une version chrétienne du *Sûtra du coeur* (ou *prajñâpâramitâ-hṛdaya-sûtra*).

L'équivalent de la "vacuité" de Nâgârjuna chez Pseudo-Denys pourrait être ce qu'il appelle "l'obscurité supra-essentielle"<sup>16</sup>. Le parallèle avec Denys est particulièrement approprié si, comme il le suppose, l'expérience mystique, dès qu'elle est atteinte, envahit cette obscurité.

La doctrine de la vacuité (*śūnyatā*) n'est pas une forme de nihilisme. Au contraire, les bouddhistes du *Mahâyâna* soutiennent qu'elle est la

11 Hajime NAKAMURA, "Buddhist Logic expounded by Means of Symbolic Logic". *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. VII, no 1.1958. pp. 1-21.

12 *Madhyamaka-kârikâ*, XXII, 11.

13 *Vajracchedikâ-prajñâpâramitâ-sûtra*, 32.

14 J. RADHER, *Indogaku Bukkyôgaku Kenkyû*, IX, no 2(1961), p. 754.

15 I.2, II.1, III.1, chapitres 4 et 5. CONZE, "Les traductions sont susceptibles d'obscurcir le parallèle, ce qui devient évident de façon frappante dès que l'on consulte le texte grec." *Philosophy East and West*, XIII, no 1 (avril 1963), p.17, n.61.

16 *Mystical Theology*, 2.

véritable assise pour l'établissement des valeurs éthiques. Il n'y a rien dans le vide, mais tout en sort. Pensez à un miroir! Le vide inclut tout; n'ayant pas d'opposé, il n'y a rien qu'il exclue ou à quoi il soit opposé. A vrai dire, le véritable caractère de *śūnya*, d'après les *Mādhyamika*, est plénitude de l'être plutôt que vide. Il est la base sur laquelle tous les phénomènes sont réalisables. Il est un vide vivant parce que toutes les formes en émergent; quiconque réalise ce vide est rempli de vie, de pouvoir et de l'amour (*karuṇā*) du bodhisattva pour tous les êtres. L'amour est l'équivalent moral de l'universalité qui embrasse tout (all-inclusiveness) et qui n'est rien d'autre que le "vide".

Le lien intime de l'amour et de la connaissance n'est Pas limité au seul bouddhisme. La conception mahayâniste de l'identité substantielle de la connaissance et de la compassion se trouve implicitement dans une argumentation sophistiquée chez Thomas d'Aquin. D'après lui, "seul Dieu est bon par sa propre essence." "Dieu aime tout ce qui existe,"<sup>17</sup> et en même temps "en Dieu existe la connaissance la plus parfaite."<sup>18</sup>

Dante (1265-1321), le grand poète de la *Divine Comédie*, adopte globalement cette notion. Il laisse supposer que Dieu est l'amour et la connaissance qui lient toutes choses dans l'univers. Cependant dans la *Divine Comédie*, l'identité de l'amour et de la connaissance n'est pas clairement exprimée de façon systématique, ce qui est assez normal dans une oeuvre poétique.

O lumière éternelle qui en toi seule résides,  
qui seule te comprends et par toi seule intelligée  
et (seule) comprenant t'aimes et te souris!

Et encore,

A la haute fantaisie ici le pouvoir faillit;  
mais déjà renversait le désir et la volonté,  
telle une roue régulièrement mue,

L'amour qui meut le soleil et les autres étoiles.<sup>19</sup>

17 *Summa Theologica* I, vi, 3. p. 29. Ibid., I, xx, 2., pp. 121-122.

18 Ibid., I, xiv, 1, p. 75-76.

19 Dante ALIGHIERI, *La Divine Comédie*. Paradiso. Canto XXXIII, la fin de toute l'oeuvre.

Selon le *Mahâyâna*, la base fondamentale sur laquelle tout se produit est le "vide". Ainsi connaître le "vide" veut dire avoir l'omniscience. Le vide ressemble à une boule de cristal qui n'est visible à nos yeux que grâce à ce qu'elle reflète. Qu'on la tienne devant une fleur, il y a une fleur dedans. Qu'on la tienne devant le ciel vide et il semblera ne rien y avoir, mais seulement parce qu'elle reflète le vide du ciel. Sa vraie nature reste inconnue. Comme la boule de cristal reflète des images, les multiples phénomènes apparaissent spontanément dans le vide. Quand l'homme réalise le vide, les actes bons viennent spontanément.<sup>20</sup>

Quelque chose de semblable peut être dit de la "théologie négative" du christianisme. Rudolf Otto dit:

Cette 'théologie négative' ne signifie pas que la foi et le sentiment sont dissipés et réduits à rien; au contraire, elle contient en elle le plus haut esprit de dévotion, et c'est à partir de tels attributs 'négatifs' que Chrysostome façonne les prières et les confessions les plus solennelles. Il montre une fois de plus par là que le sentiment et l'expérience atteint loin au-delà de la conception, et qu'une conception négative par sa forme peut souvent devenir le symbole (ce que nous avons appelé un 'idéogramme') pour un contenu de sens qui, bien qu'absolument inexprimable, est néanmoins positif au plus haut degré. Et l'exemple de Chrysostome montre en même temps qu'une "théologie négative" peut et, en fait doit, partir (...) de racines purement et authentiquement religieuses, c'est-à-dire, de l'expérience du nouménal.<sup>21</sup>

Les descriptions négatives de Denys l'Aréopagite, le *nescio* de Bernard, "le faible silence ou tous les amants se perdent" de Ruysbroeck, Eckhart et Boehme, suivent cette ligne. Ruysbroeck, un disciple de Maître Eckhart, parle de "l'homme-qui voit-Dieu" dont l'esprit est non différencié et sans distinction, et qui par conséquent ne sent rien sans l'unité. Ceci pourrait correspondre au "savoir sans différenciation" du bouddhisme *Mahâyâna* (*nirvikalpaka-jñâna*).

20 A perfectly good will would therefore be equally subject to objective laws (viz., laws of good), but could not be conceived as *obliged* thereby to act lawfully, because of itself from its subjective constitution it can only be determined by the conception of good. Therefore no imperatives hold for the Divine will or in general for a holy will; ought is here out of place, because volition is already of itself necessarily in unison, with the law. (KANT, *Metaphysics of Morals*, in *Critique of Pure Reason and other Works on the Theory of Ethics*, translated by T.K. ABBOT. London: Longmans, Green and Co., 1963, p. 31.)

21 Rudolf OTTO, *The Idea of the Holy*. Oxford University Press, 1928, p. 189.

La vacuité (*śūnyatā*) correspond au "désert de la Déite", au "vide au repos" de Ruysbroeck, au "tranquille désert dans lequel personne n'est chez soi", à "l'horizon nu", à "l'intention nue s'étendant jusqu'à Dieu" qui devient possible avec l'abandon de soi et aussi à "l'abysse sans fond" de Ruysbroeck et Tauler (un autre disciple d'Eckhart)<sup>22</sup>. Cet "abysse" est accueilli de tout coeur par ceux qui sont plongés dans l'abnégation, ce qui correspond au sens que les Mahâyânistes donnent à l'enseignement du "Non-Soi." Dans *Theologica Germanica* (une oeuvre anonyme de la même tradition que les mystiques allemands cités plus haut) il y a beaucoup de mots rappelant des termes techniques bouddhistes tels que non-attachement, les vues perverses, le mensonge à soi-même, la siccité. l'Un, la vacuité, le désir, etc. (Leurs équivalents bouddhistes seraient respectivement *asaṅga*, *viparyāsa*, *avidyā*, *tathatā*, *eka* ou *advaya*, *śūnyatā* et *tr̥ṣṇā*).

La conception taoïste du vide à laquelle le corrélat bouddhiste a été réuni plus tard, ressemble aussi, bien que pas exactement, à celle des Mādhyamika. Wang Pi (226 - 249) parle de la Voie du Tao<sup>23</sup> comme non-être (*wu*) sans cependant expliquer très clairement ce qu'il entend par ce terme. Pourtant si nous nous tournons vers le *Commentaire du Chuang-tzu*<sup>24</sup>, il devient clair que non-être y est interprété comme signifiant en fait un état de néant. En d'autres mots, il équivaut à ce que nous décrivons aujourd'hui comme un zéro mathématique. Ainsi donc le Tao, puisqu'il est "non-être", ne peut pas être considéré comme la première cause ou le premier moteur des choses dans le monde de l'être. Au contraire, on nous dit que toutes choses sont telles qu'elles sont simplement à cause d'une tendance naturelle qui les fait être telles.<sup>25</sup>

22 Cf. TAULER, "Sermon on St. John the Baptist", in: *The Inner Way: Thirty-six Sermons for Festivals*, nouvelle traduction, éditée avec introduction par Arthur Wollaston HUTTON. London: Methuen and Co., Ltd., 1901. pp. 97-99. Cf. ST. JEAN DE LA CROIX, *Nuit Obscure*, vol. I, Livre 2, chap. 17. D'après CONZE, *Buddhism*, p.18.

23 "What Lao Tzu symbolizes by the term "Tao" corresponds to Whitehead's Creativity as the metaphysical ultimate." Arnold FRAVA, "Tao: An Age-old Concept in Its Modern Perspective." *Philosophy East and West*, vol. II, pp. 207-208.

24 Interprétation par Kuo Hsiang.

25 FUNG Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, translated by Derk Bodde. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1953. vol. II, pp. 207-208.

Les taoïstes ont soutenu plus tard la doctrine de "l'auto-transformation" (*tu hua*), laissant de côté la nécessité du concept original du Tao. Cette doctrine fut établie par Hsien Hsiu et Kuo Hsiang.

Selon ces affirmations, ce que nous appelons la Voie du Tao est simplement une dénomination pour le principe selon lequel 'chaque chose se produit d'elle-même et ne naît de rien d'autre.'[...] Car en fait, 'l'être' comme tel existe éternellement.<sup>26</sup>

Chang Tsai (1020-77) s'oppose à la doctrine bouddhiste de *śūnyatā* qui est interprétée comme "néant". Il utilise son concept métaphysique clef de *ch'i* (force vitale) pour prouver l'existence de l'univers objectif tirant ses arguments des données empiriques qu'il a soigneusement réunies et sur lesquelles il a ensuite réfléchi. Ce n'est pas à dire toutefois que Chang Tsai est un empiriste épistémologique au sens où la perception des sens est pour lui la source du savoir ni au sens où l'existence du monde extérieur est réduit à la conscience de l'esprit.<sup>27</sup>

En Occident médiéval, il apparaît un nombre de mystiques qui enseignent que leur expérience mystique concerne l'absolu parmi les bouddhistes de l'Inde de Chine et d'ailleurs ainsi que les néo-confucianistes des périodes Sung et Ming de Chine, on trouve des mystiques qui se rallient à ce courant de pensée. Nous n'essayerons pas ici de traiter ce courant comme un phénomène historique. Cependant en guise d'exemple d'approche du problème nous discuterons une variante de cette phase de mysticisme rencontrée dans le bouddhisme Zen en rapport avec d'autres systèmes. Nous n'affirmons pas ici que tous les bouddhistes Zen ont ouvertement affirmé l'existence d'un absolu. Un proverbe zen affirme toutefois que "Voir dans sa propre nature" signifie que voir "l'esprit de Bouddha" c'est la même chose que devenir le Bouddha - être le Bouddha.

L'équivalent en Occident de ce courant du mysticisme Zen peut être trouvé chez Angelus Silesius, un mystique chrétien qui a dit, "Si Jésus doit naître à Bethléhem mille fois, sans pourtant qu'il soit en vous, vous resterez perdu pour toujours."

26 Ibid., p. 209.

27 Siu-chi HUANG, "Chang Tsai's concept of Ch'i". *Philosophy East and West*, vol. XVIII, no 4 (October 1968), p. 256. Chang Tsai est un sceptique méthodologique. Il dit, "Si quelqu'un peut douter de ce qui paraît indubitable aux autres, c'est qu'il progresse." Il douterait de la fiabilité de toute proposition jusqu'à ce qu'elle soit avérée.

Que mille fois le Christ  
 A Bethléhem naisse.  
 S'il n'est pas né en toi  
 Ton âme est toujours perdue.<sup>28</sup>  
 La croix sur le Golgotha  
 Ne sauvera jamais ton âme,  
 La croix dans ton propre coeur  
 Seule, peut te rendre pur.

Jabad-ed-din Rumi, un mystique musulman, dit aussi, "Trouvez la connaissance du Prophète dans votre coeur sans un livre, sans un maître, sans un guide."<sup>29</sup>

En Chine certains bouddhistes affirment: "La Terre Pure (le Royaume Pur, *Sukhâvatî*, le Paradis d'Amitâbha) se trouve dans votre Esprit". La théologie médiévale de la secte japonaise Tendai affirme: "La terre Pure se trouve dans votre esprit. Le Bouddha Amitâbha n'est rien d'autre que votre propre corps!"<sup>30</sup>

La *Theologia Germanica*<sup>31</sup> (v.1425) souligne constamment que "l'état de moi et l'état de soi" ou "je, moi, et mien" sont la source de toutes les aliénations de la réalité véritable, et qu'il est nécessaire de défaire cet "aveuglement et sottise". "La volonté de soi" est rejetée à plusieurs reprises dans cette oeuvre (cf. la théorie de l'*anâtman* dans le bouddhisme). La volonté de soi connaît la même dépréciation aux yeux du maître du Zen Dôgen.<sup>32</sup>

Contre la notion selon laquelle l'illumination est une expérience unique et momentanée, le maître Dogen dit:

Etudier la voie du Bouddha c'est étudier votre propre moi. Etudier votre propre moi c'est vous oublier vous-mêmes. Vous oublier vous-mêmes c'est laisser le monde objectif prévaloir en vous. Laisser le monde objectif prévaloir en vous c'est lâcher votre "propre" corps et votre "propre" esprit aussi bien que le corps et l'esprit des "autres". L'illumination ainsi atteinte peut sembler prendre fin, et

28 *Cherubic Wanderer*, I, 61.

29 GLASENAPP, *Buddhismus und Gottesidee*, p. 98.

30 *Manzendôkishû* (*Wan chan t'ong kouei tsi*), vol. I. *Taishô Tripitaka*, vol. 48, p. 966b.

31 New York: Pantheon books. 1949.

32 *Shôbô-Genzô-Zuimonki*, passim.

pourtant il apparaît que cette illumination momentanée se prolonge encore et encore.<sup>33</sup>

Selon la *Theologia Germanica*, "l'homme déifié" se réalise à la fois par la "connaissance" et "l'amour" au sein desquels il n'y a ni ne devrait rester de Je, Moi, Mien, Ton, Tien, et autres du même genre. Un tel homme pourrait être comparé au Boddhisattva tel qu'il est décrit dans le Bouddhisme *Mahâyâna* et qui est motivé par la connaissance (*prajñâ*) et la compassion (*karuṇâ*). La connaissance et la compassion sont considérées comme les deux aspects essentiels de la fonction suprême du Bouddha que tout bouddhiste pratiquant devrait essayer d'atteindre.

Une devise du Zen bien connue, "Montrer directement l'esprit de l'homme", peut être interprétée comme signifiant que l'homme a originellement l'esprit-de-Bouddha et a besoin de son expérience effective. Cela revient à dire que le maître indique la nature-de-Bouddha ou la réalité elle-même. Les adeptes du Zen croient profondément en la bouddhité originelle de chaque homme et l'expriment à travers des disciplines de méditation qui peuvent révéler le Bouddha et les patriarches dans chacun. C'est pour cela que les maîtres du Zen soulignent souvent que l'on doit se fier à l'expérience plutôt qu'aux mots et lettres des *sûtras*.

L'enseignement du Zen revendique une lignée particulière de transmission allant de Mahâkâśyapa, le grand disciple de Śâkyamuni. Les adeptes du Zen disent que quand le Bouddha dispensait cet enseignement, tout le monde restait perplexe sauf Mahâkâśyapa dont le sourire de compréhension suscita cette reconnaissance de son maître: "Je possède le trésor le plus précieux, spirituel, transcendantal, qu'à l'instant je te léguais. O vénérable Mahâkâśyapa!"<sup>34</sup> La tradition allègue que cette connaissance fut transmise de Mahâkâśyapa à travers une lignée de patriarches jusqu'à Bodhidharma qui l'apporta en Chine où elle continua de passer de Maître à Maître. Parce que cette connaissance ne peut jamais être écrite, le Zen ne se fie pas aux écritures même s'il peut les utiliser comme support pour enseignement.

33 *Shôbô-Genzô*, the chapter of *Genjô Kôan*. William Theodore DE BARY, ed., *Sources of Japanese Tradition*. New York: Columbia University Press, 1958, pp. 251-252.

34 La première occurrence de cette histoire se trouve peut-être dans *T'sien-sheng kuang-teng lu*, compilé en 1036. On peut le trouver dans *Dainihon zokuzôkyô* 22:8. 4. 306 b-d. Kyoto: Zôkyô Shoin, 1905-1912.

On peut rappeler que les mystiques occidentaux ne renient pas la mission transmise depuis Jésus Christ à travers Pierre. A cet égard, on note cependant une similarité plutôt avec la religion des Tantras dans l'Inde médiévale. La forme tantrique du mysticisme indien est présentée par ses adeptes comme l'enseignement et les rites secrets révélés par *Siva*, le premier dieu du monde, à sa compagne (*Durgâ* ou *Kâlî*). Les Tantras étaient considérés comme les écrits d'autorité et la règle pour l'époque dégénérée actuelle, le *kaliyuga*. Au moyen-âge, il y avait parmi les peuples de différents pays la conscience très forte qu'ils vivaient dans une ère de dissipation et de dégénérescence.

La division de toute la période bouddhiste en "vrai dharma" et "dharma simulé" existe dans plusieurs textes du bouddhisme indien. Hui-ssu (525-577) expose l'idée des cinq cents ans de loi vraie, mille ans de loi simulée, et dix mille ans de loi corrompue. Cette théorie a été prédominante dans le bouddhisme chinois<sup>35</sup> et a été héritée par le bouddhisme japonais. Les noms des trois périodes sont: *Saddharma* (*Shôbô*), *Pratirûpa-dharma* (*Zôbô*) et *Paścima-dharma* (*Mappô*) respectivement.<sup>36</sup> Ji-en (1155-1225), le savant prêtre Tendai qui développe une sorte de philosophie de l'histoire considère la période historique du Japon comme une période de détérioration suivant le schéma à trois états de l'histoire bouddhiste.<sup>37</sup> Pour cette évaluation des événements historiques, Ji-en se fonde sur le critère de *dôri* (justice immanente des choses), un concept très influencé par les idées de l'historien chinois Liu Hsin.

Nous ne devons grouper ces penseurs mystiques dans un schéma simple. Nous ne devons pas simplifier à outrance différents traits des penseurs mystiques. Cependant à travers tous les cas mentionnés ici, nous pouvons dire que, malgré les aspects changeants du monde, ils admettent la validité et la signification de la Loi Eternelle (*sanâtana dharma*) qui equivaut à la Philosophie Eternelle.

35 *Taishô*, vol. 46, p. 786c.

36 Anesaki, *Nichiren*, pp. 4-5.

37 Dans son ouvrage sur l'histoire, *Gukanshô*.