

# 信 通



日 仏 東 洋 学 会

# 日仏東洋学会

会 長：中谷英明

名誉会長：Cécile SAKAI

顧 問：福井文雅・興膳宏

評 議 員：Didier DAVIN・Marc-Henri DEROCHE・濱田正美・岩尾  
一史・彌永信美・門田眞知子・加藤純章・菊地章太・木  
島史雄・熊谷誠慈・京戸慈光・牧野元紀・松原康介・御  
牧克己・森由利亜・中谷英明・大谷暢順・田中文雅・八  
木徹・山畑倫志

代表幹事：彌永信美

幹 事：Didier DAVIN・Marc-Henri DEROCHE・濱田正美・岩尾  
一史・木島史雄・熊谷誠慈・松原康介・御牧克己・八木  
徹・山畑倫志

監 事：Didier DAVIN・森由利亜

会計幹事：牧野元紀

## 本部

〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿三丁目9番25号 日仏会館内

## 事務局

〒573-1001 大阪府枚方市中宮東之町16-1

関西外国語大学外国語学部 中谷英明

## 『日仏東洋学会通信』編集局

〒606-8501 京都府京都市左京区吉田下阿達町46

京都大学こころの未来研究センター 熊谷誠慈

## 入会・会費受付

〒113-0021 東京都文京区本駒込2-28-21

公益財団法人東洋文庫普及展示部 牧野元紀

表紙 題字元 趙孟頫の六体千字文から  
高田時雄氏集字

カット イラン陶器模様（13世紀）  
桑山正進氏描画

## 日仏東洋学会会則

- 第1条 本会を日仏東洋学会と称する。
- 第2条 本会の目的は東洋学に携わる日仏両国の研究者の間に、交流と親睦を図るものとする。
- 第3条 本会の目的を実現するために次のような方法をとる。
- (1) 講演会の開催
  - (2) 日仏学者の共同の研究及びその結果の発表
  - (3) 両国間の学者の交流の促進
  - (4) 仏人学者の来日の機会などに親睦のための集会を開催する
  - (5) 日仏協力計画遂行のために学術研究グループを組織する
- 第4条 本会の本部は日仏会館におき、事務局は代表幹事の所属する機関内におく。
- 第5条 本会会員は本会の目的に賛同し、別に定める会費をおさめるものとする。会員は正会員および賛助会員とする。
- 第6条 正会員および賛助会員の会費額は総会で決定される。
- 第7条 本会は評議員会によって運営され、評議員は会員総会により選出される。評議員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
- 第8条 評議員会はそのうちから次の役員を選ぶ。これらの役員の任期は2年とするが、再任を妨げない。  
会長 1名 代表幹事 1名 幹事 若干名 会計幹事 1名 監事 2名  
日仏会館フランス事務所所長は、本会の名誉会長に推薦される。会員総会はその他にも若干名の名誉会長・顧問を推薦することができる。
- 第9条 会長は会を代表し、総会の議長となる。代表幹事は幹事と共に会長を補佐して会の事務を司る。会計幹事は会の財政を運営する。監事は会の会計を監査する。
- 第10条 年に一回総会を開く。総会では評議員会の報告を聞き、会の重要問題を審議する。会員は委任状又は通信によって決議に参加することができる。
- 第11条 本会の会計年度は3月1日より2月末日までとする。
- 第12条 この会則は総会の決議により変更することができる。
- 第13条 以上の1条から12条までの規定は、1989年4月1日から発効するものとする。

## STATUTS DE LA SOCIÉTÉ FRANCO-JAPONAISE DES ÉTUDES ORIENTALES

- Art. 1 Il est formé une association qui prend le nom de Société Franco-japonaise des Études Orientales.
- Art. 2 L'objet de la Société est de promouvoir les échanges scientifiques et amicaux entre spécialistes français et japonais des Études Orientales.
- Art. 3 Les moyens employés pour réaliser l'objet de la Société sont entre autres les suivants :
- 1 - Organisation de conférences.
  - 2 - Études et recherches entreprises en commun par des scientifiques français et japonais et publication de leurs résultats.
  - 3 - Développement des échanges de scientifiques entre les deux pays.
  - 4 - Organisation de réunions amicales entre scientifiques français et japonais, notamment à l'occasion des visites des scientifiques français au Japon.
  - 5 - Organisation de groupes de travail spécialisés, pour la poursuite de projets coopératifs franco-japonais.
- Art. 4 Le siège de la Société est établi dans la Maison Franco-japonaise et le bureau de l'établissement auquel appartient le secrétaire général.
- Art. 5 Sont membres de la Société toutes personnes qui approuvent le but de la Société et acquittent la cotisation.  
La Société comprend des membres ordinaires et des donateurs.
- Art. 6 La cotisation pour des membres ordinaires et des membres donateurs est décidée par l'Assemblée Générale.
- Art. 7 La Société est administrée par le Conseil d'Administration. Les membres du Conseil d'Administration sont élus par l'Assemblée Générale. Ils sont élus pour deux ans et sont rééligibles.
- Art. 8 Le Conseil d'Administration élit dans son sein :  
- 1 Président - 1 Secrétaire Général - Plusieurs secrétaires - 1 Trésorier - 2 Auditeurs.  
Les administrateurs ci-dessus sont élus pour deux ans et sont rééligibles. Le Directeur français à la Maison franco-japonaise est statutairement président d'honneur. En outre, l'Assemblée Générale peut élire un ou plusieurs présidents d'honneur et plusieurs conseillers d'honneur.
- Art. 9 Le président représente la Société et préside l'Assemblée Générale. Le secrétaire général assiste le président pour assurer avec les secrétaires les activités de la Société. Le trésorier gère les finances de la Société. Les auditeurs surveillent la comptabilité.
- Art. 10 L'Assemblée Générale se réunit une fois par an pour entendre le compte-rendu du Conseil d'Administration et délibérer sur les problèmes importants. Les membres de la Société peuvent voter par procuration ou par correspondance.
- Art. 11 L'année fiscale de la Société commence le premier mars et prend fin le dernier jour du mois de février.
- Art. 12 Les statuts peuvent être modifiés par décision de l'Assemblée Générale.
- Art. 13 Les dispositions statutaires prévues dans les articles 1 à 12 ci-dessus entreront en vigueur le premier avril 1989.



## 目 次

## ご挨拶

- |                              |      |   |
|------------------------------|------|---|
| 言葉では表せないもの — 会長就任のあいさつに代えて — | 中谷英明 | 1 |
| 代表幹事就任のご挨拶に代えて               | 彌永信美 | 4 |

## 論 文

- |   |                     |    |
|---|---------------------|----|
| Les rêves dans le moyen-âge religieux japonais                          | Frédéric Girard     | 6  |
| A Dhyāna-Master on Mindfulness and the Four Applications of Mindfulness | Vincent Eltschinger | 31 |

## 書 評

- |   |  |    |
|---|--|----|
| <i>Æsculape en Chine</i> par Albert Gervais (アルベール・ジェルヴェ著『ジェルヴェ医官中華帝国に在り』)  | Masako Hayashi 林正子 (traduit par Nobumi Iyanaga 彌永信美) | 61 |
| <i>Shōtoku taishi. Jitsuzō to densetsu no aida</i> (Le prince Shōtoku : entre réalité et légende) par Kōsei Ishii (石井公成著『聖徳太子——実像と伝説の間』)      | Nobumi Iyanaga 彌永信美                                  | 63 |
| <i>Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon d'aujourd'hui</i> par Pierre-François Souyri (ピエール=フランソワ・スイリ著『西欧化なしの近代化——現代日本の起源について』) | Didier Davin デイディエ・ダヴァン                              | 67 |

## 東洋学関係の講演会・ワークショップ

- |                               |    |
|-------------------------------|----|
| 2015 年度日仏東洋学会会員総会・講演会         | 69 |
| 日仏東洋学会主催シンポジウム (日仏会館後援) のお知らせ | 70 |

## お知らせ

日仏東洋学会事務局からのお知らせ 72

日仏東洋学会 会計報告 74

## 会員情報

興膳宏先生の学士院会員ご選出のお知らせ 75

狩野直禎先生ご逝去のお知らせ 76

編集後記 77

## 言葉では表せないもの

—会長就任のあいさつに代えて—

中谷英明

ブラーフマナ（梵書）は、古代インドのヴェーダ祭式の実行方法を記述し、そこで唱えられる讃歌の意義を説く祭儀書であるが、それはまた神話、説話の宝庫でもある。ブラーフマナの最新層に属する『百道梵書』（*Śatapatha-Brahmaṇa*, 前8世紀ころ）には、一つの特異な寓話がある。Sylvain Lévi の *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*（ブラーフマナの祭儀教理）に仏訳もされているその寓話を、先ず紹介したい（op.cit, p. 30.）。

「初めにブラフマンがいた。彼は神々を創出した。…（次々と三世界のものを創り出したのち、）彼はあちこちに出かけて考えた。いかにしてこれらのものに入ろうか。そして彼は形態と名称としてそれらに入った。名称を持つものは何であれそれは名称である。名称を持たぬものであっても、形態によって形態であると知られるもの、それは形態である。… 両者の中では形態が勝る。なぜなら（形態を持つもので名称を持たないものはあるが、）名称を持つものはすべて形態を持つから。… 心は形態である。人は「これは形態である」と心によって知るから。… 言葉は名称である。言葉によって人は名称を捉えるから。」

創造主ブラフマンは神々を始めすべてのものを作り出したが、それらはいわば生きていなかった。そこでブラフマン自身がそれらの一つ一つに入ることにした。ブラフマン（brahman）は brah + man で、-man は名詞を作る接尾辞、brah-は「成長する」を意味する語根（西洋人女性名 Brigitte, Bridget 等はこれと同語根）であり、brahman とは「活力、エネルギー」にほかならない。こうしてブラフマンがすべてのものに入ることによって活力が賦与され、静止世界が一斉に動き出してブラフマンの世界創造は完成した。この意味で梵書のブラフマンは、次代のウパニシャッドのブラフマンと同様、世界の創造主であると同時に被造物でもある（Louis Renou の序文参照：Le brahman des Brahmaṇas est le brahman des Upaniṣads ; ... il est à la fois le créateur et la création. Op.cit, p.10）。

注目すべきは後半部分で、ブラフマンが諸物に入ったとき、形態としてのみ入り、名称としては入らなかったものがある、だから形態が名称に勝る、と言われるところである。そして最後に、名称は言葉と、形態は心と同一視されている。実は言葉と心については、次のような寓話が同じ『百道梵書』の別の箇所に採録されている（op.cit, p.30）。

「心と言葉が優劣を争った。彼らは共に自分が勝ると言い張った。心は言った。「俺がお前より優れている。お前は俺が何かを捉えなければ何も言わない。俺を模倣してついて来るだけだ。俺が優れているに決まっている。」言葉は言った。「私がお前より優れています。あなたが捉えたもの、それを表現して伝えるのは私です。」彼らは争いの裁定をプラジャーパティ神（「生き物の首長」。ブラフマンの別称）に頼んだ。神は心が優れていると裁

定した。」

ここでも言葉に対する心の優位が明示されている。先の名称と形態の話とともに、この話も心の中には言葉によって言い表せないものがあることを語っていると言えよう。

時代的に『百道梵書』に最も近い、最古のウパニシャッドの一つ『大荒野ウパニシャッド』(*Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (BĀU))の中で、祭官ヤージュニャヴァルキヤは、次のように述べて、認識されない認識主体としての心（アートマン）の自覚を促した (BĀU, 3.8.11)。

「目に見えない視覚主体、耳に聞こえない聴覚主体、思惟されない思惟主体、認識されない認識主体としての、不滅のアートマン（「心」）を知るべきである。アートマンを知らずして何千年のあいだ、供物を捧げ、祭祀を行い、苦行を為すとしても、その効果は有限である。この不滅のものを知った後に死ぬ者は、ブラフマン世界（活力世界）に行く。」

2009年、アメリカでは盲人用に Brain Port と称する機器が公開された (*Scientific American*, August 13, 2009)。これは極小カメラの映像をスマホのような小型コンピュータに送り、電気信号に変えて舌の上に載せた電極板に伝える装置で、慣れれば投げられたボールをバットで打てるくらいに「見える」という。これを発明した神経科学者 Paul Bach-y-Rita は、「私たちは脳で物を見ている、目で見ているのではない」という確信から出発したと言う。上記のとおり、ヤージュニャヴァルキヤはさらに敷衍して、我々が心だと思っている心の後ろには自覚されない本当の心があり、それを自覚せよと促すのである。

真の心を自覚すればどうなるか。ヤージュニャヴァルキヤは次のようにも言う。

「欲望ある人は、人の標しである思いが繋ぎ止められているあの世へと行為の結果とともにゆく。そしてこの世において為しておいただけの行為の果報が尽きた時、その人はあの世からふたたびこの世へと行為を積むために戻って来る。しかし欲望が無く、欲望を離れ、欲望が達成され、心を愛する人の場合、諸機能は離脱しない。彼はブラフマンそのものとなって、ブラフマン（世界）に入る。」(BĀU 4.4.6) 「この偉大な、不生の心こそ、不老、不滅、不死、平安であり、ブラフマンである。」(BĀU 4.4.25)

すなわち真の心を自覚すればその人は無欲望となる。梵我一如、言い換えると認識対象である世界 (brahman) と認識主体である心 (ātman) とが一つとなる境地、すべてが客観的に認識される境地が実現し、その人は永遠の活力世界 (brahma-loka) に入る、と言うのである。

先の『百道梵書』の二つの寓話は「言葉で言えないもの」の発見を伝えており、ヤージュニャヴァルキヤはこれを受けて、そうした言葉の光が届かないところに真の心とそれに固着する欲望が存在しており、真の心を知り、欲望を自覚して払拭すれば、世界は真の姿で、つまり活力世界 (brahman) として現れて来る、と述べていることになる。

この後、ヤージュニャヴァルキヤ説を継承したブッダは、潜在欲望の払拭方法を具体的に述べた。ブッダは感覚から知覚、感情、想念が順次生じて行為に至る自覚的な意識の生成と、そのそれぞれの意識の背後で働く無自覚的な利己的欲求を精密に記述し、そのよう



## ご挨拶

に機能している心の自省を、財産や家庭等を一切放棄した無一物の乞食生活の中で行うよう弟子たちに要請している。乞食生活の中における不断の自省によって、初めて真に人々のためになる利他的な行為が可能となる、というのがブッダの思想であった。

以上、前8世紀ころから言葉で表せないものとしての潜在意識の存在に注意を向け始めたインド思想が、前5世紀ころのブッダにおいて、潜在欲望の自覚を利他の行為が実現する条件として考えるに至るまでの経緯を大まかにたどってみた。

日仏東洋学会はアジアの諸地域の様々な時代の文化、言語、歴史、宗教などを研究対象とする研究者が集っている。心理分析の綿密さと利他行為の強調は仏教の一つの特徴であるが、他の地域、時代、宗教ではいかがであろうか。自分の専門とは遠い分野のさまざまな特色ある文化について、研究者から直接話を聞くことができるのが、日仏東洋学会の大きな魅力である。昨年3月、石田幹之助、辻直四郎、榎一雄、福井文雅の各元会長のあとを受けて長らく会長を務めて頂いた興膳宏前会長が引かれることになり、会長に就任することになった。会員の皆さまとともに、本会のこの魅力を一層盛り上げてゆきたいと思う。会員各位のご協力を切に願う次第である。

最後に、これまで長期にわたり会長として本会を支えて来られた興膳宏先生に、ここで謹んで厚く御礼を申し上げ、できれば今後も変わらぬご指導をお願い申し上げたい。

### (付記)

ブラーフマナ、ウパニシャッドの諸文献に祭式学者あるいは哲学者として種々に登場するヤージュニャヴァルキヤを同一人物と認めるのが妥当であると辻直四郎先生（本会第2代会長）は指摘されており（『辻直四郎著作集』第1巻 p.348）、本稿はこの説に依っていることを付記する。

ご挨拶

## 代表幹事就任のご挨拶に代えて

彌永信美

2016年3月に行なわれた日仏東洋学会総会で、興膳宏前会長が退任されたことを承け、中谷英明前代表幹事が新会長に就任されました。それに伴い、新たに代表幹事に就任することになった彌永信美と申します。長年の興膳先生、中谷先生による会運営のご努力に深く感謝するとともに、新たに重責を負うこととなった者として、身が引き締まる思いでおります。

振り返ってみますと、本学会が1983年に榎一雄元会長のもとで「再興」されたときに、福井文雅元代表幹事の下で幹事を務めさせていただいて以来のおつきあいで、それからずいぶん長い時が経ってしまったものだと思います。幹事をしばらくした後は、ずっと評議員会に名を連ねていましたが、たまに中谷先生の代理で日仏会館の関連学会連絡協議会に参加する程度で、あまり実質的に関わってはいませんでした。この度、あらためて責任のある立場に立ってみますと、いろいろ気になることが見えてきました。一つは、自分自身が年を取った、という実感です。これは個人的な感想かとも思いますが、私たちの世代の恩師に当たる先生方があまりに偉大だったためか、私はこれまで長い間、自分はまだ若造だ、という感覚できました。ところがここ数年で、急に、大人になるのを通り越して、年寄りになってしまったように感じます。実際、1980年代当時の活躍しておられた頃の福井先生よりも、ずっと年上でしょう。それと同時に、この学会自体も、長い年月の間に会員の年齢もだいぶ上がってきていることに気がきます。若い会員も少しはおられますが、もっともっと会全体を若返らせることが重要な課題だと思います。私にできることは、若い世代の方々への橋渡しだ、ということを感じます。そのためには、会を若い方々にとっても魅力のあるものにしていかなければ、と考えます。

もう一つは、この年月の間に、日本とフランスの「東洋学」という分野にも大きな変化があった、ということです。80年代当時は、たとえば中国学やインド学の分野で、日本とフランスは、両国とも、過去の大きな遺産の上に立って、世界のトップの位置にあり、双方の研究者同士の関係も密接でした。しかしその後、とくに英語圏の学問の国際的な地位が大きく上昇したのと同時に、世界的な水準がある程度、横並び的に平均化されてきて、日本もフランスもその中でとくに突出した地位を保っているとは言えなくなってきたように思います。また、中国学にかんしては、中国本土が広く外国に開かれたことによって、日本の位置が相対的に低められたことも否めないでしょう。1980年代半ばまでは、欧米の中国学を志す人たちは、中国語とともに日本語を習い、日本に留学して基礎を習得するということが、ほとんどお決まりのコースでしたが、現在では日本はそうした役割を終え、中国に直接留学して勉強する人が増えましたし、また中国の研究者がアメリカなどに留学して欧米の方法論を学ぶ、ということも増えています。ヴェトナム学にかんしては、古いフランスの学問では、中国学の延長線上に位置づけられていた部分もあり、多くの研

## ご挨拶

究者は中国語を読みこなせましたが、現在では現代ヴェトナム語を中心に学ぶ人が圧倒的に多くなっており、おそらく日本（および中国）の少数のヴェトナム学を専門にする方だけが中国語が読める、という状況が広がっているようです。その意味で、両者は相補的な関係にあるはずですが、実際の交流は必ずしも活発とは言えないように思われます。一方、日本学は、80年代初頭では欧米の研究者は非常に少数でしたが、今では、英語圏の日本学は日本の専門家たちも一目置かざるをえないような先端的な研究をしています。フランスの日本学も、優れた人材が多いですが、本学会が交流の場になっているとは言い難いようです。

インターネットの普及で、研究者同士の情報は、一見するとより早く、大量に伝わるようになってきているように思われますが、実際には人的で密な交流は逆に減少しているように思われてなりません。逆に言えば、そういうところを具体的に補うことにこそ、本学会の存在意義があるのではないかと思います。

こうした新しい環境の中で、本学会を発展的に継続していくのは、決して容易なことではないように感じています。今後は若い会員を増やし、これまで以上に魅力的な学会にしていくことが喫緊の課題だと思います。具体的には、まだ改革の途上ですが、評議員の皆さまのご努力によって、本学会のホームページ（<<http://www.classics.jp/sofjeo/>>）をより見やすい、内容のあるものに変えていこうと考えています。また、それに連動して、本学会の Facebook も立ち上げました。

（<<https://www.facebook.com/%E6%97%A5%E4%BB%8F%E6%9D%B1%E6%B4%8B%E5%AD%A6%E4%BC%9A-850347178432631/>>）

『通信』の内容も、より充実したものにしていければ、と思っています。会員各位の活発なご意見、ご要望をうかがって、より明るい展望が見えるように、——それまでの橋渡しを何とか務めたいと考えております。

皆さまからの積極的なご提案、また辛抱強いご協力を心からお願い申し上げて、ご挨拶に代えさせていただきます。

## Les rêves dans le moyen-âge religieux japonais

Frédéric Girard

(Directeur d'études à l'Ecole française d'Extrême-Orient)

*Nous remercions chaleureusement la Société franco-japonaise des études orientales de nous avoir convié à faire cette conférence ici, à la Maison Franco-Japonaise, dans ce lieu chargé de mémoire et qui m'est particulièrement cher.*

Notre propos n'est pas ici de faire état de recherches nouvelles sur les rêves au Japon. Il nous est arrivé de présenter les résultats de celles-ci et les travaux sur les phénomènes oniriques au Japon se multiplient à un rythme soutenu depuis aux moins deux décennies en apportant de nouvelles perspectives et en approfondissant des lignes de recherches déjà engagées. La matière est grande, voire immense, les domaines de recherche sont très vastes et riches : il importe de limiter le sujet et de mettre des bornes dans son traitement.

Nous avons mis entre parenthèses l'oniromancie qui se fonde sur les pratiques dites du Yin et du Yang, qui sont déterminantes certes dans les pratiques japonaises mais sont d'une teneur spécifique, et revêtent une facture qui n'est pas sans présenter des aspects artificiels en regard de la foi vécue.

Nous avons souvent oblitéré — non pas ignoré — la limite parfois difficile à tracer entre rêves effectivement vécus par le sujet et récits oniriques à valeur proprement littéraire ou fictive. Les seconds sont répandus : on relate sous forme de rêves des pensées, des faits, intéressant la société, le monde ou le sujet, afin de ne pas les présenter, à dessein, comme des réalités. De nombreux récits oniriques essaient les journaux, les chroniques, les œuvres littéraires, ou forment eux-mêmes une chronique, alors que leurs auteurs et souvent aussi leurs lecteurs savent qu'ils ne représentent que des figures de style destinées à exprimer un propos que l'on aurait soin craint de dévoiler directement et qu'une expression indirecte est jugée préférable. Devant la difficulté de différencier ces figures de style d'avec les récits réels, nous avons fréquemment opté pour un descriptif en ne nous prononçant pas sur la véracité des rêves mais en mettant seulement l'accent sur leur logique interne ainsi que sur celle des conceptions qui leur donnent naissance. En somme, nous optons pour une sorte de phénoménologie du récit, qui nous semble plus fructueuse, à ce stade des recherches.

## I. Le Journal des rêves de Myōe

Nous en avons à plusieurs reprises fait état dans le passé, mais en l'occurrence il s'agit ici de situer le *Journal des rêves* de Myōe 明惠 (1173-1232) dans son contexte historique et religieux. Dans notre exposé, il peut nous arriver de passer d'une observation des faits envisagée de loin, comme avec une longue vue, celle du généraliste, à une autre vision de près comme au microscope, celle du spécialiste, ou d'adopter un point de vue médian entre les deux, si bien que nous risquons de décevoir et les uns et les autres, mais ces deux points de vue conjugués semblent utiles et complémentaires.

Le texte, ou plutôt l'ensemble de fragments, qui nous est parvenu sous le nom de *Journal des rêves*, proprement lu et transcrit *Muki* 夢記, peut être envisagé sous plusieurs angles — relations ritualistes, témoignage historique, document informatif sur la divination, sur les visions méditatives, procédés de notations journalières, vie monastique et laïque, etc. —.

Ce document n'est pas au sens étroit un texte littéraire, mais il revêt un aspect littéraire, dans le genre des notes prises au jour le jour, que nous appelons du terme de « journal ». Il fait partie d'une catégorie stylistique et d'habitudes d'écriture littéraires : celui du *nikki* 日記, comme relation de faits bruts (comme les *nikki* des membres de la noblesse, à commencer par le *Midō kanpakki* 御堂關白記)<sup>1</sup>, ou de faits stylisés (comme le *Tosa nikki* 土佐日記 qui est un presque un traité de poésie en dépit de son appellation de *nikki*). Mais il peut s'intégrer dans ce qui deviendra par la suite le genre de l'essai, le *zuihitsu* 隨筆, qui met sur papier et recueille des pensées spontanées notées au gré de l'inspiration ou des événements du moment. Ce caractère d'« essai » n'est pas incongru si l'on prend en compte le fait que le *Journal des rêves* de Myōe fait état, moins de faits historiques pourtant non négligés, que de la vie intérieure personnelle, du trajet religieux et spirituel de son auteur ainsi que de récits destinés à la communauté cléricale et laïque. Par un certain côté, cette direction de vécu intérieur et communautaire est semble-t-il une particularité de l'époque, ainsi que l'indique un texte comme la préface du *Recueil des vocations religieuses* (*Hosshinshū* 發心集) de Kamo no Chōmei 鴨長明 (1153-1216), par exemple ; le *Recueil* de Chōmei inaugurant à son époque un genre nouveau, sur le plan des perspectives religieuses, de recueils d'anecdotes à caractère édifiant connus auparavant (tels les recueils connus sous les titres de *Nihon ryōiki* 日本靈異記, de *Ōjōden* 往生傳 ou de *Hokke genki* 法華驗記) — les récits d'anecdotes ont chez Chōmei la valeur d'une véritable psychanalyse des passions humaines pour conduire à leur libération, à travers le panorama complet des passions de l'homme que brossent ces anecdotes, tandis qu'antérieurement on mettait surtout en évidence leur rôle en

---

<sup>1</sup> Dans son introduction à sa traduction de ce *Journal*, Francine Hérail a fait une mise au point sur le genre du *nikki*. *Notes journalières de Fujiwara no Michinaga, ministre à la cour de Heian (995-1018): Traduction du Mido Kanpakki*. 3 volumes. Hautes Études Orientales II, 23. Institut des Hautes Études Japonaises, Genève, Librairie Droz, 1987-91.

tant que procédés de notation et de lecture méritoires pour mener à cette même libération. À une époque de pratiques, *gyō* 行, succède peut-on dire une époque de culture, *shū* 修, ainsi que l'attestent nombre de termes usités alors, même si bien entendu les deux phénomènes peuvent se recouper en partie en cette période de lente transition.

Le *Journal des rêves* de Myōe, moine du début de l'époque de Kamakura (1185-1333) qui a eu le privilège, heureux ou malheureux, d'assister, en tant que témoin et en tant qu'acteur, aux bouleversements et aux guerres civiles de son époque, est un recueil de visions, de songes et de rêves qu'il a faits dans sa vie ordinaire, si l'on peut dire, ainsi qu'aux cours d'exercices de méditation. Ces notes ont été spontanément jetées sur le papier, presque toujours sur le champ après avoir eu une vision, et ne portaient aucun titre à l'origine. Ce sont des disciples, qui après sa disparition et à l'occasion de la compilation de ses œuvres pour la première et la troisième commémoration de sa disparition — principalement des biographies, des recueils de sermons, les œuvres doctrinales majeures —, les ont rassemblées et lui ont donné initialement ce nom de *Muki* 夢記, « Relation de rêves », recueil qui a reçu ensuite d'autres appellations dont la plus usuelle est *Relation des rêves du révérend Myōe* (*Myōe shōnin yume no ki* 明惠上人夢之記). L'ouvrage ne portait donc pas de titre à l'origine : c'était un simple ensemble de liasses de papiers, mais il est vrai aussi de feuillets réunis en un tout et non pas purement et simplement disséminés. Aussi l'appellation de *Journal* peut-elle paraître excessive ou abusive, mais elle reste pratique en français, si l'on pense à d'autres relations oniriques similaires, comme celle de Swedenborg [*Drömboken, Le Livre des rêves*, 1743-1744], dont l'extension dans le temps est cependant très limitée, et se justifie en partie par ce fait : les visions et rêves sont notés en portant de façon scrupuleuse leur date, et le cas échéant leur date d'apparition, ce qui fait de ce « journal » un témoin, parfois précieux, des événements qui sont survenus à cette époque ainsi qu'une source renseignements sur l'attitude concrète de Myōe à l'égard de personnages contemporains ou de situations religieuses et sociales vues de l'intérieur de ce moine dont l'œil était souvent perspicace. D'autres sources, la plupart du temps biographiques, permettent de situer dans le temps et dans l'espace les relations oniriques dont les circonstances environnantes sont inconnues ou ont été effacées : c'est dire que des disciples les avaient notées avec le plus soin. C'est dire aussi que cette relation onirique revêtait une valeur exemplaire aux yeux des moines entourant Myōe, valeur qui lui donnait le caractère d'un bien commun partagé par son entourage religieux, et qui était accentué par le fait que Myōe avait spécifié qu'il ne voulait aucunement que ses rêves soient diffusés en dehors du temple où il résidait, le Kōzanji 高山寺 de Kyōto.

En dépit de leur importance, les « journaux » n'ont dans leur ensemble guère attiré l'attention des historiens à quelque discipline qu'ils appartiennent<sup>2</sup>. Ces relations de faits ponctuels, à la fois

<sup>2</sup> Une exception notable est au Japon l'ouvrage de Tamai Kōsuke 玉井幸助, *Nikki bungaku gaisetsu* 日記文學概説, (*Introduction à la littérature de journaux*), Tōkyō, Meguro shoten 目

éparses et lourdes, n'offrent en effet guère un caractère stylistique suffisamment relevé pour être traitées à l'égal de la littérature des « récits » (*monogatari* 物語) ou de la « poésie » (*waka* 和歌), et leur nature inclassable ainsi que leur prosaïsme dénué de relief ont contribué à en délaissier un traitement digne de ce nom. Néanmoins, l'attention a été attirée sur leur caractère documentaire : ils sont comme une fenêtre largement ouverte sur la vie individuelle et sociale de leur époque dont les récits historiques ou littéraires occultent par leurs déformations et leur rhétorique des pans entiers, et c'est à titre de simples matériaux qu'on a pu en faire usage de façon souvent parcellaire. On en tire profit pour comprendre les ressorts et les motifs secrets de certaines actions politiques, comprendre le fonctionnement ou la vie concrète d'un groupe social ou préciser des données biographiques ou historiques. Mais à cela ne s'arrête pas leur intérêt. Lorsqu'ils sont sincères — c'est-à-dire quand ils ne relèvent pas simplement d'un style littéraire convenu —, les journaux dévoilent en effet la vie intime d'une personne, d'un groupe familial ou social, sans fioritures, ce qui leur donnent une valeur d'autant plus appréciable. Étant donné le caractère privé de ces textes qui ne sont souvent pas destinés à être divulgués, ils se présentent comme un espace de libre expression des sentiments et des pensées les plus intimes, de modèles de conduite ou de jugements et sur l'époque, qui permettent de donner un éclairage unique sur les autres œuvres et témoignages historiques de leurs auteurs.

Pourquoi le *Journal des rêves* de Myōe offre-t-il pour beaucoup un caractère unique ? Il s'étend de façon continue sur toute la vie adulte de son auteur — soit une quarantaine d'années —, et présente une teneur tantôt profane et tantôt religieuse. Si ce dernier trait est prépondérant en raison de l'état monastique de son auteur, le premier n'en est pas moins prégnant de par la formation littéraire de Myōe qui était versé en poésie japonaise (*waka*). Son talent en ce domaine tient aux contacts étroits et prolongés qu'il a entretenus avec les milieux de cour autour de l'empereur Gotoba 後鳥羽天皇 (1180-1239), autour de qui on compilait l'anthologie poétique du *Shinkokinwakashū* 新古今和歌集 (*Nouveau Recueil de poésies de jadis et de naguère*) (circa 1205), et l'un de ses maîtres religieux, Jōgaku 上覺 (?-?), auteur d'un ouvrage de poétique, le *Waka iroha* 和歌伊呂波 (*A, B, C du waka*). Un lien au moins indirect a également pu s'établir avec le grand poète Saigyō 西行 (1118-1190), qui passe pour s'être rendu à Takao 高雄, y avoir rencontré Mongaku 文覺 (1139-1203) dans les dernières années du XII<sup>e</sup> siècle, et avoir à cette occasion exposé ses conceptions poétiques fondées sur les doctrines bouddhiques tantriques, selon une *Biographie de Myōe* (*Toganoo Myōe shōnin den[ki]* 梶尾明惠上人傳[記]) (deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle) : tout du moins ces conceptions pourraient-elles refléter des idées communes circulant dans le milieu intellectuel de Myōe. On n'en trouve pas d'équivalent dans l'histoire littéraire japonaise. Néanmoins cette histoire atteste de façon suffisante que la notation de rêves et

de visions, qu'ils soient réels ou fictifs, était une habitude culturelle établie à un point tel que, par un certain côté, l'on peut situer Myōe dans cette tradition qui remonte au milieu du VII<sup>e</sup> siècle (645). Dès cette époque des membres de l'aristocratie notaient en effet des antécédents, des observations de faits actuels ou à caractère divinatoire dans le but de prévoir l'avenir ; les rêves faisaient partie de ces moyens divinatoires<sup>3</sup>.

Un autre point d'attache de Myōe avec les milieux littéraires est l'allusion implicite faite au personnage de Kiyohime 清姫 dans la légende d'Anchin 安珍 et de Kiyohime, connue par les textes édifiants de l'époque de Heian puis immortalisée par le Nō Dōjōji 道成寺. Myōe a en effet construit un récit exactement inversé de cette légende dans le *Récit étiologique de l'école de l'Ornementation fleurie, Kegon engi* 華嚴縁起, autour des personnages du moine de Silla Gishō (Ūisang) 義相 (625-702) et de la princesse chinoise Zenmyō (Shanmiao) 善妙<sup>4</sup>. On ne sait si Myōe a puisé ce thème dans le folklore de sa province natale où il se rendait fréquemment afin de l'inverser et de montrer un exemple de conduite aux femmes ou s'il l'a connu par les seules sources littéraires. Quand, néanmoins, on songe à l'effet qu'il voulait produire sur son auditoire, on peut penser qu'il en connaissait l'existence de façon directe ainsi que par les textes qui constituaient la lecture des femmes de son entourage.

## II. L'épistémologie des rêves

Concernant l'épistémologie des rêves, envisagée du point de vue de la philosophie bouddhique dont Myōe est empreint, on peut mettre l'accent sur plusieurs éléments :

1. La vie diurne est en continuité avec la vie nocturne. Ce point de vue est partagé par l'ensemble des écoles bouddhiques.

2. L'ensemble de ces deux pans de la vie psychique, l'un diurne l'autre nocturne, se laisse ramener à la perception que l'esprit a de lui-même, en somme à ses représentations mentales (*sō* 想) qui sont l'envers subjectif de ce que les choses font savoir d'elles-mêmes à l'aide de signes (*sō* 相) : les visions oniriques ou celles mentales issues de la pratique de la méditation font partie du tissu mental de l'homme qui constitue l'ensemble de sa vie psychique. Myōe fonde ce point de vue sur l'idée que ce qui est perçu du monde n'est que ce que la pensée conçoit de celui-ci, que ce monde

<sup>3</sup> Tamai Kōsuke, *Nikki bungaku kaisetsu (Introduction à la littérature de journaux)*.

<sup>4</sup> Sur cet ensemble légendaire et son traitement par Myōe, voir Frédéric Girard, 1990, et *Ibidem*, « La femme, le dragon et la femme-dragon dans le bouddhisme japonais : les avatars de Zenmyō », dans *Kobayashi Enshō hakase koki ninen ronbun shū. Bukkyō no shisō to bunka no shosō* 小林圓照博士古稀記念論文集 佛教の思想と文化の諸相 [Mélanges offerts au docteur Kobayashi Enshō. Aspects de la pensée et culture du bouddhisme], *Zengaku kenkyū tokubetsugō* 禪學研究 特別號 (Hanazono daigaku 花園大學), Kyōto, 2005, p. 11-59.



soit le monde objectif des choses réellement existantes, qu'il soit le flux du psychisme du sujet lui-même, ou encore qu'il soit le produit des phantasmagories humaines. Myōe fait appel, pour fonder son épistémologie, à la philosophie du Huayan / Kegon 華嚴 dite de la réduction au mental ou du rien-que-pensée (*yuishin* 唯心). Le terme de mental ou de pensée désigne ici plusieurs facettes du psychisme pris dans son ensemble : le sujet pris en lui-même, c'est-à-dire ce qui, parmi le flux psychique, reste constant et porte dans certaines écoles le nom d'esprit souverain (*shinnō* 心王) en tant qu'il est le siège de la sagesse suprême (*prajñā, hannya* 般若) ; les activités et les fonctions mentales (*shoshin[bō]* 所心[法]) qui mettent en œuvre la connaissance dichotomisante (*vijñāna, shiki* 識) sous la coupole de la sagesse ou indépendamment d'elle ; la pensée profane, celle qui est soumise aux fluctuations venant des sollicitations du monde extérieur, des affaires mondaines ainsi que des affections du sujet qui y réagit, ce que la tradition bouddhique issu du *Traité sur l'acte de foi dans le Grand véhicule* (*Dacheng qixinlun / Daijōkishinron* 大乘起信論) qualifie de pensée soumise à apparition et disparition (*shengmiexin / shōmetsushin* 生滅心) ; ou encore celle supramondaine de l'individu qui a réalisé l'Eveil, qui est qualifiée de conforme à, ou en adéquation avec la véritable manière d'être des choses (*zhenruxin / shinnyoshin* 眞如心). Myōe connaît notamment bien cette terminologie du *Traité sur l'acte de foi dans le Grand véhicule*, pour avoir été pratiquement le premier religieux japonais à avoir étudié et commenté ce traité, à travers le commentaire qu'en a fait le grand théoricien chinois du Kegon, Fazang 法藏 (643-712), et il fait largement appel à ses doctrines, réinterprétées par Fazang, pour procéder à son analyse du psychisme humain.

Dans cette perspective, on peut noter que Myōe s'est intéressé aux doctrines du rien-que-pensée dans sa jeunesse, presque en même temps qu'il a commencé à rédiger son journal de rêves et de visions, en 1196, puisqu'il a composé au moins deux ouvrages concernant cette doctrine, le *Rituel de pratique introspective du rien-que-pensée* (*Yuishin kangyōshiki* 唯心觀行式), en 1198, et le *Sens de la stance sur le rien-que-pensée selon l'Ornementation fleurie* (*Keon yuishingi* 華嚴唯心義), en 1201, rédigé à l'intention de femmes laïques de son entourage familial. Cette coïncidence chronologique entre les deux faits fait penser qu'il y avait un rapport entre les conceptions philosophiques et gnoséologiques du jeune Myōe et le phénomène onirique.

Mais, sans doute, le phénomène est-il plus général et Myōe n'en est-il qu'un cas particulier. Durant toute l'époque ancienne (*chūko* 中古), la famille Fujiwara était toute puissante dans le monde politique mais aussi dans le monde littéraire. Or dans le temple tutélaire de cette famille [*ujidera* 氏寺], le Kōfukuji 興福寺, siège de l'école gnoséologique Hossō 法相宗, on professait précisément les doctrines du rien-que-conscience (*yuishiki* 唯識), et l'on peut supposer que les moines du Kōfukuji expliquaient de façon simplifiée et succincte les éléments de cette doctrines aux zéloteurs de leur temple, parmi lesquels venaient au premier rang les Fujiwara ainsi que leurs fidèles. Ce fait expliquerait la récurrence de thèmes constants tels que « toutes choses se ramènent

à la conscience que l'on en a » et n'a pas plus de consistance que celle que le sujet lui accorde, allant jusqu'à l'idée que « ce monde n'est qu'un rêve<sup>5</sup>. »

Ci-dessous, nous prendrons pour exemples quelques *waka* à partir de l'époque Heian, où le thème du rêve apparaît dont l'interprétation se réfère de façon explicite à la théorie bouddhique du « rien-que-conscience. » Citons à cet égard un poème de Ōshikōchi no Mitsune 凡河内躬恒 (859 ? - 925 ?) extrait du *Recueil de poésies de jadis et de naguère* :

Dans ma somnolence de ne penser  
 Qu'à toi  
 Tandis que je rêve endormi  
 Ne m'aperçois-je pas que ce que j'ai vu  
 [Ne vient que] de mon esprit ?  
*kimi wo nomi*  
*omohine ni neshi*  
*yume nareba*  
*waga kokoro kara*  
*mitsuru narikeri*  
 君をのみ  
 思ひ寝に寝し  
 夢なれば  
 我が心から  
 見つるなりけり<sup>6</sup>

Ici, la particule *keri* a le sens fort de « s'apercevoir que », de « découvrir que », s'appliquant à toute l'expérience passée du sujet, en l'occurrence, tout ce qu'il a pensé et vu en pensée à propos de la personne aimée, qui se révèle n'être que le produit de sa propre pensée, comme si tout ce qu'il avait vécu était comparable à un songe.

L'expression *neshi-yume*, rêve fait en dormant, ne désigne pas ici un transport mental ou physique même imaginaire chez l'autre, signifiant « rêver d'aller dormir chez quelqu'un [un

---

<sup>5</sup> Des exemples en ont été relevés dans la poésie itinérante dans l'ouvrage de Jacqueline Pigeot, *Michiyukibun 道行文 : Poétique de l'itinéraire dans la littérature du Japon ancien*, Maisonneuve et Larose, 1982, 400 p.; édition revue et corrigée, Paris, Collège de France/Institut des Hautes Études Japonaises, 2009, 410 p.

Nous suivons ici en grande partie l'exposé qui est fait de la question par Ishii Kōsei 石井公成 : « aimai-gonomino genryū. *Isemonogatari to bukkyō* » 曖昧好みの源流——『伊勢物語』と佛教 (« Origine du goût pour l'ambiguïté. Le *Dit de Ise* et le bouddhisme »), *Bungaku* 文學, septembre-octobre 2004.

<sup>6</sup> *Kokin wakashū* 古今和歌集, n° 608.

bien-aimé] » [ce qui est le sens de l'expression *karine* transcrite 假寝, aller passer une nuit chez quelqu'un], mais celui, d'ordre quasiment épistémologique, gnoséologique ou mental, d'un éveil à soi-même, et d'une réalisation que tout n'est que le produit de sa propre pensée, que signifie son homophone *karine*, transcrit 假寝, somnoler, ce qui constitue la matière des rêves.

Le sens général du poème semble être celui-ci : « Si je t'ai vu en rêve c'est parce que je ne pensais qu'à toi ; comme il s'agit de rêves vus durant la somnolence du sommeil, c'est à partir de mes pensées que je les ai vus. Les rêves sont dit-on ce que les hommes voient au moment où ils pensent à quelque chose. »

Qu'il s'agisse bien de ce deuxième ordre de fait est clairement indiqué par l'expression employée *waga kokoro kara mitsuru* par laquelle le sujet constate que ce qu'il a vu comme dans un songe provient uniquement *de* [à partir de] sa propre pensée, qui est considéré comme en étant la cause efficiente. Du même auteur Mitsune, on peut citer un autre poème où l'expression *kokoro kara*, au sens de la « pensée comme cause », apparaît :

Que dire

[de la stupidité de] ces insectes de l'été ?

[Comme eux,] je me laisse consumer

Par mes pensées [envers ma bien-aimée]

De mon propre chef !

*natsumushi wo*

*nanika ihikemu*

*kokoro kara*

*ware-mo omohi ni*

*moenu-bera nari*

夏虫を

なにか言ひけむ

心から

我も思ひに

燃えぬべらなり<sup>7</sup>

Dans un poème de Ise 伊勢 (872 ? - 973 ?) du *Recueil de poésies de jadis et de naguère*, on trouve aussi une allusion à une idée similaire de la réflexion de l'esprit sur lui-même qui peut s'extérioriser en l'occurrence dans le rêve d'un partenaire :

---

<sup>7</sup> *Kokin wakashū*, n° 600.

Loin de moi l'idée  
 Que je vous apparaisse jamais en rêve,  
 Tout à la honte que je suis  
 Chaque matin,  
 De me voir dans un miroir !  
*yume ni dani*  
*miyu towa mieji*  
*asana asana*  
*waga omokage ni*  
*hazuru mi nareba*  
 夢にだに  
 見ゆとは見えじ  
 朝な朝な  
 わが面影に  
 はづる身なれば<sup>8</sup>

Que si jamais il lui arrivait d'apparaître fût-ce en rêve à son amant, la femme ne souhaiterait pas que cela se produise car elle a honte d'elle-même à se contempler chaque matin dans son miroir. Ici, la réalité actuelle fait pendant à une réalité mentale, celle de la femme qui, de façon secrète, souhaite apparaître dans l'esprit de son mari (en rêve), en dépit de sa pudeur qui la retient de vouloir lui apparaître. La réalité mentale, la seule vraie, se situe entre une vision virtuelle en rêve — celle de l'amant qui voit sa bien-aimée comme toujours, aussi belle que jadis — et une volonté de non apparition en rêve — afin que la bien-aimée ne dévoile pas son aspect véritable qui est à ses propres yeux celui d'une vieille femme laide —.

Ici la vision est une apparition, ce que traduit le caractère 見, employé sous une forme passive, avec son double sens d'être visible et de se manifester.

Le poème rappelle — l'auteur l'a-t-il en mémoire ? — celui de Ki no Tsurayuki 紀貫之 (866/872-945) dans le même recueil, le n° 342, où l'être aimant voit son visage, flétri avec le temps, se refléter dans un miroir :

Quelle misère  
 Cette année qui s'en va !  
 Pour peu que je songe  
 Devant un miroir pur

---

<sup>8</sup> *Kokin wakashū*, n° 631.

Les rêves dans le moyen-âge religieux japonais  
(Frédéric Girard)

A mon visage qui s'étiole !

*yuku toshi no*

*oshikumo aru kana*

*masu kagamai*

*miru kage sahe ni*

*kurenu to omoheba*

ゆくとしの

惜しくもある哉

ますかぐみ

見るかげさへに

くれぬとおもへば.

Ce même poème a également pour prémisses ou renvoi celui n° 516 du même recueil. La femme qui a déjà honte d'elle-même lorsque, enfin, elle peut rencontrer son amant dans la réalité, a encore plus peur et honte d'apparaître telle qu'en elle-même si par malheur, son esprit arrivait à s'échapper d'elle et à apparaître à son insu devant son amant, toute laide qu'elle se croit être à se regarder maintenant dans un miroir.

Chaque soir qui vient,

Je ne sais comment

Fixer mon oreiller [pour faire venir votre esprit].

Comment faire donc pour que, chaque nuit que je me couche,

Vous m'apparaissiez en rêve ?

*yohi yohi ni*

*makura sadamemu*

*kata mo nashi*

*ikani neshi yo ka*

*yume ni miekemu*

夜ひ夜ひに

枕さだめむ

方もなし

いかに寝し夜か

ゆめに見えけむ

Ce poème fait référence à la croyance thaumaturgique qu'il existe une manière de fixer ou, mieux peut-être, une direction (*kata* 方) où fixer l'oreiller qui permette d'appeler un esprit auprès

de soi, de le convier la nuit pour qu'il apparaisse en songe au dormeur.

Le soir (*yohi*) désigne le moment de la fin de la journée où le soleil commence à se coucher, où donc les formes des choses s'estompent peu à peu dans l'obscurité et où les esprits incubes ou succubes peuvent venir visiter les hommes, notamment à la lueur de la lune. Ce luminaire est particulièrement chargé de la valence d'un cristalliseur des énergies mentales, de l'âme : il est le véhicule de l'âme qui vagabonde et se transporte de lieu en lieu au cours de la nuit.

Le poème fait à son tour pendant à un autre, qui est consigné dans un traité de poétique de la main du préfet monacal sceau de la Loi, Gyōe 堯惠僧都 (1430-1498), ses *Notes sur le Recueil de poésies de jadis et de naguère* (*Kokinshū kikigaki* 古今和歌集聞書), autrement connues sous le nom de *Notes de Engo au Recueil de jadis et de naguère* (*Kokinshū engoki* 古今集延五記) :

Lorsque je vous vois [en rêve],  
 De quelle manière donc m'allonger ?  
 J'en suis arrivé à ne  
 Point pouvoir fixer  
 Mon oreiller.  
*mieshi toki wa*  
*ikani netsuru zo*  
*to makura wo*  
*sadame kane*  
*haberu to nari*  
 見えし時は  
 いか寝つるぞ  
 と枕を  
 定めかね  
 はべるとなり

Un poème du *Recueil de jadis et de naguère* (le n° 553, de Ono no Komachi 小野小町 (?-?)) évoque la puissance du rêve comme véhicule des sentiments amoureux en même temps que le milieu où se trouve le rêveur qui somnole entre une vision assurée, fondée sur l'expérience, et l'inconsistance du rêve :

Dans ma somnolence,  
 Depuis que j'ai bel et bien vu  
 Mon bien-aimé,  
 Je me suis prise à compter

Les rêves dans le moyen-âge religieux japonais  
(Frédéric Girard)

Sur ce qu'on appelle les songes !

*utatane ni*

*kohishiki hito wo*

*miteshi yori*

*yume tefu mono wa*

*tanomi someteki*

うたたねに

恋しき人を

見てしより

夢てふ物は

頼みそめてき

Dans ce poème les particules grammaticales qui viennent conclure les verbes « voir », *mi-teshi* (forme déterminante) et « s'appuyer », *tanomisome-teki* (forme conclusive), mettent l'accent sur la reconnaissance patentée d'un fait (*tsu* sous sa forme suspensive > *te*), et l'expérience directe de ce fait (*ki*). L'entre-deux de l'expérience de celui qui somnole (qui se trouve entre veille et rêve, *utatane*) se situe entre une vision assurée et certaine (j'ai bel et bien vu mon bien aimé), et l'évanescence inhérente au songe qui, tant bien que mal, constitue le seul point d'appui des pensées d'espérance de l'amante.

C'est toujours ce même entre-deux auquel se réfère ce poème de Fujiwara no Tadayuki 藤原忠行 (?-906) du même *Recueil* :

Dès qu'il s'agit de toi,

Que je te voie ou que je ne te voie pas,

Mon amour brûle

De la même constante ardeur

Que le mon Fuji.

*kimi to iheba*

*mimare mizumare*

*fuji no ne no*

*mezurashige naku*

*moyuru waga kohi*

きみといへば

見まれ見ずまれ

富士の嶺の

珍しげなく

もゆるわがこひ<sup>9</sup>

Le verbe « voir » a ici le sens également de « rencontrer » : que je te voie ou non, que je te rencontre effectivement ou non. La « dialectique médiane » est ici patente : la véracité et la réalité de mon amour sont indéniables qu'il y ait vision ou rencontre réelle ou non ; elles sont à l'écart aussi bien d'une vision que d'une non-vision, d'une expérience *de visu* ou non. Le mont Fuji fait figure de la nature absolue des choses, celle intangible qui passe au travers du temps : il est la réalité même, à l'instar de mon amour.

Cette dialectique est à l'œuvre dans le célèbre poème de Ariwara no Narihira 在原業平 (825-880) :

Un jour de concours hippique [le 6 du 5<sup>e</sup> mois] aux écuries de la garde de droite au Palais, du store inférieur de la voiture qui se dressait en face, alors que j'entrevis le visage d'une dame de manière indistincte, j'ai composé le poème suivant à son attention :

Tout à mon amour envers cette personne  
 Que, sans la voir,  
 Je ne suis pas sans voir,  
 Je vis, aujourd'hui, plongé dans mes pensées  
 Des moins distinctes qui soient !

*mizu mo arazu*

*mi mo senu hito no*

*kohishiku wa*

*aya nak kefu ya*

*nagame kurasamu*

見ずもあらず

見もせぬ人の

恋しくは

あやなく今日や

ながめ暮らさむ<sup>10</sup>

Dans ce poème, le verbe *miru* 見る, voir, désigne le simple acte de vision. D'une manière plus générale, il s'applique aussi au fait de rencontrer, *afu* 逢ふ, de promettre, *chigiru* 契る, de

<sup>9</sup> Le n° 680.

<sup>10</sup> *Recueil de poésies de jadis et de naguère*, n° 476.



rendre service, *sewa wo suru* 世話をする.

Ariwara no Narihira est le héros du *Ise monogatari* 伊勢物語<sup>11</sup>.

La réalité des pensées amoureuses est autant à l'écart de l'acte de vision que de son contraire, l'absence de vision. Le poème se réfère-t-il à des passages d'ouvrages bouddhiques ? On a mis en avant plusieurs possibilités que l'on peut retenir. Sans pouvoir à coup sûr circonscrire la source utilisée ici, il ne semble pas douteux que l'auteur puise à une source d'inspiration de ce type.

Ce poème fait suite à un autre, de Ki no Tsurayuki, où l'amour est chanté avec d'autant plus d'ardeur que l'objet de l'amour est hors du champ de la vue de l'amoureux. Le poème de Narihira va donc plus loin dans la dialectique du vu et du non-vu pour exprimer la véracité des sentiments humains :

Ainsi le monde [des sentiments]

Est-il fait !

Je m'aperçois être tout à mes pensées d'amour

Envers un être invisible à l'œil

Tel le vent qui souffle.

*yo no naka wa*

*kaku koso arikere*

*fuku kaze no*

*me ni minu hito mo*

*kohishikarikeri*

世の中は

かくこそありけれ

吹く風の

目に見ぬ人も

こひしかりけり<sup>12</sup>

L'expression de l'amour prend dans ce poème une forme purement négative. Le monde, *yo no naka*, désigne ici celui des relations entre personnes qui y vivent et en particulier celles qui s'aiment. Ce monde est caractérisé par l'inconstance, la fugacité, l'inconsistance<sup>13</sup>.

La particule verbale *keri* indique que l'on réalise soudain une situation.

Dans la poésie chinoise, il arrive souvent que voir, *jian* 見, signifie apparaître, *xian* 現. Pour

---

<sup>11</sup> Voir anecdote n° 99.

<sup>12</sup> *Recueil de jadis et de naguère*, n° 475.

<sup>13</sup> Voir *Ibidem*, poème n° 933.

rendre le japonais *mieru* il n'est que le caractère 見 qui puisse convenir. Les autres caractères s'appliquant à la vue et à la vision désignent des aspects particuliers du regard humain (l'examen attentif du regard, la vérification, le fait d'entrevoir furtivement, etc.). Le procédé d'un jeu de mot sur le double sens de ce terme est mis en œuvre chez les auteurs bouddhiques dont Dōgen 道元 (1200-1253)<sup>14</sup>.

On peut penser que des doctrines du rien-que-pensée, telles qu'elles sont exposées dans des traités bouddhiques, circulaient comme des leitmotivs dans les milieux de cour, à partir de la prédication de moines, non seulement du Kōfukuji, mais de Nara dans leur ensemble.

3. L'ensemble du monde empirique est comparé à un rêve, est subordonné à, et est entièrement orienté vers la délivrance, qui est elle comparée à un réveil de ce rêve qu'est l'expérience humaine en ce monde-ci. Mais ici la comparaison n'est peut-être pas seulement qu'une métaphore langagière, mais peut être comprise comme une vérité qui est le fruit de la constatation précédente que les choses ne sont que le produit de la pensée humaine.

4. L'idée était répandue dans les milieux monastiques qu'il était possible de s'ordonner soi-même sans maître pour autant que l'on ne pouvait en trouver un qui convienne, ce qui était le cas lorsqu'on pensait se trouver en période de Déclin de la Loi, encore plus à partir de la fin de l'époque de Heian, où le début de cette période était, selon certains calculs, fixée à 1052. Or, pour s'ordonner soi-même, il était nécessaire au préalable, de faire acte de repentir purificateur et d'avoir des visions qui étaient autant de signes fastes (*kōsō* 好相) que l'on s'était bien purifié. Le texte qui donnait crédit à cette idée était un passage du *Sūtra de Filet de Brahmā* (*Fanwangjing* / *Bonmōkyō* 梵網經), un célèbre apocryphe chinois qui a connu un succès tout particulier au Japon en raison du fait qu'il professait une égalité de principe entre clercs et laïques et qu'on pouvait leur administrer des règles disciplinaires identiques, les règles de bodhisattva (*bosatsukai* 菩薩戒) : de fait la coutume s'était largement répandue de les conférer, non seulement parmi les religieux, mais aussi parmi les milieux aristocratiques, puis, de plus en plus parmi la population malgré le regard désapprobateur des autorités séculières. On peut donc penser qu'une des sources qui donnaient un fondement aux visions que l'on trouve dans les journaux des membres de l'aristocratie est ce texte, et qu'il est l'une des origines de cette habitude de noter ces rêves et visions<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Voir Girard, Dōgen, *Les Dialogues de Dōgen en Chine, édités et traduits par Frédéric Girard*, Genève, Droz, 2016. Aussi *Sanjiaijing* 三戒經, T. XI, n° 311, p. 696a.

<sup>15</sup> Voir ce passage : T. XXIV, n° 1484, p. 1006c : 若佛子。佛滅度後。欲心好心受菩薩戒時。於佛菩薩形像前自誓受戒。當七日佛前懺悔。得見好相便得戒。若不得好相。應二七三七乃至一年。要得好相。得好相已。便得佛菩薩形像前受戒。若不得好相。雖佛像前受戒不得戒。若現前先受菩薩戒法師前受戒時。不須要見好相。何以故。以是法師師師相授故。不須好相。是以法師前受戒即得戒。以生重心故便得戒。若千里內無能授戒師。

### III. Le cas de Dōgen

L'attitude de Dōgen à l'égard des visions fastes (*kōsō* 好相) peut être inférée à partir de celle de son maître, qui lui a recommandé de redoubler d'énergie dans sa culture méditative si par hasard il venait à en avoir. Dōgen a semble-t-il suivi ce conseil, puisqu'on sait qu'il se tenait à ce que lui recommandait son maître. Il devait être enclin à avoir des visions puisqu'il s'était signalé par son excès de zèle dans la méditation assise. Cette attitude est-elle en concordance avec celle qui consiste à avoir des visions en préambule à des actes de repentance qui avaient cours dans les écoles doctrinales (*kyōke* 教家), en particulier dans le Tendai ? Ainsi Dōgen note-t-il dans son *Journal de l'ère Hōkyō* (*Hōkyōki* 寶慶記) :

Le maître supérieur m'a prodigué cet enseignement compatissant : « À voir la manière dont tu te comportes dans le pavillon monastique, il me semble que tu t'adonnes à la méditation assise jour et nuit, sans fermer l'œil. Que voilà une excellente chose ! Sans aucun doute, par la suite, il t'arrivera de respirer de fragrant exhalaisons sublimes sans pareilles en ce monde. Ce qui est un signe faste ! Ou encore, tu verras des gouttes d'huile tomber à terre devant tes yeux, autre signe faste. Ou bien encore, tu éprouveras d'autres sensations tactiles, qui seront autant de signes fastes. En de tels moments, adonne-toi à la voie au moyen de la méditation assise comme pour balayer de force la fièvre qui consume ton chef<sup>16</sup>!

Ce texte montre combien dans le Zen du maître de Dōgen, Rujing 如淨 (1163-1228), qui se rattache à la tradition Caodong / Sōtō 曹洞, on tenait en estime des visions obtenues pendant les exercices méditatifs bien que, de façon générale, les exercices méditatifs ne représentaient pas une fin en soi, mais seulement une occasion de se décaper corps et esprit tout uniment, et donc d'évacuer de sa pensée toute vision erronée, parmi lesquelles on comptait ces visions. De fait, les

---

得佛菩薩形像前受戒而要見好相。若法師自倚解經律大乘學戒。與國王太子百官以為善友。而新學菩薩來問若經義律義。輕心惡心慢心。

Cet autre passage illustre la même idée : T. XXIV, n° 1484, p. 1008c-1009a : 若佛子。教化人起信心時。菩薩與他人作教誡法師者。見欲受戒人。應教請二師和上阿闍梨。二師應問言。汝有七遮罪不。若現身有七遮。師不應與受戒。無七遮者得受。若有犯十戒者應教懺悔。在佛菩薩形像前。日夜六時誦十重四十八輕戒。若到禮三世千佛得見好相。若一七日二三日乃至一年要見好相。好相者。佛來摩頂見。光見華種種異相。便得滅罪。若無好相雖懺無益。是人現身亦不得戒。而得亦不得戒。而得增受戒。若犯四十八輕戒者。對首懺罪滅。不同七遮。而教誡師於是法中一一好解。若不解大乘經律若輕若重是非之相。不解第一義諦。習種性長養性不可壞性道種性正性。其中多少觀行出入十禪支一切行法。一一不得此法中意。而菩薩為利養故為名聞故。惡求多求貪利弟子。而詐現解一切經律。為供養故。是自欺詐亦欺詐他人。故與人受戒者。犯輕垢罪。

<sup>16</sup> DZ, II, p. 386 : 堂頭和尚慈誨云、吾見爾在僧堂被位、晝夜不眠坐禪、得甚好。爾向後必聞美妙香氣世間無比者也、此乃吉瑞也。或當面前如滴油落地者、吉瑞也。若發種々觸、亦乃吉瑞也。直須救頭燃、坐禪弁道。

relations de visions sont rares chez les moines Zen et peu nombreuses chez Dōgen : les quelques-unes qu'il a eues et qui ont été rapportées par lui-même ou ses biographes sont donc de toute évidence tenues pour précieuses<sup>17</sup>.

Dōgen semble mettre le rêve en continuité avec l'état vigile puisque, même en rêve il est possible de concevoir la pensée de l'Éveil. Dans le sermon du *Trésor de l'Œil de la vraie Loi* (*Shōbō genzō* 正法眼藏) intitulé « Conception de la pensée d'Éveil » (*Hotsu bodaishin* 発菩提心), l'état de rêve semble conçu comme un état subnormal ou subconscient, puisqu'il est mentionné en continuité avec celui de l'ivresse : « Dans toutes les conditions et circonstances où les choses se combinent, il y a toujours conception de la pensée de l'Éveil, que ce soit en rêve ou en état d'ébriété, il y a conception de la pensée d'Éveil et réalisation de l'Éveil. [...]»<sup>18</sup>. » Cette idée implique, d'une part, que la pensée de l'Éveil et l'Éveil peuvent se produire en n'importe quelle condition, aussi défavorable en apparence soit-elle (idée que l'on trouve dans d'autres sermons où par exemple on voit un renard, un être dans une condition animale, réaliser l'Éveil sur-le-champ)<sup>19</sup>. Elle implique également, d'autre part, en la prolongeant, qu'il y a continuité entre l'état vigile et l'état de somnolence : ces deux états ne sont que deux facettes, peut-être extrêmes, d'un même continuum psychique. Sur cette base épistémologique, la réalité donnée à l'expérience est la même, une et identique, dont il s'agit de s'enquérir et qu'il s'agit de scruter, que cette réalité soit perçue quand on est éveillé ou pendant le sommeil accompagné de rêves. L'important est l'effort déployé afin de percer à jour la vérité sous le voile des apparences plus ou moins trompeuses selon l'état initial de la conscience, mais cet effort est toujours le même en tant qu'acte.

Dōgen développe cette idée, puisqu'il y consacre un sermon, « Prêcher le rêve dans le rêve » (*muchū setsumu* 夢中説夢) dans son *Trésor de l'Œil de la vraie Loi* où il n'hésite pas à envisager que la Loi puisse être prêchée en état de rêve, mais que cette prédication ne consiste pas à dégager un principe ou une loi au sein des phénomènes envisagés comme étant aussi inconsistants que le songe. Au contraire, à surenchérir, en somme, sur l'irréalité de l'irréel « les choses y apparaissent finalement telles qu'elles sont. » Le rêve est une image bouddhique courante pour signifier que les choses sont foncièrement inconsistantes, qu'elles n'ont pas d'être en soi. Le sens premier de ce que

<sup>17</sup> Girard, *Les Dialogues de Dōgen en Chine*, dialogue n° XXXVI, p. 453-454 et notes.

<sup>18</sup> DZZ, I, p. 162 : かくのごとく、八萬法蘊の因縁、かならず發心なり。あるいは夢中に發心するもの、得道せるあり、あるいは醉中に發心するもの、得道せるあり。あるいは飛花落葉のなかより發心得道するあり、あるいは桃花翠竹のなかより發心得道するあり。あるいは天上にして發心得道するあり、あるいは海中にして發心得道するあり。これみな發菩提心中にしてさらに發菩提心するなり。身心のなかにして發菩提心するなり。諸佛の身心中にして發菩提心するなり、佛祖の皮肉骨髓のなかにして發菩提心するなり。Dōgen se réfère ici au *Traité de la grande perfection de sagesse* (*Dazhidulun* 大智度論), aussi bien pour l'état de rêve (volume VII) que pour l'état d'ivresse (volume XIII ; exemple repris dans le sermon « Mérites de l'état de moine », *Shukke kudoku* 出家功德).

<sup>19</sup> Voir Girard, *Les Dialogues de Dōgen en Chine*, p. 253-254.

Dōgen veut dire dans ce sermon est que parmi les phénomènes, qui sont tels des rêves, il est vain de chercher encore quelque consistance que ce soit, fût-ce même la Loi : leur apparition est, dans son inconsistance même, le dernier mot de leur être, tout provisoire soit-il. La reduplication de l'inconsistance des choses équivaut à porter l'évanescence à l'infini. Mais cette vision radicalement purgative des choses, en retour, les manifeste dans le plein éclat de leur réalité qui est celle de l'instantané sans plus de leur apparition, de leur être phénoménal. C'est finalement voir les choses telles qu'elles sont. Dōgen reste fidèle à ses principes en identifiant l'explicitation du rêve dans le rêve au fait de laisser apparaître la réalisation au sein de la réalisation.

Le sermon « Prêcher le rêve dans le rêve » a été prononcé devant l'assemblée (*jishu* 示衆) par Dōgen le 21 du 9<sup>e</sup> mois de 1242, pendant qu'il se trouvait encore à Fukakusa 深草, au Kōshōji 興聖寺, et a été recopié par Ejō 懷粹(1198-1280) le 23 du 3<sup>e</sup> mois de 1243, soit peu de temps avant qu'il quitte Kyōto pour se rendre à Echizen 越前, durant le 7<sup>e</sup> mois de 1243, et y compose son sermon inaugurant cette deuxième période de sa vie, vie de retraite, au Japon, le premier du 7<sup>e</sup> mois intercalaire de 1243, « Le triple monde n'est que pensée » (*Sangai yuishin* 三界唯心). On peut croire qu'il y a une continuité de pensée et une communauté d'idées entre les deux sermons : le monde pluriel — les trois mondes de Dōgen sont ceux psycho-métaphysiques des êtres sensibles, de Buddha et du mental et de toute pluralité — se réduit à la notification que les choses donnent d'elles-mêmes ainsi qu'à la pensée qu'on a d'elles. En arrière-fond, peut-on y déceler également, par cette réduction, une attitude de retrait du monde qu'elle recèlerait ? Kamo no Chōmei 鴨長明 (circa 1155-1216), dans ses *Notes de ma Cellule monastique* (*Hōjōki* 方丈記, 1212) ne déclare-t-il pas également que son vœu d'érémisme vient d'un constat que le monde empirique triple — du désir, sensible et suprasensible — n'est et ne devient que ce que la pensée conçoit à son propos : « Ainsi donc, le triple monde est mon seul esprit. Pour autant que le mental n'est pas apaisé, ni les éléphants et les chevaux ni les sept joyaux ne serviront à rien, ni les palais et ni les tours ne seront d'aucune utilité. Aujourd'hui, c'est ma demeure isolée et mon ermitage d'une toise que j'affectionne de par moi-même. Lorsque, pour une affaire fortuite, j'ai à me rendre à la capitale (Heiankyō 平安京), j'éprouve de la honte de mon état de mendiant mais lorsque, à mon retour, je me retrouve ici je me prends de pitié envers ceux qui courent après les affaires vulgaires. Si d'aucuns doutent de ce que j'avance, qu'ils regardent donc le spectacle des poissons et des oiseaux ! Le poisson ne se lasse jamais de l'eau et l'on ne le comprendra jamais tant que l'on ne sera soi-même un poisson. Un oiseau recherche une forêt et qui ne sera pas un volatile ne partagera jamais ce sentiment. Il en va de même du goût pour le retrait du monde : qui n'y réside pas, ne le comprendra pas<sup>20</sup>. » Il est remarquable que chez ces deux « ermites » une même profession de foi soit exprimée dans leur bouche à un moment comparable de leur vie, de désillusion encore fraîche

---

<sup>20</sup> *Hōjōki*, NKBT, vol. 30, p. 43.

chez Chōmei, et plus radicalement détaché chez Dōgen<sup>21</sup>.

Cette réduction à l'absurde du phénoménal qui laisse place à l'énonciation de l'indicible, est exprimée dès le début de son sermon :

La voie par laquelle les Buddha et les Patriarches émergent [dans le monde] précédant tout signe annonciateur (*jinjō izen* 朕兆已前), n'est pas le discours d'un vieux nid (*guka no shoron* 舊窠の所論). Aussi bien, cela a-t-il la qualité méritoire de l'entourage des Buddha et des patriarches ou de la progression des Buddha. Comme cela n'est pas en prise avec la temporalité, ce qui a vie n'est à fortiori ni perpétuel ni instantané ni ne se trouve, loin s'en faut, dans les computations du monde profane. La motion de la roue de la Loi, à son tour, est une norme précédant tout signe annonciateur. C'est pourquoi c'est la règle depuis toujours qu'il n'y ait pas de récompense à un grand mérite. Voilà ce qu'est prêcher le rêve dans le rêve. Comme c'est voir apparaître la réalisation au sein de la réalisation, c'est prêcher le rêve dans le rêve.

Le lieu où il y a prédication du rêve dans le rêve est la contrée des Buddha et des patriarches, est l'assemblée des Buddha et des patriarches. La contrée des Buddha, l'assemblée des Buddha, la voie des Patriarches et l'assemblée de prédication des Patriarches est réalisation sur fond de réalisation, prédication du rêve dans le rêve. En faisant face à cette assertion et à cette prédication, l'on n'est pas sans se trouver dans une assemblée de Buddha. Telle est la motion de la Roue de la Loi du Buddha. Comme cette Roue de la Loi comporte dix directions et huit facettes, le grand océan, le Sumeru, les domaines ainsi que tous les Buddha s'actualisent. Telle la prédication du rêve dans le rêve avant tout rêve. La mise à découvert de l'univers entier (*henkai no miro* 徧界の彌露) est [comme l'a assuré Shishuang 石霜<sup>22</sup>] rêve, et ce rêve est ce que [l'adepte laïc Pang 龐居士 a déclaré] être les cent plantes dans toute leur clarté (*myōmyō naru hyakusō* 明明なる百草)<sup>23</sup>. Tel est l'instant précis où l'on cherche à s'en enquérir, qui est précisément un instant de confusion. À ce moment-là on a affaire aux plantes de rêve, aux plantes médianes, aux plantes du prêche. Lorsqu'on les étudie en consultation, racines, tronc, branchages et feuilles, fleurs, fruits, éclat et couleurs sont tout ensemble un grand rêve. Mais il ne faut pas les prendre par erreur pour du rêve tel quel.

Dans ces conditions, une personne qui voudrait de pas apprendre la voie de Buddha, tout en se

<sup>21</sup> Voir Girard, « Dōgen zenji no sangai yuishin ni tsuite » 道元禪師の「三界唯心」について (« À propos du chapitre *Le triple monde est ma seule pensée* du *Trésor de l'Œil de la Vraie Loi* du moine Dōgen [1200-1253] »), *Indo-gaku bukkō-gaku kenkyū* 印度學佛教學研究, volume XLI, n° 2, mars 1993.

<sup>22</sup> Shishuang Jingzhu 石霜慶諸, Biographie de Shishuang Jingzhu dans *Zongmen dengyaoji* 宗門統要集 (1135-1179).

<sup>23</sup> Pang jushi yulü 龐居士語錄, Z. vol. 120, p. 61b.

trouvant face à la prédication du rêve dans le rêve, penserait prétendre faire exister des plantes de rêve qui n'ont aucune raison d'exister, ce qui n'existe pas tout en se trouvant là, et penserait sembler accumuler illusions sur illusions. Mais il n'en va pas ainsi. Quand bien même errerait-on plus encore dans l'errance qu'il incomberait précisément de travailler et de s'enquérir en consultation de la voie qui communique au ciel de l'assertion par laquelle est affirmée erreur sur erreur.

La prédication du rêve dans le rêve, voilà ce que sont tous les Buddha. Tous les Buddha sont le vent, la pluie, les eaux et le feu. On est réceptif à cette appellation-ci, on est réceptif à cette appellation-là. La prédication du rêve dans le rêve ce sont les Buddha de toujours. C'est, en montant sur ce Véhicule aux joyaux, atteindre directement l'aire de l'Éveil<sup>24</sup>. L'atteinte directe de l'aire de l'Éveil c'est être dans la montée du Véhicule aux joyaux<sup>25</sup>. »

Dans ce sermon, Dōgen veut faire entendre que les êtres sont chacun une actualisation de la nature de Buddha dans le monde phénoménal, qu'ils soient éveillés ou sous l'emprise des illusions. Il esquisse une égalité foncière des êtres au sein du phénoménal, dans laquelle le rêve suscité par des projections fallacieuses ne comporte pas moins de vérité que l'état d'Eveil. Aucune existence ne peut être niée et chacune exprime un état ainsi qu'une vision des choses qui trouvent leur place au sein de l'aporie qu'est ce monde : une part d'inexplicable et d'invisible subsiste dans l'univers, qui oblitère une vision totalement transparente.

Le rêve intervient chez Dōgen, comme chez d'autres penseurs bouddhiques, comme une manière

---

<sup>24</sup> L'image est tirée du *Sūtra du Lotus*, stance du Chapitre de la parabole (T. IX n° 262, p. 15a13-14).

<sup>25</sup> DZZ, I, p. 295 : 諸佛諸祖出興之道、それ朕兆已前なるゆゑに舊窠の所論にあらず。これによりて佛祖邊、佛向上等の功德あり。時節にかかはれざるがゆゑに壽者命者、なほ長遠にあらず、頓息にあらず。はるかに凡界の測度にあらざるべし。法輪轉また朕兆已前の規矩なり。このゆゑに、大功不賞、千古榜樣なり。これを夢中説夢す。證中見證なるがゆゑに夢中説夢なり。

この夢中説夢處、これ佛祖國なり、佛祖會なり。佛國佛會、祖道祖席は、證上而證、夢中説夢なり。この道取説取にあひながら佛會にあらずとすべからず、これ佛轉法輪なり。この法輪、十方八面なるがゆゑに、大海須彌、國土諸法現成せり。これすなはち諸夢已前の夢中説夢なり。徧界の彌露は夢なり、この夢すなはち明明なる百草なり。擬著せんとする正當なり、粉紘なる正當なり。このとき夢草中草説草等なり。これを參學するに、根莖枝葉、花果光色、ともに大夢なり。夢然なりとあやまるべからず。

しかあれば、佛道をならはざらんと擬する人は、この夢中説夢にあひながら、いたづらにあるまじき夢草の、あるにもあらぬをあらしむるをいふならんとおもひ、まどひにまどひをかさぬるがごとくにあらんとおもへり。しかにはあらず。たとひ迷中又迷といふとも、まどひのうへのまどひと道取せられゆく道取の通霄の路、まさに功夫參學すべし。

夢中説夢は諸佛なり、諸佛は風雨水火なり。この名號を受持し、かの名號を受持す。夢中説夢は古佛なり。乘此寶乘、直至道場なり。直至道場は乘此寶乘中なり。

de preuve attestant la vérité d'un monde qui reste toujours à scruter. Les poètes s'inspirant des doctrines gnoséologiques laissent subsister cette vision du monde à l'état de sensations et de perceptions mentales, sans chercher à dégager des conceptions métaphysiques que les théoriciens que sont Myōe ou Dōgen abordent chacun à leur manière. Ne peut-on dire que l'expérience onirique n'a cessé d'intriguer les Japonais qui en ont fait un thème privilégié de leur réflexion sur l'existence ? On peut avancer l'hypothèse que le rêve a pour fonction de penser l'impensable et d'imaginer l'irréalisable : Myōe s'auto-ordonne grâce à une vision de Mañjuśrī car il n'existe aucun maître digne de ce nom qui puisse lui conférer l'ordination. Dōgen réalise une rencontre décisive non pas au Japon mais en Chine dans une vision quasiment miraculeuse. Un personnage réduit à l'état de profane comme Shinran 親鸞 (1178-1262) réalise une union en sa personne jugée impossible avec une femme en transgressant les règles disciplinaires par le truchement d'une vision du bodhisattva Kannon. Myōe imagine de telles unions soit peut-être au premier degré soit plus certainement aussi à titre d'enseignement destiné à sa communauté en voulant montrer à quelles conséquences extrêmes mène une conduite condamnée par le code monastique ; il faut avoir en tête que, moine tantrique, il admet plus que d'autres la possibilité aux désirs de se transmuier en pensée de l'Eveil sans pour autant enfreindre le code bouddhique. Le même Myōe ainsi que d'autres abordent des sujets d'ordre politique en leur période troublée de guerres civiles ainsi que d'instabilité politique. Ils le font par l'intermédiaire du rêve afin de projeter dans un monde fictif neutre leur vision des choses qui ne soit pas susceptible de représailles pouvant coûter la vie à leurs auteurs. Le rêve a pour dénominateur commun dans ces récits de réaliser l'impossible, qu'il soit transgression sociale, tabou religieux, audace ou idéal politique, perfection spirituelle. Il construit un univers imaginaire et réflexif dans lequel les religieux et les profanes peuvent discuter et discuter de sujets en toute liberté et impunité. Rêves réellement vécus, simples sujets de réflexion à traiter en commun au sein d'une assemblée monastique ou profane, toutes ces visions sont des projections permettant d'échapper à une réalité trop dure, à viser un univers idéal ou à procéder à une auto-analyse de son propre psychisme. Leur examen donne accès au monde ancien et médiéval qui s'y immergeait volontiers.

## **Bibliographie sélective**

- Carrique, Pierre, *Rêve, Vérité, Essai sur la philosophie du sommeil et de la veille*, Paris, NRF Essais, Gallimard, 2002.
- Dictionnaire des Mythologies*, sous la direction de Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981.
- D'Hervey de Saint-Denys, *Les rêves et les moyens de les diriger. Observations pratiques*, Édition intégrale, Ile saint-Denis, Éditions Oniros, 1995 [1<sup>re</sup> éd., Paris, Librairie d'Amyot, 1867].



- Eishun 英俊 *et al*, *Tamon.in Nikki* 多門院日記 [Journal du Tamon.in du Kōfukuji de 1478 à 1618], édité par Tsuji Zennosuke 辻善之助, Tōkyō, Sankyō shoin 三教書院, 5 vol., 1935-1939
- Girard, Frédéric, *Un moine de la secte Kegon à l'époque de Kamakura, Myōe (1173-1232) et le Journal de ses rêves*, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, volume CLX, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1990.
- Idem*, 1990, « Le Journal des rêves de Myōe, moine japonais de l'école Kegon », *Journal Asiatique*, tome CCLXXVIII, n°1-2, 1990, p. 167-193.
- Idem*, « Dōgen zenji no sangai yuishin ni tsuite » 道元禪師の「三界唯心」について (« À propos du chapitre *Le triple monde est ma seule pensée* du *Trésor de l'œil de la Vraie Loi* du moine Dōgen [1200-1253] »), *Indo-gaku bukkyō-gaku kenkyū* 印度學佛教學研究, volume XLI, n° 2, mars 1993, p. 744-748.
- Idem*, « Le Chapitre *Vie et mort* du *Thésaurus de l'œil de la vraie Loi* de Dōgen », *Cahiers d'Extrême-Asie*, n° 9, *Mémorial Anna Seidel*, Tome II, Kyōto, 1996-1997, p. 299-311.
- Idem*, « Le *samādhi de réflexion sigillaire océanique* chez Dōgen (1200-1253) », in *Le Vase de beryl. Mélanges offerts à Bernard Frank*, Arles, Editions Picquier, 1997, p. 75-86.
- Idem*, « A propos du fragment de Cambridge du *Journal des rêves* de Myōe (11733-1232) », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, n° 86, Paris, 1999, p. 377-384.
- Idem*, « Myōe shōnin muki » 明惠上人夢記 [« Le Journal des rêves de Myōe »], dans *Ibunka tono deai* 異文化との出会い [Rencontre avec une culture étrangère], *Encounters between Cultures, Papers from the Ferris University International Conference on Japanese Literature*, Yokohama, Ferisu jogakuin daigaku フェリス女學院大學, 2003, p. 100-118 ; 205-206 ; 227-228.
- Idem*, « Quête et transmission des reliques de la Chine au Japon au XIII<sup>e</sup> siècle », dans Philippe Borgeaud / Youri Volokhine (éds.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, *Studia Religiosa Helvetica* 10, Bern, Peter Lang, 2005, p. 149-179.
- Ibidem*, « La femme, le dragon et la femme-dragon dans le bouddhisme japonais : les avatars de Zenmyō », dans *Kobayashi Enshō hakase koki ninen ronbun shū. Bukkyō no shisō to bunka no shosō* 小林圓照博士古稀記念論文集 佛教の思想と文化の諸相 [Mélanges offerts au docteur Kobayashi Enshō. Aspects de la pensée et culture du bouddhisme], *Zengaku kenkyū tokubetsugō* 禪學研究 特別號 (Hanazono daigaku 花園大學), Kyōto, 2005, p. 11-59.

- Idem*, *Vocabulaire du bouddhisme japonais* 日本佛教語彙集, École Pratique des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques, II, Hautes Études Orientales - Extrême-Orient 9, 45, Genève, Droz, 2008, 2 vols .
- Idem*, « Le rêve de la fleur de prunier : la transmission généalogique chez Dōgen (1200-1253) en Chine », dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 153 (2009, 3), [2012], p. 997-1017.
- Idem*, Dōgen, *Les Dialogues de Dōgen en Chine, édités et traduits par Frédéric Girard*, Genève, Droz, 2016, 752 p.
- Idem*, « Impressions concernant l'édition définitive du Journal des rêves de Myōe — essai de classification de l'expérience onirique », Myōe *Muki no ketteiban ni kansuru kansō*. Musō taiken bunrui no kokoromi 明恵『夢記』の決定版に関する感想——夢想體驗分類の試み (koramu コラム), édité par Araki Hiroshi 荒木浩編, *Yume to hyōshō* 夢と表象 [Rêves et représentations], Tōkyō, Bensei shuppan 勉誠出版, 2017, p. 1-13.
- Hérail, Francine, *Notes journalières de Fujiwara no Michinaga, ministre à la cour de Heian (995-1018): Traduction du Mido Kanpakuki*. 3 volumes. Hautes Études Orientales II, 23. Institut des Hautes Études Japonaises, Genève, Libraire Droz, 1987-91
- Ishii Kōsei 石井公成, « Aimai-gonomi no genryū. Ise monogatari to bukyō » 曖昧好みの源流——『伊勢物語』と佛教 (« Origine du goût pour l'ambiguïté. Le *Dit de Ise* et le bouddhisme »), *Bungaku* 文學, septembre-octobre 2004, p. 191-207.
- Kawai Hayao [河合隼雄], *The Buddhist Priest Myōe: A Life of Dreams*, Translated and Edited by Mark Unno, Venice, The Lapis Press, 1992.
- Kawatō Masashi 河東仁, *Nihon no yume shinkō. Shūkyō-gaku kara mita Nihon seishinshi* 日本の夢信仰——宗教學から見た日本精神史 [*Les croyances oniriques au Japon. Histoire intellectuelle du Japon du point de vue des sciences religieuses*], Tōkyō, Tamagawa daigaku shuppanbu 玉川大學出版部, 2002.
- Kikuchi Ryōichi 菊池良一, *Kodai, chūsei Nihon bukyō bungaku ron* 古代・中世日本佛教文學論 [*Études sur la littérature bouddhique japonaise. Antiquité et moyen âge*], Tōkyō, Ōfūsha 桜楓社, 1976.
- Kuo Liying, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle*, Publication de l'École Française d'Extrême-Orient, Monographie n° 170, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1994.
- Kuramoto Kazuhiro 倉本一宏, *Heian kizoku no yume bunseki* 平安貴族の夢分析 [*Analyse des rêves chez la noblesse de Heian*], Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan 吉川弘文館, 2008.

- Liou Wenying 劉文英, *Chūgoku no yume handan* 中国の夢判断 [*Oniromancie chinoise*], traduction par Yuasa Kunihiro 湯浅邦弘, Tōkyō, Tōhō shoten 東方書店, 1997.
- Matsuo Kenji 松尾剛次, « Muki no ichisekai » 夢記の一世界 [« Un monde de chronique onirique »], dans Sonoda Kōyū 藺田香融, *Nihon bukkyō no shiteki tenkai* 日本佛教の史的展開 [*Développement historique du bouddhisme japonais*], Tōkyō, Hanawa shobō 塙書房, 1999.
- Pigeot, Jacqueline, *Michiyukibun* 道行文. *Poétique de l'itinéraire dans la littérature du Japon ancien*, Maisonneuve et Larose, 1982, 400 p. ; édition revue et corrigée, Paris, Collège de France/Institut des Hautes Études Japonaises, 2009.
- Schmitt, Jean-Claude, *Le corps des images, Essais sur la culture visuelle au moyen âge*, [Le temps des images], Paris, Gallimard, 2002.
- Shimao Toshio 島尾敏雄, *Yume nikki* 夢日記 [*Journal des rêves*], Tōkyō, Kawade shobō shinsha 河出書房新社, 1978. [L'ouvrage couvre les années 1968-1974 (Shōwa 昭和 43-49).]
- Sugawara Akihide 菅原昭英, « Yume wo shinjita sekai. Kujō Kanazane to sono shūi » 夢を信じた世界——九条兼實とその周囲 » [« Un monde qui croyait aux rêves - autour de Kujō Kanazane »], *Nihongaku* 日本學, n° 5, *Shūkyō sekai no shinsō* 宗教世界の深層 [*Les couches profondes du monde religieux*], octobre 1984.
- Idem*, « Dōgen zenji no yume-gatari. Shōbōgenzō yori » 道元禪師の夢語り——正法眼藏より [« Le récit onirique chez le maître de Dhyāna Dōgen. À partir du *Thésaurus de l'œil de la vraie Loi* »], *Azuma Ryūshin hakase koki kinen ronshū. Zen no shinri to jissen* 東隆眞博士古希記念論集——禪の眞理と實踐 [*Recueil commémoratif pour le soixante-dixième anniversaire du Docteur Azuma Ryūshin. La vérité et la pratique du Dhyāna*], Tōkyō, Shunjūsha 春秋社, 2005, p. 47-63.
- Idem*, « Nansō zenrin ni okeru yume-gatari. Mujun shiban no baai » 南宋禪林における夢語り——無準師範の場合 [« Récits de rêves dans les temples de Dhyāna des Song du Sud. Le cas de Wuzhun shifan »], *Komazawa joshi daigaku kenkyū kiyō* 駒澤女子大學研究紀要, n° 11 et 12, décembre 2004, p. 1-15, et décembre 2005, p. 1-14.
- Tamai Kōsuke 玉井幸助, *Nikki bungaku gaisetsu* 日記文學概説 [*Introduction à la littérature de journaux privés*], Tokyo, Kokusho kankōkai 國書刊行會, réédition 1982 [première édition 1945].
- Yasuraoka Kōsaku 安良岡康作, *Chūseiteki bungei no rinen* 中世的文藝の理念 [*Les idéaux des arts littéraires médiévaux*], Tokyo, Kasama shoin 笠間書院, 1981.

**Abréviations**

DZZ : *Dōgen zenji zenshū* 道元禪師全集 [*Œuvres complètes du maître de dhyāna Dōgen*],  
annoté par Kawamura Kōdō 河村孝道, 2 volumes, Tōkyō, Shunjū-sha 春秋社,  
1991-1993.

NKBT : *Nihon koten bungaku taikai* 日本古典文學大系, 100 vols. Tōkyō: Iwanami shoten 岩波  
書店, 1958-1967.

T. : *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經, 100 vols., Takakusu Junjirō 高楠順次朗 et al.,  
eds. Tōkyō, Taishō Issaikyō kankō-kai 大正一切經刊行會, 1924-35.

Z. : *Dai-Nihon zoku zōkyō* 大日本續藏經, 150 vols., Maeda Eun 前田慧雲 éd., Kyōto, Zōkyō  
shoin 藏經書院, 1905-1912.

# **A Dhyāna-Master on Mindfulness and the Four Applications of Mindfulness**

Vincent Eltschinger

(École Pratique des Hautes Études, Paris)

In two recent publications, I have attempted to show that Aśvaghoṣa heavily relied, while composing the *Buddhacarita*, on (Mūla)sarvāstivāda recensions of the biographical *sūtras*. Even more recently, I have come to the conclusion that the poet was familiar with textual materials that came to be labelled *Mūlasarvāstivādin* at some indeterminate point. This may look little surprising given the traditional accounts that consistently portray Aśvaghoṣa as a Sarvāstivādin hierarch ordained by Pārśva (or Pūrṇa/Puṇyayaśas) and/or involved in the redaction of the *Mahāvibhāṣā*. However, ever since Johnston, who regarded the poet as a Bahuśrutīya, several scholars have doubted Aśvaghoṣa's Sarvāstivādin affiliation, insisting instead on his doctrinal proximity with Sautrāntika, Dārṣṭāntika and/or Yogācāra ideas. The Yogācāra connection was made especially attractive by the fact that early fifth-century Central Asian and Chinese traditions represented Aśvaghoṣa as a Dhyāna-master, a claim apparently strengthened by the poet's repeated mentions of Yogācāra(s) in his *Saundarananda*. There is little doubt, however, that the Sautrāntikas, the Dārṣṭāntikas and the Yogācāras were no ordination lineages, sects or monastic orders of their own. In other words, they most probably had no independent “canon”—neither a Vinaya nor Sūtras, which means that Aśvaghoṣa could very well have been a (Mūla)sarvāstivādin in terms of monastic lineage *and* an occasional opponent of Sarvāstivādin/(Vaibhāṣika) dogmatics. To make things even worse, the “sect/order” vs. “school” or “ordination” vs. “doctrine” divide(s) may not even be relevant, for Aśvaghoṣa might just as well have been the perfectly orthodox representative of a non-Kashmirian Sarvāstivāda community, maybe of a community that later came to regard and label itself as Mūlasarvāstivāda. Be that as it may, it has become increasingly clear to me that Aśvaghoṣa was indeed a Sautrāntika at least in the most literal sense of the expression, i.e., a specialist of *sūtra* literature<sup>1</sup> who relied on *sūtras* and reasoning alone and either criticized

---

\*The present paper was read at Kyoto University on March 13, 2016, at the kind invitation of Hideaki Nakatani, to whom I am very much obliged for the quality, the generosity and the inspiring character of his hospitality. I would like to extend my gratitude to those of my friends and

Abhidharma dogmatics or remained uncommitted to it. My aim in today's talk is to substantiate this claim on the basis of Aśvaghōṣa's ideas on the four applications of mindfulness, where the poet's preference for *sūtras* over the Abhidharmic *abhisamayavāda* can be easily demonstrated.

### *Aśvaghōṣa as a Dhyāna-Master*

**1.1.** Legendary accounts of Aśvaghōṣa (Bodhisattva) likely reached China before any of his works. One of the earliest Chinese references to Aśvaghōṣa Bodhisattva occurs in Sengzhao's (僧肇, 384-414) commentary on the *Vimalakīrtinirdeśasūtra* (T. 1775), which records numerous exegetical explanations by Kumārajīva (344-413). According to the great Kuchean translator, the non-Buddhist (*\*tīrthika*, 外道師, T. 1775, 399b12) Aśvaghōṣa was converted to Buddhism by Pārśva, who after composing an exegesis of the Threefold Canon (三藏論議, T. 1775, 399b6-7), had received and practised the methods of *dhyāna* (禪法, T. 1775, 399b8). Aśvaghōṣa “had sharp faculties, wisdom, [...] completely understood all of the scriptures [...], was [...] greatly eloquent and could refute all arguments”;<sup>2</sup> but as he summoned Pārśva to debate, the latter remained silent, which eventually led to Aśvaghōṣa's subjugation and subsequent conversion.<sup>3</sup> A fairly similar account appears in the *Tradition of Aśvaghōṣa Bodhisattva* (馬鳴菩薩傳) found at Nanatsu-Dera in Nagoya and which likely goes as far back in time as Kumārajīva.<sup>4</sup> Here, it was Pūrṇa's silence that led to the conversion of the brahmin Aśvaghōṣa by causing him to acknowledge that he had “not yet escaped the fetters of words” (未免於言). In fact, the only writings of Aśvaghōṣa to be known in China in the first years of the fifth century CE likely were the few stanzas quoted by Kumārajīva in a manual of *dhyāna* he compiled upon arriving in Chang'an in 401, the *Dhyāna Essentials of All the Schools* (眾家禪要), alias the *Scripture on Seated Dhyāna Samādhi* (T. 614, 坐禪三昧經).<sup>5</sup> Sengrui (僧睿, 371-438?), one of Kumārajīva's Chinese associates, accompanied his revision of the work (completed early in 407) by a *Preface to the Dhyāna Scriptures Translated within the Passes* (關中出禪經序). Here is Sengrui's oft-quoted description of Kumārajīva's meditation treatise:

The first forty-three verses were composed by Kumāralāta. The concluding twenty verses were composed by Aśvaghōṣa Bodhisattva. Therein the five gateways came from among the compiled *Dhyāna Essentials* of Vasumitra, Saṅgharakṣa, Upagupta, Saṅghasena, *bhikṣu* Side

---

colleagues who, in the audience, made insightful remarks on my talk: Diwakar Acharya, Didier Davin, Marc-Henri Deroche, Kazuo Kano, Katsumi Mimaki, Yoshihito Muroji, Masamichi Sakai, Kiyotaka Yoshimizu, and a few others whose names I am unfortunately not aware of.

<sup>1</sup> See, e.g., BCAP 434,18-435,2 on BCA 9.44.

<sup>2</sup> T. 1775, 399b12-13: 利根智慧一切經書皆悉明練。[...] 有大辯才。能破一切論議。 Translation Young 2015: 46.

<sup>3</sup> On this biographical account, see Lévi 1927: 113-116 and Young 2015: 45-47.

<sup>4</sup> See Young 2015: 251-263, with references to the numerous studies by Ochiai Toshinori 落合俊典 in the bibliography (Young 2015: 316-317).

<sup>5</sup> For an English translation of this *sūtra*, see Yamabe/Sueki 2009.

A Dhyāna-Master on Mindfulness and the Four Applications of Mindfulness  
(Vincent Eltschinger)

(Pārśva), Aśvaghōṣa and Kumāralāta. The verses within the [section on the] six kinds of thought are those cultivated by Aśvaghōṣa Bodhisattva in order to explain these six thoughts. The initial contemplations of the marks of desire, anger and delusion and then of their three gateways were all compiled by Saṅgharakṣa. The six elements of *ānāpānasmṛti* were spoken by all [of these] discourse masters. The middle and latter bodhisattva methods for practicing *dhyāna* were all based on the *Vasudharasūtra* and [used to] augment the *Twelve Causes and Conditions* in one scroll and the *Essential Exposition* in two scrolls, which were compiled and published at another time.<sup>6</sup>

Aśvaghōṣa was thus famed as a *dhyāna* master before the *Buddhacarita* reached China,<sup>7</sup> even though his great skill as a writer was already well-known, as is testified by the Nanatsu-Dera biography.<sup>8</sup> His expertise in *dhyāna* meditation finds another early echo in Huiyuan's (慧遠, 334-416) *Comprehensive Preface on the Cultivation of Expedient Means Translated at Mount Lu* (廬山出修行方便禪經統序). As Huiyuan has it,

I always grieved that since the great teaching had been disseminated eastward, techniques of *dhyāna* were very rare, the three trainings [of *śīla*, *samādhi*, and *prajñā*?] thus lacked their complete order, and the Way was in danger of dying out. Then Kumārajīva promulgated Aśvaghōṣa's exposition, such that this discipline [of *dhyāna* (*samādhi*)] appeared [in China]. Although his Way has not yet been fully disseminated, [it can eventually be established just as] a mountain starts with but a single basket [of earth]. It is a joyous occasion to encounter this timely arrival, as we can [finally] experience the wondrous purport of such a person. He relinquished his arguments for overcoming [opponents] and instead embraced the wordless teaching. Thereupon he vowed to take on the *saṃnāha* (armor) [of the *bodhisattva*'s resolve to

---

<sup>6</sup> T. 2145, 65a28-b6: 初四十三偈。是究摩羅羅陀法師所造。後二十偈。是馬鳴菩薩之所造也。其中五門。是婆須蜜僧伽羅叉漚波崛僧伽斯那勒比丘馬鳴羅陀禪要之中。抄集之所出也。六覺中偈。是馬鳴菩薩修習之。以釋六覺也。初觀姪恚癡相及其三門。皆僧伽羅叉之所撰也。息門六事諸論師說也。菩薩習禪法中。後更依持世經益十二因緣一卷要解二卷。別時撰出。 Translation Young 2015: 55. On the scriptures referred to at the end of Sengrui's description, see Young 2015: 55, n. 98, and especially the useful synoptic table in Yamabe/Sueki 2009: xvi-xvii. On this passage, see also Demiéville 1951: 354, n. 2, and Yamabe 1999: 78-79. Kumārajīva also translated Harivarman's *\*Tattvasiddhi* (T. 1646), which quotes (372a15-16) two verses of Aśvaghōṣa's *Saundarananda* (16.15cd and 14). On this quotation, see Johnston 1984: (II).xxxvi-xxvii.

<sup>7</sup> Provided, of course, as everybody seems inclined to accept nowadays, that the 大莊嚴論經 (T. 201) alias *\*Sūtrāṅkāra/Mahāṅkāra(śāstra)*, i.e., the *Kalpanāmaṇḍitikā*, is a work by Kumāralāta and not Aśvaghōṣa, a work, moreover, that was never translated by Kumārajīva. See, e.g., Tomomatsu 1931.

<sup>8</sup> "At that time, although the end of the True Dharma [period] was approaching, people's minds could still attain [the Way]. Their ability to realize it themselves was insufficient and awakening through texts and words was still incomplete. Therefore, Aśvaghōṣa abbreviated superfluous words that strayed from the truth and omitted flowery expressions that [merely] implied meaning. He pronounced the supple teaching through clear principles and related their essentials and fundamentals with the utmost beauty. How could this not be the case? His skillfully composed texts were direct in their expression, and he was without match in his excellence. At that time [his writings] were praised and revered throughout the world, taken as models of composition." Translation Young 2015: 260-261. Unfortunately, the Chinese original is not accessible to me.

liberate beings], and made it his personal charge to achieve ultimate tranquility (i.e., *nirvāṇa*). Embracing the virtues and never forgetting them, he bequeathed his teachings to this land.<sup>9</sup>

Huiyuan's *Preface* thus also portrays Aśvaghōṣa as a feverish debater who eventually converted to the “wordless teaching” (不言之辯) of the Mahāyāna, thus confirming Mañjuśrī's opinion, in the *Vimalakīrtinirdeśa*, that “all *dharmas* are without words, without explanations, without purport, without cognition, removed from all questions and answers.”<sup>10</sup> As Stuart Young points out, then,

in addition to the conception of Aśvaghōṣa [...] according to which he was a master of non-Buddhist learning converted to Buddhism through debate with his silent interlocutor Pārśva (Pūrṇa), as well as a great champion of the True Dharma at a time when the teaching had fallen into decay, Aśvaghōṣa was also seen as a purveyor of *dhyāna* essentials to a Chinese *saṅgha* that had long been deficient in this regard.<sup>11</sup>

**1.2.** Now of course, Aśvaghōṣa's close relationship to the (predominantly Sarvāstivāda<sup>12</sup>) milieu(x) of meditators (*yogācāra*, see SNa 14.19 and 15.68) that eventually gave rise to the *Yogācāra*

<sup>9</sup> T. 2145, 65c28-66a4: 每慨大教東流禪數尤寡。三業無統斯道殆廢。頃鳩摩耆婆宣馬鳴所述乃有此業。雖其道未融。蓋是爲山於一簣。欣時來之有遇感。寄趣於若人。捨夫制勝之論而順不言之辯。遂誓被僧那。以至寂爲己任。懷德未忘。故遺訓在茲。 Translation Young 2015: 58-59. On Huiyuan's *Preface*, see also Demiéville 1951: 396.

<sup>10</sup> T. 475, 551c18-19: 於一切法無言無說。無示無識離諸問答。 Translation Watson 1997: 110, as quoted in Young 2015: 47. See also Lamotte 1987: 317, and n. 43, pp. 317-318, of which the following can be quoted in this connection: “Telle est bien la position du Madhyamaka. Au logicien qui lui demande s'il est bien vrai que les saints soient sans argument, Candrakīrti, dans sa *Madh. vṛtti*, p. 57,7-8, fait la réponse suivante: *kenaitad uktam asti vā nāsti veti. paramārtho hy āryānām tūṣṇīmbhāvaḥ. tataḥ kutas tatra prapañcasambhavo yad upapattir anupapattir vā syāt*: ‘Qui donc pourrait dire si les saints ont ou n'ont pas d'argument? En effet l'absolu, c'est le silence des saints. Comment donc une discussion avec eux sur ce sujet serait-elle possible [et comment pourrions-nous savoir] s'ils ont ou n'ont pas d'argument en cette matière?’ [...] Au concile de Lhasa (792-794), Mahāyāna, le chef du parti chinois, s'autorise du ‘silence de Vimalakīrti’ pour affirmer que l'attribut de l'esprit est justement de n'en point avoir et, par conséquent, d'être imprédicable (cf. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, p. 113, 114, 156). Kamalaśīla, adversaire de Mahāyāna et chef du parti indien au concile, objectera que, pour être légitime et efficace, le silence philosophique doit être précédé d'une longue analyse correcte (*bhūtapratyavekṣaṇā*) sans laquelle la connaissance de la vacuité est impossible (Idem, *ibidem*, p. 351).” Lamotte also refers to Nagao 1955.

<sup>11</sup> Young 2015: 57. Note also Young 2015: 59: “In this way, following Sengrui's ‘*Dhyāna* Scriptures’ preface, Huiyuan conceived Aśvaghōṣa first and foremost as a master of Buddhist meditation. This facet of Aśvaghōṣa's repertoire was thus central to his early fifth-century representations, and as will be discussed in detail, it was one reason why he would later be associated with the celebrated *Mahāyāna Awakening of Faith*.” On the latter aspect, see Young 2015: 130-137.

<sup>12</sup> On Sengrui's list of authorities, note Yamabe/Sueki 2009: xvii-xviii: “Most of the authors [...] were affiliated with the Sarvāstivāda tradition, though not all of them were faithful to the orthodox tenets of this tradition [...] [M]any of the [...] masters [...] were active in northwestern India. Therefore, by and large the methods described in the Traditional [i.e., non-Mahāyāna, VE] portion of this manual were based on the meditative tradition within the Sarvāstivāda community in that area. Kumārajīva probably based his manual on the meditation methods he learned while he was there.”



tradition(s) and whose representatives composed meditation treatises such as Saṅgharakṣa's *Yogācārabhūmi* (T. 607, T. 606) has long been recognized. But as scholars such as Harada Wasō 原田和宗, Honjō Yoshifumi 本庄良文 and Yamabe Nobuyoshi 山部能宜 have noted as well, these early *yogācāras* were at times very critical of Sarvāstivāda orthodoxy. This can be seen from Kumārajīva's *Scripture on Seated Dhyāna Samādhi* which, as pointed out by Yamabe, exhibited significant deviations from Sarvāstivāda orthodoxy. Its negation of pleasant sensation (*sukhā vedanā*, T. 614, 278c12-279a1),<sup>13</sup> for instance, is clearly reminiscent of a Dārṣṭāntika doctrine found in Harivarman's *\*Tattvasiddhi* (T. 1646, 281c-282c) and fairly well represented in Aśvaghōṣa's *Buddhacarita* (11.36 and 39-42) and *Saundarananda* (9.40 and 17.19).<sup>14</sup> Moreover, Kumārajīva's compilation contained a quotation from the *Paramārthasūnyatāsūtra* (勝義空性經) to the effect that an entity “did not exist before but now exists; having existed [for the present moment], it will again not exist.”<sup>15</sup> This doctrine obviously contradicts the “school's” very name, “Sarvāstivāda,” which postulates the existence of the three times. Note that, here again, Aśvaghōṣa's *Saundarananda* (17.18ab) contains a very similar statement which was already labelled “Sautrāntika” by Johnston (1984: [II.]xxv): “Since inevitably in this world all phenomena come into being from not-being and pass away again from being into not-being.”<sup>16</sup> As a matter of fact, the above-mentioned Japanese scholars have shown that Aśvaghōṣa's *Saundarananda* contains several other doctrines that frontally contradict Sarvāstivāda orthodoxy and can be termed “Sautrāntika,” “Dārṣṭāntika” and/or “Yogācāra.” This is the case of Aśvaghōṣa's interpretation of *anuśaya* in SNa 15.5-6, which states, in Yamabe's translation (2003: 232), that

[t]he potential (*anuśaya*, i.e., the potential of the *kāmas*) remains, like a fire covered up with ashes. O friend, you should quench that [*anuśaya*] with practice, like fire with water. For those [*kāmas*] arise again from that [*anuśaya*], like sprouts from a seed (*bīja*). [But] those [*kāmas*] would not exist when that [*anuśaya*] is destroyed, as sprouts [do not exist] when the seed is destroyed.<sup>17</sup>

It is well-known that, contrary to the Sautrāntikas (AKBh 278,18-24), the “Sūtrakāra” (T. 1562, 596c24-597a2), the Dārṣṭāntikas (ADīp 222,3-223,1) and the *Viniścayasāṅgrahaṇī* of the *Yogācārabhūmi* (P Zi 118b1-3/T. 1579, 623a22-24), the Vaibhāṣikas did not acknowledge the

<sup>13</sup> See Yamabe/Sueki 2009: 49-50.

<sup>14</sup> On this point, see Yamabe 2003: 234-238.

<sup>15</sup> T. 614, 279a2-3: 本無今有已有還無. Translation Yamabe 1999: 79-80; see also Yamabe/Sueki 2009: 50. On the *Paramārthasūnyatāsūtra* and the wording of this sentence, see Yamabe 1999: 80, n. 64.

<sup>16</sup> SNa 17.18ab. Translation Johnston 1932: 103. For the Sanskrit, see below, n. 67.

<sup>17</sup> SNa 15.5-6: *tiṣṭhaty anuśayas teṣāṃ channo 'gnir iva bhasmanā / sa te bhāvanayā saumya praśāmyo 'gnir ivāmbunā // te hi tasmāt pravartante bhūyo bījād ivāṅkurāḥ / tasya nāśena te na syur bījanāśād ivāṅkurāḥ //*.

*anuśaya* as the latent or “dormant” form of a defilement.<sup>18</sup> Similarly, Aśvaghōṣa's understanding of the *abhūtaparikalpa* and related notions in SNa 13.49-53 (see below, §2.3) bears close affinities with doctrines labelled “Dārṣṭāntika” in the *Nyāyānusāra* (T. 1562, 639b4-10) and the *Vibhāṣā* (T. 1545, 288b16-27) and well represented in Yogācāra sources.<sup>19</sup> Yamabe concludes (2003: 243-244) that

it seems very likely that Aśvaghōṣa was close to the meditation tradition that later formed the Yogācāra school [and that his] texts contain many points that are akin to the Dārṣṭāntika or Sautrāntika tradition. Further [...], many of these Sautrāntika-like elements are also found in the *Yogācārabhūmi*. Considering these points, it appears that the Yogācāra tradition and the Sautrāntika-like elements were almost inseparably interconnected long before the compilation of the *Yogācārabhūmi*. [...] [T]he critiques of the orthodox Sarvāstivāda theories transmitted to us as Dārṣṭāntika or Sautrāntika views were perhaps the opinions of more practice-oriented people who found the Sarvāstivāda system at times too artificial to follow. Of course, there would have been variant opinions even among these practice-oriented people, and so it is not surprising that scholars have noticed very different opinions within the Dārṣṭāntika or Sautrāntika tradition.

**1.3.** If Aśvaghōṣa belonged to this early, pre-Mahāyānistc Yogācāra environment, one may hypothesize that his ideas, rather than a mere rearrangement of scriptural materials of a predominantly stereotyped character, reflect a personal commitment to ethical-behavioral, meditative and soteric practices. With this kind of question in mind, let me turn to (*samyak*)*smṛti* or (right) mindfulness and Aśvaghōṣa's understanding of the four *smṛtyupasthānas* in the general economy of salvation.

### *On mindfulness*

**2.1.** In order to understand Aśvaghōṣa's description of mindfulness,<sup>20</sup> one must get first an idea of his views on the senses (*indriya*, or sense organs/faculties). Quite unsurprisingly, frequent epithets of the senses are “restless” (*capala*, e.g., SNa 13.33) and “roving” (*lola*, SNa 9.23). The senses are compared with the ocean (*samudra*) since they can never be “filled to satisfaction with their objects, though perpetually supplied with them” (*na tṛptim adhigacchaty ajasraṃ pūryamāṇo 'pi*, SNa 13.40, Johnston 1932: 75), and with hungry dogs (*śunām āśāvatām*) which “in their greed can never have enough” (SNa 13.39, Johnston 1932: 75). In SNa 13.35, Aśvaghōṣa compares the five senses with arrows (*śara*) “tipped with the poison of fancies” (*saṅkalpaviṣadigdha*); they “have anxieties for their feathers and pleasure for their target and fly in the air of the objects of the senses. They are discharged by Love the hunter and strike men the deer in the heart and, if they are not

<sup>18</sup> See Yamabe 2003: 231-234.

<sup>19</sup> See Yamabe 2003: 238-242.

<sup>20</sup> Literature on mindfulness is increasing dramatically. See, first and foremost, Anālayo 2003.

warded off, men fall pierced by them.”<sup>21</sup> As this extended metaphor suggests, the senses constantly “strike” (*vi*√*han*-) human beings, a recurrent description of their action in the SNa (note the verbs √*han*-, √*bādh*-, √*pīḍ*- in SNa 13.31, 33, 34, 42). And indeed,

[r]abid foes oppress some people sometimes or they may not do so, but everyone is always everywhere harassed by the senses. And a man does not go to Hell when killed by foes etc., but he is dragged there helplessly when beaten down by the restless senses. The man who is struck down by the former may or may not suffer in soul, but the man who is harried by the senses suffers in body and soul alike.<sup>22</sup>

Aśvaghōṣa's representation of the senses as arrows naturally leads us to his central metaphor for them, that of enemies (*ari*, *śatru*, SNa 13.32, 33, 38) who have to be defeated on the battlefield. These enemies or “arch-enemies” (*dgra bo chen po*, \**mahāśatru*? BC 26.34, BC<sub>T</sub> D90b4) are portrayed as hostile (*dviṣat*, SNa 13.32) and ferocious (*viṣama*, SNa 9.46, BC 26.35, BC<sub>T</sub> D90b4-5 [*dgra bo ma ruṅs*]), as people wishing others' misfortune (*anarthakāmaḥ... janaḥ*, SNa 9.46) and in whose hands one suffers bitterly (*sdug bsñal 'thob par 'gyur te*, BC 26.34, BC<sub>T</sub> D90b4) if one falls into their power (*dbañ du soñ ba*, *ibid.*). One has to wage war (*kuruṣva yuddham saha... indriyaiḥ*, SNa 9.23) against their army, which is equipped with horses, chariots and elephants (*sāśvarathadvipa*, SNa 9.23), and crush it on the battlefield (*ajira*, SNa 13.37, *rañājira*, SNa 17.23). However, men “may overcome foes, [...] yet they are not counted such heroes as the wise men who overcome the six restless senses.”<sup>23</sup> And indeed, “a man should not so fear an enemy, fire, a snake or a thunderbolt as he should his own senses; for the latter are ever aggressive.”<sup>24</sup>

**2.2.** It does not come as a surprise, then, that Aśvaghōṣa's dominant metaphors for mindfulness revolve around battle and protection. SNa 13.36 warned men to ward off the arrows of the senses lest they fall pierced by them. In SNa 13.37, mindfulness becomes part of the fighter's equipment:

---

<sup>21</sup> SNa 13.35cd-36: *cintāpuṅkhā ratiphalā viṣayākāśagocarāḥ // manuṣyahariṇān ghnanti kāmavyādhritā hṛdi / vihanyante yadi na te tataḥ patanti taiḥ kṣatāḥ //*. Translation Johnston 1932: 75; see also Covill 2007: 249.

<sup>22</sup> SNa 13.32-34: *dviṣadbhiḥ śatrubhiḥ kaś cit kadā cit pīḍyate na vā / indriyair bādhyate sarvaḥ sarvatra ca sadaiva ca // na ca prayāti narakaṃ śatruprabhṛtibhir hataḥ / kṛṣyate tatra nighnas tu capalair indriyair hataḥ // hanyamānasya tair duḥkhaṃ hārdaṃ bhavati vā na vā / indriyair bādhyamānasya hārdaṃ śārīram eva ca //*. Translation Johnston 1932: 75; see also Covill 2007: 249.

<sup>23</sup> SNa 9.23: *tathā hi vīrāḥ puruṣā na te matā jayanti ye sāśvarathadvipān arīn / yathā matā vīratarā manīṣiṇo jayanti lolāni ṣaḍindriyāni ye //*.

<sup>24</sup> SNa 13.31: *bhetavyaṃ na tathā śatror nāgner nāher na cāsaneḥ / indriyebhyo yathā svebhyas tair ajasraṃ hi hanyate //*. Translation Johnston 1932: 74; see also Covill 2007: 247. In BC 26.36 (BC<sub>T</sub> D90b5-6), Aśvaghōṣa speaks in a very similar fashion of the restless mind: */rañ gi g.yo ba'i sems las 'jigs pa ji lta bar/ /stag rnams las dañ sbrul dañ 'bar ba'i me las dañ/ /dgra bo las ni de ltar 'jigs par mi bya ste/ /gañ gis sbrañ rtsi dañ ni yañ dag rtog pa med/*. “One should not fear tigers or snakes or blazing fires or enemies in the world so much as one's own restless mind, which sees the honey but overlooks the danger (*śaṅkā*).” Translation Johnston 1984: (III.)96.

“[The arrows] should be kept off as they fall by the strong man who stands on the battle-ground of self-control and is armed with the bow of steadfastness and the armour of mindfulness.”<sup>25</sup> The armour (*varman*) is indeed Āsvaghoṣa's favorite metaphor for mindfulness, as is made clear, e.g., in SNa 14.38: “[H]e who lacks the armour of mindfulness is a target for the vices, as the unarmed man is a target on the battlefield for the enemy.”<sup>26</sup> The metaphor recurs in the BC in a most eloquent way:

When mindfulness is present, the faults do not enter into activity; there is no friend or protector equal to mindfulness, and if mindfulness is lost, all certainly is lost. Therefore do not lose hold of mindfulness directed toward the body. The firm in mind, putting on the armour of mindfulness towards the body, conduct themselves in the battlefield of the objects of sense like heroes, who gird on their armour and plunge fearlessly into the ranks of their foes.<sup>27</sup>

This applies, first and foremost, to Nanda himself, of whom Āsvaghoṣa declares that, “holding the bow of holy knowledge, girding on the armour of mindfulness and taking up his post on the chariot of the vows of pure discipline, he prepared for victory, ready to join battle with the foes of vices arrayed on the battlefield of the thoughts.”<sup>28</sup> Mindfulness is further said to protect against the vices as a doorkeeper's (*dvārādhyakṣa*, SNa 14.36) being mindful of the door guards ( $\sqrt{gup}$ -) a town (*pura*) from its foes (*ari*).<sup>29</sup> Other similes involving protection and guidance include mindfulness

<sup>25</sup> SNa 13.37: *niyamājirasamsthena dhairyakārmukadhāriṇā / nipatanto nivāryās te mahatā smṛtivarmanā* //. Translation Johnston 1932: 75 (with “mindfulness” instead of “attention”); see also Covill 2007: 249.

<sup>26</sup> SNa 14.38: *śaravyaḥ sa tu doṣāṇām yo hīnaḥ smṛtivarmanā / raṇasthaḥ pratiśatrūṇām vihīna iva varmanā* /. Translation Johnston 1932: 79 (with “mindfulness” instead of “attention”); see also Covill 2007: 263.

<sup>27</sup> BC 26.62-63 (BC<sub>T</sub> D92a4-5): */dran pa yod na skyon rnamṣ 'jug pa ma yin te/ /dran pa dañ mñam mdza' po med ciñ bsruñ ba med/ /dran pa ñams las ñes par thams cad ñams pa ste/ /de phyir lus la soñ ba'i dran pa spañ mi bya/ /ji ltar dpa' po rnamṣ ni go cha bzuñ nas su/ /dgra bo'i sde la 'jigs pa med rnamṣ 'jug pa ste/ /de bñin lus la dran pa'i go cha bgos nas su/ /brtan pa rnamṣ ni yul gyi g.yul rnamṣ la spyod do/*. Translation Johnston 1984: (III.)99 (with “mindfulness” instead of “awareness”).

<sup>28</sup> SNa 17.23: *sajjñānacāpaḥ smṛtivarmanā baddhvā viśuddhaśīlavratavāhanasthaḥ / kleśāribhiś cittaraṇājirasthaiḥ sārdham yuyutsur vijayāya tasthau* //. Translation Johnston 1932: 103-104 (with “mindfulness” instead of “attentiveness”); see also Covill 2007: 325. See also below, §3.3.

<sup>29</sup> The simile may be inspired from a text similar to SN IV.194-195: *seyyathāpi bhikkhu rañño paccantimaṃ nagaram dalhuddāpaṃ dalhapākārorāṇam chadvāraṃ. tatrassa dovāriko paṇḍito vyatto medhāvī aññātānaṃ nivaretā ñātānaṃ pavesetā. puratthimāya disāya āgantvā sīghaṃ dūtayugaṃ taṃ dovārikam evaṃ vadeyya. kham bho purisa imassa nagarassa nagarasāmīti. so evaṃ vadeyya eso bhante majjhe siṅghātake nisīno ti. atha kho taṃ sīghaṃ dūtayugaṃ nagarasāmiṣṣa yathābhūtaṃ vācanaṃ niyyādetvā yathāgatamaggam paṭipajjeyya. pacchimāya disāya āgantvā sīghaṃ dūtayugaṃ. uttarāya disāya āgantvā sīghaṃ dūtayugaṃ taṃ dovārikam evaṃ vadeyya. kham bho purisa imassa nagarassa nagarasāmiṣṣa. so evaṃ vadeyya eso bhante majjhe siṅghātake nisīno ti. atha kho taṃ siṅghaṃ dūtayugaṃ nagarasāmiṣṣa yathābhūtaṃ vacanaṃ niyyādetvā yathāgatamaggam paṭipajjeyya. upamā kho myāyam bhikkhu katā atthassa viññāpanāya ayañcevettha attho. nagaran ti kho bhikkhu imassetam catumahābhūtikassa kāyassa adhivacanaṃ. mātāpettikasambhavassa odanakummāsūpacayassa*

on the body (*kāyagatā smṛtiḥ*, SNa 14.37) being regarded as guarding a person's thoughts “in all circumstances, as a nurse guards a child” (*sarvāsv avasthāsu bālaṃ dhātrīva rakṣati*, Johnston 1932: 79);<sup>30</sup> (s)he whose mind “is not guarded by mindfulness is to be recognised as unprotected, like a sightless man walking over uneven ground without a guide”;<sup>31</sup> finally, mindfulness goes after the virtues (*guṇa*), discipline (*śīla*), etc., “like a herdsman after his scattered cows” (*vikīrṇā iva gā gopaḥ*, SNa 14.41, Johnston 1932: 80).

**2.3.** The armour of mindfulness acts thus as a protection against the arrows of the senses. As such, mindfulness is closely connected to the restraint of the senses (*indriyaśamvara*) that forms an important part of morality (*śīla*). For it is due to a wrong cognitive and affective reaction to sensory stimulation that false conceptions, erroneous decisions and hence bad actions and retributions take place. An important statement to this effect recurs with high frequency in the *sūtras* and is, as we shall see, the basis of Aśvaghōṣa's elaborations of restraint and mindfulness:

On seeing a form with the eye, he does not grasp at its signs and features. Since, if he left the eye faculty unguarded, evil unwholesome states of covetousness and discontent might invade him, he practises the way of its restraint, he guards the eye faculty, he undertakes the restraint of the eye faculty. On hearing a sound with the ear... On smelling an odour with the nose... On tasting a flavour with the tongue... On touching a tangible with the body... On cognizing a mind-object with the mind, he does not grasp at its signs and features. Since, if he left the

---

*aniccucchādanaparimaddanabhedanaviddaṃsanadhammassa. chadvārā ti kho bhikkhu channetaṃ ajjhattikānaṃ āyatanānaṃ adhivacanaṃ. dovāriko ti kho bhikkhu satiyā etaṃ adhivacanaṃ. sīghaṃ dūtayugaṇaṃ ti kho bhikkhu samathavipassanānetam adhivacanaṃ. nagarasāmīti kho bhikkhu viññāṇassetam adhivacanaṃ. majjhe siṅghātako ti kho bhikkhu catunnetam mahābhūtānaṃ adhivacanaṃ. [...] yathābhūtam vacanaṃ ti kho bhikkhu nbbānassetam adhivacanaṃ. yathāgatamaggo ti kho bhikkhu ariyasetaṃ aṭṭhaṅgikassa maggassa adhivacanaṃ.* “Suppose, bhikkhu, a king had a frontier city with strong ramparts, walls, and arches, and with six gates. The gatekeeper posted there would be wise, competent, and intelligent; one who keeps out strangers and admits acquaintances. A swift pair of messengers would come from the east and ask the gatekeeper: ‘Where, good man, is the lord of this city?’ He would reply: ‘He is sitting in the central square.’ Then the swift pair of messengers would deliver a message of reality to the lord of the city and leave by the route by which they had arrived. Similarly, messengers would come from the west, from the north, from the south, deliver their message, and leave by the route by which they had arrived. I have made up this simile, bhikkhu, in order to convey a meaning. This is the meaning here: ‘The city’: this is a designation for this body consisting of the four great elements, originating from mother and father, built up out of boiled rice and gruel, subject to impermanence, to being worn and rubbed away, to breaking apart and dispersal. ‘The six gates’: this is a designation for the six internal sense bases. ‘The gatekeeper’: this is a designation for mindfulness. ‘The swift pair of messengers’: this is a designation for serenity and insight. ‘The lord of the city’: this is a designation for consciousness. ‘The central square’: this is a designation for the four great elements [...]. ‘A message of reality’: this is a designation for Nibbāna. ‘The route by which they arrived’: this is designation for the Noble Eightfold Path.” Translation Bodhi 2000: 1252-1253.

<sup>30</sup> The image recurs in T. 614, 272a18-19; see Yamabe/Sueki 2009: 13.

<sup>31</sup> SNa 14.39: *anāthaṃ [...] mano jñeyam yat smṛtir nābhirakṣati / nirṇetā dṛṣṭirahito viṣameṣu carann iva //*. Translation Johnston 1932: 79 (with “mindfulness” instead of “attention”); see also Covill 2007: 263.

mind faculty unguarded, evil unwholesome states of covetousness and discontent might invade him, he practises the way of restraint, he guards the mind faculty, he undertakes the restraint of the mind faculty.<sup>32</sup>

Like several other scriptural statement on (non)restraint,<sup>33</sup> this *sūtra* makes no explicit mention of mindfulness. But while commenting on “he left the eye faculty unguarded,” Buddhaghosa explains: “remained with eye door unclosed by the door panel of mindfulness” (*satikavāṭena [...] apihita-cakkhudvāraṃ hutvā*, Vism I,56 [21,12-13], translation Ñāṇamoli 1991: 24); and commenting on “he practises the way of its restraint,” he says: “he enters upon the way of closing that eye faculty by the door panel of mindfulness” (*tassa cakkhundriyassa satikavāṭena pidahanatthāya paṭipajjati*, Vism I,56 [21,15-16], translation Ñāṇamoli 1991: 24). In much the same way, other *sūtras* make the relationship between sense restraint and mindfulness quite explicit:

And how, bhikkhus, is there nonrestraint? Here, having seen a form with the eye, a bhikkhu is intent upon a pleasing form and repelled by a displeasing form. He dwells without having set up mindfulness of the body, with a limited mind, and does not understand as it really is that liberation of mind, liberation by wisdom, wherein those evil unwholesome states cease without remainder. [...] It is in such a way that there is nonrestraint. And how, bhikkhus, is there restraint? Here, having seen a form with the eye, a bhikkhu is not intent upon a pleasing form and not repelled by a displeasing form. He dwells having set up mindfulness of the body,

<sup>32</sup> MN I.180-181: *so cakkhunā rūpaṃ disvā na nimittaggāhī hoti nānubyañjanaggāhī. yatvādhikaraṇaṃ enaṃ cakkhundriyaṃ asaṃvutaṃ viharantaṃ abhijjhādomanassā pāpakā akusalā dhammā anvāssaveyyuṃ tassa saṃvarāya paṭipajjati rakkhati cakkhundriyaṃ cakkhundriye saṃvaraṃ āpajjati. sotena saddaṃ sutvā [...] ghānena gandhaṃ ghāyitvā [...] jivhāya rasaṃ sāyitvā [...] kāyena phoṭṭhabbaṃ phusitvā [...] manasā dhammaṃ viññāya na nimittaggāhī hoti nānubyañjanaggāhī. yatvādhikaraṇaṃ enaṃ manindriyaṃ asaṃvutaṃ viharantaṃ abhijjhādomanassā pāpakā akusalā dhammā anvāssaveyyuṃ tassa saṃvarāya paṭipajjati. rakkhati manindriyaṃ manindriye saṃvaraṃ āpajjati.* Translation Ñāṇamoli/Bodhi 2001: 274. Parallels include MN I.223, AN I.113, SN IV.104, 112, 176. Buddhaghosa has devoted an important explanation to this passage in Vism I,53-59.

<sup>33</sup> Note, e.g., SN IV.79-80: *kathañca bhikkhave asaṃvaro hoti. santi bhikkhave cakkhuvīññeyā rūpā iṭṭhā kantā manāpā piyarūpā kāmupasaṃhitā rajanīyā. taṃ ce bhikkhu abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati. veditabbaṃ etaṃ bhikkhave bhikkhunā parihāyāmi kusalehi dhammehi. parihānaṃ hetam vuttam bhagavatā ti. [...] evaṃ kho bhikkhave asaṃvaro hoti. kathañca bhikkhave saṃvaro hoti. santi bhikkhave cakkhuvīññeyā rūpā iṭṭhā kantā manāpā piyarūpā kāmupasaṃhitā rajanīyā. taṃ ce bhikkhu nābhinandati nābhivadati nājjhosāya tiṭṭhati. veditabbaṃ etaṃ bhikkhave bhikkhunā na parihāyāmi kusalehi dhammehi. aparihānaṃ hetam vuttam bhagavatā ti. [...] evaṃ kho bhikkhave saṃvaro hoti.* “And how, bhikkhus, is there nonrestraint? There are, bhikkhus, forms cognizable by the eye that are desirable, lovely, agreeable, pleasing, sensually enticing, tantalizing. If a bhikkhu seeks delight in them, welcomes them, and remains holding to them, he should understand this thus: ‘I am declining away from wholesome states. For this has been called decline by the Blessed One.’ [...] Such, bhikkhus, is nonrestraint. And how, bhikkhus, is there restraint? There are, bhikkhus, forms cognizable by the eye that are desirable, lovely, agreeable, pleasing, sensually enticing, tantalizing. If a bhikkhu does not seek delight in them, does not welcome them, and does not remain holding to them, he should understand this thus: ‘I am not declining away from wholesome states. For this has been called nondecline by the Blessed one.’ [...] Such, bhikkhus, is restraint.” Translation Bodhi 2000: 1180-1181.

with a measureless mind, and he understands as it really is that liberation of mind, liberation by wisdom, wherein those evil unwholesome states cease without remainder. [...] It is in such a way that there is restraint.<sup>34</sup>

The expression “door panel of mindfulness” (*smṛtikavāṭa*) used by Buddhaghosa is precisely the one Aśvaghōṣa resorts to in the present context: “Then, closing up the dam of the senses with the door panel of mindfulness [...]” (*atha smṛtikavāṭena pidhāyendriyasamvaram*, SNa 16.1). The same type of relationship between restraint and mindfulness is suggested by another of Aśvaghōṣa’s statements on the subject: “Then you should hold back your senses from their objects by fixing your mindfulness, since they are by nature restless.”<sup>35</sup> Thus according to both Buddhaghosa and Aśvaghōṣa, mindfulness is the instrument of sense restraint, that which, so to say, prevents and neutralizes the conceptual and emotional (mis)appropriation of the raw sensory data. For of course, as Aśvaghōṣa insists, the senses cannot—and most certainly should not—be expected *not* to operate (*√vṛt-*) anymore (SNa 13.41ab). Rather, they should not grasp (*√grah-*) the characteristics (*nimitta*) and the secondary marks (*anuvyañjana*) when something visible is seen by the eye (*ālokyā cakṣuṣā rūpam*, SNa 13.42). In other words, upon seeing something visible, one should refrain from conceptualizing it *as a woman* or *as a man*—or, if one does (*sacet strīpuruṣagrāhaḥ*, SNa 13.43), one should at the very least abstain from “looking on their hair, teeth, etc., as beautiful” (*śubhataḥ keśadantādīn anupra√sthā-*, SNa 13.43). What should be avoided is not the per se unavoidable sense perception itself, but (mental) conceptualization (*manasaḥ parikalpaḥ*, SNa 13.49, 50, 53), false conceptualization (*abhūtaparikalpa*, SNa 13.51) or imaginings (*saṅkalpa*, SNa 13.35).<sup>36</sup> Upon perceiving something, one should care for (*vyavasthita*, or “limit oneself to”) its component elements alone (*dhātumātra*, SNa 13.42) and keep to its true reality (*tattva*, SNa 13.45). In short, to quote a stanza which Mādhyamika authors from Nāgārjuna onward would be very fond of, “nothing should be subtracted from the object, nothing added to it; it is to be seen as it really is according to its nature and kind.”<sup>37</sup> For according to Aśvaghōṣa, “the senses, even though in

<sup>34</sup> SN IV.198 and 199-200: *kathaṅ ca bhikkhave asaṃvaro hoti. idha bhikkhave bhikkhu cakkhunā rūpaṃ disvā piyarūpe rūpe adhimuccati. appiyarūpe rūpe vyāpajjati. anupaṭṭhitakāyasatī ca viharati parittacetaso. tañca cettovimuttim paññāvimuttim yathābhūtaṃ nappajānāti. yatthassa te uppannā pāpakā akusalā dhammā aparisesā nirujjhanti. [...] evaṃ kho bhikkhave asaṃvaro hoti. kathaṅ ca bhikkhave saṃvaro hoti. idha bhikkhave bhikkhu cakkhunā rūpaṃ disvā piyarūpe rūpe nādhimuccati. appiyarūpe rūpe na vyāpajjati. upaṭṭhitakāyasatī ca viharati appamañacetaso. tañca cettovimuttim paññāvimuttim yathābhūtaṃ pajānāti. yatthassa te uppannā pāpakā akusalā dhammā aparisesā nirujjhanti. [...] evaṃ kho bhikkhave saṃvaro hoti.* Translation Bodhi 2000: 1255-1256. The whole *sūtra* with its simile of the six different animals (the six senses) and their respective dietary preferences (the six domains) as well as the role of mindfulness, is relevant here.

<sup>35</sup> SNa 13.30: *tataḥ smṛtim adhiṣṭhāya capalāni svabhāvataḥ / indriyāñindriyārthebhyo nivārayitum arhasi /*. Translation Johnston 1932: 74 (with “mindfulness” instead of “attention”); see also Covill 2007: 247.

<sup>36</sup> See Yamabe 2003: 238-242, with abundant parallels and a discussion.

<sup>37</sup> SNa 13.44: *nāpanetuṃ tataḥ kiñcit prakṣepyaṃ nāpi kiñcana / draṣṭavyaṃ bhūtaṃ bhūtaṃ*

activity, do not adhere to their objects, so long as imaginations about the latter are not conceived in the mind.”<sup>38</sup> Or, put in terms of dependent origination, “as fire flames when wind and fuel are both present, so the fire of defilements arises when the objects of the senses and imaginations about them are both present.”<sup>39</sup>

**2.4.** Indeed, the real stake of sense restraint and mindfulness as components of a Buddhist salvational dispositif is the elimination of the defilements (*kleśa*). Now both in the above-mentioned *sūtra* pericope and in the SNa, what is to be neutralised, or deprived of a foothold (*padasthāna*, SNa 13.45), is covetousness (*abhidhyā*) and discontent (*daurmanasya*), which SNa 13.46-47 defines in the following way:

Covetousness destroys the passion-filled world by means of attractive forms, like an enemy with friendly face, having pleasant words on his lips and evil in his heart. But what is known as discontent is repulsion with regard to any object; by giving way to it out of delusion a man is ruined in this world and hereafter.<sup>40</sup>

As Aśvaghōṣa's reference to *kāma* and his gloss of *daurmanasya* as *pratigha* sufficiently make clear, covetousness and discontent stand here for desire<sup>41</sup> (*rāga*) and hostility/hatred (*dveṣa*), the two root defilements traditionally regarded as the source of all other faults and vices. In other words, the type of sense restraint made possible by mindfulness prevents the defilements ultimately conditioned by delusion (*moha*, i.e., *avidyā* or “nescience”) from occurring and hence triggering

---

*yādrśam ca yathā ca yat* // Translation Johnston 1932: 75; see also Covill 2007: 251. On this stanza, see La Vallée Poussin 1932: 393-395. Stanza 7 of (Nāgārjuna's?) *Pratītyasamutpādaḥṛdaya* reads as follows: *nāpaneyam ataḥ kiñcit prakṣeptavyaṃ na kiñcana / draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate* // “Nothing should be subtracted from the [object], nothing added to it; it is to be seen as it really is, [for] he who sees it as it really is is liberated.”

<sup>38</sup> SNa 13.49: *nendriyaṃ viṣaye tāvat pravṛttam api sajjate / yāvan na manasas tatra parikalpitaḥ pravartate* // Translation Johnston 1932: 76; see also Covill 2007: 251.

<sup>39</sup> SNa 13.50: *indhane sati vāyau ca yathā jvalati pāvakaḥ / viṣayāt parikalpāc ca kleśāgnir jāyate tathā* // Translation Johnston 1932: 76 (with “defilements” instead of “sin”); see also Covill 2007: 251.

<sup>40</sup> SNa 13.46-47: *abhidhyā priyarūpeṇa hanti kāmātmakaṃ jagat / arir mitramukheneva priyavāk kaluṣāśayaḥ // daurmanasyābhidhānas tu pratigho viṣayāśritaḥ / mohād yenānuvṛttena paratreha ca hanyate* // Translation Johnston 1932: 76 (with “Covetousness” for “The desire of possession” and “discontent” for “desire of avoidance”; see also Covill 2007: 251.

<sup>41</sup> Note SN II.271: *evam eva kho bhikkhave idhekacco bhikkhu pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaram ādāya gāmaṃ va nigamam va piṇḍāya pavisati arakkhiteneva kāyena arakkhitāya vācāya arakkhitena cittaṇa anupaṭṭhitāya satiyā asaṃvutehi indriyehi. so tattha passati mātumāmaṃ dunnivatthaṃ vā duppārutaṃ vā. tassa mātugāmaṃ disvā dunnivatthaṃ vā duppārutaṃ vā rāgo cittaṇa anuddhamseti. so rāgānuddhamsena cittaṇa maraṇaṃ vā nigacchati maraṇamattaṃ vā dukkham.* “[H]ere some bhikkhu dresses in the morning and, taking bowl and robe, enters a village or town for alms with body, speech, and mind unguarded, without setting up mindfulness, unrestrained in his sense faculties. He sees women there lightly clad or lightly attired and lust invades his mind. With his mind invaded by lust he meets death or deadly suffering.” Translation Bodhi 2000: 711.



detrimental actions and rebirth. The cognitional, moral and eschatological aspects of sense restraint and mindfulness are best expounded in the concluding stanzas of canto 13:

On seeing a certain form one man is attracted, another dislikes it and a third is indifferent, while yet another feels compassionate disgust for the same object. Hence an object of the senses is not of itself a determining cause either of bondage or of emancipation. Association with a special imagination may make it such or it may not. Therefore one should strive one's hardest for the control of the senses; for unguarded senses lead to suffering and the continuance of existence.<sup>42</sup>

2.5. What we have learned so far concerning mindfulness as a constituent of the noble eightfold path pertained to practices and attitudes that can be considered preliminary to the path properly speaking, i.e., to the last but most decisive sections of the Buddhist practitioner's itinerary toward salvation. In the rest of my talk, I shall attempt to reconstruct Aśvaghōṣa's ideas on this last part and the role played in it by the four applications of mindfulness.

### ***The four applications of mindfulness and the supermundane path to salvation***

3.1. As far as I can tell, Aśvaghōṣa shows no awareness of what has come to be known as the *abhisamayavāda* (“doctrine of the [gradual] comprehension [of the nobles' truths]”), the influential path structure plausibly developed, even before the *Vibhāṣā*, by Dharmasreṣṭhin/Dharmasrī.<sup>43</sup> This fully rationalized description of the path famously entails two major phases, a predominantly gnostic/illuminative path of vision (*darśanamārga*) and a mainly cathartic/purgative path of (mental) cultivation (*bhāvanāmārga*, or “path of contemplation”). The absence of any clear hint at the *abhisamayavāda* can, but needs not be explained in terms of Aśvaghōṣa's hypothetical unfamiliarity with the new system, for he may just as well have resolved not to mention it, either that the doctrine had originated in a concurrent Sarvāstivāda milieu, or (and?) that the poet found no scriptural support for the *abhisamayavāda*. After all, an idea's traceability to the *sūtras* would indeed have been a minimal requirement to someone whose “Sautrāntika” leaning has often been highlighted. There was, however, a description of the path to salvation that, in contradistinction to the *abhisamayavāda*, could claim scriptural support and actually found frequent expression in the *sūtras*. One of its formulations is as follows:

In one case a monk, having abandoned three fetters, becomes a stream-enterer, not liable to states of woe, firmly set on the path to enlightenment. Again, a monk who has abandoned the

---

<sup>42</sup> SNa 13.52-54: *dr̥ṣṭvaikaṃ rūpam anyo hi rajyate 'nyaḥ praduṣyati / kaścīd bhavati madhyasthas tatraivānyo gḥṇāyate // ato na viṣayo hetur bandhāya na vimuktaye / parikalpaviśeṣeṇa saṅgo bhavati vā na vā // kāryaḥ paramayatnena tasmād indriyasamvaraḥ / indriyāṇi hy aguptāni duḥkhāya ca bhavāya ca //*. Translation Johnston 1932: 76; see also Covill 2007: 251.

<sup>43</sup> See Frauwallner's classic study of the *abhisamayavāda* in Frauwallner 1995: 149-184.

three fetters and has reduced his desire, hatred and delusion, becomes a once-returner who, having returned to the world once more, will make an end of suffering. Again, a monk who has abandoned the five lower fetters takes a spontaneous birth [in a higher sphere] and, without returning from that world, gains enlightenment. Again, a monk through the extinction of the corruptions reaches in this very life the uncorrupted deliverance of mind, the deliverance through wisdom, which he has realised by his own insight.<sup>44</sup>

This path structure operates with (virtually) ten fetters (*samyojana*) rather than proclivities (*anuśaya*): (1) personalistic false view (*satkāyadr̥ṣṭi*), (2) attachment to (non-Buddhist) practices and observances (*śīlavrataparāmarśa*), (3) doubt (*vicikitsā*), (4) desire for lusts (*kāmacchanda*), (5) malevolence (*vyāpāda*), (6) desire for (subtle) corporeality (*rūparāga*), (7) desire for incorporeality (*ārūpyarāga*), (8) indolence (*auddhatya*), (9) conceit (*māna*), and (10) nescience (*avidyā*). Among them, the first five are considered lower fetters (*avarabhāgīya*) because they relate to the realm of desire (*kāmadhātu*), whereas the last five are upper fetters (*ūrdhvabhāgīya*) relating to the two higher realms of (subtle) corporeality (*rūpadhātu*) and incorporeality (*ārūpyadhātu*).<sup>45</sup> According to this and similar accounts of the path, a Buddhist practitioner becomes a stream-enterer (*srotaāpanna*) by eliminating the first three lower fetters, a once-returner (*sakṛdāgāmin*) by reducing the next two lower fetters (plus delusion in certain formulations), a non-returner (*anāgāmin*) by eradicating them entirely, and an *arhat* by giving up the five upper fetters.<sup>46</sup> To put it in slightly different but conceptually equivalent terms, one does not eliminate the personalistic false view, the attachment to (non-Buddhist) practices and observances and doubt unless one correctly sees the four nobles' truths (in *abhisamayavāda* terms: unless one goes along the *darśanamārga*).<sup>47</sup> Desire for lusts and malevolence are held responsible for the fact that one does not go

<sup>44</sup> DN I.156: *idha bhikkhu tiṇṇaṃ samyojanānaṃ parikkhayā sotāpanno hoti avinipātadhammo niyato sambodhiparāyano [...]. puna ca paraṃ bhikkhu tiṇṇaṃ samyojanānaṃ parikkhayā rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmī hoti sakid eva imaṃ lokam āgantvā dukkhass' antaṃ karoti [...]. puna ca paraṃ bhikkhu pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ samyojanānaṃ parikkhayā opapātiko hoti tattha parinibbāyī anāvattidhammo tasmā lokā [...]. puna ca paraṃ bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ ceṭovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati [...]. Translation Walshe 1995: 145-146 (with "stream-enterer" instead of "Stream-Winner," and "desire" instead of "greed").*

<sup>45</sup> See DN III.234, AN IV.459-460, AN V.17, AKBh 309,24-311,13, and *Kośa* IV.84-87.

<sup>46</sup> See, e.g., DN II.92 and DN II.251-252.

<sup>47</sup> See AKVy 492,7-14, which quotes a *sūtra*: *kiyatā bhadanta srotaāpanno bhavati / yataś ca mahānāman āryaśrāvaka idaṃ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti / ayam duḥkhasamudayaḥ / ayam duḥkhanirodhaḥ / iyam duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti / trīṇi cāsya samyojanāni prahīṇāni bhavanti parijñātāni / tadyathā satkāyadr̥ṣṭiḥ śīlavrataparāmarśo vicikitsā ca / sa eṣāṃ trayāṇāṃ samyojanānaṃ prahāṇāt srotaāpanno bhavaty avinipātadharmā sambodhiparāyaṇaḥ saptakṛdbhavaparamaḥ saptakṛtvo devāṃś ca manusyāṃś ca saṃsṛtya sandhāvya duḥkhasyāntaṃ kariṣyatīti /* "O Venerable, what makes one a stream-enterer? Because, O Mahānāman, a noble disciple correctly discerns that such is the nobles' truth of suffering, such [the nobles' truth] of the origin of suffering, such [the nobles' truth] of the cessation of suffering, [and] such the nobles' truth of the path leading to the cessation of suffering, his three [lower] fetters are known [to be] eliminated, i.e., the personalistic false view,

beyond the realm of desire (*kāmadhātuṃ nātikrāmati*, AKBh 310,7). As for the five upper fetters, they are thus called “because one does not proceed to the higher realms without abandoning them” (*eṣāṃ aprahāṇenordhvadhātvanatikramāt*, AKBh 311,13).

That this salvational scheme (rather than the *abhisamayavāda*) served as a model for Aśvaghōṣa and underlies his account of Nanda's salvation is easily demonstrated:

Then by shaking off entirely the theory of the existence of the self, by becoming free from doubt in the four Truths and by taking the true view of the discipline to be followed, he reached the stage of the first fruit of the Law. He rid himself of hesitation in the practice of the Law by means of his understanding of the noble Tetrad.<sup>48</sup>

The first fruit of the law is none other than that of a stream-enterer, which Nanda secures by seeing the four nobles' truths (*darśanād āryacatuṣṭayasya*) and driving away the false view of a self (*ātmadrṣṭi* ≈ *satkāyadrṣṭi*), freeing himself of doubt (*akathāṅkatha*) concerning the four truths, and perceiving the characteristics of the pure practices and observances (*viśuddhaśīlavrata*). Then, as a stream-enterer,

[f]irm in himself, with the same Yoga he reduced to small proportions desire and hate, and so he, whose body was broad-chested, by reducing these two obtained the second fruit of the noble Law. The small remains of the great foe, passion, whose bow is greed and arrows imaginations, he overwhelmed by the missiles of the weapon of Yoga, the arrows of meditation on impurity, which are acquired by considering the very nature of the body. Malevolence, the foe who is pregnant (of evil), whose weapon is hate and who discharges the arrows of wrath, he struck down by the arrows of benevolence which are placed in the quiver of firmness and fitted to the bowstring of patience.<sup>49</sup>

The second fruit consists in the state of a once-returner. In strict conformity with the above-mentioned *sūtra* description of the path, Nanda obtains it by reducing (*tanū<sup>v</sup>kr-*) desire for sensual pleasure (*kāmarāga*) and hostility (*pratigha*), i.e., desire and malevolence (described in

---

attachment to (non-Buddhist) practices and observances, and doubt. Since he has eliminated these three [lower] fetters, he becomes a stream-enterer who is not liable to fall [to evil existences], who tends towards perfect awakening, who is destined to be reborn not more than seven times, and who, having been reborn (*samsṛtya*) and having had rebirth (*sandhāvya*) seven times among gods and humans, will put an end to suffering.” In *Kośa* IV.85, n. 4, La Vallée Poussin refers to the EĀ (T. 125, 630a8ff.) and the SĀ (T. 99, 264b24ff. and 342b25ff.).

<sup>48</sup> SNa 17.27-29: *athātmadrṣṭiṃ sakalāṃ vidhūya caturṣu satyeṣv akathāṅkathāḥ san / viśuddhaśīlavratadrṣṭadharmo dharmasya pūrvāṃ phalabhūmim āpa // sa darśanād āryacatuṣṭayasya [...] dharmavidhau babhūva //*. Translation Johnston 1932: 104; see also Covill 2007: 327.

<sup>49</sup> SNa 17.37-39: *sa kāmarāgapratighau sthirātmā tenaiva yogena tanū cakāra / kṛtvā mahoraskatanus tanū tau prāpa dvitīyaṃ phalam āryadharme // sa lobhacāpaṃ parikalpabāṇaṃ rāgaṃ mahāvairiṇaṃ alpāseṣaṃ / kāyasvabhāvādhigatair bibheda yogāyudhāstrair aśubhāpṛṣṭakaiḥ // dveṣāyudhaṃ krodhavikīrṇabāṇaṃ vyāpādam antahprasavaṃ sapatnam / maitrīpṛṣṭakair dhṛtitūṇasaṃsthaiḥ kṣamāadhanurjyāvisṛtair jaghāna //*. Translation Johnston 1932: 105-106; see also Covill 2007: 329.

association with its secondary defilement [*upakleśa*] wrath or anger [*krodha*]), according to the method of yoga, i.e., by cultivating their respective counteragents consisting in the loathsome (*aśubha*) and benevolence (*maitrī*). SNa 17.40-41 next describes Nanda's reaching the stage of a non-returner:

Then the hero cut away the three roots of evil with the three bases of liberation, as an enemy cuts down with three steel-tipped arrows three enemies standing at the head of the hostile array and holding bows. Having overcome those foes who attack from the rear, in order to pass out of the Kāmadhātu sphere, and having reached by Yoga the fruit of not being subject to rebirth on earth, he stood as it were at the gate of the city of Nirvāṇa.<sup>50</sup>

As a once-returner, Nanda has uprooted desire and hatred—the two fetters which impeded his progression to the two higher realms—in addition to the two false views and doubt already given up by seeing the truths. In other words, Nanda has now eliminated the five lower fetters in their entirety and moves out of the sphere of desire to become a non-returner. As Aśvaghōṣa says, Nanda is now at the gate of the city of *nirvāṇa*, for only two steps still keep him away from the fourth fruit, the state of an *arhat*, i.e., going through the four *dhyānas*<sup>51</sup> and eliminating the five upper fetters. Here is the description of Nanda's achievements as a non-returner:

Then relying on the fourth trance, he set his mind on attaining Arhatship, like a king, wishing to conquer hitherto unconquered provinces, who unites himself with a strong noble ally. Then he cut entirely through the five upper fetters, the hindrances of the supreme good, the final bonds, with the sword of intuitive wisdom which he wielded through meditation. And with the seven elephants of the constituents of enlightenment he crushed the seven evil latent tendencies of the mind,<sup>52</sup> as Time with the seven planets crushes the seven continents when the time of their destruction has arrived. For Nanda applied to the faults, by extinguishing, uprooting, burning and drying up, the same action that clouds, wind, fire and the sun exert on

<sup>50</sup> SNa 17.40-41: *mūlāny atha trīṇy aśubhasya vīras tribhīr vimokṣāyatanaiś cakarta / camūmukhasthān dhṛtakārmukāms trīn arīn ivāris tribhīr āyasāgraiḥ // sa kāmadhātoḥ samatikramāya pārṣṇigrahāms tān abhibhūya śatrūn / yogād anāgāmiphalaṃ prapadya dvārīva nirvāṇapurasya tasthau //*. Translation Johnston 1932: 106; see also Covill 2007: 329-331.

<sup>51</sup> The four *dhyānas* are minutely described in SNa 17.42-55.

<sup>52</sup> Aśvaghōṣa's allusion to the “seven evil tendencies of the mind” (*saptaiva cittānuśayān*) might provide an additional clue to the fact that the poet either was not aware of, or deliberately ignored, the Sarvāstivāda *abhisamayavāda*. For as demonstrated by Frauwallner (1995: 155-158), the *abhisamayavāda* presupposes a conscious reformulation of the old sevenfold list of *anuśayas* into a tenfold one. In the canonical list of seven proclivities, i.e., desire for sensual pleasures (*kāmarāga*), hostility (*pratigha*), desire for existence (*bhavarāga*), conceit (*māna*), nescience (*avidyā*), false view (*dr̥ṣṭi*), and doubt (*vicikitsā*), Dharmasreṣṭhin/Dharmasrī—or whoever it was who reorganized the dispositif—coalesced the two forms of desire (thus making the list sixfold) and replaced false view by the five “classic” false views (thus making the list tenfold), viz. personalistic false view, false view consisting in the belief in (the two) extremities (*antagrāhadr̥ṣṭi*), erroneous (nihilistic) view (*mithyādr̥ṣṭi*), attachment to false views (*dr̥ṣṭiparāmarśa*), and attachment to (non-Buddhist) practices and observances. Needless to say, Aśvaghōṣa may also have resorted to the sevenfold list for the sake of symmetry with the seven constituents of enlightenment.

fire, trees, ghee and water respectively.<sup>53</sup>

This short overview of Aśvaghōṣa's ideas on the path deliberately leaves several aspects of the original account out of consideration. Some of them, such as the four *dhyānas*, are well-known and appear in a stereotyped way in the SNa and the BC. Others require further research but are not directly relevant for our understanding of the basic features of Aśvaghōṣa's position. I would therefore like to come back to mindfulness and its four applications, the main topic of today's talk.

**3.2.** The instigator(s) of the Sarvāstivāda *abhisamaya* somehow relegated most of the Buddhist meditation practices to the status of more or less remote preliminaries of the path *stricto sensu*. This is in particular the case of the four applications of mindfulness (*smṛtyupasthāna*)—application of mindfulness to the body (*kāya*), to the affective sensations (*vedanā*), to the mind (*citta*), and to the factors/events (*dharma*). In the new path structure, the four applications of mindfulness are little more than one of several (admittedly high<sup>54</sup>) steps toward the clarification of the nobles' truths and the removal of any remaining doubt concerning them with the *darśanamārga*.<sup>55</sup> The yogin who has cultivated the four *smṛtyupasthānas* now “discerns the [factors] as impermanent, painful, empty [and] selfless,” “sees [them] according to four aspects, as impermanent, painful, empty, and selfless.”<sup>56</sup> This allows him to take a further step and reach the four “aids to intellectual penetration” (*nirvedhabhāgīya*): “heat” (*uṣmagata*, AKBh 343,10-19), bearing on the four nobles' truths and their sixteen aspects, “summits” (*mūrdhan*, AKBh 343,20-344,8), a higher form of the preceding stage, “patience” or “acquiescence” (*kṣānti*, AKBh 344,8-345,2), bearing on suffering of the *kāmadhātu*, and the “supreme mundane factors” (*laukikāgradharma*, AKBh 345,3-7), here again a higher form of the preceding stage. What do these four “aids to intellectual penetration” consist of?

[The verbal root] *vidh-* [i.e., *vyadh-*] is [used] here in the meaning of distinction (*vibhāga*). An

<sup>53</sup> SNa 17.56-59: *dhyānaṃ sa nisṛitya tataś caturtham arhattvalābhāya matiṃ cakāra / sandhāya maitraṃ balavantam āryaṃ rājeva deśān ajitān jigīṣuḥ // ciccheda kārtsnyena tataḥ sa pañca prajñāsīnā bhāvanayeritena / ūrdhvaṅgamāny uttamabandhanāni samyojanāny uttamabandhanāni // bodhyaṅganāgair api saptabhiḥ sa saptaiḥ cittānuśayān mamarda / dvīpān ivopasthitavipraṇāśān kālo grahaiḥ saptabhir eva sapta // agnidrumājyāmbuṣu yā hi vṛttiḥ kabandhavāyavagnidivākarāṇām / doṣeṣu tāṃ vṛttim iyāya nando nirvāpaṇotpāṇadāhaśoṣaiḥ //*. Translation Johnston 1932: 108; see also Covill 2007: 335-337. For an explanation of the cosmological motifs alluded to in SNa 17.58cd, see Johnston 1932: 108, n. ad v. 58.

<sup>54</sup> Note AKBh 341,14-15: *samāhitasya<sup>1</sup> kila kāyaṃ paramānuśaḥ kṣaṇikataś ca paśyataḥ kāyasmṛtyupasthānaṃ niṣpannaṃ bhavati /*. <sup>1</sup>*samāhitasya* em.: *sāmāhitasya* Ed. “According to [the Vaibhāṣika school], the application of mindfulness to the body is fully realized for the concentrated [yogin] who sees the body according to(/in) its [constituent] atoms and [successive] moments.”

<sup>55</sup> See AKBh 341,7-343,9 and *Kośa* IV.158-162; see also Eltschinger 2014: 260-270, esp. 262-264, and Schmithausen 1976, Hurvitz 1977, Cox 1992.

<sup>56</sup> AK 6.16cd: *anīyaduḥkhataḥ sūnyānātmataś tān vipaśyati //*. AKBh 343,8-9: *caturbhir ākāraiḥ paśyati / anīyato duḥkhataḥ sūnyato 'nātmataś ca /*.

intuition (*vedha*), [inasmuch as it is] ascertained, is an [intellectual] penetration, [and such is] the nobles' path, because it enables [one] to abandon doubt and to distinguish/distribute (*vibhajana*) the truths [in the form]: 'This consists of suffering,' and so on until 'This is the path.' The part of the [nobles' path that is alluded to here] is the part consisting in the path of vision. Because they are favourable to this [path of vision] in that they bring [i.e., attract] it, [they are called] *nirvedhabhāgīyas*.<sup>57</sup>

As their very name indicates, then, the four aid to intellectual penetration give rise to the path of vision of the nobles' truths, the supermundane path (*lokottaramārga*). As we can see, the four applications of mindfulness are only remotely involved in the process and are not concerned with the supermundane path itself.<sup>58</sup>

**3.3.** However, there are reasons to believe that the four applications of mindfulness played a much more prominent role in Aśvaghōṣa's ideas on the path. We have just seen how Aśvaghōṣa understood the yogin's attainment of the four fruits of religious life. In the *abhisamaya* path structure, the first of these fruits, that of a stream-enterer, is obtained at the end of the supermundane path. As we have seen, Aśvaghōṣa also holds the vision of the four nobles' truths to be somehow responsible for the yogin's attainment of the first fruit (SNa 17.28a). But this is something he mentions just in passing, in contrast to a *sūtra* passage quoted by Yaśomitra.<sup>59</sup> Now consider his description of the supermundane path in SNa 17.22-26:

Then he reached the inaccessible supermundane path, as one might obtain a breeze in the hot weather by fanning or the fire which abides in the wood by friction or the water in the ground by digging. Holding the bow of holy knowledge, girding on the armour of mindfulness and taking up his post on the chariot of the vows of pure discipline, he prepared for victory, ready to join battle with the foes of the vices arrayed on the battlefield of the thoughts. Then taking

<sup>57</sup> AKBh 346,3-6: *nirvedhabhāgīyānīti ko 'rthaḥ / vidha vibhāge / niścito vedho nirvedha ārya-mārgaḥ / tena vicikitsāprahāṇāt satyānāṃ ca vibhajanād idaṃ duḥkhamayaṃ yāvan mārga iti / tasya bhāgo darśanamārgaikadeśaḥ / tasyāvāhakatvena hitatvān nirvedhabhāgīyāni /*. See also *Kośa* IV.169.

<sup>58</sup> As a result, perhaps, of Aśvaghōṣa's strong insistence on the four applications of mindfulness (see below), Kumārajīva's T. 614, 275b15-19, reflects a tighter integration of the *smṛtyupasthānas* into the *abhisamaya* scheme: 復次初觀身念止分。漸漸一切身念止。次行痛心念止。是中非清淨無漏道遠故今法念止中。觀十六行念入出息。得煖法頂法忍。法世間第一法苦法忍乃至無學盡智。是名清淨。"Next, first one observes part of the application of mindfulness to the body; gradually [one observes] all the applications of mindfulness to the body. Then one practises the application of mindfulness to sensation and to the mind. In these [three types of application of mindfulness, the practice is] impure and far from undefiled wisdom. So, being mindful of inhalation and exhalation, one observes their sixteen aspects. Thus one attains the stages of 'heat,' 'summit,' 'recognition,' 'supremacy in the mundane realm,' and further 'recognition of the elements of suffering' up to the 'awareness of extinction [of all defilements]' of an accomplished practitioner who has nothing [more] to learn. This is called 'purification.'" Translation Yamabe/Sueki 2009: 30. This scheme is further developed at 278c3ff.; see Yamabe/Sueki 2009: 48ff.

<sup>59</sup> See above, n. 47.

A Dhyāna-Master on Mindfulness and the Four Applications of Mindfulness  
(Vincent Eltschinger)

the sharp weapons of the constituents of enlightenment and standing on the excellent chariot of right efforts, with an army containing the elephants of the constituents of the Path, gradually he pierced the battle-line of the vices. With the four arrows of the application of mindfulness working each along its own line of activity, he destroyed in a moment his foes, the four perversions of knowledge, the causes of suffering. With the five unequalled noble powers he burst asunder the five obstructions of the mind and he put to flight the eight elephants of the constituents of the false path with the eight elephants of the constituents of the true Path.<sup>60</sup>

What is striking about this account of the *lokottaraṃ vartma* is that it entails no vision of the truths properly speaking but instead lays distinct emphasis on the four applications of mindfulness as supplying the cognitive-intellectual component of this first part of the soteric process. With its characteristic military metaphor, the second verse seems to point back to aspects of a preparatory character, perhaps to be interpreted as reflecting the three “groups” or “aggregates” of the path, i.e., *prajñā* ( $\approx$  *sajjñāna*), *samādhi* (with *smṛti* as a synecdoche?) and *śīla* ( $\approx$  *viśuddhaśīlavrata*). The third verse emphasizes the eight constituents of the path and the seven limbs of enlightenment (*bodhyaṅga*) simply to state that they induced a first breakthrough into the defilements.<sup>61</sup> The last two verses, SNa 17.25 and 26, can thus be considered the gist of Aśvaghōṣa's account of the supermundane path and to describe the way in which one becomes a stream-enterer by removing the personalistic false view, the attachment to (non-Buddhist) practices and observances, and doubt. Among these two stanzas, the second stresses the victory of the eight constituents of the path over those of wrong paths and the five moral faculties<sup>62</sup> as defeating the five mental “barrennesses”—doubt concerning the Buddha, the law, the community and the training, and anger against one's fellow disciples.<sup>63</sup> This stanza thus seems to account for the elimination of two of the three lower fetters, *śīlavrataparāmarśa* and *vicikitsā*. On this hypothesis, the four applications of mindfulness must be the factors responsible for the destruction of the third lower fetter, the *satkāyadr̥ṣṭi*. And they indeed are. But according to Aśvaghōṣa, the four applications of

---

<sup>60</sup> SNa 17.22-26: *tataḥ sa vātaṃ vyajanād ivoṣṇe kāṣṭhāśritaṃ nirmathanād ivāgnim / antaḥkṣitisthaṃ khaṇanād ivāmbho lokottaraṃ vartma durāpam āpa // sajjñānacāpaḥ smṛtivarma baddhvā viśuddhaśīlavratavāhanasthaḥ / kleśāribhiḥ cittarañājirasthaiḥ sārdaṃ yuyutsur vijayāya tasthau // tataḥ sa bodhyaṅgaśītāśāstras samyakpradhānottamavāhanasthaḥ / mārgāṅgamātaṅgavatā balena śanaiḥ śanaiḥ kleśacamūṃ jagāhe // sa smṛtyupasthānamayaiḥ pṛṣatkaiḥ śatrūn viparyāsamayān kṣaṇena / duḥkhasya hetūṃś caturaś caturbhiḥ svaiḥ svaiḥ pracārāyanair dadāra // āryair balaiḥ pañcabhir eva pañca cetakḥkilāny apratimair babhañja / mūthyāṅganāgāmś ca tathāṅganāgair vinirdudhāvaṣṭābhīr eva so 'ṣṭau //* Translation Johnston 1932: 103-104 (with “mindfulness” instead of “attention”); see also Covill 2007: 325-327.

<sup>61</sup> The seven *bodhyaṅgas* are mindfulness (*smṛti*), the discrimination of the factors (*dharmaṃpravacaya*), energy (*vīrya*), joy (*prīti*), alleviation (*praśrabdhi*), concentration (*samādhi*), and equanimity (*upekṣā*).

<sup>62</sup> The five strengths (*bala*) or faculties (*indriya*) are faith (*śraddhā*), energy (*vīrya*), mindfulness (*smṛti*), concentration (*samādhi*), and insight (*prajñā*).

<sup>63</sup> On the five *cetokhilās*, see, e.g., DN III.237-238 and 278, SN I.101-104, AN III.248-249, 460, and V.17.

mindfulness apparently do more than “just” eliminate the false view of self, for they are claimed to counteract all of the four misconceptions or wrong notions (*viparyāsa*), which the poet considers the very causes of suffering, i.e., taking what is impermanent (*anitya*) to be permanent (*nitya*), what is painful (*duḥkha*) to be pleasurable (*sukha*), what is impure (*aśuci*) to be pure (*śuci*), and what is selfless (*anātman*) to be a self (*ātman*).<sup>64</sup> In so doing, Aśvaghōṣa does not only supply the four applications of mindfulness with the decisive salvational function which they were perhaps in the process of losing, but also departs from traditional accounts of these factors, thus providing additional evidence for his close connection with (one declension of) the Sarvāstivāda. As pointed out by Schmithausen, the Sarvāstivādins were responsible for a “decisive transformation” (“entscheidende Umgestaltung”) of the four *smṛtyupasthānas* in that “they brought to its completion a tendency to transform this exercise into a form of contemplation interpreting its objects in the sense of the Buddhist analysis of existence.”<sup>65</sup> A first step in this direction likely consisted in reinterpreting the four applications of mindfulness in such a way that the mindful yogin was now taken to contemplate the body as impermanent, painful, empty, and selfless. This conception is attested in early Sarvāstivāda Abhidharma literature, e.g., in the *Dharmaskandha* which associates the application of mindfulness to the body with *anitya*, *duḥkha*, *śūnya*, and *anātman*.<sup>66</sup> It seems to underlie SNa 17.16 as well: “He investigated the body in order to see its entire material and immaterial substance. Then he deemed it to be impure, subject to suffering, impermanent, without owner or self.”<sup>67</sup> As for SNa 17.25, which we have briefly discussed above,

<sup>64</sup> Just before introducing the four applications of mindfulness in great detail, Kumārajīva’s T. 614, 278c3-5 declares: 身實無常苦不淨無我以身顛倒故常樂我淨。以是故事事愛著其身。是則底下衆生。“The body is in fact impermanent, painful, impure, and without self. Due to perverted views on the body, one thinks that it is permanent, blissful, having self, and pure. For this reason, one is attached to one’s body on every occasion. This is the lowliest sentient being.” Translation Yamabe/Sueki 2009: 48.

<sup>65</sup> Schmithausen 1976: 257: “[...] sie die Tendenz der Umformung dieser Übung in eine ihre Gegenstände im Sinne der buddhistischen Daseinsanalyse bewertende Betrachtung [...] zuende führten.”

<sup>66</sup> See T. 1537, 476b4-6 (無常苦空非我, 476b6). Note also AKBh 341,11-13: *kāyaṃ svasāmānyalakṣaṇābhyaṃ parīkṣate vedanāṃ cittam dharmāṃś<sup>1</sup> ca / svabhāvaś caiśāṃ svalakṣaṇam / sāmānyalakṣaṇam tv anityatā saṃskṛtānām duḥkhatā sāsravāṇām śūnyatānātmate sarvadharmāṇām /*. <sup>1</sup>*dharmāṃś* em.: *dharmāś* Ed. “He examines the body under its specific and general characters, [and so also] the affective sensation, the mind and the factors. Their intrinsic nature is their specific character. As for [their] general character, [it consists in] the impermanence of conditioned [things], the painfulness of impure [things, and] the emptiness and selflessness of all factors.”

<sup>67</sup> SNa 17.16: *sa rūpiṇaṃ kṛtsnam arūpiṇaṃ ca sāraṃ didṛkṣur vicikāya kāyaṃ / athāśuciṃ duḥkham anityam asvaṃ nirātmakaṃ caiva cikāya kāyaṃ //*. Translation Johnston 1932: 102-103; see also Covill 2007: 323. This first conclusion is then generalized to the world/existence in its entirety, an analysis Aśvaghōṣa refers to as the supreme mundane path (*mārgapravekeṇa laukikena*, SNa 17.17c; is the initial conclusion already part of this supreme mundane path?). SNa 17.17-21: *anityas tatra hi śūnyataś ca nirātmato duḥkhata eva cāpi / mārgapravekeṇa sa laukikena kleśadrumaṃ sañcalayāṃ cakāra // yasmād abhūtva bhavatīha sarvaṃ bhūtva ca bhūyo na*



it reflects a second stage in the reinterpretation of the four *smṛtyupasthānas* according to which each of them counteracts one of the four misconceptions. That this was Aśvaghōṣa's firm conviction is made clear by a very interesting passage of canto 24 of the *Buddhacarita* in which the Buddha comforts the weeping Ānanda by instructing him on the way and the attitude to be adopted once he has entered *parinirvāṇa*. In the Sanskrit ([Mūla]sarvāstivādin) *Mahāparinirvāṇasūtra*, Aśvaghōṣa's obvious sources in cantos 22-28, the passage reads as follows:

Therefore, do not grieve, O Ānanda, do not be weary. Why would it be, how could it be that what is born, engendered, made, conditioned, experienced (*vedayita*) and dependently originated; that what is subject to exhaustion, to decay, to cessation and to destruction does not break down? There is no such possibility. I have already explained beforehand, O monks, [that] from all cherished [and] dear [things], from [all] loved and charming [things] separation and deprivation must occur, disjunction and dispossession [must occur]. Therefore, O Ānanda, today or after my passing, abide with yourself as an island, with yourself as a refuge, with the law as an island, with the law as a refuge, with nothing else as an island, with nothing else as a refuge. For what reason? [Because] those who, today or after my passing, will have themselves as an island, themselves as a refuge, the law as an island, the law as a refuge, nothing else as an island, nothing else as a refuge, will be the best of my disciples in quest of [religious] training(/instruction). And how, O Ānanda, does one have oneself as an island, oneself as a refuge, the law as an island, the law as a refuge, nothing else as an island, nothing else as a refuge? Here, [when] a monk abides contemplating the body with respect to the internal body, [being] zealous (*ātāpin*), aware and mindful, [then] covetousness and discontent relating to the world are removed, [and the same is true when he contemplates the body] with respect to the external body and with respect to both the internal and the external bodies; [when he contemplates feelings] with respect to internal feelings and with respect to both internal and external feelings; [when he contemplates the mind] with respect to the internal mind, with respect to the external mind and with respect to both the internal and the external mind; [when a monk] abides contemplating the factors with respect to the internal factors, with respect to the external factors and with respect to both the internal and the external

---

*bhavaty avaśyam / sahetukaṃ ca kṣayihetumac ca tasmād anityaṃ jagad ity avindat // yataḥ prasūtasya ca karmayogaḥ prasajyate bandhavighātahetuḥ / duḥkhapratīkāraavidhau sukhākhye tato bhavaṃ duḥkham iti vyapaśyat // yataś ca saṃskāragataṃ viviktaṃ na kāraḥ kaś cana vedako vā / sāmagryataḥ sambhavati pravṛttiḥ śūnyaṃ tato lokam imaṃ dadarśa // yasmān nirīhaṃ jagad asvatantraṃ naiśvaryaṃ ekaḥ kurute kriyāsu / tat tat pratītya prabhavanti bhāvā nirātmakaṃ tena viveda lokam //* “For from a consideration of the body's impermanence, its absence of individuality, its lack of self and its liability to suffering he made the tree of the vices shake by the supreme mundane path. Since inevitably in this world all phenomena come into being from not-being and pass away again from being into not-being,\* and since they all have a cause and that a transitory cause, therefore he concluded that the world is impermanent. Since the union with *karman* of whatever is born is continually operative and is the cause of bondage and destruction, and since what is called pleasure is but the means of countering suffering, he saw that mundane existence is suffering. Since the individual is a mere creature of the *saṃskāras* and there is neither agent nor knower and active being originates from the complex [of the causes], he saw that this world is devoid [of individuality]. Since the world has no motive force of its own and is not self-dependent, and since there is no one being who exercises paramountcy over actions, and since states of being arise from dependence on other states, he understood the world to be without soul.” Translation Johnston 1932: 103; see also Covill 2007: 323-325. \*On SNa 17.18ab, see above, §1.2.

factors, [being] zealous, aware and mindful, [then] covetousness and discontent relating to the world are removed. In such a way does one have oneself as an island, oneself as a refuge, the law as an island, the law as a refuge, nothing else as an island, nothing else as a refuge.<sup>68</sup>

Consider now Aśvaghōṣa's version of the last part of the same sermon:

Whether I remain or whether I pass to peace, there is only the one thing, [namely] the *tathāgatas'* body of the law (*dharmakāya*); of what use is this [mortal] body to you? Before<sup>?</sup> or after my passing my lamp has been lit through [religious] emotion and vigilance, [therefore] the lamp of the law (*dharmadīpa*) goes on for ever. Devoting steadfast energy to this, being freed from the pairs [and] recognising your own goal/good, let not [your] mind depend on other things. [This] should be known as '[having] oneself as a lamp' (*ātmadīpa*). The lamp of discernment (*prajñādīpa*?), with which the skilful and learned man dispels [ignorance], as a lamp the darkness, this should be known as '[having] the law as [one's] lamp' (*dharmadīpa*). For obtaining the highest bliss, there are four spheres of action (*gocara*), to wit, the body, the affective sensation, the mind, and selflessness. There is no attachment to the body for him who sees the impurity in the body, enveloped as it is with bones, skin, blood, sinews, flesh, hair, etc. The idea of pleasure is overcome by him who sees that the sensations are but suffering, each arising from their respective [causes and] conditions. For him who sees with tranquil mind the birth, duration and decay of the factors, the belief in permanence ceases. For him who sees that the constituents arise from [causes and] conditions, the belief in a self which is prompted by egotism ceases to be active. This path is the only road (*ayana*?) to take to annihilate suffering; accordingly, the path [consists in] the applications of mindfulness with respect to these four. Today or after my passing, those who take their stand on this will obtain the excellent stage that does not pass away, the *summum bonum*.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> MPSū II.198-202 (§§14.20–26) *mā tasmāt tvam ānanda śoca mā klāma / kasmād eva tat / kuta etal labhyaṃ yat taj jātam bhūtam kṛtam saṃskṛtam vedayitam pratītyasamutpannam kṣayadharmam vyayadharmam nirodha<sup>a</sup>dharmam pralopa<sup>b</sup>dharmam na prarujyate / nedam sthānam vidyate / prāg eva bhikṣavo mayākhyātam sarvair iṣṭaiḥ kāntaiḥ priyair manāpair nānābhāvo bhaviṣyati vinābhāvo viprayogo visamyogaḥ / tasmād ānandaitarhi mama vātyayād ātmadvīpair vihartavyam ātmaśaraṇair dharmadvīpair dharmāśaraṇair ananyadvīpair ananyāśaraṇaiḥ / tat kasmād dhetoḥ / ye kecid ānandaitarhi mama vātyayād ātmadvīpā ātmaśaraṇā dharmadvīpā dharmāśaraṇā ananyadvīpā ananyāśaraṇās te 'graṃ bhaviṣyanti yad uta mama śrāvakāṇām śikṣākāmānām / katham cānanda bhikṣur ātmadvīpo bhavaty ātmaśaraṇo dharmadvīpo dharmāśaraṇo 'nanyadvīpo 'nanyāśaraṇaḥ / iha bhikṣur adhyātmaṃ kāye kāyānupaśyī viharaty ātāpī samprajānaḥ smṛtimān vinīyābhidyā loke daurmanasyam / bahirdhā kāye 'dhyātmabahirdhā kāye 'dhyātmaṃ vedanāsv adhyātmabahirdhā vedanāsv adhyātmaṃ citte bahirdhā citte 'dhyātmabahirdhā citte 'dhyātmaṃ dharmeṣu bahirdhā dharmeṣv adhyātmabahirdhā dharmeṣu dharmānupaśyī viharaty ātāpī samprajānaḥ smṛtimān vinīyābhidyā loke daurmanasyam / evaṃ hi bhikṣur ātmadvīpo bhavaty ātmaśaraṇo dharmadvīpo dharmāśaraṇo 'nanyadvīpo 'nanyāśaraṇaḥ / .<sup>a</sup>nirodha- em.: virodha- Ed. <sup>b</sup>pralopa- em.: praloka- Ed. This passage also appears in the GASū 369,3-371,9 (see Kritzer 2014: 100-102).*

<sup>69</sup> BC 24.19-30 (BC<sub>T</sub> D83b6-84a4/P101a1-8): /bdag gi<sup>a</sup> gnas sam ñer ži na/ /don ni de tsam ñid yin te/ /de bžin gšegs rnamd chos kyi sku/ /lus kyis khyed cag la don ci/ /de phyir dañ ñam bdag 'das tshel/ /skyo ba yis dañ bag yod dañ/ /bdag gi sgron mas gsal byas te/ /chos kyi sgron ma rtag par rol/ /der žugs brtson 'grus brtan pa dañ/ /rtsod med bdag gi don la mkhas/ /blo ni gžan dbaṅ ma yin pa/ /bdag gi sgron ma žes šes bya/ /rig pa dañ ldan mkhas pa ni/ /gañ gi<sup>b</sup> sgron mas mun pa bžin/ /šes rab sgron mas 'joms pa ste<sup>c</sup> / /chos kyi sgron mar šes par bya/ /dge legs ñe bar thob bya 'i phyir/ /de dag rnamd kyi spyod yul bži/ /lus dañ tshor ba ñid dañ ni/ /sems dañ bdag med

Among the many interesting features of this excerpt, let me mention only three. First, Aśvaghōṣa replaces the factors (*dharmā*), the object traditionally ascribed to the fourth application of mindfulness, by selflessness (*nairātmya*), a substitution which, as far as I can see, is unparalleled at least as far as the wording of the fourth *smṛtyupasthāna* is concerned.<sup>70</sup> Second, Aśvaghōṣa distinctly describes the path of the four applications of mindfulness as “the only road to take to annihilate suffering” (*sdug bsñal ñe bar źi ba’i phyir bgrod pa gcig pa’i lam ’di ni*, BC 24.29ab). Now this claim was not made, at least not explicitly, in Aśvaghōṣa’s model, the *Mahāparinirvāṇasūtra*. It most probably stems from a famous *sūtra* dedicated to the four applications of mindfulness, for there we read:

Bhikkhus, there is a one-way path for the purification of beings, for the overcoming of sorrow

---

*pa ñid do/ /rus lpags khrag dañ rgyus pa dañ/ /śa dañ spu sogs rnams kyis dkris/ /mi gtsañ lus su mthoñ bas ni/ /lus la chags pa ma yin no/ /de lta de ltar rkyen rnams kyis/ /’jug pa’i tshor ba rnams su ni/ /sdug bsñal źes de ltar mthoñ ba’i/ /bde ba’i śes rab rab tu ’joms/ /skye ba dañ ni gnas pa dañ/ /chos kyi ’god pa ñid dag ni/ /źi ba’i sems kyis mthoñ ba yi<sup>d</sup>/ /rtag par ’dzin pa ldog pa’o/ /rkyen rnams las ni skyes pa rnams/ /phuñ po rnams ni mthoñ ba yi/ /ñar ’dzin gyis ni skyed pa po/ /bdag tu ’dzin pa ’jug ma yin/ /sdug bsñal ñe bar źi ba’i phyir/ /bgrod<sup>e</sup> pa gcig pa’i lam ’di ni/ /lam ni bźi po de rnams su/ /de ltar dran pa ñe bar gźag/ /da<sup>f</sup> ltar ram ni bdag ’das tshe/ /gañ rnams ’di la gnas ’gyur ba/ /de rnams ’god med go ’phañ mchog/ /ñes par legs pa thob par ’gyur/. <sup>a</sup>P: D gi. <sup>b</sup>P: D gi. <sup>c</sup>D: P ni. <sup>d</sup>P: D yin. <sup>e</sup>D: P ’grod. <sup>f</sup>em.: DP de. Cf. Johnston 1984: (III.)78-79.*

<sup>70</sup> T. 614, 279a12-23 clearly reflects this doctrinal stance; while explaining the application of mindfulness to the factors, Kumārajīva summarizes Buddhist arguments for selflessness, a passage I allow myself to quote in full: 復次觀心爲屬誰。觀想思惟念欲等諸心相應法不相應法。諦觀其主主不可得。何以故。從因緣生故無常。無常故苦。苦故不自在。不自在故無主。無主故空。前別觀身痛心法不可得。今更總觀四念止中主不可得。離此處求亦不可得。若常不可得。無常亦不可得。若常應當常苦常樂亦不應忘。若常有神者。無殺惱罪亦無涅槃。若身是神。無常身滅神亦應滅。亦無後世亦無罪福。如是遍觀無主。諸法皆空不自在。因緣合故生。因緣壞故滅。如是緣合法是名法念止。 “Next, observe to whom this mind belongs. Observe and contemplate the elements associated with mind, such as mindfulness and wishes, and the elements not associated with mind. Clearly observe their proprietor, the proprietor is not perceivable. For what reason? Because [the elements] arise from causes and conditions, [the elements] are impermanent. Because they are impermanent, they are painful. Because they are painful, they have no autonomous control. Because they have no autonomous control, they have no proprietor. Because they have no proprietor, they are empty. Before, one has observed individually that body, sensations, mind, and elements are all not perceivable. Now one should make the overall observation that, among the [objects] of the four applications of mindfulness, the proprietor is not perceivable. Apart from them, [the proprietor] is not perceivable either. If [the elements are] permanent, no [proprietor] is perceivable. If [they are] impermanent, no [proprietor] is observable either. If permanent, [things] should be constantly painful or pleasant, and we should not forget things. If the spirit permanently exists, there should be no transgression of killing, and no nirvana. If the body is the spirit, when the impermanent body perishes, the spirit should also perish. [In that case,] there should be no future life, nor should there be transgressions or merits. When one universally observes thus, there is no proprietor. All elements are empty and do not have autonomous control [over themselves]. Because causes and conditions meet, [elements] arise, but when causes and conditions are lost, [elements] cease. Thus elements [depend on] the meeting of conditions. Thus far is [the explanation of] the application of mindfulness to elements.” Translation Yamabe/Sueki 2009: 51.

and lamentation, for the passing away of pain and displeasure, for the achievement of the method, for the realization of Nibbāna, that is, the four applications of mindfulness.<sup>71</sup>

There can be no doubt that Aśvaghōṣa conflated parts of the two *sūtras* in order to emphasize the salvational relevance of the four applications of mindfulness.<sup>72</sup> Third, and more importantly in the present context, each of the four applications of mindfulness is regarded as counteracting one of the four wrong notions and bringing about, *mutatis mutandis*, the first four of the sixteen real aspects of the nobles' truths: being mindful of the body counteracts the notion of something pure; being mindful of the affective sensations counteracts the notion of something pleasurable; being mindful of the factors counteracts the notion of something permanent; and being mindful of selflessness counteracts the notion of (something possessing) a self.<sup>73</sup> The *Samyuktābhidharmahr̥daya*, e.g., reflects similar ideas on the four applications of mindfulness:

The application of mindfulness to the body has been preached in order to counteract [one's] wrongly taking [something] impure [to be] pure; the application of mindfulness to the [affective] sensations has been preached in order to counteract [one's] wrongly taking [something] painful [to be] pleasurable; the application of mindfulness to the mind has been preached in order to counteract [one's] wrongly taking [something] impermanent [to be] permanent; the application of mindfulness to the factors has been preached in order to counteract [one's] wrongly taking [something] selfless [to be/(have)] a self.<sup>74</sup>

The closest parallel of Aśvaghōṣa's ideas I am aware of occurs in the pseudo-Nāgārjuna's *Mahā-prajñāpāramitopadeśa*:

Question: What are the four applications of mindfulness? Answer: The application of mindfulness to the body and the applications of mindfulness to the affective sensation, to the mind and to the factors, these are the four applications of mindfulness. [A yogin] considers

<sup>71</sup> DN II.290 ≈ MN I.55-56 ≈ SN V.141, 167, 185: *ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo sattānaṃ visuddhiyā sokapariddavānaṃ samatikkamāya dukkhadomanassānaṃ atthagamāya ñāyassa adhigamāya nibbānassa sacchikiriyāya yad idaṃ cattāro satipaṭṭhānā*. Translation Bodhi 2000: 1627 (with “applications” instead of “establishments”). Note also MN I.340: *acchariyaṃ bhante abbhutaṃ bhante yāva supaññattā c'ime bhante bhagavatā cattāro satipaṭṭhānā sattānaṃ visuddhiyā sokapariddavānaṃ samatikkamāya dukkhadomanassānaṃ atthagamāya ñāyassa adhigamāya nibbānassa sacchikiriyāya*. “It is wonderful, venerable sir, it is marvellous how well the four applications of mindfulness have been made known by the Blessed One: for the purification of beings, for the surmounting of sorrow and lamentation, for the disappearance of pain and discontent, for the attainment of the true way, for the realization of Nibbāna.” Translation Nānamoli/Bodhi 2001: 444.

<sup>72</sup> Note also AN IV.459-460: *imesaṃ kho bhikkhave pañcannaṃ macchariyānaṃ pahānāya [...]* *cattāro satipaṭṭhānā bhāvetabbā ti*. “These four applications of mindfulness are to be developed for abandoning these five lower fetters.” Translation Bodhi 2012: 1328 (with “applications” instead of “establishments”). Other claims to the decisive importance of the four *smṛtyupasthānas* include MN II.11, SN IV.363-364, and AN IV.457-461.

<sup>73</sup> On the sixteen aspects and the four wrong notions, see Eltschinger 2014.

<sup>74</sup> T. 1552, 908c11-14: 彼治不淨淨想顛倒故說身念處。治苦樂想顛倒故說受念處。治無常常想顛倒故說心念處。治無我我想顛倒故說法念處。 Cf. Dessein 1999: I.316.

these four things under four modalities: he considers the impurity of the body; he considers the painfulness of affective sensation; he considers the impermanence of the mind; and he considers the selflessness of the factors. Even though all of these four things possess the four modalities, he should mostly consider impurity in the body; painfulness in affective sensation; impermanence in the mind; and selflessness in the factors. Why? When ordinary persons have not yet entered the path, they are mistaken with regard to these four things and produce four wrong notions: the wrong notion of purity with regard to impure things, the wrong notion of pleasure with regard to suffering, the wrong notion of permanence with regard to impermanence, and the wrong notion of a self with regard to what is selfless. In order to destroy these four wrong notions, [the Blessed One] has preached the four applications of mindfulness: he has preached the application of mindfulness to the body in order to destroy the wrong notion of purity; he has preached the application of mindfulness to the affective sensation in order to destroy the wrong notion of pleasure; he has preached the application of mindfulness to the mind in order to destroy the wrong notion of permanence; and he has preached the application of mindfulness to the factors in order to destroy the wrong notion of a self. This is the reason why he has preached four [of them], not less, not more.<sup>75</sup>

In this perspective, the four applications of mindfulness of SNa 17.25 as well as their result—counteracting the four wrong notions and replacing them by the right ones—can be read as intrinsically connected to the nobles' truths, whose right or real aspects they implement.

### *In Lieu of Conclusion*

Aśvaghōṣa's *Saundarananda* has not only been, as a tale of human passion, conversion and redemption, an inexhaustible source of inspiration for Buddhist painters and sculptors throughout “Greater India.” As a story about salvation, it has also been regarded, at least in Central Asia and China, as a treasure trove of spiritual advice, meditative exercises and soteric techniques. To what extent does the *Saundarananda* reflect first-hand personal experience, on the part of Aśvaghōṣa, of the practices he describes with such a wealth of similes and technical details? Close scrutiny of the text reveals that a large part of the descriptions as well as the soteriological programme itself are built on *sūtra* materials. Were, then, Kumārajīva and those who took the poet as a Dhyāna-master acquainted with now lost works dedicated to the same topic? If their representation of Aśvaghōṣa relied on the *Saundarananda*, one may wonder what was expected from a work to be labelled a “meditative treatise.” Was it supposed to commit to language nonlinguistic experiences of a psychophysiological character, or, rather, to provide an epitome of graded exercises in self-restraint, mindfulness and visualization borrowing if needed from scriptural descriptions? At this point, we

---

<sup>75</sup> T. 1509, 198c10-20: 問曰。何等是四念處。答曰。身念處受心法念處，是爲四念處。觀四法四種。觀身不淨。觀受是苦。觀心無常。觀法無我。是四法雖各有四種，身應多觀不淨，受多觀苦，心多觀無常，法多觀無我。何以故。凡夫人未入道時，是四法中邪行起四顛倒。諸不淨法中淨顛倒，苦中樂顛倒，無常中常顛倒，無我中我顛倒。破是四顛倒故，說是四念處。破淨倒故說身念處。破樂倒故說受念處。破常倒故說心念處。破我倒故說法念處。以是故說四不少不多。Cf. *Traité* III.1150-1151.

would be well advised not to forget that the *sūtras* are nothing but the word of the supreme physician and ultimate authority concerning salvational means. As such, this word is credited with the highest possible degree of soteriological relevance, a truth grounded in, and legitimated by, the successful personal experience of the (future) Buddha. In this regard, the predominantly modern dichotomy between direct personal experience and scripturally based knowledge loses much of its cogency, if it ever had any. Aśvaghōṣa can be considered a Dhyāna-master in the sense that, through the medium of his medicine-like poetry, he made the salvational truth again present and palatable to contemporary practitioners. Adding to the *sūtras* or altering their teaching could only threaten the fragile possibility of salvation. And this might well be the deepest and most obvious meaning of “Sautrāntika” when—anachronically—applied to Aśvaghōṣa.

## References

- AK(Bh)—Prahlaḍ Pradhān: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Patna 1975 (1967<sup>1</sup>): Kāshī Prasad Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit Works Series 8).
- AKVy—Unrai Wogihara: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra*. Tokyo 1989 (1936<sup>1</sup>): Sankibo Buddhist Book Store (The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā).
- AN I—Richard Morris: *The Aṅguttara-Nikāya*. Part I: *Ekanipāta, dukanipāta, and tikanipāta*. Second Edition Revised by A.K. Warder. London 1961 (1885<sup>1</sup>): Pali Text Society.
- AN III—E. Hardy: *The Aṅguttara-Nikāya*. Part III: *Pañcaka-nipāta, and chakka-nipāta*. London 1896: Pali Text Society.
- AN IV—E. Hardy: *The Aṅguttara-Nikāya*. Part IV: *Sattaka-nipāta, aṭṭhaka-nipāta, and navaka-nipāta*. London 1899: Pali Text Society.
- AN V—E. Hardy: *The Aṅguttara-Nikāya*. Part IV: *Dasaka-nipāta, and ekādasaka-nipāta*. London 1900: Pali Text Society.
- Anālayo—Bhikkhu Anālayo: *Satipaṭṭhāna. The Direct Path to Realization*. Chiang Mai 2003: Silkworm Books.
- BC—*Buddhacarita* (Aśvaghōṣa). Sanskrit text of BC 1.8-14.31 in Johnston 1984: (I.)1-161. See also BC<sub>T</sub> and BC<sub>Weller</sub>. My numbering of the stanzas follows Johnston even when the text quoted is the one edited by Weller.
- BC<sub>T</sub>—*Buddhacarita* (Aśvaghōṣa), Tibetan version. D no. 4161, *Ge* 1b1-103a2/P no. 5356, *Ñe*

A Dhyāna-Master on Mindfulness and the Four Applications of Mindfulness  
(Vincent Eltschinger)

1-124b8.

BC<sub>Weller</sub>—Tibetan Text of BC 9-17 as edited in Weller 1928.

BCA(P)—Louis de La Vallée Poussin: *Bodhicaryāvatārapañjikā, Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Āntideva*. Calcutta 1904-1914: Asiatic Society (Bibliotheca Indica, a Collection of Oriental Works Published by the Asiatic Society of Bengal, New Series, 1090).

Bodhi 2000—Bhikkhu Bodhi: *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston 2000: Wisdom Publications (Teachings of the Buddha).

Bodhi 2012—Bhikkhu Bodhi: *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Boston 2012: Wisdom Publications (Teachings of the Buddha).

Covill 2007—Linda Covill: *Handsome Nanda by Ashva-ghosha*. New York 2007: New York University Press and JJC Foundation (Clay Sanskrit Library).

Cox 1992—Collett Cox: Mindfulness and Memory: The Scope of Smṛti from Early Buddhism to the Sarvastivadin Abhidharma. In Janet Gyatso (ed.): *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Albany: State University of New York, 67-108.

D—Derge (sDe dge) Edition of the Tibetan Buddhist Canon. A.W. Barber: *The Tibetan Tripiṭaka, Taipei Edition*. Taipei 1991: SMC Publishing Inc.

Demiéville 1951—Paul Demiéville: La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 44/2 (1951), 339-436.

Dessein 1999—Bart Dessein: *Samyuktābhidharmahṛdaya, Heart of Scholasticism with Miscellaneous Additions*. 3 vols. Delhi 1999: Motilal Banarsidass (Buddhist Tradition Series).

DN I-II: T.W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter: *The Dīgha Nikāya*. Parts I and II. London 1890, 1903: Pali Text Society.

DN III: J. Estlin Carpenter: *The Dīgha Nikāya*. Part III. London 1911: Pali Text Society.

EĀ—*Ekottarikāgama*. T. 99.

Eltschinger 2014—Vincent Eltschinger: The four nobles' truths and their sixteen aspects: On the soteriological presuppositions of the Buddhist epistemologists' views on *niścaya*. *Journal of Indian Philosophy* 42 (2014) [= Special Issue on Ākāra in Buddhist Philosophical and Soteriological Analysis, ed. Birgit Kellner and Sara McClintock], 249-273

Frauwallner 1995—Erich Frauwallner: *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Translated from the German by Sophie Kidd. Albany 1995:

- State University of New York Press (SUNY Series in Indian Thought: Text and Studies).
- GASū—Robert Kritzer: *Garbhāvakraṅtisūtra, The Sūtra on Entry into the Womb*. Tokyo 2014: The International Institute for Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series 31), 227-385.
- Hurvitz 1977—Leon Hurvitz: The Abhidharma on the ‘Four Aids to Penetration.’ In L.S. Kawamura and K. Scott (eds.): *Buddhist Thought and Asian Civilization. Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday*. Emeryville, California: Dharma Publishing, pp. 59–104.
- Johnston 1932—E.H. Johnston: *The Saundarananda or Nanda the Fair. Translated from the Original Sanskrit of Aśvaghōṣa*. London 1932: Humphrey Milford, Oxford University Press (Panjab University Oriental Publications 14).
- Johnston 1984—E.H. Johnston: *Aśvaghōṣa’s Buddhacarita or Acts of the Buddha (in three parts: Sanskrit Text of Cantos I-XIV with English Translation of Cantos I-XXVIII, Cantos I to XIV translated from the Original Sanskrit supplemented by the Tibetan Version and Cantos XV to XXVIII from the Tibetan and Chinese Versions*. Delhi 1984 (Lahore 1936<sup>1</sup>): Motilal Banarsidass.
- Kośa—Louis de La Vallée Poussin: *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduction et annotations*. 6 vols. Bruxelles 1980 (1923-1931<sup>1</sup>): Institut Belge des Hautes Études Chinoises.
- Kritzer 2014—See GASū.
- La Vallée Poussin 1932—Louis de La Vallée Poussin: Notes et bibliographie bouddhiques. *Mélanges chinois et bouddhiques* 1 (1932), 377-424.
- Lamotte 1987—Étienne Lamotte: *L’Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. Louvain-la-Neuve 1987 (1962<sup>1</sup>): Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste (Publications de l’Institut Orientaliste de Louvain 35).
- Lévi 1927—Sylvain Lévi: La Drṣṭānta-Paṅkti et son auteur. *Journal Asiatique* 211 (juillet-septembre 1927), 96-127.
- MĀ—*Madhyamāgama*. T. 26.
- MN I—V. Trenckner: *The Majjhima-Nikāya*. Part. I. London 1935: Pali Text Society.
- MN II—R. Chalmers: *The Majjhima-Nikāya*. Part II. London 1898: Pali Text Society.
- MPSū—Ernst Waldschmidt: *Das Mahāparinirvāṇasūtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pali nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der*



A Dhyāna-Master on Mindfulness and the Four Applications of Mindfulness  
(Vincent Eltschinger)

*Mūlasarvāstivādins auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben und bearbeitet.* 3 vols. Berlin 1950-1951: Akademie-Verlag (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin).

Nagao 1955—Gadjin M. Nagao: The silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation. In *Yamaguchi Hakase Kanreki Kinen: Indogaku Bukkyōgaku Ronsō* 山口博士還曆記念, 印度學佛教學論叢 (*Studies in Indology and Buddhism: Presented in Honour of Professor Susumu Yamaguchi on the Occasion of his Sixtieth Birthday*). Kyoto 1955: Hōzōkan, 137-151.

Ñāṇamoli 1991—Bhikkhu Ñāṇamoli: *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa*. Kandy 1991<sup>5</sup> (1956<sup>1</sup>): Buddhist Publication Society.

Ñāṇamoli/Bodhi 2001—Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston 2001 (1995<sup>1</sup>): Wisdom Publications (The Teachings of the Buddha).

P—D.T. Suzuki: *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Kept in the Library of the Otani University, Kyoto*. Tokyo and Kyoto 1957: Tibetan Tripitaka Research Institute.

SĀ—*Samyuktāgama*. T. 125.

Schmithausen 1976—Lambert Schmithausen: Die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 60/4 (1976), 241-266.

SN I—Léon Feer: *The Saṃyutta-Nikāya of the Sutta-Piṭaka*. Part I: Sagātha-Vagga. London 1884: Pali Text Society.

SN II—Léon Feer: *Saṃyutta-Nikāya*. Part II: Nidāna-Vagga. London 1888: Pali Text Society.

SN IV—Leon Feer: *Saṃyutta-Nikāya*. Part II: Saḷāyatana-Vagga. London 1894: Pali Text Society.

SN V—Leon Feer: *Saṃyutta-Nikāya*. Part V: Mahā-Vagga. London 1898: Pali Text Society.

SNa—E.H. Johnston: *The Saundarananda of Āśvaghōṣa. Critically Edited with Notes*. London 1928: Humphrey Milford, Oxford University Press (Panjab University Oriental Publications). See also Covill 2007.

T.—Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭: *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經. Tokyo 1924-1932: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會.

Tomomatsu 1931—Entai Tomomatsu: Sûtrâlamkāra et Kalpanâmaṇḍitikā. 1<sup>re</sup> partie. *Journal Asiatique*, juillet-septembre 1931, 135-174.

Traité III—Étienne Lamotte: *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*. Tome III. Louvain 1970: Université de Louvain, Institut

- Orientaliste (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 2).
- Vism—C.A.F. Rhys Davids: *the Visuddhi-Magga of Buddhaghosa*. London 1975 (1920-1921<sup>1</sup>): Pali Text Society.
- Walshe 1995—Maurice Walshe: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston 1995 (1987<sup>1</sup>): Wisdom Publications (Teachings of the Buddha).
- Watson 1997—Burton Watson: *The Vimalakīrti Sūtra*. New York 1997: Columbia University Press.
- Weller 1928—Friedrich Weller: *Das Leben des Buddha von Āsvaghoṣa. Tibetisch und Deutsch*. Vol. II. Leipzig 1928: Verlag Eduard Pfeiffer (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, II. Reihe, 8).
- Yamabe 1999—Nobuyoshi Yamabe: *The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra*. PhD, Yale University 1999. Ann Arbor: UMI Dissertation Services.
- Yamabe 2003—Nobuyoshi Yamabe: On the School Affiliation of Āsvaghoṣa: 'Sautrāntika' or 'Yogācāra'? *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26/2 (2003), 225-254.
- Yamabe/Sueki 2009—Nobuyoshi Yamabe and Fumihiko Sueki: *The Sutra on the Concentration of Sitting Meditation*. Berkeley 2009: Numata Center for Buddhist Translation and Research (BDK English Tripiṭaka Series).
- Young 2015—Stuart H. Young: *Conceiving the Indian Buddhist Patriarchs in China*. Honolulu 2015: University of Hawai'i Press (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 24).

*Æsculape en Chine* par Albert Gervais  
アルベール・ジェルヴェ著  
『ジェルヴェ医官中華帝国に在り』

評者 Masako Hayashi 林正子  
(traduit par Nobumi Iyanaga 彌永信美)

Arubēru Jeruve アルベール・ジェルヴェ: *Jeruve-ikan Chūka-teikoku ni ari* ジェルヴェ医官中華帝国に在り, Tōkyō: Umiushi-sha うみうし社, 1994, 317 pages, 2.400 yens.  
[Traduction de : Albert Gervais, *Æsculape en Chine*, Paris, Gallimard, 1933, 255 pages.]

Juste après le Mouvement du 4-mai (1919), au début des années 1920, un jeune médecin français aux yeux et aux cheveux noirs comme un Asiatique, Albert Gervais (né en 1892) prend ses fonctions à l'Institut bactériologique de Chengdu 成都, la capitale de la Province du Sichuan 四川省, qui, au dire du Consulat de France de Shanghai, se situait « au fin fond de la Chine. » Ce livre raconte, en vingt-et-un chapitres, les cinq années de sa vie passées là, sous son nom chinois de « médecin militaire Ren » (Ren *yiguan* 仁医官) : un docteur pour qui la vie humaine comptait plus que tout.

La Chine qui y est décrite est encore lourde de l'héritage des coutumes des temps des Qing ; cependant, les gens que le médecin français rencontre sont très divers, ouvriers, serviteurs ou notables, mais aussi, le fils d'un grand marchand : alors que celui-ci se voue à la « pensée moderne » et court à ses amours libres, son père, un vieux rusé, l'oblige à rentrer dans le cadre de la famille traditionnelle en usant de son argent. Ou bien encore, un général d'armée, dont le fils unique est blessé dans une bagarre à la suite d'un litige pour une partie de cartes. Le général fait endosser la responsabilité aux amis de son fils qu'il condamne à mort. Le chef des serviteurs abuse ses subordonnés en leur rabiotant une portion de leur salaire ; le tisserand vend sa femme ; la dissection est haïe par toute la population. L'auteur en arrive aussi à mettre au jour un profond mépris de la vie humaine que partagent aussi bien étudiants que militaires et fonctionnaires. Dans ce monde chaotique, il note soigneusement les premiers germes d'une Chine nouvelle, qui commence ses premiers pas vers une société que même l'Europe n'avait jamais connue.

Le livre s'ouvre sur un épisode où l'auteur, sur son chemin vers la ville de son affectation, apprend d'un missionnaire qui vit parmi les brigands indigènes le point de vue chinois selon lequel « la vie du peuple est plus lourde que celle d'un homme. » Gervais suit son intuition plutôt que ses analyses. Son attitude qui va contre le sentiment qui était commun parmi les Occidentaux, à commencer par les missionnaires américains et les « White anglo-saxons protestants », de « la supériorité de sang » des Occidentaux à l'égard des Asiatiques, fait écho au mot de la jeune prostituée nommée Zhuhua 竹華 qu'il connut, qui affirme qu'elle « déteste les gars aux “cheveux roux” [Occidentaux], ils n'arrêtent pas de crier et ils sont brutaux ! » Dans une société où, selon le consul de l'Angleterre, « le crédit circule comme une marchandise », il réussit à gagner le crédit des gens. Le livre se termine par l'épisode où il finit par parvenir à persuader le général de révoquer la sentence de mort qu'il avait prononcée contre les amis de son fils unique.

Le « médecin militaire Ren » a la souplesse de rire de lui-même, et est l'un des rares Occidentaux regardant les Asiatiques comme leurs égaux. Le monde dépeint dans ce livre se situe entre une Chine du *Honglouloumeng* 紅樓夢 (*Le Rêve dans le pavillon rouge*) et la nouvelle Chine qui sera le résultat d'un grandiose défi du « Vieux sot qui déplace la montagne » (*yugong yi shan* 愚公移山) ; l'auteur saisit de façon perspicace la logique de cette transition. Dans ce sens, il mérite d'être lu aujourd'hui encore avec une attention toute particulière. La Chine du début du XX<sup>e</sup> siècle qui y est présentée, pétulante et pleine de vie humaine, sera toute fraîche aux yeux des Japonais, qui ne la connaissent qu'à travers « *Les Lois administratives* » (*Qingguo xingzheng fa* 清國行政法) de l'empire des Qing publiées en 1915.

[Note de l'éditeur : Le livre présenté par Mme Hayashi est une traduction en japonais d'un livre français — donc il n'est certes pas inconnu du public français. Cependant, il nous a semblé intéressant de faire connaître en français le fait qu'une telle traduction existe en langue japonaise, et aussi comment celle-ci peut être lue au Japon d'aujourd'hui par une historienne du monde de l'Extrême-Orient à l'aube de la modernité.]

***Shōtoku taishi. Jitsuzō to densetsu no aida* (Le prince Shōtoku : entre réalité et légende) par Kōsei Ishii**  
石井公成著 『聖徳太子——実像と伝説の間』

評者 Nobumi Iyanaga 彌永信美

Ishii Kōsei 石井公成, *Shōtoku taishi. Jitsuzō to densetsu no aida* 聖徳太子——実像と伝説の間 [Le prince Shōtoku : entre réalité et légende], Tōkyō, Shunjū-sha 春秋社, 2016. 257 pages. 2200 yens.

Ces dernières années, le prince Shōtoku (574-622) a été une des figures les plus controversées parmi les personnages historiques de l'antiquité japonaise. Certains chercheurs, comme Ōyama Seiichi 大山誠一, ont été jusqu'à nier l'existence du prince tel qu'il était présenté par les documents historiques, à commencer par les *Annales du Japon* (*Nihon shoki* 日本書紀), la principale source de sa biographie : Ōyama n'a certes pas nié son existence historique comme telle, mais a affirmé que pratiquement toute l'image qui s'était formée autour de lui dans l'histoire du Japon était trompeuse et n'était qu'un tissu d'illusion (*kyozō* 虚像), qu'en réalité, il n'a été qu'un prince ordinaire, sans importance historique particulière<sup>1</sup>. Selon Ōyama et ceux qui le suivirent, cette image démesurée a été créée de toutes pièces par les rédacteurs des *Annales du Japon* pour des raisons liées au contexte politiques de l'époque. Cette théorie, qui contredit les opinions reçues depuis des siècles, fit sensation surtout dans les médias, au point que, par exemple, il y a des manuels scolaires d'histoire japonaise utilisés à l'école secondaire (le *kōtō gakkō* 高等学校, les trois dernières années de l'éducation secondaire) qui changèrent la description le concernant, en le nommant « Umayado-ō » 厩戸王, et en mettant entre parenthèses l'appellation usuelle de « Shōtoku taishi », afin de mettre en évidence son caractère de « simple prince impérial » (selon la thèse avancée par Ōyama), au lieu d'un « grand homme » d'une envergure particulière, tel que la tradition séculaire l'a dépeint. Le récent livre d'Ishii Kōsei vient corriger ces nouvelles interprétations, en distinguant clairement entre ce qui peut être considéré comme réalité historique

<sup>1</sup> Voir surtout Ōyama Seiichi 大山誠一, *Nagaya-ō ke mokkan to kinseki-bun* 長屋王木簡と金石文, Tōkyō, Yoshikawa kōbun-kan 吉川弘文館, 1998 ; Id., « *Shōtoku taishi* » *no tanjō* 〈聖徳太子〉の誕生, Tōkyō, Yoshikawa kōbun-kan, 1999. Ōyama a publié de nombreux autres livres et articles sur le même sujet. Parmi d'autres chercheurs qui ont suivi la théorie d'Ōyama, on peut nommer par exemple Yoshida Kazuhiko 吉田一彦.

et ce qui relève du légendaire, ce qui n'est pas encore clarifié de manière définitive et ce qui peut être compté comme acquis. Dans ses premières pages, il donne des précisions sur les différentes appellations du personnage : selon lui, le nom « Umayado-ō » n'a jamais existé dans les documents historiques ; il a été proposé après la guerre comme hypothèse par un chercheur, puis a été repris plus tard par un autre historien qui a écrit un *best-seller* sur la biographie de Shōtoku taishi. Ōyama l'a repris encore, et l'a répandu, si bien que même parmi des historiens spécialistes de l'antiquité japonaise, ce nom commence à avoir un certain « droit de cité » (Ishii, *op. cit.*, p. 3-7).

Le livre d'Ishii Kōsei se veut être un livre de vulgarisation — pour contrebalancer la tendance actuelle de l'opinion générale qui accepte trop facilement les thèses sensationnelles d'Ōyama et de ses émules, l'auteur a sans doute voulu que son ouvrage soit lu par un large public. C'est pourquoi, il a intentionnellement adopté un style facile et oral (*desu* です, *masu* ます), et a choisi de ne donner aucune note. Pourtant, le contenu réel du livre est d'une érudition tout à fait extraordinaire. Ses méthodes se caractérisent à la fois par une vue très synthétique, incluant dans une large perspective les données de la philologie bouddhique, de l'histoire de l'antiquité japonaise, de l'histoire des arts, ou de l'archéologie, et aussi, par une précision du détail pour ainsi dire « mathématique. » C'est bien le cas de le dire surtout dans ses analyses des textes où il met largement en œuvre les techniques informatiques les plus récentes. Il se fonde aussi sur les résultats des récentes recherches de Mori Hiromichi 森博達 qui ont révolutionné les études du *Nihon shoki*, en y distinguant des parties écrites en bon chinois (par des rédacteurs sans doute d'origine chinoise) de celles écrites en un chinois au nombreux japonisme de toutes sortes, rédigées certainement par des Japonais (ces recherches sont menées principalement par la méthode phonologique et l'analyse des usages linguistiques (*gohō* 語法), de sorte que leurs résultats peuvent être considéré comme particulièrement fiables)<sup>2</sup>. Les analyses philologiques et les recherches des sources bouddhiques sont particulièrement brillantes, et permettent de nombreuses découvertes d'un grand intérêt.

Les conclusions du livre d'Ishii sont très équilibrées : elles ne reprennent pas servilement les opinions traditionnelles qui faisaient de Shōtoku taishi l'un des plus « grands hommes » de l'histoire culturelle japonaise, mais elles réfutent largement les récentes thèses d'Ōyama. Les rédacteurs du *Nihon shoki* n'ont pas pu inventer de rien toute la légende d'un personnage de l'envergure d'Umayato no miko 厩戸皇子, et d'ailleurs, ils n'avaient aucune raison d'ignorer les faits historiques évidents. Le prince a certainement été quelqu'un qui a laissé une trace tout à fait extraordinaire par son intelligence et sa foi dans le bouddhisme ; il a aussi sans doute rédigé les fameuses « Constitutions en Dix-sept Articles. » Un fait qui mérite d'être noté en particulier est que,

<sup>2</sup> Voir Mori Hiromichi 森博達, *Nihon shoki no nazo wo toku. Jutsu-saku-sha wa dare ka* 日本書紀の謎を解く——述作者は誰か [Chūkō shinsho 中公新書], Tōkyō, Chūō kōron shinsha 中央公論新社, 1999 ; voir aussi Id., *Nihon shoki seiritsu no shinjitsu. Kakikae no shudō-sha wa dare ka* 日本書紀成立の真実——書き換えの主導者は誰か, Tōkyō, Chūō kōron shinsha, 2011.

malgré la découverte faite par Fujieda Akira 藤枝晃 et son groupe de recherche de l'existence d'un manuscrit de Dunhuang qui avait des ressemblances tout à fait remarquables avec le *Commentaire sur le Śrīmālā-devi sūtra* attribué à Shōtoku taishi, ce qui a jeté de forts doutes sur cette attribution —, Ishii Kōsei a montré de manière concluante par ses analyses de textes assistées par informatique, que tous les trois grands commentaires qui lui étaient traditionnellement attribués, semblent avoir été écrits par une personne princière du Japon du début du VII<sup>e</sup> siècle. Même s'ils sont maladroits et rédigés en un chinois peu correct, doctrinalement désuets du point de vue de l'état du bouddhisme chinois contemporain, ils constituent sans doute des œuvres tout à fait honorables pour un prince d'un pays qui venait d'introduire cette nouvelle religion avec la culture chinoise depuis moins d'un siècle<sup>3</sup>.

L'auteur montre aussi que beaucoup de points de la biographie et de l'œuvre de Shōtoku taishi restent à élucider ; les études ne font que commencer.

Il insiste surtout sur le fait que, si les images de ce prince que se font les savants de différentes époques sont extrêmement variables, allant d'une glorification inconditionnelle à une diffamation pure et simple, c'est parce qu'elles sont des projections des époques et des individus, qui voient ce qu'ils cherchent à voir dans ce personnage. En d'autres mots, il est possible de déduire des images que les époques façonnèrent les tendances générales de celles-ci. Ceci amène l'auteur à s'interroger sur la validité de ses propres visions de Shōtoku taishi et les motivations personnelles qui l'ont conduit à faire ses recherches (p. 9-11)<sup>4</sup>.

Le seul regret qui puisse être exprimé sur ce livre exceptionnel est que, destiné au grand public, il manque une grande partie d'appareil critique (sauf une bibliographie succincte à la fin du volume). On ne peut que souhaiter que l'auteur produise bientôt une synthèse savante de ses études sur cet important personnage historique, en donnant toutes ses références, et en nuancant ses propos avec d'extensives notes<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Ishii a publié d'autres articles détaillant sa méthode et ses analyses textuelles des « Trois Commentaires des *Sūtra* » (*sankyō gisho* 三経義疏) de Shōtoku taishi. Voir « Sankyō gisho no gohō » 三経義疏の語法, *Indo-gaku bukkyō-gaku kenkyū* 印度學佛教學研究, 57-1 (décembre 2008), p. 530-524 ; « Sankyō gisho no kyōtsū hyōgen to hensoku gohō, jō » 三経義疏の共通表現と変則語法 (上), *Komazawa daigaku bukkyō-gakubu ronshū* 駒澤大学佛教学部論集, 41 (2010), p. 394 [43]-376 [61] ; et « Sankyō gisho no kyōtsū hyōgen to hensoku gohō, ge » 三経義疏の共通表現と変則語法 (下), in *Okuda Seiō sensei shōju kinen Indo-gaku bukkyō-gaku ronshū* 奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集, Tōkyō, Kōsei shuppan-sha 校正出版社, 2014, p. 982-994.

<sup>4</sup> Un article consacré entièrement à ces images variables de Shōtoku taishi à différentes époques est : Ishii Kōsei, « Kōkai kōen : Shōtoku taishi ronsō wa naze atsuku naru noka » 公開講演 聖徳太子論争はなぜ熱くなるのか, *Komazawa daigaku daigaku-in bukkyō-gaku kenkyū-kai nenpō* 駒澤大學大學院佛教學研究會年報, 40 (2007), p. 1-29.

<sup>5</sup> Ishii a écrit d'autres articles sur Shōtoku taishi. On trouvera les références de ses autres articles publiés à <http://ci.nii.ac.jp/search?q=%E7%9F%B3%E4%BA%95%E5%85%AC%E6%88%90%E3%80%8>

Iyanaga Nobumi 彌永信美

Le 30 août 2016

---

0%E8%81%96%E5%BE%B3%E5%A4%AA%E5%AD%90&range=0&count=20&sortorder=1&type=0> (dernier accès le 25 juillet 2016). Il tient aussi un *blog* savant sur les sujets concernant les études sur Shōtoku taishi, dont l'*url* est <<http://blog.goo.ne.jp/kosei-gooblog>> (dernier accès le 25 juillet 2016), où on trouvera des discussions très approfondies sur divers questions relatives à ces études.



**Pierre-François Souyri, *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon d'aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2016.**

ピエール=フランソワ・スイリ 著

**『西欧化なしの近代化——現代日本の起源について』  
パリ、ガリマール社、2016年**

評者 ディディエ・ダヴァン(Didier Davin)

フランス人は日本の歴史に対して一般にどのようなイメージを抱いているだろうか。当然、人それぞれだが、大多数の見方が根深い先入観に基づいていることは簡単に想像ができる。サムライの時代からいきなり西洋の影響を受けて、凄まじい勢いで近代化し、さらにナショナリズムに走ったといった見方ではないのだろうか。この基盤の上に未だ消えがたい誤解が生じていると言える。嬉しいことに、この単純ゆえに誤った史観を変えるための貴重な本が昨年出版された。元日仏会館のフランス館長でもあったピエール=フランソワ・スイリ氏著の *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon d'aujourd'hui* (西欧化なしの近代化——現代日本の起源について) は、幕末から太平洋戦争の勃発までの時代を描いているが、最大の特徴は歴史と思想史の両面を論じていることにあると言える。というよりも、日本人が対面した思想的な挑戦を歴史的に解明し、歴史の動きを思想の変化で解明すると言った方がいいのかもしれない。著者はジュネーヴ大学で日本史の教授として、数多くの研究書を著した。なかでも、日本中世の歴史の深部を紹介した *Histoire du Japon médiéval, le monde à l'envers* (中世日本の歴史——下剋上の世界) (Paris, Éditions Perrin, coll. « Tempus », 2013) は日本史の学界で広く読まれて、大手新聞の紹介を経て話題になった。

そのスイリ氏の最新刊 *Moderne sans être occidental* は同様に話題の的になり、ラジオや新聞などに取り上げられた。学術的な研究書がメディアで紹介されることはさほど多くはないので、専門の研究者や学生だけではなく、一般の読者に読まれることを大いに期待できる。

幕末から二十世紀前半までの比較的短い期間、日本人たちは海外に対して様々な感情を抱いていた。それを理解しない限り、日本の近現代史は永遠に不可思議にしか見えなくなる。しかも、本の副題の通り、そのことは歴史だけではなく、現代の日本を理解するために欠かせない知識である。

西洋への憧れ、長年理想の対象であった中国への新しい見方、植民地化されるかもしれないという危惧など、日本人の心は大きく揺れ動いた。それを動機に、時代の流れに応じ

## 書評

て人々はさまざまな行動を起こした。その行動だけを考察するなら、日本は矛盾に満ちて理不尽な世界に見えるであろう。逆に言えば、それを理解すれば、日本への理解が大きく変わると期待できる。本書はその根本的な理解をもたらすものに違いない。

東洋学関係の講演会・ワークショップ

---

平成27年度日仏東洋学会会員総会・講演会

日時 平成28年3月13日（日）

場所 京都大学文学部新館2階第3演習室（L212）

日程 総会 13時30分～14時45分

- （1）平成27年度の活動報告・決算報告
- （2）平成28年度予算案
- （3）平成28年度活動案
- （4）日仏東洋学会役員人事について
- （5）その他

講演 15時15分～17時45分

Vincent Eltschinger (Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses)

“Aśvaghōṣa on Smṛti”

【講演要旨】

"Aśvaghōṣa on Smṛti"

Vincent Eltschinger (Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses)

Aśvaghōṣa's Saundarananda is well-known for being one of the earliest accounts of the Buddhist path composed by a historical author with a palpable personality. One of the many interests of the poem lies in its reflecting pre-Mahāyānistic and pre-idealistic early Yogācāra ideas and practices. But in spite of Aśvaghōṣa's legendary connection with the redaction of the Mahāvibhāṣā, his works seem to reflect soteriological views that are earlier than the Vaibhāṣika systematization of the path, in particular the so-called abhisamayavāda, and to place much emphasis on mindfulness and its four "applications". This lecture is aimed at assessing the nature and function of smṛti and smṛtyupasthāna in the works of Aśvaghōṣa.

## 日仏東洋学会主催シンポジウム（日仏会館後援）の

### お知らせ

（使用言語：日本語）

### **Symposium organisé par la Société Franco-japonaise d'études orientales avec le concours de la Maison Franco-japonaise de Tōkyō**

（langue utilisée : japonais）

2017年3月26日（日曜）、日仏会館（恵比寿）6階601号室13:20 から18:00 まで  
Le dimanche 26 mars 2017 à la Salle 601 (sixième étage) de la Maison Franco-japonaise (Ebisu) de 13h30 à 18h00

13h20 開場 Ouverture de la salle

13h30 シンポジウム開始「近代初期東アジアにおける『宗教』概念の導入とそのインパクト」Ouverture du symposium : « Impact de l'introduction de la notion de “religion” en Asie de l'Est au début de l'époque moderne »

開会の辞：中谷英明（関西外語大）Discours d'ouverture : Nakatani Hideaki (Université d'études étrangères du Kansai)

趣旨説明：彌永信美Présentation du thème général : Iyanaga Nobumi

13h40 Keynote speech : Martin Nogueira Ramos (EFEO) マルタン・ノゲラ=ラモス（フランス国立極東学院・京都支部）：基調講演「19世紀日本における「信教の自由」の問題をめぐる諸観点——カトリック教会の事例を中心に」（Différents regards sur la question de “la liberté religieuse” dans le Japon du XIX<sup>e</sup> siècle. Réflexion centrée sur le cas de l'Église catholique

14h30 Présentation : Didier Davin (Institut national de la littérature japonaise) デイディエ・ダヴァン（国立国文学研究資料館）：報告「一つの宗派、複数の宗教？ 初期近世臨濟宗の変化と「宗教」の一考察」（Une seule école, plusieurs religions ? Réflexions sur la notion de religion et les changements de l'école Rinzai au début de l'époque d'Edo)

15h00 Présentation : Makino Motonori (Tōyō Bunko) 牧野元紀（東洋文庫）：報告「ベトナムにおける近代的宗教概念の誕生——あるカトリック儒家の言説から」（La naissance du

concept moderne de “religion” au Vietnam : du point de vue d’un confucéen catholique)

15h30 Pause-café 休憩

15h45 Présentation : Fujii Jun (Université Komazawa) 藤井淳 (駒澤大学) : 報告「近代初期日本および中国における『宗教』という用語の導入について」(Sur l’introduction du terme « religion » au début de l’époque moderne au Japon et en Chine)

16h15 Présentation : Baba Norihisa (Institut des études asiatiques, Université de Tôkyô) 馬場紀寿 (東京大学・東洋文化研究所) : 報告「釈宗演と『大乘仏教』概念の形成」(Shaku Sōen et la formation de la notion du « Bouddhisme du Grand Véhicule »)

16h50 Discussion générale 全体討議

17h50 Fin du symposium 閉会

18h00 Évacuation de la salle 全員退出

Président du symposium: Nakatani Hideaki (Université d’études étrangères du Kansai) 議長 : 中谷英明 (関西外語大)

Discussant: Iyanaga Nobumi ディスカッサント : 彌永信美

お知らせ

---

## 日仏東洋学会事務局からのお知らせとお願い

前年度（2015年度）総会以来、ホームページにいくつかの変更がありましたので、お知らせします。

1. 内容のないリンク（たとえば「フランス語」「英語」などのリンク）、「工事中」のページなどは削除しました。今後、できるだけ早く、フランス語のページを作り、「フランス語」のリンクを復活させようと考えています。
2. 「学会案内」のページには、学会のこれまでの沿革を詳しく載せました。
3. 「学術情報」のページでは、主に書評を中心に、さまざまな情報を掲載したいと考えています。日本語のページでは、フランス語で書かれた本、論文などに関する情報、フランス語のページでは日本語で書かれた本、論文などの情報を随時掲載する予定です。これらは、広報誌『通信』にもまとめて載せることができます。
4. 「広報誌」のページには、既刊の『通信』のすべての号を、文字認識（OCR）処理済みのPDFファイルとしてダウンロードできるようにしました。OCR処理は、ある程度の検索を可能にする程度で、文字情報としては充分ではありませんが、それでもいくらかは役に立つはずです。会員の皆さま、どうぞご利用ください。

### 事務局からのお願い

1. 上記、ホームページの変更についての「3」の項目と関わりますが、ホームページの「学術情報」のページ、および『通信』に掲載するための書評などのお原稿を募集いたします。日本語の書物などの書評は、フランス語で掲載しますが、会員の方から日本語の原稿をいただけましたら、事務局でフランス語訳することも可能です。どうぞ奮ってご投稿ください。宛先は、事務局・彌永信美（n-iyana@nifty.com）、または『通信』編集担当幹事・熊谷誠慈氏（sejijamatodamashii@hotmail.com）にお願いいたします。
2. 上記、ホームページの変更についての「4」の項目とも関わりますが、今後、なるべく早い時期に、『通信』はデジタル化して会員の皆さまには、メールでお届けのできるようにしたいと考えています。これにより、これまで印刷費、通信費として使っていた費用

## お知らせ

の大部分を別の企画に回せるようになります。そのため、会員の皆さまには、メール・アドレスをお知らせいただきたく、お願いいたします。情報は、会計担当幹事・牧野元紀氏（makino@toyo-bunko.or.jp）が集約いたしますので、牧野氏宛に一筆メールを書いてくださるよう、お願い申し上げます。なお、『通信』のデジタル化の時期などについては、今後総会で決定していく予定です。

3. 今年度（2016年度）の総会には、同時にシンポジウムを開催することになりました。このようなシンポジウム、あるいは研究発表会などは、今後、できるかぎり随時企画していきたいと考えています。会員の皆さまからのご発案をお待ちしています。事務局（n-iyana@nifty.com）宛に、奮ってご応募ください。

4. 日仏会館関連学会・連絡協議会の際に、各関連学会の情報を集約した資料が配布されます。それによると、日仏東洋学会は会員数も現在50人あまりで、関連する企画もきわめて少なく、関連学会の中でもとくに小規模の学会になっています。今後、会員数を増やし、企画や広報活動もより活発にすることが肝要です。中でも、若い会員を増やすことが極めて重要です。会員各位のご努力を切にお願い申し上げます。

## 日仏東洋学会平成 27 年度決算報告

### 日仏東洋学会平成27年度 (2015年度) 決算

#### ◇収入

普通会員会費※	191,000
前年度繰越金	431,519
利 子	122
計	622,641

#### ※平成26年度会費と合算

#### ◇支出

印刷費	187,920
通信費	11,266
会議費	18,748
消耗品費	10,833
支払報酬費	26,000
雑費	2,000
旅費	25,000
HP維持費	13,639
予備費	0
計	295,406

総収入－総支出：622,641円－295,406円=327,235円  
 平成27年度残金327,235円は平成28年度への繰越金とする。

以上の通り相違ありません。

2016年 3月 1 日  
 日仏東洋学会監事

加藤 純章 

2016年 3月 7 日  
 日仏東洋学会監事

木 由利亞 



## 興膳宏先生の学士院会員ご選出のお知らせ

本学会で長年会長をお務めになり、現在顧問をお願いしている興膳宏先生が2016年12月に学士院会員に選出されました。興膳先生の長年にわたるご業績が評価されましたこと、心よりお慶び申し上げます。

## 狩野直禎先生ご逝去のお知らせ

当学会会員の狩野直禎先生が去る2017年2月7日にご逝去されました。心よりお悔やみ申し上げます。狩野先生には長らく評議員をお務め頂き、当学会に多大なるご貢献をして下さいましたことに改めまして御礼申し上げます。

※会員の皆さまへのお願い

会員各位の叙勲、ご逝去、その他の情報をお持ちの方は、『通信』編集担当幹事・熊谷誠慈まで、お知らせくださるようお願いいたします。

宛先は、[sejiyamatomamashii@hotmail.com](mailto:sejiyamatomamashii@hotmail.com) です。

## 編集後記

○ 2016年3月の総会で、会長、代表幹事の交代が決まったため、今年度からは事務局が変わり、いろいろ不手際も多いのではないかと危惧しています。『通信』の編集についても、なるべくこれまでの伝統を継承していきたいと考えていますが、お気付きのことがありましたら、事務局まで何なりとお知らせください。

○ 先の「お知らせとお願い」でも記しましたが、日仏会館で年2回開催される「日仏会館関連学会連絡協議会」の2016年7月の例会で、各関連学会の情報を集約した資料が配布されました。各学会の会員数、活動状況、出版物などが一覧になっているので、それぞれの学会の状況が一目で分かり、興味深いものでした。そこで見ると、全27学会の中で、日仏東洋学会の会員数（50名あまり）は下から2番目で、非常に少ない部類に入ることが分かり、少し大げさに言うと「衝撃」を受けました。この「危機的状況」から脱するためには、何しろ会員の数を増やすことが先決だと思います。今年度はフランスの CNRS の Unité Mixte de Recherche の一つである Centre de Recherche sur les Civilisations de l'Asie Orientale (CRCAO 東アジア文明研究センター)が団体として会員になっていただく、という嬉しい出来事もありましたが、やはり個人の活発なご参加がなければ、今後の発展が望めないと思います。それには、1人2人の努力では限界がありますので、ぜひ会員各位に奮起していただき、なるべく多くの方々にご入会いただくよう、勧誘をお願いしたいと思います。

○ 同時に、そのためには、会そのものがとくに若い方々にとって魅力あるものとなり、有意義な存在と感じられることが肝要

と考えます。そうしたこともあって、今年度の総会に合わせて、超領域的なシンポジウムを企画しました。講演者を含めて、若い研究者の皆さんのご発表の場となれば、と考えています。このような企画も、年に1回とはかぎらず、より活発に行なうことができれば、より広い範囲から会員を募集することも可能になるでしょう。これに関しても、会員各位の積極的なご発案をお待ちいたします。

○ 実際に学会の今後のことを考えますと、必ずしも悲観的なことばかりではないと思います。このグローバル化の時代に当たり、インターネットや交通機関の発達にともなう、個人レベルでの国際的な学術協力の関係は、明らかに増えているでしょう。そうした個人の力を結集し、より有効で濃密な国際協力の方向を示すことができれば、希望のある未来を展望することができると思います。

○ この編集後記も、次号からは編集に実際に携わっていただく編集担当の幹事（現在は熊谷誠慈さんです）に執筆していただくと考えていますが、今年度はあえて新代表幹事が書かせていただきました。編集の事務に当たっていただいた熊谷さんに感謝いたします。

(彌永信美)

日仏東洋学会 通信 第40号

2017年3月1日

日仏東洋学会入会申込み

- 様式は本会ウェブサイトにあります。  
<http://www.classics.jp/sofjeo/>
- 推薦に関しては会員にご相談下さい。

『通信』へのご寄稿

- E-mail による投稿は下記まで  
[seijiyamatodamashii@hotmail.com](mailto:seijiyamatodamashii@hotmail.com)
- CD-Rom による投稿は下記まで  
〒606-8501 京都府京都市左京区吉田下阿達町46  
京都大学こころの未来研究センター 熊谷誠慈 宛

発行者 中谷 英明  
本 部 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿三丁目9番25号  
日仏会館内  
印刷所 有限会社ヤマダスピード製版  
〒815-0031 福岡県福岡市南区清水  
TEL: 0120-939-834 FAX: 092-511-5977