

### Civilisation japonaise

M. Bernard FRANK, membre de l'Institut  
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

*Aux sources de la tradition iconographique :  
les zuzō des époques de Heian et de Kamakura (suite)*

Dans notre effort en vue d'acquérir une certaine familiarité avec l'inépuisable masse documentaire que constitue la littérature iconographique des *zuzō*, nous nous étions heurtés à cette évidence que les *zuzō* ont été avant tout, au Japon, des ouvrages destinés à l'analyse et l'éclaircissement du panthéon des maṇḍala et, au premier chef, de celui, théoriquement complet, que rassemblent les « maṇḍala des Deux Parties » (*Ryōbu mandara*). La conclusion que nous en avons tirée est qu'il ne nous serait pas possible de progresser dans notre étude sans opérer un retour sur la question des maṇḍala eux-mêmes.

Aussi avons-nous consacré plusieurs leçons de l'année dernière, d'abord, à des généralités sur les maṇḍala des Deux Parties, puis à un examen des principaux problèmes concernant le premier d'entre eux : sa dénomination exacte, de *Taizō mandara*, « maṇḍala de la Matrice » (préférable à celle, plus usuelle, de *Taizōkai mandara*, « m. du Plan de Matrice »), l'articulation de ses différentes parties entre elles et, enfin, l'évolution de celle-ci jusqu'à la forme canonique dite du *Genzu*, ou « maṇḍala actuel » (*Genzai aru mandara* : telle serait, en définitive, l'acception qu'auraient donné au terme les Japonais de l'époque de Heian ; cf. Matsunaga Yūkei, *Mandara*, Ōsaka, 1983, p. 196).

Si le maṇḍala de la Matrice a subi ainsi toute une évolution dans sa réalisation graphique, c'est surtout parce que les prescriptions du texte qui en constitue la source, le *Dainichikyō*, ou « sūtra du Grand Vairocana », n'entraient que peu dans les détails, et qu'une marge d'interprétation assez large relativement à ceux-ci était laissée aux soins des « maîtres de pratique » (*ācārya*, j. *ajari*) ; cela, pour la raison que l'« aspect pratique » (littéralement, l'« aspect factuel », *jisō*) s'était vu attribuer un rôle aussi fondamental que l'« aspect doctrinal » (*kyōsō*) : c'est par celui-là que l'adepte arrivait à la réalisation effective des vérités qu'exposait celui-ci.

Mais si difficiles que soient les problèmes de l'histoire et de l'interprétation de ce maṇḍala, ils sont encore comparativement simples par rapport à ceux qui se posent à propos de l'autre maṇḍala, le *Kongōkai mandara*, ou « maṇḍala du Plan adamantin ».

En effet, alors que le maṇḍala de la Matrice a gardé, à travers ses variations, une composition unitaire et procède d'un texte de base qui est, pour l'essentiel, lui-même un texte unitaire, le maṇḍala du Plan adamantin se présente — en tout cas, sous sa forme définitive, du « maṇḍala actuel » — comme un ensemble de neuf maṇḍala (le « Maṇḍala formé de neuf », ou « Nonuple maṇḍala », *Kue mandara* 九全曼荼羅), groupés en un quadrilatère de trois sur trois.

Par ailleurs, le texte dont ce deuxième maṇḍala tire sa source, le *Kongōchōgyō*, ou « Sūtra du Summum du Diamant » (nous préférons désormais cette traduction, reposant sur le sanskrit Vajrasekhara, à celle, précédemment suivie et qui semble, en fin de compte, moins fondée, de « Sūtra du Sinciput de Diamant », skt. Vajroṣṇīṣa), est un ouvrage immense et complexe dont la totalité ne fut jamais traduite en chinois et dont seule une petite partie l'avait été lorsque fut conçu le « Maṇḍala formé de neuf », vraisemblablement dans la Chine des Tang au cours du VIII<sup>e</sup> siècle (cf., entre autres, l'opinion de M. Hamada Takashi, *Mandara no sekai*, Tokyo, 1972, p. 127, qui croit pouvoir l'attribuer à l'ācārya Keika, maître chinois de Kūkai et élève et successeur lui-même d'Amoghavajra ; cela, en dépit des anciennes affirmations voulant qu'il eût été déjà agencé en Inde, qu'on trouvera citées dans Toganoō, *Mandara no kenkyū*, p. 191).

La dénomination de *Kongōchōgyō* est ambiguë. Au sens large, elle désigne moins un sūtra qu'un cycle de sūtra qui, selon la tradition, auraient été prêchées en une suite de dix-huit sessions (littéralement, « Dix-huit Assemblées », *Jūhachie* ou *Jūhatte* 十八全) et sont censées représenter, comme le « Sūtra du Grand Vairocana », l'enseignement du Pan-buddha lui-même. Cette « recension large » (*kōhon* 広本) des origines, ainsi revêtue du sceau d'une autorité absolue, n'aurait pas compris moins de cent mille stances (*byakusen-* ou *jūman-ju* 頌). On ne connaît aujourd'hui ni par les manuscrits sanskrits retrouvés, ni par les diverses traductions chinoises et tibétaines — celles-ci plus nombreuses que celles-là — l'équivalent effectif d'un tel ensemble, dont les grands maîtres indiens de l'ésotérisme en Chine que furent Vajrabodhi et Amoghavajra ont affirmé l'existence de manière positive, et que la plupart des spécialistes modernes considèrent comme une fiction.

Il est relaté par Amoghavajra lui-même dans une adresse présentée au Trône à la veille de sa mort, en 874 (*Taishō-d.* n° 2120, tome LII, p. 846 b ; affirmation reprise dans divers éloges, même recueil, pp. 847 a, 848 c, et dans des biographies diverses), qu'il avait reçu lors de son passage à Ceylan — alors foyer prospère de l'ésotérisme — l'enseignement des « Dix-huit Assem-

blées » et qu'il en avait rapporté le texte avec lui lors de son retour chez les Tang en 746.

Ce texte intégral ne nous a — est-il besoin de le dire ? — pas été transmis, mais Amoghavajra a rédigé une sorte d'opuscule bibliographique qui s'en présente comme la description analytique, le *Kongōchōgyō yuga jūhatte shiki* 金剛頂經瑜伽十八會指掌, « Guide des Dix-huit Assemblées de yoga du Sūtra du Summum du Diamant » (*Taishō-d.* n° 869) : titre où la présence du terme *yoga* rappelle le pouvoir éminent du psychisme dans des pratiques qui reposent sur une vision du monde comme « Rien que Pensée » (*Yuishiki*). Quoique extrêmement succincte, cette notice d'Amoghavajra jette une lumière sur les contenus respectifs des « Dix-huit Assemblées » : « contenus vrais ou supposés ? » demandera-t-on encore une fois, mais il faut bien reconnaître que, là où des recoupements sont possibles, les descriptions du « Guide » s'avèrent tout à fait véridiques ; ce qui montre qu'à défaut des « Dix-huit Assemblées » comme un tout, les textes qui sont dits leur correspondre, ont au moins pour une part une existence réelle.

Outre qu'il composa ce Guide, Amoghavajra s'attela à la traduction même de l'œuvre. Cet infatigable travailleur, qui compte à son actif quelque 170 titres d'ouvrages (liste donnée par Tajima Ryūjun, *Les deux grands maṇḍala...*, p. 27), avait, peut-on supposer, l'intention de poursuivre plus loin la tâche, mais, pris par de multiples activités, il n'avait pu, lorsqu'il mourut, l'avancer au-delà de la partie initiale du I<sup>er</sup> « Grand chapitre » de la « Première Assemblée » (*Shoe* 初會). En fait, sous forme de résumés, il avait rendu accessibles d'autres éléments du *Shoe* : ainsi, le *Taishō-d.* n° 1040, dont la matière serait tirée du III<sup>e</sup> Grand Chapitre (voir *Bussho kais. daijiten* III, p. 484).

La traduction proprement dite (*Taishō-d.* n° 865), qui est en 3 fascicules et que, pour cette raison, l'on appelle familièrement *Sankan [bon] Kyōōgyō*, a pour titre exact *Kongōchō issai-nyorai shinjitsu-shō daijō-genshō daikyōōgyō* 金剛頂一切如來真實持大乘現証大教王經, « Sūtra, grand roi des doctrines [secrètes] (= *mahātantrārāja*), de l'Eveil effectif selon le Grand Véhicule, [qui enseigne] la complète saisie de la réalité par tous les tathāgata (= *sarvatathāgata tattvasaṃgraha*) [et constitue le] Summum du Diamant ».

Avant qu'Amoghavajra eût effectué cette traduction qui fait connaître en sa littéralité un peu moins d'un cinquième du texte du *Shoe*, Vajrabodhi avait, dès 723, réalisé celle d'un compendium, en 4 fascicules (*Taishō-d.*, n° 866), où l'on trouve, en un ordre assez largement différent et avec un certain nombre d'indications supplémentaires, en gros le même contenu : le *Kongōchō yuga chū ryakushutsu nenjūgyō* 金剛頂瑜伽中略出念誦經, « Sūtra aide-mémoire donnant un abrégé du yoga du Summum du Diamant ».

Vajrabodhi avait fait aussi des résumés de textes tirés d'autres chapitres (*Taishō-d.*, n° 1087 et 1173 - cf. Chou Yi-liang, « Tantrism in China », *Harvard*

*Journ. of Asiatic Studies* VIII (1944-1945), p. 282 ; renvoi au *Taishō-d.* n° 2157, tome LV, p. 875 a) et il en avait été de même de son grand contemporain Śubhakārasīṃha, traducteur du rituel bien connu de Kokūzō, le *Gumonjihō* (*Taishō-d.* n° 1145, à propos duquel on se reportera à l'*Annuaire* 1981-1982, p. 593) qui ne serait autre, lui, qu'un extrait du IV<sup>e</sup> Grand chapitre du *Shoe* (Chou Yi-liang, *même art.*, p. 267).

Ces extraits, s'ajoutant les uns aux autres, auraient petit à petit donné une certaine vision générale du *Shoe*, mais ils en présentaient la matière sous une forme disparate, encore largement fragmentaire et, ainsi, fondée sur des abrégés.

En revanche, en dépit de ses dimensions modestes par rapport à l'ensemble, la traduction d'Amoghavajra en trois fascicules apparaissait, dans sa fidélité absolue à la lettre du Sūtra, comme investie de toute l'autorité dont ce dernier était porteur : cela, d'autant plus que s'y trouvaient contenus les éléments fondamentaux qui en caractérisent la ligne doctrinale et rituelle.

Aussi ne saurait-on s'étonner que l'habitude se soit instaurée au Japon d'utiliser le terme *Kongōchōgyō* pour désigner cette traduction — sorte de « *Kongōchōgyō* par excellence », selon l'expression de Tajima Ryūjun — qui ne représente en réalité, à l'intérieur du *Kongōchōgyō* au sens large, qu'une première partie de la première partie d'une première partie ! Il est bon de se rappeler que l'on peut avoir affaire, selon les cas, à l'une ou l'autre de ces deux acceptions, large et étroite, du terme.

Le *Shoe* dans son ensemble ne fut traduit que beaucoup plus tard, entre 1012 et 1015, sous les Song du Nord, par un religieux d'origine indienne nommé Segō (Dānapāla ?). Cette traduction de Segō (*Taishō-d.* n° 882) comprend 30 fascicules à l'intérieur desquels sont distribuées 26 sections (*bun*), dont les 24 premières peuvent être réparties entre IV « Grands chapitres » (*daihon*) d'après une classification remontant au Guide d'Amoghavajra.

La 1<sup>re</sup> section, qui couvre les 5 premiers fascicules et 2/3 environ du 6<sup>e</sup>, correspond à la traduction en 3 fascicules d'Amoghavajra, soit, du point de vue de la classification en chapitres — ainsi que nous aurons encore l'occasion de le préciser — à une partie du « Grand chapitre » I. On pourrait en conclure que l'ouvrage d'Amoghavajra se limitait à 1/26 du *Shoe*, mais, en fait, les sections étant de taille inégale, le rapport d'une traduction à l'autre est, comme on l'a déjà noté, d'un peu moins du cinquième.

La traduction de Segō, familièrement appelée « Sūtra Roi des tantra en trente fascicules » (*Sanjikkān [bon] Kyōōgyō*) a été envoyée au Japon en 1073 par Jōjin, moine éminent de la secte Tendai, qui prit la décision de partir en Chine alors qu'il était déjà sexagénaire et qui, en fin de compte, devait y mourir sans avoir revu son pays natal. A ses compagnons qui rentraient, il avait confié 527 fascicules de textes bouddhiques au nombre desquels figurait



cette traduction complète du *Shoe*. Mais, malgré son intérêt capital, l'ouvrage allait demeurer sans usage, face à une tradition qui avait ses canons fixés depuis longtemps. Il faudra attendre le milieu du xiv<sup>e</sup> siècle, en 1349, pour qu'un moine du Tōji, Gōhō, sorte de la poussière le manuscrit envoyé par Jōjin et en fasse un commentaire (*Taishō-d* n° 2226), qui n'aura lui-même, en fin de compte, qu'une incidence purement savante.

Le texte sanskrit du *Shoe*, qui passa longtemps pour perdu (*cf.*, encore, le *Shin Bukkyōjiten* de Seishin Shobō, éd. de 1962, p. 186 : « *Bonbun wa genson shinai* ») a été retrouvé par étapes. G. Tucci fut le premier à en éditer un fragment dans le volume I des *Indo-tibetica* (Rome, 1932, pp. 93 et 136-145). La tâche a été poursuivie par M. Horiuchi Kanjin, dont les efforts ont abouti, après une série de publications, à un important ouvrage, *Bon-zō-kan taishō Shoe no Kongōchōgyō, bonpon kōtei hen* (Kōyasan, 1974 ; 1983). Ainsi que l'indique cet intitulé, la suite de l'ouvrage sera consacrée aux versions en langues tibétaine et chinoise. Le problème de l'exacte dénomination du Sūtra en sanskrit a fait l'objet de discussions dont il résulte que le terme à utiliser préférentiellement est le simple *Tattvasaṃgraha* (voir Kiyota Jakuun, « Kongōchōgyō no bonmei ni tsuite », *Indogaku bukkyōgaku kenkyū*, IV, 2 (1956), pp. 277-279).

On trouve dans la précieuse introduction bibliographique aux études bouddhiques que constitue le *Butten no yomikata* de M. Kanaoka Shūyū (Tokyo, 2<sup>e</sup> éd. 1973) un résumé des opinions relatives à l'histoire de la formation du *Kongōchōgyō* et à la question de l'identification des divers textes traditionnellement présentés comme ses « Assemblées ».

Une opinion répandue aujourd'hui est que, tandis que le « Sūtra du Grand Vairocana » aurait été composé en Inde du Nord au cours de la première moitié du vii<sup>e</sup> siècle, le « Sūtra du Summum du Diamant », témoin d'un état plus avancé de l'évolution de l'ésotérisme, pourrait dater des dernières décennies du même vii<sup>e</sup> siècle — en tout cas pour ce qui est de sa partie la plus ancienne, qui est celle du *Tattvasaṃgraha*, autrement dit, du *Shoe*. On situe son lieu d'origine dans l'Inde du Sud, où la culture des pratiques de yoga était particulièrement en honneur. Par « Inde du Sud », il faut entendre ici la région de l'Orissa actuel : « Sud » relatif si l'on regarde la carte générale de l'Inde, mais, assurément « Sud » par rapport à Bodhgayā, lieu d'Eveil du Buddha, point à toujours considérer comme centre en matière de géographie bouddhique, a bien voulu nous faire remarquer amicalement M<sup>me</sup> Monié-Bénisti.

Comme on sera amené à le rappeler plus loin, le « maṇḍala formé de Neuf » repose presque entièrement sur le *Shoe*, à l'exception de son 7<sup>e</sup> maṇḍala qui entretient d'étroits rapports avec la vi<sup>e</sup> Assemblée. Nous reviendrons plus loin (p. 689) sur le texte, traduit en chinois à l'époque des Song (*Taishō-d.* n° 244) qui correspondrait à cette vi<sup>e</sup> Assemblée et qui est un témoin tardif et

particulièrement développé de la tradition ésotérique à l'intérieur du courant de la « Perfection de sâpience ».

Sur les seize Assemblées autres que la I<sup>e</sup> et la VI<sup>e</sup>, il ressort des indications données par M. Kanaoka que l'on n'a pu mettre en évidence, ni dans les sources indiennes ni dans les traductions chinoises et tibétaines, des éléments qui permettent d'identifier des vestiges des V<sup>e</sup>, VII<sup>e</sup>, VIII<sup>e</sup>, X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> Assemblées.

En revanche — et, ici, l'auteur renvoie aux travaux de M. Sakai Shinten, notamment à l'étude restée classique, intitulée *Ramaḳyō no tenseki*, « Les textes du lamaïsme » (Kōyasan, 1944) —, il n'est pas exclu qu'on puisse reconnaître dans certaines traductions tibétaines des témoignages relatifs aux II<sup>e</sup>, III<sup>e</sup>, IV<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> Assemblées.

Restent encore, non mentionnées ci-dessus, deux Assemblées : la IX<sup>e</sup> et la XV<sup>e</sup>. Bien que certains points difficiles obligent à la prudence dans les affirmations, il est généralement admis que les textes correspondant à celles-ci peuvent être identifiés à deux ouvrages qui jouent un grand rôle dans la tradition indo-tibétaine et qui ne sont pas ignorées de la tradition extrême-orientale, car il en fut fait — sous les Song, encore — des traductions chinoises in extenso. Mais ces versions tardives demeurèrent, comme celle du *Shoē* par Segō, quasiment ignorées au Japon jusqu'à l'époque moderne et n'exercèrent aucune influence sur le destin de l'ésotérisme local.

Il s'agit, en ce qui concerne la IX<sup>e</sup> Assemblée, du fameux *Hevajratantra* (Hevajra est une autre désignation de Vajrasattva, l'« Etre adamantin », j. Kongōsatta) dont l'éminent spécialiste britannique D. L. Snellgrove fait remonter l'état actuel, d'après les recensions sanskrite et tibétaine, à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, sans exclure qu'il ait pu exister auparavant sous une forme un peu différente (*The Hevajra-tantra, A Critical Study*, Oxford University Press, 2 vol., 1959 ; traduction chinoise du moine d'origine indienne Hōgo, *Taishō-d.* n° 892, lecture japonaise annotée de Kanbayashi Ryūjō, révision de M. Miyazaka Yūshō, *Koku-yaku iss., Mikkyō-bu* II). M. R. Stein a remarqué (*Annuaire du Collège de France 1974-1975*, pp. 483-484) que la version chinoise édulcore, voile des expressions tirées de la symbolique sexuelle qui figurent dans le sanskrit et le tibétain, et qui ont dû être jugées ici impossibles à retenir. Cette volonté délibérée d'estomper les traits et les représentations sexualisés est clairement reconnue par M. Stein, déjà chez Amoghavajra et dans certains aménagements qui ont été apportés aux « maṅḳala des Deux Parties » en leur forme du « maṅḳala actuel ».

On considère en général que le *Hevajra-tantra* appartient à la catégorie des tantra tardifs où la tendance « érotisante » s'affirme très fortement. A l'intérieur du cycle du « Summum du Diamant », il apparaît comme l'un des témoins de la strate de développement la plus récente. En sa forme aujourd'hui connue,

il n'est pas sûr qu'on puisse y voir le texte même de la IX<sup>e</sup> Assemblée tel qu'Amoghavajra l'aurait rapporté de Ceylan. Mais, on ne peut nier qu'il existe des rapports entre son contenu et la matière de cette Assemblée résumée par le maître indien.

C'est à la même catégorie des tantra tardifs à forte symbolique érotisante qu'appartient le texte dans lequel on décèle une parenté de contenu avec la XV<sup>e</sup> Assemblée, désignée dans le Guide d'Amoghavajra par le nom d'« Assemblée du secret » (*Himitsu-shūe* 秘密集会) : le *Guhya-samāja* [tantra], ou « Rencontre du secret », que le savant indien Benoysh Bhattacharrya, premier éditeur de son texte sanskrit (*Gaekwad's Oriental Series LIII, Baroda, 1931*), n'hésitait pas à faire remonter jusqu'aux III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles, y voyant, quant à lui, le plus ancien témoignage de la littérature du « Véhicule adamantin ». La critique postérieure (notamment M. Winternitz, « Notes on the *Guhyasamāja Tantra* and the Ages of the Tantras », in : *Indian Historical Quarterly*, IX, 1 (19) ; G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Rome, 1949, voir aussi, du même, « Some Glosses on the *Guhyasamāja* », *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3<sup>e</sup> volume, Bruxelles, 1935) a abaissé cette date jusque vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle ou le début du VIII<sup>e</sup>, envisageant l'hypothèse d'une confusion entre le tantra et un sūtra antérieur dont il constituerait une recension remaniée. Là encore, la traduction chinoise est tardive, datant des Song (*Taishō-d.* n° 885 ; lecture japonaise annotée de Kanbayashi Ryūjō, révision de M. Miyazaka Yūshō, *Kokuyaku-iss.*, *Mikkyō-bu* IV) ; elle est de ce même Segō à qui nous devons la traduction intégrale du *Shoe*. Jean Filliozat avait consacré une année de ses conférences de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (*Annuaire* de la IV<sup>e</sup> Section, 1970-1971, p. 690) au *Guhyasamāja*. Une nouvelle édition du texte sanskrit a été publié récemment au Japon par M. Matsunaga Yūkei (*Himitsu-shūe-tantora kōtei bonpon*, Ōsaka, 1978). Diverses indications très utiles sur des travaux récents peuvent être trouvées dans *Indian Buddhism, a Survey with Bibliographical Notes* de M. Hajime Nakamura, KUFS Publication, Osaka, 1980, pp. 332-333.

\*

Les Dix-huit Assemblées telles que les résume le Guide d'Amoghavajra comprennent chacune la description d'un certain nombre de maṇḍala. Le Guide précise ce nombre de manière plus ou moins explicite selon les cas : 28 pour le *Shoe* ; à ce qu'il semble, 28 encore pour la II<sup>e</sup> Assemblée ; 25 pour la III<sup>e</sup> ; 32 pour la IV<sup>e</sup> ; 3 pour chacune des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup>, etc. La suite indique des chiffres apparemment beaucoup plus considérables, mais dont les critères d'évaluation peuvent être appréciés de façon diversement extensive. On arrive ainsi à un total qui dépasse les 1 500 et qui, il va de soi, demeure tout à fait hypothétique en l'absence de la plupart des textes eux-mêmes.

Par rapport à un tel nombre — qu'il soit réel ou fictif —, c'est encore, assurément, un bien petit chiffre que celui qui se trouve rassemblé dans le « maṇḍala formé de Neuf ». L'établissement d'un maṇḍala déterminé, si

complexe soit-il, oblige évidemment à un choix, et le maître, l'*ācārya*, avait, ainsi qu'y insiste Tajima Ryūjun (*op. cit.*, p. 148), toute qualité pour effectuer le travail de sélection nécessaire à cet effet.

Hormis le 7<sup>e</sup>, qui repose pour une part importante sur les données de la VI<sup>e</sup> Assemblée (*cf. infra*, p. 689), les maṇḍala qui forment l'ensemble du Plan adamantin ont, ainsi qu'on l'a déjà dit plus haut, le *Shoe* pour unique fondement. Il faut rappeler ici quelle est leur répartition par rapport à la totalité des maṇḍala décrits dans ce dernier, qui sont, comme on vient de le voir, au nombre de 28 et qui, d'après le Guide d'Amoghavajra, sont distribués de la manière suivante entre ses quatre « Grands chapitres » : 6 maṇḍala dans le I<sup>er</sup> chapitre, intitulé « Grand chapitre du Plan adamantin » (*Kongōkai daihon*) ; 10 dans le II<sup>e</sup>, intitulé « Grand chapitre de Gōzanze » (*Gōzanze daihon* ; Gōzanze, skt. Trailokyavijaya, « Vainqueur du Triple monde » est une manifestation irritée et combattante du Grand Vairocana contre les êtres indociles) ; 6 dans le III<sup>e</sup>, intitulé « Grand chapitre de la Soumission universelle » (*Henjōbuku daihon*) ; 4 dans le IV<sup>e</sup>, intitulé « Grand chapitre de l'Accomplissement de tous les buts » (*Issaigi jōju daihon*).

Or, de ces « Quatre Grands chapitres » (*shidaihon*) seuls, les deux premiers ont été mis à contribution en vue de l'établissement du « maṇḍala formé de Neuf ».

Au I<sup>er</sup> Grand chapitre correspondent les 6 premiers maṇḍala et, jusqu'à un certain point, le 7<sup>e</sup> ; au II<sup>e</sup> Grand chapitre, les 8<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup> maṇḍala. Dans le détail, si l'on suit la répartition plus fine, en « sections », qu'a la traduction de Sego, on constate que sections et maṇḍala se correspondent ainsi :

— à l'intérieur du I<sup>er</sup> Grand chapitre :

1<sup>re</sup> section : 1<sup>er</sup> maṇḍala,

2<sup>e</sup> section : 2<sup>e</sup> maṇḍala,

et ainsi de suite jusqu'à la 4<sup>e</sup> section et au 4<sup>e</sup> maṇḍala,

5<sup>e</sup> section : 5<sup>e</sup>, 6<sup>e</sup> et, pour une part — ceci est discuté en raison des liens de ce maṇḍala avec la VI<sup>e</sup> Assemblée —, 7<sup>e</sup> maṇḍala,

— à l'intérieur du II<sup>e</sup> Grand chapitre :

6<sup>e</sup> section : 8<sup>e</sup> maṇḍala,

7<sup>e</sup> section : 9<sup>e</sup> maṇḍala.

La traduction d'Amoghavajra en sa totalité correspond, rappelons-le, dans le tableau ci-dessus, au contenu de la 1<sup>re</sup> section ; il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'elle ne traite que du Premier maṇḍala. Il en va de même de l'« Aide-mémoire » de Vajrabodhi, limité, lui aussi, à la seule partie initiale du *Shoe*.

Alors que les Chinois des Tang n'avaient ainsi à leur disposition que des textes éclairant de manière précise un maṇḍala sur neuf, on peut se demander comment fut adopté à titre de forme définitive dans la liturgie un ensemble dont la plus grande partie demeurerait obscure.

Sans doute faut-il penser que les maîtres indiens qui présidèrent à la mise au point du Nonuple maṇḍala, parmi lesquels figura vraisemblablement Amoghavajra, avaient en leur possession le texte sanskrit — tout au moins du *Shoe* — dans une version proche de celle dont se servit plus tard Segô : nous pouvons bien imaginer que, pour ce qui est des parties non encore traduites, ils empruntèrent à ce texte les éclaircissements indispensables à une certaine compréhension du maṇḍala par leurs disciples locaux ; éclaircissements que retransmirent ensuite ceux-ci à leurs élèves japonais.

Il faut ajouter à cela que, comme il a été précédemment dit, aussi bien Amoghavajra que les maîtres antérieurs, Śubhakarasiṃha et Vajrabodhi, avaient composé des sortes de traductions ou présentations résumées de diverses parties du Sūtra, permettant ainsi d'acquérir sur l'ensemble du maṇḍala plus de clarté qu'on ne pourrait l'imaginer. Peu de cette clarté, néanmoins, passa dans les gloses laissées aux générations suivantes.

Ce n'est qu'assez récemment que les recherches critiques sur le « Sūtra du Summum du Diamant » et sa figuration du Plan adamantin ont commencé à se développer. On peut voir, ne fût-ce qu'à travers les si riches études de Tajima Ryūjun, combien la part qui les concerne est restée longtemps congrue par rapport à celle réservée au « Sūtra du Grand Vairocana » et au maṇḍala de la Matrice.

Dans l'introduction à sa lecture japonaise du *Kongōchōgyō* selon la traduction en trois fascicules d'Amoghavajra (*Kokuyaku-iss.*, *Mikkyō-bu* II, p. 152), rédigée en 1931, Tomita Gakujun rappelle ce peu d'études dont le Sūtra a été l'objet et insiste sur la difficulté même du texte, où beaucoup de passages sont à la limite de l'intelligible. Et pourtant, dit-il, ce *Kongōchōgyō*, qui constitue le fondement du maṇḍala du Plan adamantin et qui est, aux yeux des adeptes de l'ésotérisme, « le plus vénéré et le plus important des sūtra » (*saison shichō no kyō* 最華至重經), semble conduire ceux qui s'adonnent avec persévérance à sa pratique, à y trouver des significations très profondes et à y découvrir la source d'expériences inconcevables.

Pour aborder l'étude du maṇḍala du Plan adamantin, il peut être considéré comme expédient de partir de l'« Aide-mémoire » de Vajrabodhi, plus aisé à saisir dans sa construction que le Sūtra et plus fourni en données concrètes : c'est là le parti qu'a suivi Tajima Ryūjun, ainsi qu'il l'explique lui-même (*op. cit.*, p. 151).

Nous avons voulu, quant à nous, adopter le parti inverse et suivre le fil du Sūtra, nous exposant ainsi — pourquoi le dissimuler ? — à un long travail de tâtonnement parsemé d'écueils. Mais quelle ne fut pas notre satisfaction de découvrir, en fin de compte, que le Sūtra, à travers ses méandres et ses obscurités, nous avait fait apparaître de façon extrêmement ordonnée le processus qui présidait à la constitution de l'assemblée du maṇḍala !

Nos investigations se sont limitées aux deux premiers fascicules du texte, qui décrivent ce processus. A été laissé de côté le troisième, dont la matière est consacrée aux règles de l'introduction des disciples dans le maṇḍala.

Nous avons utilisé pour notre travail les ouvrages suivants : l'édition du *Taishō-d.*, tome XVIII ; les lectures japonaises annotées des séries *Shōwa shinsan Kokuyaku daizōkyō*, *Kyōten-bu* VIII (anonyme) et *Kokuyaku-iss.*, *Mikkyō-bu* II, celle-ci, plus haut citée, de Tomita G., révis. Miyazaka Y. ; le commentaire japonais ancien d'Ennin (794-864), de l'école Tendai, *Kongōchō daikyōōgyō sho*, *Taishō-d* n° 2223, tome LXI, et sa lecture par Shimizudani Kyōjun, *Kokuyaku-iss.*, *Kyōsho-bu* XVII ; le texte de Segō en 30 fascicules, *Taishō-d.*, tome XVIII ; l'« Aide-mémoire » de Varabodhi, même tome, et sa lecture annotée par Kanbayashi R., révis. Miyazaka Y., *Kokuyaku-iss.*, *Mikkyō-bu* I).

\*

Comme pour le « Sūtra du Grand Vairocana », le lieu de la prédication est celui qui se trouve, selon la figuration bouddhique du monde, au point le plus extrême de la « partie des formes », le palais des dieux Akaniṣṭha (littéralement, les « Non-inférieurs », j. *Akanida-ten* ; cf. *Annuaire* 1979-1980, p. 645). Tajima Ryūjun a expliqué en détail (*Etude sur le Mahāvair.-sūtra*, p. 42) le symbolisme inhérent à cette résidence, à la fois éminente et transcendante, conçue comme sans commune mesure avec tout autre emplacement, qui ne serait qu'un lieu particulier.

Le maître de la prédication — lequel, d'ailleurs, ne semble prendre la parole que de façon médiatisée — est, ici encore, le Pan-buddha, le Grand Vairocana (j. Daibirushana), désigné aussi par le terme *Bagyabon*, transcription du skt. Bhagavant, le « Bienheureux » (mais interprété également par *Nōha*, « Qui peut briser », à partir du skt *bhaṅga* ; voir *Hōbōgirin* I, p. 46, et, pour ce qui est des six sens donnés au terme dans la tradition ésotérique, ce que dit Ennin dans son commentaire, *T.*, p. 23 b, *Kok. iss.*, p. 82. On ne doit pas oublier non plus les connotations sexuelles du terme dans la symbolique érotisante, où *bhaga* se trouve expliqué comme signifiant l'organe féminin, lieu de l'origine ; cf. R. Stein, *Annuaire* 1974-1975 (*loc. cit.*).

Ce Grand Vairocana est défini, dès le départ, par toute une série de réalisations supérieures qu'on le verra accomplir dans la suite et qui aboutiront à la maîtrise des Cinq Connaissances qui le caractérisent. Vient, après cela, la description du lieu, paré de toutes sortes d'ornements merveilleux, à la manière des « terres pures » traditionnelles. Le Pan-buddha est entouré d'une foule incalculable de bodhisattva répartie en huit troupes. S'y ajoutent des buddha-tathāgata aussi nombreux que les sables du Gange, qui remplissent notre monde et celui des Akaniṣṭha comme des grains de sésame. Chacun de ces

innombrables tathāgata émet à son tour à partir de son corps un nombre incommensurable de terres du buddha où il commence à exposer le sens de la Loi. Le Grand Vairocana, qui demeure en permanence dans la réalité adamantine du corps, de la parole et de la pensée de tous les tathāgata de la totalité de l'Espace, est dit se compénétrant avec tous ceux-ci... : tel est, en gros, le prologue, conforme à l'habituelle phraséologie de ce genre de sūtra, par lequel s'annonce une action visiblement porteuse d'une révélation majeure.

D'après le ton narratif qui sera continûment celui du récit, on pourrait croire qu'il s'agit là d'une action extérieure, dont l'auditoire est le témoin, comme l'action du Sūtra du Lotus ou celle du Sūtra de la Radiance d'or. Mais, ici, il en va tout différemment : ce Grand Vairocana et tous les personnages qui l'entourent, émanent de lui ou s'y résorbent, sont de pures créations mentales du pratiquant. A cet égard, la formule employée par l'« Aide-mémoire » de Vajrabodhi : « Il faut imaginer ~ visualiser ~ voir en esprit 想 (j. *omoubeshi*) [ceci, cela] » est parfaitement instructive.

La conception sur laquelle repose le processus qui va se dérouler (et qui n'est qu'une actualisation solennelle d'un accomplissement permanent) veut que le monde soit le résultat d'une projection, d'une diffusion de l'unité dans la multiplicité. Cela est vrai de la réalité corporelle comme de la réalité spirituelle, qui sont solidaires et s'interpénètrent ; sur le plan sotériologique, cette conception se traduit par une alternance des manifestations du Buddha sous sa forme ultime et unique qui est celle du Pan-buddha, le Grand Vairocana, et sous sa forme projetée dans le multiple qui est celle de la collectivité des tathāgata et des ensembles d'autres hypostases, à commencer par les bodhisattva, lesquels sont eux aussi, tous tant qu'ils sont, le Grand Vairocana.

Par l'expression « la collectivité des tathāgata » (littéralement : « tous les tathāgata » (*issai-nyorai*), il faut entendre ici, expliquent les commentateurs (cf. entre autres, Ennin, *T.*, p. 26 b, *Kok. iss.*, p. 89), une totalité, non pas indivise, inorganisée, mais une totalité qui, tout en étant incommensurable par définition, est d'ores et déjà ordonnée, répartie en familles ou lignées : familles ou lignées au nombre de cinq, par le moyen desquelles le Pan-buddha se manifeste au stade — initial ou terminal, selon qu'on suit le sens descendant ou ascendant — de la Connaissance différenciée. C'est — on y a déjà fait allusion — sous la forme de cinq sortes de connaissances (*Gochi*), dont l'une est éminente par rapport aux quatre autres, que se traduit ce phénomène d'entrée dans — ou, inversement, de sortie de — la pluralisation ; spatialement parlant, il s'exprime par une projection dans les quatre orientés à partir du point zénithal ; bouddhologiquement parlant, il aboutit aux figures des Cinq buddha ou « tathāgata des Cinq Connaissances » (*Gochi-nyorai*), chefs respectifs de ces lignées, dont le Grand Vairocana est lui-même le cinquième, tout en étant l'origine et le lieu d'achèvement des autres. L'expression « tous les

tathāgata », pour en revenir à elle, désigne donc, dans le présent contexte, les Cinq buddha en tant qu'ils constituent l'aspect pluralisé minimum du Pan-buddha ou, si l'on préfère, le Pan-buddha en son aspect pluralisé minimum. On peut dire encore que celui-ci, dans sa relation à eux, se trouve dans une relation à soi-même.

Le Sūtra poursuit par une sorte de pré-introduction de vingt bodhisattva, dont la genèse et la mise en place dans le maṇḍala constitueront deux moments essentiels de son déroulement ultérieur : les quatre bodhisattva féminins figurant, face au Grand Vairocana, à la fois les mères et les essences des vertus (skt. pāramitā, j. *haramitsu*) des tathāgata des Orient (= Quatre Pāramitā-bodhisattva, ou *Shi-haramitsu*), et les Seize Grands bodhisattva (*Jūroku-daibosatsu*) qui représentent les mêmes vertus à l'intérieur des lignées respectives de ces tathāgata. Selon une explication donnée par Ennin (*T.*, p. 30 a, *Kok. iss.*, p. 99), on assiste ici à la production, à partir du Buddha conçu d'abord sous l'aspect d'unité qui est celui du « Substantiel de son attestation intérieure » (*Naishō no tai* 内証体), de son aspect pluralisé qui est celui de l'« Activité au sein de la sphère de la Loi » (*Hokkai no yū* 法界用).

L'action proprement dite du récit va être déclenchée par l'initiative d'un grand bodhisattva qui, sous deux dénominations différentes, fait à la fois figure de premier et de stimulateur du groupe des Seize. En ce début, il est désigné sous le nom de « Fugen (skt. Samantabhadra) au Grand Esprit d'Eveil » (*Daibodaishin Fugen-daibosatsu*). Le bodhisattva Fugen est bien connu du Grand Véhicule classique : il y est, pour l'essentiel, l'incarnation de la fermeté du vœu et de la persévérance dans la pratique. Tel il apparaît dans le Sūtra du Lotus. Dans l'ésotérisme, il est celui qui gouverne l'esprit d'Eveil inné, originellement égal chez tous les êtres ; à ce titre, il se révèle ici comme manifestement identique à l'« Etre adamantin », Kongōsatta (skt. Vajrasattva), qui, lui aussi, est l'incarnation de la buddhité innée chez les êtres, infrangible comme le diamant.

Que fait ce Grand bodhisattva ? Lui qui est, en même temps — c'est le terme même du texte — le Bienheureux, *Bagyabon*, autrement dit le Grand Vairocana (l'une des deux dénominations, celle de bodhisattva, étant celle de l'« aspect de cause », *ingō* 因号 ; l'autre, celle de buddha, étant celle de l'« aspect de fruit », *kagō* 果号, voir Ennin, *T.*, p. 33 c, *Kok. iss.*, p. 109), « Il se tient dans le cœur~l'esprit de tous les tathāgata. Alors, tous les tathāgata remplissent ce monde de buddha comme des grains de sésame ». Si le Buddha, qui est parvenu au stade du fruit définitif, se manifeste ainsi au stade de la cause toute première, c'est afin de révéler aux êtres comment il a fait sa propre expérience ; c'est parce qu'il entend passer du stade de l'effort accompli au bénéfice de soi-même (*jiri no gyō*) à celui de l'effort fait au bénéfice d'autrui (*rita no gyō* — l'expression est employée par Ennin, dernier passage cité).



Pareils à des nuages qui s'amoncellent, ces tathāgata se rendent jusqu'à l'aire d'Eveil où se tient assis le bodhisattva *Issaigi-jōju* 一切義成就, « Tous buts atteints » (skt. Siddhārtha) en la personne duquel l'explication la plus généralement acceptée et la plus satisfaisante reconnaît le bodhisattva futur buddha Śākyamuni. Se manifestant à lui sous la forme de leur « corps de fruition » (*juyūshin* — qu'il faut comprendre ici comme corps utilisé par Vairocana pour l'enseignement des bodhisattva, cf. *Mikkyō jiten*, de Sawa Ryūken, p. 602, droite, D), ils l'interrogent d'un ton délibérément provoquant : « Quelle sorte d'Eveil parfait et suprême as-tu expérimenté ? Tu ne connais pas la réalité véritable de tous les tathāgata ni ne saurais endurer les ascèses qui y mènent ». Sur quoi le bodhisattva, tiré de l'état de recueillement dans lequel il était plongé, les salue et les prie instamment de lui apprendre de quelles pratiques et de quelle réalité il s'agit.

Ils vont alors lui enseigner, par paliers, une méthode d'« inspection » qu'on désigne, à partir d'une terminologie utilisée par Amoghavajra dans son Guide (T. XVIII, p. 284 c), sous le nom de « Réalisation du corps — autrement dit, de l'état — [de buddha] à travers les Cinq aspects » (*Gosōjōjangan* 五相成身觀).

Ponctuée de formules qui expriment à la fois l'essence de ses étapes successives et l'explosion de toute une suite d'irréfragables prises de conscience, cette méthode conduit le pratiquant, au cours des quatre premiers stades 1) à réaliser qu'il opère une « percée jusqu'à l'esprit d'Eveil » (*tsūdatsu* 通達 *bodaishin*) et, lorsqu'il regarde à cette occasion son propre esprit, à en voir l'aspect semblable à la forme [parfaite] du disque lunaire 2) à faire surgir en soi et « cultiver l'esprit d'Eveil » (*shu* 修 *bodaishin*) et à voir que son propre esprit a la pureté [foncière] du disque lunaire 3) à produire en soi l'« esprit d'universelle bonté (*fugenshin* 普賢心 : c'est le nom même du bodhisattva Fugen) de tous les tathāgata », source de leur attitude d'Égalité absolue, et à s'y tenir avec une fermeté adamantine en fixant à l'intérieur du disque lunaire de l'esprit une forme de vajra : c'est l'« adamantinisation de l'esprit » (*jō* 成 *kongōshin* 4) à renforcer en soi le diamant de cet « esprit d'universelle bonté » et approfondir la pensée que l'on est soi-même diamant ou, en d'autres termes, que son propre esprit est [originellement] esprit d'Eveil : c'est l'« attestation de l'esprit adamantin » (*shō* 証 *kongōshin*) (ce résumé tient compte de certaines des expressions employées dans l'« Aide-mémoire » de Vajrabodhi et dans le Guide d'Amoghavajra ; il est, en outre, très légèrement explicite à l'aide de mots placés entre crochets).

Là-dessus commence le dernier stade : « A ce moment le *Kongōkai* (le plan~la sphère~l'élément adamantin, *vajradhātu*, cf. *Annuaire* 1982-1983, p. 612) inhérent au corps, à la parole et à la pensée de tous les tathāgata, qui emplit partout la sphère de l'Espace, de par l'apport de force (*kaji* 加持, skt. adhiṣṭhāna) de tous les tathāgata, entre en totalité dans le *Satta-kongō* (littéralement « Diamant de l'être » ; l'« Aide-mémoire », T., p. 237 c, *Kok*.

iss., p. 273, a la leçon : *jishin no kongō* : « le diamant de soi-même » ; *satta* peut être aussi un abrégé pour [*bodai*] *satta*, l'expression signifiant alors : le diamant du [bodhi] *sattva*. Ennin, *T.*, p. 35 c, *Kok. iss.*, p. 115, commente : « L'un et le multiple se compénètrent : les tathāgata de la sphère de l'Espace entrent dans le corps du *Satta* et, pourtant, ils n'y sont point à l'étroit ». Un peu plus loin, p. 36 a et p. 117, il va définir *Satta-kongō* comme une « appellation antérieure », *zengō*, de celui qui va s'affirmer comme le tathāgata *Kongōkai*. Selon Toganoo Shōun, *Mandara no kenkyū*, p. 278, *satta [no] kongō* (skt. \**sattva-vajra*) est employé dans le *Shoe* en tant que désignation de la connaissance suprême, dite « de la nature du substantiel de la Sphère de la Loi », cf. *infra*, p. 678 : faut-il le rendre, en ce cas, par « Diamant essentiel ~ substantiel ? »).

Puis la collectivité des tathāgata confère au bodhisattva Issaigijōju un nom adamantin (c'est-à-dire un nom initiatique) qui n'est autre que celui de « *Kongōkai* » et lui fait sur la tête l'aspersion (*kanjō*, skt. *abhiṣekha*) qui le consacre. Mis en puissance — si l'on peut dire — par le *kaji*, intronisé par le *kanjō* en son état de bodhisattva [du Véhicule ésotérique], celui qui est désormais le bodhisattva *Kongōkai* proclame en s'adressant aux tathāgata : « Bienheureux tathāgata, je vois que vous tous êtes mon propre corps ». Ce stade terminal, marqué par la récitation d'une formule dite de la « Réalisation de la nature propre », est appelé « Complétion du corps de buddha » (*busshin enman* 仏身円満). Il s'accompagne de la visualisation par le pratiquant sur son propre corps de tous les signes formels qui marquent le corps des buddha.

Pour accomplir le progrès qui le sépare de l'ultime accomplissement, le bodhisattva qui vient ainsi de réaliser l'attestation effective de sa buddhité, salue les tathāgata et leur demande de lui faire une nouvelle fois l'apport de la force (on pourra comparer avec l'expression de saint Luc (Dernière instruction aux apôtres avant l'Ascension, *Bible de Jérusalem*) : « [être] revêtu de la force d'en Haut ») et de donner ainsi fermeté à son Eveil. « A peine a-t-il fini de parler que tous les tathāgata entrent dans ce *Satta-kongō*. Et, là-dessus [celui qui est à présent] le Bienheureux tathāgata *Kongokai*, à l'instant même, atteste de manière effective la connaissance d'Egalité propre à tous les tathāgata parfaitement éveillés et entre dans la convention (*sanmaya* 三昧耶) de cette connaissance ».

*Sanmaya* (skt. *samaya*, étymologiquement : « fait d'aller ensemble ») a, comme notre mot « convention », les deux sens de « réunion » et d'« accord, engagement ». De là, dans l'ésotérisme, il a pris celui de « symbole », parce que les symboles sont le produit d'une convention. En raison d'affinités en partie étymologiques, en partie phonétiques avec *sanmai* 三昧, vieille transcription pour *samādhi* (transcription plus récente, *sanmaji* 三摩地), que nous rendons, faute de mieux, par « recueillement » (sans doute vaudrait-il mieux dire « état de recueillement » — voir à ce sujet les remarques très importantes

de Jean Filliozat dans l'*Annuaire* du Collège de France 1969-1970, p. 434), il est utilisé dans certains textes — et c'est le cas ici — pour désigner un samādhi dont le principe a été posé par un buddha (en l'occurrence, tous les bouddha), un bodhisattva ou telle autre catégorie d'êtres ou d'entités supérieurs. Le *sanmaya* est donc bien « convention » (nous n'aimons pas le terme « communion », récemment adopté dans le *Hōbōgirin* ; ainsi, VI, p. 755), en même temps qu'il est recueillement. On observera d'ailleurs que la traduction de Segō a systématiquement *sanmai* (*T.*, p. 342 b et *passim*) là où celle d'Amoghavajra utilise *sanmaya*. L'une et l'autre vont d'ailleurs décrire, en un second temps, comme *sammaji* ce qu'elles ont d'abord annoncé comme *sanmaya* ou *sanmai*. Le commentateur de l'édition *Shōwa-shinsan...*, p. 260, est bien d'avis que *sanmaya* est à entendre ici au sens de samādhi et emploie, pour samādhi l'équivalent *tōji* 等持, « maintien de l'égalité » (cf. *Hōbōgirin* III, p. 271) qui implique — croyons-nous — de même que l'interprétation, très courante, de *sanmaya* par *byōdō*, « égalité », une superposition des notions procédant des trois mots sanskrits *sanmaya*, *samādhi* et *samatā* (qui veut dire « égalité »). La définition de *sanmaya* lui-même par *tōji*, qu'on trouve pourtant déjà dans le *Hizōki* (*T.* LXXXVI, p. 5 c, et *Kōb.-d. chos. zenshū* II, p. 639) et qui est fondamentale pour la compréhension du *Kongōchōgyō*, n'est, curieusement, pas donnée dans les dictionnaires.

Cependant que se parachève chez le tathāgata Kongōkai l'installation d'une connaissance totale, les tathāgata le consacrent par une nouvelle aspersion, semblable à celle qui sert pour l'intronisation d'un monarque universel (Ennin, *T.*, p. 37 a, *Kok. iss.*, p. 119). Ainsi investi, il se rend jusqu'à la salle royale du sommet du mont Sumeru, résidence d'Indra, le souverain des dieux, et — commente encore Ennin (*id.*, pp. 37 b, et 120) — lieu de prédication des buddha des Trois Temps. Il faut comprendre que celui qui était à la fois le bodhisattva Siddhārtha, prototype de tous les bodhisattva, et le pratiquant lui-même en son aspiration à la buddhité, stimulé par la collectivité des tathāgata qui n'est autre que l'expression pluralisée du Grand Vairocana, est à présent le Grand Vairocana lui-même ; l'identité foncière, latente, qui était la sienne — et qui est celle de tout être — avec le Buddha, est effectivement accomplie.

Mais, à partir de là, le fil du Sūtra se déroule dans l'autre sens. Il nous révèle comment, à partir de l'Un, du Singulier, s'opère dans la « sphère de la Loi », autrement dit, au sein de l'Ordre des choses, le processus d'apparition de la réalité multiple. Reprenons le texte :

« Le tathāgata Kongōkai, après avoir effectué à son tour l'apport de la force aux tathāgata (le texte n'est pas clair et semble vouloir dire l'inverse, mais Ennin, *T.*, p. 37 c, *Kok. iss.*, p. 120, est formel et s'appuie sur un texte apparenté, traduit par Amoghavajra lui-même, le *Funbetsuikyō*, *T.* n° 870, tome XVIII, p. 288 b ; la leçon de la traduction de Segō, assez alambiquée, elle aussi, *T.* p. 342 b, paraît lui donner raison), prend place sur le Siège du

Lion (= le siège royal de l'Eveil) et s'instaure dans tous les orient (littéralement, « à toutes faces », *issai no men* — l'« Aide-mémoire » de Vajrabodhi, *T.*, p. 227 b, *Kok. iss.*, p. 241, emploie l'expression *Shimen Birushana-butsu*, « le buddha Vairocana aux Quatre Faces », qui n'est pas sans nous rappeler les conceptions relatives à la figure de Brahmā. En ce qui concerne des traductions iconographiques de cette expression, voir M.-Th. de Mallmann, *Introduction à l'iconographie du bouddhisme tântrique*, Paris, 1975, p. 394, et Yoritomi Motohiro dans *Mikkyō-bijutsu taikan*, Tokyō, 1983, p. 190).

« A ce moment, le tathāgata Akṣobhya (c'est le buddha de l'Est, appelé ici par son nom en traduction, Fudō-nyorai, l'« Inébranlable » ; l'« Aide-mémoire » emploie les formes en transcription, plus ou moins abrégées, Ashukubi 阿闍鞞, Ashuku — cette dernière, comme on sait, courante), le tathāgata Ratnasambhava (le buddha du Sud, « Né du Joyau », Hōshō-nyorai), le tathāgata Avalokiteśvararāja (l'« Avalokiteśvara-roi », en traduction, Kanjizaiō, c'est-à-dire, le buddha de l'Ouest, Amitābha ; l'« Aide-mémoire » a la leçon : Amida) et le tathāgata Amoghasiddhi (le buddha du Nord, « Celui dont l'accomplissement n'est pas vain » ou « qui accomplit toute chose sans échec », Fukūjōjū-nyorai), lesquels constituent tous les tathāgata (à propos de cette identité, voir ci-dessus, p. 669), font [derechef] l'apport de la force à leur propre corps de tous les tathāgata [qu'est le buddha Vairocana] (là encore, le texte est obscur, mais Ennin, *loc. cit.*, s'appuyant, comme précédemment, sur le *Funbetsukyō*, explique : « Les Quatre buddha font l'apport de la force à Vairocana. Précédemment, ils l'ont reçu de lui ; à présent, ils lui en font hommage en remerciement »).

« De ce fait, le Bienheureux tathāgata Śākyamuni (il s'agit ici d'une manière d'appeler Vairocana, qui s'explique par les antécédents précédemment exposés et dont on trouve l'exemple également dans la tradition indienne, cf. Mallmann, *Introduction...*, p. 331) pénètre jusqu'au tréfonds l'Egalité de toutes choses et, inspectant l'Egalité de toutes les directions, s'installe dans les Quatre Orient ».

Le Sūtra ne donne pas d'indication iconographique sur l'aspect des tathāgata. Dans le troisième fascicule, on trouve les mentions de leurs mudrā : « prise à-témoin de la terre » (*sokuchi*) pour Akṣobhya, « exaucement » (*seган*) pour Ratnasambhava, « samādhi suprême » (*shōjō*) pour Amitābha, « absence de crainte » (*semui*) pour Amoghasiddhi (*T.*, pp. 221 c - 222 a, *Kok. iss.*, p. 201). L'« Aide-mémoire », plus fourni, comme on l'a dit, en détails concrets, précise (*T.*, p. 227 b-c, *Kok. iss.*, pp. 240-241) la nature des sièges, non seulement des tathāgata eux-mêmes, mais des lignées (*bu*, skt. *kula*) dont ils sont les chefs : siège à l'éléphant (*zōza*) pour Akṣobhya et la lignée du Diamant, siège au cheval (*meza*) pour Ratnasambhava et la lignée du Joyau, siège au paon (*kujakuzā*) pour Amitābha et la lignée du Lotus, siège au milan (*garuḍa*) (*karuraza*) pour Amoghasiddhi et la lignée de l'Acte (mêmes données dans les sources indiennes analysées par M.-Th. de Mallmann, *op. cit.*, pp. 93, 322,

95 et 100). Ces montures animales, qui sont figurées dans les formes les plus anciennes de représentation du Plan adamantin (*Gobu shinkan*, *Hachijūsson-mandara*, cf. plus loin) ont disparu dans le *Genzu*. La description de Vairocana lui-même, avec sa tiare et ses parures de bodhisattva, est donnée plus loin par l'« Aide-mémoire » (*T.*, p. 242, *Kok. iss.*, p. 288 ; passage traduit par Tajima, *Les deux grands mand.*, p. 173 ; là encore, on pourra comparer avec Mallmann, *op. cit.*, p. 393).

Toganoo Shōun a admirablement expliqué dans son manuel d'initiation à la secte Shingon, *Shingon-shū tokuhon*, pp. 110 s. (voir notre rapport de l'année dernière, p. 611), ce que signifient ces différentes lignées et comment elles s'articulent entre elles à l'intérieur d'une lignée éminente qui les englobe, la « lignée des buddha », dont le chef est Vairocana.

Les Cinq lignées sont, peut-on dire, un reflet sur le plan structurel des cinq étapes, ci-dessus rappelées, de la méthode de « Réalisation du corps [de buddha] en cinq aspects », chaque étape marquant l'accession à une connaissance dont l'un des Cinq tathāgata est désigné comme le possesseur et le régent. Chacune des quatre premières étapes correspond — on l'a vu aussi — à un orient et, en conséquence, à une porte, qui est en même temps accès à la vertu gouvernant l'étape.

Le premier stade, rappelons-le, est celui de la « pénétration jusqu'à l'esprit d'Eveil ». Le pratiquant y voit la forme de son esprit parfaite comme celle du disque lunaire. Techniquement parlant, la connaissance qu'il acquiert est dite « Connaissance du Grand miroir rond » (*Daienkyōchi* 大円鏡智). Grâce à cette connaissance, dit Toganoo Shōun, plus rien en lui n'est mis en mouvement par les passions, par l'esprit dualiste ; elle est l'expression d'un monde où tout est immuable, durable, impérissable. Le maître en est Akṣobhya, « inébranlable » comme la nature du diamant, du vajra. Aussi cette lignée a-t-elle pour nom « Lignée du Diamant » (*Kongōbu*). Le geste de « prise à témoin de la terre », les doigts de la dextre impérieusement pointés vers le sol, est aussi un geste de victoire. La porte d'accès à ce stade est, à bon droit, appelée, « Porte de l'Esprit d'Eveil » (*Bodaishin-mon*) et correspond à l'Est, région du commencement.

Dans le second stade, celui de la « culture de l'Esprit d'Eveil », le pratiquant se trouve conduit à voir que son esprit est semblable au disque lunaire, non seulement par sa forme de miroir parfait, mais par la pureté de son éclat : c'est qu'il atteint à la compréhension de cette admirable réalité des être qu'est leur nature d'Égalité foncière. Grâce à la « connaissance de la nature d'Égalité » (*Byōdōshōchi* 平等性智), il lui apparaît, explique Toganoo, que, dans le monde, tout est joyau, tout est trésor, tout est « valeur ». Le maître de cette connaissance est Ratnasambhava, celui qui est « né du joyau », et la lignée qui en est l'expression est la « Lignée du Joyau », skt. *ratna*, (*Hōbu*). Le

geste de l'exaucement, du don, paume de la dextre ouverte, en est l'expression. La porte d'accès est ici celle de l'« Accès aux Félicités » (*Fukutoku-mon*) et correspond à la région méridionale.

Au troisième stade, celui de l'« adamantinisation de l'esprit », le pratiquant se concentre sur la forme de vajra (concrètement, il s'agit d'une « masse de diamant » ou, si l'on préfère, un foudre à deux pointes quintuples) qu'il visualise dans le disque lunaire dont l'image a été précédemment suscitée. Son but est de maintenir ferme l'« esprit d'universelle bonté » qu'il développe en même temps qu'il perçoit l'absolue pureté de nature propre de toute chose. La connaissance à laquelle le conduit désormais son application est dite celle de « Perspicacité merveilleuse » (*Myōkanzacchi* 妙觀察智). Elle trouve sa figuration symbolique dans le lotus, qui sort unitaire et immaculé de la fange trouble de l'étang et qui s'ouvre à tous les orientes de manière égale, comme pour signifier une compassion même distribué. Il faut bien voir qu'il y a, à ce stade, conjonction des effets de deux vertus, sagesse et compassion, qui, dans les conceptions du Grand Véhicule, sont toujours fondamentalement solidaires. Pour reprendre l'expression de Toganoo Shōun, l'univers qu'exprime cette troisième connaissance est, à la fois, celui d'une connaissance juste et celui d'un amour sans limites. Le maître en est Amitābha, celui qui éclaire par son « Eclat incommensurable », et la lignée par lui régie est la « Lignée du Lotus », skt. padma (*Rengebu*) ; le geste qui en est l'expression, mains jointes dans le giron, indique l'état de recueillement du samādhi ; la porte qui y mène est celle de l'« Accès à la Sagesse » (*Chiemon*) et correspond à la région occidentale.

Le quatrième stade, qui est celui de l'« attestation de l'esprit adamantin », conduit le pratiquant à réaliser qu'étant lui-même diamant et originellement éveillé, il est égal, identique au Buddha en son corps, sa parole et sa pensée, autrement dit, en ce que l'ésotérisme Shingon appelle son Triple mystère. Grâce à cette révélation, il découvre l'absolue liberté de son activité, qui n'est entravée par rien. La connaissance à laquelle il accède est ici celle de l'« Accomplissement des Actes » (*Jōshosachi* 成所作智). Elle lui permet de mettre en œuvre un monde de création miraculeuse dont il utilise l'efficace à des fins de conversion. Le maître de cet univers est Amoghasiddhi, dont on a rappelé que le nom signifie « Celui dont l'accomplissement n'est pas vain » ou « qui accomplit toute chose sans échec » ; sa lignée a pour nom « Lignée de l'acte », skt. karma (*Katsumabu*) ; le geste qui en est l'expression, dextre levée en avant (tel il est classiquement, mais, dans le seul Premier maṇḍala, pour une raison qui échappe, le *Genzu* le figure paume tournée vers l'intérieur, les doigts touchant la poitrine — cf. Ishida Naotoyo, *Ryōkai-mandara no chie*, p. 123), signifie, dit Toganoo, « Sans se laisser prendre au piège du tourment et de l'anxiété, agir d'une manière libre et qui transcende toute crainte ». La porte qui donne accès à cette connaissance est dite « Porte de la Grande pratique » (*Daishōjin-mon*) et correspond à la région septentrionale.

Le cinquième stade est, on s'en souvient, celui du « parachèvement du corps [de buddha] ». C'est celui où le pratiquant atteint à la conscience de sa propre identité avec les buddha. Les quatre précédents univers de connaissance et les qualités qu'ils expriment respectivement — stabilité, valeur, amour, liberté — selon Toganoo, trouvent — commente-t-il — à la fois leur origine et leur lieu commun dans la connaissance qui est ici atteinte et qui est dite « Connaissance de la nature du substantiel de la Sphère de la Loi » (*Hokkaiishōchi* 法界体性智), ce qui signifie, en d'autres termes, « connaissance de la nature vraie du monde en son unité ». Le maître de cette connaissance est le Pan-buddha lui-même, le Grand Vairocana, l'« Illuminateur », qui donne vie à toute chose comme le soleil ; sa lignée est la « Lignée des buddha » (*Butsubu*) ; le geste qui en est l'expression dans le Plan adamantin, est le « poing de la connaissance » (*chiken-in*) où les deux poings se soudent, unis l'un à l'autre par l'index dressé de la gauche (comparer Mallmann, *op. cit.*, p. 33, qui donne comme équivalent sanskrit correct *bodhyagrī*). La région correspondante est la région centrale.

Dans le maṇḍala, les buddha des orientes ne seront pas rassemblés directement autour du buddha central comme c'est le cas dans le maṇḍala de la Matrice, mais placés de manière symétrique au centre de quatre groupes répartis chacun dans un cercle autour du sien ; cercles où il ne faut pas voir seulement une forme habituelle de maṇḍala, mais dans lesquels on reconnaîtra le disque lunaire, figure de l'esprit d'Eveil et support essentiel du processus qui mène au « parachèvement du corps de buddha ».

Après avoir décrit, comme nous l'avons vu, l'installation de Vairocana dans les orientes sous la forme de ces premières hypostases que sont les tathāgata chefs des lignées du Diamant, du Joyau, du Lotus et de l'Acte, le Sūtra expose comment le Pan-buddha entreprend, selon le même processus — osera-t-on dire ? — de « scissiparité », de générer d'autres hypostases, à un niveau secondaire, cette fois, qui vont venir s'ordonner autour des précédentes et contribuer à diffuser leurs vertus spécifiques. Ces figures, au nombre de quatre par lignée et dont le total est donc de seize, sont désignées comme des bodhisattva.

Il ne nous est pas possible de reproduire ici la liste des bodhisattva en question. On la trouvera d'ailleurs dans l'ouvrage de Tajima Ryūjun, *Les deux grands maṇḍala...*, pp. 174-184, auquel nous renvoyons. Ce qui nous importe est d'analyser le mode de leur apparition et de leur installation dans le maṇḍala. Le texte étant relativement long, nous ne pouvons en présenter qu'un résumé : celui-ci aura l'avantage de nous permettre de regrouper de façon systématique des données qui sont répétitives.

Le premier acte de l'épisode est marqué par l'entrée de Vairocana dans le samaya, littéralement, « la convention » — autrement dit, le recueillement, samādhi (*cf. supra*) — du Grand bodhisattva Fugen, qui représente ici l'Eveil également inné chez tous les êtres et qui, à ce titre, est considéré comme

identique à l' « Etre adamantin », Kongōsatta, dont le Pan-buddha va prononcer intérieurement le nom dans une formule. Le « recueillement adamantin » où va s'installer Vairocana participe de la nature de la première lignée, celle du Diamant ; il va donc produire un apport de force qui est « d'essence » par rapport au Diamant lui-même, *satta-kaji* (cf. *supra*, pp. 671-672), et il en sera de même dans les trois recueils qui suivront, mais, à partir du cinquième, qui sera un recueillement participant de la lignée du Joyau, l'apport de force sera, lui aussi, « de Joyau », *hō-kaji* ; à partir du neuvième, qui sera un recueillement de la lignée du Lotus, il sera dit « de la [nature de la] Loi », *hō-kaji* (au sens du skt. dharma) ; à partir du treizième, il sera dit « de la [nature de l']Acte », *katsuma-kaji*.

Outre que l'enchaînement des faits consécutifs à l'entrée dans la « convention de Fugen » est décrit avec davantage de détails, il se distingue des suivants par une différence importante : c'est que le bodhisattva généré au terme de cet enchaînement et qui constitue un accomplissement de Fugen en sa nature adamantine, sous le nom de Kongōshu, « Diamant — ou, si l'on préfère, plus classiquement, « Foudre » — en main » (skt. Vajrapāṇi), restera l'agent de la mise en train du processus d'apparition de tous les autres bodhisattva sans exception.

A cette remarque près, le schéma de déroulement du processus en question est celui-ci :

1) Le Pan-buddha Vairocana entre dans la convention — en d'autres termes, le recueillement — du bodhisattva *N*. Ce recueillement procure un apport de force qui, selon la lignée à laquelle appartient le bodhisattva, sera dit d'Essence, de Joyau, de Loi, d'Acte. Vairocana fait jaillir de son esprit une formule qui en exprime la nature adamantine.

2) A ce moment, le « Bienheureux Kongōshu », sortant de l'esprit de tous les tathāgata, devient le symbole (= objet ou fait symbolique) *s* qui représente la vertu active, efficace du recueillement dont il s'agit. Et il devient ce symbole, non pas sous une forme manifestée en un exemplaire, mais en un nombre aussi multiple d'exemplaires que la collectivité des tathāgata elle-même. Tous ces symboles *s* entrent dans l'esprit de Vairocana, s'y réunissent et deviennent « un seul corps », qui offre, en grand, l'aspect de ce même symbole. Ce grand symbole *S* vient demeurer dans la main de Vairocana.

3) De cette forme *S* sortent des corps de tathāgata, aussi innombrables à travers tous les mondes, que des poussières d'atomes, qui appellent (convoquent ~ stimulent) la collectivité des tathāgata et opèrent des évolutions miraculeuses. A cause du caractère merveilleux du bodhisattva *N* et de la fermeté du recueillement [initial] de Kongōsatta (= Fugen), ils se réunissent à leur tour en un seul corps, génèrent le corps du bodhisattva *N* (c'est seulement maintenant qu'il apparaît) qui s'installe dans l'esprit de Vairocana et y entonne une strophe à la louange du symbole que lui-même a pour fonction d'incarner.



4) Le corps du bodhisattva redescend de l'esprit de Vairocana et vient prendre position dans un disque lunaire situé en avant, puis, dans l'ordre, à droite, à gauche et en arrière de tous les tathāgata — autrement dit, en chaque cas, du chef de la lignée concernée. Ces positions sont à entendre du point de vue du pratiquant qui, tout en suscitant le maṇḍala dans son esprit, le visualise les yeux dirigés vers le centre, ainsi que sont d'ailleurs figurés les Quatre buddha dans le dispositif dit du « mandala étendu sur le sol » (*shiki-mandara*) utilisé pour les rites de consécration. De ce point de vue, la position qui est « en avant » est toujours celle qui est située entre chaque tathāgata et le centre ; le maṇḍala suspendu, où les personnages sont tous figurés dans le même sens, peut être une source d'erreur d'appréciation en ce qui concerne cette position dite de « devant », qu'on croit reconnaître au premier abord dans celle d'en dessous.

Ainsi installé, le bodhisattva demande derechef des instructions.

5) A ce moment, Vairocana entre dans une seconde « convention », de type variable selon les cas, qui n'est plus celle du bodhisattva *N* initial, mais exprime plutôt — si tant est qu'on puisse généraliser ici — la vertu agissante de son symbole. Grâce aux effets de cette convention, il reçoit pour lui-même et au profit des êtres un certain nombre d'effets excellents dont l'énumération est donnée ; après quoi il remet le symbole *S* dans les deux mains du bodhisattva *N*, auquel la collectivité des tathāgata confère un nom adamantin *N'* qui est nécessairement un nom commençant par *vajra/kongō*, du type *Kongōshu*, etc.

Lorsqu'ils lui ont administré l'aspersion qui le consacre, il exerce sur eux en retour l'action signifiée par son nom et prononce une stance qui célèbre triomphalement sa nature et ses pouvoirs.

Commencé autour du régent de l'Est et de la lignée du Diamant, Akṣobhya, le processus qui conduit ainsi à la mise en place des bodhisattva, se poursuit autour de celui du Sud et de la lignée du Joyau, Rātnasambhava, de celui de l'Ouest et de la lignée du Lotus, Amitābha, et s'achève autour du régent du Nord et de la lignée de l'Acte, Amoghasiddhi. Quatre fois quatre : ce sont là les Seize Grands bodhisattva du maṇḍala.

Ainsi qu'on a pu le voir à travers le résumé que nous avons tenté d'en faire, ce processus s'accomplit à travers tout un va-et-vient de l'un au multiple et du multiple à l'un, engendrant, à chaque étape, des formes nouvelles en même temps que s'élaborent, au fur et à mesure des prises de conscience, des résolutions renforcées.

Nous avons dû nous résoudre à traiter plus rapidement les questions relatives à l'apparition des autres figures du maṇḍala que le Sūtra décrit subséquemment : les bodhisattva qui sont l'expression des « Quatre Vertus » (*Shi-haramitsu*, cf. *supra*, p. 670) des tathāgata chefs de lignées, manifestées par ceux-ci

autour de Vairocana ; les « Quatre [bodhisattva] d'Offrande » dits « intérieurs » (*Nai no shi-kuyō*) parce qu'ils sont regroupés avec les précédents à l'intérieur d'un grand cercle constituant la partie centrale du maṇḍala, et que produit Vairocana à titre d'hommage aux tathāgata en réponse aux manifestations de leurs vertus ; ceux, au nombre de quatre également, d'Offrande, dits « extérieurs » (*Ge no shikuyō*) en raison de leur extériorité par rapport au grand cercle, et qui expriment l'hommage rendu en retour par les tathāgata à Vairocana ; celle des Quatre bodhisattva dits « de Saisie », skt. saṃgraha (*Shishō*), qui sont postés aux portes de la seconde enceinte, où Vairocana les suscite pour permettre aux tathāgata de capter les êtres. Ishida Naotoyo (*op. cit.*, p. 126) prenant en considération le fait qu'il s'agit, là encore, d'une sorte de bodhisattva d'offrande, rassemble les quatre séries qui précèdent sous la dénomination générale de « Vénérés exprimant l'offrande — ou l'hommage — mutuel(le) » (*Sōgōkuyōson*).

Les Cinq tathāgata, les Seize Grands bodhisattva et les Seize bodhisattva d'offrande forment un total dit des « Trente-sept Vénérés » (*Sanjūshichison*) qui constitue la stricte base du Premier maṇḍala du Plan adamantin en sa forme du « maṇḍala actuel ». Aussi emploie-t-on pour désigner ce maṇḍala l'expression *Sanjūshichison-mandara*, « m. aux Trente-sept Vénérés ».

En fait, ce maṇḍala contient davantage de personnages, mais l'inclusion de ceux-ci dans le décompte total n'est pas de rigueur. Ces personnages, dont on trouvera la nomenclature détaillée chez Tajima Ryūjun (*Les deux grands maṇḍ.*, pp. 165-166 et 190 s.) sont : les *Kengō senbutsu*, « Mille buddha de la Période Fortunée » où nous vivons (ainsi nommée en raison du nombre de buddha qu'elle doit voir apparaître), dont la foule est représentée se pressant dans la deuxième enceinte, entre les cercles des « bodhisattva d'Offrande extérieurs » et ceux des « bodhisattva de Saisie » ; et, d'autre part, des divinités, que le Sūtra se borne à désigner globalement sous les noms d' « [hôtes des] palais suprêmes » et « seigneurs souverains (skt. īṣvara) », *Sho shōgu jizai* 諸勝宮自在 (*T.* p. 207 c, *Kok. iss.*, p. 161), mais que le maṇḍala aligne au nombre de vingt dans son enceinte la plus extérieure, en se fondant sur des sources plus détaillées, telles que l' « Aide-mémoire » (voir celui-ci, *T.* p. 241 a-b, *Kok. iss.*, p. 284) — divinités parmi lesquelles le *Hizōki* (*T.*, p. 9 a, *Kōb.-d. chos. zenshū*, p. 654) distingue cinq classes (*gorui no shoten*) : celles des « parties supérieures » du Triple monde, celles de l'Espace (qui résident au-dessus du mont Sumeru), celles « qui ont leur demeure sur terre », celles « qui parcourent l'Espace » (= les divinités astrales), enfin, les divinités souterraines (respectivement, *Jōgaiten*, *Kokūten*, *Jigoten*, *Yūkokūten*, *Jigeten* ; Ishida Naotoyo, *op. cit.*, p. 130, donne pour la dernière catégorie une variante *Suigoten*, « qui ont leur demeure dans l'eau » provenant de Segō, *T.*, p. 373 a). A ces vingt divinités, il convient d'ajouter les quatre « Grandes divinités » (*Shūten* ou *Shidaijin*) des Eléments Terre, Eau, Feu et Vent (Pṛthivī, Varuṇa, Agni, Vāyu ; j. Jiten, Suiten, Katen, Fūten) qui soutiennent de leurs bras étendus le grand

cercle central du maṇḍala ; rappel, sans doute, de la vieille vision cosmologique indienne des divers cercles ou « cylindres » qui soutiennent l'univers, en même temps que figuration du « stūpa des Cinq cercles » (*gorin-tōba*), support de méditation sur l'identité du corps et du monde avec Vairocana (voir Tajima, *op. cit.*, pp. 257 s.).

Lorsqu'on ajoute ces Quatre Grandes divinités des Eléments et les Vingt divinités de l'enceinte extérieure aux « Trente-sept Vénérés » fondamentaux, on aboutit à un total de 61. On emploie alors l'appellation de *Rokujūsson-mandara*, « maṇḍala aux Soixante et un Vénérés », dont il faut savoir qu'elle ne désigne pas autre chose que le « m. aux Trente-sept Vénérés ». Ce chiffre pourrait être encore augmenté de vingt si l'on tenait compte de deux groupes de personnages représentés, non pas sous leur forme « plénière », anthropomorphe, mais sous des « formes de convention » (*sanmaya-gyō*), qui sont ici les mêmes pour chaque série et qui sont des formes de vajra : dans les angles, les « Quatre Grands rois de science », skt. vidyārāja (*Shidaimyōō*) qui sont les messagers du Buddha sous l'aspect de « corps de colère » chargés de pacifier les êtres indociles ; sur les côtés, les cohortes des demi-dieux ou démons dont la réunion constitue les « Seize Grands protecteurs » (*Jūrokudaigo*) (voir Tajima, *op. cit.*, pp. 196-197). Mais ces personnages, dont l'addition porterait le total à 81 (plus les Mille buddha) ne sont, traditionnellement, ici jamais comptabilisés.

C'est à un décompte effectué différemment et à une tradition autonome que répond le maṇḍala du Plan adamantin dit « aux Quatre-vingt un Vénérés » (*Hachijūsson-mandara*). Ce maṇḍala se distingue de celui qui précède par les caractéristiques suivantes : d'abord, sur un point fondamental : c'est un maṇḍala indépendant, il n'est pas partie intégrante d'un ensemble ; 2) les Cinq tathāgata — et pas seulement le buddha central — y sont parés de la tiare ; 3) sur les 37 personnages principaux, 33 (seuls font exception les Quatre bodhisattva « de Saisie ») y ont des montures animales placées sous leurs sièges de lotus (conformément aux indications de l'« Aide-mémoire » de Vajrabodhi, rappelées ci-dessus, p. 674) ; 4) les « Mille buddha de la Période Fortunée » y sont représentés par seize bodhisattva, en tête desquels Maitreya, le premier dont la buddhité doit s'accomplir (j. Miroku), désignés sous l'appellation de « Seize Vénérés de la Période Fortunée » (*Kengō jurokuson*) — il est à noter que, dans certains maṇḍala, les deux figurations, des Mille buddha et de ces Seize bodhisattva, sont cumulées ; 5) les Quatre grands rois de science des angles de l'enceinte extérieure, qui sont ici représentés de manière anthropomorphe, se trouvent pris en considération dans l'évaluation du nombre total des personnages. Voici quelle est cette dernière : les 37 Vénérés fondamentaux + les 4 Grandes divinités des Eléments + les 20 divinités de l'enceinte extérieure (= 61, total précédent) + les 16 Vénérés de la Période Fortunée + les 4 Grands rois de science = (grand total) 81.

On observe la mention, dans le Catalogue officiel des objets rapportés de Chine par Kūkai (*Goshōrai mokuroku*, T. n° 2161, tome LV, p. 1064 b), d'un maṇḍala désigné par l'appellation de *Hachijūisson*, mais celui-ci n'est pas parvenu à la postérité et il semble, de toute manière, que la secte Shingon n'a jamais montré d'intérêt pour son usage. Les exemplaires du maṇḍala existant aujourd'hui au Japon passent pour remonter tous à un original rapporté par un des maîtres de la secte Tendai, Ennin (794-864), et qui était vraisemblablement analogue à celui qu'avait recueilli Kūkai. Les catalogues d'objets rapportés par Ennin lui-même (T. n° 2165, 2166, même tome, pp. 1076 a, 1077 c) mentionnent effectivement chacun un « maṇḍala aux Quatre-vingt un Vénérés », l'un et l'autre, d'ailleurs, non figuratifs et où les personnages étaient représentés par des « germes » graphiques sanskrits (bīja, j. *shuji*). Quoiqu'il en soit au juste de l'exemplaire plus haut mentionné, qui était, lui, de toute évidence, figuratif, et qui aurait encore existé à Uji vers le début du XIII<sup>e</sup> siècle, où il aurait été copié, il est en tout cas certain que les témoins — peu nombreux — qui subsistent de cette tradition du *Hachijūisson-mandara* proviennent, pour l'essentiel, de monastères du Tendai. L'un d'eux, qui serait la copie même effectuée à Uji, est une fort belle peinture ayant appartenu au Kongōrinji, voisin du lac Biwa, et qui est aujourd'hui au musée Nezu, de Tokyo (voir notices dans : *Genshoku Nihon no bijutsu* VII, p. 119, et dans *Mikkyō bijutsu taikan* I, p. 234, et reproductions en couleurs, pp. 114-116). Un autre exemplaire peint, conservé au Taisanji (département de Hyōgo, a été publié par M. Hamada Takashi (ouvrage plus haut cité, *Mandara no sekai*, planche 47). Il faut particulièrement faire mention d'une gravure, qui passe pour très ancienne, conservée au Myōhō-in de Kyōto (reproduction dans Matsunaga Yūkei, ouvrage également cité, *Mandara*, p. 197).

S'il est évident que le *Hachijūisson-mandara* relève ainsi de la tradition du Tendai, et non de celle du Shingon, il est, en revanche, tout à fait abusif de tirer de cette vérité l'affirmation, souvent répétée, que le Tendai, parce qu'il a cette tradition dans son patrimoine, ignorerait totalement le « Nonuple maṇḍala » (ainsi dans Tajima, *op. cit.*, p. 162 : « L'ésotérisme Tendai ne connaît pas le *Vajradhātu-maṇḍala* en neuf parties... » et, encore, entre autres, dans le *Mikkyō-jiten*, p. 484, où, à propos des points de divergences entre les deux sectes, Tendai et Shingon, *Taimitsu Tōmitsu no sōi*, il est dit que la première utilise pour le Plan adamantin le *Hachijūisson* tandis que la seconde se sert du « Nonuple maṇḍala »). La réalité est plus compliquée. Lorsque le fondateur japonais du Tendai, Saichō, se rendit en Chine, en 804, la même année que Kūkai, il y reçut sa première initiation à l'ésotérisme des mains de l'ācārya Jungyō (ch. Shunxiao), qui était un maître de la lignée de Śubhakarasiṃha (on trouvera un écho du fait dans nos *Histoires qui sont maintenant du passé*, pp. 101 et 256, n. 113). Or l'emplacement où l'instruisit Jungyō est désigné comme un « lieu du maṇḍala des Trente-sept Vénérés » (*Sanjūshichison mandara sho*) et il y aurait lieu d'en déduire que les mystères

du Plan adamantin lui furent exposés à l'aide de l'élément qui constitue la partie centrale du maṇḍala quand celui-ci est constitué en ensemble de Neuf, et qui formait ici un maṇḍala indépendant — à la manière dont est indépendant le *Hachijūsson* (cf. Misaki Ryōshū, « Tendai no mikkyō ni tsuite », contribution au livret *Tendai mikkyō — shisō to bunka*, « L'ésotérisme Tendai — pensée et culture », édité par le bureau central d'administration de la secte Tendai, Ōtsu, 1973, pp. 11 a et 15 b et, aussi, Katsumata Shunkyō, *Mikkyō no nihonteki kaiten*, « Le développement de l'ésotérisme au Japon », Tokyo, 2<sup>e</sup> éd., 1972, p. 231). Cette hypothèse apparaît comme tout à fait plausible lorsqu'on se rappelle celle selon laquelle le « maṇḍala formé de Neuf » aurait été conçu par Keika, maître de Kūkai et, donc, au sein d'une autre lignée doctrinale de l'ésotérisme des Tang (cf. ci-dessus, p. 660). Néanmoins, il est connu que, par la suite, après son retour au Japon, Saichō reçut de Kūkai au monastère de Takao l'initiation selon le rituel du Shingon, et il est bien évident que celle-ci fut faite, pour la partie du Kongōkai, avec le Nonuple maṇḍala. Ses disciples n'ont nullement ignoré ce dernier. Ennin lui-même, à qui l'on vient de voir que remonterait l'introduction au Japon du « maṇḍala aux Quatre-vingt un Vénérés », s'était préoccupé de rapporter aussi des exemplaires du type Nonuple : un passage de son journal de voyage en Chine, en date de 841, le montre s'inquiétant du prix que peut coûter la copie d'un d'entre eux (Reischauer, *Ennin's Diary*, p. 306 ; texte dans : *Yūhōden-sōsho* I, p. 254 a). L'habitude d'utiliser le maṇḍala central aux Trente-sept Vénérés (autrement dit, le Premier maṇḍala, ou « Grand maṇḍala au Plan adamantin », cf. ci-dessous) au lieu de l'ensemble de Neuf s'est conservé dans la secte Tendai (Fukuda Gyōei, *Tendai-gaku gairon*, Tokyo, 1954, p. 453, l'indique même comme plus fréquent) et il semble que ce soit là l'origine de l'affirmation selon laquelle la secte n'emploierait pas ce dernier, mais le *Hachijūsson* (Tajima Ryūjun, lui, ne faisait pas la confusion, car il précisait — *loc. cit.* — que l'Esotérisme Tendai « remplace [le Nonuple maṇḍala qu'elle ne connaît pas] par le seul Vajradhātumahāmaṇḍala », ou Grand maṇḍala du Plan adamantin, c'est-à-dire, on l'a vu, le maṇḍala central). En fait, les monastères du Tendai sont nombreux à posséder des « maṇḍala des Deux Parties » où la partie du Plan adamantin est représentée par le « maṇḍala formé de Neuf ». On trouvera aux pp. 47 et 51 du livret *Tendai mikkyō*, ci-dessus mentionné, la reproduction d'une paire d'entre eux qui appartient à l'Enryakuji. L'usage du type dans les rituels serait, nous a-t-on dit, tout à fait normal, régulier, alors que le *Hachijūsson*, lui, semble ne plus exister, à travers tout le Japon, qu'en un très petit nombre d'exemplaires, dont il ne nous a malheureusement pas été possible de savoir si certains étaient encore utilisés et, en pareil cas, dans quelles conditions.

Ce Premier des Neuf maṇḍala, sur les sources et la description duquel nous nous sommes attardés un peu longuement, est désigné dans le Sūtra sous le nom de « Grand maṇḍala du Plan adamantin », *Kongōkai-daimandara*, qui est

Comparaison du

(à gauche) *Sanjūshichison-mandara* (m. aux Trente-sept Vénérés)

et du

(à droite) *Hachijūisson-mandara* (m. aux Quatre-vingt un Vénérés)

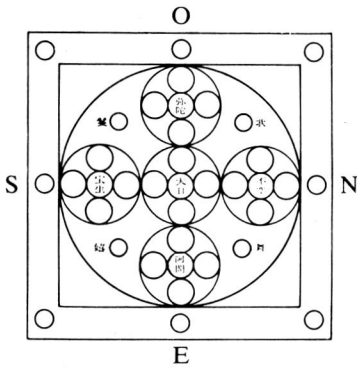
(d'après *Tendai mikkyō - shisō to bunka*)

Rappelons que le maṇḍala est orienté à l'Ouest.

Quand il est tracé sur le sol, il a sa tête à l'Ouest.

Lorsqu'il est placé verticalement, l'Ouest se trouve à sa partie supérieure.

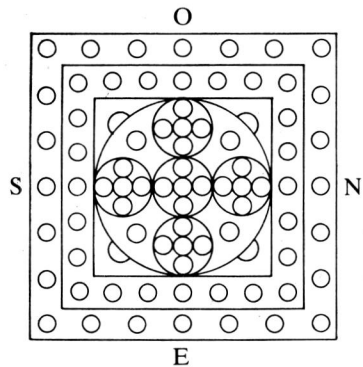
(cf. *Annuaire* 1962-1963, p. 613)



Première enceinte,  
dans le grand cercle central,  
29 personnages décomptés :  
— 5 dans chacun des cercles  
moyens (au centre, Vairocana et  
les 4 Vertus, ensuite, à partir du  
bas, c.-à-d. de l'Est, dans le sens  
des aiguilles d'une montre, les 4  
buddha entourés des 16 Gds  
bodhis.),  
— les 4 bodhis. d'Offrande inté-  
rieurs, dans les intervalles.

Dans la deuxième enceinte,  
8 personnages décomptés :  
— aux quatre angles les 4 bodhis.  
d'Offrande extérieurs,  
— aux quatre portes (milieu) les  
4 bodhis. de Saisie.

La troisième enceinte (enceinte  
extérieure) n'est pas figurée.



Première enceinte,  
33 personnages décomptés :  
— les 29 du Grand cercle central,  
— et, dans les angles, les 4 divini-  
tés des Eléments.

Deuxième enceinte,  
24 personnages décomptés :  
— les 8 ci-contre,  
— et les 16 Vénérés de la Période  
Fortunée.

Troisième enceinte,  
24 personnages décomptés :  
— les 4 Grands rois de science,  
— et les 20 divinités.

aussi, par ailleurs, l'une des appellations du « Nonuple maṇḍala » dans son ensemble. Les « maṇḍala des Deux Parties » sont souvent nommés « Grands maṇḍala » (cf. rapport de l'année dernière, p. 616) et c'est bien ainsi que les appelés Tajima Ryūjun. Il va de soi qu'en un sens, l'expression se réfère au caractère majeur, éminent de ces deux maṇḍala par rapport à toute autre figuration, mais elle a une deuxième signification, qui se rapporte à la classification formelle des maṇḍala en quatre catégories (*shishu-mandara*) : à savoir 1) les maṇḍala qui sont dits, précisément, « majeurs » (*dai-mandara*) parce qu'ils présentent les personnages vénérés sous l'aspect intégral, plénier — et aussi, en principe, coloré — de la forme anthropomorphique 2) ceux qui représentent ces mêmes personnages sous l'aspect symbolique de leur « forme de convention » (*sanmaya-mandara*) 3) ceux qui les représentent sous leur forme réduite à l'« essence », autrement dit, au « germe graphique » (*hō-mandara*) 4) ceux qui représentent des personnages en action, en activité — karma —, ce qui signifie souvent, en traduction concrète : des figures en trois dimensions, en relief (*katsuma-mandara*) (voir de plus amples détails dans Tajima, pp. 38-41).

En raison de son importance essentielle dans les enseignements du Plan adamantin, le Premier des Neuf maṇḍala est encore appelé « maṇḍala fondamental » (*Komponne*) ou « Premier maṇḍala, fondamental » (*Konpon-ichie*). Mais le terme le plus courant pour le désigner, qui est tiré du *Hizōki* et qui se réfère à l'accomplissement de la buddhité au terme de la pratique de l'« inspection » en cinq stades, est celui de *Jōjinne*, « maṇḍala de l'accomplissement du corps [de buddha] ». A ce terme, l'école dite d'Ono — du nom de son siège initial —, qui est l'une des branches maîtresses du Shingon, préfère celui de *Katsuma-e*, « maṇḍala de l'activité », c'est-à-dire des figures en leur forme plénière (*katsuma* ayant ici le sens de ci-dessus 1) et non de 4) ; voir la contribution de M. Nakagawa Zengyō au *Mandara* de Matsunaga Yūkei, pp. 71-72).

Dans les limites du temps disponible, nous avons tenté de nous intéresser aux huit autres maṇḍala du Nonuple ensemble, pour lesquels les ouvrages, déjà plusieurs fois cités, de Togano Shōun, Tajima Ryūjun, Ishida Naotoyo et Matsunaga Yūkei nous ont fourni les indications essentielles. Rappelons que, sous le maṇḍala central aux « Trente-sept Vénérés » — autrement dit, le *Jōjinne* — vient, en seconde position (c'est, vu l'orientation générale du maṇḍala, qui est la même que celle du *Jōjinne*, le côté de l'Est) le maṇḍala dit « de convention », *Sanmaya-e* (terminologie du *Hizōki*), parce que, conformément à la définition donnée plus haut, les personnages y sont représentés par leurs seuls attributs symboliques. La disposition globale, en revanche, demeure la même, à quelques éléments près, notamment le remplacement des Mille buddha par les « Seize Vénérés de la Période Fortunée » dans la seconde enceinte (73 personnages en tout, dont les mêmes 37 principaux).

Puis, toujours en suivant, comme à l'intérieur du maṇḍala central, le sens des aiguilles d'une montre (c'est-à-dire : en laissant le centre sur la droite, sens de la pradakṣiṇā indienne qui mime le cours du soleil autour de l'axe du monde), vient en troisième, dans l'angle Sud-Est, le maṇḍala dit « du Diamant subtil », *Misai-e* (terminologie du *Hizōki*), pour signifier l'approfondissement de la connaissance adamantine jusqu'aux limites de l'insaisissable ; maṇḍala de composition rigoureusement identique au précédent, mais où les personnages sont de nouveau figuratifs, avec cette particularité que ceux des deux premières enceintes sont représentés inscrits dans des formes de vajra à trois pointes (73 en tout, également).

Vient ensuite, au plein Sud, en quatrième position, le maṇḍala dit « de l'Offrande » ou « Hommage », *Kuyō-e* (terminologie du *Hizōki*), qu'Amoghavajra désigne comme un maṇḍala « d'activité ». Chaque personnage y est représenté figurativement, tenant en main son attribut et en faisant hommage aux autres. Ce maṇḍala indique une étape importante dans le déroulement du processus initiatique. (Composition encore une fois semblable, 73 personnages.)

Puis vient, en cinquième position, dans l'angle Sud-Ouest, un maṇḍala d'une économie, cette fois, toute différente, beaucoup plus simple, qui ne comprend que 13 personnages, les uns représentés sous leur forme plénière et les autres sous leur « forme de convention ». Ce maṇḍala est intitulé *Shiinne*, « m. des quatre mudrā » = des « Quatre Sceaux » (terminologie du *Hizōki*). Le mot mudrā (J. in 𑖀𑖔) n'a pas ici seulement son sens de « geste significatif », il désigne aussi, par extension, les quatre sortes d'« obtentions » ou d'acquis qu'ont procurés au pratiquant les quatre maṇḍala précédents (le mot « obtention » est de Tajima Ryūjun ; on pourra faire une intéressante comparaison avec ce qu'écrivit le savant indien S.B. Dasgupta dans son *Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta, 1958, pp. 174-175). Ainsi que l'explique Toganoō Shōun (p. 304), ce maṇḍala vise à synthétiser les quatre maṇḍala antérieurs, à permettre au pratiquant de les contempler tous les quatre en un. L'une de ses particularités iconographiques est qu'il réunit dans quatre grands cercles, autour d'un — au centre — qu'occupe Vairocana, quatre grands bodhisattva, qui représentent là, chacun, leur lignée, à la place du buddha qui en est le chef.

Au plein Ouest, au-dessus de la case centrale, vient en sixième position le maṇḍala dit *Ichinne*, « maṇḍala de la Mudrā unique » ~ du « Sceau Unique » (terminologie du *Hizōki*). Le terme mudrā a le même sens que ci-dessus, et signifie que le maṇḍala dont il s'agit représente la réduction à l'unité, du maṇḍala précédent qui constituait déjà, à lui seul, un compendium des quatre premiers maṇḍala. Dans le « maṇḍala actuel », la figure, elle-même unique, qui s'inscrit dans le grand cercle occupant la quasi-totalité de l'image, est Vairocana, couronné de la tiare et faisant, comme dans toutes ses représentations du Plan adamantin, le geste du « poing de la connaissance » (cf. supra, p. 677).



Selon le Sūtra (5<sup>e</sup> section de la traduction de Segô, *T.*, p. 369 a ; Toganoo, p. 318), ce personnage n'est pas le Pan-buddha, mais Kongôsatta (= Vajrasattva), l'« Etre adamantin », alias Kongôshu, « Celui qui tient le diamant en main », premier bodhisattva manifesté par le tathāgata de l'Est et qui était le représentant de ce buddha et de la lignée du Diamant au sein du « maṇḍala des Quatre Sceaux ». Sa présence dans le « maṇḍala du Sceau Unique », qui peut être considéré comme un point final du processus développé à partir du Grand Vairocana dans le Premier maṇḍala, avait évidemment un sens, et il n'est pas certain que l'ensemble ait, du fait de cette substitution, gagné en cohérence, s'il y a incontestablement gagné en majesté. Comme l'ont souligné Toganoo Shōun et Tajima Ryūjun, ce cas est loin d'être le seul où l'autorité des maîtres se soit exercée d'une manière qui ait conduit le maṇḍala, en sa forme du *Genzu*, à s'écarter assez librement des données originales du Sūtra.

C'est, au contraire, la figure de l'« Etre adamantin » tenant son foudre qui apparaît dans l'image terminale du *Gobu-shinkan* 五部心觀 (« L'Inspection de l'Esprit à travers les Cinq Lignées »), rouleau iconographique reçu à Chang'an en 855 par Enchin, fondateur de l'école la plus avancée en ésotérisme du Tendai japonais ; rouleau qui est encore conservé aujourd'hui à l'Onjōji, centre de cette école, et qui se trouve ainsi être l'un des très rares *zuzō* rapportés de Chine (*shōrai zuzō*) à nous être parvenus dans leur manuscrit d'origine : *zuzō* en 1 fascicule, peint « au trait pur » sans adjonction de couleurs, et qui constitue la « mise à plat » de l'iconographie des six premiers maṇḍala du Plan adamantin, ce qui a conduit M. Hamada Takashi (*Mandara no sekai*, p. 232) à proposer la reconstitution d'un « proto-maṇḍala du Plan adamantin » formé seulement de 6 cases (3 dans la hauteur, 2 dans la largeur). Ce qui est certain, est que les données du *Gobu-shinkan*, de même que celles du « maṇḍala aux Quatre-vingt un Vénérés », sont plus proches des indications de l'« Aide-mémoire » de Vajrabodhi que ne le sont celles du *Genzu* ; elles sont donc manifestement plus archaïques. On relèvera cependant que ce n'est pas à la tradition de Vajrabodhi que paraît se rattacher le *Gobu-shinkan*, mais à celle de Śubhakarasiṃha, dont un portrait, en officiant, clôt l'ouvrage. Le *Gobu-shinkan* est publié dans le tome LXXXVII du *Taishō-d.* (2 recensions, n° 2975 et 2976), mais il faut en signaler une remarquable édition récente, donnant le déchiffrement et l'analyse du texte sanskrit des formules : Hatta Yukio, *Gobu-shinkan no kenkyū*, Kyōto, Hōzōkan, 1981).

Les trois maṇḍala qui restent (7<sup>e</sup>, 8<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup>) seraient, si l'on suit ce point de vue, le fruit d'une adjonction postérieure : c'est là, d'ailleurs, une opinion à peu près générale aujourd'hui. Mais il y a lieu d'observer que les problèmes relatifs au Septième maṇḍala sont très différents de nature de ceux posés par le groupe que forment les deux derniers.

Le 7<sup>e</sup> maṇḍala occupe la case Nord-Ouest de l'ensemble formé de Neuf. Sa dénomination courante, tirée du *Hizōki*, est *Rishu-e*, « maṇḍala de la

Conduite ». Par cette « conduite », skt. *naya*, il faut comprendre : la conduite inspirée par la « Perfection de sagesse », skt. *Prajñā-pāramitā*, j. *Hannya-haramitta* ~ *haramitsu*. La littérature de la Perfection de sagesse, véhicule, en particulier, de la puissante pensée dialectique des Mādhyamika (j. *Chūgan*), avait laissé entrevoir, pour la première fois, une influence tantrique dans un petit texte quelque peu antérieur à 650, qui forme le fascicule 578 du « Grand sūtra de la Perfection de sagesse ». Ce petit texte, intitulé « Perfection de sagesse en cent cinquante strophes » ou « Section de la Conduite de sagesse », devait être traduit en chinois par l'illustre Xuanzang (j. Genjō) (*T.* n° 220, 10) et être l'objet, anciennement, de nombreuses versions en diverses langues. Edward Conze, spécialiste par excellence des études de la *prajñā-pāramitā* en a fait une traduction anglaise (reprise dans : *The Short Prajñāpāramitā Texts*, Londres, 1973, pp. 184-195 ; voir aussi, du même : *The Pr.-pār. Literature*, 2<sup>e</sup> éd. augmentée, Tokyo, The Reiyukai, 1978. Nous renvoyons également à l'analyse extrêmement fouillée et à laquelle nous avons beaucoup emprunté, de M. Kanaoka Shūyū dans son *Butten no yomikata*, pp. 240-254).

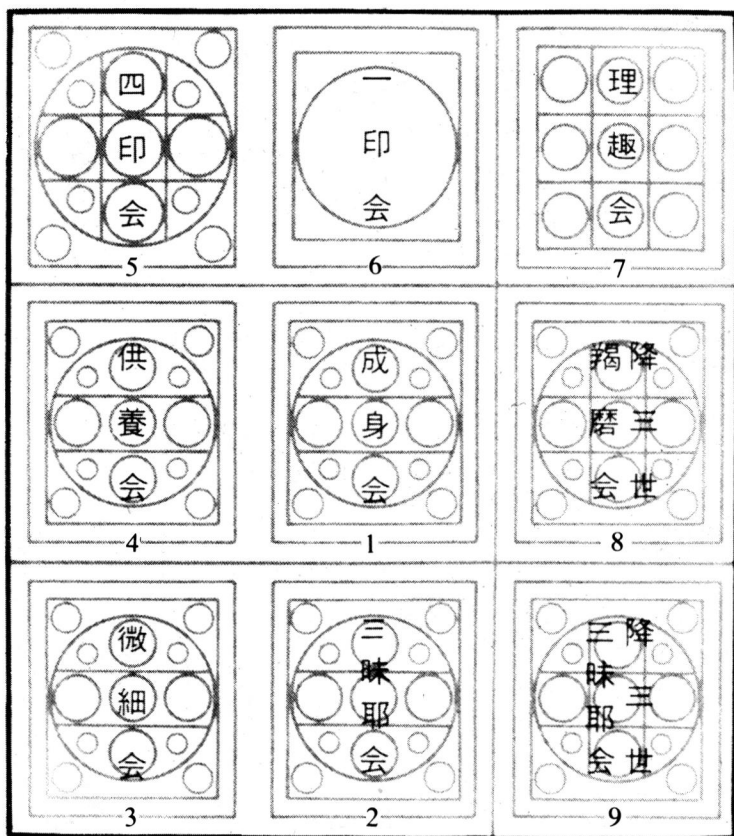
Bien que nous retrouvions dans le titre de cette « Section de la Conduite de la Sagesse » l'expression-clé du nom de notre 7<sup>e</sup> maṇḍala, ce n'est pas de ce petit texte lui-même que le maṇḍala est directement inspiré ; il y a entre eux de nombreux intermédiaires, dont deux sont particulièrement importants : l'un (*T.* n° 243) est un texte encore assez bref, en 1 fascicule et 17 sections, dont la traduction est due à Amoghavajra. La secte Shingon utilise ce texte dans sa liturgie quotidienne sous le nom de *Rishukyō*, ou « Sūtra de la Conduite de la Sagesse ». Il est à noter qu'elle le prononce en lecture *Kan-on*. Ce sūtra, qui a pour thème fondamental la notion de « pureté de nature propre de toute chose », touche au cœur de la pensée de dépassement du dualisme ; il considère les états, les mouvements, les préoccupations habituellement tenus pour les sources du plus grand trouble passionnel, comme les moteurs, les guides les plus efficaces dans la recherche de la connaissance et dans la pratique de la compassion la plus dépouillée. Cette pureté est énoncée en 17 points d'articulation (pureté de l'« Union merveilleuse », du Désir, de l'Attouchement, du Lien d'amour, de l'Orgueil, etc.). Nous sommes ici dans un ésotérisme où les représentations érotisantes affleurent en pleine lumière (voir, sur ce point encore, M. R. Stein, *Annuaire* du Collège de France 1974-1975, p. 482). Les interprétations qu'en donnent les commentateurs extrême-orientaux (nous avons utilisé la lecture annotée due à Kanbayashi Ryūjō, éd. *Daizōkyō-kōza*) sont de caractère toujours hautement symbolique : l'« Union merveilleuse » abolit toute discrimination entre le Je et l'Autre, entre le Ceci et le Cela ; elle incarne la rencontre finale entre la Connaissance acquise au bénéfice de soi-même et la Compassion qui se projette au bénéfice d'autrui, etc. Les thèmes d'amour énumérés nous ont rappelé de très près certains poèmes de la *Délie* et de *L'Olive* et certaines illustrations, attribuées à Jean Goujon, de l'édition française du *Songe de Poliphile*.

L'autre texte particulièrement important ici est un Sūtra de la Conduite dit « en Sept fascicules » (*Shichikan Rishukyō*). Cet ouvrage (*T. n° 244*) qui n'a été traduit que sous les Song, par l'Indien Hōken (Dharmabhadrā ?), est un texte très développé, où sont intercalées toutes sortes d'indications relatives à des rituels et des maṇḍala. Lorsqu'on parle des « maṇḍala du *Rishukyō* », il faut savoir que, pour l'essentiel, il s'agit de maṇḍala fondés sur cette version développée.

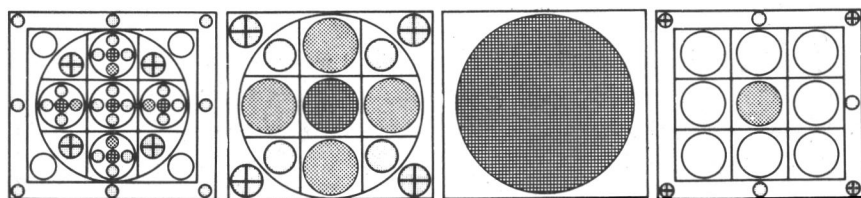
On admet aujourd'hui que la version développée en question pourrait avoir été traduite par Hōken sur un texte apporté et laissé par Amoghavajra, et qui ne serait autre que le texte de la VI<sup>e</sup> Assemblée du *Kongōchōgyō* (Kanaoka, *op. cit.*, p. 253). On considère aussi que c'est sur ses données que repose, dans une large mesure, la conception du 7<sup>e</sup> maṇḍala. Mais il s'agirait moins là d'un emprunt à tel passage déterminé du Sūtra que du fruit d'une synthèse entre des éléments provenant de son texte proprement dit, et d'autres tirés de rituels relatifs à Kongōsatta, l'« Etre adamantin », qui y sont intercalés. Le maṇḍala est, en effet, présidé par Kongōsatta, et c'est ce qui fait qu'il peut être considéré comme un développement du 6<sup>e</sup>, celui du « Sceau Unique », que remplit, dans le *Genzu*, la grande figure de Vairocana, mais dont on a vu qu'il était auparavant consacré à celle de Kongōsatta. De là, l'opinion, quelquefois soutenue, que ce 7<sup>e</sup> maṇḍala serait, lui aussi, fondé sur le *Shōe* (cf. ci-dessus, p. 666).

On constate que la forme du 7<sup>e</sup> maṇḍala est assez différente de celle des autres : elle évoque celle de l'ensemble même du Nonuple maṇḍala avec ses neuf cercles inscrits dans des carrés. Les personnages qui s'y trouvent (1 par cercle dans l'enceinte centrale ; 8 sur le pourtour de la seconde enceinte) sont au nombre de 17 comme les Dix-sept thèmes de Pureté du *Rishukyō*, mais il faut y ajouter 4 vidyārāja représentés par leur vajra dans l'enceinte extérieure. Ces 17 personnages, qui sont reconnus comme des bodhisattva, ne sont autres que les forces inhérentes aux passions, transmues, transmutes dans une nouvelle perspective — on lira avec intérêt le passage consacré par Imaeda Yoshirō au maṇḍala dans l'ouvrage publié sous la direction de Lilian Silburn, *Le bouddhisme hors de l'Inde*, Paris, Stock, 1980, pp. 137-138.

Les 8<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup> maṇḍala occupent respectivement les cases du Plein Nord et du Nord-Ouest. Leur existence est fondée sur l'idée, déjà plusieurs fois évoquée, que là où la douceur de la persuasion ne parvient pas à faire fléchir les êtres opiniâtres — et donc, à les sauver, car ceci encore est, en fin de compte, une expression de la compassion — le Buddha émet, pour les amener à résipiscence, des « corps de colère » d'aspect terrible. Celui qui est mis en mouvement ici, et qu'on a déjà mentionné plus haut, est le « Vainqueur du Triple Monde », skt. Trailokyavijaya, j. Gōzanze. Pour bien connaître ce personnage, on pourra se rapporter au récit de son triomphe sur Maheśvara, j. Daijizaiten (Iyanaga Nobumi, dans : *Hōbōgirin* VI, pp. 713 s.). Le



Le « Maṇḍala formé de neuf »



Les quatre types de composition des maṇḍala du Plan adamantin

maṇḍala n° 1  
2, 3, 4, 8, 9  
(maṇḍala des  
37 Vénérés  
+  
les 4 Grandes  
Divinités  
des Éléments  
ou quatre médaillons  
lotiformes  
qui les remplacent

maṇḍala n° 5

maṇḍala n° 6

maṇḍala n° 7

(d'après le catalogue de l'exposition  
*Mikkyō bijutsu meihōten*, Takashimaya, 1973)

8<sup>e</sup> maṇḍala est constitué de figures en forme plénière, représentées dans l'action ; il est dit (terminologie du *Hizōki*), *Gōzanze-katsuma-e*, « maṇḍala de l'activité de Gōzanze » : activité qui consiste foncièrement dans la subjugation de Daijizaiten. Le 9<sup>e</sup> maṇḍala, dernier de l'ensemble Nonuple, est construit de manière semblable, mais à partir de « formes de convention » ; il est appelé en conséquence « maṇḍala de convention de Gōzanze », *Gōzanze-sanmaya-e* (terminologie du *Hizōki*) et se trouve dans la même relation par rapport au Huitième maṇḍala, que l'était le Deuxième maṇḍala par rapport au Premier. Toganoo Shōun (p. 346) expose que, tandis que le 8<sup>e</sup> maṇḍala figure l'activité physique, corporelle, du Buddha en tant que Gōzanze, le 9<sup>e</sup>, lui, représente l'activité spirituelle de ce même Buddha en tant que Gōzanze.

Du point de vue de la composition, ces deux maṇḍala, qui sont exactement identiques, obéissent au même modèle général que les maṇḍala 1<sup>er</sup> à 4<sup>e</sup>, qui alignent dans leur enceinte centrale les « Trente-sept Vénérés ». Ils ont dans la seconde enceinte, les Seize bodhisattva de la Période Fortunée ; dans la troisième, aux quatre angles, les Quatre vidyārāja, et sur les côtés, les Vingt divinités ; le total est de 77. Gōzanze lui-même apparaît au sein du 8<sup>e</sup> maṇḍala dans une attitude de danse frénétique, écrasant sous ses pieds ces figures de l'erreur invétérée que sont Daijizaiten et sa compagne ; il s'y trouve dans le cercle d'Akṣobhya, où il s'est substitué à l'« Etre adamantin », Kongōsatta.

Séminaire : *La poésie japonaise dans la seconde moitié du x<sup>e</sup> siècle : autour d'Egyō et ses amis*

Le moine Egyō, 恵慶 dont le *Hyakunin-issshū* a recueilli le beau poème *Yaemugura...* nous était déjà connu comme un des poètes qui fréquentaient le Kawara no in dans le troisième quart du x<sup>e</sup> siècle. Il était l'un des familiers d'Anpō, arrière-petit-fils de Minamoto no Tōru et supérieur du temple, sans doute modeste, qui avait été édifié dans l'enceinte de la fameuse demeure, alors à peu près ruinée (voir *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, IV<sup>e</sup> section, 1977-1978*, pp. 1175-1184). A travers cet Egyō, ami de l'ermite du lieu, mais plus mêlé que lui, par ailleurs, à la vie littéraire et sociale du temps, c'est un aperçu à la fois très attachant et très délicat de celle-ci qu'il nous a été donné de découvrir.

On dispose, pour étudier l'œuvre et la personnalité d'Egyō, de son recueil personnel (*Egyō-shū*) dont il existe une bonne édition dans la série *Shikashū-taisei* I (n<sup>o</sup> 104) et pour lequel on bénéficie désormais, en outre, de l'étude critique approfondie de M. Kumamoto Morio, *Egyōshū - kōhon to kenkyū*, Tokyo, Ōfūsha, 1978. Nous avons choisi deux aspects opposés de l'activité poétique d'Egyō : l'aspect extérieur, mondain, tel qu'il est exprimé dans ses « poèmes pour paravents » (*byōbu-uta*), particulièrement intéressants par la

manière dont poésie et peinture s'y répondent, et, d'autre part, un aspect plus intime, qu'on peut apprécier dans les œuvres composées par le religieux en écho à celles de la poétesse Nakatsukasa.

*Projection de film*

Dans le cadre des activités de la chaire a eu lieu au Musée National des Arts et Traditions Populaires, le 15 décembre 1983, la projection d'un film de NAGANO Chiaki intitulé, « La vie d'Ippen (1239-1289), moine itinérant, apôtre dans le peuple du bouddhisme de la Terre Pure, d'après le rouleau illustré (1299), des *Peintures du vénérable Ippen* ».

*Errata des Annuaires des années antérieures*

- 1981-1982, p. 609, 2<sup>e</sup> alin., l. 12 : lire : le 22<sup>e</sup> abbé.
- 1982-1983, p. 609, dern. alin., l. 3 : corr. : 805 en : 804 ;  
avant-dern. l : corr. : 982 en : 983.