

Civilisation japonaise

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

Les zuzō : la période préparatoire à l'élaboration des grandes sommes iconographiques

Nous avons vu précédemment (*Annuaire* 1984-1985, pp. 701-702) que le Japon de l'époque de Nara avait, plus qu'on ne le croit en général, connu et mis en pratique un certain nombre de traditions cultuelles du bouddhisme ésotérique relevant, pour l'essentiel, de cet ancien Esotérisme qu'on désigne sous le nom d'« Esotérisme divers » (*Zōmitsu*). Quant à l'Esotérisme dit « pur », axé sur les sūtra « du Grand Vairocana » et du « Summum du Diamant » (*Dainichikyō, Kongōchōgyō*), il avait été, lui aussi, introduit dans l'archipel, mais d'une manière extrêmement limitée ; on n'y avait quasiment pas eu connaissance de ses derniers développements, opérés sous l'influence de l'école d'Amoghavajra, ni, de ce fait, eu l'occasion d'y voir les Deux Grands maṇḍala, désormais étroitement associés, qui constituaient l'expression illustrée des Deux sūtra, *Taijō-mandara*, ou « maṇḍala de Matrice », *Kongō-kai-mandara*, ou « maṇḍala du Plan adamantin ».

A l'époque de Heian, à partir du début du IX^e siècle, où ces Deux Grands maṇḍala et, avec eux, toute une suite de « maṇḍala particuliers » furent apportés de Chine par les maîtres des sectes Tendai et Shingon, les Japonais devaient voir s'accroître d'une façon considérable le nombre des figures bouddhiques offertes à leur vénération.

Mais, avant de songer à essayer de faire des classements à l'intérieur de l'ensemble immense et complexe en face duquel ils se trouvaient à présent, ils allaient, en un premier temps, concentrer leurs réflexions sur les problèmes que posaient les Deux Grands maṇḍala eux-mêmes, où force leur était de constater qu'on relevait toutes sortes de variantes provenant de traditions textuelles, de commentaires et de documents iconographiques différents.

Il y avait à cela plusieurs raisons : les Deux Grands maṇḍala, avant d'aboutir à leurs formes dites du *Genzu* — que nous traduisons ici par « maṇḍala actuel » — étaient passés par un long processus d'élaboration et de mise au point. En outre, comme on l'a déjà rappelé, si les principes généraux de l'Esotérisme — en tout cas, ceux de l'« Esotérisme pur » étaient assez bien établis, il y avait, pour ce qui est de leur application pratique dans les détails, une grande liberté d'appréciation laissée à l'initiative des maîtres. Beaucoup de ceux-ci, en apportant leurs contributions à l'édifice, avaient été ainsi la source de nombreuses variantes.

Il est connu que le maṇḍala de Matrice était, avant d'arriver au stade du *Genzu*, passé par les deux étapes du *Taizō-zuzō* 胎藏圖像 et du *Taizō-kyūzuyō* 胎藏旧圖像 (« Iconographie de la Matrice », « Ancienne iconographie de la Matrice », voir *Annuaire* 1982-1983, pp. 606-607) qui représentaient, la première, la tradition même de Śubhakarasiṃha, traducteur en chinois du « Sūtra du Grand Vairocana », et la seconde, une tradition « autre », où l'on tend à voir — mais on n'en a pas de preuve effective — la marque d'Amoghavajra. Il est admis aussi que le maṇḍala du Plan adamantin, antérieurement à sa constitution en un « maṇḍala formé de Neuf », avait été connu par des états dont témoignent des œuvres comme le rouleau du *Gobu-shinkan* et le « maṇḍala aux Quatre-vingt un Vénérés », *Hachijūissou-mandara* (*Ann.* 1983-1984, pp. 681-683, 687 ; 1984-1985, p. 695).

Certes, ces prototypes du *Genzu*, qui avaient pour point commun d'avoir été rapportés par Enchin, du Tendai, à son retour de Chine en 858, devaient demeurer (en tout cas, pour ce qui est du *Taizō-zuzō*, du *Taizō-kyūzuyō* et du *Gobu-shinkan*) comme documents secrets au monastère de l'Onjōji, où Enchin les avait déposés, et il faut se rendre à cette évidence qu'ils ne purent fournir d'éléments de référence aux religieux qui se penchèrent sur le problème des divergences constatables à l'intérieur des Deux maṇḍala majeurs.

Mais, à défaut de tels documents dont la connaissance leur eût été bien précieuse, ces religieux disposaient d'un nombre appréciable de sources textuelles et iconographiques qu'ils surent utiliser de manière tout à fait remarquable.

Les deux premiers d'entre ces savants clercs qui inaugurèrent un type de recherches appelé à d'importants développements, appartenaient à la secte Shingon et représentaient, au sein de celle-ci, deux grandes écoles d'interprétation liturgique, celles dites des branches (littéralement, « des courants ») de Hirosawa et d'Ono (*Hirosawa-ryū* 広漢流, *Ono-ryū* 小野流 ; ensemble, en ne retenant que le second caractère de chaque nom dans sa prononciation sino-japonaise, *Yataku-niryū* 野漢二流 ; on ajoutera que Hirosawa et Ono sont les noms de lieux où furent ultérieurement fixés, à Saga et Yamashina, les sièges de ces écoles). Insistons-y bien, c'est moins par des divergences en matière d'interprétation doctrinale que se distinguaient les deux écoles, qu'en fait de

particularismes liturgiques, autrement dit, de ce que l'Esotérisme appelle l'« aspect factuel » (*jisō*) de la voie qu'il définit (*Ann.* 1983-1984, p. 659) : choix des figures vénérées gouvernant les rituels ; aménagement des autels et de l'ensemble des instruments de culte, ainsi que des offrandes de fleurs et de parfums ; fixation des temps et lieux, et de l'ordonnancement des cérémonies ; variantes, éventuellement, dans les *mudrā* exécutées par l'officiant, etc. Si l'on dénombre, dans l'ensemble des deux écoles jusqu'à 36 et, même, 72 sous-branches qui se prévalent de différences parfois très menues, la distinction principale serait (*Mikkyō-jiten*, pp. 66-67) que l'école de Hirosawa s'en tiendrait davantage, pour déterminer ses choix, à la lettre des *giki* 儀軌 (*skt kalpa*), autrement dit, aux prescriptions transmises dans les textes, alors que l'école d'Ono accorderait plus d'importance aux instructions procédant de la tradition verbale des maîtres (*kuden* 口伝, *kuketsu* 口訣).

Cela dit, revenons-en au fil de notre sujet, et précisons que le premier des deux savants clercs dont il est question ici fut Shinjaku 眞寂 (886-927), de l'école de Hirosawa. Troisième fils de l'empereur Uda, Shinjaku s'était fait le disciple de ce dernier, entré lui-même en religion après son abdication, survenue en 897. Le « Souverain de la Loi de [l'ère] Kanpyō » (*Kanpyō no hōō* 寛平法皇) ainsi qu'on appela l'empereur quand il eut pris la tonsure, ne fut pas, à la différence d'autres personnages éminents dans une situation semblable, un dévot plus ou moins résigné : ce fut un vrai religieux, dont l'activité au sein de la secte Shingon fut importante et qui est compté comme le 2^e patriarche de l'école de Hirosawa. Quoique la carrière de Shinjaku le désigne lui aussi, sans conteste, comme relevant de la secte Shingon, certains ouvrages (*Bukke jimmei-jiten*, p. 459, *Hōbōgirin*, *Répertoire...*, p. 276) en font, par suite d'une confusion, un moine du Tendai.

L'un des travaux essentiels de Shinjaku, qui a beaucoup écrit, est le *Daihitaijō fūsū daimandara-chū shoson shuji hyōji gyōsō sho-i shosetsu fudōki* 大悲胎藏普通大曼荼羅中諸尊種子標幟形相聖位諸說子同記 « Mémoire sur les divergences d'opinion relatives aux personnages vénérés des “ Grands maṇḍala de la Matrice de la Grande Compassion ” les plus diffusés, ainsi qu'à leurs lettres-germes, leurs attributs symboliques, leurs formes et leurs positions » (en abrégé, couramment, *Shosetsu fudōki - Taishō-d.*, LXXXVI, n° 2922), en 10 fascicules.

Ces « divergences d'opinion » sont celles que l'auteur observe entre les indications du « Sūtra du Grand Vairocana » — source canonique de base du maṇḍala, mais dont on vient de rappeler qu'il donne surtout des principes directeurs et peu de détails — et, d'autre part, celles qu'apportent les commentaires de l'œuvre : d'abord, le plus fondamental, le *Dainichikyō sho* 疏 (*Taishō-d.* XXXIX, n° 1796), qui fut rédigé aussitôt après l'achèvement du travail de traduction du Sūtra, par Ichigyō (ch. Yixing), collaborateur chinois de Śubhakarasiṃha, d'après les éclaircissements verbaux de ce dernier ; puis, le deuxième, *Dainichi-kyō gishaku* 義釈 (« Explication du sens du *Dainichikyō*

- *Shinsan Dainihon zokuzōkyō* XXIII, n° 438), qu'entreprirent deux autres disciplines du maître indien pour aider à la compréhension de passages non ou insuffisamment élucidés dans le précédent ; enfin, d'autres commentaires tirés d'ouvrages divers.

A côté de ces sources scripturaires, Shinjaku utilise les sources figurées du maṇḍala : c'est, en premier lieu — il va de soi —, le *Genzu* (« la figuration actuelle »), ce qui signifie pour lui l'exemplaire, conservé au Tōji, qui était celui que Kūkai avait reçu en Chine des mains de son maître Keika (ou, du moins, sa reproduction ; l'original très abîmé à cette date, ayant dû être copié dès 821, la seizième année après le retour du grand religieux). On admet généralement que Shinjaku est le premier à avoir utilisé ce terme de *Genzu* 現圖 (dont nous verrons plus loin que son contemporain à quelques années près, Shunmyō, l'emploie, aussi). Il n'indique malheureusement pas de quelle manière littérale il l'entend. Rappelons qu'on hésite entre les explications suivantes : 1) « dessin actuel, figuration actuelle, maṇḍala actuel » — interprétation qui aurait été, selon Matsunaga Yūkei, celle ayant cours à l'époque de Heian, cf. *Ann.* 1983-1984, p. 659) ; 2) « maṇḍala réalisé graphiquement », par opposition au maṇḍala tel qu'il était défini dans les sources textuelles que sont le Sūtra et ses commentaires — c'est l'interprétation que suit Tajima Ryūjun dans son ouvrage *Les deux grands maṇḍala...*, p. 58 et *passim* ; 3) maṇḍala tel qu'il est apparu, tel qu'il a été révélé s'inscrivant dans l'espace, à Śubhakarasiṃha, au cours d'une vision — c'est l'interprétation adoptée par le *Hōbōgirin*, V, p. 528 b, 537 a, « Cercle révélé en image », qui préfère ailleurs, I, p. 68 b, VI, p. 755 a, « représentation actuelle », « dessin actuel ».

En dehors du *Genzu*, Shinjaku se réfère à un deuxième exemplaire, un peu différent, qu'il dénomme *Aru zu* 或圖, un « Certain maṇḍala ». D'après une opinion assez largement admise, il pourrait s'agir d'un maṇḍala rapporté par Shūei, 宗叡 pèlerin de la secte Shingon en Chine de 862 à 865, qui l'aurait déposé dans son monastère de l'Engakuji à Awata — détruit, mais dont certains biens ont été transférés à un établissement auquel a été donné le même nom, à Saga (voir, à propos de Shūei, qui est compté comme le dernier des fameux « Huit moines entrés chez les Tang », *Nittō-hakke*, au début de l'époque de Heian : Charlotte von Verschuer, *Les relations officielles de la Chine et du Japon aux VII^e et VIII^e siècles*, E.P.H.E. IV^e section et Collège de France, Paris, 1985, pp. 388-391, et, au sujet de l'Engakuji, *ibid.*, p. 481, n. 737, et *Kyōto-jiten*, par Kawabata Yasunari, Seto-uchi Harumi et autres, Tokyo, 1947, pp. 303-304). Puis il en mentionne un troisième, appartenant à la secte Tendai, qui aurait été rapporté par Enchin en 858 et qu'il appelle *Sanzu* 山圖, « le maṇḍala du mont [Hiei] ».

Si nous prenons comme exemple, dans le fascicule VII de l'ouvrage, *Taishō-d.*, *loc. cit.*, p. 72 a, un passage qui concerne le buddha Śākyamuni, nous y

voyons que, dans le *Genzu*, ce buddha « porte un vêtement monastique de couleur rouge à doublure vert clair ; il a l'épaule droite dénudée ». « Dans un “ Certain maṇḍala ”, le dessus de l'épaule est légèrement couvert ». Dans le *Genzu*, « Sa main droite est contre la poitrine, paume levée tournée vers l'extérieur, elle plie le médus et l'annulaire. Dans un “ Certain maṇḍala ”, la paume est levée tournée vers l'extérieur, pouce et index s'appuient l'un contre l'autre, l'auriculaire est légèrement écarté. Dans le “ maṇḍala du mont ”, [c'est] pouce et médus [qui] s'appuient l'un contre l'autre, etc. ».

Devant la complexité des questions qu'il est amené à exposer, il arrive que l'auteur ajoute son propre point de vue, qu'il introduit par la formule 私云 (*watakushi ni iwaku*), « Je dis à titre personnel... ».

On insistera sur le fait que la totalité de l'ouvrage est consacrée au maṇḍala de Matrice ; il ne traite de rien d'autre.

L'autre savant religieux qui s'inscrit dans le même mouvement d'études que Shinjaku, fut Shunnyū 淳祐 (890-953), de quelques années son cadet et qui appartenait, lui, à l'école d'Ono. On doit à Shunnyū une contribution tout à fait fondamentale pour la connaissance, non plus seulement du maṇḍala de Matrice, mais aussi du maṇḍala du Plan adamantin, connue sous le titre d'ensemble d'*Ishiyama shichishū* 石山七集, « Recueil d'Ishiyama aux sept [rubriques] ». Pour comprendre ce titre, il faut savoir, d'une part, que Shunnyū fut, dans sa vieillesse, supérieur du grand monastère Ishiyamadera, sur les bords du lac Biwa, et, d'autre part, que ce recueil, où il est traité de tous les personnages vénérés des deux maṇḍala, a la matière de chacun de ses articles systématiquement exposée sous sept rubriques, qui sont : 1) *bongō*, le nom sanskrit du personnage ; 2) *mitsugō*, son nom ésotérique, conféré lors de l'initiation ; 3) *shuji*, sa lettre-germe (skt *bīja*) ; 4) *sanmayagyō*, sa forme de convention (skt *samaya*), autrement dit, l'attribut qui symbolise son vœu fondamental ; 5) *inzō*, son « sceau », ou geste des mains (skt *mudrā*) ; 6) sa formule (skt *mantra*) ; 7) *zu*, sa figuration iconographique d'ensemble.

La dénomination globale d'*Ishiyama shichishū* recouvre, en fait, deux recueils distincts, l'un consacré au maṇḍala de Matrice, appelé par Shunnyū « maṇḍala du Plan de Matrice » (*Taizōkai* — on se rappelle que cette dénomination, faite, par analogie, sur celle de *Kongōkai* et critiquée encore aujourd'hui comme incorrecte, était devenue courante dès la seconde moitié du IX^e siècle, voir *Ann.* 1982-1983, pp. 611-619) : c'est le *Taizōkai shichishū* (« Recueil du Plan de Matrice aux sept rubriques »), que l'auteur aurait composé en 923, alors qu'il était dans sa 33^e année (l'éd. du *Taishō-d.*, LXXXVI, n° 2924, est en 4 fascicules, celle de l'éd. *DNBKZS* de la Fondation Suzuki, LII, n° 425, en 3, mais le contenu est le même). L'autre, en 2 fascicules, est consacré au maṇḍala du Plan adamantin : c'est le *Kongōkai shichishū* (« Recueil du Plan adamantin aux sept rubriques » — qu'on trouvera dans les éditions respectives ci-dessus, n° 2925 et n° 426). Le tout forme

une masse moins considérable que l'ouvrage de Shinjaku qui, comme on l'a dit, ne traitait pourtant que du seul maṇḍala de Matrice, mais il est précieux parce qu'il contient des explications et des documents inédits et, surtout, qu'il aborde les problèmes du deuxième maṇḍala, laissés de côté par le devancier.

Ici aussi, il est fait référence, pour la comparaison, à divers exemplaires des maṇḍala. Shunnyū emploie, comme Shinjaku — le lui emprunte-t-il ? —, le terme *Genzu*. Il mentionne en outre un « Exemplaire postérieur » (*kōhon* [zu] 後本(團)) et renvoie également à un « Certain maṇḍala » (*Aru zu* 有團, 或團). En ce qui concerne le Plan adamantin, il se réfère à un *Daishi-zu* 大師團, « maṇḍala du Grand Maître » — *Kōbō-daishi Kūkai* —, qui n'est certainement autre que le *Genzu*.

Ce mouvement d'intérêt à l'égard des Deux maṇḍala majeurs se poursuivra à travers l'œuvre d'un certain nombre d'autres moines remarquables, parmi lesquels il faut citer Shingō 眞興 (934-1004), supérieur du Kojimadera en Yamato, vers la fin de la vie duquel aurait été copié, durant les années *Chōhō* (999-1004) de l'empereur Ichijō, le très bel exemplaire des Deux maṇḍala à la détrempe d'or et d'argent sur fond de soie indigo précisément connu sous le nom de *Kojima-mandara* 小島曼荼羅 : maṇḍala qui présente par rapport au *Genzu* un certain nombre de variantes (personnages manquants ou ajoutés, changements de place ou d'aspect) où l'éminent spécialiste qu'est Takata Osamu se demande s'il n'y aurait pas lieu de voir, soit une innovation délibérée du concepteur, soit, tout simplement, le fruit d'erreurs du peintre (notice dans *Butsuga*, série *Nihon no bijutsu* IX, de Shōgakkan, p. 126 ; voir aussi les reproductions données dans *Mikk. bij. taikan* I, pl. 5-1 à 5-6, et p. 230).

Mentionnons encore Ningai 仁海 (951-1046), surnommé le « Recteur monacal d'Ono » (Ono no sōjō), qui installa l'école d'Ono à Ono même en y fondant un monastère appelé le Mandaraji, devenu plus tard le Zuishin-in. On doit à Ningai, entre autres ouvrages, une étude de caractère extrêmement technique sur la visualisation (*kan* 觀, skt *bhāvanā*) des figures des maṇḍala, notamment, celle du Grand Vairocana lui-même, et sur la nature de son « corps d'Essence » (*hosshin*). Le titre de cette étude, où sont utilisés de nombreux mots sanskrits notés en caractères *siddham* (cf. *L'Inde classique* II, p. 677, et le grand travail de R.H. van Gulik, *Siddham*, Nagpur, 1956, c.-r. de Paul Demiéville in *T'oung Pao* XLV, 1957, pp. 241-249) est *Mandara-shō*, « Notes sur les maṇḍala » (*Taishō-d.* LXXXVI, n° 2926), mais, sauf erreur de notre part, la graphie en caractères *siddham* qui note ce titre ne peut se lire *maṇḍala* ; nous la lisons *madara*.

Mentionnons aussi Saisen 齊遜 (1025-1115), de l'école de Hirosawa, auteur d'une « Discussion critique comparée des maṇḍala des Deux Parties » (*Ryōbu-mandara taiben-shō* 兩部曼荼羅對辨抄 *Taishō-d.*, *ibid.*, n° 2929) et de plusieurs autres écrits sur des sujets connexes.

Mais c'est avec la contribution capitale de Kenni 兼志 (1072 - après 1145), religieux du Jōrenbō 成蓮房 du Ninnaji, que l'effort ainsi conduit va culminer : cette contribution consistera à reproduire au trait avec une extrême fidélité les figures des Deux Grands maṇḍala dits de Takao (*Takao-mandara*), copies faites à la détrempe d'or et d'argent sur fond de pourpre, entre 829 et 833, des originaux rapportés de Chine par Kūkai et qui sont les seuls exemplaires subsistants du *Genzu* exécutés au Japon du vivant de celui-ci. (Nous avons déjà renvoyé, in *Ann.* 1982-1983, à la publication de base sur le sujet, *Takao-mandara no kenkyū*, par Takata Osamu, Akiyama Terukazu et Yanagisawa Taka, Tokyo, 1967). Ce fut pour le tricentenaire, en 1134, de l'« entrée dans l'Extinction » de l'illustre fondateur, que Kenni effectua cette reproduction au trait, connue sous le nom de *Takao-mandara zuzō*, « Iconographie du maṇḍ. de Takao », dont l'original semble perdu, mais que nous connaissons principalement par deux manuscrits de caractère très différent. L'un, qui appartient au monastère de Hase en Yamato (*Hasedera-bon*) et qui est le plus ancien (il aurait été copié entre 1162 et 1174, Yanagisawa, *loc. cit.*, p. 99), se présente sous la forme d'une suite de rouleaux où les personnages ont été figurés les uns à la suite des autres, selon le même modèle que ces plus anciens témoignages sur les Deux maṇḍala que sont le *Taizō-zuzō*, le *Taizō-kyūzuyō* et le *Gobu-shinkan*. L'autre (*Kōzanji-bon*), jadis conservé au Kōzanji et qui est aujourd'hui la propriété du grand collectionneur de Tokyo qu'est M. Sakai Ukichi, ne paraît pas antérieur à la dernière partie de l'époque de Kamakura (fin XIII^e-début XIV^e siècle, *ibid.*, p. 102) ; il est fait de deux cahiers formés de feuilles séparées où les personnages ont, selon leur taille, été reproduits isolément ou en groupe. Son aspect nous est tout à fait familier, car il a été la source de l'excellente édition gravée dite d'Omuro (*Omuro-ban*) — autrement dit, du Ninnaji — à laquelle il a été fait ici maintes fois référence (rééd. par les soins de Sawa Ryūken, *Omuro-ban Ryōbu-mandara*, Kyōto, 1972 ; également, in *Taishō-d.* LXXXVI, pagination générale, pp. 627 s., *Daihitaizō daimandara*, *Ninnaji-ban*, et pp. 887 s., *Kongōkai kue-daimandara*, *id.*).

Les opinions divergent sur la façon dont procéda Kenni lui-même : copiait-il, dès le départ, les personnages du *Takao-mandara* en vue de les placer en ordre systématique à l'intérieur d'une suite de rouleaux ? S'il en est ainsi, c'est le *Hasedera-bon* qui nous transmettrait au plus près l'aspect de son œuvre d'origine : tel est le point de vue, appuyé sur des recherches extrêmement fouillées, de M^{lle} Yanagisawa Taka. Faut-il au contraire — ce qui paraît, au premier abord plus vraisemblable — penser avec Hamada Takashi (*Zuzō*, série *Nihon no bijutsu* LV de Shibundō, 1970, p. 48) et Sawa Ryūken (« Mikkyō ni okeru hakubyō-zuzō no rekishi », *Bukkyō-geijutsu/Ars Buddhica* LXX, 1969, p. 9) que Kenni décalqua les figures du maṇḍala une à une sur des feuilles distinctes, auquel cas c'est le *Kōzanji-bon* qui reproduirait l'image fidèle de son manuscrit, dont le *Hasedera-bon* constituerait une forme réaménagée ?

*

**

Or, voici qu'à l'époque où Kenni accomplit ce travail d'une importance décisive pour la connaissance et l'exacte transmission des Deux Grands maṇḍala, l'intérêt des iconographes tend, par ailleurs, fortement à s'élargir au-delà des stricts problèmes de ceux-ci pour se porter sur l'ensemble du panthéon des personnages vénérés. On se souvient que beaucoup de ceux-ci étaient, depuis les temps de l'« Esotérisme divers », l'objet de rituels autonomes (*shoson-hō*, *Ann.* 1984-1985, p. 683 et p. 709), de « maṇḍala particuliers » (*besson-mandara*, *ibid.*, *passim*) ainsi que de représentations sous forme d'« icônes indépendantes » (*dokusonzō* 独尊像 ; exemple de l'emploi de ce terme dans *Mikkyō-jiten*, p. 75 a, l. 12), et que leur classement systématique en catégories (*burui*) avait déjà été entrepris en Chine au milieu du VII^e siècle par Aṭikūta dans sa « Somme des formules » (*Darani-jikkyō*, même *Ann.*, p. 690).

Kenni lui-même, dont l'information était extrêmement large — elle cumulait les savoirs des deux écoles de Hirosawa et d'Ono —, consacra une partie de ses efforts à l'établissement d'un corpus regroupant les personnages vénérés par catégories, le *Jōrenshō* 成蓮抄, ou « Recueil du Jōrenbō » (nom, on l'a vu, de son lieu d'attache au Ninnaji — on se reportera, à propos de Kenni et de cet ouvrage, qui est conservé en partie, mais inédit, au *Mikkyō-jiten*, pp. 174 et 395). Shinkaku (1117-1182), disciple de Kenni et auteur d'un très fameux recueil iconographique dont nous reparlerons, le *Besson-zakki*, y fait état de très nombreux éléments qu'il a puisés dans ce *Jōrenshō*.

Derrière l'intérêt ainsi montré pour les icônes indépendantes et les « maṇḍala particuliers », il importe de reconnaître l'importance accordée par la pratique ésotérique aux rituels autonomes des divers vénérés en tant que complément de la « Grande liturgie des Deux parties » (*Ryōbu daihō* 兩部大法), autrement dit des Deux maṇḍala majeurs. En gros, on peut dire que cette dernière vise à l'accomplissement de la buddhité (*jōbutsu*), tandis que les liturgies axées sur un vénéré sont destinées à la réalisation de buts de nature diverse (*shuju no mokuteki*, cf. *Mikkyō-jiten*, p. 366, s.v. *shuhō* ; p. 616, s.v. *besson-hō*). Cela dit, on doit prendre garde à cette évidence que certains rituels de vénérés sont utilisés, eux aussi, en vue de l'atteinte de l'Eveil parfait ; la distinction n'est pas toujours totalement tranchée. (Pour ce qui est des buts « de nature diverse » évoqués ci-dessus, voir l'*Ann.* 1984-1985, pp. 709-710).

*

**

Dans un univers religieux comme celui-ci, où tous les éléments qui concourent à la mise en œuvre d'un rite — visuels, verbaux, gestuels, psychiques — sont chargés d'une signification très dense et se répondent de façon stricte-

ment coordonnée, il est tout à fait compréhensible que la nature et l'aspect de l'image qui sert d'axe à la cérémonie soient tenus pour fondamentaux. C'est pourquoi — on n'y insistera jamais assez — la transmission des modèles iconographiques (*zuzō*, *yō*, *zuyō*, *Ann.* 1982-1983, pp. 606 s.) sous forme de feuilles isolées, d'albums ou de rouleaux, qui permet la reproduction scrupuleuse des icônes, est capitale pour les ritualistes : nous venons de le voir à propos des maṇḍala de Takao, si soigneusement copiés par Kenni.

Le phénomène de la ramification des sectes Shingon et Tendai en branches qui se subdivisent elles-mêmes en de multiples sous-branches, dont chacune crée, cultive et raffine ses particularismes liturgiques, n'a fait que rendre davantage impérative cette nécessité propre à l'Esotérisme en général. Plus encore que les Deux Grands maṇḍala, dont l'iconographie, après l'adoption du *Genzu* comme forme canonique, ne se prêtera plus qu'à un nombre très restreint de variations, les « maṇḍala particuliers » et les icônes indépendantes vont être sujets à diversification selon les écoles. Sawa Ryūken, qui insiste sur ce point (*art. cité*, de *Bukkyō-geijutsu*, p. 10), remarque que, dans les premiers temps de l'affirmation de ces écoles, leurs représentants ont pris grand soin de ne pas divulguer les détails de leurs traditions iconographiques respectives et les documents qui s'y rapportaient. Telle est la raison pour laquelle, explique-t-il, il ne subsiste aucun *zuzō* copié au Japon antérieurement au début du XII^e siècle (ne pas confondre avec ceux qui avaient été apportés de la Chine, *Tōbon-zuzō*, *Shōrai zuzō*, *Ann.* 1982-1983, pp. 609-610) et qui fait que, dans les sources scripturaires elles-mêmes, on ne trouve que très peu d'éléments qui permettent de se faire une idée sur les conditions dans lesquelles étaient copiées les images.

Si l'on avait ainsi veillé à garder dans le secret le plus absolu les précisions relatives à l'exécution de celles-ci, il n'en demeure pas moins que les écoles de la secte Shingon avaient commencé relativement tôt à consigner par écrit certains traits des particularismes à travers lesquels s'affirmaient leur singularité et, partant, leur légitimité.

Ce fut le cas, d'abord, pour l'école d'Ono, dont nous voyons cet important représentant qu'est Shunnyū — l'auteur (on l'a vu ci-dessus, p. 671) de recherches sur les Deux Grands maṇḍala et qui a vécu de 890 à 953 — composer un ouvrage intitulé *Ishiyama dōjōkan-shū* 石山道場觀集, « Recueil [de rites] de visualisation des emplacements d'Eveil » (sur l'usage des termes *dōjō* et *dōjōkan* dans l'Esotérisme, *Mikkyō-jiten*, p. 520 a-b) qui donne certaines indications sur la manière de se représenter les vénérés, mais où ne figure aucun élément d'illustration figurative. Ce recueil, dont il existe deux versions, l'une développée, l'autre plus brève, est indiqué par Sawa Ryūken (*art. cité*, p. 10) comme inédit, sans précision des lieux où il est conservé.

A date un peu plus tardive que le recueil de Shunnyū, on trouve un ouvrage désigné sous le nom d'*Atsuzōshi* 數造歌 (數 est une variante graphique

pour 厚, et 造 pour 冊, 草 ou 冊), ou « Livre en gros cahiers ». Plusieurs écrits se sont vu successivement attribuer ce nom qui a pour symétrique, comme nous le verrons, *Usuzōshi*, « Livre en cahiers minces » (Sawa Ryūken, *ibid.* et *Mikkyō-jiten*, p. 10). Celui dont nous parlons a pour auteur Ningai, le « Recteur monacal d'Ono » (951-1046, *supra*, p. 672), qui y a consigné un certain nombre de traditions rituelles de l'école ; il est inédit et a été conservé par trois manuscrits pour lesquels — l'atmosphère de secret qui entoure ce genre d'ouvrages n'est décidément pas encore entièrement dissipée ! — n'est indiqué aucun lieu de conservation.

En revanche, a été publié un recueil du même titre, *Atsuzōshi* (noté, lui, avec la graphie 厚造紙), dû à un auteur postérieur (1094-1157) de la même école d'Ono, Genkai 元海, du Sanbōin (*Taishō-d.* LXXVIII, n° 2483, lecture japonaise dans *Kokuyaku-mikkyō*, *Jisō-bu* III). L'auteur de ce recueil connu par ailleurs sous le nom de « Notes secrètes » (*Hikki*), a voulu, arrivé, au soir de sa vie, noter par écrit les enseignements qu'il avait reçus de son maître Jōkai 定海 (1074-1149, voir *Mikkyō-jiten*, pp. 165 et 372). L'ouvrage consiste en une suite de notes explicatives portant sur 87 sujets qui sont plus ou moins regroupés par séries, sans suivre toutefois un ordre global. Ce sont, pour commencer, quelques explications sur les matières énumérées traditionnellement comme précieuses, et autres objets d'offrande (remèdes, parfums, graines), ainsi que sur leur usage dans les cérémonies ; puis viennent des indications relatives aux liturgies de toute une suite de sūtra et de personnages vénérés (*shokyō-hō*, *shoson-hō*, *Ann.* 1984-1985, p. 709) énumérés dans un ordre qu'on peut dire « semi-systématique ».

Chacune des sections relatives à ces liturgies commence par la rubrique du *dōjōkan*, autrement dit, du processus selon lequel se constitue dans l'esprit, à travers un enchaînement d'étapes, la vision de l'objet vénéré.

Nous avons pris l'exemple de la « Liturgie de la Roue d'or à la formule unilittère » (*Ichiji-kinrin hō* 一字金輪法), fondée sur un sūtra traduit d'abord par Bodhiruci (*Taishō-d.*, n° 951, cf. *Ann.* 1984-1985, p. 694) puis par Amoghavajra (*ibid.*, n° 950 et, également, 948), qui met en œuvre la vertu d'un mantra extrêmement puissant, ainsi appelé parce qu'il « ne comporte en sanskrit qu'un seul groupe graphique [*bhrūṃ*, prononc. au Japon, *boron*] » (*Hōbōgirin* II, p. 135). Voici la traduction du passage de l'*Atsuzōshi* (*Taishō-d.* LXXVIII, p. 260 a ; *Kokuyaku-mikk.*, p. 548) :

Liturgie d'Ichiji-kinrin - « Le Préfet monacal du Henchiin (Gihan, 1023-1088, disciple de Ningai, *Mikkyō-jiten*, p. 121) la pratiquait à des fins d'apaisement (*sokusai*) ; l'ancien [religieux] du Rishubō (non identifié) la pratiquait à des fins d'accroissement (*zōyaku*, cf. *Ann.* 1984-1985, p. 710) ».

« Vois en esprit : sur l'autel se trouve une grande mer d'eau parfumée. Au milieu de cette grande mer, il y a le mont Sumeru. Sur le sommet du mont,

est un lotus de couleur blanche. Sur chacun de ses pétales, aligne, en tournant vers la droite, les Sept Trésors du Roi à la Roue (skt cakravartin, le Parangon des Princes, dont le Buddha constitue la réplique spirituelle) : l'or et l'argent (corriger en : la roue d'or), l'éléphant, le cheval, la gemme, la femme, le guerrier, l'intendant. Sur l'inflorescence centrale, il y a la lettre *Bhrūm*. Là-dessus, [cette fleur] devient une roue à huit rais. La roue, se transformant [à son tour], devient le Roi à la Roue [figure] de la Protubérance sincipitale [à la formule] Unilittère identique au Grand Vairocana. Il forme le " sceau du poing de la connaissance " (cf. *Ann.* 1983-1984, p. 677). Sur le premier pétale, qui est celui de devant, conçoit le Vénééré Butsugen (" Œil de Buddha ", *Ann.* 1984-1985, p. 698). Dix Protubérances de Buddha et des assistants se tiennent autour... »

Après avoir lu ce passage, nous en avons comparé les données avec celles de deux maṇḍala d'Ichiji-kinrin datant de l'époque de Kamakura, celui du Minami-Hokkeji de Nara et celui du Henjōkōin du Kōyasan, ce dernier daté, de façon précise, de 1220, qui figurent deux aspects différents de la vision, avec ou sans le lotus blanc constituant le cadre initial de celle-ci ; on relèvera que le second est plus proche du texte du *Betsugyōshō* dont nous donnons la traduction ci-dessous. Nous n'avons pas manqué non plus de rappeler, par la même occasion, ce chef-d'œuvre sculptural de l'époque Fujiwara finissante qu'est l'Ichiji-kinrin conservé au Chūsonji de Hiraizumi, qui passe pour avoir été l'icône dévotionnelle du troisième seigneur du lieu, Hidehira (m. en 1187), et qui est surnommé, en raison de son étrange beauté réaliste, le « Dainichi à la peau tout humaine », *Hitohada no Dainichi* (à propos de ces divers documents figurés, voir *Mikkyō-bij. taikan* II, pl. 25, 24 et 29 et pp. 209-210).

Un peu plus ancien dans sa rédaction que ce deuxième *Atsuzōshi*, rédigé, comme on l'a vu, aux alentours de 1150, est un ouvrage similaire, de plus grande taille, où sont consignées des traditions de l'école de Hirosawa, le *Betsugyōshō* 別行抄, ou « Recueil de liturgies particulières », de Kanjo 兼好 (1057-1125, *Mikkyō-jiten*, pp. 104 et 614 ; selon le *Mikkyō-daijiten* IV, p. 1971, l'ouvrage lui-même daterait de 1117). Le *Betsugyōshō*, composé de 7 fascicules, est publié dans le *Taishō-d.* LXXVIII, n° 2476. Son contenu, distribué en fonction d'une classification méthodique que nous connaissons bien, comporte les parties suivantes : 1) buddha, 2) protubérances sincipitales, 3) Kannon, 4) autres bodhisattva, 5) personnages irrités, 6) et 7) divinités majeures, puis mineures. Pour chaque personnage, sont données les indications relatives à la « visualisation des emplacements d'Éveil », aux mudrā, aux formules, etc. De nombreux schémas sont intercalés dans le texte, mais on n'y trouve toujours aucune figuration iconographique effective.

Il nous a paru intéressant, à titre comparatif, de nous attarder plus particulièrement sur la section relative à la liturgie d'Ichiji-kinrin (fasc. 2, *Taishō-d.*, loc. cit., p. 135 c). On observera qu'elle est plus développée que dans l'*Atsuzōshi* de Genkai :

« Sur le sommet du mont Sumeru, il y a la lettre *hrīḥ* (prononciation au Japon, *kiriku* ; *hrīḥ* est l'un des germes graphiques qui symbolisent l'ensemble des vénérés de la Classe de Lotus, *Mikkyō-jiten*, Appendice II, p. 19 a ; notre ami le D^r Billaud — Révérend Yukai — nous dit que c'est une pratique courante chez les méditants, de l'énoncer pour produire une image de lotus). Elle se transforme en un grand lotus précieux. Sur le haut de celui-ci, se trouve la lettre *A* (germe du Vairocana de la Matrice), qui devient un palais fait des sept substances précieuses. Dans le palais, il y a la lettre *hrīḥ*. Elle se transforme en un lotus blanc à huit pétales. Sur l'inflorescence de celui-ci, il y a la lettre *bhrūṃ*. Elle se change en une roue [faite de masses de] vajra, [pourvue] de huit rais. Tant aux rais qu'à la jante, [les vajra] sont tous pointus, acérés. Leur couleur est pareille à l'or de la rivière Jambu (js. [*Enbu dangon*, un or rouge violacé qu'on trouvait dans le sable de cette rivière fabuleuse et qui était réputé pour le plus beau qu'il y eût au monde). Elle dépasse l'[éclat d'une] infinité de soleils rassemblés. Les vajra expriment la dureté la plus extrême. Le cercle montre la plénitude des mérites divers et de la sagesse (que procure la pratique). L'acéré exprime l'indicible. La brillance exprime l'omniscience. Elle chasse [les trois poisons que sont] cupidité, haine et sottise. Elle brise les attachements erronés. Ainsi, la Roue de la Connaissance emplit partout l'espace. C'est pourquoi les buddha, tous tant qu'ils sont, entrent à l'intérieur de cette Roue. Sur quoi, elle se transforme en un Roi à la Roue [figure] de la Protubérance sincipitale [à la formule] Unillittère. Son aspect est pareil à celui d'une lune à la blanche pureté. Disques et guirlandes parent le corps d'Essence [du Roi]. Il porte la tiare précieuse aux Cinq Buddha. Il forme le "sceau du poing de la Grande connaissance". Il demeure dans un disque solaire empli de flammes et est installé sur le Siège aux lions (le Trône de l'Eveil). Emettant un éclat incommensurable, il illumine les terres de buddha des Dix directions.

« Sur le pétale juste devant lui, se trouve le Vénéré "Œil de Buddha". Sur chaque pétale, aligne, en tournant vers la droite, les Sept Trésors du Roi à la Roue (la roue d'or, l'éléphant, le cheval, etc.). Ajoutons que des vénérés nombreux comme des poussières, provenant des terres de buddha des Dix directions, l'entourent. »

*
**

Si, jusque vers la fin du XI^e siècle, ces textes ne contiennent, ainsi, aucune image effectivement figurée, au début du XII^e, comme on l'a dit précédemment, cet état de choses se met à changer. En certains cas, le changement demeure bien timide. Il en va de cette manière dans le *Denjushū* 伝授集, « Recueil de traditions reçues », en 4 fascicules (*Taishō-d.* LXXVIII, n^o 2482), où le moine Kanjin 寛信 (1084-1153), de la branche du Kajūji 観修寺, de l'école d'Ono (*Mikkyō-jiten*, pp. 87, 107, 512), homme d'une formation tout

particulièrement large, a noté les enseignements reçus de quatre maîtres, à commencer par ceux de son maître direct, Genkaku (1056-1121) et du maître de celui-ci, Hanjun (1038-1112, *Mikkyō-jiten*, pp. 165 et 573). Ce livre est connu aussi sous le nom de *Kwabukuro* 革袋, « Sac de cuir », parce que Kanjin, dit-on, l'emporta dans un tel sac lorsqu'il accompagna l'empereur-retiré Toba au pèlerinage de Kumano, où l'ancien souverain ne se rendit pas moins de vingt fois.

On trouve dans le *Denjushū*, à côté de plans et de schémas comme en comportaient les recueils analogues, un certain nombre de croquis exécutés d'un trait rapide, représentant des figures de personnages vénérés. Ainsi, dans le fascicule 1 (*Taishō-d.*, *loc. cit.*, p. 226), en dessous du dispositif de célébration du rituel pour implorer la pluie (*Shōkyō*), le dessin des deux types de maṇḍala, « à suspendre » et « à étendre sur le sol », utilisés dans cette célébration, qui montrent le buddha Śākyamuni assis entre deux bodhisattva et entouré de nāga, ces génies ophidiens détenteurs de la puissance de faire pleuvoir (ci-joint, illustration n° I, dont on comparera les données avec celles qui ont été exposées dans l'*Ann.* 1984-1985, pp. 686-688). Ainsi, dans le fascicule 3 (*Taishō-d.*, *ibid.*, p. 243, ci-joint, illustration n° II), une très rare figuration de la divinité de la Terre (Jijin 地神, en général, plus complètement Kenrōjijin 堅牢地神, skt Pṛthivī ; ou, encore, Jiten 地天) à quatre bras, tenant, dans ses deux mains de gauche, hache et houe et, dans ses deux mains de droite, faux et bêche, dont l'un des grands iconographes de la période qui va suivre, Shinkaku (1117-1180), dira son *Besson-zakki*, ou « Divers mémoires sur les vénérés particuliers » (*Taishō-d.* LXXXVIII, p. 560), qu'on ne lui connaît pas de source textuelle.



(*Denjushū*)



II

Par rapport aux figurations encore très peu nombreuses et de caractère sommaire que présente ainsi le *Denjushū*, les recueils systématiquement et splendidement illustrés dont la production va s'échelonner durant un siècle et demi, de la fin des années 1130 au début des années 1280, marquent un saut qualitatif d'une extraordinaire ampleur. C'est à ces recueils, témoins de l'âge d'or de l'iconographie japonaise, que sera consacrée la suite de notre exposé.

La dernière séance du cours a été réservée à trois communications en étroit rapport avec la matière traitée et qui ont été extrêmement éclairantes pour l'auditoire.

Dans la première, Madame Mireille Monié-Benisti a examiné la question de l'iconographie de Vairocana en Inde. Dans la seconde, Madame Monique Jéra-Bezard a fait part de l'état des recherches qu'elle mène, en commun avec M. Robert Jéra-Bezard, sur les aspects de cette même iconographie en Asie centrale. Dans la troisième, M. Frédéric Girard a exposé et comparé les données des deux versions du Sūtra de l'Avataṃsaka et celles du « Sūtra du filet de Brahmā » relatives au mégamonde de Vairocana, qu'illustre le Grand Buddha du Tōdaiji.

Séminaire : *Lecture du « Journal de la mère de Jōjin » (Jōjin-ajari haha no shū)*

La lecture a été poursuivie jusqu'à la fin de la première partie du texte (poème 70).

Séminaires extérieurs, colloques, conférences :

- Participation au *Séminaire d'Histoire comparée* du Collège de France : « La beauté du pouvoir » (Fondation Hugot du Collège de France, 18-5-1985).
- Exposé inaugural du 4^e Colloque de l'Association européenne des Etudes japonaises (EAJS), « Les collections japonaises d'Emile Guimet : un manuel d'iconographie bouddhique en trois dimensions » (Sorbonne, 23-9-1985).
- Exposé au colloque *Espaces de la Lecture*, « Entre idéogrammes chinois et syllabaire japonais : l'étonnant exemple d'un texte susceptible d'une lecture en deux langues » (Centre Georges Pompidou, 11-12-1985).
- Exposé au *Séminaire de l'Institut collégial européen* : « Double vérité du Buddha : son unité, sa pluralité » (Collège de France, 8-3-1986).
- Reprise, avec quelques modifications, pour la Maison du Japon de la Cité Universitaire : « L'unité et la pluralité du Buddha » (22-5-1986).
- Conférence pour la *Société médicale franco-japonaise* : « Regard sur les maṇḍala du Japon » (Centre hospitalier Sainte-Anne, 18-4-1986).

Le professeur a été nommé Chevalier de la Légion d'Honneur (juillet 1985) et élevé au grade de Grand-officier dans l'ordre japonais du Trésor Sacré (*Zuihōshō kun-nitō*) le 28 avril 1986, à l'occasion de la célébration du Soixantième anniversaire du règne de Shōwa.

B. F.