

THE JOURNAL
OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF
BUDDHIST STUDIES

CO-EDITORS-IN-CHIEF

Gregory Schopen
Indiana University
Bloomington, Indiana, USA

Roger Jackson
Fairfield University
Fairfield, Connecticut, USA

EDITORS

Peter N. Gregory
University of Illinois
Urbana-Champaign, Illinois, USA

Ernst Steinkellner
University of Vienna
Wien, Austria

Alexander W. Macdonald
Université de Paris X
Nanterre, France

Jikidō Takasaki
University of Tokyo
Tokyo, Japan

Steven Collins
Concordia University
Montréal, Canada

Robert Thurman
Amherst College
Amherst, Massachusetts, USA

Volume 11

1988

Number 2

CONTENTS

I. ARTICLES

1. The Soteriological Purpose of Nāgārjuna's Philosophy:
A Study of Chapter Twenty-Three of the
Mūla-madhyamaka-kārikās, by William L. Ames 7
2. The Redactions of the *Adbhutadharmaparyāya*
from Gilgit, by Yael Bentor 21
3. Vacuité et corps actualisé: Le problème de la présence
des "Personnages Vénérés" dans leurs images
selon la tradition du bouddhisme japonais,
by Bernard Frank 51
4. Ch'an Commentaries on the *Heart Sūtra*: Preliminary
Inferences on the Permutation of Chinese
Buddhism, by John R. McRae 85

II. BOOK REVIEWS

1. *An Introduction to Buddhism*, by Jikido Takasaki
(Fernando Tola and Carmen Dragonetti) 115
2. *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body
Problem*, by Paul J. Griffiths
(Frank Hoffman) 116
3. *The Twilight Language: Explorations in Buddhist
Meditation and Symbolism*, by Roderick S. Bucknell
and Martin Stuart-Fox
(Roger Jackson) 123

OBITUARY 131
LIST OF CONTRIBUTORS 136

Vacuité et corps actualisé : Le problème de la présence des “Personnages Vénérés” dans leurs images selon la tradition du bouddhisme japonais*

by *Bernard Frank*

“...l'insaisissable prend corps et devient exorable”

Paul Mus

Le problème de la présence réelle d'un être divin dans des supports et, notamment, dans des images, est de ceux qui n'ont pas manqué d'agiter la conscience religieuse. Mais, si important qu'il apparaisse au regard de bien des croyances, tant monothéistes que polythéistes, on admettra qu'il se pose d'une manière toute particulière dans la perspective d'un système comme celui du bouddhisme japonais, où, par-delà cette question de la présence d'un être vénéré dans ses images, se profile celle de l'existence de l'être vénéré lui-même.¹

Faut-il rappeler que ce bouddhisme est d'une extrême complexité doctrinale? Situé au bout du cheminement de la grande religion indienne à travers l'Asie centrale et orientale, il en a vu—peut-on dire—converger quasiment tous les courants, et les a prolongés et développés au sein d'un environnement ori-

*EDITOR'S NOTE

Professor Frank's paper was originally published in *Le temps de la réflexion*, VII, 1986 (Editions Gallimard, Paris), which was a special number entitled “Le Corps de Dieux” edited by Jean-Pierre Vernant and Charles Malamoud. It is reprinted here with permission, and with only minor corrections and additions, with the hope that it will receive the wide attention that it deserves. We would like to thank Professor Gérard Fussman for having brought Professor Frank's paper to our notice, and would like to encourage all of our colleagues to consider bringing to our attention any important and likely to be overlooked papers so that we, in turn, can consider reprinting them.

ginal préparé par le vieux shintoïsme local. Aussi trouve-t-on en lui une sorte de "sédimentation" de points de vue qui y rend toujours ardues les tentatives de saisie globale. Cela dit, l'expérience montre que, sur le plan de la pratique vécue, il constitue bien un tout qui appelle une réflexion spécifique.

Sept grandes sectes² se partagent officiellement l'essentiel de ses fidèles :

—*Tendai* (du nom du mont Tiantai, en Chine du Sud), axée sur la pratique de ce texte canonique fondamental du Grand Véhicule qu'est le "Sūtra du Lotus de la Loi Merveilleuse" (jap. *Hokekyō* ou *Myōhōrengekyō* ; le *Saddharmapuṇḍarīka* des Indiens) ; qui, en outre, a fait sienne une part importante de bouddhisme ésotérique (il s'agit ici d'un tantrisme très épuré représentant l'aboutissement d'un stade de développement antérieur à celui du bouddhisme himalayo-tibétain) ; qui, par ailleurs, a cultivé de façon privilégiée la dévotion à un sauveur siégeant dans une lointaine et lumineuse "Terre Pure" de prédication située à l'Ouest, le buddha Amida (du sanscrit Amitābha : "Celui à l'Éclat incommensurable") ; qui s'est donc ainsi affirmée comme hautement synchrétique et dont plusieurs des sectes apparues ultérieurement constituent, d'une certaine manière, des courants spécialisés.

—*Shingon* (ou secte des "Paroles Véritables," c'est-à-dire des *mantra*), de tradition purement ésotérique, et qui a été introduite de la Chine des Tang à la même époque que la précédente, au début du IX^e siècle.

—*Jōdo* (secte de la "Terre Pure") et *Jōdo-shinshū* ("Vraie secte de la Terre Pure"), centrées sur la croyance au vœu secourable d'Amida, la seconde plus radicale que la première et excluant toute forme de dévotion complémentaire.

—Les deux sectes *Rinzai* et *Sōtō* (ainsi appelées d'après les noms de fameux maîtres chinois qui les ont prêchées) de l'école du Zen, dont la première met l'accent sur l'absorption de l'esprit dans les questions obsessionnelles et la seconde, sur la méditation en posture assise.

—*Nichiren* (du nom du maître japonais fondateur), qui prône le retour à une pure pratique du "Sūtra du Lotus de la Loi Merveilleuse," ces cinq dernières ayant pris leur essor entre la fin du XII^e siècle et celle du XIII^e.

Hormis la "Vraie Secte de la Terre Pure," que son orienta-

tion exclusive vers Amida rend toute proche d'un monothéisme, ces sectes ont pour objet de vénération un très vaste panthéon de figures que, d'après une classification d'origine ésotérique attestée déjà en Chine au VII^e siècle et régulièrement reprise depuis le X^e au Japon, où elle est toujours en vigueur³, on subdivise en quatre catégories fondamentales, qui sont celles : I. des *buddha*, II. des *bodhisattva*, III. des "rois de Science" et IV. des divinités.

I. Les *buddha* (jap. *butsuma* ; en abrégé, couramment, *butsu*) sont—c'est le sens même du terme sanscrit—des êtres "éveillés" à la vérité profonde du monde telle qu'elle est. D'un autre nom, qui exprime leur totale adéquation à cette vérité, on les appelle encore *tathāgata* (jap. *nyorai*, "Ceux qui sont ainsi venus"). Le bouddhisme les avait vus d'abord, sur le modèle de son propre fondateur historique, le *buddha* Śākyamuni (jap. *Shakamuni-butsu*, *Shaka-nyorai*),⁴ entrés, au terme d'une carrière devenue parfaite avec la grande prise de conscience de l'Éveil, dans un état d'extinction ineffable—le *nirvāṇa*—d'où ils ne pouvaient plus revenir, ni donc agir, sinon par leur vertu contagieuse. Mais, dès avant les débuts de notre ère, s'était fait jour, dans certaines écoles, l'idée que les *buddha* ainsi nés, "éveillés," puis "nirvânés" en ce monde n'étaient que des manifestations (*nirmāṇakāya*, littéralement, des "corps de fabrication" ; jap. *keshin*, des "corps métamorphiques") émises, aux fins de stimuler les êtres, par un corps, celui-là unique et qui était, en quelque sorte, leur lieu commun, qu'on appelait le *dharmakāya* ("corps d'Ordre des choses"⁵ ; jap. *hosshin*, "corps de Loi" ou "d'Essence"). De l'idée de corps de vérité constitué par la Parole du Buddha, on était passé à celle de corps de vérité et de réalité universelle se confondant avec sa personne magnifiée. Entre ces deux "corps," métamorphique et d'Essence, devait s'en placer un troisième, sorte de corps glorieux par lequel le Buddha se manifestait de façon privilégiée à ceux qui étaient parvenus jusqu'au seuil de l'Éveil et qui étaient d'ores et déjà quasiment ses parèdres, les *bodhisattva* : c'était là le *sambhogakāya*, ou "corps communiel" (jap. *hōjin*, "corps rétributionnel"). Cette doctrine des "Trois corps," comme on l'appela, devait rester fondamentale dans l'histoire ultérieure de la religion bouddhique.⁶

Le bouddhisme, comme on sait, avait enseigné l'insubstan-

tialité de toute chose et il ne pouvait être question pour lui de rétablir par le biais de cette notion de *dharmakāya* l'idée d'un Être ou d'un Principe substantiel "plein," semblable à l'Ātman-Brahman de l'orthodoxie indienne. La réalité exprimée dans le *dharmakāya*—sorte de "Brahman en creux," comme aimait à dire Paul Mus—n'était autre que l'universelle insubstantialité elle-même. Certains devaient la définir comme une insaisissable Vacuité et d'autres, partis d'une approche différente, l'appeler "Ainsité" ou "Quiddité" (*tathatā* ; jap. *shinnyo*). "Les phénomènes (auxquels l'ancienne analyse bouddhique avait réduit la réalité du monde) étaient l'océan en tant que vagues. La *tathatā* ce furent les vagues en tant qu'océan," selon la belle définition reprise par René Grousset.⁷

Les *buddha* avaient été conçus au départ comme le fruit d'accomplissements d'une extrême rareté. Sur leurs traces, d'autres sages éminents pouvaient atteindre au *nirvāṇa*, mais sans être préalablement passés par cet "Éveil parfait, complet, sans-supérieur" qui était le leur et qui, seul, pouvait donner à la prédication de la vérité sa totale capacité salvatrice. La tradition voulait que deux *buddha* ne pussent apparaître simultanément en un temps et un univers donnés⁸ ; ils se succédaient comme des phares à travers l'immense nuit des périodes cosmiques. On en énumérait six antérieurs au *buddha* Śākyamuni, dont les carrières étaient décrites comme s'étant déroulées selon le même processus que la sienne. Ils formaient avec lui ce qu'on appelait les "Sept *buddha* du Passé." On connaissait aussi déjà le nom d'un huitième, celui-là futur et qui suivait également une carrière analogue, Maitreya, "le Bienveillant" (au Japon, Miroku). Pour l'heure, il n'était encore, comme Śākyamuni l'avait été avant son propre Éveil, qu'un *bodhisattva* qui attendait, au sein d'une condition divine, l'heure, encore extrêmement lointaine, d'aller renaître parmi les hommes pour y effectuer l'ultime accomplissement par lequel il deviendrait un *buddha*.

Vers le commencement de notre ère, avec le Grand Véhicule—ce mouvement d'élargissement et d'approfondissement qui voulut signifier par cette désignation même sa volonté de sauver les êtres sur une échelle beaucoup plus vaste—se développa une sotériologie étendue aux dimensions de l'espace cosmique. On commença à parler de *buddha* siégeant dans des mondes lointains situés à tous les orient, dont le plus fameux

devait être Amitābha (l'Amida japonais, comme on l'a rappelé), prédicateur de la Terre Pure de l'Ouest. Un autre, qui allait connaître aussi une grande popularité en Asie orientale, fut Bhaiṣajyaguru, "le Maître aux remèdes" (jap. Yakushi-nyorai), personnification du Buddha en tant que médecin suprême et demeurant, quant à lui, dans une contrée irradiante comme le béryl située à l'Est.

Quant au buddha Śākyamuni tel que l'exaltent les conceptions "supra-mondanistes" d'un sūtra comme le "Lotus de la Loi Merveilleuse," il apparaît lui-même, par-delà son "corps de naissance," (jap. *shōjin* ; terme équivalent à celui de "corps factice") produit pour la stimulation des êtres, comme un *buddha* éminent, fondamental, "perpétuellement demeurant." C'est en la révélation de cette présence perpétuelle que réside la vérité "inouïe" du "Lotus."

Dans le bouddhisme ésotérique, la "collectivité des buddha" (jap. *issai-nyorai*) et ses représentants au premier chef, les "buddha des Quatre orientes" (*shihō-butsu*), se trouveront fédérés par un buddha unique et central, sorte de "Pan-buddha," assimilé, de par sa position, à l'astre solaire au zénith et que la tradition indienne transmise en Extrême-Orient connaît sous le nom de Mahāvairocana, "Grand Illuminateur" (au Japon, Dainichi-nyorai, "le Tathāgata Grand Soleil"—il serait sans doute plus juste de traduire "Soleil Majeur") : *buddha* qui incarne le "corps d'Essence" en la figure la plus absolue qu'on en ait conçue, omniprésente aussi bien dans les éléments matériels du monde que dans la conscience qui donne à ceux-ci leur cohésion.

II. Les *bodhisattva*, "êtres d'Éveil"—ou "à Éveil"—(jap. *bodaisatta* ; en abrégé, couramment, *bosatsu*) sont, comme on l'a dit très brièvement, des êtres parvenus à l'étape ultime de la carrière qui prépare à l'accomplissement bouddhique. Là encore, le modèle d'entre eux fut Śākyamuni, non seulement tel qu'il apparaît dans la première partie de sa dernière existence, où il obtint l'Éveil, mais tel que le décrivent les récits de ses innombrables vies antérieures, au cours desquelles il s'y était préparé en cultivant le détachement de la croyance au soi et la compassion envers autrui. Dans le bouddhisme subséquent, se détache d'abord la figure, précédemment évoquée, de Maitreya (jap. Miroku), sa réplique des temps futurs, dont la parousie,

ardemment espérée, sera la source de toutes sortes de croyances messianiques, souvent en rivalité avec celles relatives à la renaissance dans la Terre Pure d'Amitābha.

De même que les conceptions relatives aux *buddha*, celles concernant les *bodhisattva* allaient recevoir du Grand Véhicule une impulsion qui les transforma profondément. Le *bodhisattva* du Grand Véhicule est moins présenté comme un *buddha* encore immature que comme un être qui pousse l'esprit de dépouillement et de compassion jusqu'à refuser son propre Éveil tant que n'aura pas été réalisé le "vœu fondamental" par lequel il s'engage à sauver les êtres. Jusque-là, il demeurera avec ceux-ci à travers toutes les tribulations du monde transmigraut. Plus proche donc, à certains égards, que les *buddha* dont la carrière est achevée, parangon d'une perfection qui est en train de se faire et qui paraît d'un niveau moins inaccessible, il attire aussi davantage la dévotion sur un mode familier.

Les grands *bodhisattva* incarnent généralement plus particulièrement une vertu : Mañjuśrī, "Douce Belle majesté" (jap. Monju-bosatsu), celle de sagesse ; Samantabhadra, l'"Om-nifavorable" (jap. Fugen-bosatsu), celle de persévérance dans la pratique ; Kṣitigarbha, "Embryon de la Terre" (jap. Jizō-bosatsu), celle de compassion. Celui qui incarne sans doute au degré le plus haut, le plus total, l'idéal du type, Avalokiteśvara, "le Seigneur qui regarde en bas vers le monde—ou : qui écoute les voix du monde" (au Japon, Kanjizai—ou Kanzeon—bosatsu ; en abrégé, couramment, Kannon) associe à parts égales et indissociables la compassion et la sagesse ; son iconographie multiforme révèle son infinitude à cet égard.

III. Les *vidyārāja* ou "rois de Science" (jap. *myōō*) sont des figures particulières à l'Ésotérisme. Ce sont, pour l'essentiel, des personnifications de formules détentrices d'une science souveraine qui est censée donner clarté et puissance sur tous les phénomènes, aussi bien physiques que psychiques. On sait quel rôle les formules avaient joué en Inde depuis le temps des Veda. Le bouddhisme, après s'en être défié—comme de tout ce qui relevait du ritualisme des brahmanes—en avait adopté l'usage dans des matières d'abord extérieures à l'essentiel de sa Voie proprement dite : matières médicales, ou de protection contre les autres sortes de menaces à l'intégrité de la personne.

Avec le Grand Véhicule, elles font dans sa pratique une entrée en force, non plus seulement comme garantes de la protection personnelle des fidèles, mais de la communauté bouddhique en général, et en tant que donneuses d'intelligence, de force et de multiples talents à ceux qui sont en quête de l'Éveil. Pour l'Ésotérisme, dans la perspective duquel les antiques conceptions védiques relatives à la puissance créatrice de la Parole ont repris leur entière vigueur, les formules essentielles (*mantra* ; au Japon, comme on l'a dit plus haut, *shingon* ou "paroles véritables") et celles, généralement plus longues, qui sont dites "porteuses" (*dhāraṇī* ; jap. *darani*) de cette science supérieure qu'est la *vidyā*, et appelées, en conséquence, "rois—ou reines—de Science," vont se trouver progressivement promouvoir de ce vieux rôle prophylactique et roboratif à une fonction d'expression et d'actualisation de la nature d'Éveil commune aux êtres et au Pan-buddha.

Tandis qu'un personnage comme le "roi (la reine) de Science de la grande formule du paon" (*Mahāmāyurī* ; jap. *Kujakumyōō*), détenteur de vertus efficaces contre tous les poisons qui affectent le corps et l'esprit, procède d'anciennes croyances à l'opposition du paon, oiseau solaire, et du serpent, lié au monde aquatique et souterrain, légitimées par l'Ésotérisme de la tradition la plus ancienne, un autre, tel que le "roi de Science" *Acala* ("l'Immuable" ; au Japon, *Fudō-myōō*), en qui l'on reconnaît des traits d'origine çivaïte, constitue l'une des figures maîtresses de l'ésotérisme développé et approfondi dont les sectes *Shingon* et *Tendai* seront au Japon les droites héritières. Manifestation de la volonté d'Éveil universel qui est inhérente à la nature même du Pan-buddha et qui implique une venue à résipiscence des êtres "difficiles à convertir," les "rois de Science" du type de *Fudō* appartiennent à ce qu'on appelle les "irrités" ou "furieux" (*krodha* ; au Japon, *funnu-son*) et leur iconographie d'apparence effrayante témoigne de la rude mission qui est la leur, dont le moteur profond est la compassion.

IV. Les divinités—c'est-à-dire les dieux (*deva*) et déesses (*devī*) ; jap. *ten* et *tenno*—sont, de tous les êtres vénérés du panthéon bouddhique, les seuls qui soient encore eux-mêmes assujettis à la fatalité transmigratoire : de ce point de vue, ils ne sont pas différents des hommes, ni des animaux, des infernaux

et autres êtres pris dans le cycle sans fin des changements de destinée. Mais leur longévité et leur puissance sont connues pour immenses. Dès les commencements du bouddhisme, les plus éminents d'entre eux, Indra, le roi des dieux védiques, appelé ici Śakra, "le Fort" (jap. Taishaku-ten), et Brahmā (jap. Bonten), divinité suprême du brahmanisme, ont été présentés comme émerveillés par la prédication du Buddha et devenus ses suivants attentifs. Des grands dieux régents des régions cardinales à d'humbles génies agrestes ou aquatiques et jusqu'à des déités ogresses, toutes sortes d'êtres divins sont venus s'inscrire dans la troupe qui se déplace avec le Maître, tend l'oreille à ses exposés et fait serment de garder ses fidèles. Leur nombre augmente de façon considérable avec le Grand Véhicule et, plus encore, avec le courant ésotérique, qui recrute largement au sein du panthéon hindou divinités et démons qu'il sait possesseurs de formules, et qu'en vertu du paradoxe qui lui est fondamental, il exalte d'autant plus qu'ils sont d'une nature sauvage dont il aime à souligner qu'elle est, elle aussi, nature d'Éveil.

Cette attitude toute naturelle d'accueil qui est celle du bouddhisme à l'égard des divinités du "substrat indien," il la conservera dans le monde extérieur à l'Inde et, notamment, en Asie orientale. Il adoptera sans difficulté un certain nombre de divinités de la tradition chinoise, en particulier des divinités relevant de son vaste panthéon astral, auquel l'Ésotérisme, très préoccupé par les conjonctures spatio-temporelles et qui s'est déjà enrichi, aux confins du monde iranien, d'éléments astrologiques occidentaux, va beaucoup s'intéresser. Au Japon même, les *hami* du shintoïsme, d'abord en tant que nécessaires interlocuteurs des fondateurs de monastères, de par leur qualité de maîtres du sol local, puis, par la suite, plus glorieusement, en tant qu'avatars reconnus des *buddha* et des *bodhisattva*, s'intégreront, de façon analogue, à l'univers de la vénération bouddhique. Mais, il faut souligner qu'à l'inverse, se japoniseront profondément, par la voie du syncrétisme, des divinités de la tradition bouddhique (et, au-delà d'elle, védique, brahmanique ou hindoue), comme le dieu pourvoyeur en nourriture Mahākāla (jap. Daikoku-ten, "le Grand Noir"), ou la déesse des eaux dispensatrice d'éloquence, d'art et de savoir-faire, Sarasvatī (jap. Benzaiten), ou encore la très complexe figure de Myōken—"Celle à la Vue merveilleuse" ou "La Merveilleuse à voir"), divinité de

l'étoile Polaire et de la Grande Ourse, adorée dans trois types de sanctuaires (-*gū*, -*dō*, -*sha*) respectivement liés à des conceptions chinoises, bouddhiques et shintō.¹⁰

De ces quatre catégories, *buddha*, *bodhisattva*, "rois de Science," divinités, la seule—il va de soi—qui rappelle ce que connaissent les autres religions est la quatrième. Les trois autres, qui sont spécifiquement bouddhiques, constituent les extensions, sous des modes divers, d'une figure originelle, celle du *buddha*—préalablement, *bodhisattva*—*Śākyamuni*, projetée dans le temps et l'espace, pérennisée, portée, de manière toujours plus absolue, à son essence, puis rediffusée en hypostases de tous niveaux, dont les grandes compositions fédératrices que sont les *maṇḍala* de l'Ésotérisme permettent d'acquérir des visions d'ensemble.

Si une opposition tout à fait catégorique entre "*buddha* historique," d'une part, et figures fabuleuses, de l'autre, relève d'une optique de type moderne, il n'en est pas moins vrai que les bouddhistes ont eu une conscience généralement assez nette de la différence entre le *Buddha* tel qu'il était apparu ici-bas en "corps de naissance" (jap. *shōjin*—on relèvera que les caractères servant à noter le terme peuvent aussi se lire, sur un registre plus familier, avec une prononciation d'origine vernaculaire, *ikimi* ; il y a lieu de comprendre alors : "en corps vivant"), laissant, à sa disparition, le monde dans l'affliction et la nostalgie, et les autres personnages du panthéon bouddhique, dont les carrières, même lorsqu'elles étaient racontées dans des récits d'une tonalité plus ou moins historicisante, conservaient un caractère quasiment trans-temporel. Mais, tant la notion de pérennité du *Buddha* que celle d'un "*nirvāṇa* dépassé" dont ce dernier acquiert, en un stade ultime, la faculté de revenir vers le monde en vue de l'œuvre du salut,¹¹ que celle, plus résolutive, encore, de la question, de "corps d'Essence," permettaient aux fidèles d'invoquer le *buddha* *Śākyamuni* avec la même tranquille certitude d'être entendus que lorsqu'ils s'adressaient aux autres vénérés.

La situation, comme on le voit, est inversée: c'est la "réalité" exorable du *buddha* qui fut réel que nous voici comme en train de plaider ou, plus exactement, son "égalité de réalité" avec des figures qui, elles— le cas des dieux étant réservé¹²—étaient, au

contraire, d'origine foncièrement irréelle.

Étienne Lamotte, dont l'expérience en matière de bouddhologie avait pour axe principal le criticisme approfondi de la pensée de l'école de la "Perfection de Sapience,"¹³ écrit dans sa belle étude sur le bodhisattva Mañjuśrī¹⁴ : "Appliqué à des bodhisattva, l'évhémérisme n'est pas qu'un préjugé gratuit; c'est encore, du point de vue bouddhique s'entend, une erreur doctrinale. Car, pour les plus dévots de leurs sectateurs, les bodhisattva sont des êtres de raison et n'existent absolument pas. . . Ce n'est donc pas dans le monde ni dans l'histoire du monde qu'il faut chercher les bodhisattva, mais dans sa propre pensée." Se plaçant dans l'optique inverse qui est celle du bodhisattva lui-même, cet autre éminent spécialiste de la littérature de "Perfection de Sapience" qu'était Edward Conze, dit¹⁵ : "Le Bodhisattva est un être composé des deux forces contradictoires de la sagesse et de la compassion. Dans sa sagesse, il ne voit pas de personnes; dans sa compassion, il est résolu à les sauver. Son aptitude à combiner ces comportements contradictoires est la source de sa grandeur, de sa capacité à se sauver, lui et les autres." Nous touchons là à l'un des points les plus importants et les plus difficiles de la pensée du Grand Véhicule, qu'Étienne Lamotte définissait un jour¹⁶ comme "sceptique au point de vue doctrinal et mystique au point de vue religieux."

Une conception qui a fourni l'un des meilleurs outils pour résoudre cette grande antinomie est celle dite de la "Double vérité"—"mondaine" et "vraie"—que firent leur, avec un certain nombre de nuances, les diverses écoles du Grand Véhicule. Selon celle-ci, les êtres étaient, à la fois, relativement existants du point de vue des liens karmiques qui les unissaient, et non existants car, en fin de compte, Vacuité pure. Il n'en allait pas différemment des *buddha* et autres vénérés, quels qu'ils fussent, auxquels la pensée du fidèle donnait ce qu'on peut appeler une "consistance relationnelle" capable d'action jusque dans le monde physique, alors qu'ils n'étaient dans la "Réalité vraie," comme le fidèle lui-même, que Vacuité.¹⁷

Le vieux terme chinois *ganying* (prononcé au Japon *kannô*), fait de deux éléments signifiant respectivement "émouvoir, exciter, influencer sur" et "répondre," attesté déjà dans l'un des appendices du *Yijing*¹⁸ et qui a été repris plus tard par le taoïsme¹⁹ et par le bouddhisme chinois, puis japonais, exprime bien la nature

d'une telle relation, créatrice d'une sorte de réalité momentanée, analogue à celle d'un courant qui s'établit entre deux pôles. Il est fréquemment utilisé dans le contexte bouddhique au sens d'"exaucement" (notamment : miraculeux) et, de là tout simplement, avec celui d'"histoire édifiante." Paul Demiéville avait bien voulu me suggérer de le traduire littéralement par "réponse [du Buddha—ou d'une divinité—] aux impulsions [des êtres]"²⁰. Il est tout à fait remarquable que, dans le vocabulaire scientifique moderne ce terme ait été repris pour rendre celui d'"induction."

Comment cette "consistance—ou, si l'on préfère : cette réalité relationnelle" s'exprime-t-elle de façon concrète et, puisque c'est le problème qui nous préoccupe ici essentiellement, comment, en particulier, prend-elle "corps" et se manifeste-t-elle dans des images?

On sait que le bouddhisme s'est d'abord abstenu de représenter anthropomorphiquement le buddha Śākyamuni et les *buddha* antérieurs, voulant signifier par là qu'il s'agissait d'êtres qui avaient échappé au monde ; on les figurait par des symboles : l'arbre sous lequel ils s'étaient éveillés, un trône vide, la trace laissée par leurs pieds dans le sol, la roue dont la mise en branle signifiait le point de départ de leur prédication, le *stūpa* (jap. *tō*) ou tumulus chargé de leurs reliques. En revanche, a été figurée dès les débuts de l'art bouddhique l'image de Śākyamuni tel qu'il était avant l'Éveil, quand il n'était encore qu'un *bodhisattva* appliqué à la poursuite des perfections, tant en sa dernière vie qu'en ses existences antérieures : image princière ornée de parures dont le rejet allait marquer la rupture définitive avec les séductions mondaines. Il en a été de même des images des dieux, représentés eux aussi, pour ce qui est des plus importants, sous un aspect royal et, pour ce qui est des autres, en gardiens, en notables, voire sous des formes plus ou moins monstrueuses ou thériomorphes.

Les figures plénières de buddha n'apparaissent qu'entre le premier et le deuxième siècle de notre ère, d'une part au Gandhāra, dans les royaumes indo-grecs des successeurs d'Alexandre, d'autre part dans l'art indien de Mathurā. Du point de vue iconographique, elles correspondent, pour l'essentiel, à ce qu'exposent les textes qui décrivent la personne du Buddha.

Elle a pour caractéristique trente-deux marques auspicieuses principales et quatre-vingts secondaires, apparues en tant que signes de maturation progressive de l'Éveil, et que le Parfait possède en commun avec cet autre idéal humain de la perfection qu'est le saint monarque appelé au règne universel. Plus lointainement, elles sont un attribut de la figure de l'Homme Cosmique.²¹ La quasi-totalité de ces marques sont de caractère visible, se rapportant à la forme et à la couleur du corps (ainsi, deux des plus importantes et qui sont les plus frappantes : la protubérance sincipitale—*usñīṣa* ; jap. *bucchō*— figure du siège de la suprême sagesse, et l'*urnā*—jap. *byakugō*— sorte de touffe placée entre les sourcils, ordinairement figurée par une incrustation, qui a une fonction de source lumineuse) et sont donc en principe plastiquement traduisibles. Mais une autre, comme celle qui se rapporte à la voix du Buddha ne l'est pas : c'est un point sur lequel nous reviendrons. Dans les plus anciennes représentations, le vêtement est toujours monastique, les parures ayant été, comme on l'a rappelé, rejetées ; mais, à partir d'une certaine époque, en liaison avec les conceptions bouddhologiques et cosmologiques qui exaltent la figure du Buddha comme éminente par rapport au monde, et recourent, pour exprimer cette éminence, au symbolisme de la royauté universelle, apparaissent des *buddha* parés et couronnés²² dont l'aspect sera tout proche de celui des *bodhisattva*. Ainsi sera figuré, notamment, le Pan-buddha de l'Ésotérisme.

Il existe dans la tradition bouddhique un certain nombre de récits qui relatent l'histoire de la première statue du Buddha.²³ Un d'entre eux, relativement tardif (et qui s'est constitué, semble-t-il, dans un milieu de Grand Véhicule), mais qui devait connaître une grande diffusion—et, précisément, jusqu'au Japon—est celui de l'image confectionnée sur l'ordre du roi Udayana (jap. Udenñō). Elle s'est greffée sur une tradition connue anciennement et qui est celle dite du "prodige de Sāṃkāśya."²⁴ Cette dernière rapporte que le Buddha, après son Éveil, était monté, durant le temps d'une retraite, jusque chez les divinités demeurant au plus haut étage de la montagne cosmique, parmi lesquelles s'était réincarnée sa mère, morte à la suite de sa naissance et qui n'avait pu encore profiter de sa prédication. Lorsqu'il revint sur la terre, apparut un triple escalier miraculeux, qu'il redescendit, entouré de Brahmā et

d'Indra. Selon le complément apporté plus tard au récit, le roi Udayana, qui s'était languï après le Bienheureux durant cette absence, aurait alors pris l'initiative de faire faire par un artisan divin une réplique exacte de sa personne, en bois de santal, ornée de toutes les "marques." Quand le vrai Buddha mit le pied sur le sol, ce buddha de santal s'approcha de lui et le salua—scène bien connue de la peinture bouddhique.²⁵ La version de cette histoire qu'a rapportée Xuanzang, fameux pèlerin chinois en Inde de 629 à 645, dans son "Mémoire sur les contrées occidentales à l'époque des grands Tang"²⁶ et l'analyse qu'en a donnée Paul Mus,²⁷ sont pour nous, ici, du plus haut intérêt. Citons: "Quand le Tathāgata fut descendu du Palais des dieux, l'image sculptée dans le santal se leva et alla au-devant du Vénéré du monde. Le Vénéré du monde la conforta en ces termes: 'Pour convertir [les êtres], il vous faut prendre beaucoup de peine! Veuillez guider le monde jusqu'en son âge terminal: c'est là mon instante prière.'" Paul Mus commente: "C'était lui conférer un pouvoir surnaturel dont on croyait sans doute trouver un reflet dans les copies de la statue. La série des images qui procèdent de cette tradition est donc comme animée par le contact initial." Une telle remarque doit pouvoir être considérée comme valable pour l'ensemble de l'iconographie bouddhique. Se référant à des textes d'inscriptions relevées en Chine du Nord et traduites par Édouard Chavannes, l'auteur du *Buddha paré* ajoute: "On nous dit ailleurs qu'ériger une statue, c'est 'mettre un substitut à la place du Buddha.'"²⁸ On mentionnera aussi, comme document significatif à cet égard, un passage de Code disciplinaire (*vinaya*; jap, *ritsu*) dans lequel il est rapporté que le Buddha autorise l'un de ses donateurs familiers à fabriquer une image de lui en bois de pommier rose—autre interprétation: en or—et à la placer "en tête de l'assemblée des moines" lorsqu'il n'est pas là lui-même pour présider.²⁹

De ce "corps substitué" qu'est la statue,³⁰ il est possible de renforcer encore la fonction vicariante en y plaçant des reliques—c'est-à-dire des éléments qui sont eux-mêmes des substituts de la personne et tenus pour porteurs de sa vitalité³¹—ou autres objets, symboliques ou réalistes (notamment des reproductions d'organes externes ou internes)³² visant à rendre plus parfaite et plus efficace la conformité au modèle.

Face à une vision qui peut être reconnue à bon droit comme

magique, de la force agissante possédée par les icônes bouddhiques, un vieux texte de l'école de la "Perfection de Sapience"³³ précise avec fermeté un point de vue orthodoxe : "Prenons un exemple comme celui-ci : après le nirvāṇa du Buddha, un homme confectionne une image de ce dernier. À la vue de cette image, il n'est personne qui ne s'agenouille pour la saluer ni ne lui fasse offrande. . . Ô Sage, de ce que l'on appelle Buddha, l'"âme" est-elle dans l'image?" Le *bodhisattva* interlocuteur répond : "Elle n'y est pas. Si l'on confectionne des images du Buddha, c'est seulement parce qu'on veut faire en sorte que les hommes en obtiennent [des effets emplis de] félicité."

Ainsi, il n'y a pas, en bonne doctrine bouddhique, d'"âme" dans l'image et, pourtant, lorsque la prière du fidèle est suffisamment instante et sincère—autrement dit, lorsque s'établit le "courant" plus haut évoqué : c'est la "réponse à l'impulsion"—il arrive qu'à partir de cette même image s'extériorise une merveilleuse présence agissante. Qu'on en juge d'après ce récit japonais de la fin du XI^e siècle, intitulé *Histoire du corps d'apparition d'un Kannon en santal blanc de l'Inde*, qui a pour source l'une des biographies de Xuanzang³⁴ :

Dans l'Inde, après que le Buddha fut entré dans le *nirvāṇa*, il y avait au pays de *** une demeure de la Communauté. De son nom, on l'appelait le monastère de ***. Dans le sanctuaire central de ce monastère, se trouvait une image en santal blanc du bodhisattva Kanjizai.³⁵ La miraculeuse efficace en étant particulièrement excellente, le pèlerinage des gens toujours y était tel que plusieurs dizaines de personnes s'y succédaient continuellement. Après y avoir durant sept jours ou deux fois sept jours interrompu les céréales et interrompu l'eau de riz,³⁶ les pèlerins priaient pour demander la réalisation des choses dont ils avaient fait le vœu dans leur cœur et, s'ils mettaient à cela un cœur sincère, le bodhisattva Kanjizai lui-même, pourvu de parures délicates et merveilleuses, répandant de la lumière, sortait de l'image de bois et se montrait à ces gens. Ému pour eux de compassion, il exauçait leurs vœux. . .

On retiendra ici le terme de "corps d'apparition" (jap. *gen-shin*, qu'on pourrait, aussi bien, traduire par "corps actualisé") et l'usage de l'expression "sortir de l'image de bois" (*mokuzō no uchi yori ide. . .*). *Genshin* est fréquemment utilisé en valeur

dynamique, au sens d'“actualiser, manifester son corps” (équivalent vernaculaire : *mi wo arawasu*) dans les textes bouddhiques : ainsi, dans le petit *sūtra* ésotérique de haute époque intitulé *Muri-mandara jukyō*³⁷ : “Si quelqu'un récite cette formule devant l'image du [bodhisattva] Vajra (jap. Kongō)³⁸, Vajra actualisera son corps et satisfera les vœux de cet homme.”

Ces textes sont tout à fait explicites : ce qui s'actualise, se “présentifie”³⁹ dans l'image et en “sort” afin d'exaucer les vœux du fidèle, n'est pas une “âme,” mais un “corps.” Du point de vue de la théorie des “corps de buddha,” il est bien évident qu'il s'agit là d'un “corps métamorphique” qui n'est autre qu'un reflet du “corps d'Essence,” ou encore, pour employer ce terme d'usage plus familier que nous avons déjà mentionné, d'un “corps de naissance” ou “corps vivant” (*shōjin, ikimi*).

Myōe (1173–1232), qui fut l'un des grands maîtres du bouddhisme japonais à l'époque de Kamakura, le dit sans ambages, en même temps qu'il rappelle avec vigueur cette conception selon laquelle le phénomène de l'“actualisation” ne se produit qu'autant que l'esprit du pratiquant y concourt :

Chaque fois que l'on entre dans un sanctuaire, il faut penser que le Buddha au corps de naissance se trouve là, que l'on se trouve vraiment devant le Tathāgata au corps de naissance. Lorsqu'on pense qu'un buddha sculpté dans le bois ou représenté en peinture est son corps de naissance, immédiatement il l'est.⁴⁰

Environ un demi-siècle plus tard, le religieux Mujū (1226–1312), qui déclare s'appuyer sur une tradition orale émanant d'un “sage vertueux d'autrefois,” explique dans l'un de ses sermons⁴¹ :

Le vrai corps du Buddha est sans aspects particularisés et sans pensées [erronées]. En vertu de son Vœu originel de grande compassion, et des bonnes racines engendrées grâce à son cœur compatissant, il se manifeste sous diverses formes. Même sa forme extérieure [de statue] est une des formes qu'adopte son Corps de transformation (= son corps métamorphique). Ainsi, si le Buddha revêt aux yeux du pratiquant, selon le degré de la foi ou de la sagesse de celui-ci, l'apparence du bois ou de la pierre, alors le corps du Buddha n'est autre que du bois ou de la pierre. Et s'il voit le Buddha dans le bois ou la pierre, il peut en tirer

ses bienfaits. Si l'esprit de notre vénération respectueuse et de notre foi sont véritablement profonds et sincères, alors de tels bienfaits [provenant des statues en bois ou en pierre] ne sont aucunement différents de ceux provenant des divers buddha en personne.⁴²

Les bienfaits dont il s'agit (jap. *riyaku*) peuvent se traduire par des faits qui dépassent plus encore l'entendement qu'une projection apparitionnelle hors de l'image ou la réalisation miraculeuse d'un souhait intense. L'actualisation d'un "corps" qui n'est pourtant que le produit d'une "réponse," peut aller jusqu'à une prise en charge par l'icône de souffrances, infirmités, blessures, mutilations subies ou redoutées par le fidèle et dont les stigmates, en certains cas, demeureront à jamais visibles sur elle ; elle en vient à constituer, à travers ce transfert (qui rappelle le vieux thème, célébré notamment dans les récits des vies antérieures du Buddha, du "don du corps" à autrui), son "substitut corporel" (*migawari*).⁴³

Les histoires de *migawari*, dont les descriptions spectaculaires sont, à certain égard, très proches de celles de certains récits de punitions de sacrilèges, abondent dans les traditions du bouddhisme chinois⁴⁴ et japonais, et il existe au Japon un assez grand nombre de lieux de culte qui tirent de l'une d'elles une part de leur célébrité et de leur réputation d'efficace.⁴⁵

Nous nous bornerons ici à évoquer l'une des plus étonnantes : celle du *Kirimomi Fudō*, ou "Fudō percé au poinçon," vénéré aujourd'hui au monastère de Negoro, près Wakayama, l'un des lieux saints de l'école réformée du Shingon dite des "Interprétations nouvelles" (*Shingi*). Le fondateur de cette école, Kakuban (1095–1143), esprit fort entreprenant et novateur, avait suscité au Kōyasan, centre de la secte Shingon, où il occupait de hautes charges, une rancœur si forte de la part de certaine faction que des hommes de main de celle-ci furent envoyés pour s'emparer de lui et le chasser.⁴⁶

Kakuban était un fervent pratiquant du "recueillement de Fudō," ce "roi de Science" Acala—"l'Immuable"—⁴⁷ à la puissante expression irritée, que ses représentations iconographiques montrent tenant une épée qui tranche et un lacet qui lie, assis sur un siège de roc qu'entourent des flammes purificatrices. Une biographie composée au XIV^e siècle⁴⁸ rap-



L'histoire du *Kirimomi Fudō* d'après le "Guide illustré des lieux célèbres de la province de Kii" (*Kimokuni meisozue*) (Tokyo, 1921, reproduction d'une gravure publiée dans l'édition originale de 1812)(cliché Collège de France).

porte qu'une nuit de 1134 ou 1135, alors que le saint homme offrait des fleurs à l'image de Fudō et la saluait, celle-ci se leva et lui fit offrande et hommage à son tour. La même biographie et une autre, contenue dans un recueil achevé à la date précise de 1322,⁴⁹ relatent que, quand les assaillants—c'était dans les premiers jours de 1140—firent irruption dans le sanctuaire où

se tenait Kakuban, au monastère Mitsugon-in du Kōyasan :

Le saint homme leur demeura invisible, cependant que, sur l'autel, siégeaient, l'une à côté de l'autre, deux statues du Vénéré Fudō à l'aspect identique. Les mauvais moines entrés là par violence, en restèrent tout interdits : laquelle [des deux] était le Vénéré fondamental [du lieu] et laquelle était le saint homme? ils avaient grand mal à reconnaître le vrai [Fudō] du faux. Sur quoi l'un des mauvais moines dit : "Le Fudō qui est le Vénéré fondamental est une image de bois ; le saint homme est un corps de chair. Celui dont il sortira du sang si on lui pique le genou, nous saurons que c'est le saint homme." Ce disant, afin de connaître le vrai du faux, il prit un fer de flèche (variante dans des recensions postérieures : un poinçon) et, tandis que, pour commencer, il perçait l'auguste genou de Fudō, de cet auguste genou du Fudō qui était image de bois, du sang jaillit.⁵⁰

À la pensée que le roi de Science, sans doute, ainsi devenant un vrai corps [de chair], avait répandu du sang et daigné prendre sa place à lui (*kawari-tamaubeki koto*),⁵¹ le saint homme fut saisi d'émotion : "Alors que j'ai, moi, échappé au malheur, voici que, de mon fait, ce Vénéré fondamental, qui est innocent de toute faute, est victime d'un tel malheur!" Là-dessus, sortant de recueillement, il fit retour à son corps d'origine et reprit sa forme première ; puis, laissant couler des larmes, il quitta le Mitsugon-in et, sans tarder, s'en fut s'installer au monastère de Negoro.

Le principe fermement établi dans le bouddhisme japonais—et dont on trouve déjà un exemple attesté dans les Annales officielles à une date de l'année 671⁵²—est qu'une statue ou peinture cesse d'être un simple objet matériel et formel pour devenir une véritable icône chargée de puissance active et sacrée lorsqu'elle a fait l'objet d'un rite consécrationnaire dit de l'"Ouverture des yeux" (*haigen-kuyō*). Il est bien connu que l'œil est un symbole de sagesse et d'Éveil ; sa présence signifie de manière toute spécifique que le Vénéré figuré dans l'image voit la Vérité et la fait voir. Ce rite de l'"Ouverture des yeux" est d'origine continentale ; on le retrouve dans le brahmanisme et, bien au-delà du monde indien, jusque dans des pratiques funéraires égyptiennes.⁵⁵

Le *haigen* est couramment défini⁵⁴ comme une "cérémonie au cours de laquelle, lorsqu'une statue ou peinture de Vénéré bouddhique est achevée, on marque la pupille de l'œil." Nous

voyons par là qu'il est d'abord un acte matériel, celui qui, par l'apposition d'une touche finale, essentielle, magiquement perçue comme créatrice de vie, parachève l'image et fait d'elle un objet vivant—ou, pour employer une expression japonaise familière, un objet dans lequel "l'âme a été introduite."⁵⁵ Mais, du point de vue liturgique, il faut bien comprendre qu'il n'y a d'effective "Ouverture des yeux" que grâce à l'insertion de cet acte matériel dans tout un déroulement rituel où la Parole a un rôle fondamental.

Hōnen (1133–1212), qui fut, comme on l'a rappelé, le fondateur de la "secte de la Terre Pure,"⁵⁶ expose ainsi le problème à partir de références de caractère ésotérique :

Ce qu'on entend par 'Ouverture des yeux,' c'est, à la base, l'acte par lequel le maître imagier, en les marquant, ouvre les yeux : c'est là ce qu'on nomme l'"Ouverture des yeux selon le Factuel" (*ji no kaigen*). Ensuite, les moines, avec la 'formule de l'Œil de Buddha' (*butsugen no shingon*),⁵⁷ [à leur tour] ouvrent les yeux, puis, avec la 'formule de Dainichi,'⁵⁸ font se réaliser [dans l'icône] la totalité des mérites du Buddha : c'est là ce qu'on appelle l'"Ouverture des yeux selon le Principe" (*ri no kaigen*).

C'est un autre grand fondateur, Nichiren (1222–1282), apôtre, quant à lui, de la foi au "Lotus de la Loi Merveilleuse,"⁵⁹ qui a expliqué de la façon la plus pertinente pourquoi il ne saurait y avoir de *kaigen* en l'absence d'un élément verbal dans lequel il reconnaît la voix du Buddha elle-même—littéralement, sa "Voix brahmique," jap. *bonnon*⁶⁰—telle que l'exprime en sa perfection le discours sacré du "Sūtra du Lotus" :

Le Buddha a Trente-deux marques [auspicieuses]. Toutes sont des éléments corporels. De celle placée au plus bas, qui est la 'Roue à mille rais,'⁶¹ jusqu'à la dernière, qui est la 'Protubérance sincipitale,'⁶² trente et une peuvent être vues et constituent des éléments 'résistants'⁶³ : aussi est-il possible de les peindre et de les sculpter. La seule marque de la 'Voix brahmique' ne peut être vue, et constitue un élément 'non-résistant' : on ne peut donc la peindre ni la sculpter. Après le *nirvāna* du Buddha, il y eut deux [formes d']images, sculptée et peinte. Elles n'avaient que trente et une marques : la 'Voix brahmique' leur faisait défaut. C'est pourquoi elles n'étaient point le Buddha. [On peut dire] encore [que] l'élément de l'esprit leur manquait. . . . Que

si, devant des *buddha* figurés sous ces deux [formes d']images, sculptée et peinte, on pose un [texte de] *sūtra* (l'auteur va préciser ensuite qu'il ne peut s'agir que du 'Lotus de la Loi Merveilleuse'), elle se trouvera entièrement pourvue des Trente-deux marques. . .

La position de l'Ésotérisme Shingon sur le *kaigen* est également très intéressante à rappeler. Elle est intimement liée à sa conception fondamentale de l'"accomplissement de la buddhité dans le corps" (*sokushin-jōbutsu-gi*)⁶⁴ et de la sacralité absolue des éléments matériels, qui constituent, au même titre que l'élément de la conscience, le corps d'Essence du Pan-buddha. Pour lui, l'"Ouverture des yeux" n'est rien de plus qu'un moyen destiné à faciliter l'accès du profane à une compréhension supérieure : pénétré qu'il est de l'esprit de discrimination—et la critique vise aussi, à travers lui de doctes bouddhistes des écoles non ésotériques—ce même profane ne consent à voir dans les icônes sculptées ou peintes que des supports confectionnés en matériaux périssables qui ne peuvent en aucun cas être reconnus comme identiques au "Vrai corps du Buddha" (*shinjitsu buttai*) dont l'attribut fondamental est la Permanence. La vérité est, au contraire, que, de toutes les choses du monde phénoménal, jusqu'au minéral et au végétal, il n'en est aucune qui ne soit le corps d'Essence du Grand Vairocana. En conséquence, les icônes peintes et sculptées qui représentent les *buddha*, *bodhisattva* et autres Vénérés doivent être, elles aussi, tenues pour les vrais corps de ces *buddha*, *bodhisattva*, etc., tels qu'ils se trouvent dans le "Palais du Plan d'Essence" (*hokkaigū*) du Grand Vairocana, figure expressive de la Réalité absolue.

Tant au Kōyasan, maison mère de la secte Shingon et gardien des "Interprétations anciennes" (*kogi*) qu'à Negoro, siège de l'école des "Interprétations nouvelles" (*shingi*),⁶⁵ fut en honneur aux XIII^e-XIV^e siècles, dans les recueils pédagogiques de controverses sous forme de questions et réponses,⁶⁶ ce thème dit "[de la question] des images peintes" (*saiie-gyōzō*) ou de "la nature d'Essence des peintures et des bois [sculptés]" (*emoku-hōnen*).⁶⁷

Si le *kaigen*, quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, a pour effet de consacrer l'icône dans ses fonctions cultuelles, cela n'empêche pas que chaque cérémonie, chaque acte religieux

d'une certaine complexité qui sera ultérieurement effectué devant elle devra comporter d'une quelconque manière un élément rituel—mental, verbal et, tout particulièrement dans l'Ésotérisme et les liturgies ayant subi son influence, corporel, c'est-à-dire, essentiellement, manuel⁶⁸—opérant une réactivation de la réalité agissante du Vénéré représenté.

Bien que cette réalité, comme on l'a déjà dit, ne puisse être dissociée de l'esprit du pratiquant—pour l'Ésotérisme, il faut aller jusqu'à dire qu'elle en émane et s'y résorbe,⁶⁹ car cet esprit n'est autre, en réalité que celui du Pan-buddha dans l'attente de sa rélévation à lui-même—les textes canoniques et liturgiques emploient des expressions qui “invitent en les sollicitant” (*shōshō*), “sollicitent en les exhortant” (*kanjō*) les *buddha* et autres Vénérés afin qu'ils viennent, “descendent” (*gōrin / gōfu*)⁷⁰ dans l'aire de réalisation de l'Éveil et de mise en train d'action salvatrice que devient le monde durant le rite. À l'issue de celui-ci, ils seront respectueusement priés de “s'en retourner” (*kigen*) dans leur “pays—ou leur ‘terre’—originel(le)” (*hongoku, hondo*), ce qui, dans le langage de l'Ésotérisme, signifie l'état de calme indifférencié, préalable à toute expression manifestationnelle, où se tient foncièrement le Grand Vairocana.⁷¹

Il se peut qu'on reproche à l'exposé qui précède de s'être laissé prendre au piège signalé en commençant : celui d'avoir insuffisamment distingué, dans l'immense histoire du développement des écoles bouddhiques, la variété et l'évolution des points de vue et des pratiques. Le cadre limité de cette étude nous y a, sans aucun doute, plus ou moins obligés.

Je crois néanmoins qu'à travers cette variété et cette évolution telles que nous les avons aperçues, se dégage une évidence, qui est que les personnages du panthéon bouddhique, *buddha*, *bodhisattva* et autres Vénérés, à défaut de constituer des réalités surnaturelles autonomes, qui seraient présentes par elles-mêmes dans leurs icônes, paraissent devoir être crédités d'une existence qu'on a proposé de définir plus haut comme de caractère “relationnel” et qui a, le plus souvent, ce trait complémentaire d'être intermittente dans ses manifestations.

Paul Mus, qui voyait dans ce que—d'un terme emprunté au géographe Jules Sion—il appelait "l'Asie des Moussons," un substrat commun, antérieur au développement diversifié des grandes cultures "littérées"—au premier rang desquelles la chinoise et l'indienne—décelait les vestiges de ce substrat dans les vieux cultes chthoniens ici et là attestés, et se déclarait frappé par la concordance entre tel trait de ces antiques cultes locaux et tel autre d'une religion très complexe et à vocation universelle comme le bouddhisme.⁷² "Dans l'Asie des Moussons, disait-il,⁷³ les dieux sont des êtres que l'on évoque," et de redire la chose en parlant du "sous-sol religieux" de cette Asie comme d'un "substrat de petits dieux évocatoires."

Deux points à propos desquels il s'interrogeait et sur lesquels nous le retrouvons, concernent précisément ces traits caractéristiques d'un mode d'existence que nous avons défini chez nos personnages comme "relationnel" et "intermittent." Il décrit le corps du dieu "caché dans la pierre, sous une forme invisible sans doute, mais anthropomorphique." Selon l'explication que propose le schéma animiste, explique-t-il, ce corps invisible "sort et vient doubler celui de l'officiant." Mais il ajoute que, au niveau qu'il envisage, "la pensée [. . .] semble moins précise, ou plutôt elle est autre. L'identification de la pierre-génie et de l'officiant [. . .] n'est pas un transfert, mais une bi-présence. La pierre ne cesse pas d'être le dieu, mais celui-ci, simultanément, et pour un temps, est aussi l'officiant. Il n'y a pas contradiction, car c'est son être informe et permanent que conserve le dieu-pierre dans la pierre, tandis que c'est une personnalité d'un autre ordre, projetée sur un autre plan, corporel et temporaire, que lui offre (l'officiant). . . ."⁷⁴

Un peu plus haut, l'auteur se posait cette question qui n'est pas non plus sans nous concerner : "En dehors de tels instants d'incorporation magique, le dieu reste-t-il immatériel? Il semble bien que non et qu'il ait admis à date ancienne des supports permanents, matériels, mais non anthropomorphiques."⁷⁵

Si cette question me paraît particulièrement intéressante, c'est qu'elle rejoint une interrogation que je me suis posée à propos du problème qui suit : le Manshuin, grand monastère de la secte Tendai à Kyōto, conserve une peinture de fantôme, datant de l'époque de Meiji, qui est sans doute l'une des plus effrayantes qu'on puisse voir : la longue silhouette émaciée, au

regard lourd de tristesse et de redoutables résolutions, à la bouche ratatinée d'où tombe sur le menton un affreux reste de dents cariées, s'élève, à la fois terreuse et diaphane, d'un support dont elle paraît se détacher, car l'artiste l'a figurée plus grande, si l'on peut dire, que le tableau, la faisant déborder de son encadrement, en bas et en haut, sur la soierie de la monture. Cette peinture passe pour extrêmement maléfique, et c'est pourquoi elle a été, en fin de compte, confiée au Manshuin. Elle me fut montrée en 1957 par le regretté savant abbé Yamaguchi Kōen, qui m'expliqua que "l'âme en avait été retirée," autrement dit, qu'on y avait opéré une sorte de "fermeture des yeux," et que, chaque année, lors de la fête des morts, on l'y réintroduisait, procédant ainsi à une manière de *kaigen*, la rendant ainsi réceptive à un rite d'offrande et d'apaisement à l'issue duquel, aussitôt, on réeffectuait, pour jusqu'à l'année suivante, le retrait de l'âme. Le point fort du rite était la lecture du petit "Sūtra du cœur de la Perfection de Sapience" (*Prajñāpāramitā-hṛdayasūtra* ; jap. *Hannya-shingyō*)⁷⁶ dont la vertu contre les mauvaises pensées et les maléfices est tenue pour puissamment efficace, car, prêchant la totale et réciproque identité du Sensible et de la Vacuité, de la Vacuité et du Sensible, il ramène le relationnel, qui se meut sur le plan de la "vérité mondaine" ou "vulgaire," au plan de la "vérité vraie," où il s'abolit dans la Vacuité. On était inévitablement amené à se demander, là aussi, ce que devenait, entre ces moments annuels d'actualisation dans l'image, cette "âme" ou, plutôt, en termes de stricte doctrine bouddhique, cette "charge karmique" douloureuse et, de toute évidence, intensément remplie d'animosité, mais qui se trouvait empêchée d'affleurer à l'existence active.

J'ai, à plusieurs reprises ci-dessus, pour définir le mode de réalité ou d'existence qui caractérise nos personnages du panthéon bouddhique, employé de manière conjointe les deux qualificatifs de "relationnel" et d'"intermittent." Cela ne peut étonner dans la mesure où le phénomène de l'actualisation d'un Vénéré dans et hors de son icône nous apparaît comme le résultat d'une action renvoyée au pratiquant sous la forme d'un effet bénéfique (de même qu'à l'inverse, la manifestation d'un spectre vengeur du type de celui qui vient d'être décrit est à

tenir pour l'“effet-retour” de quelque forfait antérieur) ou, encore, comme le témoin d'une relation karmique de nature bilatérale ; il n'a donc d'autre extension dans le temps que celle de cet effet lui-même : dès lors que ce dernier vient à son terme, il se résorbe.

Mais dans certains grands sanctuaires où les pèlerins affluent en un courant ininterrompu—on renverra à l'exemple du texte cité plus haut, p. 66—tels ceux des “Trente-trois saintes places [de Kannon] dans les provinces de l'Ouest” (*Saikoku sanjūsanbanreisho*), projection locale de la doctrine du “Sūtra du Lotus de la Loi Merveilleuse” relative aux trente-trois corps métamorphiques du bodhisattva, la présence agissante du Vénéré fondamental du lieu est perçue comme une réalité permanente ; on pourrait dire qu'elle est constamment “soutenue à l'existence” par la pensée des fidèles et qu'il n'y a plus pour elle de résorption possible. Ira-t-on jusqu'à parler à ce sujet d'une création continue, produit d'un *karman* collectif?

NOTES ET COMMENTAIRES

1. J'ai déjà brièvement abordé ce sujet dans des conférences à l'École pratique des hautes études en 1968 (voir *Annuaire* de l'École IV^e section, 1968–1969, p. 546). Il a, par ailleurs, en ce qui concerne le bouddhisme du Petit Véhicule et les pratiques suivies à Ceylan et en Asie du Sud-Est, fait l'objet d'une importante communication de M. Paul Lévy (“Culte rendu au Bouddha présent dans ses statues”) au 2^e Colloque d'histoire des religions organisé par la Société Ernest Renan (Thème : *le Dieu personnel*) en 1977 (publ. C.I.E.E.I.S.T., Orsay, même année, p. 93–105).

2. Il ne s'agit ici que des sectes du bouddhisme traditionnel. Les “sectes” (en un sens proche de celui où nous l'entendons couramment) modernes posent des problèmes sensiblement différents. Pour une bibliographie générale, voir l'*Histoire des Religions*, I, de l'*Encyclopédie de la Pléiade* (Bouddhisme indien par André Bareau, Bouddhisme chinois par Paul Demiéville, Bouddhisme japonais par Gaston Renondeau et Bernard Frank) et, aussi, la réédition, largement remaniée, du grand ouvrage publié sous la direction de René de Berval en 1959, *Présence du Bouddhisme*, Gallimard “Bibliothèque illustrée des Histoires,” (1988).

3. Voir B. Frank, Collège de France, *Leçon inaugurale*, 1980, p. 21 ; *Annuaire* 1980–1981, p. 572–574 ; 1984–1985, p. 690 ; 1986–1987, *passim* ; et *Essais et Conférences*, “L'intérêt pour les religions japonaises dans la France du XIX^e siècle et les collections d'Émile Guimet,” P.U.F., 1986, p. 26–29.

4. La tradition bouddhique japonaise s'était attachée à une chronologie

qui assignait à la vie du Bouddha les dates de 1027 à 949 avant notre ère et qui détermina les principes du millénarisme local (voir le résumé donné dans mes *Histoires qui sont maintenant du passé*, UNESCO, *Connaissance de l'Orient*, Gallimard, p. 217-219). L'époque qui tend aujourd'hui à être retenue est la seconde moitié du V^e siècle.

5. L'interprétation de *dharma* par "Ordre des choses" est due à Jean Filliozat (*L'Inde classique*, II, *Bibl. de l'École française d'Extrême-Orient*, Paris et Hanoï, 1953, p. 519). Celle de *sambhoghakāya* par "corps communiel" a été donnée par Paul Mus, *Barabudur, Avant-propos*, Hanoï, 1935, réimpr. Arno Press, New York, 1978, p. 264.

6. Monographie de base dans *Hōbōgin*, *Dict. encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, II, Tokyo, Maison franco-japonaise, 1930, s.v. *bussshin*.

7. Il la donne entre guillemets, sous forme d'une citation (*Histoire de l'Extrême-Orient*, Paris, 1929, I, p. 123), mais omet d'en préciser la provenance.

8. Très bon exposé du problème tel que les Japonais se le sont posé dans "Une *quaestio disputata* de la secte Tendai," contribution de Jean-Noël Robert aux *Mélanges offerts à M. Charles Haguenauer en l'honneur de son quatre-vingtième anniversaire*, Collège de France, *Bibl. de l'Institut des hautes études japonaises*, Paris, 1980, p. 489-496.

9. Voir David Seyfort Ruegg, "Sur les rapports entre le bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibétain," *Journal asiatique*, 1964, I, p. 77 sq.

10. B.F., *Annuaire* du Collège de France, 1979-1980, p. 642-657 ; 1981-1982, p. 598-608.

11. C'est le *nirvāṇa* que le Grand Véhicule appelle *apratisthita* (jap. *mujūsho*). Voir Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, II, p. 48, qui renvoie à Sylvain Lévi, *Sūtrālaṅkāra*, *Trad.* iii.3, n. 4; Mochizuki, *Bukkyō-daijiten*, II, p. 1838-1839, s.v. *shishu no nehan*.

12. Parce que les dieux, eux, ne peuvent être considérés—pour emprunter le mot d'Étienne Lamotte qui va être cité ci-dessous—comme des "êtres de raison," leur existence relève du donné empirique, au même titre, comme on l'a dit, que les hommes et les autres êtres transmigraants : ils ont le même degré de réalité et d'irréalité, selon le plan sur lequel on se place, que l'ensemble de ceux-ci. Dans la perspective relativiste qui est celle du monde du *karman* et de la transmigration, il est évident que le bouddhisme admet qu'il y ait des êtres divins, démoniaques, etc. : une preuve en est que, pour certains, la question se pose sérieusement de savoir s'ils en sont ou n'en sont pas : ainsi les démons qui torturent les damnés chez le roi Yama sont-ils des êtres ou des fantômes produits par le *karman* des damnés eux-mêmes? On se reportera à Paul Mus, *La Lumière sur les Six Voies*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1939, p. 209-211 : "Les gardes infernaux sont-ils des êtres?" Sur le même problème, voir La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, rééd. Bruxelles, 1971, II, p. 152-154, et Lin Li-kouang, *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi*, Musée Guimet, *Bibl. d'Études*, LIV, Paris, 1949, p. 14-16.

13. Il est—c'est bien connu—le traducteur du monumental *Traité de la Grande Vertu de Sagesse* (*Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, ou mieux, *-upadeśa* ; jap. *Daichidoron*) attribué à Nāgārjuna et de divers autres ouvrages fondamentaux.



se rapportant à la doctrine de la Vacuité. On se reportera à la notice bio-bibliographique détaillée qui vient de lui être consacrée par Hubert Durt dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* LXXIV, 1985, 28 p.

14. *T'oung Pao*, vol. XLVIII, liv. 1-3 (1960), p. 9.

15. Cf. *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, *Bibl. historique*, Payot, Paris, 1952, p. 128.

16. Dans *La chute de l'arhat*, conférence—restée, semble-t-il, inédite—donnée au Collège de France, 16 mars 1951.

17. On constate—mais nous ne pouvons guère insister sur ce point qui se situe en dehors de notre propos—que l'irruption de la pleine conscience de la Vacuité dans le relationnel a pour effet de faire éclater l'irréalité de ce dernier et, donc, de le déconstruire. C'est pourquoi un sūtra comme celui de *L'Enseignement de Vimalakirti* (traduit sous ce titre par Étienne Lamotte, *Bibl. du Muséon*, LI, Louvain, 1962 ; jap. *Yuimagyō*), qui est l'un des textes majeurs où se trouve prêchée cette notion et où est, notamment, exposée à sa lumière l'inanité de la maladie, était tenu pour doué d'une efficace hautement curative : célèbre est l'histoire de la guérison du grand ministre Fujiwara no Kamatari, en 656, du fait de sa prédication par une nonne venue de Corée (voir De Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, II, Leyde, 1935, p. 596). C'est sur le même principe qu'est fondée la puissante valeur apotropaique reconnue au "Sūtra du cœur de la Perfection de Sapience" (cf. ci-dessus, p. 75 et n. 76).

18. Hexagramme XXXI, *Hian* ("Attraction mutuelle"). On se reportera à la traduction de Legge (*Sacred Books of the East*, XVI, *The Yi king*, Oxford, 1882, p. 123-124, et *Appendice* I, section 2, p. 238) ; décryptement à la japonaise, in série *Kokuyaku Kanbun-taisei, Ekikyō*, p. 200.

19. Du moins le taoïsme populaire et tardif, tel qu'en témoigne le petit manuel de morale rétributive intitulé *Taishang ganying pian*, qui fut étudié et traduit par nos sinologues du XIX^e siècle sous le titre de "Livres des récompenses et des peines."

20. Voir les *Histoires qui sont maintenant du passé*, *op. cit.*, p. 233.

21. Exposé dans Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, *Bibl. du Muséon*, vol. 18, 1944, p. 271 sq.

22. L'étude classique sur la question est celle de Paul Mus, *Le Buddha Paré*, deuxième partie de ses "*Études indiennes et indochinoises*" (*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XXVIII, 1928, tiré à part doublement paginé, de 7 à 134 et de 153 à 278).

23. Pour l'ensemble de la question, voir *Hōbōgirin*, III, Paris, 1937, s.v. *butsumō*.

24. À propos du prodige de Sāṃkāśya, voir Alfred Foucher, notamment le résumé donné dans *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, *Bibl. historique*, Payot, Paris, 1949, p. 274-277 et 374-375.

25. En ce qui concerne l'art japonais, on renverra, pour un bon exemple, à la peinture de l'époque de Kamakura (XIII^e-XIV^e s.) conservée au Kuonji, de la série *Butsuden-zu* ("Illustrations de la vie du Buddha"), publiée dans le catalogue de l'exposition tenue au Musée National de Kyōto en 1970 (voir *Nihon no setsuwaga*, "Narrative Paintings of Japan," Benridō, 1961, pl.8).

26. *Datang xiyuji* (jap. *Daitō saiki-ki*), V, *Taishō-d.*, LI, p. 898 a. Pour une

version japonaise du récit contenue dans le *Konjaku-monogatari shū*, grand recueil d'anecdotes de la fin du XI^e siècle ou du début du XII^e, VI, 5, voir nos *Histoires qui sont maintenant du passé*, p. 77 sq. et 233 sq. Sur la tradition relative à la translation de l'image jusqu'au sanctuaire de Śākyamuni (Shakadō) du Seiryōji, à Kyōto, et sur la statue conservée dans ce sanctuaire, qui est une œuvre de la fin du X^e siècle, rare témoin de la sculpture chinoise sur bois de ce temps, ainsi que sur tous les objets placés à l'intérieur—viscères en tissu, etc.—voir *Artibus Asiae*, XIX, 1, 1956, p. 5–55, G. Henderson et L. Hurvitz, "The Buddha of Seiryōji, *New Finds and New Theory*," et *id.*, Suppl. XIX, 1959, A.C. Soper, *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*, p. 88–89 et p. 259–265, appendice : "The Sandalwood 'First Image'."

27. *Le Buddha Paré*, p. 104/250. P. Mus utilise la traduction de Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*. . . , mais nous traduisons ici un peu différemment, préférant, pour la fin du passage, l'interprétation de Samuel Beal, *Buddhist Records of the Western World*, Londres, 1906, vol. 1, p. 235–236, corroborée par celle de spécialistes japonais.

28. *Ibid.*, p. 102/248.

29. *Hōbōgirin*, s.v. *bulsuzō*, p. 211b–212a, renvoi à *Taishō-d.*, XXVIII, p. 782 b. Voir, à propos de ce passage, la remarque de Jeannine Auboyer dans *Le Trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Musée Guimet, *Bibl. d'Études*, LV, 1949, p. 155–156.

30. J'emprunte à P. Mus l'expression "corps substitué, corps de substitution," qu'il a utilisée dans *Barabudur*, p. 214 sq., ainsi que dans son petit article "La Tombe Vivante, *Esquisse d'une série ethnographique naturelle*," parue dans *La Terre et la Vie*, n^o 4, juillet-août 1937, p. 124 a. Il est à remarquer dès à présent qu'elle constitue en termes inversés l'équivalent du japonais *migawari* (*infra*, p. 68 et n. 43).

31. Une conception largement en usage dans les cultes funéraires de l'Asie orientale veut que des objets ayant appartenu à un absent et, plus encore, des appartenances physiques telles que cheveux ou rognures d'ongles, puissent être traités en substitut de sa personne entière. Certaine tradition rapporte qu'un *stūpa* fut construit, de vivant même du Buddha, sur de tels cheveux et rognures d'ongles que le Maître avait donnés aux deux marchands Traṇḍa et Bhallika qui l'avaient honoré après l'Éveil. La même pratique est connue au Japon, où—on l'a vu pendant la dernière guerre—les soldats, avant de partir, remettaient à leur famille de tels dépôts appelés à emplacer leur corps s'il ne pouvait être retrouvé.

Qu'il s'agisse de substituts de cette sorte ou, plus normalement, de cendres et d'éclats d'os laissés par le feu de la crémation, ces substituts, souligne P. Mus avec la plus extrême insistance, ne sont pas à tenir pour des témoins de mort, mais pour les gages et les supports d'une vie désormais cachée, et qui continue. A qui sait voir au-delà de la simple apparence, ils la révèlent : "Qui voit les reliques, voit le Jina (= 'le Victorieux,' c'est-à-dire le Buddha)." Dans des chroniques cinghalaises, elles sont nommément désignées comme "la vie" (*jīvita*) du *stūpa*. Ce point de vue est néanmoins à nuancer par un autre : c'est que le *stūpa*, "doué d'un sens suffisant par sa forme seule," constitue déjà, par lui-même, un "corps architectural," substitut de la personne, à la fois disparue

et ainsi présente, du Bienheureux et que l'addition des reliques ne peut fournir qu'un "complément à cette valeur propre" : "Le dépôt couronne le symbolisme, il ne le crée pas" (*Barabuður*, p. 77, p. 210–214, 285 et *passim* ; "La Tombe Vivante," p. 124b).

Ce qui vaut pour les *stūpa* vaut aussi pour ces autres "corps substitués" que sont les statues, très souvent, comme on sait, évidées, garnies de reliques, de sūtra, de textes de formules ou de vœux, voire d'autres statues, de taille miniaturisée, ainsi que, comme on le dit ci-dessous d'objets symboliques.

32. La pratique d'installer, anatomiquement bien à sa place dans une statue, un dispositif de viscères fournissant les bases d'une vie magique, tel celui que présente le buddha du Shakadō du Seiryōji (ci-dessus, n. 26), a, comme l'a montré avec beaucoup de pertinence Hubert Delahaye ("Les antécédents magiques des statues chinoises," (*Revue d'Esthétique*, nouvelle série, n° 5, 1983, p. 45–53, en particulier, p. 48), ses vraisemblables origines jusque dans la Chine des Zhou et des Han antérieurs. Le bouddhisme chinois paraît n'avoir, en cette matière, fait que tirer parti, pour en enrichir sa propre tradition, de conceptions qui tiraient leur source de l'héritage local.

33. Sūtra de Perfection de Sapience de la conduite de la Voie" (jap. *Dōgyōhannyakyo*, X, *Taishō-d.* VIII, p. 476 b) et "Sūtra de la Grande Perfection de Sapience" (jap. *Daimyōdokyō*, VI, *ibid.*, p. 507 a) qui sont des traductions en chinois, respectivement faites vers 178–179 et 225 de notre ère, du "Sūtra de la Perfection de Sapience en Huit mille lignes" (*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā-sūtra*), le plus ancien texte connu, en Inde même, de la littérature représentative de cet important courant de pensée du Grand Véhicule (voir E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo, Reiyukai, 1976, p. 1–3 et 45 sq.).

Le *Hōbōgirin*, s.v. *butsuzō*, loc. cit., p. 214 a (l'auteur de l'article est Paul Demiéville, qui revient sur le passage dans sa contribution "L'iconoclasme antibouddhique en Chine," *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Collège de France et E.P.H.E., V^e section, 1974, p. 21), observe que cette partie du texte fait défaut dans la recension sanskrite du sūtra qui a été conservée et publiée. C'est plutôt le contraire qui eût été étonnant, car le bouddhisme indien ne possède ni la notion ni le mot qui pourraient correspondre à une "âme" (chin. *shen*, prononciation au Japon, *jin*, *shin* ; vernaculaire : *tamashii*—on pourrait traduire aussi par "esprits vitaux"). Il faut se rappeler que cette notion et les mots qui la recouvrent, si familiers en Chine, depuis toujours, qu'on ne pouvait y concevoir de s'en passer, ont été introduits dans le bouddhisme chinois dès ses débuts—c'est-à-dire dès la fin du 1^{er} siècle de notre ère—pour désigner un principe transmigant de caractère immortel appelé à porter le fardeau de la rétribution des actes. On se reportera à ce sujet aux précieuses remarques faites par Kenneth Ch'en dans un compte rendu du *Harvard Journ. of Asiat. Studies*, XX, juin 1957, p. 378, et dans son livre *Buddhism in China*, Princeton, 1972, p. 46 et 111–112. Il est à relever que, dès 1906, le savant japonais Tsumaki Naoyoshi avait attiré l'attention sur ce problème très important dans son étude *Reikon-ron*, "La question des âmes."

34. Il s'agit d'un récit du *Konjaku-monogatari shū*, IV, 28 (*Nihon koten-bung. taikēi*, I. p. 314–315). Pour sa traduction intégrale et des indications sur ses

sources, voir mes *Histoires qui sont maintenant du passé*, voir p. 68–69 et 227–229.

35. Autrement dit Avalokiteśvara (voir ci-dessus, p. 58).

36. Xuanzang lui-même parle simplement ici de jeûne. C'est son biographe qui précise le détail. Il est connu que l'abstinence des céréales est une pratique diététique des taoïstes.

37. Voir *Annuaire* du Collège de France, 1984–1985, p. 684–685. Texte dans *Taishō-d.* XIX, p. 658a.

38. Désignation abrégée de Vajrapāṇi (jap. Kongōshu), "Celui qui tient le foudre en main," à l'origine un simple génie gardien du Buddha, devenu par la suite et, tout particulièrement dans la tradition ésotérique, une figure importante, en raison des connotations du terme *vajra/kongō*, à la fois "foudre," "diamant" et pure nature d'Éveil qualifiée d'"adamantine."

39. J'emprunte ce terme, qui serre de très près la réalité décrite ici, à Jean-Pierre Vernant, "De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence" (*Rencontres de l'École du Louvre*, "Image et Signification," février 1983).

40. *Toganoo Myōe-shōnin yūkun* (*Nihon koten-bung, taikei, Kana-hōgo shū*, p. 69). Traduction de Frédéric Girard, "Les Enseignements du maître Myōe de Togano-o," dans *Mélanges offerts à M. Charles Haguenauer*. . . , *op. cit.*, p. 515. On pourra comparer ce que dit Hōnen (1133–1212), fondateur de la "secte de la Terre Pure" : "Parce que le Buddha en corps de naissance se trouve dans ce Vénéré fondamental (*honzon*—il s'agit ici de l'image d'Amida qui préside le lieu de prière), vous devez penser que tout ce qui se reflète dans les augustes yeux du Vénéré fondamental se reflète sur-le-champ dans les augustes yeux du Corps de naissance; vous devez penser que toutes les paroles qui s'entendent dans les augustes oreilles du Vénéré fondamental s'entendent sur-le-champ dans les augustes oreilles du Corps de naissance. Si vous pensez ainsi, les mérites acquis à vous tenir face au Vénéré fondamental seront chose merveilleuse" (*Ryūkan-risshi no montei no denshō-seru o-kotoba*, V, *Shōwa-shinshū Hōnen-shōnin zenshū*, p. 757).

41. *Shasekishū*, II, 6 (*Nihon koten-bung, taikei*, p. 113). Traduction de Hartmut O. Rotermund, "Collection de sable et de pierres," UNESCO, *Connaissance de l'Orient*, p. 92.

42. Le traducteur a rendu par "en personne" le terme *shōjin* ("corps de naissance," lu aussi, on l'a vu, *ikimi* et pouvant alors être traduit par "corps vivant," *cf. supra*, p. 61), qui désigne ici les manifestations sous forme de figures "en chair et en os," plus fréquentes et, tout édifiantes qu'elles soient, quand même moins stupéfiantes que celles qui se produisent par l'intermédiaire d'une icône (ex. *Konjaku-mon*, XVII, 8, *Nihon koten bung taikei*, III, p. 514, et *Histoires qui sont maintenant du passé*, p. 130: "Petit moine Jizō, c'était, en vérité, le bodhisattva Jizō sous forme d'un corps vivant. Mais, à cause de la lourdeur de nos péchés à nous, il nous a têt abandonnés, il s'en est retourné vers la Terre Pure").

43. Si le *migawari* peut être un Vénéré "en corps vivant" ou, comme on y insiste ici, une statue, c'est aussi—telle est la forme, à la fois pratique et simplifiée, qu'a assumée couramment la croyance dans l'usage japonais—une tablette de bois marquée du nom, de la formule et/ou de l'image du personnage protecteur, dont il est dit que, souvent, elle se fend à l'instant précis où le

fidèle échappe au malheur qui devait l'atteindre (accident, etc.).

La croyance a son parallèle et, sans doute, son origine—la question est à creuser—en Chine, où elle est connue par des désignations exactement semblables. Il y a lieu d'attendre avec le plus grand intérêt l'impression de la communication de Kristofer Schipper au Colloque pluridisciplinaire franco-japonais tenu au Collège de France les 7–11 octobre 1985, "Le rituel du 'corps de remplacement' (*tishen* ou *dairén*) en Chine."

44. Voir Hubert Delahaye, *article cité*, p. 45–50.

45. Exemples: *Konjaku-mon.*, XVI, 4 (*Nihon koten-bung. taikei* III, p. 426–428, *Histoires qui sont maintenant du passé*, p. 126–130 et 280–281), qui relate comment, pour sauver un moine mourant de faim, une statue de Kannon se mua en un cadavre de sanglier, dont le moine découpa et mangea les cuisses. Il apparut ensuite, à la grande honte du malheureux, que les cuisses avaient été taillées sur l'image elle-même. En fin de compte, pour témoigner de ce que le moine avait dit vrai, "les cuisses se recomplétèrent comme auparavant." Telle est l'origine du nom du monastère, *Nariaiji*, ou "mon. du Kannon reconstitué," qui existe toujours et est compté comme le 28^e des "Trente-trois sanctuaires des provinces de l'Ouest."

—*Shasekishū*, II, 3, (*Nihon koten-bung. taikei*, p. 94–96, *Collection de sable et de pierres*, p. 75–76), qui rapporte l'histoire d'une servante profondément attachée à la pratique de la récitation du nom d'Amida et qui, pour l'avoir répétée à contretemps aux yeux de sa maîtresse, fut marquée par celle-ci au visage d'une pièce de métal chauffée au rouge. Il se révéla peu après que le stigmate n'était pas sur sa joue, mais sur celle de l'image dorée d'Amida qui se trouvait dans l'oratoire de la maîtresse.

Citons, parmi les sanctuaires connus encore aujourd'hui pour leur tradition de *migawari*, celui du *Konnyaku-Emma*, au quartier de Koishikawa à Tokyo, qui vénère une image du roi Yama fameuse pour avoir rendu la vue à une pauvre en lui faisant don d'un de ses yeux ; celui de l'Emmeiji à Kamakura, dont le "Jizō nu" (*Hadaka-Jizō*) est dit avoir pris la place d'une femme contrainte à se montrer dévêtue en public, etc.

46. *Shiryō-sōran*, III (*Hōen*, VI-12-8).

47. Voir ci-dessus, p. 59.

48. *Daidenpōin hongan-shōnin gyoden* (*Chōshō*, III–IV) (*Zoku-Gunshoruijū*, CCXV et *Gunsho-kaidai*, IV, 1, p. 95–96 ; *Kokubun Tōhō-bukkyō sōsho*, *Denki*, I, p. 180–181 ; *Kōgyō-daishi denki shiryō zenshū*, *Denki*, p. 77–78).

49. *Kokubun Tōhō-buk. sōsho*, p. 182 — *K.-d. denki shir. zenshū*, *loc. cit.*, p. 78–79 (et, en outre, p. 159, 295–298, avec une illustration de caractère plus statique que celle présentée ici ; même recueil, vol. *Shiryō*, p. 652 et 666). La source en date de 1322 n'est autre que le *Genkō shakusho* ("Biographies de moines composées durant l'ère *Genkō*"), V, 12 (*Shinteizōho Kokushi-taikei*, XXXI, p. 92, et *Kokuyaku Issaikyō*, nouv. éd., 87, p. 122), qui donne une version très succincte du récit, où il est dit que les assaillants "ne virent pas [Kaku] Ban," et qu'il y avait là seulement deux images de Fudō. Discutant entre eux, ils se dirent : "L'une des images est sûrement Ban." Il n'est pas précisé ce qu'ils firent après. Le recueil d'anecdotes *Senjūshō*, traditionnellement attribué au fameux moine poète Saigyō (1118–1190), qui était âgé d'un peu plus de 20

ans à l'époque où eut lieu l'attaque contre Kakuban, donne, au contraire, des détails sur la suite de l'affaire et précise que le statue que frappa l'agresseur en croyant que c'était Kakuban, était, "lorsqu'il la tâta, un peu chaude" (VII, 8 ; éd. Kojima Takayuki et Asami Kazuhiko, Tokyo, 1985, p. 215). Si le *Senjūshō* était vraiment l'œuvre de Saigyō, une attestation aussi ancienne de la tradition serait d'un intérêt capital, mais l'œuvre est, en fait, bien plus tardive : elle semble postérieure à 1265 pour ce qui est de sa première rédaction et, peut-être, à 1439 pour ce qui est de son état définitif (voir Kojima et Asami, *op. cit.*, p. 325–326).

50. L'une des éditions citées ci-dessus a une variante : "Comme il perçait les augustes genoux des statues des deux Fudō, les statues, toutes deux ensemble, laissèrent couler du sang" (*K.-d. denki shiryō zenshū, Denki*, p. 79).

51. Aussi ce Fudō est-il appelé par ailleurs *Migawari Fudō*, *ibid.*

52. *Nihonshoki*, règne de l'empereur Tenchi, X^e année, 10^e mois (*Nihon kotenbung, taikei*, II, p. 378–379 ; Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan, Trans. and Proceed. of the Japan Society*, Londres, 1896, II, p. 297). Exemple suivant, règne de l'impératrice Jitō, XI^e année, 7^e mois (*Nihon K.-b. taikei, ibid.*, p. 532–533 ; Aston, p. 423). Il est à remarquer que, dans les deux cas, ces cérémonies de dédicaces d'icônes ont été faites en tant qu'œuvres pies, à la veille des décès des souverains.

Le plus fameux exemple de *kaigen* à l'époque ancienne et qui est souvent indiqué à tort comme le premier de l'histoire du Japon, est celui qui eut lieu pour l'inauguration du Vairocana colossal du Tōdaiji en 752 en présence de l'empereur Shōmu, de l'impératrice Kōken et de toute la cour. Le pinceau servant à l'"Ouverture des yeux" fut tenu par le maître indien Bodhisena (jap. Bodai) qui était arrivé dans l'archipel en 736 via la Chine. Certaine tradition veut qu'il soit encore conservé au Trésor Impérial du Shōsōin, où il serait à reconnaître dans celui dont s'est servi, ainsi que l'atteste une inscription, l'empereur Goshirakawa, en 1188, pour le *kaigen* d'une seconde statue, destinée à remplacer la première, disparue dans un incendie (*Shōsōi-ten mokuroku*, "Special Exhibition of the Shoso-in Treasures," Musée national de Nara, 1967, n^o 1 ; *Tōdaiji-ten*, "Exhibition of Tōdaiji Treasures," 1980, 1^{re} planche en couleurs).

53. Le rite est connu du brahmanisme sous le nom même d'"ouverture des yeux" (*nayanonmīlana*). Louis Renou (*L'Inde classique*, I, Paris, 1949, p. 573) le décrit ainsi : "On revêt d'une couleur vive le globe oculaire, ou bien on y insère un morceau d'or, tandis qu'il est procédé à un hommage aux dieux, à une offrande dans le feu, à une 'purification du joyau,' etc." Paul Lévy relève l'analogie de la pratique avec le "rite essentiel de l'ouverture de la bouche et des yeux" du culte funéraire égyptien (p. 95–96 de son importante communication mentionnée ci-dessus, n. 1) et renvoie, à ce propos, aux travaux d'Alexandre Moret et de Jacques Vandier.

On trouve dans des sūtra du bouddhisme ésotérique traduits en chinois (ainsi, dans le "Sūtra du roi de Science Uchchuṣma à la grande puissance majestueuse," jap. *Dairiki Ususama-myō kyō*, II, *Taishō-d.*, XXI, p. 148 c, et dans le "Tantra-sūtra du Recueillement sur l'installation des images de tous les tathāgata," jap. *Issainyorai anzō-sanmai giki-kyō, ibid.*, p. 934 c, le premier

traduit en 732 et le second, en 980) l'indication de la nécessité de l'opération du *kaigen* (appelé, par le premier, d'un terme synonyme, *kaimoku*).

Je n'ai pas encore trouvé d'exemple d'une pratique effective du *kaigen* dans le bouddhisme chinois, auquel il y a pourtant tout lieu de penser que le bouddhisme japonais l'a emprunté. H. Delahaye n'en mentionne aucun, tout en insistant (*art. cité*, p. 47) sur l'importance qu'a le rite pour donner vie aux statues, et il rappelle à juste titre qu'il y a dans la littérature chinoise, notamment celle relative à la peinture, de nombreux textes relatant des histoires de dragons ou d'oiseaux qui s'envolèrent après qu'un habile artiste leur eut dessiné la pupille. Ce genre de récits sont également bien connus de la tradition picturale et calligraphique japonaise.

54. Ainsi, dans le "Vocabulaire des termes techniques de l'art bouddhique" (*Bukkyō-bijutsu yōgoshū*), de Nakano Genzō, Tokyo, 1983, p. 21.

55. Jap. *nyūkon*, autrement dit *tamashii wo ireru koto*. Un dicton bien connu signifiant "oublier l'essentiel," se présente sous deux formes qui montrent l'équivalence des expressions : *Hotoke tsukurite me wo akenu* et *Hotoke wo tsukutte tamashii wo irezu*, "Fabriquer un *buddha* et omettre de lui ouvrir les yeux ~ de lui mettre l'âme" (P. Ehmman, *Die Sprichwörter und Bildlichen Ausdrücke der Japanischen Sprache*, Tokyo, 1927, p. 83).

L'opération inverse, dite de la "Fermeture des yeux" (*heigen*—on trouvera ce terme, moins connu, attesté dans le *Nichiren-shū daijiten*, p. 900 d) et qui est désignée, parallèlement, comme le "fait de retirer l'âme" (*tamashii wo nuku koto*), est accomplie quand on veut momentanément désacraliser une icône afin de la réparer. Nous verrons plus loin, p. 75, qu'elle peut avoir aussi pour but d'ôter sa puissance active à une image chargée d'une volonté maléfique.

56. Voir ci-dessus, p. 71. Texte dans *Hyakushijūkajō-mondō* (*Wago tōroku*, 22), *Shōwa-shinshū Hōnen-shōnin zenshū*, p. 648.

57. Butsugen, "Œil de buddha" (skt. *Buddhalocanā*) est la personnification féminine, maternelle, de la sagesse de buddha. On l'appelle encore Butsumo, "Mère de buddha" (voir *Hōbōgin*, III, p. 205–207).

58. C'est-à-dire le Pan-buddha, le Grand Vairocana ; voir ci-dessus, p. 57.

59. Voir p. 54. Ce texte, intitulé "Sur l'Ouverture des yeux des deux sortes d'images, sculptée et peinte" (littéral. : "en bois et en peinture"), *Mokuenizō kaigen no koto*, date de *Bun. ei*, X (1273). On le trouvera dans *Shōwa-teibon Nichirensōnin zenshū*, I, p. 791–794. Dans un autre, également fort intéressant, qui est une lettre à son disciple Shijō Kingo, de *Kenji*, II (1276), se référant peut-être à ce vieux texte de la "Perfection de sagesse" relatif à l'inexistence de l'"âme" dans l'image, que nous avons cité plus haut (p. 66 et n. 33), il dit "Si l'on [peut] mettre en de telles peintures et bois [sculptés] cette 'âme' (*shin, tamashii*) qu'on appelle *konpaku* (le vieux couple chinois de l'âme spirituelle et de l'âme charnelle), c'est par la [seule] puissance du Sūtra du Lotus de la Loi" (*même éd.*, II, p. 1183).

60. La voix du Buddha est comparée à celle du plus éminent des dieux, Brahmā. Voir *Hōbōgin*, II, p. 133–135; Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, p. 279, où elle est énumérée comme la 28^e des Trente-deux marques auspicieuses.

61. Symbole de la mise en train de la prédication bouddhique (ci-dessus,

p. 63), c'est, en même temps, dans la tradition indienne, une marque solaire et royale.

62. Voir ci-dessus, p. 64.

63. À propos de ce terme, voir La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, op. cit., I, p. 24–25.

64. Sur cette conception, telle qu'elle a été exprimée par Kūkai (774–835), fondateur de la secte Shingon, on renverra à Tajima Ryūjun, *Les deux Grands maṅḍalas et la doctrine de la secte Shingon*, Bull. de la Maison franco-japonaise, Nouv. sér., VI, Tokyo, 1959, p. 248 sq.

66. *Rongi, rondai* (voir *Mikkyō-jiten* de Sawa Ryūken, p. 728), du type de ceux qui ont été étudiés, pour ce qui est de la secte Tendai, par J.-N. Robert (*supra*, n. 8).

67. *Mikkyō-jiten*, ci-dessus cité, p. 72 (*kaigen-sahō*), 139 (*gūzō-sūhai*), 250 (*saie-gyōzō*), 52 (*emoku-hōnen*) ; *Mikkyō-daijiten*, en particulier, II, p. 745. Le texte de base sur le point de l'*emoku-hōnen* se trouve dans les "Triples questions sur cent sujets relatives au Grand Commentaire [sur le Sūtra du Grand Vairocana]" (*Daisho kyakujō daisanjū*), de Shōken (1307–1392), moine de Negoro, IV, 35^e question, *Taishō-d.*, LXXIX, p. 652–653.

68. Entendons par là les *mudrā*, ou "sceaux" (jap. *in*), qui consistent en positions significatives des mains et des doigts (à propos desquelles, voir la n. 71).

69. Citons ce qu'écrivait G. Tucci dans son beau livre—éd. de Londres, 1961, p. 105, *The Theory and Practice of the Maṅḍala*, "Les images que voit le mystique émanent du centre de son propre cœur, emplissent l'espace puis se réabsorbent en lui. . ."

70. En lecture japonaise vernaculaire : *kudari-nozomu*, *kudari-omomuku*.

71. Voir, entre autres, le *Dainichikyō*, ou "Sūtra du Grand Vairocana," Fascic. VII (supplémentaire), chap. 2 et 3 (*Taishō-d.*, XVIII, p. 46 c, 49a) : *mantra* qui sont les "moyens d'invitation" (*kanjō no shingon*, *shōshō no shingon*) des *buddha* et des *bodhisattva*.

Voir aussi, le "Sūtra aide-mémoire donnant un abrégé du yoga du Sūmum du Diamant" (à propos duquel on se reportera à l'*Annuaire* du Collège de France, 1983–1984, p. 661), IV (*Taishō-d.*, *ibid.*, p. 251 a, 253 b-c ; *Kokuyakuss.*, *Mikkyō-bu*, I, p. 321 et 330), où l'on trouvera les divers termes cités ici.

On pourra voir aussi la place qui est accordée aux temps d'invitation ou de "réception" des *buddha*, *bodhisattva* et divinités diverses dans le déroulement d'un rituel ésotérique, en se reportant à *Si-do-in-dzou* (= *Shido inzu*), *La symbolique des mudras*, réimpression (Paris, 1985) d'un vieil ouvrage de Horiu Toki publié en 1899 par le Musée Guimet, p. 67 et 142–143.

72. "L'Inde vue de l'Est," *Cultes indiens et indigènes au Champa*, Conférence au Musée Louis Finot, Hanoï, 1934, p. 6 sq.

73. Cours au Collège de France, 17 novembre 1964.

74. *Cultes*. . . , p. 11–12.

75. *Ibid.*, p. 10.

76. Ce célèbre petit sūtra, dont le texte sanskrit est conservé (on le trouvera, avec sa traduction anglaise et un commentaire dans le livre d'Edward Conze, *Buddhist Wisdom Books—The Diamond Sutra, The Heart Sutra*, Londres,

1958, p. 83–107), a fait l'objet de nombreuses versions chinoises, dont celle de Xuanzang, qui est, de toutes, de très loin la plus connue et qui est utilisée quotidiennement dans les liturgies des sectes Tendai, Shingon et Zen. Ceux qui ont vu le film *Kwaidan* et ceux qui ont lu le conte de Lafcadio Hearn dont il est tiré, se rappelleront peut-être que c'est ce sûtra *Hannya-shingyō* qui, telle une cuirasse rendant invisible, avait été calligraphié sur le corps du musicien Hōichi, sans oublier aucun endroit, sauf—hélas!—les oreilles.

* * *

NOTE COMPLEMENTAIRE

A la suite de la publication de cet article, Madame Kuo Liying, chercheur travaillant au Collège de France, a bien voulu me faire savoir qu'elle avait trouvé quelques exemples montrant que la pratique de l'“ouverture de l'oeil” est effectivement attestée dans les sources chinoises.

L'encyclopédie bouddhique *Fayuan zhulin* (jap. *Hōon jurin*), achevée en 668, expose, dans son fascicule C (*Taishō-d.*, LIII, p. 1027 a), que l'empereur Taizong des Tang fit édifier un temple pour la Grande impératrice Mu et que, après l'achèvement de celui-ci, il s'y rendit en personne et marqua (littéralement, “ponctua,” chin. *dian*, jap. *ten*) la pupille de l'oeil du Buddha. Une version plus tardive du récit, contenue dans la chronique générale *Fozu tongji* (jap. *Busso tōki*), (1269–1271), fasc. XXXIX (*Taishō-d.*, XLIX, p. 364 b), précise l'année où eut lieu ce rite, 634, et emploie l'expression : “ouvrit lui-même l'oeil du Buddha” (*zi hai fo yan*, jap. *mizukara butsugen wo hiraku*).

Un autre récit contenu dans le *Fozu tongji*, fasc. XXXVI (*Taishō-d.*, loc. cit., p. 340 b), rapporte comment, à une époque bien antérieure, en 363, sous les Jin orientaux, le fameux peintre Gu Kaizhi avait marqué la pupille d'une statue de Vimalakīrti.

D'autre part, ajoute Madame Kuo, dans le taoïsme ainsi que dans le religion populaire chinoise, le rite d'“ouverture” occupe une place assez importante. Le premier ne se contente pas d'une simple “ouverture” des yeux ; cette “ouverture” est pratiquée sur tous les membres du corps de la statue (renvoi à Ōfuchi Jinji, *Chūgokujin no shūkyō girei*, Tokyo, 1983, p. 368–369). Chez les taoïstes d'aujourd'hui, une “ouverture de la lumière” (*kaiguang*) est également faite sur le “corps de l'âme” (*hunshen*) (*ibid.*, p. 566 s.). Pour la religion populaire, voir encore le même ouvrage, p. 1075–1083.