

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Jean ERACLE

Une peinture tibétaine de l'Abbaye de Saint-
Maurice : Târâ aux sept yeux

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1964, tome 62, p. 277-297

© Abbaye de Saint-Maurice 2013



Târâ aux sept yeux

L'Abbaye de Saint-Maurice possède un certain nombre d'objets religieux et profanes qui lui viennent de sa lointaine Mission du Sikkim, au nord de l'Inde, aux portes du Tibet. Parmi ces objets figurent une quinzaine de *thangka* ou peintures sacrées qui servent au culte lamaïque. L'une d'entre elles a particulièrement attiré notre attention, non seulement par la beauté de ses coloris, mais encore et surtout par la profondeur de sa signification spirituelle.

Nous avons donc décidé d'en entreprendre ici la description et le commentaire¹.

Description générale

Au cœur d'une fleur de lotus rose, adossée à une lune qu'entoure un halo de lumière semblable à l'arc-en-ciel, Târâ aux sept yeux est assise, les jambes croisées, dans la posture du lotus.

Son corps harmonieux, brillant comme l'or, est revêtu d'étoffes précieuses de pourpre et d'azur, paré de sept sortes de bijoux : diadème et boucles d'oreilles, collier et sautoir,

¹ Pour identifier les divers personnages de notre peinture, nous avons utilisé principalement Antoinette K. Gordon : *The Iconography of Tibetan Lamaism*, 2^e éd., Rutland, Vermont et Tokyo, 1959, pp. 50, 72, 75, etc., ainsi que des renseignements fournis par Mlle Marie-Thérèse de Mallmann, maître de recherches au C. N. R. S., que nous tenons à remercier ici.

Les termes sanscrits sont rendus selon une transcription latine simplifiée. Pour ne pas compliquer la tâche du lecteur, nous avons adopté une transcription uniforme en modifiant au besoin les manières de transcrire utilisées par les auteurs cités. Les mots tibétains sont transcrits de la même manière selon leur orthographe, à l'exception de *Milarépa* et de *Bardo Thödol* qui figurent selon leur prononciation.

anneaux de bras, de poignets et de chevilles. Son regard s'emplit de tendresse. Sur son front serein, dans la paume de ses mains, sur la plante de ses pieds s'ouvre l'œil de la Sagesse. Ses lèvres sont réjouies par un sourire de bienveillance. Tandis qu'en sa main gauche, elle tient la tige d'un beau lotus bleu qui s'épanouit auprès de son épaule dans un feuillage d'un vert d'émeraude, elle incline sa main droite pour répandre ses faveurs. Son haut chignon s'achève en flammes d'où rayonne la lumière du soleil couchant comme un nimbe étincelant.

Au-dessus d'elle, absorbé dans sa méditation et portant dans ses mains jointes le vase de nectar, brille le Bouddha Amitâyus comme un sombre rubis. De sa personne émanent des Târâs d'éclatante blancheur, nées d'un cœur de lotus, tendant la main droite dans le geste du don et soutenant de la gauche un lotus d'or.

Les Târâs se multiplient et remplissent de clarté l'espace infini du ciel que strie une échelle de blancs nuages. Elles descendent vers la terre, apparaissent dans les montagnes verdoyantes et sur les lacs d'un bleu paisible. Elles forment dix assemblées de lumière.

Dans le ciel, du côté du nord (à droite), les Târâs sont réunies autour d'Ushnîshavijayâ, Bodhisattva féminin à trois visages, tout doré, portant divers attributs dans ses huit mains.

Au sud par contre (à gauche), les Târâs laissent entre elles un espace où apparaît Sitasamvara, personnification de la nature bouddhique. Son éclat est comme celui de l'or. Il repose dans un lotus et porte deux vases de nectar. Son épouse le tient embrassé ; la clarté de ses membres est comme la couleur d'une rose épanouie.

Lumière infinie

Au centre du ciel, dans une couronne de Târâs, le Bouddha rouge Amitâyus, « Vie infinie », présentant le vase de nectar, est assis, « les jambes croisées, le corps droit, son attention fixée devant lui »².

² Nous avons ici une formule consacrée que l'on retrouve dans la plupart des *sûtra* bouddhiques aussi bien de l'Ecole du nord que de celle du sud.

Amitâyus est un autre nom d'Amitâbha, « Lumière infinie », un des Bouddhas les plus célèbres de l'École du nord appelée *Mahâyâna*, « Grand Sentier ».

Dans le *Petit Sukhâvatîvyûha*, Çâkyamuni prêche ce Bouddha en ces termes : « A l'ouest d'ici et en traversant dix milliards de mondes de Bouddhas, il y a un monde qui est appelé Sukhâvatî. Dans ce monde est un Bouddha qui s'appelle Amitâbha : il y prêche maintenant les doctrines. »

« Pour quelle raison ce monde est-il nommé Sukhâvatî (heureux) ? Dans ce monde Sukhâvatî, ô Çâriputra, il n'y a pour les êtres vivants ni douleur corporelle ni douleur mentale. Là les sources du bonheur sont innombrables. C'est pourquoi ce monde est nommé Sukhâvatî. »

« Pour quelle raison ce Tathâgata est-il appelé Amitâyus ? La durée de l'existence, ô Çâriputra, de ce Tathâgata et de ces hommes qui vivent là est incommensurable. C'est pourquoi ce Tathâgata est appelé Amitâyus. Et dix kalpas se sont écoulés, ô Çâriputra, depuis que ce Tathâgata s'est éveillé à la science parfaite. »

« Pour quelle raison ce Bouddha est-il appelé Amitâbha ? Çâriputra, la lumière de ce Bouddha, étant immense, éclaire les mondes des dix directions et rien ne s'y oppose ; c'est pourquoi il est appelé Amitâbha. »³

Un autre livre saint, le *Grand Sukhâvatîvyûha*, nous raconte comment, à l'heure d'atteindre la parfaite illumination et de devenir ainsi le Bouddha Amitâbha, le moine Dharmâkara avait formulé quarante-huit vœux concernant sa terre de Bouddha en présence de son maître le Bouddha Lokeçvararâja. D'après ces vœux, il suffirait d'éveiller la pensée d'Amitâbha dix fois avec attention pour renaître dans un lotus à ses pieds et entendre de sa bouche l'enseignement qui mène au *nirvâna*. Le même texte fait ce portrait du saint moine au moment de son illumination :

« Il était aimable, vraiment charmant, et rempli de compassion :

³ Le *Petit Sukhâvatîvyûha* figure en traduction française dans *Annales du Musée Guimet*, II, Paris, 1881, selon un original sanscrit et selon la version chinoise de Koumarajiva. La 1^{re} citation et la 4^e proviennent de la version chinoise, pp. 40 et 41, tandis que la 2^e et la 3^e sont tirées de l'original sanscrit, pp. 18 et 19. Le mot *Tathâgata* est un titre du Bouddha, qui signifie « Ainsi-ailé », c'est-à-dire « Parfait », « Réalisé ». Un *kalpa* est une période du cycle cosmique hindou.

c'était un plaisir de vivre avec lui, car il était agréable, aimable, heureux ; il avait peu de désirs, était satisfait, menait une vie retirée ; il n'était ni méchant, ni sot, ni soupçonneux, ni retors, ni pervers, ni trompeur, mais plein de délicatesse, parlant avec bienveillance, toujours zélé, docile à examiner la Loi pure. »⁴

Cet idéal de vie sainte et de méditation est placé au sommet de notre peinture comme la source des Târâs qui la remplissent de tous côtés. Gela illustre bien ce dialogue de l'*Eloge des cent-huit noms de Târâ* :

« Le bienheureux Avalokita qui est attentif au bien de toutes les créatures,

le bienheureux était là, doué d'un grand ascétisme et plein de compassion et d'amitié.

Il enseignait la Loi dans cette assemblée de dieux. Etant venu vers lui, qui était assis là, Vajrapâni à la grande force,

Inspiré par la plus vive compassion, interrogea ainsi Avalokita :

» Voleurs, serpents, lions, feu, éléphants sont comme des flots qui rendent plus périlleux encore l'océan des transmigrations ;

» O Muni ! ces êtres y tombent noyés, liés par les lacets du *samsara* qui entraînent les ténèbres, la haine et les passions ;

» Ce par quoi on est délivré du *samsara*, dis-le moi, ô grand Muni ! »

Ainsi interpellé, Avalokita, le maître du monde, répondit Une douce parole à Vajrapâni qui veille : « Ecoute, souverain des Guhyakas, le sauveur Amitâbha :

» Les Mères du monde, nées par la puissance de mon recueillement, douées d'une grande pitié et attentives à sauver le monde ;

» Semblables au soleil levant, ayant un éclat pareil à celui de la pleine lune, les Târâs illuminent les arbres avec les dieux, les asuras et les hommes... »⁵

⁴ *The Larger Sukhâvatîvyûha*, trad. anglaise de F. M. Müller, *Sacred Books of the East*, XLIX, Oxford, 1894, pp. 12-24 pour les vœux et p. 25 pour le texte cité.

⁵ Godefroy de Blonay : *Matériaux pour servir à l'histoire de la Déesse bouddhique Târâ*, Paris, 1895, pp. 54-55. Avalokita et

Cette puissance bienfaisante des Târâs, des Mères du monde nées du profond recueillement d'Amitâbha, est représentée par les dix groupes de notre peinture : ces dix groupes sont censés occuper les quatre points cardinaux, les quatre points intermédiaires, le zénith et le nadir, les dix directions où se répand la lumière d'Amitâbha.

C'est qu'en effet Târâ n'est qu'une personnification de cette lumière infinie d'Amitâbha, c'est-à-dire de la suprême Sagesse bouddhique : son nom est interprété par les bouddhistes comme signifiant « celle qui fait traverser sur l'autre rive », celle qui fait passer tous les êtres du *samsâra* au *nirvâna*, les transformant en Bouddhas⁶.

C'est pourquoi, dans *l'Eloge de la Porteuse de guirlandes*, Sarvajnâmitra peut mettre ces mots sur ses lèvres :

« Celui dont le corps est brûlé par le feu des passions, je suis la barque qui le sauve. »⁷

Et lui-même s'écrie :

« Le cercle de l'horizon est envahi par la splendeur des Bouddhas que tu te plais à créer par centaines et sans fin. »⁸

Târâ, symbole de la Sagesse qui fait naître les Bouddhas, se manifeste à chacun des êtres selon une forme qui touche son cœur et le sauve :

« Il y en a, dit encore Sarvajnâmitra, qui te voient empourprée comme le rouge soleil aux rayons plus rouges encore que la laque et le sindûra, d'autres te voient sombre comme la poussière impalpable des éclats d'une pierre splendide de saphir opaque, d'autres encore te voient plus blanche que le lait baratté de l'Océan ou brillante comme l'or. Ta forme universelle est semblable au cristal qui change d'aspects quand les choses qui sont autour de lui changent. »⁹

Ce miroitement est bien rendu par notre peinture où la Târâ aux sept yeux du centre brille comme l'or avec un nimbe semblable au « rouge soleil aux rayons plus rouges

Vajrapâni sont deux des huit grands Bodhisattvas de l'Ecole du nord. Le *samsâra* est le cycle des transmigrations auquel s'oppose le *nirvâna*. Les *asuras* sont des êtres célestes correspondant aux Titans.

⁶ Ibid., p. 61.

⁷ Ibid., p. 42.

⁸ Ibid., p. 46.

⁹ Ibid.

encore que la laque et le sindûra », rayonnant en multiples reflets où elle apparaît « plus blanche que le lait baratté de l'Océan ».

La main droite est tendue dans le geste du don, symbole d'amour :

« Oui, c'est sur le chemin de tous les êtres que ta compassion qui ne fait pas de distinction s'étend et elles les embrasse tous », chante encore Sarvajnâmitra ¹⁰.

La main gauche tient la tige de lotus bleu, attribut de Prajnâpâramitâ, la Sagesse transcendante.

L'Eloge des cent-huit noms dit en effet :

« Celle qui a en main un lotus bleu : » N'aie pas peur, n'aie pas peur, ainsi dit-elle ;

» Je protège toujours les créatures, je les ferai traverser, moi, ô protecteur, hors des grands flots et des craintes diverses. »

Plus loin, cet hymne commence ainsi la liste des noms de Târâ :

« Hommage à celle qui a des yeux, qui a de beaux yeux, Târâ, fête à Târâ qui est miséricordieuse envers toutes les créatures, qui sauve toutes les créatures ! »¹¹

C'est pourquoi nous voyons apparaître ici Târâ avec sept yeux. Elle possède les deux yeux de la connaissance humaine, bien ouverts pour signifier que la vie bouddhique n'est pas une fuite hors de ce monde pour trouver refuge dans un univers abstrait ou imaginaire. Cependant cette connaissance humaine est transformée par le regard de la Sagesse. Aussi les deux yeux humains sont-ils surmontés par le « Troisième Œil », l'« Œil de Bouddha », qui transcende toute distinction, embrasse d'un seul regard tous les êtres et les pénètre jusqu'au fond de leur nature ¹².

Les mains et les pieds symbolisent l'activité charitable : la main droite représente le don et la gauche tenant le lotus l'enseignement de la vérité. Les pieds sont les innombrables démarches entreprises pour la délivrance des créatures. Ces

¹⁰ Ibid., p. 41.

¹¹ Ibid., p. 56.

¹² Le *Shrîchakrasambhâra Tantra* indique que les trois yeux des visages de Sambhâra signifient qu'il connaît les trois mondes et les trois temps. Arthur Avalon : *Tantrik Texts*, vol. VII, Londres et Calcutta, 1919, p. 22.

diverses activités sont toutes inspirées par l'amour et la compassion. Toutefois cet amour et cette compassion ne sont pas quelque sentiment passager ou une pitié toute charnelle, mais découlent d'une vision profonde et désintéressée de toutes choses. C'est ce que signifie l'œil de la Sagesse qui s'ouvre dans les mains et sur les pieds de Târâ.

On comprend mieux maintenant les louanges qu'adresse à Târâ l'hymne de ses cent-huit noms :

Elle est celle « qui a le cœur plein d'amitié, qui est sans tache, reine de la complète science, qui dit des choses agréables, qui a un visage de lune, au teint grandement clair, invincible, très forte, très puissante, apaisée, à la beauté calme et victorieuse... »¹³

On comprend aussi mieux l'enthousiasme qui anime Sarvajnâmitra quand il termine ainsi son poème :

« O toi qui es le croissant de lune manifesté sur l'océan de la joie du bien, donne-nous ta vue rafraîchissante, fais-nous croître par l'enseignement de la science, ô toi dont la compassion est intense, dissipe l'obscurité intérieure ; j'ai purifié mon cœur dans l'eau lustrale de ta louange, le salut unique est assuré pour moi, puisque l'éloge de tes vertus est la seule ressource infaillible des créatures. »¹⁴

De pareilles effusions pourraient nous faire croire que nous sommes en présence d'un personnage réel, en face d'une Vierge de l'Orient. N'oublions pas que Târâ n'est qu'une personification de la Sagesse.

Pour le mieux comprendre, regardons dans le ciel de notre peinture : du côté du nord (à droite) apparaît une figure symbolique qui nous permettra d'explicitier les richesses contenues dans la Târâ aux sept yeux.

Plénitude de Sagesse

Au milieu d'un groupe de Târâs, sur un lotus rose, Ushnîshavijayâ est assise, « Celle qui tient la victoire dans son chignon ».

Un *sâdhana*, texte fournissant la trame d'une méditation, nous donne une description de ce personnage. Sa couleur, qui

¹³ G. de Blonay : o. c., p. 56.

¹⁴ Ibid., p. 47.

est l'or, mise à part, l'Ushnîshavijayâ de notre peinture se conforme point par point aux indications de ce document.

« Que le méditant se représente la divinité issue de la syllabe *Bhrum* couleur de lune, blanche, avec trois visages, trois yeux, comme une femme dans la fraîcheur de la jeunesse et parée des divers ornements précieux ; ayant huit bras, avec un visage jaune au nord (à droite) et un visage noir au sud (à gauche) ; ayant, dans les quatre mains droites, le double-*vajra*, un Bouddha dans une fleur de lotus, une flèche et le geste du don ; dans les mains gauches, un arc, un lacet tenu avec le geste de menace, le geste d'absence de crainte et le vase d'abondance ; portant la couronne de Vairocana qui se repose dans le germe secret d'un *caitya*. Quand il l'a ainsi réalisée, que le méditant pense à sa syllabe-germe dans le lotus de son cœur ; là-dessus, qu'il voie les cinq syllabes *Hûm*, *Trâm*, *Hrîh*, *Ôm* et *Âh* sur le sommet du crâne, sur le front, sur la gorge, le nombril et les pieds. Qu'il crie alors la formule d'évocation : *Ôm ! Bhrum ! Svâhâ !* »¹⁵

Analysons un peu cette méditation. Sans compter les rites préliminaires, elle comprend cinq phases bien distinctes.

Tout d'abord l'adepte doit se représenter devant lui la syllabe-germe (*bîja*) d'Ushnîshavijayâ, c'est-à-dire *Bhrum*, qu'il doit imaginer blanche comme la lune.

Ensuite, de l'intérieur de cette syllabe sacrée, il doit construire mentalement l'image de la divinité en en percevant très exactement les contours, les teintes et les attributs.

Une fois qu'il possède bien cette image, le disciple doit se représenter dans sa poitrine un lotus rouge comme le feu et, à l'intérieur de ce lotus, faire surgir, en traits de lune, la syllabe *Bhrum*, germe d'Ushnîshavijayâ.

Cela étant réalisé, il doit « visualiser » de la même manière cinq autres syllabes dans divers centres de son propre corps.

Enfin, il doit tout intégrer au lieu du cœur en prononçant le *mantra* complet d'Ushnîshavijayâ : « *Ôm ! Bhrum ! Svâhâ !* »

¹⁵ Traduction allemande dans A. Grünwedel : *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig, 1900, p. 148 (texte sanscrit à la note 102). Nous employons le mot divinité dans un sens large pour désigner les personnages vénérés par le bouddhisme tibétain, en sachant bien qu'il ne s'agit pas de « dieux ».



Ushnishavijayâ

Si nous examinons les syllabes qui doivent être évoquées aux centres du crâne, du front, de la gorge, du nombril et des pieds, nous constatons qu'elles ne sont pas différentes des germes des Bouddhas des cinq Sages.

Hûm contient en effet l'essence du Bouddha bleu de l'est Akshobhya, l'« Inébranlable », symbole de la Sagesse semblable au Miroir.

Trâm se rapporte au Bouddha jaune du sud Ratnasambhava, « Celui qui est né du Joyau », personnification de la Sagesse de l'Égalité.

Hrîh évoque le Bouddha rouge de l'ouest Amitâbha, « Lumière infinie », tout rayonnant de la Sagesse de l'Observation.

Ôm fait apparaître le Bouddha blanc du centre Vairocana,

« Celui qui rend toutes choses visibles », rempli de la Sagesse du *Dharmadhātu*, la « Sphère de la Réalité ».

Enfin *Āh* est le germe d'Amoghasiddhi, le « Pouvoir invincible », le Bouddha vert du nord, celui dont les activités sont inspirées par la Sagesse de l'Accomplissement¹⁶.

Si maintenant nous regardons attentivement l'image d'Ushnîshavijayâ, nous remarquons une affinité entre les attributs qu'elle manifeste et les Bouddhas des cinq Sagesse.

Le *sâdhana* dit que la divinité « porte la couronne de Vairocana », lequel « repose dans le germe secret d'un *caitya* ». Le Bouddha du centre devrait en conséquence figurer assis dans un petit reliquaire au-dessus de la tête d'Ushnîshavijayâ¹⁷. Il n'y est pas dans notre peinture, sans doute parce qu'il est « caché », « secret ». Sa présence peut d'ailleurs être signifiée par les bijoux qui parent les trois visages de la divinité.

Au Bouddha Amoghasiddhi se rapportent sans conteste la main qui tient le double-*vajra* et celle qui fait le geste d'absence de crainte, car ce Bouddha est ordinairement représenté portant cet objet et tendant la main, paume en avant, pour écarter toute frayeur¹⁸.

Au Bouddha de l'ouest se rattachent le vase de nectar et l'image de Bouddha. Nous avons vu qu'un tel vase est un attribut d'Amitâyus, reflet d'Amitâbha. Quant à l'image de Bouddha, un autre *sâdhana* d'Ushnîshavijayâ nous précise que cette divinité doit porter, dans l'une de ses mains droites, « le Bouddha Amitâbha posé sur un lotus rouge »¹⁹.

Le geste du don est une caractéristique de Ratnasambhava. aussi pouvons-nous rapporter à ce Bouddha ce même geste qui figure sur notre image²⁰.

Le lacet étant un attribut de Vajrapâni, reflet d'Akshobhya,

¹⁶ Anagarika Govinda : *Les fondements de la mystique tibétaine*, Albin Michel, Paris, 1960, p. 259 ainsi que pp. 147 et suiv.

¹⁷ Alfred Foucher : *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde* (2^e éd.), Paris, 1905, p. 87 (ill.) Sur la sculpture reproduite par Foucher, le Bouddha qui domine la tête de la divinité n'est pas Vairocana, mais Akshobhya, peut-être sous l'influence de la méditation sur les syllabes-germes.

¹⁸ Anagarika Govinda, o. c., pp. 151 et 373.

¹⁹ A. Foucher, o. c., p. 88.

²⁰ Anagarika Govinda, o. c., p. 148.

il convient de voir ce Bouddha symbolisé dans cet objet porté par Ushnîshavijayâ²¹.

Il reste l'arc et la flèche. En vérité, ces deux objets apparaissent sur l'image de nombreux personnages. Dans l'hindouisme, ils sont plus spécialement des attributs de Vishnu : tandis que l'arc « représente la partie désintégrant du Moi », les flèches « sont les pouvoirs des sens, à travers lesquels s'établit le champ d'activité de l'intellect »²². Dans le bouddhisme, ils figurent sur certaines images des grands Bodhisattvas Avalokiteçvara et Manjuçrî, sur celles de Kûrûkûlla, la Târâ rouge, et d'Ekajatâ, la Târâ bleue, ainsi que dans les mains de plusieurs autres divinités²³.

La flèche est à mettre certainement en rapport avec les activités sensorielles, car sur les peintures qui représentent la « Roue de la Vie », les sensations sont symbolisées par un homme qui reçoit une flèche dans l'œil. Par contre dans un poème, Milarépa, le mystique tibétain, parle de « la flèche de l'Esprit affiné »²⁴. On peut donc dire que, d'une manière générale, la flèche symbolise l'activité mentale, soit qu'elle passe par le canal des sens, soit qu'elle demeure purement intérieure. Saisie à pleine main et tournée vers le bas, comme cela se produit sur l'image d'Ushnîshavijayâ, elle signifie que l'ensemble des activités mentales est maîtrisé : on peut donc la rapporter au Bouddha Akshobhya.

Dans le même poème, Milarépa parle de « l'arc recourbé de la Sagesse spirituelle », qui permet de tirer « dans la profondeur de la Communion infinie » et de tuer « l'Esprit d'Egoïsme »²⁵. L'arc peut donc symboliser la Sagesse d'Égalité, qui vainc l'orgueil et l'égoïsme, et établit entre les êtres une sorte de solidarité et de *communion* profonde. C'est pourquoi

²¹ Antoinette K. Gordon, o. c., p. 62.

²² *Krishna Upanishad*, 23, et *Vishnu Purâna*, 1, 22, 73. Dans Alain Daniélou : *Le Polythéisme hindou*, Paris, 1960, p. 239.

²³ A. Foucher, o. c., pp. 29-30, 37, 38, 46-47, 73, 78, etc.

²⁴ *Milarépa*, vie traduite par Roland Ryser, Adrien-Maisonnette, Paris, 1955, p. 262. L'esprit, dans les ouvrages bouddhistes, ne désigne pas une âme immortelle, mais, suivant les cas, la faculté mentale (*manas*) ou l'ensemble des phénomènes spirituels (*citta*). - La même remarque peut être faite pour le mot conscience (*vijnâna*), qui n'est pas une substance, mais le flux des phénomènes de conscience.

²⁵ Ibid.

nous pensons que l'arc représente ici le Bouddha Ratnasambhava.

Nous pouvons dire qu'Ushnîshavijayâ, comme d'ailleurs bien d'autres membres du panthéon bouddhique, est une synthèse des cinq Sagesses, autrement dit une personnification de la suprême illumination, ou, suivant une autre manière de concevoir, le symbole de l'esprit lui-même dans sa qualité de Bouddha. Comme telle, nous pouvons dire qu'elle transcende l'espace et le temps, ce qui est suggéré par les Bouddhas des cinq directions et par les trois visages, ainsi que par sa syllabe-germe *Bhrum* qu'un *sâdhana* de Târâ nous dit être « le symbole de la connaissance transcendantale qui traverse tout »²⁶. Plénitude de vie, elle apparaît justement comme une femme « dans la fraîcheur de sa jeunesse », c'est-à-dire, suivant une expression courante des *sâdhanas*, comme « ayant le port de seize ans »²⁷.

Essayons de mieux comprendre.

La Sagesse semblable au Miroir est une attitude spirituelle où tout ce qui apparaît à l'esprit est vu comme « un cercle décrit par un tison, un être factice, un songe, un prestige magique, la lune reflétée dans l'eau, un brouillard, un écho dans la montagne, un mirage, un nuage »²⁸. En conséquence l'esprit est comme un miroir qui est vide quand rien ne s'y reflète et qui n'est pas terni par les images qui s'y manifestent. Dans cet état, l'esprit est « inébranlable », car il n'est effrayé ni attiré par rien. Dans cet état également, toutes les activités des sens sont maîtrisées, ce que symbolise la flèche d'Ushnîshavijayâ, et aucune passion ne peut troubler l'esprit, ce qui est représenté par le lacet de Vajrapâni, qui sert à lier Mâra et ses troupes²⁹, c'est-à-dire tous les désirs et toutes les craintes illusives.

²⁶ *Sâdhanamâlâ*, texte reproduit dans Giuseppe Tucci : *The Theory and Practice of the Mandala*, London, 1961, p. 34.

²⁷ A. Foucher, o. c., pp. 66-67.

²⁸ *Catuhçataka* 325, dans Candrakîrti : *Prasannapadâ Madhyamakovrittî*, trad. de Jacques May, Adrien-Maisonnette, Paris, 1959, p. 136.

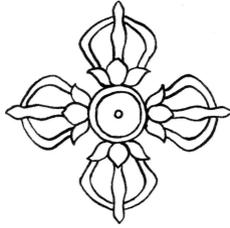
²⁹ Voir notamment *Arya Mahâbala-Nâma-Mahâyânasûtra*, édité et traduit par F. A. Bischoff, éd. P. Geuthner, Paris, 1956, p. 54.

La Sagesse de l'Égalité est une attitude plus affective. Par elle tous les êtres qui apparaissent au champ de la conscience, que ce soit extérieurement par les sens, ou intérieurement par la pensée, sont vus avec un regard unique de bienveillance. Les êtres peuvent se montrer agréables ou détestables, aimables ou hostiles, il peut s'agir des autres ou de sa propre personnalité, tout est englobé dans ce même regard impartial. L'égoïsme est détruit comme par un arc dont la corde n'est ni trop tendue ni relâchée, et de là provient l'universelle compassion que symbolise le geste du don.

Par la Sagesse de l'Observation, l'esprit est saisi tel qu'il est dans son temps propre, c'est-à-dire à l'instant où s'éveille la pensée. Il est alors compris comme vide, pur, et pourtant inséparable de chacune des formes qui se manifestent en lui. Puisque cette expérience naît de la méditation profonde, cette Sagesse est symbolisée par l'image d'Amitâbha. Comme d'autre part le temps propre de l'esprit est au-delà du passé, du présent et de l'avenir, Ushnîshavijayâ tient aussi le vase de nectar, symbole de l'immortalité.

La Sagesse de l'Accomplissement, fruit de l'illumination, dirige et inspire toutes les activités, qu'elle fait servir à la libération de tous les êtres. Cela signifie que, sous son impulsion, le Bodhisattva n'entreprend plus rien qui ne soit au service d'autrui. Les actes désintéressés dirigés vers le salut de tous les êtres sont appelés *upâya*, les moyens habiles. Le « pouvoir invincible » ainsi développé est représenté par le geste de l'absence de crainte, tandis que l'ampleur de son influence apparaît dans le double-*vajra*.

Le *vajra* est un objet sacré : foudre d'Indra chez les hindous, il est considéré par les bouddhistes comme le diamant indestructible de l'esprit parvenu à son ultime perfection. Il comprend une boule centrale qui est l'esprit lui-même dans sa vacuité fondamentale. De ce noyau naissent deux lotus opposés qui s'épanouissent en quatre bras se rejoignant sur un axe central. Ces bras sont les symboles des Sagesse de l'illumination qui embrasse dans son regard immaculé à la fois la réalité intérieure et l'univers manifesté. Puisque l'esprit reflète ainsi toutes choses comme un diamant à multiples facettes, le *vajra* est l'image de la Sagesse semblable au Miroir.



Double-vajra

Quand deux *vajra* sont réunis pour former une croix, ils deviennent le symbole de la Sagesse de l'Accomplissement dont l'amour pur pénètre non seulement toutes les régions de l'univers visible et invisible, mais encore la pérennité du temps³⁰.

La Sagesse du *Dharmadhātu* désigne l'esprit lui-même en sa condition naturelle, reconnu vide et transparent comme l'espace, doué de la parfaite et suprême liberté. Par elle toutes choses sont vues « comme elles sont » (*yathâbhûta*), dans leur réalité même (*tathâtâ*), car l'esprit est dépouillé de tout présumé, dans une espèce de vide (*çûnyatâ*) ; en elle il n'est plus d'obstacle, plus de crainte, car toutes choses y sont considérées avec amour (*maitrî* ou *karunâ*) ; par elle encore l'esprit est établi dans la parfaite et suprême liberté, parce que, sous son inspiration, il ne s'attache nulle part et ne se fixe sur aucune chose³¹.

Cet idéal des cinq Sagesse, contemplé dans la méditation d'Ushnîshavijayâ, le disciple doit le manifester en lui-même, car il possède en son propre esprit le germe de l'illumination. Cela est indiqué par la partie suivante de l'exercice, qui consiste à susciter dans le lotus du cœur la syllabe

³⁰ Voir Anagarika Govinda, o. c., pp. 80 et suiv. pour le *vajra* ; p. 373, pour le *double-vajra*.

³¹ L'état d'esprit exprimé par la Sagesse du *Dharmadhātu* est décrit dans l'*Avatamsaka*. Voir D. T. Suzuki : *Essais sur le Bouddhisme Zen*, III, Albin Michel, Paris, 1958, essais XV-XVII, pp. 1020 et suiv.

de la divinité. Ushnîshavijayâ étant née symboliquement dans l'esprit du méditant, il faut que ses diverses perfections prennent corps à tous les niveaux de la conscience et cela se réalise quand les syllabes des cinq Sagesses brillent dans les divers centres psychiques.

Dans la tradition des yogins de l'Inde, on connaît sept centres psychiques principaux, mais les bouddhistes tibétains n'en utilisent habituellement que cinq auxquels président les cinq Bouddhas.

Au centre crânien du lotus aux mille pétales (*sahasrâra-padma*) dont le centre du front (*ajñâcakra*) n'est ordinairement pas séparé, préside Vairocana avec la syllabe *Ôm*.

Au centre de la gorge (*viçuddhacakra*) est attribué Amitâbha dont le germe est *Hrîh*.

Au lieu du cœur (*anâhatacakra*) correspond Akshobhya avec la syllabe *Hûm*.

Au centre ombilical (*manipûracakra*) se trouve Ratnasambhava avec le son *Trâm*.

Enfin au centre-racine (*mûlâdhâracakra*) dont n'est pas séparé le centre du bas-ventre (*svâdhishtânacakra*), est attribué Amoghasiddhi avec le germe *Âh*³².

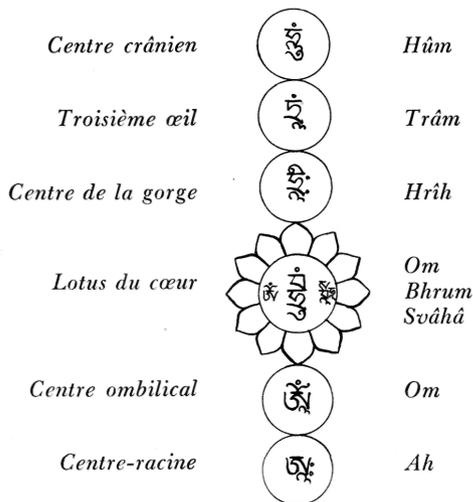
Dans le *sâdhana* d'Ushnîshavijayâ, deux Bouddhas seulement occupent leur place normale, c'est-à-dire Amitâbha au centre de la gorge et Amoghasiddhi au centre-racine, désigné par le texte comme la région des pieds, parce que le méditant est censé être assis les jambes croisées.

Au centre de la plus haute conscience, dans le lotus aux mille pétales, c'est Akshobhya qui est indiqué par le texte. Cela signifie que toute la méditation tend à la réalisation de Vajrasattva, l'« Etre de Diamant », reflet du Bouddha de l'est.

Vairocana est alors placé au centre ombilical, tandis que Ratnasambhava va occuper le centre du front.

Ainsi la Sagesse semblable au Miroir se situe-t-elle au niveau le plus élevé de la conscience, l'esprit dominant calmement tout le processus intérieur. Non loin brille la Sagesse de l'Egalité, qui est comme un troisième œil enveloppant tous

³² Anagarika Govinda, o. c., pp. 193-202, 249-261.



les êtres dans son regard impartial. Au centre de la gorge, qui symbolise la puissance qu'a l'esprit sur les choses par la magie des noms, rayonne la Sagesse de l'Observation.

Ces trois Sagesse, jointes à celle du *Dharmadhātu*, forment, suivant l'enseignement du *Bardo Thödol*, le Livre des Morts tibétain, « le Chemin intérieur traversant Vajrasattva »³³. C'est pourquoi la Sagesse du *Dharmadhātu* suit immédiatement les trois autres dans le centre ombilical, tandis que la Sagesse de l'Accomplissement vient la dernière comme un fruit et un achèvement.

Les cinq Sagesse doivent alors s'intégrer au cœur sous la forme d'Ushnîshavijayâ. C'est pourquoi le méditant doit ramener toutes les syllabes-germes au lieu du cœur et les faire se fondre dans le *mantra* final : « Ôm ! Bhrum ! Svâhâ ! ». qu'il finira par dissoudre, morceau par morceau, afin d'atteindre le Vide de l'esprit.

³³ *Le Bardo Thödol, Livre des Morts tibétains*, Adrien-Maison-neuve, Paris, 1958, p. 105.

L'union de la Sagesse et de l'Amour

En face d'Ushnîshavijayâ, au milieu d'un groupe de Târâs, apparaît Sítasamvararâja en position dite Père-Mère (tib. : *Yab-yum*), c'est-à-dire en union avec son épouse céleste³⁴.

De pareilles représentations existent dans l'hindouisme où elles symbolisent l'union de l'Absolu avec son énergie créatrice, union d'où provient l'univers manifesté. C'est habituellement Çiva qui est ainsi figuré et sa compagne, ou *Çakti*, est ordinairement Durgâ ou Kâlî. Dans les cultes de dévotion comme celui de Krishna, les unions du dieu avec une épouse céleste représente, suivant un symbolisme qu'on retrouve dans presque tous les courants mystiques, l'union intime de l'esprit humain avec l'Absolu divin.

Dans le bouddhisme tibétain, ce double symbolisme est totalement absent. En effet, cette forme de culture mentale que l'on appelle bouddhisme n'a pas pour but de capter les énergies cosmiques comme le Çaktisme hindou, ni de parvenir à l'union mystique de l'âme avec Dieu comme les cultes de dévotion, mais plutôt de réaliser en soi la nature de Bouddha inhérente à l'esprit humain. A ce point de vue, le nom que donnent les textes bouddhiques à l'épouse ainsi représentée en union avec les Bouddhas ou les Bodhisattvas est significatif, car ce nom est *prajñâ*³⁵, c'est-à-dire la Sagesse, la Connaissance intuitive. Par ce nom, l'épouse d'un Bouddha se distingue nettement de l'énergie créatrice appelée *Çakti* par les hindous, ou encore de l'épouse mystique remplie d'amour pour son Seigneur, que l'on rencontre sous la plume des spirituels.

Alors que dans le Çaktisme, l'épouse est l'élément actif — l'Energie — et l'époux l'élément passif — l'Absolu non manifesté —, dans le bouddhisme tibétain, c'est l'époux qui est la puissance active — la Compassion — et l'épouse qui est l'élément passif — la Sagesse ou Contemplation.

Par conséquent l'image que nous voyons dans l'angle supérieur gauche de notre peinture ne fait qu'illustrer cette

³⁴ Sur ce qui suit, voir Anagarika Govinda, o. c., pp. 126 et suiv.

³⁵ A. Foucher, o. c., pp. 53 et 57, donne le texte de plusieurs *Sâdhana* où ce terme désigne l'épouse céleste.

doctrine fondamentale du bouddhisme du Grand Sentier : la nature bouddhique n'est accomplie et totalement manifestée dans l'esprit de chacun, que si, d'une part, l'illumination a été atteinte par la Sagesse et si, d'autre part, la Compassion a été menée à son parfait développement représenté par les *upâya*, les moyens habiles, les actes totalement désintéressés dont l'unique motif est le salut de tous les êtres.

Le *Bardo Thödol*, le Livre des Morts tibétain, insinue une interprétation encore plus profonde et spirituelle d'une telle image. Voici comment il s'exprime pour décrire l'expérience que fait l'esprit immédiatement après son passage dans l'Autre :

« O fils noble, écoute. Maintenant tu subis la radiation de la Claire Lumière de Pure Réalité. Reconnais-la. O fils noble, ta présente connaissance, en réalité vide, sans caractéristique et sans couleur, vide en nature, est la Vraie Réalité, la Mère universellement bonne.

» Ton intelligence, qui de sa propre nature est le vide, qui ne doit pas être regardé comme le vide du néant mais comme l'intelligence elle-même non entravée, brillante, universelle et heureuse, c'est la conscience même : le Bouddha universellement bon.

» Ta propre conscience non formée en quoi que ce soit, en vérité vide et l'intelligence brillante et joyeuse sont inséparables toutes deux. Leur union est le *Dharma-Kâya* : l'état de parfaite illumination.

» Ta propre conscience, brillante, vide et inséparable du Grand Corps de Splendeur, n'a ni naissance ni mort et est l'immuable Lumière Amitâbha Bouddha.

» Cette Connaissance te suffit. Reconnaitre le vide de ta propre intelligence comme l'état de Bouddha et le considérer comme ta propre conscience, c'est te garder dans l'esprit divin de Bouddha. »³⁶

En faisant l'analyse de ce passage en tenant compte de la terminologie tibétaine, *ces-rig* étant rendu par les mots

³⁶ *Bardo Thödol*, pp. 81-82. Dans la première strophe, nous avons remplacé l'expression de la traduction française « l'Universelle Bonté » par « la Mère universellement bonne » pour mieux respecter le terme employé par certains manuscrits qui portent : « *Kûn-tu-bzang-mo* » (voir la note 2, p. 81).

« connaissance » ou « intelligence » dans le sens d'acte ou de faculté, et *rig-pa* par le terme « conscience » dans le sens de champ de conscience ou d'objet de connaissance, nous pensons devoir interpréter ce texte de la manière suivante :

Après la mort, l'esprit, dans un éclair éblouissant, expérimente son propre état primordial ou, suivant un autre passage du *Bardo Thödol*, « la Claire Lumière de la condition naturelle »³⁷.

Cet acte de connaissance, s'il demeure dans l'état de vacuité, c'est-à-dire s'il n'est pas entravé, c'est la Sagesse, la Mère, tandis que l'esprit lui-même, mûri par la compassion universelle et ainsi reconnu dans son état vrai, c'est le Père, le Bouddha inné en chacun.

Cette union de la Mère et du Père, cette fusion de la connaissance avec son objet qui est l'esprit, c'est la suprême illumination, la réalisation de l'état de Bouddha.

Au fond, ces paroles du *Bardo Thödol* expliquent sous une forme symbolique cette affirmation fondamentale du *Mahāvairocana-Sūtra* : « Qu'est-ce que l'illumination ? C'est connaître tel qu'il est son propre esprit. »³⁸ Et cela rejoint un autre conseil du Livre des Morts : « Au moment où l'intelligence nue et sans tache est comme une vacuité sans circonférence ni centre, à ce moment, connais-toi toi-même et demeure dans cet état. »³⁹

Cette expérience décrite par le *Bardo Thödol* n'est pas réservée à l'Au-delà, car l'illumination peut être atteinte en cette vie même qu'elle doit ensuite complètement transformer et inspirer. C'est précisément cette nouvelle attitude devant l'existence qui est l'aboutissement de la contemplation bouddhique, le but de la méditation sur Ushnîshavijayâ. C'est elle enfin que réalise « dans son profond recueillement » le Bouddha Amitâbha et que personnifie Târâ aux sept yeux.

³⁷ Ibid., p. 77.

³⁸ R. Tajima : *Etude sur le Mahāvairocana-Sūtra*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1936, p. 58.

³⁹ *Bardo Thödol*, p. 77.

Conclusion

Au terme de ce commentaire, nous pouvons entrevoir les richesses de vie spirituelle que recèlent habituellement les peintures tibétaines.

Sans doute un catholique, à l'heure où son Eglise lui apprend à considérer avec une attention animée de charité et de compréhension tous ses frères chrétiens et non chrétiens, verra tout ce qui le sépare des bouddhistes : il s'étonnera en particulier de constater dans le bouddhisme l'absence totale de références à Dieu et à sa grâce. C'est qu'en réalité, il ne faut pas craindre de le dire, même s'il a ce visage dans certains pays du globe et pour certaines couches de l'humanité, le bouddhisme ne doit pas être considéré comme une religion au sens où nous entendons ce terme. Au contraire il faut le regarder comme une culture mentale, comme une philosophie pratique et naturelle visant un but bien défini qu'elle ne prétend aucunement dépasser. Ce but consiste à donner aux hommes le moyen d'aborder toutes les vicissitudes de la vie, toutes les peines et les souffrances, avec un regard serein capable de les dominer, et de maintenir l'esprit dans une paix inaltérable et la bienveillance désintéressée. S'il en est ainsi, comme nous le croyons, peut-être serait-il possible d'entrevoir une certaine correspondance entre le but de l'enseignement chrétien et celui de la doctrine bouddhique, quelque chose de semblable à cette harmonie que tout chrétien se doit d'établir entre la nature et la surnature.

Reste à savoir, et c'est bien là que réside la principale difficulté, si celui qui mène jusqu'à son terme l'expérience bouddhique, peut encore posséder en lui-même cette faim de Dieu qui pousse le spirituel chrétien à ouvrir tout grand son cœur aux influences de la grâce.

Jean ERACLE