

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 62 (2008)

Heft: 1

Artikel: Montagnes volantes et mandalas : vers une géographie sacrée dans le Japon médiéval, à partir d'un document fondateur du shugendō, le Shozan engi

Autor: Roth, Carina

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147778>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MONTAGNES VOLANTES ET MANDALAS: VERS UNE GÉOGRAPHIE SACRÉE DANS LE JAPON MÉDIÉVAL, À PARTIR D'UN DOCUMENT FONDATEUR DU SHUGENDÔ, LE *SHOZAN ENGI*

Carina Roth, Genève

Abstract

The objective is to study the establishment of systematized sacred space in a delimited region of Japan, by the means of a correlation between actual landscape and Buddhist texts (*sûtras*) or images (*mandalas*). The study is centered on a 12th century document called *Shozan engi*, "Origins of the mountains", that pertains to the Shugendô tradition. Shugendô, the "Way of Practicing Supernatural Powers", is a mainly Buddhist religious current focusing on ascetic practices in the mountains. The *Shozan engi* is considered to be the oldest text presenting a concrete sacralization of the mountainous landscape of the Kii region, south of Kyôto and Nara. Although wellknown to Japanese scholars of medieval history of religions, this text has not yet – as fas as we know – been the subject of any substantial publication, neither in Japanese nor in other languages. The main interest in studying this particular document lies in the fundamental questions it raises on the relationship between text, writing and their uses: not only does the *Shozan engi* physically inscribe Buddhist concepts into real landscape, it also itself becomes an object of veneration, close in certain ways to a talisman.

L'objectif de notre étude est la mise en place concrète d'une géographie sacrée dans une région précise du Japon, par le biais d'une monographie sur un document du *shugendô* 修験道 de la fin du 12^e siècle. La traduction littérale de ce terme signifie "la voie de la pratique des pouvoirs surnaturels", et désigne un courant religieux principalement bouddhique, centré sur la pratique ascétique en montagne¹. La majorité des travaux existants sur le shugendô, tant japonais qu'occidentaux, privilégièrent une approche thématique et ne s'appuient généralement sur les textes que pour illustrer un argument. Nous avons choisi l'approche inverse, en plaçant un document spécifique au centre de notre propos. Ce document, le *Shozan engi* 諸山縁起, "l'Origine des montagnes"², décrit les pratiques religieuses se déroulant dans trois massifs montagneux de la péninsule de Kii

1 *Shugendô* est souvent paraphrasé comme "bouddhisme ascétique de montagne".

2 In SAKURAI, 1975:89–139 pour la version transcrive en japonais; 342–363 pour la version en sino-japonais.

紀伊半島, au centre du Japon, au sud du bassin du Yamato (*cf. cartes*), qui peuvent être considérés comme le lieu de naissance du shugendō³. Le *Shozan engi* est jugé être comme le texte le plus ancien présentant une sacralisation très concrète, “point par point”, du paysage de la péninsule de Kii. S’il est bien connu des chercheurs travaillant sur l’histoire médiévale des religions au Japon, il n’a pas encore fait l’objet d’une étude approfondie, ni en japonais, ni en d’autres langues.

Le shugendō consiste en un mélange de pratiques religieuses autochtones et importées du continent asiatique, dont le dénominateur commun est la retraite ascétique en montagne. Au cours de séjours en montagne, où ils effectuent diverses austérités, les pratiquants du shugendō acquièrent des pouvoirs surnaturels dans un double but. Il s’agit d’une part d’accéder à l’Eveil bouddhique et d’autre part, de gagner leur vie en marchandant en plaine les pouvoirs acquis en montagne. Ces *yamabushi* 山伏, “ceux qui couchent dans les montagnes”, dénommés aussi (*shu*)*genja* 修験者, “hommes pratiquant les pouvoirs”, sont régulièrement appelés à la Cour impériale, où ils officient en tant qu’exorcistes⁴. Le shugendō est le laboratoire par excellence au Japon d’un mécanisme combinatoire caractéristique de l’expansion du bouddhisme mahâyâna⁵ dans tous les pays qu’il a traversés. Selon ce mécanisme, les dieux autochtones sont définis comme étant en réalité des bouddhas qui “adoucissent leur radiance” pour être mieux compris des hommes. Ce raccourci permet de passer du local à l’universel, et vaut tant pour les divinités que pour les lieux et les paysages.

La péninsule de Kii, qui forme le cadre géographique du *Shozan engi*, est un lieu à très forte consonance religieuse. Quoique difficile d’accès depuis la capitale, elle est au centre de nombre des mythes fondateurs du Japon⁶. C’est la

3 Ômine 大峰 (massif traversant la péninsule du Nord au Sud, de Yoshino 吉野 à Kumano 熊野), Katsuragi 葛城 (au Nord-Ouest d’Ômine) et Kasagi 笠置 (au Sud-Est de Kyôto). Voir carte annexe.

4 De nombreuses œuvres littéraires, dont le *Dit du Genji*, *Genji monogatari* 源氏物語, de Murasaki Shikibu 紫式部, fin 10^e s., mentionnent ces personnages, généralement avec crainte et révérence.

5 *Mahâyâna*: le bouddhisme dit du “Grand véhicule” se propagea en Asie du Nord-Est jusqu’au Japon. Contrairement au bouddhisme du Theravâda (péjorativement appelé *Hînayâna*, “Petit véhicule” par les tenants du “Grand”), le Mahâyâna professe le salut pour tous les êtres. Sa caractéristique majeure est la notion de *bodhisattva*, un bouddha en devenir qui choisit de rester sur Terre pour sauver les hommes au lieu de s’éteindre dans l’univers en atteignant l’Eveil.

6 La péninsule de Kii, et plus particulièrement la région de Kumano, sont des lieux surchargés de signification religieuse. Izanami 伊邪那美, la mère d’Amaterasu 天照 – l’ancêtre de la

raison pour laquelle elle devint un foyer de pèlerinages impériaux et aristocratiques, concentrés principalement à Kumano 熊野, tout au Sud de la péninsule. Ces pèlerinages connurent un essor particulier entre le 10^e et le 12^e siècles⁷. Or, les pèlerins avaient besoin de guides tant géographiques que spirituels. C'est leur organisation graduelle qui prit le nom de shugendô. Avant cela, *yamabushi* et *shugenja* pratiquaient de manière plus ou moins individuelle. A partir de la péninsule de Kii, le shugendô se répandit rapidement dans le Japon entier, toujours en faisant d'une montagne précise la base de ses pratiques. Il dispose donc par essence d'un ancrage local fort, et au fil des siècles, ses pratiquants se sont toujours plus intimement liés à la population, si bien qu'aujourd'hui, en dépit de ses origines aristocratiques, le shugendô passe très fréquemment pour être la définition même de la religion populaire. Le shugendô se pratique encore aujourd'hui, même si la majorité des Japonais n'en a jamais entendu parler. Pourtant, d'après des chiffres fiables, il y avait dans les années 1990 environ 12 millions d'affiliés au shugendô⁸.

Le concept de religion fait partie des notions importées de l'Occident à l'ère Meiji 明治 (1868–1912). Le problème principal que pose ce terme au Japon est la notion d'exclusivité qu'il implique généralement. A cet égard, le Japon présente un cas curieux: le Ministère des affaires culturelles avance pour l'année 2001 quelques 107 millions d'affiliés officiels au shintô, et 95 millions au bouddhisme⁹. Le total d'environ 200 millions excède largement la population totale du pays (126 millions)¹⁰. Le fait même qu'il soit possible d'appartenir simultanément à différentes religions explique la cohabitation de divinités d'origines très diverses. Aux divinités autochtones japonaises, les *kami* 神, sont venues s'ajouter des divinités indiennes et chinoises, à caractère tant local

lignée impériale japonaise –, y aurait sa tombe, et c'est à partir de Kumano que Jinmu 神武, le premier empereur humain (et petit-fils d'Amaterasu) conquiert le Yamato, soit la région de Nara et Kyôto, le berceau de la civilisation japonaise.

7 A la fin du 11^e siècle, l'empereur Shirakawa abdique et prend les ordres, mais n'abandonne pas le pouvoir. Il inaugure par là un système de régence patriarcale, où ce sont les “empereurs cloîtrés” qui règnent *de facto* pendant que leurs fils occupent le trône. Or, nombre de ces ex-empereurs choisissent de faire régulièrement le pèlerinage de Kumano, pour asseoir leur légitimité en s'autorisant des multiples couches de signification religieuse dont est imprégnée la péninsule de Kii. Le pèlerinage durait de 20 à 30 jours, et compte environ 700 km à partir de Kyôto. Une partie se faisait en bateau, mais le gros du trajet se parcourait à pied. Certains ex-empereurs ont effectué jusqu'à une trentaine de ces pèlerinages.

8 MIYAKE, 1999:505–508.

9 <http://www.stat.go.jp/english/data/nenkan/>

10 Les 12 millions d'affiliés au shugendô sont également à considérer à cette lumière.

qu'universel. Très fréquemment, les divinités ont d'ailleurs des identités superposées, sans pour autant être confondues. Ces “associations entre dieux et des bouddhas”, *shinbutsu shûgô* 神仏集合, prit fin abruptement avec la Restauration de Meiji, *Meiji ishin* 明治維新, en 1868. Le gouvernement entend restaurer la souveraineté impériale et crée de toutes pièces un culte plaçant l'empereur en son centre, le shintô d'Etat. Dans cette perspective, il ordonne la “Séparation des *kami* et des bouddhas”, *shinbutsu bunri* 神仏分離, alors que *kami* et bouddhas n'avaient jamais auparavant fait l'objet d'une distinction claire. Le shugendô, qui repose essentiellement sur ces combinaisons de divinités, est aboli dans la foulée, en 1872. Quoique révoquée, cette séparation a des effets qui durent encore à ce jour et qui touchent une multitude de domaines, notamment l'histoire des religions. En effet, jusqu'à très récemment, soit la fin des années 1980, la religion au Japon était pensée en termes de catégories quasi étanches: bouddhisme, shintô, confucianisme, etc. Aujourd'hui, la tendance s'est inversée. La mode est à l'inclusion, et à une prise en compte de l'ensemble des résonances religieuses d'une divinité¹¹. C'est précisément dans cette perspective que le shugendô est l'objet d'un regain d'intérêt ces dernières années. En effet, même s'il existe depuis le début du 20^e siècle, un certain nombre d'études sur le shugendô, tant japonaises qu'occidentales, il n'a jamais été admis au rang des “religions” officielles du Japon, et toujours considéré avec une grande méfiance, précisément en raison de son caractère composite¹².

Les sources du shugendô sont de deux natures. Certaines sont ouvertes à tous, et utilisées principalement à des fins de prédication ou de diffusion. D'autres sont réservées aux pratiquants, et souvent marquées du sceau du secret, notamment parce qu'elles font partie intégrante des rites de transmission orale¹³ des connaissances. Les textes “secrets” sont avant tout des textes de pratique, donnant des explications très concrètes sur les rites à effectuer, les lieux où ils se déroulent, les divinités à vénérer, etc. Un certain nombre de ces documents ont été publiés au cours du 20^e siècle, mais très peu ont été étudiés au-delà d'une analyse sommaire¹⁴. Le *Shozan engi* fait partie des plus anciens parmi les textes

11 En anglais, on utilise le terme de “moot religion” et de “moot deities”, au sens de religion ou divinité “indéfinissable”.

12 Le débat quant à savoir si le shugendô est à considérer comme une religion à part entière ou comme une branche du bouddhisme est encore toujours d'actualité.

13 *Kuden*, 口伝.

14 Certaines éditions sont très soigneusement commentées et annotées, mais dans la plupart des cas, les éditeurs se contentent de transcrire ou de paraphraser en japonais moderne le conte-

“secrets”¹⁵. Il s’inscrit dans le registre des *engi* 縁起, “origine”, ou par extension “récit fondateur”, qui désigne les récits de fondation des temples et sanctuaires, souvent mêlés de légendes et de miracles. La date de rédaction exacte du texte est impossible à déterminer, d’autant plus qu’il s’agit d’un assemblage d’une vingtaine de textes composites, d’auteurs et d’origines très différentes. Il est généralement admis qu’il date de la fin du 12^e siècle¹⁶. Il n’existe qu’un seul exemplaire de ce document, qui a fait l’objet d’une première publication en 1970, et d’une seconde en 1975, dans le cadre d’un volume consacré précisément aux “récits d’origine” des temples et sanctuaires¹⁷. Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎, un anthropologue spécialisé dans la religion populaire et le shugendō, a transcrit le texte du chinois en japonais classique. Notes et commentaires sont extrêmement fournis, mais le texte n’est pas analysé ni en tant que tel, ni en tant que tout.¹⁸

Les difficultés auxquelles nous confrontent des documents tels que le *Shozan engi* sont de plusieurs ordres. Ce sont fréquemment des compilations de frag-

nu de textes anciens. Il existe très peu de monographies ou d’études analysant un document en particulier et en profondeur.

15 Le *Shozan engi* s’ouvre sur ces mots: “Ces récits fondateurs ne doivent pas être lus par les profanes.” (是等縁起者不披見俗人者也云々).

16 Le colophon à la fin du document dit que l’ouvrage appartient à un moine dénommé Kyōjō 慶政 (1189–1268), établi dans un temple à l’Ouest de Kyōto. Il était ami du moine Myōe 明惠 (1173–1232), et bénéficiait d’une certaine notoriété en tant que poète. S’il n’était pas pratiquant du shugendō, il a passé un certain nombre d’années au Onjō-ji 園城寺, d’où est issu le shugendō d’obédience tendai.

17 SAKURAI, 1975.

18 Le chapitrage généralement utilisé a été proposé par Sakurai, les séparations entre fragments ne figurant que partiellement dans l’original: 1) Origine du Mt Ômine – les deux mandalas; 2) Le Mt Kinpu 金峰山 – En no Gyōja; 3) Rituel de purification préalable à l’ascension du Mt Kumano; 4) Journal du pèlerinage d’En no Gyōja au Mt Kumano; 5) Rituel de retour du pèlerinage à Kumano; 6) Liste des administrateurs du temple principal du Mt Kumano; 7) Ecrit du seigneur Shikibu Shigeakira 式部重明, fils de l’empereur Daigo 醍醐; 8) Ômine – Mt du Véritable Eveil; 9) Noms des abris d’étape d’Ômine; 10) Engi principal du Mt Kinpu; 11) Liste des Kongō dōji 金剛童子 (divinités protectrices) d’Ômine; 12) Personnes ayant révélé les états originels des avatars du Mt Kumano; 13) Abris du Mt Katsuragi – Mt de la Roue de la Loi; 14) Ce qui apparaît dans les écrits bouddhiques à propos du Mt Kongō 金剛山 du Japon – le Mt Katsuragi; 15) Ômine – Mt du Véritable Eveil; 16) Endroits essentiels des Mts Kinpu et Ômine; 17) Abris d’étape d’Ômine; 18) Noms des Kongō dōji des Mts Katsuragi et Ômine, ainsi que des ermites des cinq montagnes; 19) Engi d’Ishidainomine 一代の峰 – le Mt Kasagi; 20) Trente abris de Homa 峰間.

ments hétéroclites, sans lien apparent entre eux¹⁹. Ils sont parfois rédigés de manière sténographique, et certains sont plus proches d'un *vade-me-cum* ou d'un aide-mémoire que d'un texte rédigé. Ceci s'explique d'une part parce qu'ils servent souvent de compléments à une transmission orale, mais aussi parce qu'il s'agit d'ouvrages à but tant pratique que rituel. Les descriptions de lieux sont très concrètes et comportent des indications topographiques précises²⁰. Quant aux listes de personnages, elles inscrivent les traditions du shugendō liées à ces massifs dans une lignée religieuse, historique ou légendaire²¹. Par ailleurs, la datation de ces textes est problématique; ils peuvent être anté-datés *a posteriori* pour des raisons de prestige ou de légitimation. La même chose vaut pour les auteurs, ou pour les reprises de textes plus anciens. Dans le cas du *Shozan engi*, les dates de rédaction ou de copie des différentes parties du texte s'étagent du milieu du 8^e siècle pour la plus ancienne (chapitre 1), au milieu du 13^e siècle pour la plus récente (colophon final). Or, la biographie des auteurs mentionnés explicitement est parfois incertaine, ou les dates citées sont inexactes.

Certaines difficultés sont également d'ordre pratique. En effet, l'accès aux manuscrits, puisque nombre de textes du shugendō n'ont jamais été publiés, est souvent restreint. Les documents sont conservés dans des bibliothèques privées, celles de temples, de sanctuaires, de particuliers, ou encore dans les bibliothèques impériales, comme c'est le cas du manuscrit original du *Shozan engi*²². Il faut également mentionner la question du "terrain", au sens propre comme au sens figuré²³. Le cœur même du shugendō est à la fois la montagne comme entité conceptuelle abstraite (universelle), et une montagne géographiquement ancrée dans un lieu précis. Le lien à l'espace physique de pratique, la montagne, est omniprésent, et étudier les textes du shugendō sans se rendre sur les lieux auxquels ils se rapportent n'a pas de sens.

19 Cf. la listes des chapitres ci-dessus.

20 Indiquant par exemple comment se rendre à tel ou tel endroit de la montagne pour y vénérer la divinité correspondant au lieu en question, ou, une fois sur place, comment trouver l'emplacement précis où elle se manifeste (Cf. par exemple les chapitres 1 ou 13 du *Shozan engi*).

21 Cf. par exemple les chapitres 6 et 12 du *Shozan engi*.

22 Le texte original provient de l'ancienne bibliothèque de la famille Kujō 九条 (branche nord des Fujiwara 藤原), et c'est actuellement le Département des Archives du Bureau des Affaires Impériales (*Gûnaichô shoryôbu shozô* 宮内庁書陵部所藏) qui le détient.

23 Au sens d'un territoire délimité marquant le cadre d'une recherche "de terrain", précisément, dans le vocabulaire des anthropologues ou des archéologues.

Estimé dater de la fin du 12^e siècle, le *Shozan engi* a été rédigé pendant la période de prospérité maximale des pèlerinages aristocratiques dans la péninsule de Kii. Il est donc l'un des plus anciens documents à partir desquels étudier le développement du shugendô dans cette région. Le *Shozan engi* est généralement considéré comme un compendium d'information à l'usage des *sendatsu* 先達²⁴, les "guides" du shugendô. Ce document a également exercé une influence considérable sur une douzaine de textes ultérieurs du shugendô dans la région de l'Ômine²⁵. L'intérêt majeur du *Shozan engi* réside dans la correspondance explicite et détaillée qu'il établit entre une géographie réelle et une géographie virtuelle du paysage de la péninsule de Kii. Si de nombreux textes, du shugendô ou non, font état de l'assimilation d'un lieu ou d'un paysage existant à un paradis bouddhique ou un mandala²⁶, très peu en donnent une géographie précise. La particularité du *Shozan engi* est de présenter une inscription véritablement scripturale dans le paysage. En effet, les deux chapitres les plus longs de l'ouvrage consistent en la description des correspondances entre les deux mandalas du Monde de la matrice, *Taizôkai mandara* 胎藏界曼荼羅, et du Monde du diamant, *Kongôkai mandara* 金剛界曼荼羅²⁷, d'une part, et du *Sûtra du lotus*, *Hokekyô* 法華經²⁸, d'autre part, avec la région de Kumano 熊野 et de Yoshino 吉野 pour les premiers, de Katsuragi 葛城 pour le second²⁹. Ce mécanisme de transposition a inspiré à l'historien des religions Allan Grapard le terme de "mandalisation" du paysage³⁰, qui s'est largement établi depuis pour désigner ce type de manipulation spatiale. La mandalisation correspond à une surimpression de paysages réels et virtuels.

Concrètement, la partie du chapitre 1 décrivant les deux mandalas se présente de la manière suivante: le nom de la montagne (plus exactement du "pic", *itadaki* 巍) correspond à celui d'une divinité bouddhique ayant une place précise dans le mandala de la Matrice ou dans celui du Diamant. Il est accompagné de brèves indications topographiques, et suivi du nom de la personne chargée par

24 Littéralement "celui qui arrive avant".

25 Miyake en dresse la liste dans l'un de ses ouvrages fondateurs sur le shugendô (MIYAKE, 1985:75).

26 Les mandalas, *mandara* 曼荼羅, sont des représentations graphiques de l'univers bouddhique, servant principalement de support à la méditation.

27 Les deux mandalas fondamentaux du bouddhisme ésotérique, généralement utilisés en paire.

28 Le *Sûtra du lotus* est le sûtra le plus répandu au Japon comme dans tout l'Extrême-Orient. Il est traduit en chinois en 406.

29 Cf. cartes

30 GRAPARD, 1982.

l'empereur ou un autre haut personnage de déposer en son nom des copies de sūtras ou des statues bouddhiques. Cet “auguste envoyé” (*onshi* 御史) est en général un moine de haut rang, toutes écoles confondues. Les 130 pics associés à des divinités (106 pour le mandala de la Matrice, 24 pour celui du Diamant) sont présentés de la manière suivante:

*Pic du bodhisattva Kannon au corps blanc (Byakushin kanzeon bosatsu 白身觀世音菩薩, Vetabhagavati)*³¹: L'entrée est en bas, sur la droite. Le 6^e jour du 2^e mois de l'an Jōgan 2 (860) (...) l'auguste envoyé de l'empereur Seiwa 清和 (858–876) déposa un *Sūtra de la fleur de la loi* recopié par l'empereur lui-même. Il s'y trouve aussi un Mandala du lotus³². Tourner autour du pic.

*Pic du bouddha du Son du tambour céleste (Tenku-on nyorai 天鼓音如來, Divyadundubhi-meghanirghosa)*³³: Lieu-dit de la Roue tournante de la loi³⁴. Shinga 真雅 (801–879) est un membre de l'école du Shingon, originaire de Sanuki. Il a déposé un stūpa de lapis-lazuli et une copie du *Sūtra du lotus* en lettres dorées.

Le chapitre sur le *Sūtra du lotus* est structuré différemment, puisque les lieux déterminés ne sont pas des pics et qu'ils ne sont pas associés à des divinités bouddhiques, mais qu'ils correspondent à des temples ou des abris d'étape (*shuku* 宿). Nous nous trouvons face à un autre type de manipulation spatiale, qui inscrit le *Sūtra du lotus* dans le paysage de manière très littérale: en effet, le nombre de pas effectué en suivant le parcours entier du pèlerinage correspond au total des caractères composant l'ensemble du sūtra. Ainsi, le descriptif du Mt Katsuragi commence par les lignes suivantes:

Mt de la Roue de la loi tournante (les caractères désignent le Mt Katsuragi): Succession des abris d'étape: sous les pas d'En no gyōja qui marche et marche encore se trouvent les 69'384 caractères.

Certaines des étapes du pèlerinages correspondent aux vingt-huit chapitres du *Sūtra du lotus*. A chaque fois, le chapitre correspondant est énoncé, ainsi que le nombre de caractères qui le composent:

- 31 Ce bodhisattva se trouve dans le Quartier d'Avalokiteçvara (*Kannon-in* 觀音院) du mandala de la Matrice.
- 32 Mandala dépeignant Sakyamuni en train d'enseigner le Sūtra du lotus.
- 33 L'un des cinq bouddhas représentés dans le Quartier central du Lotus à huit pétales (*Chūdahachiyō-in* 中台八葉院).
- 34 *Tenpōrin* 転法輪. La roue tournante de la loi désigne le fait de prêcher la loi bouddhique.

1) *Temple de Afuri 阿布利*: “Prologue” (du *Sûtra du lotus*; Jo-hin 序品). Il comporte 4082 caractères. Il s'y trouve sept étangs, appelés Etangs de la fleur de lotus.

32) *Temple de Kômyô 光明*: Chapitre 5, “La parabole des herbes médicinales” (Yakusôyu-hin dai go 薬草喻品第五). Il est composé de 1659 caractères.

La péninsule de Kii, plus précisément certains de ses massifs montagneux, sont ainsi le lieu d'une manipulation spatiale d'un type très particulier, opérée ici par le *Shozan engi*. En effet, la transposition de terres pures bouddhiques dans un environnement “terrestre” est un phénomène relativement courant, et non limité au Japon mais, une translittération telle que la propose le *Shozan engi* paraît beaucoup plus rare. Si le shugendô a pour spécificité la pratique religieuse en montagne, et qu'il est tout indiqué pour traiter de ces “mandalisations”, celles-ci s'étendent au-delà des seules pratiques *shugen*³⁵. La conception de la montagne en tant qu'Autre monde est très ancienne au Japon³⁶, et le bouddhisme a su l'utiliser pour son plus grand profit, comme il l'a également fait au Tibet ou en Chine³⁷. En effet, comme métaphore de l'introduction du bouddhisme dans les pays en question, il emploie ses propres montagnes, réelles ou symboliques, qu'il fait se déplacer depuis l'Inde. Le *Shozan engi* débute par une telle métaphore:

Ômine s'est séparé du Sud-Est de la Terre de naissance du Bouddha, du côté sud-ouest de la Grotte du Diamant³⁸. Au moment où se produisit cet évènement, au milieu de la nuit du 19^e jour du 8^e mois de l'an Sôchô 3 (538), le ciel entier retentit d'une multitude de sons. Le pays fut ébranlé, comme sous l'effet d'un immense tremblement de terre.

Au chapitre 7, il est dit de même:

Autrefois, le Mt Kinpu se trouvait en terre chinoise. (...) Ensuite, cette montagne s'envola et se déplaça (dans les airs), pour arriver jusqu'ici en flottant sur la surface de la mer. C'est ainsi que ce Mt Kinpu d'ici est (simultanément) cette montagne là-bas.

35 Grapard montre notamment comment ce mécanisme est appliqué au Japon entier (GRAPARD, 1982:214–221).

36 Cf. HORI, 1968.

37 Avant tout par le biais des différentes croyances en les Terres pures, ou paradis, bouddhiques.

38 Désigne le Pic du vautour (*Grdhrikûta, Ryôjusen* 靈鷲山), où aurait prêché Shakyamuni.

Et nous retrouvons Ômine au chapitre 16:

Ômine est originellement une montagne du pays où est né le Bouddha. Cette montagne est arrivée en volant, (descendant) du milieu du ciel jusqu'à notre pays. Ômine est l'endroit où elle est tombée et s'est arrêtée³⁹.

Des montagnes ou des parties de montagne sont ainsi dites être arrivées au Japon depuis l'Inde ou la Chine, soit en volant, soit en flottant sur la mer, et viennent se superposer aux montagnes existantes⁴⁰. Le *Shozan engi* nous met donc en prise directe avec la création d'une géographie sacrée, ainsi que de son application pratique sur le terrain⁴¹. Ce document est aussi intéressant à d'autres égards. Nous avons souligné combien le shugendô était lié dans ses origines aux pèlerinages impériaux et aristocratiques. Or, les empereurs, lorsqu'ils se rendaient au sanctuaire de Kumano, se recueillaient bien sûr devant les dieux et les bouddhas, mais semble-t-il aussi devant une copie du *Ômine engi*, soit le récit de l'origine du massif d'Ômine⁴². Le *Shozan engi* comporte un chapitre qui pourrait être cet *Ômine engi*. Cette question suscite le débat à ce jour parmi les chercheurs japonais⁴³. D'autre part, la transmission de connaissances et la question du lignage de cette transmission est extrêmement importante dans le cadre du shugendô, notamment en raison de la grande importance accordée à l'enseignement oral ou "secret"⁴⁴. Le *Shozan engi* en est une illustration. En dehors de quelques parties plus narratives, la plupart des chapitres du *Shozan engi* sont des listes de lieux,

39 SAKURAI, 1975:90, 110, 131.

40 Le phénomène d'assimilation est similaire à celui entre *kami* et bouddhas: il s'agit d'un cumul de champs sémantiques. Aucune des identités ne porte préjudice à l'autre, mais en revanche des questions de hiérarchie se posent. Il en va de même pour les mandalas.

41 Les chapitres 3 et 5 du *Shozan engi* décrivent par exemple les rites à effectuer respectivement avant et après le pèlerinage à Kumano (gestes de purification, invocations, incantations, etc.).

42 La mention la plus ancienne (fin Heian) de cette pratique se trouve dans le *Journal de la construction du pavillon aux joyaux de Kongô zaô, avatar de Kumano, Kuman gongen Kongô zaô hôden zôkô nikki* 熊野權現金剛藏王宝殿造功日記 (in: ABE, 1998:3–28), où il est dit qu'un ouvrage intitulé *Ômine engi* aurait été déposé à Hongû 本宮 (Kumano) en 1070, puis visionné par l'empereur retiré Shirakawa-in 白河院 en 1090.

43 Miyake consacre tout un chapitre de son étude sur le shugendô d'Ômine à cette question, et opte en faveur du *Shozan engi*, considérant que les chapitres 1 et/ou 6 comme les candidats les plus plausibles (MIYAKE, 1988:275–309). Kawasaki Tsuyoshi 川崎剛志 conteste cette optique en avançant que le visionnement du *Ômine engi* était en réalité une pratique inventée *a posteriori* (Cf. notamment KAWASAKI, 2001).

44 Cf. sur ce sujet SCHEID et TEEUWEN, 2006.

de personnes, de divinités ou encore des descriptifs de rites et des incantations à effectuer à des endroits précis⁴⁵. Par ailleurs, le *Ômine engi* servait aussi d'objet rituel de transmission, dont la réception marquait le degré le plus élevé d'initiation dans l'une des deux branches principales du shugendô⁴⁶.

L'intérêt principal que représente pour nous l'étude du *Shozan engi* réside dans les questions fondamentales sur le rapport entre texte et écriture que permet de poser un tel texte. Nous nous trouvons ainsi face à, d'une part, l'inscription très concrète de concepts bouddhiques dans le paysage réel, et d'autre part une perception du texte en tant qu'objet de vénération, voire en tant que talisman⁴⁷. Cette appréhension de l'objet écrit est à mettre en lien notamment avec le fait que le bouddhisme considère les recueils des paroles du Bouddha, soit les sûtras, comme étant des reliques au sens propre du terme⁴⁸. En pourvoyant ces paroles d'une véritable physicalité, il prépare le terrain pour des translations de paysages entiers tels que l'envol d'une partie du Pic du vautour pour la région de l'Ômine.

Bibliographie

ABE Yasurô 阿部泰郎 et YAMASAKI Makoto 山崎誠 (dir.)

1998 *Kumano Kinpu Ômine engi-shû*, 熊野金峰大峰縁起集, (Recueil de récits d'origine: Kumano, Kipu, Ômine) Shinpuku-ji Zenbonsôkan 10, 真福寺善本叢刊10, Kokubungakukenkyû-shiryôkan-hen (kiroku-bu 3), Kyôto: Rinsen Shoten.

GRAPARD, Allan G.

1982 “Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions”. In: *History of Religions* 21/3 (Winter):195–221.

HORI, Ichirô 掘一郎

1968 *Folk Religion in Japan*, Chicago: University of Chicago Press.

45 Cf. note 16 indiquant le chapitrage du texte.

46 “Branche principale”, *Honzan-ha*, 本山派. Cette fonction transparaît dans le *Shozan engi*, mais est plus apparente dans un autre texte intitulé *Ômine engi* (大峰縁起, in: ABE, 1998:165–187).

47 Cf. RUCH, 1977; RAMBELL, 2006.

48 Sur le culte du livre dans le bouddhisme, voir SCHOPER, 1975.

KAWASAKI, Tsuyoshi 川崎剛志

2001 “*Kumano gongen Kongô zaô zôkô nikki*’ to iu gisho” (“Un faux intitulé ‘*Journal de la construction du pavillon aux joyaux de Kongô zaô, avatar de Kumano*’”), *Setsuwa bungaku kenkyû* 36.

MIYAKE, Hitoshi 宮家準

1985 *Shugendô shisô no kenkyû* 修験道思想の研究 (Etude sur la pensée du shugendô), Tôkyô: Shunshûsha.

1988 *Ômine shugendô no kenkyû* 大峰修験道の研究 (Etude sur le shugen-dô d’Ômine), Tôkyô: Furukawa shoten.

1999 *Shugendô jiten* 修験道辞典 (Dictionnaire du shugendô), Tôkyô: Tôkyôdô shuppan.

RAMBELLINI, Fabio

2006 “Texts, talismans, and jewels”. In: R. Payne / T. Leighton (dir.), *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*, Abingdon: Routledge:52–78.

RUCH, Barbara

1977 “Medieval Jongleurs and the Making of a National Literature”. In: J. Hall / T. Toyoda (dir.), *Japan in the Muromachi Age*, Berkeley: University of California Press:279–309.

SAKURAI, Tokutarô 桜井徳太郎 (dir.)

1975 *Jisha engi* 寺社縁起, Nihon shisô taikei 20, Tôkyô: Iwanami shoten.

SCHEID, Bernard et TEEUWEN, Mark éd.

2006 *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*, London: Routledge.

SCHOPER, Gregory

1975 “Notes on the Cult of the Book in Mahâyâna”. In: *Indo-Iranian Journal* 17/3–4:147–181.

Cartes

JAPON



PENINSULE DE KII



