

MYTHES ET RELIGIONS

Collection dirigée par P.-L. COUCHOUD

LES RELIGIONS DU TIBET

par

Marcelle LALOU

*Directeur d'Études
à l'École pratique des Hautes Études*

« Crever le tambour de
la raison raisonnante et
en contempler le trou. »

André BRETON.



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1957

DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 3^e trimestre 1957

TOUS DROITS

**de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays**

© *Presses Universitaires de France*, 1957

DU MÊME AUTEUR

Meghadūta, trad. du poème sanskrit de Kālidāsa.

Iconographie des étoffes peintes dans le Manjuçrī-mūlakalpa.

Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale : les Mdo-man.

Répertoire du Tanjur, préface de P. PELLIOU.

Trois aspects de la peinture bouddhique.

Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang (fonds Pelliot) conservés à la Bibliothèque Nationale.

Document tibétain sur l'expansion du dhyāna chinois.

Le culte des nāga et la thérapeutique.

Onze années de travaux européens sur le bouddhisme.

Manuel élémentaire de tibétain classique (méthode empirique).

Littérature tibétaine, dans l'Encyclopédie de la Pléiade.

Naissance et traditions de la bouddhologie française.

Rituel bon-po des funérailles royales.

Les livres bouddhiques au temps du roi Khri-srong-lde-bcan.

Revendications des fonctionnaires du Grand Tibet au VIII^e siècle.

A JACQUES BACOT
explorateur et philologue

AVERTISSEMENT

Avant les récents travaux des philologues, il m'eût été bien difficile de répondre au désir exprimé par M. P.-L. Couchoud en traitant de religion du Tibet au pluriel. Si la forme actuelle de bouddhisme tibéto-mongol appelée « lamaïsme », religion officielle, est relativement bien connue depuis longtemps, il n'en est pas de même du système religieux que le bouddhisme a supplanté, qu'il a démarqué et imprégné : le *Bon*.

Mal précisé aussi était, jusqu'à présent, le genre de bouddhisme indien qui vint se greffer sur ces croyances Bon et qui, au cours d'une première période de diffusion, après luttes et controverses en particulier avec les tenants d'une forme de bouddhisme chinois, devint religion d'État.

L'expansion du christianisme nestorien sur les Marches tibétaines, notée dans des manuscrits syriaques, a été révélée récemment. La publication des importants documents sur la pénétration et le long séjour au Tibet, aux xvii^e et xviii^e siècles, de missionnaires italiens est en voie d'achèvement.

Les manuscrits chinois, tibétains, sogdiens, ouïgours, trouvés par P. Pelliot et Aurel Stein à Touenhouang, au Kan-sou, dans une grotte murée en 1035, ont fourni des renseignements de tout genre, en particulier sur la mythologie Bon n'ayant encore

subi aucune influence bouddhique. On ne saurait exagérer l'importance de ces révélations, fruit du labeur des spécialistes du tibétain, du chinois, du sanskrit, du sogdien, du syriaque. Leur action est moins spectaculaire, moins périlleuse aussi que celle des modernes explorateurs qui nous rapportent, parfois sans discernement faute de préparation suffisante au départ, des observations d'intérêt inégal. D'autres reviennent chargés de précieux documents écrits. Mais que deviendraient ces documents sans les philologues ? Il semble que ce soit là un truisme bien inutile à formuler. Cependant, si je le reprends à mon compte, c'est qu'il est arrivé récemment que « les savants assis dans leur fauteuil » soient publiquement malmenés par de jeunes gloires himalayennes dont, pourant, aucun philologue ne songe à minimiser l'effort.

C'est toujours avec un sentiment pénible d'impuissance que je me résigne à présenter une vue d'ensemble de faits tibétains. Les religions, surtout, comme l'art qui les reflète, montrent un accablant foisonnement de croyances et de formes, de rites et de symboles. Les sectes et les systèmes s'imbriquent, se confondent puis se réfutent. Nos connaissances ont été enrichies par des travaux récents, si enrichies que la perspective religieuse en est parfois quelque peu encombrée. Et pourtant, ce que nous savons est encore certainement très incomplet sur certains points, ou faussé par les éclairages.

Une autre difficulté est de réussir à ne pas trop dérouter le lecteur non prévenu par l'emploi de termes et de noms aussi peu mnémotechniques qu'eupho-

niques. Il y en a cependant qu'on ne peut éviter de citer.

En tout cas, et j'y insiste, ceci n'est pas un livre de références, lequel pour être utile doit être complet et le cadre limité de cette étude ne pouvait le contenir. En partant de documents tibétains préboudhiques millénaires et en m'appuyant sur les réalités doctrinales des différentes formes de bouddhisme importées au Tibet où elles ont été assimilées et retouchées, travesties et refondues, j'ai seulement essayé de créer un climat et d'établir des bases aussi peu mouvantes que possible, étant donné l'état de la question. Ainsi, certaines pratiques religieuses, encore observables, n'apparaîtront pas comme des manifestations sporadiques sans liens avec le passé. Il sera possible d'y discerner les traces, plus ou moins accentuées, des conceptions innées, d'une part, et, d'autre part, des emprunts.

On me reprochera peut-être d'avoir surtout montré le caractère tantrique, c'est-à-dire magique, du bouddhisme tibétain car l'Église Jaune des pontifes lamaïques peut, superficiellement, en paraître dégagée. Pourtant derrière la façade de sa liturgie dont de pompeuses cérémonies ont pu être rapprochées de celles de l'Église catholique, il y a des faits qu'il n'est pas nécessaire d'interpréter : il suffit de ne pas les escamoter.

Certes, il a existé et il existe parmi les lamas tibétains, des lettrés spécialistes de la philosophie bouddhique la plus élaborée. Des couvents en enseignent les doctrines. Cependant, c'est un aspect scolastique, artificiel, que donnent au lamaïsme des spéculations importées qui ne se sont pas fondues

avec les systèmes indigènes du Bon comme ont pu le faire, tant ils en étaient proches, les apports du tantrisme bouddhique.

L'ampleur de la documentation récente est telle qu'il m'a bien fallu faire un choix. Il m'a semblé plus utile d'exposer ce qui n'avait pas encore servi dans une synthèse, d'insister même sur certains traits en citant des anecdotes révélatrices, plutôt que d'être obligée, par la répétition de ce qui a été dit ailleurs de condenser encore davantage les éléments nouveaux. C'est pourquoi j'ai délibérément laissé de côté les généralités sur le bouddhisme (ou plutôt sur les différentes formes de bouddhisme), les aperçus sur les panthéons gonflés de divinités plus ou moins autonomes, les analyses des grands systèmes philosophiques qui sont d'ailleurs indiens ou chinois. Sous le vernis du lamaïsme orthodoxe, j'ai cherché la religion populaire et vivante.

Dans de brèves notes bibliographiques sont indiqués les ouvrages qui peuvent combler les volontaires lacunes que je viens de citer, ainsi que les autres.

Il me reste à souhaiter qu'en abordant le présent essai les lecteurs veuillent bien se souvenir de ce qu'écrit Jacques Bacot dans la préface à sa traduction de la *Vie de Milarepa* : « Il est regrettable, pour la lecture de cette histoire, que l'esprit de formation occidentale soit si prompt à déclarer absurde ce qu'il ne comprend pas et à rejeter comme fable tout ce qui ne s'accorde pas avec sa propre crédulité. »

Amphion, août 1956.

CHAPITRE PREMIER

LA RELIGION PRÉBOUDDHIQUE DES BON-PO

Qu'on l'appelle mythologie ou religion, on reconnaît dans le Bon que supplanta un bouddhisme indien lui aussi saturé de magie, le culte essentiel de tout ce qui est Vie : vie cosmique ; vie animale y compris, je dirais même et surtout, la mort ; vie des démons et des dieux qui est inséparable des deux autres.

Comme dans le Yoga, des pouvoirs qui passent pour surnaturels peuvent s'acquérir par la stricte discipline des facultés humaines. C'est le rêve qui est le réel. La fiction est la recherche d'une communication et tout effort tend vers la découverte de l'au-delà. L'existence n'est pas confinée dans les limites de ce que nous nous appelons la vie puisqu'elle est saisissable avant et après cette manifestation éphémère.

On définirait assez bien le Bon, et le tantrisme aussi d'ailleurs, comme du surréalisme religieux. Et peut-on, alors, s'exprimer mieux que ne le fait André Breton ? « C'est vivre et cesser de vivre qui sont des solutions imaginaires. L'existence est ailleurs. »

La religion Bon, dont le nom est sans doute un doublet de Bod, nom tibétain du Tibet, existe encore de nos jours sous une forme plus ou moins bouddhisée. Les bouddhistes affirment que les Bon-po imitent leurs images et leurs symboles. Les Bon-po soutiennent que les premiers fondateurs du bouddhisme tibétain s'approprièrent nombre de leurs dieux et de leurs emblèmes. Un fait paraît certain, c'est que les premiers missionnaires bouddhiques au Tibet, fins psychologues, introduisirent des textes que les magiciens et nécromants Bon ne pouvaient ni contredire ni facilement rejeter, car ce que ces textes enseignent est si près de certaines de leurs croyances qu'on pourrait penser qu'ils codifient les pratiques d'une même population.

Le Bon primitif ne possédait pas de monastères tandis qu'on en rencontre actuellement, mais ils ne diffèrent guère des couvents bouddhiques et leurs règles sont inspirées de celles du lamaïsme.

Certains adeptes Bon prétendent ignorer les dogmes de leur religion et nient l'existence de textes, manuscrits ou imprimés. Cependant, l'expédition Roerich a découvert dans un monastère construit vers 1910 grâce aux souscriptions de cinq tribus nomades du Hor occidental un Kandjur en 140 volumes et un Tandjur en 160 volumes. C'est un ouvrage en magnifique écriture cursive, exécuté en territoire golok. Et là, ne pouvant nier l'existence de livres manuscrits, seule est niée l'existence d'imprimés, ce qui semble probable, mais non certain. Quoi qu'il en soit, il existe donc un Canon des Bon-po, paraissant calqué sur le Canon bouddhique dont seule est changée l'onomastique : Gçen-rab-mi-bo, l'Ancêtre

des Bon, remplaçant le Bouddha Çâkyamuni, etc. S'appuyant sur ces textes et sur des images — comme cette série de peintures sur étoffe, rapportée par la mission d'Ollone, représentant la Vie de Gçen-rab-mi-bo et qui ne diffère des représentations de la Vie du Buddha que par les noms inscrits — on a parfois, et à tort, considéré le Bon comme un schisme du bouddhisme. Ceux qui, les premiers, ont vu qu'il s'agissait d'une religion, au fond, toute différente, l'ont appelée « culte de la nature », ce qui est inexact, parce que incomplet. On est plus près d'une interprétation correcte en y voyant une sorte de chamanisme et en notant, ce qui en découle sans doute, une indéniable parenté entre des rites Bon et certaines opérations du tantrisme indien, même bouddhisé. Je pense, par exemple, à une recette magique du *Vidyottama-lantra* de la « Corbeille des Enchanteurs » (Vidyâdhara-pitaka) qui doit permettre de féconder une femme fraîchement morte afin d'en obtenir une boule de chair aux vertus inouïes. L'érotisme et l'horreur du rite sont tempérés par l'infinie répétition de formules bouddhiques.

Tout un aspect du Bon repose, telle une moderne biologie, sur les pouvoirs mystérieux des forces vitales contenues dans la chair, le sang, les sucs humains et qui peuvent être captés et utilisés par absorption. La croyance aux vertus de la saumure provenant de la salaison du cadavre d'un saint lama est du même ordre. S'imprégner de sang en se roulant, nu, sur le sol ensanglanté où vient d'être dépecé un cadavre assure une longue vie. On dit que le Dalaï-lama (régnant en 1930) a accompli cette utile cérémonie sur un rocher voisin d'un ermitage à deux milles

au N.-O. du monastère de Sera. « Si le surnaturel n'est que l'interprétation des coïncidences, écrivait Jacques Bacot en 1910, le Tibet est le pays des coïncidences. En somme, on ne sait jamais quelles vérités ces diables d'hommes ont pu dénicher au hasard de l'empirisme et que nous ne sommes pas près d'atteindre en suivant nos méthodes expérimentales. »

La valeur rituelle du sang s'affirme dans la procédure des serments solennels. Les documents historiques actuellement connus ne font pas mention de l'emploi de sang humain lors des prestations de serments. Dans un traité sino-tibétain (783), un bœuf devait être sacrifié par les Chinois, un cheval par les Tibétains ; mais le délégué chinois proposa de les remplacer par un mouton, un porc et un chien. Finalement, les Chinois fournirent un chien et un mouton, les Tibétains, un bouc ; le sang des trois victimes fut mélangé et on s'en frotta les lèvres. Ces animaux remplacent les victimes humaines et le sang qui marque les lèvres est un rappel des sanglantes beuveries dans les coupes faites de calottes crâniennes.

Lors du traité de 821-822 conclu aussi avec la Chine, la célébration du serment groupa sur un tertre, dans les environs de Lhasa, la délégation chinoise, les hauts dignitaires tibétains et, plus bas, une centaine de chefs tibétains. Après la lecture du traité par un moine, les assistants se frottèrent les lèvres de sang. Le serment fut répété au cours d'une cérémonie bouddhique et les différents rites comprenaient entre autres l'absorption d'eau de safran, substitut évident du sang.

Ce sont des manuscrits tibétains trouvés à Touen-

houang et rapportés à Paris par P. Pelliot qui ont fourni ce qui manquait jusqu'ici : une documentation ancienne sur le Bon à l'état pur. Malheureusement ces textes sont d'un accès difficile ; ils sont parfois fragmentaires, d'une écriture fautive souvent effacée par usure. Sauf l'un d'eux traitant des funérailles royales, qui provient sans doute d'archives princières et dont la graphie et la langue sont soignées, ce sont des narrations populaires de légendes régionales, bourrées de noms propres, malmenées par des scribes qui devaient écrire soit de mémoire, soit sous la dictée, car leur graphie reproduit fréquemment la prononciation. Or il y a autant de différence en tibétain qu'en anglais entre l'écriture et la prononciation d'un mot et il faut aussi tenir compte des accents régionaux. Le style à redites en honneur dans ces documents, s'il peut sembler lassant, aide cependant le lecteur, car il lui donne la chance de rencontrer, parmi les différents aspects du même phonème qui lui sont fournis, celui qui est le bon. Mais ce qui est particulièrement déroutant ce sont des phrases dont les composants bousculés par un souffle lyrique ont l'air volontairement déformés, exactement comme dans certains passages de l'*Ulysse* de Joyce.

Dans ces documents se révèle une parenté, on peut même dire une identité, d'origine ou acquise au cours des événements, liant les héros à des animaux-trésors. Les héros sont presque toujours descendants ou familiers de Gçen-rab-mi-bo, l'Ancêtre divin des Bon-po ; leurs noms sont parfois ceux de grands clans seigneuriaux connus par ailleurs dont l'origine mythique est ainsi révélée. En admettant

qu'elle eut jamais existé, et le cycle épique de Guésar peut le faire supposer, le morcellement des documents qui sont conservés à Paris ne permet pas de reconstituer le plan d'ensemble d'une vaste épopée légendaire. En s'en tenant à ces seuls documents on ne peut, pour le moment, que grouper quelques récits mythiques rattachés à une même région dont il est parfois bien difficile de dire si elle est céleste ou terrestre. Les décors sont de hautes vallées fermées par un Roi des Monts touchant au Ciel sur lequel trône un Père démiurge. Le milieu décrit est celui d'éleveurs qui ont des coursiers-trésors dans leurs haras, des chèvres-trésors et des mjo (croisement de yak et de vache)-trésors dans leurs étables. Pour un peu, on dirait que c'est aussi l'origine divine des différentes races de ces animaux qui est racontée. La quête, la capture de ces bêtes précieuses s'inscrivent dans un itinéraire vertical : du tréfonds d'une vallée au sommet d'un mont. Après maintes poursuites et aventures, Seigneurs trépassés, et leur « force vitale » (bla) incarnée dans les coursiers-trésors, vivent ensemble heureux au ciel. Encore de nos jours, l'esprit, la force vitale (bla) d'un individu, d'une famille est en relation avec une montagne ou un animal, un arbre, un lac particulier qui est son siège (bla-gnas). La croyance aux montagnes bla-gnas est la source d'une quantité de légendes sur la configuration du terrain et la configuration du terrain, comme dans tous les pays de montagnes, est liée aux exploits de dieux ou de démons.

Il n'est pas non plus impossible que certains des événements relatés soient des transpositions imagées des phénomènes impressionnants et dangereux

du dur climat tibétain ; que la plupart des faits soient tout simplement inspirés par les manifestations saisonnières qui règlent la vie des éleveurs.

Mais ce qui est remarquable est que le ciel où les coursiers-trésors entraînent parfois les seigneurs trépassés est le Ciel des Dmu qui est relié à la Terre par une corde. C'est par cette corde que les premiers rois du Tibet sont descendus du ciel, et, morts, ils y remonteront par la même voie, sans laisser de dépouille. L'ascension est mimée dans la liturgie des funérailles royales trouvée à Touen-houang : « le préposé au cadavre arrache le dais de l'âme, le dais du corps, le suaïre, touche le cadavre avec la main. Les sacrificateurs Bon-po le supplient de s'élever. Feu et breuvage sont offerts. Lorsque le transfert aux confins du ciel est achevé, les chambellans saluent le trépassé ». Le bouddhisme modifiera ce mode d'anéantissement : le roi Srong-bcan-sgam-po, mort, disparaît dans la statue du Bodhisattva Avalokiteçvara.

Trois ans après la mort des souverains et des membres de la famille royale sont célébrées les « grandes funérailles ». Depuis le décès, le cadavre est conservé dans une chambre funéraire où il sèche ou se décompose selon le climat et aussi les apprêts probables. La liturgie Bon-po des cérémonies funéraires est sanglante : des quantités d'animaux précieux comme des couples de coursiers et de destriers, les fameux chevaux et yaks do-ma, des moutons, sont sacrifiés par les prêtres Bon spécialisés. Des victimes humaines vivantes sont introduites dans la tombe.

Un roi du Tibet dit à la suite de la soumission d'un

vassal : « Parce qu'il m'est fidèle, quand il mourra, je lui bâtirai un tombeau sur un sol purifié et je sacrifierai cent chevaux. » Un texte conservé dans le Canon bouddhique, la *Mandjuçrîparipricchâ*, condamne la coutume qui consiste à tuer quatre mille chevaux en tirant des flèches dans les quatre directions.

Le culte des dieux particuliers à chaque sommet de montagne est encore bien vivant ; il peut être l'occasion de pèlerinages. L'un d'eux n'a lieu que tous les douze ans. Dix à quinze mille personnes y prennent part. Voyage plein de possibles aventures et de dangers certains, surtout du fait des habitants des régions traversées. Pour que les pèlerins aillent en paix, le gouvernement tibétain envoie des émissaires qui négocient avec les tribus montagnardes, moyennant force cadeaux, la promesse que les pèlerins ne seront pas attaqués. L'accord obtenu, un yak est tué à coup d'épée, son cœur arraché. La peau écorchée est étendue par terre et chaque chef de tribu monte sur la peau, prononce le serment et mange un morceau du cœur du yak. Après le chef, tous les guerriers de la tribu montent l'un après l'autre sur la peau sanglante et répètent le même serment.

Il apparaît, dans le Bon, une divinisation ou humanisation (c'est la même chose) des animaux qui donne toute sa valeur à leur sacrifice.

S'il me fallait définir en deux mots ce qui me semble le plus caractéristique du milieu Bon, je dirais : le sang et le poison. Sang et chair des animaux égorgés qui s'entassent pour les funérailles des rois ; sang

des victimes qui marque les lèvres lors des prestations de serments. Et la hantise du sang reste encore telle chez les populations bouddhisées que même le « dernier soupir » du mourant est imaginé comme un corps dépecé et sanglant dont se repaissent les dieux.

A l'arrière-plan de la propension à se servir du poison, ne peut-on déceler la crainte magique du sang répandu en dehors des occasions rituelles ?

Dans une généalogie royale, document tibétain de Touen-houang, le premier des meurtres consignés fut perpétré par l'intermédiaire du « grand chien du royaume » dont le poil fut oint de poison ; celui qui le caressa en mourut. Quant à l'empoisonnement par les aliments, il devait être si fréquent que le texte du serment de fidélité au roi que prononcent un vassal et ses fils jure de ne pas substituer ni mêler de poison à la nourriture. Rapportant que le père du roi Srong-bcan-sgam-po mourut empoisonné, le chroniqueur ajoute naïvement : « et la race des empoisonneurs et de leurs instigateurs fut anéantie ». « Une société, écrit Jacques Bacot, en commentant ces documents historiques, où on remarque la fréquence des accusations de félonie ainsi que la crainte et l'usage du poison. »

Mais les Bon-po empoisonneurs étaient également d'infaillibles guérisseurs. Leur science bénéfique est glorifiée dans un long manuscrit tibétain provenant aussi de Touen-houang. On y lit, une véritable « chronique des poisons », classée par principautés et par familles de seigneurs dont les filles, surtout, veulent se venger. La réputation de l'art de guérir des Bon-po était telle qu'il est raconté qu'un médecin

amené de chez les 'A-zha eut les yeux arrachés. Comme ses yeux ne repoussaient pas, il suivit les avis de l'épouse d'un Bon-po de la région des Sum-pa et il recouvra la vue.

Les ascètes et religieux n'étaient pas à l'abri de l'arme redoutable qu'est le poison et contre laquelle il ne paraît pas y avoir eu de magie préventive. On sait que de grands saints, comme le célèbre Rma, périrent empoisonnés. La mort d'un des disciples de l'illustre lama Vajrapâni, diffuseur au Tibet de la doctrine de la Mahâmourdrâ, est due au poison administré par des moines. Milarepa boit volontairement le poison que lui envoie un maître rival, dévoré de jalousie.

Il est vrai cependant que le bouddhisme fit disparaître progressivement de cruelles pratiques. Les *Annales Bleues* racontent qu'autrefois, dans une contrée du Tibet occidental, la coutume était, lorsque mourait un homme, de brûler six ou sept hommes vivants. Un Siddha, en manifestant son pouvoir surnaturel, fit suspendre cette coutume pendant trente ans. Enfin, le maître 'Jam-dpal-seng-ge prêcha la Loi bouddhique devant le souverain du pays et lui offrit divers présents. En retour, fut abolie définitivement cette crémation d'une victime humaine vivante, appelée « roue de feu » (me-khor).

CHAPITRE II

INFLUENCES CHRÉTIENNES

Nous devons aux travaux de Jean Dauvillier des renseignements nouveaux sur une possible influence chrétienne au Tibet. Je les pille sans vergogne en priant leur auteur d'y voir une nouvelle preuve de l'intérêt qu'ils suscitent.

Le nestorianisme, secte chrétienne exclue de l'Empire romain à la suite du Concile d'Éphèse (431), a eu au Moyen Age, en tant qu'Église chaldéenne, une expansion considérable. Cette secte chrétienne a essaimé depuis Chypre et l'Égypte jusqu'à la Chine, la Mongolie et la Manchourie ; elle s'est rattachée les chrétientés des Indes et a atteint les îles de Java et de Sumatra.

Cette expansion a pu toucher, dans le Haut Moyen Age, les tribus tibétaines campées en Asie Centrale où elles tentaient de se constituer un empire. J. Dauvillier se réfère à une inscription chinoise gravée sur une tablette de pierre (aujourd'hui au Musée Ueno de Tokyo) dont la traduction, par Saeki, l'amène à penser qu'un général chinois, qui aurait été chrétien chaldéen d'origine persane, aurait exercé son prosélytisme auprès des tribus tibétaines qu'il gouvernait, entre 656 et 661.

Le christianisme de rite chaldéen a pénétré dans le Tibet même. A Drang-tse, près du lac Pang-kong, sur la route des caravanes qui conduit à Lhasa, ont été découvertes trois grandes croix chaldéennes gravées sur roc, accompagnées d'inscriptions en tibétain (illisible jusqu'à présent), en sogdien, en koutchéen et de deux caractères chinois. L'inscription sogdienne fournit le nom de Jésus et une date qui doit correspondre à 825-826.

Les communautés chaldéennes du Tibet ont été assez importantes pour avoir été dotées d'un métropolitain, ce qui suppose plusieurs évêques au-dessous de lui. Le patriarche Timothée I^{er}, entre 792 et 798, fait mention des chrétiens tibétains dans deux de ses lettres et il annonce qu'il se dispose à consacrer un métropolitain « pour le pays des Tibétains ». Il a pu exister un clergé tibétain de rite chaldéen.

Sur un morceau déchiré de manuscrit tibétain trouvé dans la cachette de la grotte des Mille Bouddhas de Touen-houang, figure une croix de type sassanide. Jean Dauvillier a admis, comme je l'ai fait moi-même, que ce dessin provenait d'un atelier local de scribes tibétains. Je n'en suis plus si sûr à présent, car des inscriptions nouvellement déchiffrées sur des manuscrits tibétains de même provenance, montrent qu'il y a eu des transferts de textes du Tibet dans la région de Touen-houang, de sorte que cette croix a pu être tracée sur le document avant son arrivée au Kan-sou.

D'autre part, j'ai déjà signalé ailleurs l'importance d'un document manuscrit trouvé dans la même cachette. Sa provenance le date de 800 environ à 1035, mais les traits archaïques de son écriture me l'ont

fait considérer comme un des plus anciens manuscrits tibétains rapportés par Pelliot. C'est un recueil. L'un des textes contient le thème du sauvetage par des Bodhisattva des êtres tombés en enfer, grâce à la révélation des formules magiques de ces Sauveurs. Le même thème est développé dans le *Karandavyûha* où le Sauveur est Avalokiteçvara et sa formule rédemptrice *om mani padme hum*. Mais, ce qui est très important, c'est que dans le manuscrit de Touen-houang la formule salvatrice du Bodhisattva Avalokiteçvara n'est pas *om mani padme hum*. L'opinion de Pelliot était que cette formule obsédante et célèbre qui a envahi tout le Tibet, qui y est gravée sur des rocs, des murs, des objets, que ressassent constamment les dévots ou qui s'envolent de leurs moulins à prière n'était pas attestée avant l'an mille. D'ailleurs elle ne paraît pas une seule fois, même griffonnée, dans la masse énorme (environ trois cents kilogs) de manuscrits tibétains que Pelliot a rapportée de Touen-houang à Paris.

Mais le document en question a un autre intérêt beaucoup plus général, car il illustre le développement des croyances sotériologiques dans un milieu populaire où s'entrecroisaient de grands courants religieux. Absorbées par le bouddhisme, ces croyances sont exprimées dans ce texte d'une telle manière qu'il faudra bien lui faire une place dans l'histoire, très complexe, et qui est à faire, de la doctrine et du culte des Bodhisattva sauveurs.

Ce manuscrit est intitulé *Exposé du chemin du mort, Guide vers le saint pays des dieux*. Il décrit les directions funestes que doit éviter le trépassé afin de parvenir au séjour divin. Il faisait sans doute

partie d'un rituel funéraire où, comme dans le *Livre des morts* tibétain, encore en usage, le défunt est guidé dans sa migration par un discours direct. Ces instructions *post mortem* marquent la croyance à la possibilité de conduire l'esprit comme peuvent l'être les modernes appareils téléguidés. Les objurgations d'un officiant remplacent les connaissances que le mort n'a pas acquises pendant sa vie par les expériences de yoga ou d'ascèse. L'automatisme rétributif de la loi karmique est complètement interrompu par l'action salvatrice des Bodhisattva que déclenche la prière. Il peut y avoir eu pour le mort occasion de tomber dans un mauvais chemin, mais les causes de cette chute rétributive importent peu ; le Bodhisattva sauveur agira s'il est invoqué. La loi fatale du karman est adoucie par une doctrine de miséricorde et de rédemption, rédemption due à l'action d'un tiers.

La doctrine bouddhique des Bodhisattva sauveurs comporte une pareille fraternité, mais elle n'a pas ce caractère *post mortem*. Néanmoins, n'est-il pas étrange de rencontrer, accouplées dans les textes du « Véhicule des Bodhisattva » où il est enseigné que ceux-ci préfèrent le salut de leur prochain à le leur propre, ces deux notions contradictoires : celle du jugement des morts par un dieu et celle de l'automatisme du karman ? Dans le manuscrit de Touen-houang, qui n'est pas une œuvre canonique, le mort peut échapper au jugement comme à l'automatisme ; c'est seulement lorsqu'il est devenu un homme-dieu qu'est noté un tri fait par Indra. D'ordinaire ce n'est pas à Indra qu'est dévolu ce rôle. De plus, le tri ne comporte pas de sanctions bonnes ou mauvaises. Le jugement

des morts est donc extrêmement réduit et la loi karmique sérieusement entamée. Il ne semble donc pas absurde de penser que ce document porte la trace de la croyance chrétienne à la rédemption.

Beaucoup plus tard, aux xvii^e et xviii^e siècles (y en eut-il avant que nous ignorons encore ?) des missionnaires italiens, capucins et jésuites, eurent des contacts étroits et prolongés avec les docteurs tibétains. L'un d'eux, Ippolito Desideri, arriva à Lhasa en 1716 et vécut plusieurs mois dans des monastères lamaïques. On le retrouve encore à Lhasa en 1721.

CHAPITRE III

LE BOUDDHISME AU TIBET

L'histoire des débuts du bouddhisme au Tibet est utilement éclairée par le *Deb-ther-sgnon-po* (cité désormais sous le titre : *Annales bleues*), une énorme chronique composée par un lettré tibétain dans la seconde moitié du xv^e siècle, d'après des archives monastiques et l'*Histoire du Bouddhisme* que Bu-ston rédigea en 1322.

Nous savions déjà que c'est au milieu du vii^e siècle de notre ère que l'écriture et la grammaire tibétaines, telles qu'elles existent encore de nos jours, furent établies sur des modèles indiens au retour du voyage dans l'Inde d'un envoyé du roi du Tibet Srong-bcan-sgam-po (ou de son père, selon les sources). Nous savions aussi que ce roi était un dévot des divinités bénignes et terribles du tantrisme indien, qu'il était un fervent de leurs réalisations magiques (*sâdhana*), et que ce culte était déjà répandu dans certains milieux tibétains, clandestinement peut-être.

Une « conjuration » de Bhairava (= Çiva) composée par ce roi existait encore au xv^e siècle ; des traductions de Tantras furent exécutées de son temps et la

célèbre secte bouddhique des « Vieux croyants » (Rning-ma-pa) se serait constituée à la même époque.

Plus tard, le roi Khri-lde-gcug-bcan, arrière-petit-fils de Srong-bcan-sgam-po (c. a. 705 à 755) invita au Tibet, non pas des maîtres indiens, mais des prêtres chassés de Khotan et de nombreux religieux chinois. Au bout de quelques années de séjour au Tibet (trois ou douze ans selon les sources), ils furent rendus responsables de la maladie et de la mort de la reine, ainsi que d'autres calamités qui frappèrent le pays et durent s'enfuir au Gandhâra. Mais ils avaient eu le temps de propager la doctrine bouddhique sino-indienne du Grand Véhicule (Mahâyâna) en honneur à Khotan.

Nous admettrons que le règne de Srong-bcan-sgam-po (?-650) marque le début de la période que les Tibétains appellent « première diffusion de la Doctrine », puisque rien ne prouve, ni d'ailleurs n'infirmes, qu'une propagande bouddhique ne se soit répandue plus tôt, insidieusement. En revanche, la date finale de cette période est nettement indiquée par les persécutions exercées contre les bouddhistes, au milieu du ix^e siècle, par le souverain usurpateur Lang-darma.

Grâce aux *Annales bleues*, nous savons que le bouddhisme fut enseigné au Tibet, tout au long de cette première période, sous la forme des préceptes secrets du tantrisme. Mieux encore, nous savons que c'est le « Tantra des questions de Subâhu » (*Subâhuparipricchâ-tantra*) et les textes apparentés qui furent constamment prêchés pendant ces cent cinquante ans. Or, de récentes recherches m'ont

permis de rattacher le *Subâhuparipricchâ-lantra* à la « Corbeille des Enchanteurs » (Vidyâdharapitaka), collection dont le célèbre pèlerin chinois Yi-tsing († 713) déplorait déjà le démembrement et la perte partielle des versions chinoises. Les versions tibétaines, sous le titre de « formules secrètes » (gsang-snags) restèrent groupées plus longtemps. En effet, elles occupent une section de l'inventaire des livres bouddhiques du roi Khri-srong-lde-bcan conservés au Palais de Ldan-kar. Au XII^e siècle, les compilateurs du Canon les introduiront presque toutes dans la vaste section des Tantras (Rgyud) du Kandjur, mais en les dispersant et sans les distinguer. Néanmoins, du fait de cette intégration, les textes, heureusement conservés, sont à notre disposition et nous pouvons juger de leur tendance. Ce sont des liturgies d'un tantrisme bouddhisé débordant de recettes magiques. L'observance des rites procure les pouvoirs surnaturels (*siddhi*) des Enchanteurs, maîtres ès sciences magiques (Vidyâdhara). Sont ainsi comblés les désirs des hommes de tous les temps et que la science moderne a partiellement exaucés : voir et entendre à distance, s'élever et se déplacer dans les airs, vivre des milliers d'années, ranimer les morts, etc. Mais ces prérogatives s'obtiennent par de sévères et de constants efforts de la volonté qui doit parvenir à vaincre toutes les lassitudes, tous les dégoûts. Il s'agit d'une véritable ascèse proche de certaines formes de yoga.

Qu'y a-t-il de bouddhique dans une pareille religion ? Le cadre des textes, des noms, des invocations ? Mais ce sont toujours les parties les moins stables, les moins sûres dans les Écritures. Il y a un

esprit : la vertu de l'effort individuel qui délivre de l'état précaire, mais plein de possibilités, qu'est l'état humain et cet esprit est commun au bouddhisme et au çivaïsme. Dans le bouddhisme ancien, parvenir au nirvâna est une affaire toute personnelle, tandis que la notion du Bodhisattva qui aide autrui à atteindre la Délivrance en y renonçant pour lui-même porte la marque d'une doctrine étrangère de Sauveur fraternel. Le dieu simplement invoqué, le texte révééré porté en amulette, la formule que moud un moulin, etc., propagent un mysticisme facile qui l'emportera fatalement dans les milieux populaires sur l'ardeur exaltée des magiciens et sur les méditations consumantes des contemplatifs.

Le système tantrique à travers lequel fut bouddhisé le Tibet n'est pas seulement, comme d'ailleurs le yoga et le taoïsme, une mystique : à la manière de ces deux grands courants religieux, dont il est parfois très proche, c'est aussi une physiologie. La révélation tantrique enseigne le moyen de « posséder » et non pas seulement « connaître » la vérité. Mais le but à atteindre pose un problème psychologique, car les individus se diversifient selon les tendances résultant de l'accumulation de leurs actes antérieurs : le karman.

A cette diversité interne doit correspondre la diversité des enseignements. Ainsi, certaines écoles ne cherchent pas à supprimer les passions, mais elles les utilisent en les guidant, sublimées, vers la vie religieuse. Une instruction particulière doit être conférée à chacun des individus. De là l'utilité du précepteur religieux qui saura adapter son enseigne-

ment aux possibilités de l'élève : les préceptes puisés uniquement dans les livres peuvent fausser l'esprit. Plus ces préceptes appartiennent à une doctrine secrète et plus leur assimilation, c'est-à-dire l'expérience individuelle qu'en retire le disciple, sa technique, doivent être contrôlées par un maître.

Les moyens d'enseignement sont multiples, car la Loi bouddhique peut être aussi variable dans ses aspects que le sont les activités cosmiques et individuelles. Le développement d'un système régissant ces activités est illustré par un ensemble de figures appelé mandala. Cette représentation enseigne comment ces activités peuvent être dominées et comment la Vérité, cachée derrière le jeu de la magie universelle, peut être atteinte. Ces mandala sont remplis de divinités ou d'emblèmes. Ainsi, l'énergie, la puissance divine est imaginée et représentée par une femme (*çakti*) embrassée et conjointe par un dieu et le couple symbolise l'atteinte du plan mystique de l'Illumination. Ce couple divin signifie aussi la fusion des éléments essentiels du salut : la compassion (élément actif) et la gnose de l'Irréalité des choses (élément passif). Sur le même plan mystique, ces mêmes conceptions peuvent être remplacées par des images dont le sens est plus secret, mais non moins dense, par exemple le foudre (*vajra*) et le lotus (*padma*). Le choix des symboles figurés et des termes techniques du tantrisme est guidé par la recherche de la forme et du mot susceptibles de suggérer le plus grand nombre d'idées. Ce serait une erreur de dire que tel terme signifiant telle chose ne peut pas signifier telle autre chose. Aucun des nombreux sens possibles n'exclut l'autre.

En 791, plus d'un siècle après le règne de Srong-bcan-sgam-po, le bouddhisme fut proclamé religion d'État par le roi Khri-srong-lde-bcan. Cette décision déclencha un zèle officiel pour la diffusion des Écritures comparable à celui qui anima nos moines chrétiens du Moyen Age. La terminologie technique des traductions des textes sanskrits fut fixée. Elle est si exacte, ou plutôt si régulièrement suivie par les traducteurs tibétains, qu'un texte sanskrit perdu peut être reconstitué en partant de sa version tibétaine et le jour où, par miracle, le modèle indien est retrouvé, bien peu de changements sont à apporter à la reconstruction.

Pour qui veut étudier les textes du Canon bouddhique, le recours aux versions tibétaines est une nécessité. Elles fournissent l'état ancien des documents indiens, leur traduction étant très antérieure à la plupart des recensions sanskrites qui nous sont parvenues ; elles permettent ainsi de corriger les imperfections de ces textes ; enfin, lorsque, comme c'est trop souvent le cas, l'original indien est perdu, elles suppléent à cette carence et c'est à travers les documents tibétains qu'on peut atteindre des formes encore mal connues du bouddhisme indien.

Le souci de diffuser le bouddhisme a entraîné l'invention de l'écriture tibétaine, de la grammaire, du vocabulaire technique ; l'ensemble fonctionne depuis plus d'un millénaire et on ne voit pas bien ce qui pourrait être amélioré.

La relation des épisodes historiques qui accompagnèrent la décision royale de proclamer le bouddhisme

religion d'État nous est parvenue sous la forme d'une biographie romancée qui est accessible dans la savoureuse traduction française de G.-Ch. Toussaint : *Le Dict de Padma*. Les descriptions des luttes du roi avec les notables restés attachés aux croyances Bon, de son recours à Padmasambhava, de la construction du célèbre monastère de Samyé dont la réussite est un véritable test de puissance magique, les hésitations du roi menacé par les prêtres Bon-po, tous ces récits, une fois débarrassés du merveilleux qui foisonne et chatoie et des excroissances lyriques, ont la valeur d'une chronique. Mais une chronique où les faits réels que veut parer la légende nous échappent parfois sous la prolixité du récit.

Le rôle de Padmasambhava est avant tout de réussir, enfin, l'édification du monastère de Samyé interrompue depuis des années par les manifestations démoniaques. En appelant le célèbre magicien à son aide, le roi du Tibet lui demande implicitement de célébrer les rites qui permettent de creuser le sol à des endroits précis, sans blesser le serpent souterrain, dieu du sol. De grands rituels de construction de monastères bouddhiques comme la « Collection des rites » (*Kriyāsamgraha*), compilation due à un auteur népalais, expose la liturgie, d'ailleurs fort complexe, des opérations préliminaires aux travaux de fondations.

Un emplacement quadrangulaire est délimité par un cordeau, puis, d'autres cordeaux fixés à des pieux plantés à intervalles réguliers sur le cordeau de base, divisent le sol en damiers. Le nombre des cases est important, car il sert à déterminer la position du soleil dans les mansions et, qu'à la migration céleste de

l'astre correspond, sous la terre, celle du serpent du sol. De sorte que la position du soleil une fois établie, on sait à coup sûr où se trouve le dieu souterrain, Plus exactement, alors qu'il est lové sous le sol divisé en damier, sa tête n'étant séparée de sa queue que par une case, jeu nécessaire pour tourner, on peut fixer l'endroit où la terre peut être creusée sans le blesser, c'est-à-dire sans rencontrer sa tête ou sa queue.

C'est une conception voisine de celle qui préside aux travaux de fondations des temples hindouistes, sauf qu'au lieu du serpent disposé en un cercle presque fermé et mobile comme ici, il s'agit d'un « homme » (*purusha*) qui paraît immobile. Le rituel népalais stipule que le premier trou (littéralement la première « plaie » de la terre) doit être creusé par le roi, avec une pioche d'or. Dans le récit du *Dict de Padma Khri-srong-lde-bean* trace le premier sillon avec une charrue d'or, et la louange initiale du livre dit de Padma qu'il « se délecte au sol en damiers d'or ».

La croyance à ces génies redoutables, dieux chtonien et autres propriétaires du sol (*sa-bdag*) est encore bien vivante. G. Tucci, l'éminent explorateur et philologue italien, raconte le fait suivant : « When I was camping in the More desert between Zanskar and Chumurti, I fell seriously ill : I was alone on the roof of the world. I sent for the magician of a tribe of nomads pasturing nearby. He came : he recited some prayers, drew a mandala, fell into in trance and when he awoke he told me that my disease had been caused by a *sa-bdag* offended by my having pitched my tend upon him. The case was not desperate : I had only to shift the tent, read a book

containing formulae of the *sa-bdag*, offer some barley to his mysterious presence. This I did, and I must say that the day after my fever had gone ».

Padmasambhava, prince d'Oddiyana (le Swat actuel), allié en l'occurrence du roi Khri-srong-lde-bcan, fut considéré par la suite comme le fondateur de l'Église « Rouge », c'est-à-dire celle dont les prêtres, vêtus de rouge, portent un bonnet de forme carrée également rouge. C'est encore aujourd'hui l'aspect vestimentaire des membres de la secte des « Vieux Croyants » qu'on nous dit avoir été fondée sous le roi Srong-bcan-sgam-po.

Un fait paraît sérieusement prouvé : c'est lorsque Khri-srong-lde-bcan invita au Tibet le docteur indien Çântarakshita que furent introduites au Tibet les règles de la Discipline monastique (Vinaya), l'ordination des moines et l'observance du Code des Défenses (pratimoksha). Or ceci sous-entend, pour être appliqué valablement, la création de communautés de moines, d'une hiérarchie de religieux, d'une Église. Celle-ci resta officiellement « Rouge » jusqu'à la réforme de Tsong-kha-pa, fondateur de l'Église « Jaune », dans les premières années du xv^e siècle.

La figure du roi Khri-srong-lde-bcan domine une époque essentielle de l'histoire religieuse du Tibet. A l'époque des rivalités entre Padmasambhava et les prêtres Bon-po, il avait pris parti puisqu'il reçut les initiations des divinités tantriques : Vajrakīla et Hayagrīva. D'ailleurs, le maître indien Çāntigarbha qui célébra la cérémonie de consécration du

monastère de Samyé enseignait le *Mandjuçrîkâya*, un des plus anciens Tantra des « Vieux Croyants ». En même temps que les luttes menées contre la noblesse restée attachée au Bon et farouchement opposée aux doctrines nouvelles, ce roi eut à en soutenir d'autres, non moins dures, pour mettre fin aux querelles qui opposaient brutalement les fidèles du bouddhisme indien et les partisans d'une doctrine bouddhique importée de Chine.

Dans un article très condensé, mais d'une grande richesse d'information, Li An-che évoque les luttes partisans qui opposèrent Bon-po et bouddhistes et où le roi dut intervenir. Dans la seconde moitié du VIII^e siècle, comme le roi Khri-srong-lde-bcan manifestait une préférence pour le bouddhisme, les docteurs Bon-po voulurent introduire des éléments bouddhiques dans leur système religieux. Une conférence composée de dix-huit docteurs bouddhistes, dont un originaire de l'Inde et six de la Chine, plus sept Bon-po venant principalement du Zhang-Zhung, fut réunie dans un collège dépendant du monastère de Samyé. Le but de la conférence était de mettre par écrit les croyances Bon. Le roi ordonna aussi aux Bon-po de célébrer une des cérémonies de leur culte. Dans ce but, ils tuèrent un cerf comme victime principale plus une quantité de gros bétail et de moutons. Devant un pareil massacre, les bouddhistes protestèrent ; ils déclarèrent au roi qu'ils ne pouvaient collaborer avec de pareils criminels et lui demandèrent de chasser les Bon-po du pays. Mais le roi leur rappela que, précédemment, la puissance du Bon avait réussi à faire expulser les bouddhistes et il leur conseilla de ne pas manifester leur opposition, ce

qui les mécontenta. Un peu plus tard, le roi constata la supériorité des cérémonies des bouddhistes, particulièrement à l'occasion des funérailles, et il organisa une compétition publique de « miracles » (wonder-working) où les Bon-po furent vaincus. Ils le furent de nouveau lors d'une controverse instituée par Padmasambhava. Chassés, alors, et contraints de se grouper dans une même contrée, leur aspect physique et vestimentaire, leur alimentation furent réglementés et leurs sacrifices sanglants interdits.

C'est au moment où le bouddhisme triomphait ainsi de la religion des Bon-po qu'aurait eu lieu le démarquage Bon des Écritures bouddhiques. Un moine, nommé Sans-rgyas-byan-tchub, qu'une punition infligée par le roi avait vexé, se vengea en adaptant un certain nombre de textes bouddhiques aux croyances Bon. En l'apprenant, le roi ordonna de tuer quiconque provoquerait la dégradation du bouddhisme en adultérant ses Écritures. Les textes incriminés furent cachés, puis, découverts, devinrent par la suite le Trésor du Bon.

Des contacts religieux avec la Chine eurent lieu avant l'intronisation du roi Khri-srong-lde-bcan. En 730, la Chine avait exercé au Tibet une influence passagère qui eût pu modifier le développement ultérieur de la religion tibétaine, si elle n'avait été contre-carrée au profit de l'influence indienne. Déjà, sur la demande de la princesse chinoise devenue une des épouses du roi Srong-bcan-sgam-po, un certain nombre de textes du confucianisme, soigneusement triés, furent envoyés au Tibet. Les lettrés chinois, consultés sur l'opportunité de ce don, firent valoir

que les livres choisis auraient une influence pacifiante sur les « Barbares ». Des adaptations tibétaines d'ouvrages confucéens ont d'ailleurs été retrouvées à Touen-houang. Grâce aux documents chinois de même provenance, la preuve est faite que les Chinois employèrent l'argument du « pacifisme bouddhique » pour tenter de désarmer leurs vainqueurs tibétains. Mais ceci après que le genre de quiétisme répandu par la Chine et qui avait sans doute le même but occulte eut été interdit.

En 781, une mission chinoise fut envoyée au Tibet sur la demande expresse de ce pays. Cependant, dans son édit de 791, immédiatement avant la controverse doctrinale sino-indienne (Concile de Lhasa), le roi adopta officiellement le bouddhisme comme religion d'État, mais le bouddhisme de l'Inde.

Le Tibet est alors à l'apogée de son expansion militaire commencée en 659. Pendant près de deux siècles, les frontières du Grand Tibet sont reportées de la Perse au Kan-sou, du Nepal à Khotan et à Koutcha. Pour recouvrer leurs provinces perdues, les Chinois durent finalement s'allier aux Arabes. C'est donc le souverain d'un État puissant qui préside le Concile religieux, à arrière-plan politique, convoqué pour mettre fin aux troubles fomentés par les disciples de deux maîtres bouddhiques résidant au Tibet : le Chinois nommé Mahâyâna et l'Indien Çântarakshita. Il est curieux de noter que les *Annales bleues* ne consacrent qu'une ligne à cette affaire capitale en une brève allusion au « maître chinois qui dut quitter le pays ».

Pourtant, le *Chos 'byung (Origine de la Loi)*, l'histoire du bouddhisme dans l'Inde et au Tibet

composée en 1322 par l'érudit tibétain Bu-ston et utilisée par l'auteur des *Annales bleues*, permet de résumer ainsi les circonstances de la controverse sino-indienne : au VIII^e siècle, les émissaires que le roi Khri-srong-lde-bcan a envoyés en Chine chercher des textes bouddhiques ont ramené un maître chinois. Plus tard, un autre émissaire royal reçoit en Chine, d'un autre maître, des instructions sur la « concentration de l'esprit ». Cependant, le docteur chinois installé au Tibet, qui s'appelait curieusement Mahâyâna (Grand Véhicule), gagnait des disciples de plus en plus nombreux si bien que ses adhérents étaient en majorité parmi les bouddhistes du Tibet. Il enseignait, dit Paul Demiéville, « un dhyâna extrême imprégné de taoïsme, un quiétisme allant jusqu'au reniement des œuvres pies ».

Un parti adverse se forma parmi les disciples de Çântarakshita, le grand maître indien résidant aussi au Tibet. Les partisans de Mahâyâna formaient l'école de la « méthode subite », tandis que les partisans de Çântarakshita formaient celle de la « méthode graduelle ». Bien que le roi favorisât Çântarakshita, la querelle s'envenima et, comme les adversaires du maître indien le menaçaient de mort ainsi que tous ses adhérents, le roi fit venir Kamalaçîla, un des disciples de Çântarakshita, convoqua une conférence qu'il présida et qui mit en présence le « subitiste » chinois et le « gradualiste » indien. Des renseignements contradictoires sont donnés sur les places réservées aux protagonistes et sur la date exacte de la controverse (P. Demiéville donne finalement 792-794). Quoi qu'il en soit, le parti chinois est réduit au silence et se déclare vaincu ; plusieurs de ses

membres se suicident ; le roi interdit la propagation de ses doctrines. Plus tard, ajoute Bu-ston, quatre bouchers chinois envoyés par le maître chinois vinrent régler son compte à Kamalaçila en lui broyant les reins.

L'historicité du récit de Bu-ston et des versions apparentées a pu sembler incertaine, mais tous les doutes sont levés maintenant que P. Demiéville a traduit et commenté, dans *Le Concile de Lhasa*, le dossier chinois des « actes » de la conférence dressés sans doute au Tibet même aussitôt après l'événement et, peut-être, emportés à Touen-houang, où ils ont été retrouvés, par Mahâyâna lors de son exil à Lhasa. En effet, on retrouve ce religieux dans un monastère de Touen-houang où le gouverneur chinois de la ville est allé chercher refuge au moment d'un des coups de main des résistants chinois à l'occupation tibétaine.

L'importance du rôle joué par cet ecclésiastique dans les rapports entre les dominateurs tibétains de Touen-houang et les habitants de la région est mis en lumière par le fait que c'est devant lui que les rebelles arrêtés sont interrogés et que c'est lui qui avant même le gouvernement chinois, adresse le premier rapport officiel de l'affaire aux autorités tibétaines. Il était donc redevenu bien en cour, malgré sa défaite du concile de Lhasa et les sanctions sévères prises contre lui et sa doctrine. L'administration tibétaine de Touen-houang et des régions voisines était entre les mains de militaires bouddhistes qui avaient recours au clergé chinois local pour l'accomplissement de leurs devoirs religieux. Le conquérant et premier gouverneur tibétain de Touen-

houang était un fervent bouddhiste. Il y avait donc des contacts obligés entre les vainqueurs tibétains et l'Église bouddhique chinoise.

L'éloignement des protagonistes du quiétisme chinois ne pouvait empêcher leur doctrine de se répandre au Tibet par la suite. « Il était moins important pour la diplomatie chinoise, dit Jacques Bacot, de remporter le prix dans un tournoi que d'inoculer un quiétisme alanguissant à un peuple simple, turbulent et guerrier. La noblesse tibétaine franchement conservatrice et anti-bouddhiste ne s'y était pas trompée. »

Khri-srong-lde-bcan mourut en 797. Son successeur, Mu-ne-bcan-po, plus pieux que guerrier, voulut appliquer socialement la doctrine bouddhique. Par trois fois, il tenta d'égaliser les fortunes de ses sujets. Il avait alors dix-sept ans et sa mère mit un terme à ses expériences économiques en l'empoisonnant. Son frère lui succéda, puis le fils de ce frère, le roi Khri-gcug-lde-bcan, connu aussi sous le nom de Ral-pa-can. Son frère, Lang-darma, l'assassina et usurpa le pouvoir. On raconte qu'inquiet du rapide déclin de la puissance du royaume, le nouveau monarque décida de demander aux dieux de lui envoyer un signe lui indiquant le moyen de faire revenir la prospérité. Il ordonna alors à tous les prêtres bouddhistes et aux magiciens Bon d'invoquer toutes les divinités protectrices du Tibet le quinzième jour du cinquième mois. Or, ce jour-là, la foudre tomba sur le célèbre monastère de Samyé et l'incendia. L'usurpateur pensant que c'était le signe qu'il avait imploré, que les dieux désignaient les bouddhistes

comme responsables de tous les maux qui frappaient le Tibet, se livra contre eux à une persécution impitoyable. Les privilèges des couvents furent supprimés, les sanctuaires détruits, les livres saints brûlés. Les moines qui ne purent s'enfuir et se cacher furent massacrés, les maîtres étrangers proscrits.

Lang-darma était attaché aux croyances des Bon-po et l'histoire de la foudre, signe divin, a bien pu être inventée par ces derniers. Cela n'empêcha pas le roi usurpateur d'être tué par la flèche d'un moine bouddhiste qui s'était déguisé en danseur Bon-po pour l'approcher. Afin d'échapper aux signalements, le moine astucieux teignit en noir son poney ; sa flèche lancée, il s'enfuit et, de la rivière qu'il traversa, ressortit sur un poney blanc. Des représentations plus ou moins réalistes de l'événement sont encore mimées et dansées de nos jours dans des monastères lamaïques.

CHAPITRE IV

LA RÉFORME D'ATÎÇA

La persécution des bouddhistes marque le début d'une période ténébreuse dans l'histoire intérieure et religieuse du Tibet. Le retour des soldats et des administrateurs qui refluent du Grand Tibet démantelé, les luttes partisans, l'affaiblissement puis la fin de la dynastie royale, tous ces événements forment une masse obscure.

En tout cas, un peu moins d'un siècle après sa proscription, il réapparaît un bouddhisme, mais sous une forme qui semble bien, par les excès de ses pratiques, avoir justifié l'appel des seigneurs tibétains au maître indien Atîça jugé seul « capable de mettre les êtres vivants dans la voie de la pureté ».

On dit que, déjà, Padmasambhava avait combattu le cannibalisme rituel, mais qu'il avait conservé la magie noire. Le noyautage du Bon par le bouddhisme et la diffusion du tantrisme avaient quelque peu nivelé les croyances. Il est probable que pendant ces longues années de survie clandestine, le bouddhisme du peuple s'était rechargé en techniques Bon intégrales : pratiques sexuelles, meurtres rituels, production de la grêle, etc., ce qui peut expliquer le sursaut des seigneurs tibétains. On peut aussi admettre que leur puritanisme porte la trace du bouddhisme sinisé

interdit par Khri-srong-lde-bcan, mais non disparu.

Le réformateur appelé, le maître indien Atîça, né en 982, était le second fils du roi de Za-hor (Bengale). Visionnaire dès l'enfance, il partit en quête d'un maître et, près de Râjagriha, rencontra un yogin qui lui enseigna les préceptes tantriques et l'initia au cycle de Hevajra. Il repartit, et, pendant sept années, fut le serviteur du siddha Avadhoutipa. Puis en Oddiyana, pays d'origine de Padmasambhava, il prit part pendant trois ans aux fêtes tantriques et apprit des chants secrets. A vingt-neuf ans, après une vision de Çâkyamouni, il fut ordonné moine par Çîlarakshita, un Ancien (sthavira) de l'École des Mahâsamghika. Il étudie alors les Trois Corbeilles (collections canoniques : Tripitaka) des quatre Écoles : Mahâsamghika, Sarvâstivâdin, Sammittya et Sthavira.

Avant d'accepter d'aller au Tibet, Atîça consulte ses visions : divinité tutélaire et yogini, dont la réponse est d'aller au Tibet, par n'importe quel moyen ; la Doctrine en retirera un immense bénéfice, mais sa vie sera écourtée de vingt ans. Qu'importe ! Il part. Il a cinquante-sept ans ; il lui reste quinze ans à vivre.

Ce qui paraît bien confirmer que l'état de la société religieuse qui effraya les seigneurs tibétains n'était pas dû au tantrisme orthodoxe, mais à des « déviations » excessives provenant de résurgences des anciennes pratiques est, qu'une fois arrivé au Tibet, Atîça enseigna à son disciple, 'Brom-ston, des méthodes de cérémonies tantriques et autres « préceptes secrets » qui continuèrent dans la suite à être transmis de maîtres à disciples. Il dit lui-même, s'ap-

puyant sur un texte du cycle de la « Roue du Temps » (*Kâlacakra*), que l'initiation secrète ne doit pas être conférée à quelqu'un de chaste, ce qui parait évident étant donné le caractère des rites et indique que ceux-ci n'étaient pas seulement imaginés. D'ailleurs, dans le tantrisme bouddhique, l'observation de la chasteté n'est pas une vertu, mais un moyen de la mieux rompre rituellement. Le passage du texte cité par Atiça prohibe indirectement les pratiques grossières, vulgaires, des laïques tantriques.

C'est faire allusion à tous ceux qui écoutaient l'enseignement de nombre d'individus isolés, hommes et femmes vivant de la religion — de leur religion à eux — suivant leur propre règle qu'aucune autorité religieuse n'a alors le droit de contrôler, plus ou moins instruits, plus ou moins édifiants. La description, dans le *Karandavyûha*, du Prédicateur de la Loi (*dharmabhânaka*) qui doit transmettre la célèbre formule *om mani padme hum* au Bodhisattva Sarvanivâranaviskambin est à citer ici, bien qu'elle soit indienne d'origine. Voici le passage : après des louanges générales de ces Prédicateurs de la Loi, qui doivent être considérés comme égaux aux Tathâgata, comme sauveurs des êtres, etc., le Bouddha prévient ainsi le Bodhisattva : « En voyant agir le *dharmabhânaka*, tu ne devras pas éprouver de doutes ; ce *dharmabhânaka* est né dans une mauvaise voie (*gati*) ; il a une conduite dégradée ; il est entouré d'épouses, de fils et de filles ; son vêtement religieux est plein d'excréments et d'urine ; il n'est pas un abstinent. » Ces faits dont le Bodhisattva constatera l'exactitude n'empêchent pas le personnage d'être l'Intermédiaire désigné par Avalokiteçvara pour la

révélation de sa formule à un autre Bodhisattva.

Il y eut certes de grands saints parmi les forcenés de l'ascèse ; leurs pouvoirs magiques les menèrent, eux et leurs disciples émerveillés, jusqu'aux réalisations spirituelles les plus hautes. Des *Vies* de saints comme celles de Mar-pa, de Milarepa, et de combien d'autres, révèlent des faits surprenants. Elles montrent surtout que les maîtres tibétains utilisent toutes les facultés humaines, semblables en cela aux yogin de l'Inde qui, encore dans l'Inde moderne, font dépendre de leur volonté le fonctionnement de tous leurs organes, en particulier le complexe sexuel dont les manifestations contrôlées renforcent leur vitalité au lieu de l'amoindrir.

Dans divers documents traduits et commentés en langues européennes, on peut suivre, depuis leur formation, la vie des grandes sectes : « Vieux croyants » ou « Bonnets rouges » qui réapparut après la persécution de Lang-darma ; Kadampa, fondée par 'Brom-ston disciple d'Atîça ; Kagyupa, fondée par Mar-pa le maître de Milarepa ; Gelugpa ou « Bonnets jaunes » datant de Tsong-kha-pa ; Sa-skyapa, ainsi que les doctrines des principaux systèmes. Celui qui est appelé Sdug-sngal-zhi-byed : « Qui guérit de tous les maux » (mentaux et physiques dus à la rétribution karmique), ou Zhi-byed tout court, est beaucoup moins bien connu.

Le maître de cette école qui procède directement de la pensée indienne est Dam-pa. Il était né dans le Sud de l'Inde, au premier tiers du XI^e siècle, dans la caste des marchands de pierres précieuses, d'une mère qui appartenait à la caste des fabricants

d'encens. Le brahmane astrologue qui l'examina à sa naissance (il était né avec toutes ses dents) prédit qu'il serait un pandit ou un yogin. En fait, il fut les deux. Très instruit, il fut ordonné moine et devint expert dans les Règles de Discipline (Vinaya). Mais, en même temps, il fut initié dans les « cercles magiques » (mandala) et reçut les préceptes d'un « Enchanteur » (Vidyâdhara), autrement dit, il cumulait la connaissance du Vinaya et celle de la doctrine tantrique. Parmi les réalisations magiques qu'il détenait, on cite le « collyre » qui fait voir les trésors souterrains, la drogue qui permet de parcourir cent lieues par jour, les pilules magiques (il en existe encore de nos jours), la faculté de traverser la terre et de voler dans les airs, ce dernier pouvoir étant conféré par la possession d'une langue de « vampire » (vetala) transformée en dague. Or, tous ces pouvoirs magiques et bien d'autres sont abondamment décrits, ainsi que la façon de les obtenir, dans un long texte indien traduit en tibétain : le *Vidyollama-tantra* resté jusqu'ici inexploré. Il y est indiqué le rapport de la divinité principale avec les Dravida, et ceci nous ramène dans l'Inde du Sud où, précisément, est né et a été instruit et initié Dam-pa.

Nous savons qu'il visita cinq fois le Tibet y pénétrant soit par le Népal, soit par le Cachemire et traversant dans ce cas le Zhang-zhung, l'étrange contrée encore aussi mal connue que sa langue. Il fit son dernier voyage au Tibet en revenant de Chine où il avait séjourné plusieurs années. Le douzième chapitre des *Annales Bleues* lui est entièrement consacré, ainsi qu'à la lignée deux fois centenaire de ses nombreux disciples.

L'enseignement du système Zhi-byed par Dam-pa

se situe à l'époque appelée par les Tibétains « deuxième période de diffusion de la doctrine », au moment de la renaissance bouddhique consécutive à la persécution de Lang-darma.

La doctrine tantrique des Enchanteurs (Vidyâdhara) qui est fondée sur l'efficacité des actes rituels fut alors reprise et enseignée conjointement à deux autres catégories de Tantra : Yogatantra et Anuttarayogatantra. Il se redéveloppa aussi la croyance au reniement des œuvres, à l'efficacité de la connaissance acquise par la contemplation. De sorte que, dans un schéma linéaire à l'excès, on peut distinguer un système « actif » où les opérations rituelles sont des moyens de dépasser *en celle vie* le misérable état humain et un système « passif », contemplatif, qui fait obtenir, *après la mort*, l'arrêt de la transmigration (nirvâna), ou la renaissance au Paradis d'Amitâbha.

Le lamaïsme actuel combine les deux systèmes en admettant en surplus des croyances et des rites venus de l'antique démonologie régionale.

Le système Zhi-byed que Dam-pa enseigna au Tibet et qui est un des syncrétismes Tantra-Abhidharma, s'appuie sur les textes illustres et massifs du cycle des Grandes Prajnâpâramitâ. Dam-pa donnait à lire à ses disciples la Prajnâpâramitâ en cent mille vers (Çatasâhasrikâ), celle en vingt-cinq mille vers (Pancavimçati), celle en huit mille vers (Ashtasâhasrikâ). Le mantra particulier à la secte était celui du Prajnâpâramitâ-hridaya. Dam-pa formait ses disciples en trois étapes : 1) Ordination ; 2) Austérités ; 3) Œuvres pour le bien d'autrui. Il avait lui-même passé par ces trois stages, celui des austérités ayant rempli les trois quarts de sa vie.

Une anecdote le montre ne reniant pas la magie, mais en détruisant un des outils. Un pèlerin tibétain, après avoir visité l'Inde de l'Est et de l'Ouest, se joignit à une caravane de marchands pour retourner au Tibet ; un âcârya, c'est-à-dire un Indien, les accompagne. Le pèlerin ignore s'il est hérétique ou bouddhiste ; en fait, c'est le célèbre Dam-pa. Comme le pèlerin avait un compagnon possédant un bâton de bois noir orné de sculptures sur les quatre côtés, Dam-pa le demanda et dit : « C'est une arme hérétique avec laquelle on réalise des exploits miraculeux. Quoique je sache m'en servir, elle est inutile. » Et il la brisa.

La « dernière » lignée du système Zhi-byed a inclus les préceptes secrets des précédentes. Je vois ces préceptes secrets dans les parties de Tantra anciens intitulées « appendice, annexe » (phyi-ma) et qui contiennent des recettes magiques. Ces préceptes dont la divulgation, nous disent les *Annales Bleues*, est souvent implorée par les disciples des docteurs tantriques, pouvaient être supprimés de l'enseignement ou adjoints oralement. Leur présence dans une compilation comme le *Vidyottamatantra*, par exemple, n'est pas à interpréter comme un développement relativement moderne surajouté, mais comme une dépendance ancienne réservée autrefois à la transmission orale.

Lorsque les maîtres népalais et tibétains avaient achevé d'exposer les préceptes à leurs disciples, ils juraient par serment que l'enseignement était complet. La coutume n'est pas éteinte de nos jours dans l'Amdo et le Khams.

Un système voisin du Zhi-byed et qui semble s'être développé à la même époque est le Gcod, divisé en

système mâle (*pho-gcod*) et système femelle (*mo-gcod*). Les préceptes secrets de ce dernier genre étaient enseignés par Ma-gcig, l'étrange « sainte » dont la vie est résumée ci-après. Cet enseignement était strictement oral, tout au moins à l'origine, car le nom d'un docteur est passé à la postérité pour avoir réussi à se procurer le *Gcod thun cig ma*, un manuel de Gcod encore utilisé par les adeptes modernes. Le fidèle qui pratique le rite Gcod voit son corps taillé en pièces et sa chair, son sang, ses os, dévorés par les dieux et les démons et il peut ensuite déclarer qu'il se figure avoir un nouveau corps, d'où les innombrables guérisons miraculeuses attribuées à ces rites qui ont été rapprochés des pratiques chamaniques. En effet, avant de devenir un chaman, le novice est atteint de la « maladie chamanique » ; il vit sa mort et sa renaissance ; il se voit coupé en morceaux et cuit dans un énorme chaudron. Puis il reçoit un nouveau corps.

Si étrange que cela paraisse, les préceptes du Gcod et du Zhi-byed sont souvent groupés sous l'appellation de Prajnâpâramitâ.

Une doctrine mystique des « Vieux Croyants » : le système secret du Grand Achèvement (*Rjogs-tchen*) est encore vivante de nos jours. Elle remonte à Vimalamitra l'Ancien, c'est-à-dire à l'époque de Khri-srong-lde-bcan. Ce Vimalamitra était un disciple direct de Bouddhagouhya. Son aspect extérieur était celui d'un yogin et non d'un moine de sorte que le roi et ses ministres le prenaient pour un hérétique. Pour apaiser un tel soupçon, il composa divers commentaires bouddhiques qui nous sont parvenus. Il enseigna les préceptes du système secret au roi

et à un de ses familiers, puis il partit en Chine où il mourut, à cinquante-cinq ans, « sans laisser derrière lui de corps physique ». Les préceptes du Grand Achèvement furent cachés, découverts, recachés et finalement redécouverts au début du XII^e siècle. Les adeptes de la secte représentent de nos jours les ultra-idéalistes, tout comme au temps de Tsongkha-pa, lorsque leur conception du monde-réalité inconcevable et inexprimable allait à l'encontre de celle du Réformateur pour qui le monde, parce qu'il est phénoménal, n'est pas pour autant dénué d'existence.

Pratiqué de compagnie, l'ascétisme des yogin conduisit à des manifestations spectaculaires comme de sauter dans les gouffres, se frapper la tête contre les rochers, etc.

Un saint, né au milieu du XI^e siècle, produisait une telle chaleur interne que pendant quatre années il voyagea nu. Il pratiquait la méthode des songes, c'est-à-dire qu'il percevait tous les objets sensibles comme des songes. Un jour qu'il ramassait du bois en compagnie de sa femme, il arriva lourdement chargé au bord d'un précipice. Il pensa que ce n'était là qu'un rêve, sauta et atterrit sur l'autre bord, comme un oiseau. Sa femme lui dit simplement qu'elle avait déjà vu Dam-pa en faire autant.

Un autre jour, il sauta dans une rivière gelée qui fondit à son contact comme à celui d'un fer rouge. Il se sépara de sa femme, se livra à la magie noire et aux rites secrets nocturnes.

Un adepte du système Gnan-khrod (pratique qui consiste à visiter la nuit des lieux hantés) était capable de rendre inépuisable une jarre de vin pendant toute une nuit.

Les patrologies tibétaines débordent de *Vies* de « saints » et de « saintes ». Celle de Ma-gcig me paraît exposer sans réticences un tableau expressif du milieu religieux tantrique.

Née au milieu du XI^e siècle, mariée à quatorze ans, Ma-gcig repousse la vie de famille ; elle veut entrer en religion et cherche à convaincre son époux d'en faire autant. Comme il refuse, elle simule la folie et les époux se séparent. De dix-sept à vingt-deux ans, elle est l'« assistante tantrique » (phyag-rgya : moudrâ « femme du sacrifice ») du célèbre Rma qui lui enseigne de nombreux Tantra et Sâdhana. Pendant une nuit de visions communes, elle s'identifie à une des huit « reines des formules magiques » et cette contemplation mystico-physiologique dure six mois. Puis, sur l'ordre de son maître, elle part vivre en réclusion pendant quatre années après quoi elle pèrègrine dans des lieux solitaires. Quand elle a vingt-huit ans, Rma, qui en a quarante-six, meurt empoisonné. Elle revient célébrer ses funérailles. Les trois années suivantes, elle est affligée de sept maux calamiteux : son corps est couvert d'abcès ; les bêtes sauvages et les oiseaux ne mangent plus la nourriture qu'elle leur offre ; elle ne peut plus allumer le feu des offrandes rituelles ; elle est envahie par des passions vulgaires, etc. Malgré tous les soins, elle ne guérit pas.

Elle va alors chercher secours auprès d'un autre grand « saint », Dam-pa l'Indien, l'importateur du système Zhi-byed, qui lui dévoile les causes de ses maux. Ce sont les transgressions des vœux jurés à son maître initiateur (moulagourou), c'est-à-dire Rma, comme d'avoir, sans sa permission, servi

de « femme du sacrifice » à un autre maître, d'avoir mangé en compagnie d'adeptes qui avaient rompu leurs vœux, d'avoir éprouvé de la jalousie envers les autres moudrâ du maître, de s'être assise sur la natte du maître, de ne pas lui avoir offert de rémunération pour son initiation, de ne pas avoir partagé les objets du sacrifice. Ma-gcig, qui affirme n'avoir aucun souvenir de pareils faits, demande ce qui peut la guérir. Dam-pa lui répond d'apporter un œuf de poule noire, une patte de mouton, une coupe de crâne remplie de vin, sept filles pubères, une relique du Tathâgata, le coussin du roi et une empreinte du pied du moulagourou sur une pièce d'étoffe, le tout étant symboliquement en rapport avec les sept transgressions causes de ses sept maux. Après quelques pratiques étranges qui la guérissent, Dam-pa, au moyen d'une gifle magistrale, fait recouvrer à Magcig le souvenir de son passé.

La discussion qui suit est révélatrice des mœurs familiales dans les milieux tantriques. Dam-pa dit : « Quand vous avez demandé à votre maître (Rma) de vous initier, vous ne lui avez pas offert de rémunération ». Ma-gcig répond : « Je lui ai offert mon corps et mes biens ». Dam-pa : « Comme prix de vous-même, votre père et votre frère ont accepté du maître une cotte de mailles cousue avec des fils de soie et un cheval noir, mais vous l'avez oublié. » — Magcig : « Cela a été fait avec la permission du maître. » — « Il est possible que vous ayiez eu la permission, mais votre frère a accepté ces dons comme votre prix. » Pour racheter toutes ces fautes, Ma-gcig devra, selon l'ordre de Dam-pa, rechercher les descendants de son maître et établir un culte de ses

reliques. Sa science la fit appeler : « Q'il unique des sectateurs du Chemin tantrique des pratiques sexuelles. » A quatre-vingt-huit ans, elle prétendit mourir, c'est-à-dire qu'elle ne mourut pas en réalité, car elle était une « manifestation divine ».

Avant l'arrivée d'Atiça, un pandit de l'Oddiyana nommé Dmar-po, disciple du célèbre Cachemirien Ratnavajra, propagea au Tibet les Tantra du cycle du Thig-le (= tilaka ; les deux sens du mot : « sperme » et « contemplation » sont mystiquement connexes). Dmar-po fut rendu responsable de la dégradation de certaines pratiques mystiques rattachées au cycle des Anuttarayogatantra et Atiça vint avec une condamnation de ces pratiques. Un historien réputé de la secte Sa-skya prétendit que Dmar-po prêchait une doctrine hérétique. Cependant, un texte historique reflète le désaccord : « Ce qui est vrai, écrit-il, c'est que de nombreux moines peu intelligents comprennent mal la doctrine essentielle des Tantra, ce qui corrompt leur moralité. Mais ce sont ceux qui traitent d'hérétique un aussi grand docteur que Dmar-po qui devraient tomber en enfer. »

Il n'est pas impossible que les polémiques qu'on devine autour de la personnalité de Dmar-po et de son système aient été pour une part dans le recours à Atiça. Mais il y eut surtout les forfaits d'une bande de dix-huit moines pervers qui enlevaient hommes et femmes et qui les sacrifiaient durant les fêtes tantriques, ce qui montre le regain de vigueur des sanglants rites Bon plus néfastes pour le renom de la Doctrine que les variations de Dmar-po sur l'érotisme liturgique.

De plus, le comportement des moines régulièrement ordonnés qui avaient repeuplé les monastères reconstruits n'était pas toujours conforme aux règles de la Discipline.

On rattache généralement à la venue d'Atiça au Tibet deux événements importants de la vie religieuse de ce pays : la diffusion du cycle de textes du Kâlacakra (Roue du temps) et la fondation de la secte des Kadampa. A vrai dire, ce ne fut pas lui, mais son premier disciple au Tibet, 'Brom-ston, qui groupa sous ce nom les prêtres de l'Église Rouge qui croyaient et prêchaient ce qu'Atiça avait lui-même réalisé et qu'il démontrait, c'est-à-dire la possibilité d'adopter et de mettre en pratique l'enseignement complet du Bouddha (nous dirons plus exactement aujourd'hui : ce qu'ils considéraient comme tel), soit les Soutra et les Tantra, le Theravâda ou Petit Véhicule (Hinayâna) et le Mahâyâna ou Grand Véhicule. C'est en somme, encore élargi, ce que professait Dam-pa, puisqu'il conférait à ses disciples les préceptes communs à la Prajnâpâramitâ et aux Tantra. D'ailleurs, les *Annales Bleues* notent que, vers l'an 1000, un prêtre prêchait aussi bien sur les Tantra que sur l'Abhidharma.

Nul doute, cependant, que les doctrines tantriques n'aient rencontré plus de créance que les autres, étant donné la nature chamanique de la pensée religieuse des Tibétains. Une anecdote est significative. Lorsque l'éminent Pa-tshab, l'auteur de la traduction tibétaine d'un des plus grands commentaires philosophiques : la Prasannapadâ, vint de l'Inde au Tibet pour y prêcher la doctrine du « Chemin du

Milieu (Madhyamika), il eut si peu d'auditeurs qu'un maître charitable lui offrit de ses propres novices comme disciples. Dans le Ve Chapitre des *Annales Bleues* consacré aux origines de l'enseignement au Tibet du système Madhyamika, on perçoit toujours à l'arrière-plan les préceptes secrets du tantrisme.

Quant à la diffusion du système Kâlacakra, il est certain que c'est un événement d'importance, car elle répandit, en même temps qu'une nouvelle computation, la notion d'un Bouddha primordial, un Âdibouddha, supérieur à tous les autres Bouddha qui émanent de sa méditation. C'est donc un reflet très net d'un monothéisme, croyance paraissant inconciliable avec celles du bouddhisme. La modification de la Doctrine qu'apporte le Kâlacakra ne fut pas admise par tous ; il fut parfois considéré comme hétérodoxe (phyi). Pourtant Atîça s'y réfère et, s'il n'en est pas réellement le premier diffuseur au Tibet, il s'était du moins rallié à la doctrine qui y est exposée. Les textes du Kâlacakra ont été peu explorés jusqu'ici, néanmoins la notion d'Âdibouddha a fait l'objet d'intéressantes recherches. Certains savants la voient déjà dans le tantrisme du Véhicule du Vajra (Vajrayâna) ; d'autres la reconnaissent aussi dans les textes comme le *Karandavyûha* qui font d'un Bodhisattva un être divin dont la puissance est incommensurable, supérieure même à celle de tous les Bouddha. Ajoutons que dans le Grand Véhicule (Mahâyâna), il y eut une École Âdibouddha.

Entre Atîça et Tsong-kha-pa, l'hagiographie lamaïque fournit d'intéressants détails sur des grands Abbés à formation éclectique. L'un d'eux a étudié conjointement aux textes rigoureusement canoniques,

les curieux Doha de Saraha qui reflètent une forme de bouddhisme dérivée du Yogatantra et influencée par la philosophie « du milieu » (Madhyamika) de Nâgârjuna. Le culte de l'Inné (sahaja), c'est-à-dire de la Vacuité (çounyatâ) y est enseigné, mais la libération de la pensée, la perte de la personnalité s'obtiennent en jouissant du monde sensible. Pour parvenir au « suprême grand bonheur », point de Tantra, de cercles magiques, d'incantations ni de méditation, mais une méthode d'union sexuelle. La doctrine est originellement rédigée en vieux bengali, dans un argot tantrique : « la langue du crépuscule » accessible aux seuls initiés. Ce sont ces Doha qui sont inclus dans le cycle des écrits du système de l'ancienne Mahâmoudrâ. D'après les *Annales Bleues*, ce serait Atiça qui, les ayant entendu exposer par Maitri-pa, une fois arrivé au Tibet les enseigna à son disciple 'Brom-ston. Mais celui-ci pensa que cette doctrine aurait une fâcheuse influence sur l'esprit des moines tibétains ses frères et il s'abstint de la prêcher souvent. On lui doit pourtant la plus ancienne traduction tibétaine de la Mahâmoudrâ.

Le développement pris par cette doctrine fut énorme. Son contenu textuel et son enseignement variaient selon les maîtres. L'un supprimait la méditation, un autre la méthode (upâya), pour plaire aux Tibétains, disait-il. La Mahâmoudrâ alimenta des controverses doctrinales qui se sont prolongées jusqu'à nos jours. Le terme même fut contesté car, disaient par exemple les Sa-skyapa, il ne se trouve pas dans la Prajnâpâramitâ et ne désigne que la connaissance née de l'initiation. Aujourd'hui, certains Geluppa n'admettent pas le rattachement de cette

doctrine aux Soutra, tandis que d'autres brandissent un traité intitulé « Mahâmourâ de la Secte jaune » où ce rattachement est maintenu. La vérité est, sans doute, qu'il existe actuellement deux Mahâmourâ de caractère différent : l'« ancienne », celle que Mar-pa enseigna à ses disciples, et une expurgée.

La société religieuse de l'époque apparaît encombrée par un pullulement de religieux qui n'ont pas reçu d'ordination : des itinérants, visionnaires, grands érudits, faiseurs de miracles, tourmentés, cherchant dans la magie ce que ne leur apporte pas l'abstinence, rejetant une magie mais en adoptant une autre, changeant de divinité tutélaire et de méthodes de méditation, se livrant aux excès de l'ascèse et aux excès du fanatisme, entourés, poursuivis par une troupe de disciples, hommes et femmes, éblouis et fascinés. L'un d'eux passe sa vie à construire des abris pour les moines et à fabriquer des images. Si les moyens matériels ne lui sont pas offerts, il les réclame ; si on n'obtempère pas, il emploie la force.

En riposte à la réforme conçue par Atiça et réalisée par son disciple 'Brom-ston qui groupa en Kadampa les adeptes à la fois des Soutra et des Tantra, Mar-pa fonda la secte des Kagyupa. Principale école tantrique (fonctionnant encore de nos jours), elle conciliait (elle cherchait tout au moins à le faire) l'enseignement d'un syncrétisme de textes super-tantriques incluant les Doha et connu comme le système ancien de la Mahâmourâ, avec l'enseignement « mélangé » des Kadampa. Étrange figure que celle de ce « saint » Mar-pa. D'après sa vie, et surtout

à travers celle de Milarepa son disciple, il apparaît comme un être violent en paroles, brutal en actes, d'une extraordinaire maîtrise en pouvoirs magiques. Il s'adonnait constamment à la méditation, tout en élevant une famille, se querellant avec ses voisins, n'ayant l'air occupé que de cultiver la terre et de bâtir. Il avait une notion très exacte de ce que son enseignement pouvait lui rapporter. On raconte qu'un de ses disciples se présenta la première fois devant lui avec un beau cheval. « Trop peu pour la doctrine, trop pour un entretien », dit-il. Et le disciple paya « l'initiation de Hevajra » avec soixante-dix yaks femelles noires, une tente noire, un chien et différents objets.

Il réalisait avec un art désinvolte la « migration de l'âme », opération magique qui consiste à transférer son propre principe vital dans un corps mort, puis à réintégrer son propre corps. Moyen de conversion qui dut agir irrésistiblement sur ses contemporains, plus sensibles à cette féerie qu'à sa science. Il fut pourtant un grand érudit. La traduction d'une cinquantaine de textes indiens lui est attribuée, ce qui lui valut le surnom de « Traducteur ». Quant à Milarepa, son disciple, des publications européennes ont fait connaître son nom et sa curieuse et attachante personnalité de magicien, poète et ascète. Son maître, Mar-pa, avait appris dans l'Inde à renoncer au fruit des œuvres ; lui va plus loin, puisque, après avoir tué et nui, par obéissance il est vrai, il ne fait plus que chercher la communication avec le divin en renonçant aux œuvres mêmes, car elles le détournent de son effort vers le détachement suprême.

Des enquêtes récentes montrent que, dans la province de Tsang, plusieurs monastères de la secte Kagyupa fondée par Mar-pa sont spécialisés de nos jours dans l'enseignement du yoga. Un stage qui dure trois ans peut être complété au gré des élèves pendant des périodes de six, sept ou douze ans. Le yogin le plus capable est confirmé dans ce titre par le gouvernement tibétain, après qu'il a victorieusement subi trois épreuves publiques.

Un jour faste du onzième mois, en présence de deux envoyés du gouvernement, le candidat doit s'élever par lévitation et sortir par une ouverture étroite ménagée dans le plafond de la pièce.

Pour la seconde épreuve, il doit s'envelopper d'une peau de yak fraîchement écorchée ou imbibée d'eau glacée et la sécher complètement par la chaleur que dégage son corps. Le résultat constaté par les deux personnages officiels, la peau est alors examinée par la foule des spectateurs.

La troisième épreuve, contrôlée par des sceaux officiels, consiste en un voyage à pied. Lhasa, où a lieu une visite silencieuse au Dalaï-lama, en est une étape. Les distances sont parcourues à une allure impossible à suivre par des hommes non entraînés aux pratiques yogiques, fussent-ils beaucoup plus jeunes que le candidat.

A partir de la deuxième période de diffusion du bouddhisme, les *Annales Bleues*, distinguent souvent trois catégories de religieux : les Bon-po, les tantriques et les moines. L'histoire de leurs relations est à faire. Il apparaît que le plus difficile dut être l'établissement des règles de préséances. Cependant, il

se dégage du récit suivant une tolérance mutuelle si étonnante qu'elle paraît tendancieuse ; les rapports religieux dont on voit bien l'impossibilité d'accord fondamental ne furent certainement pas toujours d'une telle aménité.

Voici l'histoire. Un couple de généreux donateurs (on notera que, plus loin, la donatrice est seule nommée et agissante) organise une assemblée religieuse où tous les villageois et leurs amis sont invités. « Qui sera capable de présider l'assemblée ? » demandent-ils. Les uns disent qu'un tantrique serait le meilleur président ; d'autres que c'est un moine qui devrait être appelé ; d'autres enfin qu'il faut convier un Bon-po. Devant ce désaccord, tous disent à la donatrice, instigatrice de la réunion : « Puisque nous sommes incapables de choisir, c'est à vous de le faire. » « Bien, dit-elle, mes moyens sont suffisants... invitez-les tous les trois ! »

Trois respectables religieux : un tantrique, un moine, un Bon-po sont invités. Au cours de la réunion, tous trois se mettent d'accord pour déclarer qu'ils doivent contruire un temple et tous trois récoltent des dons à cet effet. Mais, s'ils sont d'accord pour la construction, ils ne le sont pas sur le choix de la divinité principale qui sera placée dans le temple. Le tantrique veut y mettre Vajrasattva ; le moine, Çâkyamouni ; le Bon-po, Gçen-rab-mi-bo. Ils décident alors de construire trois temples séparés, mais le tantrique fait le sien mitoyen du temple du Bon-po. Celui-ci dit au tantrique : « Votre dieu sera-t-il le principal et le mien dans son cortège ou le mien sera-t-il le principal et le vôtre dans sa suite ? » Comme ces deux propositions étaient inacceptables

par le tantrique, il donna son temple au Bon-po. Puis un donateur dit : « Quiconque désire placer le toit du temple devra en payer les frais. » Le tantrique et le Bon-po construisirent le toit, mais non pas le moine. Lorsque le tantrique et le Bon-po eurent ramassé des offrandes chaque année, le moine dit : « Bien que nous ayions manqué à la construction du toit, laissez-nous aussi collecter l'argent. » Le moine paya les dépenses pour un an et collecta l'argent à son tour. Et à tour de rôle aussi, tous trois protégèrent la contrée de la grêle.

CHAPITRE V

LA RÉFORME DE TSONG-KHA-PA

De la multitude de saints et de docteurs, d'enfants prodiges et de faiseurs de miracles, se détachent, aux XIII^e-XV^e siècles, trois grandes figures : celle de Phags-pa, convertisseur officiel des Mongols au lamaïsme ; celle de Bu-ston, l'historien dont la chronique religieuse est la première source écrite de toutes les autres ; celle de Tsong-kha-pa, le réformateur, fondateur de l'Église Jaune.

Phags-pa, abbé du monastère de Sa-skya peuplé des moines mariés de la secte Sa-skya-pa, avait déjà, dans son enfance, pénétré à la cour des empereurs mongols. Lorsque Koubilaï l'appela à la sienne, le véritable pouvoir temporel exercé par les chefs de cette secte était à son apogée. A la demande du souverain mongol, Phags-pa, utilisant, modifié, l'alphabet tibétain, créa une écriture apte à transcrire le dialecte mongol parlé à la cour. Remarquons cependant qu'un document tibétain trouvé à Touenhouang montre déjà le principe de l'écriture verticale que Phags-pa adaptera au mongol trois siècles plus tard et qui portera son nom. Koubilaï prit l'abbé de Sa-skya pour précepteur religieux et se fit conférer par lui les consécrationes rituelles, du tantrisme

bien entendu. Mieux encore, il en fit le chef suprême du clergé lamaïque. De cette époque datent la première conversion des Mongols au bouddhisme et l'établissement d'un pontificat qui fut plus tard dédoublé, partagé, comme nous l'observons aujourd'hui encore, entre deux « Incarnations » : le Pantchen-lama, résidant à Chrigatse, et le Dalai-lama résidant à Lhasa.

Le nom de Bu-ston est cité chaque fois qu'il est question de la plus ancienne histoire du bouddhisme tibétain. Le Maître-de-Bu rédigea, en effet, dans le premier quart du xiv^e siècle, ce que lui avaient fourni sur le sujet la tradition orale et les archives monastiques. Il fut reconnu de son temps comme le plus grand docteur du système Kâlacakra. Il écrivit aussi, avec l'assentiment de son maître Phags-'od, un manuel de Yogatantra, puis un ouvrage sur le Pancakrama et les préceptes secrets du cycle du Guhyasamâja. Plus tard, le réformateur Tsong-kha-pa douta de la validité de ces préceptes secrets qui reproduisaient ceux qu'exprimait Phags-'od, un docteur de la lignée Kagyupa fondée par Mar-pa. Petit échantillon des incessantes et criantes controverses doctrinales qui opposaient les sectes !

La réserve de Tsong-kha-pa à l'égard de Phags-'od pouvait venir de la difficulté de juger de la valeur d'une doctrine qui n'avait guère laissé de traces. En effet, le plus souvent Phags-'od interdisait à ses disciples d'écrire les préceptes qu'il leur enseignait car, disait-il, quand un homme a trouvé le livre, il croit qu'il atteindra les préceptes à travers la lecture et que l'enseignement oral n'est pas nécessaire. Une fois écrits, l'efficacité des préceptes disparaît ; cepen-

dant, si vous tenez absolument à les écrire, disait-il encore, faites très attention que ce ne soit pas une simple récitation. On comprend qu'il tenait au sens et non au mot, mais c'était ainsi admettre la rédaction et la diffusion possible de sortes de commentaires d'une orthodoxie incertaine. D'ailleurs le sens et le mot pouvaient faire l'objet de deux initiations séparées. Le système de la Mahâmoudrâ de Mar-pa ne peut être compris que par l'initiation et non par le raisonnement. Les préceptes secrets signifient « expérience individuelle », ce qui est essentiellement variable. Les sceptiques penseront que ce dénigrement du livre était une façon habile de confirmer l'utilité des précepteurs religieux qui vivaient de prébendes. Dans le cas personnel de Phags-'od, ce serait calomnieux, car la chronique le montre humble et désintéressé.

Le lamaïsme qui avait essaimé en Mongolie au moment de l'élévation de Phags-pa au pontificat par Koubilaï, subit au Tibet le contre-coup de sa ruine, passagère, dans le pays nouvellement converti. Au reflux des chamans mongols paraît bien correspondre au Tibet une nouvelle poussée des Bon-po. En outre, le clergé tibétain transgressait les règles élémentaires de la Discipline. Un réformateur s'imposait.

Il semble qu'il s'imposa lentement, luttant longtemps seul. Ce tenace docteur naquit à Tsong-kha, d'où son nom, dans l'Est du Tibet, en 1357. Dès l'enfance, il manifesta de singulières aptitudes et il est adopté par un maître dont on a pu dire qu'il avait été autrefois un missionnaire chrétien. A seize ans il voyage dans les provinces centrales et fréquente

les grands couvents de Nar-thang et Sa-skya qui dispensent l'enseignement de la philosophie Madhyamika et de la Logique. Il est ordonné moine dans un couvent du Yar-lung où il avait étudié les sciences religieuses ainsi que la médecine, les mathématiques, l'art poétique. Il se plongea dans les deux énormes collections de la littérature bouddhique canonique, en tibétain le Kandjur et le Tandjur et mena aussi la vie d'ermite. Sa doctrine propre se dégagea ; il devint résolu à se consacrer à la réforme de la vie monastique.

Malgré le renom que ses prédications lui attirèrent parmi les moines et les laïques, il n'aurait gagné en cinq ans qu'une vingtaine de disciples. Il fut violemment combattu, comme il se doit, par les religieux bien établis dans leur laxisme. Une anecdote montre Phags-pa, l'abbé marié du couvent de Sa-skya dont les dérèglements de la Règle devaient être particulièrement visés par le réformateur, se rendant auprès de lui pour le réfuter, mais repartant tout honteux.

Pour restaurer la Discipline, Tsong-kha-pa s'allia à la secte Kadampa fondée par le disciple d'Atiça et qui poursuivait le même but. En 1410, il édifia le monastère de Dga'-ldan, à quarante kilomètres à l'Est de Lhasa. Il y abrita les moines de la secte qu'il appela Gelugpa et qui n'était autre que la secte Kadampa débaptisée. En fin psychologue (mais la légende dit qu'il exécuta l'ordre du Bodhisattva Manjuçrî), pensant ainsi mieux manifester aux yeux de tous le changement profond qu'il instituait en revenant à la couleur du vêtement monastique des premiers religieux bouddhistes, il habilla ses moines

d'une robe jaune et les coiffa d'un bonnet pointu de même couleur. L'Église Jaune était née.

Alors qu'à l'exemple des Sa-skyapa les prêtres observaient rarement le célibat, Tsong-kha-pa le leur imposa. Il reprit toutes les règles matérielles les plus minutieuses du Vinaya, fixa strictement l'emploi du temps, exigea la pratique de la récitation du Pratimoksha accompagnée de la confession publique, remit en honneur les jeûnes à dates fixes et les fêtes de prières pour tous les êtres vivants, etc. C'est en énumérant tout ce qu'il réintégra dans les habitudes monastiques qu'on voit ce que les moines dits réguliers avaient délaissé.

Dans sa jeunesse, Tsong-kha-pa avait été initié aux pratiques secrètes du tantrisme, aux formules, aux exorcismes. Un disciple de Bu-ston lui avait transmis les préceptes secrets du Kâlacakra. Le fait que, lors de sa divinisation *post-mortem*, il fut honoré comme l'incarnation de Vajradhara, indique qu'il n'avait pas, et ses continuateurs non plus, brisé les liens tantriques. La composition de plus de trois cents ouvrages lui est attribuée et la magie n'est pas exempte de tous. On lui doit entre autres un guide du Pancakrama et un commentaire expliquant en détail le sujet de ce fameux texte tantrique.

Ses biographes indiquent qu'il ressuscita ainsi le système du Guhyasamâja qui était devenu désuet. Un de ses mattres lui exposa plusieurs théories secrètes dont les « Six doctrines » de Naro. Plus tard, il reçut « l'initiation de Manjuçri » dont il récitait les formules magiques (sa vision du Bodhisattva Manjuçri est un sujet fréquemment représenté sur les bannières tibétaines). Il se borna à combattre la

nécromancie et certains rites de magie noire. Il est douteux qu'il eût pu faire plus dans cette voie. D'ailleurs, on dit que sa grande culture l'avait amené à reconnaître aux Tantra et à la philosophie des Soutra (Abhidharma) la même valeur d'accès à la Connaissance.

Il exigeait des moines un renoncement absolu à tout le temporel. Les religieux devaient être les guides des laïques. Il s'ensuivit une véritable divinisation du moine : aux trois Joyaux du bouddhisme, c'est-à-dire le Bouddha, la Loi (Dharma), la Communauté (Samgha), vint s'en adjoindre un quatrième : le Religieux (Bla-ma), symbole de l'enseignement de la doctrine. Déviation qui aboutit à un « culte de la personnalité » dont il est possible de chercher l'origine dans la croyance aux réincarnations en chaîne des grands docteurs, déjà indiquée dans l'Église Rouge, mais qui devint le dogme fondamental de la succession aux deux pontificats de l'Église Jaune.

La réincarnation dans l'Église Rouge était comparable à la filiation de Maître à disciple d'un saint, d'un siddha, d'un moine illustre. Dans la secte des moines mariés Sa-skyapa, elle le sera de père à fils selon la chair. Le dogme de l'Église Jaune est que la succession des deux pontifes est toujours la réincarnation de la même divinité : le Dalaï-lama est toujours la réincarnation d'Avalokiteçvara ; le Pantchen-lama est toujours celle d'Amitâbha. Ce système de succession par réincarnation divine date de la mort de Dge-dun-grub, successeur de Tsonghka-pa à la tête du monastère de Dga'-ldan. C'est cet abbé qui fonda en 1446 le monastère de Tashi-

lum-po où résidera le Tashi-lama ou Pan-tchen-lama, « le grand pandit », gardien du dogme et juge suprême de toutes les questions religieuses. Il n'a d'autorité que sur un territoire restreint, tandis que le Dalaï-lama est le souverain temporel de la plus grande partie du Tibet. Le Dalaï-lama gouverne le peuple, mais, dans le domaine spirituel, le Pan-tchen-lama est un personnage beaucoup plus important.

Le deuxième successeur de Dge-dun-grub, nommé « Océan de mérites » (1545-1588), donna à l'Église Jaune son expansion définitive en reconvertissant les Mongols. C'est vers 1580 que le titre de Dalaï (« Océan » en mongol) — lama lui fut conféré par Altan-khan. Désormais, l'histoire religieuse du Tibet passe à l'arrière-plan de l'histoire politique, des luttes intérieures et des guerres.

On a souvent décrit la manière dont est retrouvé l'enfant en qui le défunt Dalaï-lama s'est réincarné. La découverte de l'« Incarnation » du Pan-tchen-lama se déroule d'une façon un peu différente : c'est un tirage au sort animé par les dieux. Les noms des enfants dont l'intelligence précoce est signalée sont inscrits et placés dans un coffret scellé, au pied d'une image vénérée. Les prêtres récitent des prières et brûlent de l'encens. Puis on procède à l'ouverture du coffret et le premier nom sorti est proclamé celui du Pan-tchen-lama. Le Dalaï-lama, ou un conclave si ce pontife est absent ou trop jeune, confirme l'élection et consacre l'élu.

CHAPITRE VI

LA VIE RELIGIEUSE

Les couvents lamaïques sont très nombreux. Leur importance varie de l'ermitage abritant une dizaine de moines aux dimensions énormes des monastères comme Sera, Drepung, Tashi-lum-po, etc., où habitent des milliers de religieux. Autour des monastères sont aménagées des grottes ou de petites constructions dans lesquelles des moines vivent en réclusion pendant de longues périodes, sans autre communication avec l'extérieur qu'un étroit judas qui sert à leur donner leur nourriture. On évalue approximativement le nombre total des moines tibétains au quart de la population masculine. Une enquête ethnologique menée il y a dix ans dans le district de Sdedge (Dege), confirme cette proportion et montre qu'il y a une infime quantité de femmes vivant dans des monastères.

Le jour où on pourra faire un recensement des couvents Bon-po, on s'apercevra peut-être qu'il y en a aussi beaucoup.

L'économie d'un grand monastère comme le Tashi-lum-po a été décrite par Sven Hedin (mais il y a cinquante ans de cela). Les revenus agricoles du

couvent en terres et troupeaux permettaient alors de donner aux moines — ils étaient trois mille huit cents — une petite somme (quinze roupies de l'époque) en plus du gîte et de la nourriture qu'ils recevaient gratuitement.

D'après un rapport de Li An-che, écrit en 1945, voici comment est formé un religieux de la secte Sa-skyapa, une branche de l'Église Rouge.

Le premier degré, celui de novice, est atteint en cinq phases. La première est la reconnaissance chez l'aspirant d'un état physique et moral qui le rend capable de mener la vie religieuse. C'est ensuite la prise des Refuges, la vêtue monastique, l'admission dans un collège où sont enseignés la lecture, l'écriture, les rituels des divinités tantriques en particulier des Protecteurs. Il apprend aussi à fabriquer les objets rituels appelés *glor-ma* et à les utiliser selon la liturgie. Il est alors admis comme novice et en reçoit l'ordination.

Le second degré est appelé « entrée dans la voie des Bodhisattva ». Trois mois de réclusion passés en méditation sont suivis de pèlerinages à divers lieux réputés et d'un séjour dans un monastère des Sa-skyapa où, en présence des hauts dignitaires du couvent, le novice fait la promesse solennelle de se vouer entièrement au bien spirituel et matériel des êtres.

Puis il se rend auprès du hiérarque des prêtres Sa-skyapa et, avec des présents, sollicite l'initiation à la doctrine et aux rites secrets. Il doit apprendre trois traités ésotériques de méditation et réussir à en réaliser l'enseignement, c'est-à-dire parvenir à s'identifier à la divinité méditée. Trois initiations secrètes lui sont alors conférées. Le troisième degré

est franchi et le novice « qui est entré dans les vœux ésotériques » prend alors les trois vœux des moines, soit ceux de la Délivrance (so-sor-thar-pa), ceux de Bodhisattva, ceux des formules secrètes ou vœux tantriques. Lorsqu'il aura appris et pratiqué les 253 règles du Code des lois monastiques, il sera complètement ordonné.

Il est alors apte à recevoir les initiations les plus secrètes dans les sept « cercles mystiques » (mandala), y compris celle de Çambara, d'après le Kâlacakra.

Le cinquième degré est franchi ; il peut désormais officier en chantant les textes sacrés, en « nouant » les gestes des mains (moudrà), en exécutant les danses rituelles. Il a alors le titre de Vajrâcârya.

A ces degrés d'éducation religieuse s'en ajoutent cinq d'érudition. Ils ont trait aux commentaires sur la vie monacale, à la philosophie Madhyamika, à la façon de soutenir toute sorte de controverses, car des erreurs peuvent être émises pendant les discussions théologiques et un moine érudit doit savoir les déceler. Lorsqu'il est capable d'enseigner treize ouvrages de philosophie et de métaphysique et dix-huit textes parmi les plus importants de la secte, il reçoit le titre de grand pandit (pan-tchen) à condition qu'il fasse la preuve de connaissances en médecine, grammaire, logique, sens ésotérique des Écritures, poésie, calligraphie, astrologie et astronomie.

Sven Hedin a assisté au Tashi-lum-po à une dispute théologique entre deux lamas pour l'obtention d'un grade dans la hiérarchie monacale, quelque chose comme une soutenance de thèse, dit-il. La scène se passe dans la cour du couvent, au milieu d'un grand concours de moines, en présence du

Tashi-lama qui pour la circonstance porte le grand habit pontifical. Les deux candidats vêtus de robes rouges et coiffés de casques très élevés de même couleur, saluent le Maître, puis l'un d'eux se place sur la marche la plus basse de l'escalier monumental. De là, il crie quelques phrases, probablement une citation de livres saints, ou une question de dogme, claque bruyamment des mains et fait le geste de lancer un projectile à la tête du second candidat. C'est alors au tour de ce dernier de parler et de se livrer à la même mimique. Cette singulière discussion durait depuis quelque temps, interrompue parfois par des observations du Tachi-lama, lorsqu'une escouade de frères lais apporta une collation et du thé. Durant la collation, les deux orateurs avaient continué à discourir et à gesticuler. La dispute dura deux heures et ne cessa que parce que le Tachi-lama se leva et regagna son palais.

D'innombrables cérémonies sont célébrées par le clergé tibétain pour prévenir les influences démoniaques, écarter la grêle, calmer les génies chtonien, etc. C'est une source de revenus pour les lamas, de même que le culte qu'ils célèbrent chez les particuliers. Ainsi, au moment d'un décès, c'est un lama qui récite les prières de la « délivrance par l'audition pendant l'état intermédiaire (bar-do) », telles qu'elles sont conservées dans le Livre des morts. Pendant les quarante-neuf jours que dure l'état séparant la mort de la réincarnation, les objurgations du prêtre guident l'esprit du défunt vers des voies bénéfiques.

Les moines peuvent exercer aussi des activités d'artisans et d'artistes dans l'enceinte du couvent.

Ils sont peintres, fondeurs, orfèvres, graveurs, imprimeurs. Jacques Bacot, qui a logé dans la lamaserie de Litang en 1910, décrit ainsi l'imprimerie : « A Litang on imprime le Tandjur et le Kandjur, non loin de ma maison. On arrive à une cour pleine de yacks et de caravaniers où l'on charge des livres enveloppés de peaux cousues. Le crottin accumulé et foulé couvre le dallage d'un matelas élastique. Au fond, l'imprimerie pareille à nos grands ateliers d'usine, montre vingt corps de rayons dont on ne voit pas la fin et qui portent les cinquante mille planches burinées dans le bois dur. On imprime en rouge et l'édifice entier rougeoit fantastiquement ; le sol, les murs, les cinquante mille planches, les cuves à encre, les tampons, les rouleaux, les bras des moines, tout est rouge. Ils impriment sur du papier humide qu'on étale ensuite au soleil dans les cours et sur les toits. Il faut quatre-vingts yacks pour transporter les deux ouvrages et cent soixante avec les reliures. »

Les cérémonies, les danses rituelles exécutées à dates fixes dans des grands monastères sont maintenant connues par nombre de publications, de photographies et même de films. Cependant, celles auxquelles Sven Hedin a assisté au couvent de Tashilum-po, méritent d'être résumées ici.

En 1906, date de sa visite, le monastère renfermait trois mille huit cents moines, nombre que venait grossir jusqu'à cinq mille, au moment des fêtes comme celle qu'il a observée, l'arrivée de lamas provenant des couvents voisins.

La foule remplit les espaces qui lui sont réservés. D'une galerie cachée sous d'immenses voiles noirs,

monte un chœur grave et lent, d'une sublime beauté religieuse et d'une puissance pénétrante. Et Sven Hedin note : « Jamais je n'ai entendu chant plus émouvant. » Un long mugissement tombe du haut des toits : les lamas soufflent dans d'énormes conques pour annoncer le commencement de la fête. Une fanfare de trompettes annonce que le pontife, c'est-à-dire le Tashi-lama (Pan-tchen-lama), a quitté ses appartements et s'achemine vers sa loge. A l'arrivée de la procession, dès que le Tashi-lama a enlevé sa mitre, la fête commence.

Deux hommes masqués exécutent une danse qui précède la présentation des bannières les plus fameuses du couvent. Une nouvelle fanfare est suivie de plusieurs lamas masqués et vêtus de blanc puis d'une procession de moines portant des objets du culte, dont des encensoirs qui embaument l'air. Des moines déguisés en guerriers et trois prêtres masqués, vêtus de lourdes chapes de soie, ferment ce défilé.

C'est ensuite l'orchestre qui s'avance tout en jouant de ses instruments : trompettes longues de trois mètres que des enfants aident à porter en soutenant le pavillon sur l'épaule, flûtes, tambours, cymbales, clochettes. L'orchestre s'installe au pied de l'escalier qui conduit à la loge du pontife, et de temps à autre, au sommet de la galerie supérieure, trois lamas en robe jaune et mitrés agitent des clochettes.

Alors, écartant le voile noir de la galerie qui se trouve sous la loge du pontife, un masque s'élance en dansant et en tenant à bout de bras une coupe remplie de sang de chèvre. D'un mouvement brusque il la renverse sur les marches, puis continue ses ébats,

les deux bras tendus, toujours en agitant sa coupe, pendant que des lamas nettoient l'escalier.

A ce danseur en succède un autre portant un énorme masque fantastique et entouré de onze acolytes également masqués. Leur rôle consiste à faire voltiger des morceaux d'étoffes de toutes les couleurs, puis des lamas à masque d'animal dansent une sarabande.

Soudain sur un ton montant et descendant et avec une volubilité prodigieuse, un lama répète la formule ; *om mani padme hum* que la foule des moines reprend en sourdine. Peu à peu, dit Sven Hedin, les voix s'affaiblissent dans un bourdonnement mystérieux. Cela devient comme une rumeur surnaturelle et on se sent envahi par une impression d'extase.

A propos de ce sang de chèvre répandu, Sven Hedin qui a bien vu que le lamaïsme est pénétré d'éléments qu'il appelle çivaïtes et de pratiques remontant aux temps prébouddhiques, note que malgré la règle fondamentale du bouddhisme interdisant de tuer un être animé, les lamas mangent de la viande de chèvre et emploient le sang de cet animal dans diverses cérémonies. Mais pour sauver le principe, ils n'abattent pas eux-mêmes les victimes.

On peut observer actuellement des cérémonies lamaïques appelées *glor-ma* pour lesquelles sont fabriqués des objets éphémères que désigne le même mot. Ce sont des échafaudages, généralement de pâte crue assaisonnée et colorée avec les substances que le rite, bénéfique ou maléfique, désigne : choses douces ou bien sang, viande, alcool, drogues, poison, etc. Dans cette sorte de gâteau sont piqués des fleurs,

des plumes, des sujets en pâte ou en papier découpé. Une toute récente publication reproduit de nombreux modèles de ces *glor-ma* qui rappellent irrésistiblement les pièces montées de nos pâtisseries ou encore la pyramide de bois et de glaise garnie de légumes et de fleurs que les jardiniers offraient autrefois à leurs maîtres le jour de la fête de leur saint patron. Dans les anciens rituels du bouddhisme indien, le mot sanskrit que traduit *glor-ma* est *bali* qui désigne une oblation en général, mais plus particulièrement l'offrande de graines, etc., lancée près de la maison aux animaux sauvages qui sont censés la protéger. En tibétain, *glor* veut bien dire « lancer », mais les opérations magiques portant ce nom et observées de nos jours paraissent avoir subi quelques transformations. Elles sont dues sans doute au fait que le *glor-ma*, rite d'offrande, existait dans le milieu Bon-po pré-bouddhique. A la fin des funérailles royales, dit le rituel antique cité plus haut, « après qu'a été fait le grand *glor-ma*, est offert en surplus, à la pointe du jour de la pleine lune, un mélange de viande, d'os et de jus », sans doute du sang.

Un des rites Bon-po des funérailles royales consiste à placer sur un feutre qui bouche la tombe un *skyibs-lug*, littéralement « mouton de l'abri, ou de la crypte ». Il s'agit d'un animal paré : le poil est recouvert d'écorce blanche agglomérée avec du beurre, la corne droite est garnie d'or, la corne gauche d'argent, les cavités des genoux sont remplies de turquoises, les sabots sont en fer. La croyance que traduit cette pratique est violemment critiquée dans un document tibétain de même provenance que le rituel funéraire que nous avons cité plus haut à

propos de possibles influences chrétiennes dans les Marches tibétaines. Sous la rubrique *skyibs-lug*, ce texte s'exprime ainsi : « Préceptes des hommes noirs, coutumes des tombes noires. Parce que tous les êtres sont conduits par leurs propres actes, il est inutile d'être conduit par un mouton... Un mouton est incapable d'être un guide ; un mouton est incapable d'intelligence. Préceptes de la blanche Loi Divine, coutumes des hommes blancs aux grandes tombes blanches... Quand on est attaché à la divine Loi blanche, on ne met pas dans un trou des *lcags-lag* froids ; on ne fait pas jaillir le sang chaud dans le trou ; on ne frappe pas avec le poing les cinq organes inférieurs ; on n'étale pas sur l'épaule une peau humaine. Les os blancs ne sont pas brisés comme reliques, la chair rouge n'est pas cuite comme friandise. Pour les hommes du Svarga, un chemin démoniaque ne sera pas tracé par un mouton. » C'est là un tableau millénaire des coutumes funéraires des « hommes noirs » : les Bon-po.

Grenard a noté qu'entrer dans la tente où repose un malade sans espoir de guérison expose à un danger magique. Toute infraction à cette règle ne manquerait pas d'entraîner de grands malheurs et l'on a toujours soin d'enfermer avec le malade un jeune agneau qui détourne le mauvais sort.

Selon le rituel Bon-po des funérailles, avant le grand enterrement des seigneurs, cérémonie qui a lieu trois ans après la mort, il y a encore un autre rite qui est semblable à un grand *glor-ma*. La « rançon de l'âme » est un agneau blanc, treize brins d'euphorbe et une certaine herbe.

Combinées avec le *glor-ma*, sont encore célébrées de

nos jours diverses formes de rites de « rançon » qui se rattachent à des cérémonies d'expiation, d'expulsion de « bouc émissaire ». La « rançon » est une effigie faite de paille farcie de graines, d'étoffe, d'aliments, d'or, d'argent et qui est offerte dans la direction présumée du démon.

Quant aux rites d'expulsion d'un « bouc émissaire », il en existe de nombreuses variantes allant de petites opérations clandestines jusqu'à des cérémonies de l'envergure de celle qui est célébrée à Lhasa au moment des fêtes du Nouvel An. Elle est l'occasion de processions de masques portant des simulacres, etc., précédant le plus haut dignitaire du clergé bouddhique. C'est un véritable « carnaval religieux », d'une extrême complexité, dont les détails varient selon l'époque où il a été observé. Ces fêtes ont été étudiées et intégrées dans un vaste cadre de croyances par Jean Przyluski dans *Le concile de Râjagriha*.

Un des premiers actes rituels des funérailles royales des Bon-po consistait à verser une cuillerée de « breuvage d'or » dans le vase à libations. Sans périphrase liturgique, le mot peut désigner des excréments liquides et il est tentant de rapprocher de la chose l'actuelle mixture composée de cinq sortes de viande (y compris la viande humaine), d'excréments, d'urine, de sang, de moelle et de « blanche pensée de bodhi » (byang-sems-dkar-mo = sperme). Transsubstantiée par la récitation de charmes en breuvage d'immortalité (amrita), elle est dégustée par les dévots avec le lama à leur tête. Le breuvage est très important aux yeux des mystiques qui cherchent les dons magiques : ils en arrosent toutes leurs oblations.

Les objets rituels qui servent à certains cultes du

bouddhisme tantrique, comme à ceux du Bon sont fabriqués avec du matériel humain : trompettes qui sont des tibias, coupes qui sont des crânes ; doubles tambourins formés de deux calottes crâniennes recouvertes de peau humaine. Il y a des raffinements : rien n'est plus chargé de qualités magiques extraordinaires que le son d'un de ces tambours fait de crânes d'enfants incestueux morts à huit ans ; la trompette qui est un fémur de fille de brahmane de seize ans est très cotée.

Les offrandes aux Protecteurs de la catégorie des Coléreux (khro-bo, les krodha indiens) consistent en un cœur d'enfant, du sang, une lampe alimentée avec de la graisse humaine et dont la mèche est formée de cheveux, le tout déposé sur une peau humaine. L'officiant, en dehors d'autres parures symboliques moins voyantes, est coiffé d'un crâne et porte un tablier formé de longues franges qui sont des rondelles d'os humains enfilés.

Les rosaires servent à compter les récitations de formules. Ils sont faits de graines ou de grains taillés dans des matières rituelles : os humains, bijoux, ivoire, corail. La façon de les tenir et d'en faire glisser les grains n'est pas indifférente : entre le pouce et l'annulaire est bénéfique ; entre le pouce et l'index accompagne les opérations de magie noire. C'est du moins ce qu'indique un rituel d'origine indienne traduit en tibétain.

On a beaucoup parlé des moulins à prières, objets portatifs qui diffusent les formules écrites qu'ils contiennent ou qui sont gravées à l'extérieur. Il en existe aussi de grandes dimensions mis en mouvement par le vent, par l'eau, par un cheval, par des

femmes. La mission Herzog à l'Annapurna a publié la photographie d'un énorme moulin que fait tourner une fillette.

R. Nebesky-Wojkowitz décrit le « moulin de Yama » qu'utilise le gouvernement tibétain et qui fonctionne dans un monastère près de Lhasa. Il est formé de deux pierres superposées ; celle du dessous est fixe ; celle du dessus, qui tourne au moyen d'un manche, porte sur la partie qui frotte sur l'autre des formules magiques gravées. Le prêtre qui officie doit être fort instruit, de haut rang et nommé officiellement à cette charge. Il lui faut d'abord transférer la force vitale des ennemis à détruire dans quelques graines de moutarde. Puis il place ces graines entre les meules et tourne la pierre mobile en chantant des formules. La tradition veut que même pour le prêtre qui écrase les graines l'opération n'est pas sans danger.

Un appareil curieux, appelé *mdos*, est parfois employé dans les rites d'expulsion d'un « bouc émissaire ». La forme la plus élémentaire se compose de deux baguettes disposées en croix qui sont reliées par des fils tendus. Le tout ressemble à une toile d'araignée, ou mieux, à un cadre d'antennes de radio. Similarité des fonctions et de l'emploi de l'appareil : l'orientation qui est donnée aux cadres d'antennes et au *mdos* (aux toiles d'araignées aussi) assure leur bon fonctionnement. C'est cette forme élémentaire de l'objet qu'on voit dans certaines régions du Tibet suspendue par un fil à l'entrée de pauvres logis ou plantée sur les toits. Mais il en existe de beaucoup plus compliquées et de grande envergure, toujours fabriquées avec des baguettes et des fils ; ils ressem-

blent alors à une cage ornementée, ou à un piège camouflé. Ils peuvent aussi se présenter comme un échafaudage de ces objets équilibrés autour d'un mât, le tout pouvant atteindre trois ou quatre fois la taille d'un homme. Appareils protecteurs agissant comme pièges à démons, ils sont peut-être la transposition aérienne des cercles magiques tracés sur le sol ou, imaginativement, dessinés sur la paume de la main. Employés aussi pour nuire, il faut admettre qu'ils sont récepteurs et émetteurs.

CHAPITRE VII

PROPHÈTES ET DÉMONS

Tout récemment, René Nebesky-Wojkowitz, a publié, illustrées de ses photographies, les observations fort intéressantes qu'il a faites et recueillies sur les médiums des dieux Protecteurs, et en particulier sur les oracles d'État.

De nombreux tests destinés à déceler l'imposture sont imposés aux jeunes médiums qui manifestent généralement leur don pour la première fois au moment de la puberté. Ceux qui se disent possédés des grands Protecteurs subissent une épreuve spéciale afin d'obtenir une reconnaissance officielle. La chose se passe à un « temple d'oracles » par les soins du Chef médium. Le gouvernement tibétain est représenté à ces épreuves et il tend des pièges aux candidats. Lorsque l'un d'eux déclare être possédé par le dieu Protecteur de la Loi nommé Pe-har, il est soumis à des épreuves particulières codifiées, dit-on, par le cinquième Dalai-lama et que seul un véritable médium de Pe-har peut surmonter. Le « possédé » doit manifester une force physique inhumaine, par exemple, au point culminant de la transe, il doit brandir une épée si lourde qu'il faut plusieurs hommes (dix-huit, dit-on) pour la porter. Il doit aussi tordre en spirale une lame avec ses mains nues. D'autres preuves de la possession par Pe-har se

reconnaissent à ce que la salive qui coule de la bouche du médium au début d'un transport, contient du sang ; que, lorsqu'il ne parle pas, il tient sa langue pressée sur le palais ; que le dessin du foudre (vajra) se voit sur son crâne fraîchement rasé. Enfin, il doit répondre à des questions sur le passé, le présent et l'avenir.

Admis au poste officiel de prophète du gouvernement, le médium est investi au cours d'une cérémonie où des dons lui sont offerts et où un titre religieux lui est conféré. Dans la vie de tous les jours, il est vêtu de la robe monastique habituelle ; mais un chapeau particulier le désigne. La robe de cérémonie qu'il endosse avant d'entrer en transe est d'une grande richesse ; toutes les pièces, tous les ornements sont symboliques ; un casque monumental le coiffe. Au début de la transe, deux assistants soutiennent le casque ; ils le lâchent lorsqu'ils s'aperçoivent que le médium a atteint un certain stage de possession, car alors le casque tiendra seul. A la suite de différents rites, dont une courte danse qu'il exécute en brandissant des armes, l'oracle se met à prophétiser. Ses vaticinations sont recueillies par son secrétaire privé qui les note au moyen d'une sorte de sténographie. Puis la transe s'arrête subitement et le médium s'affaisse, inconscient et épuisé.

Au dire des observateurs, les médiums sérieux n'absorbent aucune drogue et il ne saurait être question de cas pathologiques. La force vraiment surhumaine qu'ils déploient pendant leurs transes (de leurs mains nues tordre une lame d'épée en spirales, par exemple) paraît éliminer l'emploi de moyens frauduleux, tout au moins pour les grands oracles d'État.

Une vingtaine de résidences de médiums sont connues, ainsi que le dicu dont ils sont « possédés ». Dans les cas graves, un membre du gouvernement va interroger un oracle d'État. Seules quelques familles nobles ont le privilège de consulter un prophète officiel pour leurs affaires personnelles.

Une fois par an, le matin du quinzième jour du cinquième mois, tous les médiums doivent entrer en transe. C'est cette même date, il y a onze siècles, que l'usurpateur Lang-darma, à la recherche d'un signe divin, avait institué jour de prière de tous les prêtres Bon-po et bouddhistes, afin d'implorer les dieux Protecteurs du Tibet. Les missionnaires italiens ont remarqué cette fête au début du XVIII^e siècle. Des médiums fonctionnent aussi lors des fêtes du Nouvel An célébrées dans quelques monastères ; ils émettent des prophéties pour l'année nouvelle.

Les médiums lamaïques actuels ont hérité, dit-on, tout l'attirail des anciens médiums Bon. Il y avait, paraît-il, beaucoup plus qu'aujourd'hui de femmes manifestant ce don. Dans le Subâhuparipricchântantra, un chapitre est consacré à la possession divine de jeunes filles (kumârî). Le rite est lié à des pratiques de nécromancie dont nous ignorons si elles ne font pas encore partie de la mise en transe. « Chaque année, dit Jacques Bacot, ils (les sectateurs de Padmasambhava) ont besoin pour un certain sacrifice, de chair d'homme tué en combat singulier. Cette denrée est quelquefois difficile à se procurer et quand le monastère manque le sacrifice, un grand malaise le saisit. » Il s'agit donc d'une cérémonie qui doit être célébrée à date fixe. N'est-ce pas précisément le quinzième jour du cinquième mois ?

Mais sans avoir besoin d'un médium, les procédés de divination (*mo*) sont assez nombreux pour répondre à toutes les curiosités : craquelures des os d'épaule de mouton causées par le feu, cri des oiseaux, dès ou cailloux blancs et noirs, flèches numérotées, à utiliser conjointement avec un livre de *mo*, etc. Il existerait, dit-on, une trentaine de ces manuels de *mo*. Des manuscrits anciens traitant des présages ont été trouvés à Touen-houang. L'un d'eux fait un bien curieux mélange des douze mois et des Douze Causes du bouddhisme (*nidâna*) et énumère les présages bons, moyens et mauvais qu'on peut tirer, pour des buts qui n'ont rien de religieux, de faits et de coïncidences qui le sont encore moins.

L'art des présages est autant pratiqué par les Bon-po que par les moines bouddhistes. Un savant lama a exposé au XVIII^e siècle les rites qui sont destinés au « rappel de l'âme », rites de longévité célébrés en cas de maladie comateuse, par exemple, et que termine l'interprétation de présages. Une des plus originales est la pesée des vêtements du malade. Pesés avant la cérémonie, les vêtements sont repesés après : si leur poids a augmenté c'est que l'âme est revenue.

Naturellement, les rêves sont abondamment commentés par les « Clé des Songes ». Mais comme les méthodes de divination, d'interprétation des signes, l'explication des présages, etc., sont toujours très développées dans les rituels du tantrisme bouddhique indien traduits en tibétain, il est présentement impossible de faire la part des croyances purement tibétaines.

Si la notion de Protecteurs est bien facile à com-

prendre, il faut avouer que, même en les divisant en mondains et supra-mondains comme on nous le propose, leur foisonnement est tel que les présenter d'une façon claire n'est pas facile. Un recours aux sources indiennes permettrait peut-être de mieux saisir leur nature, de suivre leurs transformations sous l'influence Bon-po, de retrouver les Bon-po sous l'habit bouddhique. Beaucoup de ces Protecteurs tibétains rappellent les Protecteurs du monde (loka-pâla), les Dieux de la Colère (krodha), et les yaksha du tantrisme bouddhique indien. On y retrouve même le roi des Gandharva « Cinq crêtes » (Pancçikha) qui a conservé ses relations indiennes avec Indra, mais semble avoir perdu ses qualités de musicien.

Les montagnes sont des divinités révérees comme des Protecteurs du Monde, mais ce nom bénéfique ne doit pas faire illusion : ce sont des divinités terribles. Leur culte est encore bien vivant, surtout parmi les voyageurs qui leur savent gré en arrivant en haut des cols de ne pas les avoir criblés de grêle, ensevelis sous une avalanche, enveloppés de brouillard, etc., toutes gentilleses dont ils ont l'habitude de gratifier les pauvres hommes qui se hasar-dent sur leurs flancs. « Un matin, écrit Jacques Bacot, nous voyons au sommet des pics s'élever des colonnes de fumée blanche. Ce ne peut être, dans l'air glacial, que l'évaporation de la neige sous les premiers rayons du soleil. Mais les Tibétains sont émus : c'est du feu qui brûle sur ces pointes inacces-sibles ; les génies de la montagne offrent un sacrifice au ciel. »

Les points culminants des cols sont marqués par des tas de pierres hérissés de bâtons garnis de lam-

beaux d'étoffes. Sven Hedin raconte qu'en passant devant, deux de ses gens se prosternèrent et récitèrent des prières, tandis que l'un d'eux arrachait de sa robe élimée un lambeau d'étoffe qu'il suspendait dévotement à une perche.

Ces tas de pierres, appelés parfois « autels » Bon-po, sont révéérés des lamas. Au sommet de la passe marquée par ces pierres entassées et par des oriflammes, tous les Mongols et les Tibétains mirent pied à terre, écrit G. Roerich. « Les lamas entonnèrent un chant, leurs voix profondes et sonores s'élevaient dans l'atmosphère sereine de la Haute Passe, tandis qu'ils brûlaient de l'encens ». Le culte de ces monticules de pierres n'est pas spécial au Tibet. Il existe en Mongolie où il est célébré autour de ces monticules (*obos*) en été ou en automne, à l'époque où les dragons descendent sur la terre, et le sacrifice est complètement lamaïque.

Des histoires sur les dieux des montagnes, sur la manière de les chasser à coups de gong, etc., ont été répandues par les reportages sur les expéditions himalayennes de ces dernières années. Elles rendent encore plus plaisant le geste du fameux sherpa Tensing qui accompagna jusqu'au sommet de l'Everest Sir Edmund Hillary. Tandis que ce dernier prenait des clichés, Tensing avait fait un petit trou dans la neige et y avait déposé quelques sucreries.

Des danses annuelles ont lieu à Gantok en l'honneur du Gangs-tchen-mjod-lnga (= Kanjenchung) et du Yab-bdud, hautes cimes du Sikhim. Le gouverneur de la province et sa famille y assistent. La danse, avec orchestre, comprend plusieurs figures entre autres une danse des épées qu'exécutent des

guerriers, dont le rôle est joué par des membres des familles nobles du Sikhim. Cette figure terminée, entre, masqué et dansant, Gangs-tchen, rôle, comme celui de Yab-bdud, tenu par un prêtre. Puis, sont amenés trois magnifiques chevaux, richement harnachés, dont l'attitude à l'approche du danseur est prétexte à présages.

Une classification des génies des montagnes, mais qui n'est pas obligatoirement une hiérarchie, établit que ceux qui habitent les montagnes de neige sont les *lha*, ceux des montagnes de roc noir les *bdud*, ceux des montagnes de roc rouge les *bcan* et ceux des prairies et des forêts les *gnan*. Malheureusement, la simplicité apparente de cette liste précise et colorée ne correspond pas à la complexité réelle du culte des dieux des montagnes. Chaque haute cime personnifiée est le héros de légendes particulières, car il peut être le dieu qui surpasse les trois cent soixante dieux-sommets de la chaîne, il peut être comme Yar-lha-sam-po, le chef hiérarchique de tous les génies et dieux chtoniens d'une province ; il peut être allié ou ennemi des génies qui habitent sur ses flancs ; il peut dominer les dix-huit Maîtres de la grêle, etc.

Que les montagnes aient joué un rôle primordial dans les croyances tibétaines ne peut pas surprendre. Elles touchent au ciel qu'elles rejoignent à la terre comme la corde des Dmu, l'échelle des chamanes. Des montagnes sont descendus les sept anciens rois célestes du Tibet, ainsi que Gçen-rab-mi-bo, l'ancêtre divin des Bon-po.

Je viens de citer une liste de répartition des démons des montagnes en insistant sur sa précision et sa

sobriété. Mais on ne peut en déduire, ce serait trop simple, que les *bean*, par exemple, ne sont que les démons des rocs rouges. En effet, d'autres listes en voient partout : *bean* de l'eau, de la terre, du ciel, des glaciers, des carrefours, etc.

Une autre catégorie de démons, les *sri*, est née des œufs provenant de l'accouplement d'une « rate terrestre ailée » et d'un « oiseau noir céleste aux ailes brisées ». Ils peuvent avoir un corps humain, mais une tête d'animal : de loup (sur les sommets, dévorent les êtres mâles), de chameau (dans les lacs, mangent les femelles), de belette (sous les lits, mangent les enfants), de hibou, de cochon (habitent dans les temples), de yak, de tigre, etc.

Leur foisonnement est tel, leur aspect, leurs spécialités si interchangeable qu'il est inutile ici de poursuivre l'énumération et la description. Tout, en effet, peut être l'apanage des *sri* : l'année, le mois, les jours, les injures, le suicide, le désir, le feu, l'eau, la maladie, la mort, le cheval, la jeunesse, les aliments, l'adolescence, la porte...

De plus, les *sri* s'accouplent à d'autres démons nés aussi d'œufs : œuf de sang, œuf noir taché de sang, œuf de cuivre..., il naît alors d'autres créatures doublement démoniaques. Il y a aussi les *klu*, nés des œufs de la tortue cosmique ; ils peuvent se muer en *klu-bdud*, *klu-sri*, etc. Et on dirait que chacune des sortes de démons doit être munie des attributs de l'univers, de sorte que la complexité de cette démonologie paraît accablante à qui veut en avoir une vue d'ensemble. Sous sa forme la plus sobre, elle est inséparable des légendes, de la toponymie, de l'onomastique, de l'iconographie.

CHAPITRE VIII

FORMES ET COULEURS

On sait que les Tibétains se débarrassent communément des cadavres en les dépeçant, ce qui facilite la tâche de nettoyage des vautours. Le « dernier soupir », d'un mourant est porté sous la forme d'un corps, par les messagers (pho-gna) qui les guettent, dans un local consacré à deux divinités spécialisées : Dpal-ldan-lha-mo et Tsi'u-dmar-po. Le « dernier soupir » est découpé sur un billot et les ogres et les ogresses divins se repaissent du sang, de la chair et des os de « l'âme ».

Tsi'u-dmar-po est le chef des démons *bcan* ; un de ses médiums habite le monastère de Samyé dans un local dont les murs extérieurs sont recouverts d'étoffe rouge. D'après des informateurs tibétains de René Nebesky-Wojkowitz qui ont résidé à Samyé, les bruits des coups, une forte odeur de sang sont perçus venant de la chapelle close réservée à ce dépeçage spirituel ; le billot doit être remplacé annuellement tant il est usé par les coups. Cette sombre légende est rapportée par Bleichsteiner sans la mention des messagers et sans tous ces détails sanglants ; elle rappelle mieux celle du coup de ciseau des

Parques. Bleichsteiner ajoute que le réduit mystérieux de Samyé est fermé à clef par le Dalaï-lama lui-même.

Une chapelle consacrée à une forme particulièrement féroce de Dpal-ldan-lha-mo est située au dernier étage de la cathédrale de Lhasa. Elle est, comme à Samyé, complètement close, sauf une étroite fente par où entrent les âmes des morts et qui porte les traces de leurs ongles.

De pareils débordements d'imagination font comprendre ceux de l'imagerie bouddhique tibétaine. Nulle peinture n'a exprimé avec autant de réalisme ce que nous considérons comme irréel. Nul art ne s'est servi, et avec une telle réussite décorative, de la figuration des organes humains, arrachés et dégouttant de sang. Les belles bannières peintes sur étoffe révèlent au premier regard, sans préjuger de leur source d'inspiration et de leur symbolisme, la dualité des courants de pensées : au centre la méditation sereine ; en dessous, le monde démoniaque.

Jusqu'aux récents travaux publiés en Italie par le savant tibétologue G. Tucci, seules étaient bien connues hors du Tibet les peintures mobiles et les statuettes. Notre vision de l'art tibétain était ainsi comparable à celle qu'aurait de l'art religieux français un étranger qui connaîtrait assez bien les tableaux conservés dans les églises, mais qui ignorerait les cathédrales. Nous devons à G. Tucci qui a étudié sur place des temples dans les provinces de l'Ouest et du Centre du Tibet, des publications montrant de magnifiques ensembles architecturaux dont le plan et la décoration ont une signification mystique.

Les Tibétains qui construisent un temple représentent la structure idéale du monde et, en en visitant les chapelles dans le sens rituel, le fidèle pénètre dans le mystère de la création ; les milliers de dieux symbolisent la confusion des formes cosmiques. Chaque temple exprime des systèmes particuliers de mystique. Il est la synthèse visible d'une liturgie, comme les textes en sont l'expression verbale : aux mots se substituent la forme et la couleur.

Le plan et la décoration d'un temple sont ainsi le schéma du Monde et le syllogisme des principales spéculations ésotériques. Par son plan et ses figures pris pour base de méditation, le monument expose les expériences capables de soustraire les créatures à la naissance et à la mort et de les élever sur les plans les plus sublimes.

Chaque chapelle représente un cycle tantrique et une expérience mystique : chaque ensemble est en connexion avec un symbole, si bien qu'une figure isolée perd son sens lorsqu'elle n'est pas incluse dans la série liturgique. Images et symboles décrivent les étapes psychologiques ou illustrent des moments rituels particuliers. Il est toujours possible, en les étudiant, de remonter aux sources liturgiques qui les ont sans doute inspirés. Le temple de Gyantse, par exemple, est construit en plan et en élévation sur le modèle d'un mandala à étage comparable au célèbre Borobudur de Java et au monument du groupe d'Angkor : le Phnom Bakhèn. Or la description textuelle (très rare) d'un pareil temple-montagne et de sa décoration remplit tout un chapitre du *Vidyollama-tantra* auquel nous nous sommes déjà référés.

Les panthéons énumérés dans les Tantra bouddhiques sont d'une écrasante complexité que l'interprétation iconographique du lamaïsme surcharge encore davantage. Pourtant de vrais artistes, tout en suivant les règles canoniques, sont parvenus à exprimer dans des chefs-d'œuvre l'harmonie divine que nous aurions bien de la peine, sans eux, à dégager de la masse confuse des dieux et des démons.

En s'attachant à suivre la décoration du temple de Gyantse selon le déroulement de ses images, le fidèle parvient finalement à la contemplation d'une ultime image, la plus haut placée. C'est une figure qui symbolise l'atteinte de l'Illumination à travers une extraordinaire peinture désincarnée de couple divin embrassé. Étonnante manifestation de la spiritualité à laquelle peut s'élever le lamaïsme dont cependant quelques-unes des plus profondes racines, qu'elles soient Bon ou tantriques, trempent d'abord dans le sang.

APPENDICE

RÉSUMÉ D'UN MANUSCRIT BON

Récit mythique

Lignée de Lhe'u-yang-ka-rje. Au plus haut du Ciel, le Père cherche une épouse. Il choisit la fille du chef Bdud. Il leur naît un fils, nommé Lhe'u-yang ka-rje, qui défie en combats singuliers, et poursuit les coursiers rapides ; tranche les *bdud* fonçant du ciel, tue les *sri* surgis hors de terre. Le lendemain, le Père voit que le fils ne se lève pas, qu'il ne bouge pas et le Père dit : « Qu'y a-t-il fils ? » Si tu désires la haute forteresse prends-la et pars ! Si tu désires le bas pays, prends-le et pars ! » Il dit, mais le fils ne se lève pas. Bien qu'il lui offre de prendre ce qu'il désire comme chèvres, boucs, frères et sœurs, le fils ne se lève pas, n'existe pas. Pendant trois jours, le Père le porte, le remue, mais le fils était mort.

Un Bdud dit : « Cet homme mort, soigné, guérira ou ne guérira pas, si on mélange cette drogue. » Il y avait au plus haut du Ciel un Bon qui, avec le Père, fait une cérémonie magique de diagnostic : « L'homme mort ne sera pas soigné pour guérir ; la drogue ne sera pas préparée, mais sera faite une grande tombe avec un grand baldaquin ».

Quatre Grands font un pacte : un grand poisson, une grande loutre, un grand oiseau, un grand loup. La loutre « mange le morceau » : le grand poisson est tué ; le grand loup « mange le morceau » : il mange la chair du grand poisson et boit son sang ; le grand oiseau prend au bout de ses ailes de plumes le squelette

du grand poisson et monte au Ciel. De l'intérieur du squelette du grand poisson surgit le loup : les coursiers du Père, effrayés, s'enfuient et le Père les poursuit.

Le Père poursuit les coursiers échappés, mais il ne peut s'élever, il ne peut les rejoindre. Les coursiers s'arrêtent près d'une source de turquoise, et tandis qu'ils y boivent, il les rejoint, mais ils s'échappent de nouveau (la même chose se reproduit près de sources d'or, d'argent, de laiton, de bronze, de fer, de cuivre). Les coursiers s'enfuient en haut de la montagne Dmu poursuivis par les sept chefs Dmu. Ils se hissent plus haut, mais ils sont saisis par le lacet des Dmu et mis dans le haras. Le Père les saisit par les rênes basses et leur dit en pleurant : « Mon fils est mort ! Il ne vaincra plus les armées du mal ! » Les coursiers disent : « A-t-il une corne sur le front ? L'emmènerons-nous dans la race des vaches ou dans celle des hommes ? » Puis ils mangèrent du *lan-chen* et s'abreuverent d'eau empoisonnée.

Le Père place [le fils mort ?] au centre des neuf sommets de la forteresse de fer, le gèle (?), verse du poison et de la mélasse dans l'eau, lui plante une corne sur le front et la corne pousse.

Les deux coursiers font des préparatifs pour la corde. Le Père consacre un *skyibs-lug* rouge et lui dit : « Mon fils est mort ! Il ne vaincra plus les armées du mal. Aujourd'hui, il est transporté en haut par les deux coursiers. Que soient conduits par le *skyibs-lug*, homme et bêtes pareillement. »

Les deux coursiers et Lhe'u-yang-ka-rje, dont les poils sont pareils à un corbeau, s'élancent tous trois dans l'obscurité sombre. Suivis par le *skyibs-lug* rouge, tous trois parviennent au plus haut du Ciel et les coursiers-trésors vivent heureux chez Lhe'u-yang-ka-rje, aussi bien comme homme que comme bêtes-trésors.

Dans les pays du Nord, deux seigneurs font un pacte : « Que l'un meurt, l'autre lui fera une tombe ; que l'un s'égare, l'autre le cherchera. » Au bout de quelques temps, l'un d'eux part chasser et parce qu'il

ne tue pas de yack sauvage il est regardé méchamment par hommes, chevaux. Au bout de quelques temps, son ami le guette ; il le guette plusieurs jours, le cherche, trouve le cadavre, pleure non pas des larmes, mais du sang, donne l'ordre de lui construire une tombe. Il n'avait pas de coursiers-trésors et il en cherche. Dans la « Vallée des poulains de Srega », de l'accouplement d'un père Cheval d'or et d'une mère Cheval de turquoise naît un poulain laineux (?). L'ami le capture avec des courroies de cuir, l'entraîne de force, le met dans le haras et l'attache à un pieu des Dmu célestes. Il raconte au gardien l'histoire de ces deux compagnons malheureux, son ami et lui, qui ont fait un pacte. Son ami est mort, il lui fait construire une tombe, mais il n'a pas de coursiers-trésors ; il donne l'ordre au gardien d'aller en chercher. Puis il conduit le poulain aux pays du Nord, lui donne un nom, de la nourriture, de la boisson, lui plante sur la tête une corne, divise la crinière...

Le seigneur de Rcang était marié à une dame Gçen. Ils avaient un fils aîné et une fille, la princesse Lho-rgyal. Le seigneur père et son fils possédaient des chèvres-trésors *bdud*. Un jour, l'enfant chevrier, gardant cinq chèvres, vêtu d'une robe de chèvre, paissant ses chèvres, arriva en haut de la vallée. Au bout de quelque temps, sortit d'un rocher de la Roche rouge du haut de la vallée, un Cheval-démon bariolé et du fond de la vallée, sortit un Cheval-d'eau bleu. De l'accouplement des deux chevaux, au bout d'un an, naît un poulain qui course sa mère et au bout d'un an il naît un poulain, et ainsi quatre qui mangeaient l'herbe de la montagne blanche et buvaient l'eau de la montagne noire. Au bout de quelque temps, l'enfant chevrier demanda à ses maîtres, le seigneur de Rcang et à son fils, de l'entendre (il raconte ce qui précède). Les deux disent : « Enfant, est-ce vérité ou mensonge ? Est-ce vrai ? » Et ils se mettent à guetter. Ils coiffent les poils des chèvres, font quatre enclos-pièges avec des filets à chevaux et les placent. D'en bas ils lancent un signal, d'en haut ils crient

khus ! les chevaux se mettent à galoper ; le Cheval bleu se prend dans un piège, mais il brise l'enclos et s'enfuit en bas de la vallée. Le Cheval bariolé, capturé, brise l'enclos et s'enfuit en haut de la vallée. Deux poulains pris ne peuvent briser l'enclos, ne peuvent s'échapper et le seigneur de Rcang et son fils les placent dans le haras et les attachent au pieu des Dmu célestes. Ils appelèrent l'aîné Oiseau-bariolé et le cadet Oiseau-ours-noir, et ils furent leurs bêtes-trésor.

Autre chose : tandis que la princesse (Lho-rgyal, fille du seigneur de Rcang) était à Chab-kyi-ya-bgo, le roi de Guge s'était querellé avec ses amis et ses partisans : cent hommes, cent cavaliers, parurent. La princesse donna cet ordre : « Qu'on creuse à l'entrée du royaume de Rcang : la route disparaîtra et le roi de Zhang-zhung Guge, la cherchera et sera furieux. » Elle mangeait du poisson, elle déjeunait tandis qu'elle parlait, elle s'étouffa avec des « jus noirs » et étouffée, là elle mourût. Autre chose : le père seigneur de Rcang et le frère essayèrent le matin de la faire lever, mais ne purent ; le soir, ils essayèrent de la faire lever, mais ne purent. Le visage de la princesse restait sombre, les « jus noirs » dans sa gorge remuaient de-ci de-là. Le père Rcang et le frère prièrent Gçen-rabs (l'ancêtre divin des Bon-po) de les écouter : « Notre fille, à nous, humbles, la princesse Lho-rgyal a été étouffée par des « jus noirs » et est mourante. Il faut la délivrer de ces « jus noirs ». Le Père Gçen-rab dit : « Je ne puis libérer les « jus noirs ». Le Gçen « Oiseau » les libérera ». Alors, le Gçen « Oiseau » avait été envoyé pour soigner un Skyin-po (on le cherche et on le trouve). Il vient enfin et pendant trois soirs il chanta pour appeler les démons Dgu, Bdud ; il fit sortir du cou de la princesse, la délivrant, les « jus noirs » ; la couleur de son visage devint claire et elle resta le visage ressemblant à un cygne. Le Père Rcang dit : « Funérailles ! » et il amena comme coursier-trésor Oiseau-bariolé ; le frère amena Oiseau-ours-noir et ils furent tous heureux.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

- Abhidharma, dogmes de la philosophie bouddhique ou de la métaphysique, p. 41, 48.
- Âdibouddha, p. 49.
- Annales bleues*, p. 20, 21, 31, 32, 40, 42, 48-50, 53 : *Deb-ther-snong-po*.
- Anuttarayogatantra, une des quatre classes de Tantra bouddhiques, p. 41, 47.
- Atiça, p. 36-39, 47-49, 51, 59.
- Avalokiteçvara, un des grands Bodhisattva, p. 11, 17, 38, 61 ; v. M.-T. de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara*, 1948.
- 'A-zha, p. 14.
- BACOT J., *Le Tibet révolté*, 1912.
- bali, offrande aux êtres, p. 70.
- bar-do, v. *Livre des Morts tibétain*, p. 66.
- bcan, p. 82-84.
- bdud, p. 82, 83, 89, 91, 92.
- bla, bla-gnas, p. 10.
- Bod, p. 5 ; v. M. Lalou, *Tibétain ancien bod/bon*, dans *Journal asiatique*, 1953.
- Bodhisattva, « être de bodhi » occupé du salut des êtres, p. 17, 18, 23, 38 ; v. *Manuel des études indiennes*, II, § 2336.
- Bon, Bon-po, p. 1-14, 28-30, 35, 36, 53-55, 63, 70, 71, 82, 89 ; v. Matthias Hermanns, *Schöpfungs und Abstammungsmythen der Tibeter* ; Li An-che, *Bon : the magico-religious belief...*, 1948 ; Helmut Hoffman, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, 1950 (important ouvrage sur le Bon bouddhisé).
- Borobudur, p. 86.
- bouc émissaire, p. 72, 74.
- Bouddhagouhya, p. 39.
- bouddhisme ; v. Jean Przyluski, *Le Bouddhisme*, 1933 ; — *Manuel des études indiennes*, II, chap. XI.
- breuvage d'or, p. 72.
- 'Brom-ston, p. 37, 39, 48, 50, 51.

- Bu-ston, Maître de Bu, p. 20, 32, 33, 56, 57, 60.
 byang-sems-dkar-mo, p. 72.
 cadavres (dépeçage), p. 7, 11, 84.
 Çambara, p. 65.
 Çāntarakṣhita, p. 28, 31, 32.
 Çāntigarbha, p. 28.
 chamanisme, p. 43 ; v. M. Éliade, *Le problème du chamanisme. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951.
 Chos-'byung, p. 31 ; v. E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu ston*, 1931-1932.
 christianisme, p. 1, 15, 19, 58 ; v. J. Dauvillier, *L'expansion au Tibet de l'Église chaldéenne au Moyen Age et le problème des rapports du bouddhisme et du christianisme*, Bull. de la Soc. toulousaine d'études classiques, n° 79. — *L'évangélisation du Tibet au Moyen Age...* Actes du XXI^e congrès intern. des orientalistes, 1949.
 Çllarakṣhita, p. 37.
 Concile de Lhasa, p. 31-33 ; v. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, 1952.
 confucianisme, p. 30.
 çounyalā, p. 50.
 croix chrétiennes, p. 16.
 Dalai-lama, p. 7, 53, 57, 61, 62, 76, 85 ; v. J. Bacot, *Chine et Tibet*, dans *Revue de Paris*, déc. 1950.
 Dam-pa, p. 39-42, 44-46.
 danses masquées, p. 68, 82.
 Deb-ther-snong-po, p. 20 ; trad. anglaise : *The Blue Annals*, par G. Roerich, 1953.
 dernier soupir (dépeçage), p. 13, 84 ; v. R. Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and demons of Tibet*, 1956.
 Dga'-ldan, p. 59, 61.
 dharmabhānaka, p. 38.
 dhyāna (extase), p. 32 ; v. M. Lalou, *Document tibétain sur l'expansion du dhyāna chinois*, dans *Journal Asiatique*, 1939.
 dieux du sol, p. 27 ; v. G. Tucci, *Earth in India and Tibet*, dans *Eranos Jahr.*, 1953.
 Dmar-po, p. 47.
 Dmu, p. 11, 82, 90, 91, 92.
 Doha de Saraha, p. 50, 51 ; v. M. Shahidullah, *Les chants mystiques de Kanha et de Saraha, les dohako-sa...*, 1928. — *Manuel des études indiennes*, II, § 2030.
 do-ma, animaux précieux, p. 11.
 Douze Causes (*nidāna*), p. 79.
 Dpal-ldan-lha-mo, p. 84.
 Dravida, p. 40.
 écriture verticale, p. 56 ; v. M. Lalou, *Écriture tibé-*

- laine verticale*, dans *Mélanges chinois bouddhiques*, VIII.
- Église Jaune, p. 3, 28, 56, 60, 61; v. R. Bleichsteiner, *L'Église Jaune*, 1937.
- Église Rouge, p. 28, 48, 61, 64.
- fêtes tantriques, p. 37, 47.
- fondation des temples, p. 26, 27.
- funérailles, p. 11, 30, 70-72; v. G. Tucci, *The tombs of the Tibetan Kings*, 1950; — M. Lalou, *Rituel bon-po des funérailles royales*, dans *Journal Asiatique*, 1952.
- Gangs-tchen-mjod-Ingā, p. 81.
- Ggen-rah-mi-bo, p. 6, 9, 54, 82, 92.
- gcod*, p. 42.
- Gelugpa (Dge-lugs-pa), p. 39.
- gnan*, p. 82.
- gnan-khrod*, p. 44.
- GRENARD, *Le Tibet*, p. 71.
- glor-ma*, p. 64, 69-71; v. R. Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and demons...*, 1956.
- Guésar, p. 9; v. R. A. Stein, *L'épopée tibétaine de Gesar...*, 1956.
- Guhyasamāja*, p. 57, 60.
- Gyantse, v. s. v. temple.
- Hayagrīva (divinité à tête de cheval), p. 28; v. R. H. van Gulik, *Hayagrīva*, 1935.
- Hevajra, p. 37, 52.
- Hinayāna, Petit Véhicule, écoles anciennes, p. 48; v. *Manuel des études indiennes*, II, § 2244.
- Incarnations, p. 57, 61.
- 'Jam-dpal-seng-ge, p. 14.
- jugement des morts, p. 19; v. M. Lalou, *Les chemins du mort dans les croyances de Haute Asie*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1949.
- Kadampa (Bka'-gdams-pa), p. 39, 48, 59.
- Kagyupa (Bka'brgyud-pa), p. 39, 51, 53, 57; v. Li Anche, *The Bka'brgyud pa Sect of Lamaïsme*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 1949.
- Kālacakra*, p. 38, 48, 49, 57, 60, 65; v. Dasgupta (s. v. tantrisme); — *Manuel des études indiennes*, II, § 2029.
- Kamalaçīla, p. 32, 33.
- Kandjur, collection tibétaine de textes canoniques, p. 6, 22, 59, 67.
- Karandavyāha*, p. 17, 38, 49.
- karman*, loi karmique, p. 18, 19.
- Khri-gcug-lde-bcan, p. 34.
- Khri-lde-gcug-bcan, p. 21.
- Khri-srong-lde-bcan, p. 22, 25, 28, 30, 32, 34.
- klu*, *klu-bdud*, *klu-sri*, p. 83.
- Koubilaï, p. 56, 58.
- Kriyāsamgraha*, p. 26.
- krodha*, p. 73, 80.

- Lang-darma, p. 21, 34, 35, 78.
- Ldan-kar, p. 22.
- lha, p. 82.
- Livre des Morts tibétain*, p. 18, 66 ; v. W. Y. Evans-Wentz, *Bar do Thödol*, 1933.
- lokapâla, p. 80.
- Ma-gcig, p. 45-47.
- magie, p. 3.
- Madhyamika, p. 50, 59, 65.
- Mahâmoudrâ, p. 14, 50, 51, 58.
- Mahâyâna, moine chinois, p. 31-33 ; v. Concile de Lhasa.
- Mahâyâna, Grand Véhicule, Grand moyen de progression, p. 21, 48, 49 ; v. *Manuel des études indiennes*, II, § 2324 et suiv.
- Maitri-pa, p. 50.
- mandala, p. 24, 40, 65, 86 ; v. G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, 1949.
- Manjuçri, un des grands Bodhisattva, p. 59, 60.
- Manjuçri-kâya*, p. 29.
- manuscrits tibétains de Touen-houang, p. 1, 9, 13, 16, 17, 33, 79 ; v. M. Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, 1939 et 1945. — J. Bacot, F. W. Thomas, Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, 1940-1946.
- Mar-pa, p. 51-53, 57, 58 ; v. J. Bacot, *La vie de Marpa*, 1937.
- mdos, p. 74 ; v. R. Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and demons...* ; — Hoffmann, v. s. v. Bon, pl. 6.
- messagers, p. 85.
- Milarepa, p. 4, 14, 39, 52 ; v. J. Bacot, *Le poète tibétain Milarepa*, 1925. — M. Lalou, *Littérature tibétaine*, dans *Encyclopédie de la Pléiade*, 1955.
- mo, p. 79.
- moudrâ (femme du sacrifice), p. 45 ; (gestes des mains), p. 65.
- moulins à prières, p. 73 ; v. M. Herzog et M. Ichac, *Regards vers l'Annapurna*, 1951, pl. 23.
- Mu-ne-bcan-po, p. 34.
- Naro, p. 60 ; v. A. Grünwedel, *Die Legenden des Naropa...*, 1933, que corrige G. Tucci, *A propos the Legend of Naropa*, 1935.
- nécromancie, p. 6, 61, 78.
- orufs, p. 83.
- om mani padme hum, p. 17, 38, 69.
- Pa-tshab, p. 48.
- Padmasambhava, p. 26, 27, 28, 30, 36, 78 ; v. G. Ch. Toussaint, *Le Dict de Padma*, 1933.
- Pancaçikha, p. 80.
- Pancakrama, p. 57, 60 ; v.

- La Vallée Poussin, *Études et Textes tantriques*, 1896.
- Pan-tchen-lama, p. 57, 61, 62, 68 ; v. s. v. Tashi-lama.
- Pe-har, p. 76 ; v. R. Nebesky-wojkowitz, *Oracles and demons...*, 1956.
- 'Phags-'od, p. 57.
- 'Phags-pa, p. 56, 58, 59 ; v. Église Jaune.
- Phnom Bakhèn, p. 86 ; v. J. Filliozat, *Le symbolisme du Phnom Bakhèn*, dans *Bull. de l'École française d'E.-O.*, XLIV.
- pho-gna, p. 85.
- phyag-rgya, v. s. v. mudrá.
- phyi-ma, p. 42.
- poison, p. 12-14.
- Prajñāpāramitā, p. 41, 43, 48, 50 ; v. *Manuel des études indiennes*, II, § 2013.
- Prajñāpāramitā-hridaya*, p. 41.
- Prasannapadā*, p. 48.
- Pratimoksha*, p. 60.
- présages, p. 79.
- Protecteurs, p. 76 ; v. R. Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and demons*.
- PRZYLUŚKI, J. *Le Concile de Rājagriha*, 1928, p. 72.
- quatre Écoles, p. 37 ; v. *Manuel des études indiennes*, II, § 2318 et suiv.
- Rājagriha, p. 37, 65.
- Ral-pa-tcan, p. 34.
- rançon de l'âme, p. 71, 72.
- rjogs-tchen*, p. 43.
- Rma, p. 14.
- rning-ma-pa* = « Vieux Croyants », p. 21, 28, 29, 39, 43.
- roue de feu, p. 14.
- sa-bdag*, v. s. v. dieux du sol. sacrifices humains, p. 8, 11, 14, 47.
- sahaja*, p. 50.
- Samyé (Bsam-yas), p. 26, 29, 34, 84.
- sang, p. 7, 8, 11, 12, 69-72, 83-85, 87 ; v. s. v. serments.
- Sa-skya-pa, p. 39, 50, 56, 59-61, 64 ; v. Li An-che, *The Sakya sect of Lamaism*, 1915.
- Sde-dge, p. 63 ; v. Li An-che, *Dege, A study of Tibetan population*, 1947.
- sdug-sngal-zhi-byed*, v. *zhi-byed*.
- serments, p. 8; 12 ; v. P. Demiéville, *Concile de Lhasa*.
- serpent souterrain, p. 27.
- skyibs-lug*, p. 70, 90.
- sri*, p. 83, 89.
- Srong-bean-sgam-po, p. 11, 13, 20, 21, 25, 28, 30 ; v. J. Bacot, *Le mariage chinois du roi Sron bean sgam po*, dans *Mél. chinois bouddhiques*, III.
- Subāhuparipricchā-tantra*, p. 21, 78 ; v. M. Lalou, *A la recherche du Vidyādhara-pitaka : Le cycle du Subāhupariprecchā-tantra*, Mélanges S. Yamaguchi, Kyoto, 1955.

- subitisme, p. 32; v. J. Gernet, *Entreliens du Maître de Dhyâna Che-Houei...*, 1949. Sum-pa, p. 14.
- SVEN HEDIN, *Le Tibet dévoilé*, 1910, p. 63, 65, 67, 69, 81.
- Tandjour, collection canonique de commentaires, p. 6, 59, 67.
- Tantra, tantrisme, p. 3, 4, 5, 7, 28, 36, 42, 47-51, 53-55, 60, 79; v. *Manuel d'études indiennes*, II, § 2355 et suiv.; — La Vallée Pousin, *Bouddhisme*, 1898; — S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, 1950; — M. Lalou, préface au *Mahâbala-sûtra*, éd. et trad. par F. Bischoff, 1956, *Budhica*, X.
- taoïsme, p. 23, 32; v. Henri Maspero, *Le Taoïsme*, 1950; — J. Filliozat, *Taoïsme et Yoga*, 1949.
- Tashi-lama (Bkra-çis bla-ma), p. 66, 68; v. Pantchen-lama.
- Tashi-lum-po (Bkra-çis lhun-po), p. 65, 67.
- temples (symbolisme), p. 85-87; v. G. Tucci, *I Temple del Tibet Occidentale e il loro Simbolismo Artistico*, 1935; — *Gyantse ed i suoi monasteri*, 1941.
- thig-le, p. 47.
- tilaka, p. 47.
- Touen-houang, v. s. v. manuscrits; — P. Pelliot, *Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-sou*, Bull. de l'École française d'E.-O., 1908.
- transferts de textes, p. 16.
- Tripitaka, Trois Corbeilles: l'ensemble du Canon bouddhique, p. 37.
- Tsi'u-dmar-po, p. 84.
- Tsong-kha-pa, p. 28, 39, 41, 53, 55; 56-59, v. s. v. Église Jaune.
- vajra, p. 24, 77.
- vajrâcârya, p. 65.
- Vajradhara, p. 60.
- Vajrakila, p. 28.
- Vajrapâni (lama), p. 14.
- Vajrayâna, Véhicule du Vajra, p. 49.
- Vidyâdhara-pitaka, Corbeille des Enchanteurs, p. 7, 22, 41; v. s. v. *Subâhuparipricchâ*.
- Vidyottama-mahâtantra, p. 7, 40, 42, 86.
- Vinaya, code de discipline des moines bouddhiques, p. 28, 40, 60.
- Yab-bdud, p. 81.
- Yar-lha-sam-po, p. 82.
- Yi-ting, p. 22.
- yoga, p. 5, 20-22, 44, 47, 53; v. M. Éliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, 1954; — *Techniques du Yoga*, 1948.
- Yogatantra, une des quatre classes de Tantra bouddhiques, p. 41, 57.
- zhi-byed, p. 39-43.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
AVERTISSEMENT	1
CHAPITRE PREMIER. — <i>La religion préboudhique</i>	5
<p>La religion préboudhique des Bon-po. — Parenté avec le tantrisme indien, 6. — Serments solennels et sanglants, 8. — Bon pur des manuscrits de Touenhouang, 9. — Ciel des Dmu, 11. — Funérailles royales, 11. — Sacrifices sanglants, 12. — Sang et poison, 12. — Crémation des victimes humaines vivantes, 14.</p>	
CHAPITRE II. — <i>Influences chrétiennes</i>	15
<p>Influences chrétiennes, 15. — Expansion nestorienne, 16. — La rédemption et le culte des Bodhisattva sauveurs, 17. — Séjour au Tibet de jésuites italiens, 19.</p>	
CHAPITRE III. — <i>Le bouddhisme au Tibet</i> ...	20
<p>Le bouddhisme au Tibet, 20. — Première période de diffusion, 21. — Textes introduits, 21. — Leur esprit, 22. — Le tantrisme, 23. — Le bouddhisme proclamé religion d'Etat, 25. — Essor des traductions tibétaines ; leur utilité, 25. — Khri-srong-lde-bcan et Padmasambhava contre les Bon-po, 26. — Construction de Samyé, 26. — Construction des monastères ; règles pour éviter de blesser le dieu chtonien, 27. — L'Eglise Rouge, 28. — Introduction des règles monastiques, 28. — Le roi, initié au tantrisme bouddhique, 28. — Khri-srong-lde-bcan et Çantarakshita contre le quietisme chinois, 29. — Influence confucéenne, 30. — Le Concile de Lhasa, 31. — Le moine chinois</p>	

Mahâyâna à Touen-houang, 33. — Fin du règne de Khri-srong-lde-bcan, 34. — Mu-ne-bcan-po et ses expériences sociales, 34. — Lang-darma, assassin et usurpateur, 34. — Persécution du bouddhisme, 35. — Sa disparition, 35.

CHAPITRE IV. — *La réforme d'Atiça* 36

Réapparition du bouddhisme, 36. — Appel des Seigneurs tibétains à un réformateur, 36. — Atiça et le tantrisme, 37. — Société religieuse, 37. — Le Prédicateur de la Loi du Karandavyûha, 38. — Dam-pa et son système Zhi-byed, 39. — Prajnâpâramitâ, 41. — Les « appendices » des Tantra, 42. — Pratiques d'ascèse, 43. — Vie de Magcig, 45. — Dmar-po, 47. — Raisons de l'appel d'Atiça, 47. — Le Kâlacakra et Atiça, 48. — Les Kadampa, 48. — La Prasannapadâ, 48. — L'Âdibouddha, 49. — Les Doha et Atiça, 50. — La Mahâmoudrâ, 50. — Ascètes et magiciens, 51. — Les Kagyupa, 51. — Mar-pa, 51. — Milarepa, 52. — Enseignement de la secte Kagyupa, 53. — Tolérance mutuelle, 54.

CHAPITRE V. — *La réforme de Tsong-kha-pa* 56

Phags-pa, 56. — Bu-ston, 57. — Tsong-kha-pa, 58. — Réforme de la vie monacale, 59. — Tsong-kha-pa et le tantrisme, 60. — L'Église Jaune, 60. — Dogme des réincarnations, 61. — Réincarnation du Pan-tchen-lama, 62.

CHAPITRE VI. — *La vie religieuse* 63

Couvents lamaïques, 63. — L'enseignement de la secte Sa-skyapa (5 degrés d'instruction religieuse, 5 degrés d'érudition), 64. — Cérémonies célébrées par le clergé, 66. — Métiers, 67. — Danses rituelles, 67. — Gtor-ma, 69. — Skyibs-lug, 70. — Rançons, 72. — Bouc émissaire, 72. — « Breuvage d'or », 72. — Objets rituels, 73. — Offrandes aux Protecteurs, 73. — Rosaires, 73. — Moulins à prières, 73. — Moulin de Yama, 74. — Mdos, 74.

CHAPITRE VII. — *Prophètes et démons* 76

Médiums, 76. — Oracles d'Etat, 77. — Nécromancie, 78. — Divination, 79. — Présages, 79. — Rêves, 79. — Mo, 79. — Les Protecteurs, 80. — Dieux des montagnes, 80. — Fête au Sikhim, 81. — Hiérarchie des génies montagnards, 82. — Les bean, 83. — Les sri, 83. — Les klu, 83.

CHAPITRE VIII. — <i>Formes et couleurs</i>	84
Dépeçage des cadavres, 84. — Découpage du « dernier soupir » du mourant, 84. — Réalisme de la peinture tibétaine, 85. — Plan et décoration des temples, 86. — Atteinte de l'Illumination, 87 (cf. 24).	
APPENDICE. — <i>Résumé d'un des manuscrits Bon trouvés à Touen-houang</i>	89
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE	93
