

Etude du monde chinois : institutions et concepts

M. Rolf A. STEIN, professeur

I. *Spéculations mystiques et thèmes relatifs aux « cuisines » du taoïsme.*

Les rituels taoïstes des « cuisines » (*tch'ou*) et des « repas maigres » (*tchai*) que nous avons examinés l'année dernière comportent, dans leurs prières, deux conceptions essentielles qui en définissent le but. Ce qui se passe à l'extérieur dans le macrocosme du monde, se passe aussi à l'intérieur dans le microcosme du corps humain. Les divinités du monde assistent au repas du groupe qui pratique le rituel et bénissent la nourriture partagée par chacun des fidèles qui en rapporte sa part de « bonheur ». Les divinités sont aussi présentes dans le corps de chaque fidèle et l'admettent à un repas de nourriture « divine » qu'on appelle « cuisine céleste » (*t'ien-tch'ou*), « cuisine de voyage » (*hing-tch'ou*) ou « cuisine céleste de voyage » (*t'ien hing tch'ou* ; cf. *Annuaire* 1970-1971, p. 436). Cette expérience simultanée est parfaitement conforme à un concept taoïste fondamental. Entre le corps et le monde il n'y a aucune différence de structure ni de forme. Les mêmes divinités sont présentes à la fois dans les deux.

Les leçons de cette année ont été consacrées à une recherche concernant l'aspect « mystique » ou psycho-physiologique de ces « cuisines ». Historiquement, cet aspect apparaît dans les textes en même temps que les rites de « cuisines ». Sociologiquement, il représente des techniques *individuelles* par opposition à des rites de *groupes*. Quant aux antécédents ou aux prototypes historiques, les rites collectifs de « cuisine » remontent aux fêtes villageoises autour du dieu du sol, alors que les techniques individuelles peuvent être rattachées aux pratiques psycho-physiologiques de Longue Vie attestées depuis au moins le IV^e siècle avant Jésus-Christ.

Nous avons d'abord examiné un problème linguistique ou philologique. Comment faut-il comprendre l'expression *hing-tch'ou* ? Chavannes l'a rendue par « cuisine de voyage », Ware par « traveling canteen », mais aussi par « to attain geniehood », Maspero par « pratiquer la cuisine », tout en signalant que le mot « cuisine » signifie aussi « magie ». Effectivement, le binôme

peut être analysé de deux façons : 1) verbe (*hing*) + complément (*tch'ou*), « pratiquer la cuisine » et 2) nom (*hing*) + nom (*tch'ou*), « cuisine de voyage ». Les traductions « magie » ou « statut d'immortel » sont à rejeter. Ce ne sont que des interprétations qui font intervenir le *résultat* de l'opération. Théoriquement la première structure, verbale, est parfaitement valable. Nous avons passé en revue toute une série de binômes de même structure (*hing kieou*, « pratiquer une beuverie », *hing hiang* encens, *hing tao* cérémonie, etc.). Dans les rituels de « cuisine » ou de « banquet maigre », on ne dit pas simplement « manger » (*che*), mais « pratiquer le repas » (*hing che*), ce qui souligne le caractère rituel ou technique de l'action. Mais l'expression analogue la plus répandue (depuis le IV^e siècle, *Pao-p'ou-tseu*) est *hing-k'i*. Elle est malheureusement ambiguë. Tantôt elle signifie « pratiquer le souffle » et désigne l'une des techniques de Longue Vie (k. 4, p. 26) à côté des techniques sexuelles, de la gymnastique et de la diététique. Tantôt elle signifie « faire circuler le souffle » (à l'intérieur du corps), par opposition à d'autres manipulations du « souffle » : le (ou les) manger (*che-k'i*), le ou les avaler (*yen-*, *r'ouen-* ou *fou-k'i*), les unir (*ho-k'i*, expression qui désigne aussi l'union sexuelle). Les résultats sont, comme pour les « cuisines », la longévité, la guérison de maladies, la possibilité de s'abstenir de céréales sans souffrir de faim et de soif. Même dans cette structure verbale, une notion de « déplacement » ou de « circulation » reste sous-jacente (*hing kieou* signifie aussi « faire circuler [les coupes de] vin » parmi les convives, *hing tch'e* « faire circuler la viande grillée » lors d'un festin). La structure nominale de *hing-tch'ou* est également attestée par des binômes analogues : *hing-tsao* « foyer de voyage » à trois pierres (*Chouo-wen*), *hing-miao* « temple de voyage » (provisoire, mobile, pour une armée en marche), *hing-che* « repas pris en route ». L'expression *hing-tch'ou* signifie clairement « cuisine de voyage » même quand elle est l'équivalent de *t'ien-tch'ou* « cuisine céleste ». Des poètes postérieurs (Tou Fou des T'ang, Sou Che des Song, etc.) emploient l'expression *hing-p'ao* « cuisine de voyage » parallèlement à *t'ien-p'ao* « cuisine céleste » : il s'agit de repas sommaires pris en cours de route. Il est vrai qu'une telle « cuisine » peut être pratiquée dans un palais, mais il s'agit alors d'une sorte de pique-nique dans un parc. On verra que cette circonstance va de pair avec le genre de nourriture consommée : alcool et nourriture séchée. Pour la rédaction de sentences parallèles, *hing-p'ao* « cuisine de voyage » correspond à *tchouan-chö* « auberges, haltes, relais sur les routes », et dans la nomenclature astronomique depuis les Han, les constellations *t'ien-tch'ou* « cuisine céleste » et *tchouan-chö* « auberge » sont associées (poème de Tchang Heng, I^{er} siècle de notre ère).

Les thèmes ainsi isolés appartiennent à un ensemble cohérent et caractérisent à la fois des institutions réelles, historiquement attestées, et des représentations psycho-physiologiques. La nomenclature des étoiles reflète la

société réelle. Elle confirme aussi que certaines institutions de la société des Han (« cuisines », « auberges », « greniers ») ont servi de modèle à des institutions analogues des premiers mouvements du taoïsme religieux (*yi-chö*, « auberges de justice ») et de leurs successeurs (*tche* « paroisses » avec « rites de cuisine » ; cf. *Annuaire* 1970-71, p. 432). Mais en même temps, la nomenclature astronomique établit déjà un rapport avec les organes du corps qui concernent la nourriture, et rejoint dès cette époque des Han des spéculations psycho-physiologiques. L'astérisme Wei (« estomac ») est appelé « grenier céleste » (*t'ien-ts'ang*) sous les Han (II^e-I^{er} siècles avant J.-Chr.) et « grenier-cuisine céleste » (*t'ien-tche tch'ou-tsang*) sous les Ts'in (III-IV^e siècles après J.-Chr.). D'autres constellations appelées « Cuisine céleste » s'y ajoutent. Elles président aux greniers et aux céréales destinées à la nourriture, mais aussi aux récompenses. Dans certaines circonstances, l'une d'elles présage de grandes famines. Elle est située près de l'Etoile Polaire où se trouve le Palais de l'Empereur. A côté se trouvent la constellation « Auberge » (*tchouan-chö*) et la constellation « Dais Fleuri » (*houa-kai*), elle-même associée à la constellation « Six Kia » (signes cycliques, *lieou-kia*). Or tous ces termes ont été utilisés dans des représentations taoïstes (*Pao-p'ou-tseu*, 19, p. 96, cite un *Livre du Dais Fleuri* et un *Livre des Cuisines célestes*). A la même époque des Han on signale des techniques de longue vie qui permettent aussi d'échapper à la faim tout en s'abstenant de céréales : avaler des drogues et des souffles, mais surtout visualiser les cinq viscères en les parcourant ou en y faisant circuler le souffle (*Han-chou* et *Chen-kien* de Siun Yue (148-209)). Les mêmes termes et les mêmes techniques ont été conservés par les taoïstes (*T'ai-p'ing king* ; *Pao-p'ou-tseu* et des ouvrages plus tardifs tels que T. 569 = n° 822, p. 3 a ; T. 569 = n° 821, p. 4 b ; T. 570 = n° 825, p. 1 b ; *Yun-ki ts'i-tsien*, 62, 5 b). Les viscères sont appelées les cinq greniers (*tsang*) et les six « réceptacles, magasins » (*fou*). Des ouvrages taoïstes postérieurs remplacent la « visite des premiers » (*li tsang*) par la « visite des cuisines » (*li tch'ou* ; T. 875 = n° 1195, 14 a), mais, même en conservant le terme « grenier » (réserve de céréales) aux viscères, on les associe à des « cuisines » puisqu'on oppose les greniers-viscères du Cru (au-dessus de la rate, cœur et poumons) aux greniers-viscères du Cuit (en-dessous, foie et reins). La « cuisine » (qui transforme le cru en cuit) est située dans la rate (« cour jaune »), mais dans un rituel qui pourrait dater du V^e ou du VI^e siècle (T. 764 = n° 1122, k. 4, 10 b) ce cinquième « grenier » (*tsang*) est remplacé par son équivalent dans la série des « réceptacles » (*fou*), l'estomac, appelé « Grand Grenier » (*t'ai-ts'ang*). Malgré l'écart chronologique, les représentations de ce rituel concordent avec celles des Han, et une filiation directe existe entre les deux. Dans ce rituel, il s'agit d'avalier le « souffle jaune », ce qui permet d'être toujours rassasié tout en s'abstenant de céréales, d'être en bonne santé et de vivre longtemps. Ce « souffle jaune » est concentré dans un

champ jaune (= centre) situé dans l'estomac (« grand grenier »). On y trouve un foyer, une marmite et un vase à cuire à la vapeur, le tout en or. Des « filles de jade » s'en occupent et font venir une « cuisine de voyage » (*hing-tch'ou*). On a demandé à ces fées ou déesses de prendre pour l'adepte des herbes médicinales et des champignons, les cinabres de cinq couleurs, tout ce qui peut être mangé et bu. Or des représentations analogues sont déjà attestées sous les Han. Li Chao-kiun, « magicien » célèbre de l'empereur Wou-ti (140-87) a souvent été cité comme alchimiste, mais en comparant les textes postérieurs plus explicites, la méthode apparaît comme un antécédent de nos « cuisines ». En effet, elle lui permettait de faire venir des « êtres » (*wou*, génies, démons, mais aussi plantes rares, etc.) et de ne pas mourir. Elle utilisait un « art des céréales » (selon le commentaire l'art de s'abstenir de manger) et des sacrifices au dieu du foyer. Les « êtres » ainsi convoqués aidaient l'adepte à transformer le cinabre en or et à fabriquer avec cet or des récipients à boire et à manger, ce qui avait pour résultat d'augmenter la longévité et par voie de conséquence, de rencontrer les immortels.

Entre ces thèmes très anciens et l'ouvrage taoïste tardif dont nous venons de parler se situent les passages relatifs aux « cuisines de voyage » du *Pao-p'ou-tseu* que nous avons traduits et analysés (*nei*, 11, p. 44, 48-49, 51 ; 4, p. 15, 17-19, 21). Tous les cas envisagés relèvent de la diététique placée sous l'égide de Chen-nong, dieu civilisateur qui a inventé à la fois les deux techniques de nourriture : celle des céréales pour l'homme ordinaire (dont les taoïstes s'abstiennent) opposée à celle des « drogues » (*yao*), végétaux, minéraux, mais aussi « souffles » ou « germes » (*ya*) de phénomènes atmosphériques, pour le taoïste. La première de ces nourritures implique des déchets (les excréments) ainsi que les « trois cadavres » (*san-che*) et/ou les « neuf vers » (*kieou tch'ong*), dans le corps humain, qui sont signes et cause de la mort. La seconde en prend le contre-pied, élimine les déchets et les « vers » et mène à la longue vie. Il est vrai que les fonctions ou les buts recherchés ne sont pas le seul fait de la diététique, mais caractérisent aussi bien les autres techniques qu'on emploie parfois seules, mais souvent simultanément. La structure est toujours la même : (I) une ou plusieurs pratiques et (II) leur réussite marquée par des pouvoirs. Ces pouvoirs, à leur tour, sont (1) physiques ou psycho-physiologiques et/ou (2) magiques, mystiques ou surnaturels : (a) venue de divinités qui viennent aider, (b) capacité d'opérer divers miracles. Les variables sont pour I, la diététique, la pharmacopée, l'alchimie, la technique respiratoire, la gymnastique, la technique sexuelle, la méditation ; pour II, la santé, le rajeunissement, la longévité ; les capacités de voler, de sauter, d'aller loin sans fatigue et en portant de lourdes charges, de se passer de nourriture sans éprouver faim ou soif, de supporter le froid et le chaud ; de commander à des divinités ou à des « esprits », de se rendre invisible, de connaître tout dans le temps (avenir, passé) et dans l'espace

(sans se déranger), d'être invulnérable au feu, à l'eau, aux armes, au poison. De plus, ces pouvoirs ne sont pas seulement acquis par l'adepte qui réussit les pratiques. Il peut aussi en faire bénéficier d'autres hommes (ce qui permet le lien avec les pratiques collectives) et même au bétail. Quant à II 2 a, les aides sont des filles de jade, des immortels, des divinités des montagnes, tous les « esprits », les divinités des signes cycliques.

Les « cuisines de voyage » ne peuvent donc pas être définies de manière univoque par les techniques, ni par les fonctions ou les résultats. Il reste que, dans le *Pao-p'ou-tseu*, elles ne sont mentionnées qu'à l'occasion des techniques d'absorption de « drogues » (« drogues supérieures », orpiment, jade, or, argent, perles, « cinabre alchimique » *kin-tan* ou autres « cinabres »). Leur lien avec le thème des nourritures est inhérent à la catégorie culinaire. Un trait significatif qu'on retrouvera plus tard apparaît déjà dans ce texte du IV^e siècle : on peut *faire venir* des êtres surnaturels ou des nourritures exceptionnelles, on peut tout connaître et tout faire, tout en restant *assis*, c'est-à-dire sans se déplacer (4, p. 17 ; 15, p. 69 ; 19, p. 98 ; *Chen-sien tchouan*, biographie de Tso Ts'eu). Cette technique s'oppose donc aux randonnées réelles des taoïstes et d'autres personnages exceptionnels qui avaient le même but. On verra la même opposition chez les laïcs qui pouvaient adopter ces pratiques.

Les « filles de jade » semblent à première vue particulièrement qualifiées pour apporter un repas et servir l'adepte. Elles sont parfois nommées seules, mais elles se présentent aussi comme les divinités des signes cycliques, les Six *Kia* et les Six *Ting* surtout (mais aussi les Six *Kouei*, alors que les Six *Kia* peuvent aussi être des généraux ; cf. T. 878, n° 1200, 3 b-4 b). Elles sont reconnaissables par des marques, sortes de « grains de beauté » (grain de jade au nez, etc.). Les plus importantes sont connues par leur nom (Ts'ing-yao « hanche bleue-noire », etc.) et jouent un rôle dans les contes mystiques. Ce sont souvent des déesses exilées dans ce monde pour avoir commis une faute (généralement légère) dans le Ciel. Elles peuvent éprouver (*che*) l'homme en apparaissant sous des formes diverses, et le récompensent en se mettant à son service jusqu'à devenir son partenaire sexuel. Nous avons noté qu'elles peuvent être comparées aux *dākinī* du tantrisme. Leur rôle n'est pas uniquement fonction des « cuisines de voyage ». L'apparition de toutes sortes de divinités mineures est un trait général qui caractérise toute réussite d'une technique et toute preuve d'un dévouement ou d'une ascèse : elles viennent servir d'acolytes, d'aides ou d'associées. Quand un adepte est considéré digne de recevoir un texte sacré ou un talisman, pour le transmettre à son tour, des garçons et des filles de jade viennent le protéger et le servir (p. ex. T. 77 = n° 184, k. 5, 24 a). Après avoir pratiqué l'absorption de souffles pendant huit ans, des fonctionnaires immortels et des filles de jade viennent protéger l'adepte chez lui (T. 764 = n° 1122, k. 4, 10 a). Cependant,

les filles de jade ou d'autres déesses occupent sans doute une place privilégiée dans la mesure où les pratiques sexuelles et respiratoires sont impliquées : comme dans le tantrisme, la collaboration d'un partenaire féminin y est tantôt réelle, tantôt seulement imaginée.

Avant de suivre ce genre de personnages dans leur relation avec les « cuisines de voyage », nous avons été obligés de préciser tant soit peu la nature et la fonction des signes cycliques personnalisés sous forme de divinités. Leur identification partielle avec les filles de jade n'est pas constante. A moins que les documents anciens non taoïstes ne pèchent par omission, il n'y est pas question de filles de jade. Pour un lettré des Han, Wang Tch'ong (27-97 ; ch. 22, p. 220), les *kia-yi* sont des souffles, des démons sous forme humaine (chez les taoïstes aussi, les signes cycliques sont parfois des divinités néfastes ; T. 875 = n° 1192, 2 b). Ce sont des divinités du Ciel et de la Terre qui interviennent dans la construction d'une maison (chap. 25, p. 242). Aussi les voit-on garder les quatre orientés dans les contrats d'achat de tombe (p. ex. au IV^e siècle, *Wen Wu*, 1965, n° 6, p. 44). Dès les Han, et dans le milieu des lettrés magiciens, on peut les convoquer et les employer à diverses tâches de magie, notamment de savoir tout et de faire venir de loin des êtres ou objets surnaturels (*Han-chou*, 80, 3 b ; *San-kouo tche*, Wei, 6, 5 a), et cette pratique s'accompagne de jeûnes et d'abstinences (*tchai-kie* ; apocryphe *Tch'ouen-ts'ieou ho-tch'eng t'ou*). Quand et comment les filles de jade ont-elles été associées ou identifiées avec certains signes cycliques ? On l'ignore. Mais déjà dans l'astronomie des Han, on trouve une constellation appelée « les Six Kia ». Or elle est située près du Dais Fleuri et de l'Auberge qui vont par ailleurs ensemble avec la Cuisine de Voyage (*Sing-king, chang*, 1 a-b ; *Tsin-chou*, 11, 6 a). Déjà au II^e siècle avant J.-Chr., les combinaisons des signes cycliques, désignant des moments et des orientations, président à l'art de se rendre invisible (*touen-kia*). Tous ces éléments de la littérature des lettrés (plus ou moins adeptes magiciens) ont été repris par les taoïstes postérieurs où nous les avons suivis (*Pao-p'ou-tseu*, *Tcheou-che ming-t'ong-ki*, *Tchen-kaou* et beaucoup de rituels).

Après avoir constaté le rôle des filles de jade et des signes cycliques dans des rituels (p. ex. T. 207 = n° 463, k. 14, 6 b) qui visent à rejeter la nourriture ordinaire des céréales et à adopter à leur place des nourritures exceptionnelles pour ne plus jamais souffrir de faim et de soif (souvent aussi de la chaleur et du froid), nous avons analysé des récits légendaires qui leur correspondent. Certaines filles de jade et autres déesses y jouent un rôle prépondérant. L'un de ces récits, le roman mystique de l'empereur Wou des Han, a déjà été étudié par Schipper qui a aussi insisté sur son lien avec des rituels. Un autre, la légende de Ma Kou, a été signalé par Maspero qui y a vu, sans aucune raison précise, une sorte de description idéalisée des *rites* de cuisine. Ces récits correspondent bien aux rituels des « cuisines de voyage »,

qui visent les techniques *individuelles* des nourritures idéales, mais pas aux rituels de cuisine *collectifs* des paroisses bien que celles-ci (pour les « banquets maigres ») comportent des allusions aux premières. Nous avons trouvé nécessaire de serrer davantage l'analyse des romans, notamment en ce qui concerne les « cuisines de voyage ». On a d'abord vérifié le lien avec les rituels relatifs aux techniques diététiques. Un ouvrage qui peut dater du VII^e siècle (T. 588 = n° 900, *hia*, 4 a-5 a) cite un « *sutra* des Filles de Jade des Six Kia », suivi d'un « enseignement secret sur les mets de jade et les plats d'or des cuisines de voyage » et d'une « biographie des huit minéraux de Ma Kou » (plus une « méthode de créer une cuisine de voyage et d'appeler [des divinités] de loin), rituels qui font allusion aux légendes nommées plus haut. L'un des huit minéraux, l'orpiment, permet d'appeler des filles de jade qui font venir une « cuisine de voyage » et rajeunissent l'adepte (*Pao-p'ou-tseu*, p. 48-49). Un rituel non daté permet de préciser et de retrouver les romans mystiques (T. 192 = n° 420, 15 a-b). Après avoir avalé un peu d'orpiment, une certaine fille arrive. Au bout de deux cents jours de cette diète, elle est suivie d'une vraie fille de jade, la Fille Simple Hanche bleue-noire (ailleurs connue comme révélant la technique sexuelle ; cf. T. 584 = n° 884, 1, 1 a et 10, 6 a). Sur l'ordre du Ciel, elle se propose comme épouse à l'adepte. L'adepte voudrait boire l'alcool d'un lac fleuri au Ciel, mais en est empêché par son état d'impureté (« chair puante » = viande crue). La fille de jade le lui apporte et il le boit. Devenus mari et femme, ils partent sur un char orné d'un dais fleuri pour un voyage lointain au-dessus des Neuf Cieux. Le thème du dais fleuri rejoint la nomenclature astronomique des Han ; le voyage en char avec la fille céleste et la fille Hanche bleue-noire font allusion à des poèmes mystiques célèbres du II^e siècle avant notre ère (*fou* de Sseu-ma Siang-jou et de Kia Yi). Les filles de Jade « Hanche bleue-noire » sont aussi les servantes de Si-wang-wou depuis les textes des Han (*Chan-hai king*, etc.) jusqu'au Roman de l'Empereur Wou. Ce dernier, à son tour, reprend les thèmes de la randonnée mystique et de l'union d'un homme avec une déesse, précédées par un rituel, thèmes déjà attestés au IV^e siècle avant J.-Chr. dans les poèmes de Song Yu (*Kao-t'ang fou* et *Chen-niu fou*) et au II^e siècle avant J.-Chr. dans les réalisations religieuses de ces préoccupations par les empereurs Wen et Wou. Dans les deux versions du Roman de Wou-ti, la rencontre de l'adepte avec les déesses implique un enseignement à la fois sexuel et alimentaire. Le sept de la septième lune l'adepte offre d'abord un repas (viande séchée, jujubes, alcool) qui est associé à un « repas maigre » ou de purification (*tchai*). Les déesses ou filles de jade commencent par organiser un repas de « cuisine céleste » (viande, vin, fruits, agarics) qui apparaît ainsi comme une contre-partie, un don en retour. Elles donnent ensuite des instructions, d'abord sur la « délivrance du cadavre » (*che-kiai*) et sur une drogue légendaire à la fois minérale et végétale, puis sur d'autres drogues

mythiques reliées à des divinités des signes cycliques. La légende de Ma Kou nous a occupés plus longtemps. Là aussi, l'adepte et sa famille offrent d'abord un repas rituel d'alcool le sept de la septième lune. Le résultat est l'arrivée de la déesse qui offre un repas de « cuisine de voyage » (viande séchée, alcool) dans des plats d'or et de jade. On a montré que cette nourriture est caractéristique à la fois des banquets nobles (sortes de pique-niques) et des cultes officiels. Elle répond bien à la nécessité de circonstances exceptionnelles (voyage, temps de crise) et aussi à des concepts culinaires qu'on se propose d'examiner l'année prochaine. **Trait** remarquable, ici aussi l'adepte a reçu l'enseignement — considéré comme préliminaire ou inférieur — de la « délivrance du cadavre ». Mais il **s'agit** d'une forme particulière. L'adepte développe en lui une chaleur intense due à un feu qui liquéfie son corps. Grâce à la présence de certains traits particuliers (thème de la tête coupée), nous avons montré qu'il s'agissait de la « délivrance par le feu » (*houo-kiai*) ou « par l'épée » (*kien-kiai*), attestée dans des rituels spécifiques, et que la technique alimentaire se trouvait être parallèle à celle de la fonte (foyer vs fourneau ; « cuisine » mystique — se nourrir de souffle ou de « drogues » — vs alchimie).

Nous avons ensuite traduit et analysé un dernier document fort curieux, le « *sutra* des Cinq Cuisines » (T. 533 = n° 762). De date inconnue, il a été édité et commenté par Yin Yin, alias Sseu-tchen-tseu, taoïste et bibliothécaire de la première moitié du VIII^e siècle. Il se trouve cité et utilisé dans une contre-façon bouddhique, le « *sutra* des Trois Cuisines » (Taishō 2894, manuscrit de Touen-houang) qui est antérieur à la date de 730 et serait le fait du moine Hing-touan. Le texte taoïste ne comprend que cinq strophes fort obscures qui traitent de l'absorption du souffle primordial et cosmique dans les cinq souffles des cinq viscères, nourriture qui permet de s'abstenir de manger. Le commentaire taoïste emploie en partie un vocabulaire bouddhique (il ne mentionne que les *quatre* éléments, comme dans le bouddhisme), alors que le texte bouddhique rattache les cinq souffles aux *cinq* éléments classiques des Chinois et à cinq effets : longue vie (bois), indifférence à la chaleur (feu), absence de faim (terre), indifférence au froid (métal) et absence de soif (eau). Le lien avec les rituels antérieurs est bien souligné par la citation des cinq strophes dans un de ces rituels (*Yun-ki ts'i-tsien*, 57, 10 a-b) concernant « l'absorption des souffles (qui permet de) s'abstenir de céréales ». Il indique pour effet la possibilité de **commander** aux divinités et d'être servi par des « filles de jade », et il poursuit par un rappel de la « Cour Jaune » qui désigne la rate où se trouve la « cuisine ». Le *sutra* bouddhique des « Trois Cuisines » est assez confus, mais permet paradoxalement d'étoffer et d'éclaircir le texte taoïste. On y trouve les **divinités des signes cycliques** et des filles de jade, le « grand grenier » (estomac) et les cinq greniers (viscères). Mais de plus, des spéculations bouddhiques sur ces trois cuisines qui éliminent les trois

« poisons » (du bouddhisme, ignorance, désir, haine) et exigent le culte des Trois Joyaux (*san-pao*) permettront peut-être d'éclaircir un jour la question du dieu du foyer du tantrisme japonais (Sambō kōjin, « divinité terrible des Trois Joyaux »).

Après cette revue de tous les documents relatifs aux « cuisines de voyage » actuellement parvenus à notre connaissance, nous avons consacré quelques leçons à un problème qui a une grande portée sur le plan sociologique tout en permettant de structurer les conceptions. Nous avons déjà noté l'opposition entre deux attitudes : le taoïste qui reste chez lui, immobile et retiré, en méditation et en pratiquant des techniques du souffle, etc., *fait venir* de loin des divinités et/ou des produits rares ; il s'oppose à celui qui *va* au loin, dans la montagne, pour y rencontrer des divinités et y ramasser des produits rares. La première attitude s'entend surtout d'une manière métaphorique ou mystique (du moins en partie, car des produits réels sont aussi utilisés chez soi et les divinités sont vues réellement par des tiers), la seconde plutôt d'une façon littérale ou réelle (en partie du moins, car il y avait aussi des randonnées mystiques, imaginaires, au loin). Les techniques de sainteté visaient l'immortalité dans un corps, et pour cela elles prenaient le contre-pied des conduites ordinaires qui mènent à la mort (ne pas se dépenser en dehors par les organes des sens, s'abstenir de céréales vs se concentrer à l'intérieur et se nourrir de « drogues »). Elles permettaient du même coup, comme une sorte de *by-product*, de supporter de longues randonnées solitaires dans des pays inhabités (absence de faim et de soif malgré le manque de nourriture, capacité de supporter chaleur et froid, de porter de lourdes charges, marche rapide, endurance, etc.). Les nourritures particulières du taoïste qui mènent à la longue vie apparaissent ainsi comme des nourritures de temps de crise ou de circonstances exceptionnelles, une alimentation de survie. On a vu que les rituels prévoient expressément que les techniques mi-psycho-physiologiques mi-religieuses ne valaient pas seulement pour l'adepte pratiquant à titre individuel, mais étaient également efficaces pour des tiers laïques à titre collectif (y compris les animaux domestiques) : on cite expressément le cas des armées en marche, mais on peut sans doute aussi y ranger certaines obligations rituelles (foyer éteint pendant une période de l'hiver, fête du « manger froid » qui consiste en un pique-nique à la campagne). Cela explique sans doute aussi le *genre* de nourriture (viande séchée et épicee, etc. ; aliments conservés qu'on peut consommer sans faire du feu). L'expression « cuisine de voyage » se justifie pleinement dans ce contexte. Que les nourritures « d'immortalité » soient aussi des nourritures de crise, c'est ce que certains textes disent en toutes lettres (*Pao-p'ou-tseu*, nei, 15, p. 65-67). Ils se basent sur une théorie des aliments qui devait d'abord caractériser les animaux, les hommes et les dieux et qui remonte (au moins) au II^e siècle avant J.-Chr. (*Houai-nan-tseu*, 4, p. 60 ; *K'ong-tseu kia-yu* ; *Pao-p'ou-tseu* ; *Chen-nong*

king cité par T'ao Hong-king) : les mangeurs d'herbes sont bons coureurs, mais stupides ; les mangeurs de viande forts et courageux ; les mangeurs de céréales sages, mais de vie courte ; les mangeurs de souffle « divins » et de longue vie (ou sans mort).

Il saute aux yeux que, dans leur recherche de nourritures exceptionnelles de remplacement, les taoïstes ont pu faire des découvertes accessoires en pharmacopée et en diététique (d'autant plus qu'en pénétrant dans les montagnes, qui sont des habitats d'aborigènes au milieu des Chinois des plaines, ils devaient profiter des connaissances de ces arborigènes et des quelques techniciens chinois spécialisés, bûcherons, fondeurs, mineurs). Et ces découvertes ne pouvaient manquer d'intéresser les autres Chinois. Nous en avons donné deux exemples, l'un concernant des nourritures végétales d'exception utilisées en voyage, par des armées en marche, etc., ou en cas de famines, l'autre des « drogues » minérales qui eurent une vogue étonnante parmi les gens « cultivés » à l'époque des Six Dynasties (iv-vi^e siècles), malgré les symptômes très pénibles et même les morts fréquentes qu'entraînait leur usage. Les identifications botaniques et minéralogiques sont malheureusement assez aléatoires à cause de la multiplication de noms divers plus ou moins identifiés. Ce qui caractérise les deux plantes principales utilisées en temps de crise pour remplacer les céréales (le *tchou*, sorte de « chardon de montagne », et le *houang-tsing*, « essence jaune », aussi appelée « champignon jaune », « céréale de reste des immortels », « herbe qui sauve en cas de famine ou pauvreté »), c'est qu'elles sont considérées en même temps comme des drogues nécessaires à la carrière du taoïste (qui doit s'abstenir de céréales) et qu'elles sont conservées (et sans doute aussi consommées) séchées (souvent d'abord cuites à la vapeur, puis séchées au soleil), ce qui permet évidemment de les emporter en voyage. En plus des récits légendaires, quelques cas historiques réels sont attestés. Mais une autre préparation joue un rôle encore plus important, le *siun-fan* (méthode enseignée vers 346 de notre ère à Hiu Yuan ; *Tchen-kao*, 2, éd. Ishii, p. 58). C'est un « riz noir » (*wou-fan*) préparé par cuisson et séchage avec une plante appelée « essence noire » (*ts'ing-tsing*) ou « torche du (ciel du) Sud » (*nan-[t'ien] tchouo*) (identification de Tarazono : *Eurya ochnacea*, Scys. et *Andromeda ovalifolia*, Wall.). La préparation aboutit à rapetisser les grains de riz et à réduire le volume de sorte qu'on peut facilement l'emporter pour un voyage lointain tout en rendant le consommateur fort et gras. Un ouvrage assez récent (xix^e siècle, le *Nantchong ki-wen*, p. 20) signale qu'on le prépare toujours pour des armées en marche car il est léger à transporter et permet d'aller loin. Fait significatif, la plante « Torche du Sud » est cueillie le trois de la troisième lune (fête du Manger Froid), permet de manger froid du riz cuit et augmente le souffle *yang* (chaleur). On peut aussi la consommer seule par temps de famine ou

si l'on est trop pauvre pour acheter des céréales (T. 572 = n° 836, 9 b-10 a). C'est la nourriture qu'on mange froide pendant les trois jours de la fête du Manger Froid (*Souei-che kouang-ki*, 15, 8 a, 11 b).

Les drogues minérales que nous avons étudiées étaient à la fois consommées par les laïcs (comme fortifiant, pour résister au froid, pour guérir des maladies, ou par mode) et par les taoïstes (comme drogue d'immortalité). La préparation s'appelait « Drogue du manger froid » (*han-che san*) ou « drogue des cinq minéraux » (*wou-che san*). Déjà connue sous les Han (*Che-ki*, 105, 8), elle s'est répandue sous les Tsin (fin III^e-début V^e siècles) et s'est maintenue jusqu'aux Song (X^e-XIII^e siècles). Ko Hong en indique la composition au IV^e siècle, et on comprend que de grands médecins comme Souen Sse-mo (VII^e siècle) l'aient qualifiée de poison : cinabre, orpiment, vert-de-gris ou couperose, magnétite. Le symptôme principal, celui pour lequel on recherchait cette drogue, c'était la production d'une chaleur intense, à tel point que quelqu'un restait nu en plein hiver et mangeait de la glace, ou bien qu'il fallait arroser le patient d'eau froide pendant des jours (et encore on lui recommandait de marcher contre le vent). Pendant la durée des symptômes, la nourriture devait être mangée froide. Or la description de ce symptôme et la façon d'aider à le supporter est identique à celle qu'on donne de la « délivrance du cadavre par le feu », obtenue par une recette inconnue, à l'occasion de la légende de Ma Kou où cette expérience précède celle de la « cuisine de voyage ».

On voit à quel point les techniques de nourriture et de cuisine ont joué un rôle important et significatif à la fois sur le plan sociologique que sur le plan des représentations, et cela aussi bien dans la société chinoise en général que chez les taoïstes en particulier. On se propose de poursuivre la recherche l'année prochaine pour mieux cerner certains aspects du problème.

2. *Quelques représentations du tantrisme tibétain (récits et rituels).*

Certains objets rituels posent tout le problème de la formation du lamaïsme. Très fréquents et bien connus dans les collections publiques ou privées, assez souvent mentionnées dans les textes tibétains, ils n'ont encore jamais été étudiés et expliqués. Comme d'autres manifestations du lamaïsme, p. ex. les danses masquées *'čham*, les représentations religieuses et philosophiques qui les justifient sont sans aucun doute d'origine indienne, mais leurs formes et souvent aussi leurs fonctions spécifiques semblent être purement tibétaines. Ou si elles ont déjà existé dans le tantrisme bouddhique ou chivaïte de

l'Inde, on n'en a jamais signalé des spécimens archéologiques ni des sources littéraires. D'une manière tout accidentelle ou pragmatique, on s'est proposé d'étudier les objets suivants : 1) un support triangulaire à trois têtes humaines, considéré comme un foyer (*mi-mgo sgyid-bu*) sur lequel est posé un crâne servant de récipient d'offrande de nourritures « ésotériques » (*nan-mčhod*) ; 2) un récipient en forme de masque de divinité terrible ou de statue creuse, appelé « mangeur » (*za-byed*), servant soit à brûler certaines matières, soit à verser une eau consacrée, soit encore à faire passer des pilules médicinales ; 3) le clou ou poignard magique (*phur-bu*, sanscrit *kīla*). Le symbolisme de leurs formes très particulières et, pour le *phur-bu*, très variées, n'a jamais été expliqué. Nous avons commencé par étudier cette année le premier de ces objets parce qu'il pose un problème particulier. Ses éléments formels (trois têtes humaines formant foyer) sont des traits caractéristiques de tout un ensemble de conceptions du foyer dans le folklore religieux de l'Extrême-Orient. Son inclusion dans cet ensemble est-elle justifiée malgré son appartenance à un tout autre milieu, à un système rituel très élaboré ? Peut-on comparer structure et forme de récits légendaires avec celles d'un objet rituel ? Si le folklore échappe à l'histoire des créations conscientes, il n'en est pas de même de l'objet rituel. Celui-ci a été conçu par des prêtres sur la base de conceptions précises. Mais, bien que la question restera sans réponse, on peut se demander comment cet objet a été conçu. A-t-il été créé consciemment comme une allégorie ou une illustration de certaines conceptions ? Ou a-t-on, après coup, appliqué une herméneutique, une interprétation symbolique, à une forme déjà donnée (soit récit, soit objet) qui pouvait correspondre à un autre contenu appartenant à une tradition différente (folklore, religion populaire, etc.) ? Et cela s'est-il passé déjà dans l'Inde ou est-ce une innovation ou une transformation due aux Tibétains ? On sait qu'en parlant du lamaïsme, la plupart des auteurs ont eu recours à l'explication simpliste et commode, mais jamais prouvée, que tout ce qui y paraissait aberrant par rapport au bouddhisme classique était dû à un apport indigène. On sait déjà que cet apport provient souvent aussi de l'Inde, mais d'un milieu autre que le bouddhisme orthodoxe. Nous avons relevé une autre difficulté, à savoir l'impossibilité de relier les représentations à des techniques précises ou à des milieux déterminés (pour le foyer, p. ex., usage ou non des trois pierres), que ce soit dans l'Inde ou au Tibet. Enfin, il se pose le problème de la méthode, synchronique ou diachronique, et du corpus qu'elle exige. S'agissant d'une civilisation ancienne qui dispose d'une vaste littérature écrite, la méthode diachronique est indispensable, d'abord pour l'histoire, mais aussi pour connaître le contenu conscient que les intéressés retiennent. Mais cela n'empêche pas une analyse synchronique purement formelle qui permet de trouver des relations, des ensembles, et peut-être des contenus dont les intéressés n'étaient pas nécessairement conscients. Les matériaux disponibles

sont vastes et variés. Ce sont d'abord les objets eux-mêmes, leur description dans des rituels souvent anonymes et non datés et les informations orales actuellement disponibles. Puis, en remontant dans le passé, ce sont divers textes tibétains datés et leurs modèles indiens éventuels, conservés dans les grandes collections du *Kanjur* et du *Tanjur*. Ce dernier corpus pose des problèmes. Il ne peut pas prétendre à être complet. Le hasard de la conservation et le critère d'authenticité (basé sur le fait qu'un original sanscrit était connu) ont amené les éditeurs à en éliminer certains textes. D'autres collections de textes plus ou moins apocryphes, de *tantra* notamment, sont à consulter (*rñin-ma rgyud-'bum*). Immense travail, encore moins accompli à ce jour que pour le *Kanjur* et le *Tanjur*. La nécessité d'utiliser la compétence de lamas érudits s'impose pour trouver un fil conducteur dans cette énorme masse de documents. Une première lecture de quelques ouvrages du *Kanjur* révèle encore une autre difficulté. Un rituel et un objet symbolique qu'on y utilise supposent un récit mythique ou légendaire qui en justifie les formes et les fonctions. Or les textes conservés ne donnent généralement que l'un ou l'autre : les rituels abondent, mais les récits sont rares et souvent cachés au milieu de longs développements philosophiques. Les textes n'en donnent souvent qu'une partie, et il faut constamment passer de l'un à l'autre pour regrouper les traits.

C'est une information écrite, obtenue du lama *rñin-ma-pa mKhas-bcun bzan-po* à Tokyo, qui nous a permis de découvrir enfin les sources pertinentes pour notre problème et d'observer en même temps l'imagination qui mène à l'invention d'un objet rituel. Pour le lama, les sources d'inspiration du foyer triangulaire à trois têtes supportant un crâne sont : 1) l'histoire de Ru-dra qui forme les chapitres V et VI du *Padma than-yig*, depuis longtemps connue par la traduction de Toussaint ; 2) le *tantra dGoñs-pa 'dus-pa* conservé dans le *Kanjur* (rGyud, éd. Peking, vol. Ja = rééd. japonaise, vol. IX, n° 452 ; éd. Derge, vol. Ka = Tōhoku n° 829) ; 3) le *tantra Me-lce 'bar-ba* (Peking, vol. X, n° 466 = Tōhoku n° 842) ; 4) les rituels de l'école gCod. Or nous avons constaté que si les trois premières sources contiennent effectivement le thème des trois têtes (une desséchée — crâne —, *skam*, une fraîche, humide, *rlon*, et une à moitié décomposée, *rñid* ou *rñin*) et celui de la transmutation du mal en bien, il n'y est aucunement question de foyer. On retiendra que, dans la mesure où l'information du lama reflète bien la bonne tradition, l'inventeur de l'objet rituel lamaïque a fait une synthèse d'éléments formels et conceptuels dispersés dans plusieurs sources classiques. Et on recherchera par la suite si le thème du foyer se trouve dans d'autres sources que le lama n'aurait pas indiquées ou, dans la négative, s'il s'est imposé à l'inventeur. Dans le second cas on pourrait envisager deux hypothèses : ou bien le thème du foyer est bien un contenu latent présent dans les sources citées, soit que l'inventeur l'ait senti inconsciemment, soit qu'il

l'ait trouvé consciemment en les interprétant ; ou bien le thème s'est imposé à lui grâce à une association d'idées entre les trois têtes et le foyer, telle qu'elle existe effectivement dans le folklore.

La lecture et l'analyse des sources indiquées a permis de se rendre compte qu'en suivant ce fil d'Ariane, on allait trouver un très grand ensemble cohérent de représentations (formulées dans des rituels et dans des récits) et qu'on pouvait dégager du même coup les notions essentielles du tantrisme. L'enquête touchera à beaucoup de problèmes particuliers et demandera plusieurs années.

On a d'abord traité du problème historique. Pour la première fois on peut se rendre compte avec quelque précision de l'élaboration d'un de ces textes dits révélés (*gter-ma*, « trésors ») qui ont joué un si grand rôle dans la formation du lamaïsme. Le *Padma thañ-yig* aurait été « inventé » par Orgyan gliñ-pa en 1352 (éd. Dergé), mais l'histoire des différentes versions reste à faire. Pour l'histoire de Rudra on a des versions bonpo qu'on examinera plus tard. L'inventeur du *Dict de Padma* l'a empruntée au *dGoñs-dus* ou à une version ignorée de ce *tantra*. Tout en y puisant l'histoire et beaucoup d'expressions et de phrases, il ne le suit cependant pas fidèlement. Il ajoute des séquences prises à d'autres *tantra* (p. ex. Peking, vol. X, n° 464-465), en omet d'autres ou en bouleverse l'ordre. Il est parfois plus explicite que le *tantra*. Une autre version de ce récit, en prose, aurait été « inventée » peu après la première par Sañs-rgyas gliñ-pa (*bKa'-thañ gser-phreñ*, édité à Lhasa vers 1900 sur la base d'une édition de sPuñs-thañ = Punakha, Bhutan). Elle se tient plus près du *tantra*, mais utilise un langage et un style moderne et plus explicite (le ch. VI de cette édition a été édité et traduit par Grünwedel).

Le *tantra dGoñs-dus* pose beaucoup de problèmes. C'est le seul de tout le *Kanjur* qui soit dit être traduit de la langue 'Bru-ça. Cette langue est considérée comme sacrée par les Bon-po. La traduction tibétaine est malhabile, souvent confuse. Elle emploie des mots rares ou inconnus (*doñ* « aller » ; *jen* ou *hen, han, hun* « aller »). Un passage curieux (fol. 143 a) contient des phrases en langue inconnue suivies de leur traduction tibétaine, procédé identique à celui des bilingues *bon-po* en langue *žañ-žun*. C'est le seul indice qui justifierait l'origine non-indienne, 'Bru-ça selon la tradition, de ce *tantra* : l'une des phrases parallèles contient le mot tibétain *dgoñs-pa* « pensée » et le mot étranger *han-phan* qui pourraient correspondre au début du titre du *tantra* : *dgoñs-dus* et *hon-ban ril-til*... Mais le pays de 'Bru-ça où la traduction aurait été effectuée par deux traducteurs indiens et un traducteur de 'Bru-ça, Ćhe-bcan-skyes, ne peut être identifié, comme d'habitude, avec le Gilgit. Ce pourrait être le Cachemire. Selon les historiens tibétains, les traducteurs se rattachent à l'enseignement du Anuyoga

par une filiation qui remonte au roi Ja et à son fils Indrabhuti *junior* (au pays Uḍḍiyana) et qui passe par Padmasambhava et Hūmkara. Vers 825, les traducteurs auraient transmis le *tantra* à gNubs Sans-rgyas ye-ces (772-882 ou 884 ?). Cette chronologie est très incertaine. Les historiens bonpo parlent aussi d'un grand traducteur mCho-bcan-skyes, du clan Bru (originaire du Bru-ça) qui est lié à une histoire obscure d'un roi du mNa'-ris en lutte avec le Tibet dont le nom (rCod-sde, bCad-sde) ressemble à un roi du mNa'-ris attesté par ailleurs : rCe-lde, *alias* bCan-lde (vers 1000 de notre ère). Dans la deuxième moitié du XIII^e siècle des savants tibétains ont douté de l'authenticité de ce *tantra rñin-ma-pa*, parce qu'on ne connaissait pas d'original sanscrit. Mais Orgyan-pa (1230-1309), qui rapporte ce fait, pense que ce doute n'est pas justifié parce que bien des manuscrits indiens d'abord inconnus ont été trouvés plus tard au Nepal et au Tibet (bSam-yas). En effet, au XII^e siècle, les savants sa-skya-pa, et vers 1332 Bu-ston, ne mentionnent pas ce *tantra* dans leurs catalogues du *Kanjur*. On ignore quand il a pu y être incorporé. Vers 1350, Orgyan-glin-pa s'en inspire pour l'histoire de Rudra en « inventant » le *Padma-thaṅ-yig*. Mais cette histoire est déjà mentionnée dans un autre *tantra* (Peking, vol. X, n° 464), traduit par Vimalamitra (vers 800), qui donne pour sources les « histoires d'autrefois » (*sñon-'byuñ* = *ithihāsaka*). Or notre *tantra* aussi est curieusement divisé en douze « traditions » (*gtam-rgyud* = *ākhyānam*) ou « histoires » (*sñon-'byuñ*). L'analyse de l'histoire de Rudra révélera effectivement que ce récit du tantrisme bouddhiste a réutilisé bien des éléments hindouistes.

Pour mener à bien cette analyse, il fallait d'abord bien connaître le récit. Nous avons donc été obligés de traduire parallèlement le *tantra* et les deux versions du *Padma thaṅ-yig* et du *gSer-phren* (en utilisant pour les commentaires la version condensée du *Gu-ru'i rtogs-brjod* qui permet notamment de mieux comprendre l'interprétation philosophique). On a ainsi pu voir en détail comment les seconds ouvrages ont utilisé le premier en reprenant certaines phrases textuellement, mais en différenciant aussi, p. ex. dans l'usage des noms propres. Le *tantra*, tel que nous le connaissons actuellement, n'est qu'un de leurs modèles. Les inventeurs ont pu connaître une autre version du *tantra* et ils ont sûrement utilisé d'autres ouvrages que nous avons identifiés (des rituels notamment). Le *tantra* donne pour révélateur Vajrapāṇi-Vajrasattva, le *Padma*^o : Vajradhara-Samantabhadra. La traduction a nécessité tant de commentaires sur des problèmes linguistiques, philosophiques, rituels et folkloriques que nous n'avons pu en achever que la moitié (le chap. V du *Padma thaṅ-yig*). Nous avons dû remettre à plus tard l'analyse de la structure et des traits formels du récit entier. Nous achèverons la traduction et entreprendrons l'analyse de l'ensemble l'année prochaine. Le récit du *Padma*^o est bien connu par la tra-

duction de Toussaint (erronée dans beaucoup de détails, mais correcte dans les grandes lignes). Nous résumons ici le récit du *tantra* en y introduisant entre parenthèses des divisions titrées.

(A. Les antécédents ; I. Présentation des personnages.) D'un côté deux laïcs, un maître et son serviteur ; de l'autre un moine, Thub-bKa' g'zon-nu, qui enseigne la voie du *yoga*, le tantrisme. Les deux laïcs deviennent ses disciples : le maître est ordonné moine et reçoit le nom Thar-pa nag-po (« Délivrance-Salut/Noir »), le serviteur devient son « surveillant » (*dus-'jin*) et reçoit le nom Dan-bag (variantes Don-bag, Don-'bag, Dam-pag ; le *Padma*^o en a fait Dan-phag que Toussaint a mal lu *nan-phag*, d'où sa traduction erronée « Méchant Cochon »). Le nom du maître fait allusion à sa nature ambiguë : il fera le mal, mais sera délivré à la fin avec le statut de dieu Mahākāla « Le Grand Noir ». Selon un jeu de mots du *tantra*, le nom du serviteur indique sa compréhension du sens réel (*don* > *dan*). En effet Thar-pa prend l'enseignement à la lettre, l'interprète et le pratique à l'envers, alors que Dan-bag saisit l'intention et a une pratique correcte. Le premier groupe (1 maître VS 2 disciples) se transforme en un second (2 bons, purs VS 1 mauvais, impur). Le thème de l'action à l'envers (*log* = rébellion) caractérise désormais le personnage de Thar-pa jusqu'à ce qu'une nouvelle inversion des termes lui donne un nouveau statut. Ces oppositions ne sont jamais exprimées systématiquement, mais ressortent des sous-entendus. Dans le *tantra*, seul Don-'bag est caractérisé par l'opposition entre son statut social vil (*ma-rabs* ; aussi : intelligence inférieure) et sa saisie du sens réel (= sainteté). Mais le *Padma*^o dédouble l'opposition. D'une part Thar-pa est habillé en saint ('*phags*), c'est-à-dire en moine, mais sa pensée est mauvaise ; de l'autre Dan-phag (que l'éd. de Lhasa a soin d'écrire Dan-'phag « sens-sainteté ») a un corps d'aspect vil (*ma-rabs*) et reste humble, mais sa pensée est tendue au salut et à la sainteté. Le *Padma*^o rend ainsi explicite la bipartition que le *tantra* ne fait qu'indiquer indirectement. Thar-pa, caractérisé par l'orgueil et la rébellion, expulse le maître spirituel et son ancien serviteur. Ce n'est que plus tard qu'on apprendra qu'ils retournent à l'état divin dont ils sont issus, pour rentrer ensuite en action contre Thar-pa. Le récit ne se déroule pas d'une façon linéaire simple. On ne le comprend que quand on l'a lu en entier. Il utilise le *suspens* et le *flash-back*. (A. II. Le ressort du drame) Thar-pa pratique une ascèse terrible (*dka'-thub drag-po*), expression qui annonce son statut futur puisque *drag-po* « terrible » traduit aussi le nom Rudra (et *dka'-thub* « vaincre les difficultés » = ascèse s'oppose peut-être par inversion au nom du maître tantrique Thub-dka' « difficile à vaincre »). Il fait tout le contraire en s'associant à des animaux-démons (des cimetières), tue des êtres vivants, mange leur chair et boit leur sang (nourriture crue), coïte avec des prostituées (double opposition à la norme = par l'acte et par

la nature du partenaire). Conformément à la morale bouddhique, il passe par une longue série de réincarnations déterminées par les habitudes prises dans la vie précédente. Une première série de vies montre la dégradation, la déchéance de plus en plus grande, en ligne descendante (animal mangeur de chair crue, mais fraîche ; insecte ; être se nourrissant de déjections et de pourritures ; enfers de plus en plus profonds). Une inversion est ensuite justifiée par l'apparition du regret. Elle détermine une lignée ascendante qui aboutit à des vies de démons cannibales.

(B. Le récit principal. I. L'action du mal. 1. La naissance du démon.) Le *tantra* est ici beaucoup moins explicite que le *Padma*^o. A Lañkapura (dont le souverain a reçu la révélation de tout ce *tantra* ; on a appris au début, f. 85 b, que ce pays est situé près du mont Malaya et que son souverain était un disciple du Buddha), une prostituée enceinte de neuf mois est expulsée par les habitants qui craignent une souillure en cas de naissance d'un enfant naturel (de père inconnu). Le charnier où on l'expulse est caractérisé par un arbre, appelé Fornication (*nal-byi*, inceste, adultère, etc.), qui est caractérisé par un porc (= ignorance, obscurité mentale) à la racine, un serpent (= haine) sur le tronc et un oiseau (désir) au sommet. L'enfant naît dans la tombe qu'on y a construite et survit en mangeant progressivement le cadavre décomposé de sa mère. Puis il imite les animaux et les démons qui hantent ce lieu en mangeant comme eux la « chaire nue », c'est-à-dire crue et fraîche (allusion à *ça-rjen za = kravyād* « qui mange la chair nue = crue », c'est-à-dire le feu du bûcher funéraire, forme terrible d'Agni). De là son nom Ma-zan (« qui a mangé sa mère ») Matañka. On apprendra seulement plus tard son nom complet Matañka Rudra. Comme Toussaint l'a dit à propos de la forme du *Padma*^o, Ma-zos Ma-tram-ka-ru, l'original sanscrit aurait dû être **matarāṅgara* (mère + manger). Il nous a semblé que cette étymologie pouvait être une interprétation *a posteriori* et qu'on pouvait peut-être retenir une allusion à *mātāṅga* qui désigne un homme ou une femme de basse classe (*caṇḍāla*). Ce mot caractérise des divinités terribles, des *vidyādhara*, agissant dans les charniers et caractérisés par le crâne en guise de bol et par un bâton (*daṇḍa*), et cela dans des textes tantriques du VII^e siècle.

Au cours du récit, Rudra est qualifié alternativement de *preta*, de *yakṣa*, de *raṅgasa* (*srin-po*) ou de *māra* (*bdud*). Son corps est couvert de cendres, de taches de sang et de graisse. Il porte une guirlande de crânes, revêt des peaux fraîches de sang, mange de la viande et boit du sang dans des calottes de crânes. Il a des ailes d'oiseau et vole comme un oiseau ; il est nu et nage comme un poisson ; son corps est couvert de poils de porc. Des serpents ornent ses membres, et il a des griffes d'oiseau. Cette description semble devoir être rapprochée de l'arbre funéraire caractérisée par le porc (bas, souterrain, eau), le serpent (milieu, terre) et l'oiseau (haut, ciel). On retrouvera

de telles tripartitions. Curieusement, le *tantra* ne donne aucune iconographie précise de Rudra, alors que le *Padma*^o en donne les détails : trois têtes à trois yeux, bleue, blanche et rouge ; six bras (l'un d'eux tenant le *khaṭvāṅga*, trident à trois têtes superposées de bas en haut : rouge = fraîche, bleue ou verte = à moitié décomposée, blanche = crâne desséché), quatre jambes ; deux ailes. De même, le *tantra* ne mentionne qu'en passant et entre autres une guirlande de crânes (habituelle pour des yogins), alors que le *Padma*^o y ajoute une enfilade de têtes humaines sèches (*skam-po*), humides (= fraîches, *rlon-pa*) et à moitié pourries (*rñid-pa*, *rñin-pa*). Or ces trois sortes de têtes caractérisent non seulement le *Khaṭvāṅga* (verticalement), mais encore le foyer tantrique pour oblations (horizontalement). On se rappelle que le lama mKhas-bcun attribue la confection de ce foyer à l'histoire de Rudra, mais nos trois sources n'en parlent pas. Le lama dit aussi que Rudra a fait trois tas séparés avec les trois sortes de têtes. Il a sans doute pensé au château de Rudra qui s'appelle dans nos trois textes Bam-ri thod-pa. « Montagne de cadavres, crânes ». Mais là, ce château n'est pas fait de trois sortes de têtes, et il se trouve, non pas dans le charnier, mais au pays de Laṅka (mont Malaya). Ce château comprend cependant certains éléments du charnier : il est entouré d'un marais de sang, d'excréments, d'urine, de chair humaine, de pus, etc. Or ces matières sont aussi les ingrédients qu'on met dans le crâne supporté par le foyer de trois têtes pour être transmutés en ambrosie. On entrevoit ainsi le cheminement obscur du thème. La recherche de l'origine des matériaux est nécessaire. Le lama a pu avoir d'autres sources que nous ignorons encore. Mais en passant d'une source à l'autre on peut surtout observer les transformations formelles qui correspondent à l'expression d'un contenu resté latent. Le but conscient de la description de Rudra et de son habitat est d'évoquer un lieu terrible qu'affronte le yogin-ascète. Les colliers de crânes et de têtes fraîchement coupées sont fréquents dans la description des divinités terribles (p. ex. dans le *tantra* du *Kanjur*, Peking, vol. X, n° 466, 228 a-b). Ces deux sortes de têtes suffisent pour caractériser un charnier et pour souligner l'horrible. L'insertion d'une troisième espèce de têtes (mi-sèche mi-humide), qu'elle soit voulue consciemment ou qu'elle se soit imposée inconsciemment, est donc un trait marqué nécessaire à une structure tripartite. Il en est de même du décor des charniers. Aussi bien dans d'autres chapitres du *Padma*^o que dans les divers *tantra*, tous les charniers comportent toujours un feu, un arbre, un lac, des oiseaux, des serpents, des porcs, tous dits « de charnier » (*dur-me*, *dur-çin*, *dur-bya*, etc.). La réduction à une seule triade dans le *tantra* et le *Padma*^o est donc significative. Le problème des emprunts et de leur réutilisation dans un nouvel ensemble se pose aussi à propos du thème du « Nourrisson de la Morte » qui est attesté dès le v^e siècle dans un *sūtra* traduit en chinois (*Taishō*, 518, p. 791 c), dans des bas-reliefs du Gandhāra et dans une fresque de Kucha : le fils naît dans la tombe et se nourrit

du lait *frais* de la mère dont seule *la moitié* est déjà pourrie. Au sujet de ce thème, Foucher a fait observer que la coutume de déposer les morts dans une tombe n'est ni iranienne (exposition aux oiseaux) ni indienne (bûcher). Le *tantra* et le *Padma*^o ont retenu la tombe bien que le reste de la description indique clairement un charnier (exposition) et un bûcher (motif souvent répété des cendres). Le thème emprunté ne semble plus correspondre à des institutions réelles et son maintien semble se justifier par une fonction nouvelle qui souligne la structure tripartite (souterrain, terre, ciel ; terre-eau, air, feu). Nous avons relevé que les divers modes de disposer des morts (y compris l'enterrement) sont attestés simultanément dans l'Inde où ils sont affectés à des catégories différentes de personnes. Ils sont aussi entrés dans des classifications bouddhiques. Le motif du v^e siècle (mère mi-conservée mi-pourrie) correspond au trait médian du motif des trois espèces de têtes (qui manque dans le *tantra*, mais apparaît dans le *Padma*^o). D'un autre côté, la tripartition a été retenue pour l'arbre qui caractérise le charnier et la tombe (appelé tantôt « arbre de cimetière » *dur-çin*, tantôt « arbre de poison » *dug-çin*). Les trois animaux (porc en bas, serpent au milieu, oiseau en haut) représentent les trois *kleśa* (« poisons », souillures). Ici rangés verticalement, on les voit horizontalement au centre de la « Roue de la Vie » (*bhavanacakra*) telle qu'elle est figurée au Tibet (le modèle est attesté dans l'Inde au vi^e siècle sur une fresque abîmée où l'on ne voit pas les trois animaux). Enfin, on peut signaler d'autres transformations et inversions. Dans le *tantra* et le *Padma*^o, l'enfant qui a dévoré sa mère a des poils de porc que rien ne semble justifier (il a aussi des membres serpents et des ailes d'oiseau). Mais c'est dans le roman chinois du Singe Souen Wou-k'ong (*Si-yeou-ki*, xv^e siècle, mais utilisant des thèmes et des motifs bien plus anciens) qu'on retrouve un motif analogue : l'un des compagnons du héros singe, le « Porc aux Huit Défenses religieuses » Tchou Pa-kiai, naît d'une truie, avec corps humain, mais tête de porc ; à peine né, il mange sa mère. Dans cette allégorie bouddhique, il représente la « fornication ». Dans le *tantra* n° 452 et dans le *Padma*^o, l'arbre funéraire s'appelle « Fornication » (*nal-byi*) parce que la mère est une prostituée qui a forniqué avec trois sortes de démons à trois moments (soir, minuit, aube). Mais dans le *tantra* n° 466, deux femmes sont expulsées dans un charnier et y mangent des cadavres. L'une d'elles accouche d'un « enfant de fornication » (*nal-phrug*), et les deux femmes le mangent (inversion par rapport au *tantra* 452 : l'enfant mange sa mère). La mère renaît au pied d'un « arbre noir de poison » (*dug-çin nag-po*) et est alors qualifiée d'« enfant de fornication » (*byi-ba'i nal-phrug* ; cf. l'arbre *Nal-byi* du *tantra* 452 : inversion des mots). Les démons lui construisent un palais en crânes. Pour le lama mKhas-bcun, le crâne qui sert de marmite sur le foyer à trois têtes est ou bien le crâne de la mère de Rudra (*tantra* 452) ou bien celui de « l'enfant de fornication » (*tantra* 466),

ou encore, dans les rituels du gČod, le crâne de l'adepte : une déesse ou *đakini* le coupe, le place comme « marmite » sur le foyer de trois têtes et le remplit des matières résiduelles du cadavre. Nous avons rapidement cité des passages pertinents de ces rituels quitte à reprendre plus tard cette troisième source.

Les implications de ce genre de mouvements de thèmes et de motifs qui passent d'un ensemble à l'autre vont encore beaucoup plus loin, mais finissent par indiquer un réseau cohérent de relations (pourvu qu'on fasse abstraction de la date des documents, méthode rendue inévitable par la rareté de documents contemporains et par l'impression que les textes postérieurs ne représentent pas nécessairement un état postérieur ou secondaire de transformation). Nous reprendrons l'analyse l'année prochaine. Certaines séquences que le *Padma*^o place tout de suite après la présentation de Rudra n'apparaissent que plus tard dans le *tantra* et ne s'expliquent que par le recours à d'autres *tantra*.

Nous avons suivi le récit de Rudra jusqu'à la fin de l'action du Mal, à savoir les trois manifestations de *hybris* (B. I. 2, la gloire du héros). Les démons qui fréquentent le charnier l'élisent comme leur chef sous le nom de Maheśvara (*tantra*). Le *Padma*^o l'appelle en même temps Mahābala, Maheśvara et Mahādeva, et il l'identifie au dieu purement tibétain sGam-bu Phyva, celui-là même qui, couché sur le dos (comme plus tard Rudra quand il sera dompté et comme la démons domptée qui représente le sol du Tibet) porte sur son ventre la « Roue de la Vie ». La raison de cette identification réside dans le thème de la transformation du démon et de son entourage en une divinité correspondante, et à la transformation d'un site ou d'un sol « sauvage » en un domaine « civilisé » ou sacré. Nous aurons à y revenir. Rudra ainsi devenu le Seigneur des trois mondes lance alors des défis par orgueil (« qui est plus grand que moi » ?). Les adversaires possibles lui sont indiqués par sa femme Dus-mchan-ma (Kālī ou Kalaratrī). Il lutte d'abord avec le Seigneur de Lanċa, pays des démons (*srin-po*). Le récit est ensuite perturbé. Quelques allusions suggèrent que la seconde lutte devait avoir pour objet les *asura*. Il n'en est pas question, et on passe à la lutte contre les *deva*. Mais les trois étages sont nécessaires (le *Padma*^o précise que Rudra a soumis les dieux, les hommes et les *asura*). A propos des *deva*, un intermède fait intervenir le précédent de la lutte du Buddha avec le démon Māra. Enfin, conforme au modèle de tous les *đataka*, le récit se termine avec l'identification des personnages du drame, les antécédents de chacun servant pour ainsi dire à le caractériser. Thar-pa nag-po, le disciple qui a tourné mal, est devenu Rudra ; son serviteur Dan-bag sera (et était) Vajradhara (dans le *tantra*, mais Vajrapāṇi dans le *Padma*^o) ; et leur maître spirituel Thub-dka' gžon-nu sera (et était) Vajrasattva/Vajragarbha. La deuxième

partie, celle de la soumission de Rudra, est déjà introduite ici par un conseil des dieux qui décide qui devra opérer cette soumission et comment elle sera exécutée.

Nous avons terminé par un premier aperçu du système du panthéon utilisé par les deux récits, système complexe dont les éléments n'apparaissent que confusément, par touches successives et en traits dispersés, et nous avons relevé les premières indications sur le sens de l'allégorie ou sur l'herméneutique des religieux appliquée au récit imagé. Nous avons aussi signalé tout de suite, quitte à reprendre une recherche plus poussée plus tard, que les indications de nos deux textes sur la manière de soumettre Rudra par une « libération » (*bsgral* = meurtre), confirmées par des rituels d'autres *tantra*, permettent de voir dans l'histoire de Rudra le prototype des danses masquées tibétaines (*'čham*) : la figurine qui y représente le démon à exécuter (*linga*) est expressément dite représenter Rudra (*Kanjur* n° 464).

Le sens du récit est clairement indiqué dans le *tantra* 452 et dans le *Padma*^o. Le drame de la révolte et de la soumission de Rudra était nécessaire. Il est la « cause de l'origine des *mantra* secrets » (*gsaṅ-sṅags 'byuñ-ba'i rgyu*), c'est-à-dire des principes même du tantrisme. Nous dirions plutôt que ce drame fut l'occasion d'appliquer le principe de l'unité des contraires ou de la transmutation de l'un en l'autre, les deux termes opposés ne se distinguant pour ainsi dire que par une inversion de signe (négatif ou positif). Le *tantra* et le *Padma*^o font allusion à la transformation des cinq poisons (ingrédients impurs tels qu'excrément, etc.) en cinq ambrosies (*amṛta*), et c'est là sans doute le trait qui a permis de voir dans cette histoire le modèle du foyer à trois têtes supportant le crâne rempli de ces cinq ingrédients. Bien que ce foyer ne soit pas expressément mentionné, le thème de la « cuisine » reste sous-jacent. Cuisine qui transforme, proche de l'opération alchimique à laquelle se réfère l'auteur du *Gu-ru'i rtogs-brjod* en paraphasant le *Padma*^o : l'*anuttara-yoga* est le meilleur des Véhicules, mais il est dangereux, comme le mercure est le meilleur des élixirs, mais ne fait que souffrir l'ignorant qui l'avale ; l'*amṛta* transmute le fer en or. Nous avons relevé les différentes formes sous lesquelles se manifeste l'ambiguïté ou l'ambivalence de cette position où deux termes sont à la fois opposés pour la pensée discursive (en vérité relative) et identiques pour la saisie immédiate (en vérité absolue, dans leur nature propre). Forme « sociologique » : le maître spirituel Thub-dka' g'zön-un est à la fois, extérieurement, moine orthodoxe et intérieurement « tantriste » ou laïc ; son enseignement est à la fois celui du *nirmāṇakāya* (le *buddha* Çakyamuni, les *sūtra*) et celui du *sambhogakāya* (Vajradhara, les *tantra*). Forme linguistique : la vérité absolue est le fait « d'être ainsi » (*ji-lta-ba* = *yathāvad*), la vérité relative aussi, avec une variation linguistique (*ji-sñed-pa* = *yāvad*). Forme rituelle : Rudra dompte les êtres en tuant tous les hommes et en coïtant avec toutes les femmes, mais lui-même et ses

femmes sont à leur tour domptés de la même manière par les divinités : dans les deux cas les verbes employés sont les mêmes : tuer, c'est « libérer » (*bsgral*), coït = « union » (*sbyor*, terme qui désigne aussi un yoga). La seule différence est la pratique de « l'union sans passion » (*ma-čhags thabs-kyis sbyor-ba*, expression reprise dans le *Padma*^o, ch. 78 et ailleurs).

Nous avons brièvement indiqué que les pratiques dites « tantriques » telles qu'elles sont souvent comprises de nos jours et telles qu'elles furent introduites par des lamas tibétains à la cour de l'empereur mongol de Chine Toghan-temur (xiv^e siècle) sont identiques à la conduite de (Rudra) Thar-pa nag-po qui applique les enseignements du maître « à la lettre » (« ainsi » que les mots, *sgra ji-bžin*). Les expressions mongoles et chinoises données par le *Yuan-che* (k. 205, *che che wou-ngai* « sans obstacle dans aucune action ») se trouvent dans notre *tantra* (*mi-'gag-pa'i lam*).

Nous avons également dressé un premier tableau des divinités qui jouent un rôle dans notre récit, en faisant ressortir le système de relations qui les lie entre elles et en définissant leur place et leur fonction. Pour cela nous avons déjà brièvement signalé les doublets ou les variantes de ce récit dans d'autres textes tantriques, tibétains et chinois, et les systèmes analogues qu'on y trouve. Nous n'achèverons cette analyse que l'année prochaine car il faut attendre la fin du récit.

PUBLICATIONS

— *Vie et Chants de 'Brug-pa Kun-legs, le Yogin* (Paris, Maisonneuve et Larose, 1972).

— *Tibetan Civilization* (Londres, 1972).

— *Chibetto-no-bunka* (Tōkyō, 1971, traductions révisées, anglaise et japonaise, de *La Civilisation Tibétaine*, Paris, Dunod, 1962).

— *Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-po tibétains* (*Journal Asiatique*, 1970).

— *Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang* (*Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971).

— *La langue žaṅ-žuṅ du Bon organisé* (*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LVIII, 1971).