

Etude du monde chinois : institutions et concepts

M. Rolf A. STEIN, professeur

1. Conceptions relatives à la nourriture (Chine)

Au cours des recherches des années précédentes concernant les fêtes taoïstes des « cuisines » (*tch'ou*) et des repas de « jeûnes » (*tchai*) ainsi que les représentations correspondantes sur le plan psycho-physiologique, un certain nombre de problèmes n'avaient pas pu être traités en détail. Bien qu'ils se présentent de façon disparate, ils ont tous trait à la nourriture. Les cours de cette année ont été consacrés à les examiner un à un. En nous référant aux travaux sur le code alimentaire et culinaire qui sont désormais indispensables à toute recherche dans ce domaine, dans l'anthropologie en général et dans l'Inde en particulier, nous avons d'abord voulu examiner dans quelle mesure la Chine fournit des paradigmes identiques ou différents. A première vue, certaines classifications paraissent s'imposer quasi universellement, en premier lieu, bien entendu, les catégories du cru et du cuit correspondant respectivement à la nature (état sauvage) et à la culture. On a déjà eu l'occasion de signaler, qu'en Chine, les mots *cheng* (cru) et *chou* (cuit) désignent, par exemple, des aborigènes éloignés et « sauvages », non encore assimilés, et ceux qui sont proches du centre et assimilés par la civilisation chinoise. D'autres oppositions, telles que rôti et bouilli, sec et humide, et l'utilisation possible de ce genre de codes pour indiquer des oppositions telles que la Vie et la Mort, ont été signalées dans diverses civilisations. On pouvait se demander si on les retrouverait en Chine. Comme la langue, loin de décrire le réel, y opère un découpage arbitraire, les représentations ne retiennent que certains traits au détriment d'autres.

Nous avons d'abord examiné une idée que Granet a lancée dès 1929 et reprise en 1940, mais qu'il n'a pas pu élaborer. Il s'agit des nourritures d'immortalité chez les taoïstes et de leur précepte de s'abstenir de céréales (*touan kou*). Dans un chapitre du *Pao-p'ou-tseu* (achevé en 317 selon Ofuchi), consacré à ces techniques (*nei*, chap. 15), on trouve, parmi d'autres, une méthode particulière : prendre d'abord un bon repas, abondant jusqu'au rassasiement extrême, puis avaler des « drogues » (*yao*) pour entretenir cette

nourriture telle quelle, sans qu'elle soit digérée. Cela permet de s'abstenir de céréales pendant deux ans. Si on veut reprendre la nourriture de céréales, on avale un produit grâce auquel on expulse le repas entier dans son état premier. Jouant sur l'ambivalence du mot *cheng* qui signifie à la fois « cru » et « vie », Granet tira de ce passage l'opposition de la nourriture vulgaire (céréales), qui est poison parce qu'elle se décompose en excréments, et la nourriture de l'adepte qui affine sa substance, lui incorpore un principe de vie et évite la pourriture. Malgré la valeur de son intuition, qui est à retenir, nous avons dû critiquer et nuancer son analyse. La méthode est isolée et expressément ridiculisée par l'auteur ; le texte n'emploie pas le mot *cheng* (et en fait, on absorbe des mets *cuits*).

Cependant, nous avons retrouvé la méthode de conservation des aliments sans digestion dans un traité taoïste postérieur, et nous nous sommes attachés à préciser les divers traits pertinents pour les taoïstes. Comme nous avons constaté que plusieurs de ces traits sont bien attestés dans l'Inde et que plusieurs caractéristiques des pratiques et des conceptions taoïstes (ou chinoises en général) se retrouvent dans le bouddhisme, nous avons pris le parti de tenir compte de ce dernier. Pour cela nous avons retenu de préférence des textes bouddhiques traduits en chinois à une date ancienne (plusieurs traductions étant antérieures au *Pao-p'ou-tseu*).

Il est vrai que, dès le début du taoïsme religieux, on y insiste sur la Vie (*Lao-tseu Siang-eul tchou*). Mais pour la nourriture, il est clair qu'il faut distinguer entre les pratiques individuelles des adeptes et les pratiques collectives des fidèles. Pour les premières, le précepte négatif de l'abstinence de céréales va de pair avec le précepte positif de se nourrir de préférence de « drogues » (substances végétales et minérales, non cultivées) ou, mieux encore, de « souffle » (*k'i*) : nourritures de Vie qui excluent la putréfaction (digestion, excréments, « trois cadavres » ou « trois vers »), équivalent de Mort. Mais pour les secondes, le « riz » ou les céréales sont un trait essentiel de la vie de la paroisse.

On s'est demandé si l'abstinence des céréales (et non de la viande) ne s'expliquait pas, au moins en partie, par opposition à l'abstinence de la viande prônée par les bouddhistes. Historiquement, cette hypothèse n'est pas soutenable, du moins si on ne retient que la date officielle de l'introduction du bouddhisme en Chine (l'abstinence de céréales semble attestée dès le II^e siècle avant J.-C.). Mais une fois que les deux religions se sont affrontées, les auteurs n'ont pas manqué de souligner cette opposition.

Meou-tseu (fin du II^e siècle) oppose les taoïstes qui s'abstiennent de céréales, mais boivent de l'alcool et mangent de la viande, aux bouddhistes qui s'abstiennent des seconds et mangent les premières. Et il souligne que l'abstention

des céréales ne figure pas dans le *Lao-tseu* et que les confucéanistes, classant les êtres selon leur nourriture, associent les céréales aux hommes (sagesse, mais vie courte) et le « souffle » aux divinités (vie longue, non mort). Au v^e siècle, le *San-t'ien nei-kie king* (T. 876) oppose trois religions : 1) celle de la « Chine », purement yang, 2) celle des barbares, le bouddhisme, purement yin et 3) celle de Tch'ou et de Yue, où Yin et Yang sont équilibrés, mais où « les dieux ne mangent, ni ne boivent » (c'est-à-dire ne reçoivent pas de sacrifices de viande et d'alcool). A la même époque, Kou Houan (*Nanche* 75, 8 b - 9 a) oppose aussi le bouddhisme qui se ramène, pour lui, à non-Vie (*wou cheng*) au taoïsme qui insiste (selon lui) sur non-Mort (*wou sseu*). De même, le *Lao-tseu siu* (cité en 570 dans le *Kouang Hong-ming-tsi*, *Taishō* 2103, p. 146 c et 152 a) attribue au taoïsme la vie, la pureté, le Yang (père, ciel), l'usage de l'alcool et l'absence de jeûnes (*tchai*) par opposition au bouddhisme qui règne au contraire sur la Mort, le Yin (mère, terre), la défense de l'alcool et les jeûnes.

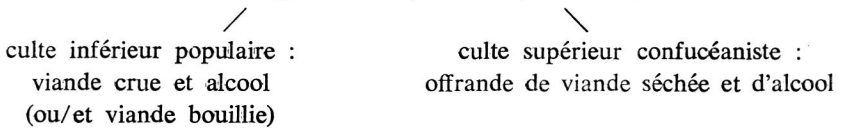
Pour mieux juger de l'attitude des intéressés, nous avons longuement étudié une série de textes bouddhiques relatifs à la défense de la viande (*sūtra* traduits dès le v^e siècle, *vinaya* et ouvrages généraux). Les auteurs ont beaucoup discuté car la position canonique n'était pas claire. La défense n'était pas absolue ou n'était pas toujours appliquée. On admettait les viandes « pures » d'animaux morts de mort naturelle ou tués sans que le consommateur l'ait su ou voulu. Un document purement chinois de premier ordre nous a retenu. C'est l'édit de l'empereur Wou-ti des Leang (502-549), fervent bouddhiste qui a voulu sévir contre le laxisme des moines de l'époque et imposer l'abstinence de viande et d'alcool (*Taishō* 2103, p. 294-303). A part les discussions sur les textes canoniques indiens, l'auteur donne quelques éléments proprement chinois qui permettent d'établir un schéma de code culinaire. Il relie la nourriture des laïcs (viande et alcool) au fait qu'ils rendent un culte aux divinités lares (porte, allée, puits, foyer) — étant sous-entendu que celles-ci reçoivent viande et alcool en offrande ; inversement, il affirme que la puanteur de viande et alcool pris par les moines éloigne les « bonnes divinités » (*chan-chen*, bouddhiques) et ne réjouit que tous les « démons », ce qui veut dire que la nourriture des moines et les offrandes aux divinités bouddhiques doivent être végétariennes par opposition aux sacrifices carnés offerts aux divinités populaires (295 b).

L'empereur veut même interdire de tuer des animaux et imposer des offrandes végétariennes pour les cultes populaires et officiels adressés à des héros divinisés faisant fonction de dieux du sol et de gardiens de la dynastie, tels que Tsiang Tseu-wen (297 b). Or le culte de ce héros est un célèbre exemple des cultes populaires avec sacrifices sanglants, appelés *yin-sseu* (*Annuaire* 1969-1970), souvent interdits aussi bien par les confucéanistes que par les taoïstes, et pourtant tolérés dans certains cas par ces deux groupes

(pour les dieux lares, les dieux du sol, les ancêtres). Ils sont généralement caractérisés par l'expression *hiue-che* « manger [de la viande] sanglante » (crue), mais parfois aussi par *p'eng-cha* « tuer en bouillant ». On les admet parfois en leur imposant à la place de ces sacrifices l'offrande d'alcool et de viande séchée (*tsieou p'ou*) qui caractérise les cultes confucéanistes officiels (comme celui de Confucius). On peut donc dresser un schéma triangulaire au moins pour cette époque :

Culte supérieur bouddhiste :

offrandes végétariennes (ni viande, ni alcool)



Nous avons rapidement élargi les remarques déjà faites l'année passée à propos du trait persistant de « viande séchée et alcool ». Il caractérise, d'une part une nourriture de nobles (de Confucius aux empereurs Han), sorte de repas léger de pique-nique, ainsi qu'une offrande typique pour certains cultes de l'antiquité (fin Tcheou et premiers Han) ; et de l'autre la collation préférée des adeptes taoïstes dans leur commerce avec les divinités (depuis les premiers Han) et un sacrifice taoïste, le *ts'iao* (jusqu'au VII^e siècle où on l'interdit — pour un temps — sans doute sous l'influence du bouddhisme). De plus, dans la pratique taoïste individuelle d'élimination des « trois cadavres » (principe de mort) et de prise de nourritures d'immortalité, l'interdiction de nourritures « sanglantes » (crués) ou malodorantes (oignons, ail, etc.) s'oppose à la recommandation de manger des aliments séchés (viande, de préférence de cerf, jujubes).

Le trait pertinent de la « viande séchée » intervient à la fois dans le schéma théorique du triangle des différents cultes et dans les attitudes proprement taoïstes. Il semble occuper une position intermédiaire et privilégiée du fait de sa proximité avec l'air (*k'i*, même mot que le souffle) et le feu et marquer le caractère imputrescible (Vie).

La question se complique du fait qu'on ne peut pas suivre Granet dans son analyse trop peu nuancée qui tend à marquer les céréales comme la nourriture vulgaire. Une étude détaillée de l'alimentation des Chinois reste à faire. Mais un des rares travaux consacrés à cette question (Shinoda Osamu, *in* Tōhō gaku hō 30, 1959) montre qu'en plus de céréales ou de haricots (grillés ou bouillis), on mangeait aussi des aliments crus (légumes, viandes, poissons) et assaisonnés ou cuits à la vapeur.

Les adversaires bouddhistes des taoïstes ont bien fait ressortir l'ambiguïté du statut des céréales chez ces derniers. Les taoïstes disaient que « les cinq céréales sont la vrille qui attaque la vie ; elles font pourrir les cinq viscères et les emplissent de puanteur ; ... si on veut ne pas mourir, on doit éviter d'avoir des résidus (variante : des excréments) » (T. 183 ; T. 570 et d'autres textes). Les céréales sont associées à la Mort à cause de la putréfaction. La réfutation bouddhiste du *Siao-tao louen* (VI^e siècle) oppose cette exigence à la tradition taoïste du *Houa-hou king* sur la déchéance de l'humanité depuis la Haute Antiquité (longue vie due à l'alimentation de « rosée douce » (*amṛta*) et d'alcool de riz) jusqu'à la Basse Antiquité où l'on offre la célèbre contribution de « cinq boisseaux de riz ». Le *Houa-hou king* reprend ici la célèbre légende bouddhique de la déchéance des êtres lumineux du Ciel descendus sur terre où ils goûtent une nourriture de plus en plus grossière ce qui entraîne la division en sexes, la mort et les maladies, les travaux de culture et l'organisation de la société. Ce récit est très répandu dans tout l'Extrême-Orient. Nous avons lu et analysé les traductions chinoises dont la première est antérieure au *Pao-p'ou-tseu*. Les thèmes principaux se retrouvent dans l'Inde et en Grèce.

Nous avons ensuite examiné, en Chine et dans l'Inde, les notions relatives aux nourritures de vie et de Mort, à digestion-pourriture-mort, au cru et cuit. La technique rare de conservation des aliments cuits sans digestion (*Pao-p'ou-tseu*) a été conservée dans un ouvrage relativement tardif (VIII^e siècle, ap. *Yun-ki ts'i-tsien* 62) relatif à la « méthode de se nourrir de souffle » (*fou-k'i fa*) qui permet d'éliminer les « souffles des céréales », d'expulser les excréments, ou même de les supprimer (les aliments sortant tels quels sans avoir changé d'aspect). Cet ouvrage fait intervenir la notion de la division en viscères du cru (cœur, poumons, situés au-dessus de la rate) et du cuit (foie et reins, sous la rate), la position intermédiaire étant, ici comme ailleurs, occupée par la rate (correspondant à l'estomac). Elle est un « grenier » ou une « cuisine » (dont la divinité préside à la nourriture d'immortalité qui élimine faim et soif). Or cette notion de viscères du cru et du cuit (*cheng-tsang*, *chou-tsang*) est indienne et a été connue en Chine par les traductions de textes bouddhiques antérieures même au *Pao-p'ou-tseu* (*Taishō* 607, traduit au II^e siècle ; 606, traduit au III^e siècle ; 318, traduit vers 300). Nous les avons traduits et nous avons signalé le vocabulaire sanscrit (la digestion conçue comme une cuisson, les excréments comme des cendres). Les Chinois avaient des notions analogues. Le terme qui désigne la digestion dès le *Pao-p'ou-tseu* (*siao-houa* « dissoudre et transformer ») relève des récits sur les héros civilisateurs qui ont inventé le feu de cuisine. Celui-ci « transforme » (*houa* ; variantes : *houo-houa* « transforme par le feu », *pien* « change », *p'ao* ou *fan* « rôtit ») le cru en cuit. Les textes bouddhiques insèrent cette notion des viscères du cru ou du cuit dans une description du corps humain,

de son développement embryonnaire (la matrice occupait la même place que la rate, entre le cru et le cuit) et de sa décomposition à la mort, et ils décrivent à cette occasion les 80 ou 80 000 vers qui rongent le corps et sont liés aux céréales (*Taishō* 318, p. 889). Etant donné la date ancienne de cette traduction, nous avons voulu vérifier si cette notion pouvait être comparée à celle des « trois vers » (*san tch'ong*) ou « trois cadavres » (*san che*) des taoïstes, êtres liés aux céréales qui provoquent la mort prématurée de l'homme pour se libérer de son corps et devenir des divinités « démoniaques » nourries par les offrandes (carnées et sanglantes) des cultes populaires. L'expression « trois cadavres » (*che*) apparaît pour la première fois dans le *Pao-p'ou-tseu*, et le terme semble s'expliquer par l'homophonie et l'analogie graphique du mot et du caractère d'écriture *che* « excréments » (*che* « cadavre » + « céréales », à comparer avec un autre caractère pour « cadavre », *che* « cadavre » + *sseu* « mort »). Avant le *Pao-p'ou-tseu* on trouve les « trois vers » dans un contexte médical, liés aux céréales et à la magie du *kou* (« récipient » + « vers ») (*Tso-tchouan*, *Kouo-yu*, *Chouo-wen*, *Louen-heng*). Le *Louen-heng* (chap. 16) indique à ce propos une technique de conservation des céréales qui implique la relation entre eau, putréfaction et vers par opposition avec le dessèchement par l'air et le feu qui rend imputrescible. Dans le taoïsme postérieur, la putréfaction et la digestion continuent à être liées à la combinaison de céréales et eau (*chouei-kou*).

Sans aller jusqu'à analyser en entier l'ensemble complexe des notions relatives aux « trois cadavres », nous avons pu montrer par leur nomenclature et leur iconographie qu'ils ont des rapports avec des divinités des latrines, et nous avons suivi leur assimilation synchrétique avec des divinités bouddhiques de type tantrique (Vajrapāṇi à cou bleu parce qu'il a été capable d'absorber le poison). D'un autre côté, dans les noms relativement tardifs des Trois Cadavres reparaît celui de la divinité taoïste de la rate-cuisine.

L'idée des taoïstes que les Trois Cadavres sont spécialement liés aux céréales, aux excréments (résidus de la digestion-cuisson) et à la mort n'a pas seulement commandé les techniques déjà étudiées de s'abstenir de céréales (en ingérant certaines « drogues ») ou de retirer la force des aliments sans passer par la digestion. On se nourrit aussi de souffle pur qui transforme tout le corps en souffle et même en feu « sans laisser ni cendres ni excréments ». Cette méthode qui élimine aussi les Trois Cadavres est par ailleurs connue comme *houo-kie* « libération du cadavre par le feu ». Nous avons attiré l'attention sur le fait que les divinités tantriques des saletés et des latrines, comme *Ucchuṣma*, les purifient par le feu.

Un autre trait relatif aux Trois Cadavres nous a mérité attention. S'ils provoquent autant que possible la mort prématurée de l'homme qui les héberge, c'est qu'une fois libérés de lui, ils peuvent chercher à bénéficier

des offrandes des cultes populaires adressées aux divinités mineures ou violentes. L'ouvrage taoïste des T'ang (*Yun-k'i ts'i-tsiên*, 62, 9 a) qui traite des méthodes d'avalier le souffle indique que les « souffles des céréales » sont finalement expulsés du corps sous forme de 1) sang de pourriture, 2) être noir et 3) être jaune. Mais ces trois « êtres » reçoivent à la fin de l'année une sorte d'éconduite honorable : les adeptes prennent un repas « pur » d'alcool et de viande séchée de cerf, et cela à un endroit désert. Un *mantra* (malheureusement incompréhensible, sauf pour le *svahā* final) est prononcé, et les restes du repas sont jetés dans un cours d'eau qui coule vers l'Est (trait typique des offrandes éconduites, caractéristique aussi des cuisines et des latrines).

Cela nous a conduit à examiner, pour finir, les conceptions relatives à ce qu'on pourrait appeler l'inverse des nourritures, les restes et les excréments. Les deux caractérisent les *preta*. Nous avons rapidement indiqué les rites hindouistes qui transforment le *preta* (le mort) en *pitṛ* (ancêtre), mais nous nous sommes arrêtés plus longtemps aux *preta* bouddhiques (âmes errantes nourries par un culte). Nous avons traduit un certain nombre de légendes chinoises, bouddhistes et taoïstes, qui caractérisent ces êtres et mettent en jeu un procédé d'inversion de signe, très simple, bien connu aussi dans la morale des grandes religions : trop de nourriture → pas de nourriture ; peu ou pas de nourriture → abondance. Mais pour les *preta* la forme de l'inversion est plus spécifique : ou bien ils n'ont pas de nourriture (ou ils en ont, mais ne peuvent l'avalier à cause de leur gorge étroite), ou bien leur nourriture est tantôt le feu seul (sans rien à brûler), tantôt les excréments. Pour les soulager on peut cependant les nourrir par un rite bouddhique. Ils reçoivent alors les restes. Nous avons enfin montré que les restes sont aussi la nourriture caractéristique des divinités d'origine démoniaque qui ont pour second trait distinctif de siéger en dehors du cercle des participants principaux aux repas (Hāritī, Rudra). L'ambiguïté de ces restes, à la fois dangereux (à éliminer) et sanctifiés par le repas des « purs », adaptés aux êtres marginaux, ressort de tous les documents examinés, indiens et chinois.

II. Problèmes de mythologie et de rituel tantriques (Tibet)

Nous avons poursuivi l'analyse du récit de la soumission de Rudra en prenant pour base la version *gSer-phreñ* du *Padma thañ-yig* que nous avons traduite (chap. 6). De nouveaux documents, inconnus jusque là et récemment publiés dans l'Inde, nous ont fait découvrir de nouvelles sources pertinentes (des *tantra* surtout) et ont posé tant de nouveaux problèmes que nous avons dû renoncer à la traduction du *tantra dGoñs'-dus* (n° 452). Nous avons préféré n'en donner qu'un résumé et consacrer nos efforts à l'élucidation des divers éléments dont les deux récits se composent.

Les documents nouveaux sont les suivants : 1) *Yi-dam dGoñs-'dus*, ouvrage « révélé » (*gter-ma*), inventé par sTag-çams Nus-ldan rdo-rje, *alias* bSam-gtan gliñ-pa (seconde moitié du xvii^e siècle). La première partie (Ka) de cet ouvrage est consacrée à Hayagrīva et consiste en un récit de la soumission de Rudra qui est plus proche du *tantra dGoñs-'dus* que du *Padma*^o, mais qui a également utilisé d'autres *tantra* ; 2) *Dam-čan bstan-sruñ rgya-mcho'i rnam-par thar-pa* de sLe-luñ-pa bžad-pa'i rdo-rje, écrit en 1734. C'est une étude très savante de différentes divinités protectrices du bouddhisme, la première étant Rudra. D'une très grande érudition, l'auteur fait une analyse des personnages et des thèmes principaux de l'histoire de Rudra en citant un grand nombre d'ouvrages qui s'y rapportent. Maître du 5^e Dalailama, ce personnage de l'ordre des dGe-lugs-pa est célèbre pour son adoption et sa pratique des rituels rñiñ-ma-pa.

Nous avons dû consacrer beaucoup de temps à l'identification et à la lecture des nombreuses sources citées par cet auteur et d'autres qu'il a négligées. L'enquête est loin d'être terminée et, du point de vue historique et philologique, aucun classement des sources n'est encore possible. On a poursuivi le résumé du récit, commencé l'année passée (A. Les Antécédents et B. Le récit principal. I. L'action du Mal). Deux intermèdes coupent le récit principal. (C. I. Le conseil des *buddha*). On décide par quels moyens et par quel personnage Rudra doit être dompté. Le *tantra dGoñs-'dus* est assez obscur : parmi les quatre clans (*kula*) de *buddha* on retient surtout celui de *vajra* et celui de *padma*, mais le texte ne parle que du représentant du second, Avalokiteśvara (< Amitābha) qui devient Parole-Cheval (Hayagrīva). Il a cependant fait ressortir dès le début un lien étroit entre le principal acteur, Vajradhara → Vajrapāni et Avalokiteśvara. Parmi les quatre moyens rituels, il retient le 3^e (*dbañ* « consécration ») et le 4^e (*drag* « terrible »). Le *Padma*^o nomme d'abord Vajradhara → Vajrapāni, mais donne ensuite comme acteurs principaux (dompteurs), Avalokiteśvara et Tārā, qui deviennent Cheval (Hayagrīva) et Truie (Vajravarahī), mais les partenaires féminins ne jouent qu'un rôle accessoire.

Le second intermède (C. II. Soumission des Femmes) manque dans le *Padma*^o, mais figure dans la version du *gSer-phreñ*. Celui-ci a pu s'inspirer soit du *tantra gSañ-ba sñiñ-po* (*Kanjur* de Peking, vol. IX, n^o 455, chap. 15, utilisé par sLe-luñ-pa) où l'acteur principal est Heruka, soit du *tantra dGoñs-'dus* (mais ce dernier place cet épisode après le second effort de soumission de Rudra [B. II. b]). Selon le *gSer-phreñ*, Hayagrīva, affublé en Heruka, va au château de Rudra pendant que celui-ci est absent. Il dompte et « consacre » Krodiśvarī, la femme de Rudra, par le coït. Il en résulte un « fils » appelé Vajra Heruka. Le *tantra* est plus explicite, mais superpose plusieurs personnages. D'abord rDo-rje čhos (= Amitābha) devient Avalokiteśvara qui devient à son tour Cheval-Seigneur de Parole (Hayagrīva). Il va

chez Rudra. Parallèlement, de Vajrapāṇi émanent des fils porteurs de *vajra* (des *kumāra*) qui y vont aussi. Suit une description du château de Rudra où règne Krodhīśvarima, « folle de passion », Reine des Désirs. Mais ensuite, la séquence du second acteur (Vajrapāṇi) est dédoublée : Vajradhara a tiré de ses « côtes » (variante : anus) un fils irréel, le Vajrakumāra Ucchuṣma. C'est ce dernier qui emprunte la forme de Rudra pour coïter avec sa femme, ce qui implique une « consécration » qui transmute les cinq « saletés » (excréments, etc.) en cinq *amṛta*. Ce fils irréel Ucchuṣma est alors résorbé dans Hayagrīva, mais la « semence » qu'il a émise (un *om*) a pénétré dans la matrice de Krodhīśvarima. De plus, ce même « fils irréel » est résorbé dans son père Vajra (-dhara), et une forme de cet être redevient Vajrapāṇi.

Le *tantra* semble avoir superposé deux versions en identifiant les dompteurs : Vajrapāṇi et Hayagrīva (et Heruka). Pour employer le vocabulaire de R. Barthes, il range les divers auteurs sous un seul type « d'actant ». Les divergences historiques l'intéressent moins que la typologie ou la vue synchronique. Toute la séquence est justifiée par la notion qu'on n'extermine pas un être mauvais, mais qu'on le transforme en employant à cet effet la méthode idoine à la nature de l'être (*mithun-'jug*) : la consécration (*dbañ*) par le coït pour les femmes et la méthode terrible (*drag*) du meurtre (appelé « libération ») pour les hommes. La figure d'Ucchuṣma s'explique par le fait qu'il est le dieu des saletés qu'il détruit par le feu. Mais son épithète Vajrakumāra est aussi le nom du Phur-pa (Vajrakīla) qui est à la fois une divinité et un objet rituel dont nous aurons à nous occuper longuement. C'est un clou ou un pieu qui transperce (lame triangulaire) dont il existe beaucoup de formes ; l'une d'elles, à tête de cheval, est celle de Hayagrīva.

La place incertaine de cet intermède s'explique du fait qu'il est consacré à une opération analogue à celle du récit principal de la soumission de Rudra. (B. II) La pénétration de la femme (avec les motifs du clou et des saletés) a pour contrepartie la pénétration de Rudra que le *Padma*^o qualifie expressément comme un empalement (*gsal-çin* ; chap. 78).

(B. II. a. Première opération, insuffisante, de soumission). Dans les deux versions du *Padma*^o, Hayagrīva transperce Rudra en le pénétrant par l'anus et en sortant par le sinciput ; de même, Vajravarahī transperce la femme de Rudra en pénétrant par le bas. Les deux s'unissent et produisent un « amas de saletés » (*sme-brcegs* = Ucchuṣma). Le *tantra* semble indiquer que Hayagrīva se laisse avaler (inversion remarquable dont nous avons signalé l'existence dans d'autres sources à examiner plus tard), mais il sort aussi par le sinciput. La production de saletés manque ici (elle apparaît dans C. II que ce *tantra* place plus loin). Cheval et Truie (*Padma*^o) ou seulement Hayagrīva (*tantra*) se résorbent dans l'espace nouménal. Le *tantra* précise

que c'est Vajra Hūm, *alias* Bhairava, qui opérera la soumission définitive. Il insère à nouveau un conseil des *buddha* sur la façon de dompter Rudra, et il redit que Vajrapāṇi agira par Cheval et Vajra.

(B. II. b. Deuxième opération de soumission). Selon le *Padma*^o, Vajrapāṇi engage une lutte avec Rudra, chacun prenant successivement des aspects de plus en plus terribles. Le récit tourne brusquement au rituel. Rudra est traité comme l'effigie rituelle. Le dompteur apparaît sous forme de Vajra Heruka, *alias* Ucchuṣma, ou de Vajradhara. Ce dernier émet dix divinités terribles armées du *phur-bu* pour « libérer » (*sgrol*) Rudra. On mentionne encore Hayagrīva, et Rudra se soumet. Quant au *tantra*, il présente le dompteur comme le fils issu de la femme de Rudra (C. II), Vajra Kumāra-Ucchuṣma. Suit une longue séquence sur les troupes de Rudra qui abandonnent leur maître. Vajradhara soumet alors Rudra par le *khaṭvāṅga* (le trident à trois têtes), et Rudra se soumet. Il obtient pour lui-même et pour sa suite d'être placé aux confins du *maṇḍala* et de recevoir les restes des offrandes.

(D. La transmutation rituelle). Le *Padma*^o ne conserve que très peu d'éléments, mais le *gSer-phreñ* reste proche du *tantra*. Vajrapāṇi (= Vajra Heruka) bénit Rudra et lui impose le serment en posant son *vajra* sur les trois *cakra* de son corps (*Padma*^o), ou bien il perce Rudra de son *khaṭvāṅga* et le « libère » (*bsgral*). De ce fait, Rudra est admis dans les rangs du Vajrayāna et reçoit le nom de Mahākālā (*Padma*^o) ou de Legsldan nag-po. Dans un *kalpa* futur il sera le buddha Thal-ba'i dbaṅ-po (Bhasmeśvara, seulement dans le *gSer-phreñ*). Le *tantra* est plus complexe. Le dompteur (Heruka, Vajra-Heruka) est appelé rDo-rje srin-po (démon-*vajra*) par opposition au dompté (Rudra) qui est qualifié de Las-kyi srin-po (démon-*karman*). Le premier impose serment, bénédiction et consécration de *vajra* au second qui, de ce fait, est placé à la porte secrète du Vajrayāna. Les acolytes de Rudra y sont également admis. Rudra reçoit alors le nom rDo-rje ro-laṅ (*vajra-vetāla*) et « Seigneur des charniers ». Il sera le protecteur (mGon-po) des yogins, le *dharmapāla* Legsldan nag-po. Dans un *kalpa* futur, il sera le buddha Bhasmeśvara nirghoṣa dans le monde Bhasmācchanna (« Seigneur des Cendres » dans le monde « Couvert de Cendres »).

Finalement, le *gSer-phreñ* seul ajoute une séquence sur Rudra couché sur le dos, rituellement orienté dans l'espace (comme la figurine rituelle). Son corps devient le monde sacralisé sous forme de huit cimetières dans huit pays.

La traduction et l'analyse de ce récit ont été accompagnées de commentaires qui ont livré au moins une partie de la documentation très riche relative aux différents éléments. On a ainsi traité des sources, du sens de l'allégorie, des traits formels, du réseau de relation des personnages du panthéon et des

opérations rituelles, et des conceptions qui les commandent. Une recherche historique permet de découvrir les sources possibles (car on est loin de les connaître toutes) des différents éléments du récit. Cette recherche ne suffit pas à expliquer la composition des divers récits et le choix des différents éléments, mais elle permet parfois de découvrir ou de rendre manifestes des rapports plus ou moins cachés. Les variantes de ces sources de date et d'école différentes (généralement inconnues à ce jour) s'expliquent les unes par les autres.

Le nom du futur *buddha* Bhasmeśvara se trouve déjà dans le *Karaṇḍavyuha* sanscrit (qui montre l'affinité entre śiva-Maheśvara et Avalokiteśvara), mais a été omis dans la traduction tibétaine, et le nom du monde ne s'y trouve pas. Par contre les deux noms figurent à la fin d'un récit complet de soumission de Maheśvara par Vajrapāṇi dans le *Sarvatathāgata Tattvasaṃgraha* d'où il a passé dans divers résumés tibétains relativement modernes. Nous devons y revenir l'année prochaine. Mais pour le récit qui nous occupe, la parenté du dompteur (Avalokiteśvara lié à d'autres personnages) et du dompté (Rudra, une forme de śiva) est soulignée par le nom final du *buddha* « Seigneur des Cendres » qui fait allusion au personnage du yogin vivant dans les charniers et couvert des cendres des bûchers. Dans le récit, Heruka prend la forme de Rudra, et l'iconographie des deux est identique. Le dompteur prend la forme du dompté, et ce dernier reste représenté en position inférieure, piétiné par le dompteur. Fait remarquable, les théologiens tibétains ont procédé à la même analyse et ont expressément formulé le principe. Nous avons également constaté que le système de relations entre personnages du panthéon, les identifications ou syncrétismes, le choix d'images ou de traits mythiques sont faits pour ainsi dire à bon escient. Nous avons aussi souligné à quel point les *tantra* et à travers eux les tantristes tibétains ont eu recours à la mythologie indienne non bouddhique dont ils interprètent les éléments dans un sens allégorique. Contrairement à ce qu'on a souvent dit, les divinités indiennes ne sont pas simplement placées à un rang inférieur pour marquer la supériorité du bouddhisme. Ce qui intéresse les tantristes, c'est la consubstantialité du « mal » (etc.) et du « bien », du « mondain » et du « supramondain », ou la transmutation de l'un en l'autre.

La séquence finale du *gSer-phreñ* nous a amené à de longs développements. Si elle manque dans le *Padma*^o, c'est que celui-ci y a déjà fait allusion au début en mentionnant la prise de pouvoir de Maheśvara sur le triple monde (3 × 8 = 24 pays ; ciel, terre et souterrain formant l'axe vertical, les huit orientés l'axe horizontal) et en assimilant ce dieu au sGam-bu Phya tibétain, monstre couché sur le dos. Le monde livré au mal (démon) est rituellement transformé en espace ordonné. Rudra est assimilé à la figurine de pâte (le *linga*). Le modèle du *gSer-phreñ* a pu être le *tantra* n° 464-465 du *Kanjur* de Péking où Rudra est expressément qualifié de *linga*, mais où

les noms des huit pays sont différents. Nous avons montré d'autres cas de divinités couchées sur le dos devenues un pays, et nous avons recherché les sources de la notion des 24 pays. En plus du *Hevajratantra*, ce sont surtout les divers *tantra* du cycle de Bde-mchog (Sambara), les n^{os} 16-23 du *Kanjur* de Péking. Dans ces *tantra*, les 24 pays sont associés à autant de *ḍakini*. Ils sont à la fois localisés dans le monde et dans le corps humain où ils représentent les « artères » (*rca*) des trois *cakra* principaux. Mais dans ces *tantra* on ne trouve que des listes de pays. Le lien avec un récit de soumission de Rudra-Bhairava par Vajradhara-Heruka > Vajrapāṇi apparaît chez les commentateurs, Indrabhūti (ix^e siècle, *Tanjur* n^o 2129), Vajra (n^o 2128, 2140), Nāropa (xi^e siècle ; n^o 4628). Ce dernier donne un long récit que nous avons résumé et qui éclaire le système de l'histoire de Rudra. Il est aussi le premier à identifier les pays, et à en indiquer les caractéristiques, notamment les *līṅga* et les *yonī* qui leur sont propres (on y voit l'identification d'une partie du Tibet, le Sud-est, avec Pretapuri, identification devenue courante au Tibet). Avec le commentateur tibétain Bu-ston (xiv^e siècle) la présence des *līṅga* de pierre dans les différents pays est expliquée par une légende indienne sur les amours de śiva et de Uma, reprise par d'autres auteurs (Klön-rdol bla-ma, vol Ya). Les Tibétains semblent avoir utilisé de tous temps des traditions orales obtenues d'informateurs indiens.

Un autre long commentaire a été consacré aux diverses versions du rituel de « libération » (*sgrol*) de Rudra. Il consiste à le « tuer » tout en transformant son corps en pays sacralisé et en opérant le transfert et la transmutation de son « esprit » (*vijñāna*) par une sorte d'alchimie qui lui restitue sa véritable nature de *buddha*. Ce rituel, accompagné de méditations, est celui du *līṅga* fréquemment pratiqué au Tibet (notamment à la fin de beaucoup de danses masquées dans lesquelles on retrouve les personnages de l'histoire de Rudra).

Nous avons comparé les variantes du *Padma thañ-yig*, du *gSer-phreñ* et du *Gu-ru'i rtogs-brjod*, des *tantra* n^o 452 (*dGons-'dus*), n^o 464-5, n^o 62, n^o 462, ainsi que de quelques rituels tibétains. Les *tantra* formulent clairement le principe qu'il ne s'agit pas de tuer (*bsad*) le démon ou l'ennemi, mais de le libérer (*bsgral*) par compassion en donnant au corps aussi bien qu'à « l'esprit » (*vijñāna*) la qualité de *vajra*. On a déjà vu que le corps devient un site sacralisé. « L'esprit » est « tiré en haut » et amené dans un « paradis » ou champ de *buddha*. Cette ascension se fait à travers l'arme du dompteur qui a été plantée dans le corps du dompté et qui se présente elle-même comme une divinité (notion attestée dans l'hindouisme). La plus courante est le « clou » (*phur-pa*, *kīla*) qui est la divinité terrible Vajrakīla, Vajrakumāra, mais on trouve aussi dans les mêmes fonctions le *vajra*, le *khaṭvāṅga* et un bâton particulier (*daṅḍa*). Nous avons rapidement indiqué une recherche à poursuivre plus tard : les fonctions identiques de ces armes vont de pair

avec certains traits formels dont elles expliquent le symbolisme. Dès maintenant on a retenu comme trait essentiel le fait que cette arme est conçue comme creuse et que le symbolisme réfère à la fois à « l'artère » médiane des techniques psycho-physiologiques et à des représentations cosmographiques et mythologiques. Les images typiques retenues pour l'opération de transmutation sont celles d'un pilon agité dans un mortier, d'un feu qui purifie, du baratement (le tout étant associé à un coût). Cette opération a pour effet de transmuier les trois ou cinq « poisons » en cinq *amṛta* (qui figurent sous forme de cinq offrandes de saletés dans le rituel). Les différents aspects de cette action se retrouvent dans les noms des dix divinités terribles (armées de *phur-bu*) émanées de Heruka selon le *Padma*^o (ci-dessus B. II. b.), mais émanées de Vajrakīla selon le *tantra* n° 465 (qui en donne la liste avec leurs parèdres). Des rituels tibétains retiennent cinq couples de Phur-pa (Vajrakīla) créées dans l'arme (*phur-pa*) qui sert à la « libération ». De leur union sexuelle provient un flot d'*amṛta* qui opère la transmutation.

Une enquête assez longue, relative aux noms donnés à Rudra transformé en divinité gardienne (Mahākāla, Legs-Idan nag-po) confirme que le choix de ces noms s'insère parfaitement dans l'ensemble évoqué.

Deux *tantra* racontent l'histoire de ces personnages. Le premier, inséré dans le *Kanjur* (n° 466) nous a été indiqué par le lama mKhas-bcun bzañ-po comme l'une des sources de la représentation du « foyer » tantrique à trois têtes où l'on « cuit » les cinq *amṛta*. Nous devons le reprendre l'année prochaine. Le second est un apocryphe tout récemment publié dans l'Inde dans une collection de textes relatifs à Mahākāla (le *Me-lce 'phreñ-ba*). Il donne l'histoire de Legs-Idan nag-po, fils de Mahākāla (*alias* Śiva) ou son double. Il y joue le rôle de général des dieux que ceux-ci ont invité pour leur permettre de vaincre dans leur lutte contre les *asura* (à propos de l'arbre cosmique et de l'*amṛta*). Ce récit contient l'origine des « dieux guerriers » (*dgra-lha*) et de leurs armes, récit régulièrement repris dans les rituels tibétains de fumigation (*bsaṅs*). Dans cette fonction de guerrier, Legs-Idan nag-po est appelé mGon-po Beñ (Seigneur Bâton) parce qu'il porte un « bâton » ou une sorte de massue (*beñ* = *dañḍa*) avec laquelle il détruit la cité des *asura*. Or le trait essentiel de ce bâton est sa tripartition liée aux trois étages du monde. D'autres *tantra* font allusion à ce récit, mais ce sont les rituels tibétains (dont on ignore encore la source exacte) qui formulent le mieux l'allusion au mythe indien : la lutte des *deva* et des *asura* se déroule à l'intérieur du bâton (au milieu) alors que le bout supérieur émet du feu et le bout inférieur de l'eau. L'allusion au mythe indien de la destruction du monde par le feu et par l'eau et de sa régénération (déjà retenue à propos du nom « Seigneur des Cendres ») ressort encore de l'une des formes de Legs-Idan nag-po, appelée Sred-med kyi bu, c'est-à-dire Viṣṇu-Nārāyaṇa (couché dans l'eau du déluge final sur le serpent śeṣa, mot qui

signifie « restes » et désigne les cendres). Tout cet ensemble nécessite le recours à tout un groupe de textes dont nous avons examiné un certain nombre.

Cette enquête a confirmé l'analyse que nous avons appliquée auparavant à une petite séquence placée apparemment sans raison et d'une manière incidente au milieu du récit de « l'empalement » de Rudra (entre B. II. a. et B. II. b.). Transpercé par Hayagrīva (qui est lié au Phur-pa), Rudra perd une « émission » qui tombe dans l'océan. De là naît un arbre du monde (la racine chez les *nāga* en bas, les feuilles chez les *asura* au milieu et les fruits chez les *deva* en haut), et son nom est Amṛta. Nous avons d'abord rappelé la diffusion du motif de l'empalement et de la naissance à partir du sperme de l'empalé tombé et déposé dans un végétal. L'insertion de ce motif dans le récit de Rudra nous a paru se justifier par une allusion de l'auteur au mythe indien de l'arbre cosmique et de la production de l'*amṛta* et aux représentations indiennes de l'artère centrale telles qu'elles ont été reprises et développées dans certains *tantra* (bâton creux à nœuds ; arbre autour duquel s'enroule un serpent, etc.). Il nous a semblé particulièrement instructif d'observer le mode de composition du récit qui consiste à placer incidemment certains traits apparemment gratuits le long du déroulement des événements, comme des notes d'accompagnement au cours d'une mélodie (pour reprendre une comparaison célèbre de Lévi-Strauss). La tripartition de l'arbre Amṛta reprend, du point de vue formel, celle de l'arbre « Fornication » placé au début de l'histoire de Rudra. Elle est confirmée ou reprise par le trait final de la tripartition du bâton de Legs-ldan nag-po (Rudra transfiguré) qui n'apparaît pas dans les versions du *Padma*^o et du *tantra dGoñs-'dus*, mais qu'on trouve dans les autres *tantra* du même cycle. Pour notre lama informateur, les textes en question sont les sources du foyer tantrique à trois têtes, mais celui-ci n'y apparaît nullement. Par contre ces textes contiennent des allusions au thème principal de la production de l'*amṛta* et au trait formel de la tripartition (verticale plutôt qu'horizontale). Pour les Tibétains les allusions au thème de l'*amṛta* et les traits formels de la tripartition semblent être suffisants pour obtenir cette transformation. Mais d'autres éléments appartiennent à cet exemple complexe. On aura à les examiner l'année prochaine.

Enfin, tout au long de l'apparition des divers personnages du drame, nous avons noté leurs relations dans un système cohérent, leur rattachement à Padmasambhava (dans la hagiographie duquel ce drame est inséré) et le modèle hindouiste de ces divinités du tantrisme bouddhique, non seulement pour les divinités « démoniaques » domptées et considérées comme inférieures, mais aussi pour les grandes divinités.