

Etude du monde chinois : institutions et concepts

M. Rolf A. STEIN, professeur

1. Quelques problèmes du tantrisme chinois

Ce sont les recherches sur le tantrisme tibétain qui nous ont obligé à aborder le domaine du tantrisme chinois et même sino-japonais. Certains textes indiens nous sont accessibles à la fois en traduction tibétaine et chinoise, d'autres ne sont conservés que dans l'une ou l'autre. La documentation chinoise nous apporte des variantes et des transformations de thèmes et de personnages analysés dans les sources tibétaines. Les deux domaines s'éclairent mutuellement. Tout en relevant d'un seul et même ensemble cohérent, le tantrisme d'origine indienne, les formes changent d'un pays à l'autre, et il nous importe de dégager le mécanisme de ces changements. La spécificité et les innovations des deux domaines chinois et tibétain ressortent mieux par leurs différences mêmes.

Les choix opérés, le style et l'orientation, les rapports avec les représentations indigènes, posent en Chine des problèmes particuliers. Mais, à part les nombreux travaux japonais, difficiles d'accès et de lecture, le tantrisme sino-japonais a été relativement moins étudié par les auteurs occidentaux que le tantrisme indien et tibétain. Les auditeurs aussi bien que le professeur lui-même ont trouvé nécessaire de procéder d'abord cette année à une enquête préliminaire visant à une définition du tantrisme en général et de sa forme sino-japonaise en particulier. Les appréciations des divers auteurs divergent beaucoup et sont souvent fonction de parti-pris marqués. Nous devons donc nous faire une opinion en reprenant l'analyse des faits.

Nous avons d'abord exposé les différentes opinions d'auteurs sur la chronologie et la formation de ce qu'on appelle « tantrisme » en tant que mouvement nettement constitué, ainsi que sur ses caractéristiques, attrayantes pour les uns, repoussantes pour les autres. Pour la Chine notamment, on considère volontiers que le tantrisme bien formé du VIII^e et du IX^e siècle représente une épuration, une spiritualisation par rapport au ritualisme et à la « magie » des

périodes antérieures et surtout par rapport aux représentations et aux conduites taxées d'immorales (la sexualité surtout), à moins que cette « voie de gauche » ne soit qualifiée de développement tardif et propre à certains milieux (Vikramasīla opposé à Nālandā). Nous avons cependant vérifié ce que De La Vallée Poussin avait déjà dit dès 1896, à savoir que les positions amORALES du tantrisme sont basées sur les grands *sūtra* et les traités philosophiques du Mahāyāna. D'un autre côté, l'impression pénible de pure magie ou de ritualisme qu'on peut retirer du mélange déconcertant de beaucoup de tantras (où la philosophie, la mystique, les techniques psycho-physiologiques côtoient des recettes de basse magie) ou du caractère exclusivement rituel de beaucoup d'autres, cette impression est fallacieuse et doit être corrigée. Ces caractéristiques s'expliquent sans doute sociologiquement par la clientèle des fidèles (on voit bien des missionnaires obligés de satisfaire les désirs des rois), par la nécessité ou la volonté tantôt de noter pêle-mêle divers enseignements, tantôt au contraire de grouper ces enseignements par matières (les « corbeilles » de philosophie, de règles monastiques, de rituels — *vidyādhara-piṭaka*, etc.) et aussi par les contingences historiques et géographiques (manuscrits perdus ou incomplets ou difficiles à trouver, etc.).

L'aspect le plus curieux du tantrisme bouddhique est qu'il semble se présenter à la fois comme un ensemble cohérent dérivant logiquement du Mahāyāna et comme la simple somme de divers éléments qui se retrouvent ailleurs, soit isolément soit groupés, indépendamment du support philosophique ou doctrinal. Non seulement on les retrouve groupés dans le tantrisme shivaïte, mais ils sont déjà attestés isolément ou groupés, dans l'hindouisme ancien. Une liste rapide retiendrait les traits suivants : 1) rituel lié à la méditation visant l'apparition d'une divinité (*sādhana*, avec paroles — *bija*, *mantra*, *dhāraṇī* —, gestes *mudrā*, représentations groupées — *maṇḍala*) ; 2) techniques psycho-physiologiques (*yoga*, notamment respiratoires — *prāṇāyāma* et sexuelles) ; 3) représentations du corps humain (les centres — *cakra* et les trois « artères » ; l'identité ou l'interaction du micro- et du macrocosme) ; 4) culte (le sacrifice — *homa* ; les pouvoirs obtenus — *siddhi*) ; 5) panthéon (divinités terribles, divinités féminines aidant l'adepte — *ḍākiṇī*, etc.) ; transmission (consécration — *abhīṣeka* — conférant un état de grâce — *aḍḍhiṣṭhāna* ; lien par serment établi entre maître ou divinité et disciple ; secret, transmission orale, textes « révélés », cachés et « inventés »).

Nous avons constaté qu'un grand nombre de ces éléments caractérisent également le taoïsme (et même d'autres mouvements religieux du monde entier). Il y a donc lieu de distinguer entre la question des influences historiques ou des emprunts, d'une part, et celle des structures et des formes communes à un certain type de pensée. Etant donné l'orientation de nos recherches, c'est cette seconde problématique qui nous retiendra avant tout.

Mais nous avons pris soin de noter avec leurs dates, chaque fois que les documents le permettent, la présence des divers éléments constitutifs du « tantrisme » dans les textes bouddhiques antérieurs ou indépendants (mahāyāna et même hīnayāna) et nous avons présenté un bref historique d'après les travaux publiés. Il nous a semblé nécessaire de souligner, face aux critiques souvent adressées au tantrisme, que les grands maîtres étaient éclectiques et n'éprouvaient aucune aversion pour les tendances historiques dites « nouvelles » au milieu du VII^e siècle. Hiuan-tsang avait volé des manuscrits à Puṇyodaya, propagateur du tantrisme, mais lui-même a traduit le *Li-k'iu-king* (T. 220) qui est à la base du tantrisme chinois (notamment en ce qui concerne les représentations sexuelles). Tao-lin et Yi-tsing se sont vivement intéressés aux « enseignements secrets » et au *vidyādhara-piṭaka* tout en étudiant le *vinaya*. Inversement, les maîtres tantriques ne renonçaient pas pour autant au *vinaya*, à l'*abhidharma*, etc.

Pour définir le tantrisme, nous nous sommes d'abord modestement adressé aux traits formels de la nomenclature. Le terme « tantrisme », choisi par les savants à cause des *tantra* qui en forment les textes sacrés est impropre. Beaucoup de *tantra* sont appelés *sūtra*. Les intéressés ont pris pour base le *mantra* (*tchen-yen*, *shingon*) et en ont fait « mantriste » (*mantrin*) et « mantrisme ». Pour le distinguer du *mantra* ordinaire (formules « magiques », *tchou*) on l'a qualifié de « secret » (tibétain *gsaṅ-sṅags* opposé à *rig-sṅags*, *vidyā*), d'où l'Esotérisme (Tajima) sino-japonais (*Mi-tsong*, *Mikkyō*). Nous n'avons pas voulu approfondir le problème du rôle de la parole, du geste et du signe car nous espérons y consacrer plus tard un autre cours. Mais nous avons rapidement montré son importance, les interprétations philosophiques et la valeur religieuse du *mantra* dans le tantrisme et son apparition très ancienne dans le mahāyāna (le *Matāṅgi-sūtra*, T. 1300, déjà traduit en chinois au III^e siècle, oppose le *mantra* hindouïste, *tchou*, au *mantra* du Buddha, *chen-tchou*).

La terminologie du « secret » (profond, obscur) qui remonte aussi au Mahāyāna classique, réfère, à la fois au mode de transmission (réservée à des initiés) et au caractère même de la Vérité Ultime qui est indicible et ne peut être rendue accessible que par un langage approprié, « secret, intentionnel ». Pour le premier aspect, nous avons passé en revue les exemples de textes « secrets », cachés et révélés dans le Mahāyāna (traditions indiennes, tibétaines et sino-japonaises). Pour le second, nous avons rapidement indiqué le rôle de « l'absolu » indicible qualifié de *vajra* qui explique le terme Vajrayāna, synonyme de tantrisme. Sur le plan mythologique, il explique le rôle important joué par Vajradhara — Vajrasattva et leur aspect actif, Vajrapāṇi, Seigneur des Secrets.

Dépassant ensuite le fil conducteur de la nomenclature, nous avons retenu deux traits qui nous ont paru définir le tantrisme : la pratique et l'extrémisme.

Ils sont déjà marqués formellement dans la terminologie. En plus des termes *tantra* et *sūtra* (qui réfèrent curieusement au fil et à la chaîne d'un tissu et sont donc comparables aux termes chinois *king* = chaîne, « classique », et *wei* = trame, « apocryphe »), les textes sacrés du tantrisme sont appelés *kalpa* et *naya*. Tous les deux peuvent simplement désigner un système d'enseignement, mais semblent surtout indiquer non seulement la mise en pratique (rituelle ou méditative) d'un enseignement philosophique, mais la nécessité pour « l'absolu » de se manifester sur le plan du phénoménal. C'est du moins ainsi que les Chinois semblent l'avoir compris. Le mot *kiao(-wang)* = *kalpa(-rāja)* semble inséparable de leur concept particulier d'un « corps » ou aspect supplémentaire du Buddha, celui qui sert à « exécuter les ordres » (*kiao-ling [louen] chen*) et correspond aux divinités terribles dans ce que le monde phénoménal a de plus extrêmement vil. Le terme *li-k'iu* (= *naya*), formé comme le terme *yi-k'iu* (ou *mi-yi-k'iu* « tendance du sens secret » = *abhiprāya*), semble indiquer la nécessité, pour l'absolu, de se manifester métaphoriquement dans le phénoménal. Il est surtout caractéristique du *Prajñāpāramitā-naya-sūtra* (*Li-k'iu king*) qui marque le début du tantrisme proprement dit en Chine (il pose l'identité des *kleśa* « souillures » et de la *bodhi*) et a joué un rôle prépondérant dans les Deux Grands *maṇḍala* sino-japonais qu'on ne retrouve ni en Inde, ni au Tibet.

Nous avons étudié cet aspect en confrontant les données tibétaines et chinoises. Dans le *tantra dGoṅs-'dus*, traduit en tibétain, nous avons trouvé la notion que les « *mantra secrets* » (les *tantra*) n'ont pu apparaître que grâce au drame de la soumission du mal (Rudra) qui consiste à transmuter les trois poisons en trois *amṛta*, et que cette soumission n'était possible que du fait que le Buddha (dompteur) s'adaptait (*mthun-'jug*) à la façon d'être et d'agir du dompté (d'où meurtre pour les hommes = haine, *dveṣa*, et coït pour les femmes = désir, *rāga* ; deux des trois « poisons » ou *kleśa*, le troisième étant passé sous silence dans cette classification). Ces notions se retrouvent dans le tantrisme chinois. L'un des deux Grands *maṇḍala*, le Vajradhātu-*maṇḍala*, se compose de neuf « assemblées » ou *maṇḍala* séparés, qu'on divise en trois groupes. Le premier groupe de six représente « l'Absolu » (Vairocana, forme de *tathāgata*), le deuxième, la seule « assemblée » du *Prajñāpāramitā-naya-sūtra*, représente un pas intermédiaire tourné vers la conversion des êtres (les passions = la *bodhi* ; Vajrasattva, forme de *bodhisattva*, entouré de Désir, Toucher, Amour et Orgueil). Enfin le troisième groupe de deux (8 et 9) représente l'ordre du Buddha, donné à sa propre forme de divinité terrible, de convertir les êtres difficiles à dompter (le grand mal, le vil extrême) par la méthode qui leur est idoine (Trailokyavijaya, forme de *vidyārāja* terrible). Or ce corps du commandement (*kiao-ling [louen] chen*) va de pair avec le corps du Buddha qui prend le même aspect et agit de la même manière que l'être à dompter, le *teng-lieou chen* (jap. *tōrujin* ; serait skr.

niṣyanda, mais ce terme a un autre emploi dans le Mahāyāna). Les commentateurs discutent et divergent d'opinion sur la question de savoir quels êtres sont concernés par ce corps. Mais il est clair qu'il s'agit surtout des êtres de catégorie inférieure qui sont placés à l'extérieur du cercle de *vajra* du *maṇḍala* (comme Rudra et ses acolytes dans le *dGoṅs-'dus* où, dompté, il demande à être placé à l'extérieur du *maṇḍala* et à bénéficier des restes). Il nous a semblé que cette notion chinoise nouvelle de *teng-lieou* correspond au *mthun-'jug* tibétain (dont le modèle indien reste également inconnu).

Ces concepts correspondent aux pratiques rituelles et aux représentations mythologiques marquées d'un goût prononcé pour l'horrible et l'extrême. L'introduction massive de la mythologie et du panthéon hindouistes, et spécialement shivaïtes, pose un problème historique et sociologique qu'il appartient aux indianistes de résoudre (date et raisons de l'emprunt). Mais dans le contexte du tantrisme bouddhique qui nous intéresse, cet emprunt massif se justifie par la volonté d'étendre l'idéal du Mahāyāna (le bodhisattva qui veut sauver *tous* les êtres) à ceux qu'on peut qualifier de laissés pour compte ou de hors la loi, aux représentants du mal qui sont exclus du salut. Sur le plan de la société, ce goût d'extrémisme et cette volonté de prendre le contre-pied de la morale courante sont marqués par le rôle préférentiel que jouent les castes méprisées (*caṇḍāla*, *mātāṅga*, etc.).

*
**

Il nous restait un autre grand problème à envisager. Comme on l'a vu, les rites et les représentations horribles, rattachés au système classificatoire de trois, quatre ou cinq passions, ne retiennent pratiquement que deux aspects : la haine qui gouverne le meurtre, l'extermination de l'ennemi à dompter, et le désir qui gouverne la sexualité. Or si le premier aspect est étalé au grand jour, en Chine comme au Tibet et en Inde, du moins dans le rituel et dans l'iconographie, il n'en est pas de même du second. Bien attesté dans l'Inde et au Tibet, il n'apparaît guère en Chine et au Japon, et divers savants assurent que le tantrisme sino-japonais l'a éliminé, épuré ou sublimé. Il nous a semblé nécessaire de consacrer une enquête plus poussée à ce problème.

On a d'abord fait remarquer rapidement que les Chinois ne paraissaient pas particulièrement prudes à ce sujet. Les techniques sexuelles et les manuels illustrés de l'*ars amandi* sont bien connus dans le taoïsme et dans la société chinoise en général dès les environs de l'ère chrétienne. Par contre, à l'opposé de l'Inde, du Népal et du Tibet (ainsi que du tantrisme de l'Asie du Sud-est), le nu est banni de l'art public et considéré comme une insulte aux divinités par les taoïstes et les confucéanistes (malgré l'existence de leurs manuels « se-

crets »). Les représentations réalistes de divinités en accouplement étaient donc impossibles. La seule exception est le couple des deux Ganeśa (Houan-hi t'ien, Kangi-ten) dont nous aurons à parler ; encore sont-ils représentés habillés. Une circonstance historique peut aussi avoir joué un rôle dans l'élimination des traits sexuels : la persécution du bouddhisme en 845. Les deux *tantra* les plus marqués de traits sexuels, *Guhyasamāja* et *Hevajra*, n'ont été traduits en chinois qu'à la fin du x^e et au début du xi^e siècle. Les traits en question y sont supprimés ou rendus méconnaissables. L'épuration semble donc être intervenue tardivement. Elle était sans doute aussi préparée par un trait distinctif du tantrisme sino-japonais : les spéculations particulièrement développées sur un aspect essentiel des buddha et des divinités, leur forme de *samaya* qui consiste en leur représentation par un symbole, généralement un attribut qu'ils tiennent dans une main (vajra, épée, etc.). Nous montrerons l'année prochaine que les thèmes et les motifs sexuels étaient bien connus des traducteurs et des commentateurs du viii^e siècle (*Amoghavajra*, *Mahāvairocanasūtra*) et ont été traités sans réticence. Mais la tendance générale à une représentation symbolique ou métaphorique était très forte. Elle s'est manifestée dans le rituel, dans l'iconographie et dans les récits mythiques ou religieux. Ce sont justement la formation et les transformations de ces représentations dans un système cohérent qui nous intéressent et que nous nous sommes attachés à montrer.

Comme pour d'autres éléments caractéristiques du tantrisme (*mantra*, etc.), nous avons d'abord voulu remonter aux antécédents en recherchant les traits sexuels attestés dans le bouddhisme avant la constitution du tantrisme proprement dit.

Après avoir signalé les allusions obscures à certaines sectes du Hīnayāna qui ont déjà envisagé le problème sexuel (*Vetullaka*, etc.), nous nous sommes longuement arrêté au célèbre concept de *parāvṛtti* (*Asaṅga*, iii^e-iv^e s.) qui nous a paru être à la base des notions et des pratiques essentielles du tantrisme : la possibilité, non pas de rejeter ou de fuir les phénomènes, le corps, les passions, mais de les transmuter par cette « révolusion » ou « métamorphose », sorte de simple inversion de signe négatif en positif. Parmi les huit exemples de pouvoirs surnaturels du Buddha obtenus grâce au renversement, le *Mahāyānasūtrālamkāra* (traduit en chinois vers 630) donne celui de *maithunaparāvṛtti*, la transmutation appliquée au désir ou à l'acte sexuel qui permet au Buddha, tout en l'accomplissant, de demeurer en Grande Félicité et en absence de souillure. Cette révolusion s'applique à tous les *kleśa* et notamment aux six sens (les cinq, plus l'intellect) et spécialement au sexe (le mot *ken*, en chinois, et *dban-po*, en tibétain, désignant à la fois les deux catégories d'organes). Nous avons surtout retenu qu'en plus des possibilités d'applications rituelles ou psychophysiologiques de cette notion philosophique, celle-ci va

aussi de pair avec des représentations mythologiques : la révolusion en question (*āśraya-parāvṛtti*) désigne aussi le changement de sexe de personnages du panthéon. D'un autre côté, elle est textuellement reprise dans des ouvrages tantriques (en chinois, le *Sūramgamasūtra* apocryphe qui parle de *tien-tao* « renversement, inversion » de l'impur en pur, T. 945, 138 b ; en tibétain, le *Pinḍikṛtasādhana*, cycle du *Guhyasamāja*, qui explique par ce terme la transformation des cinq passions en cinq *buddha*, cinq *jñāna*, etc.).

Nous avons étudié quelques textes traduits en chinois à une date plus ancienne qui contiennent des récits concrets. Quelques biographies de maîtres étrangers du IV^e et du V^e siècle, venus en Chine, ont servi d'introduction : Fo-t'ou-teng, Seng-chö, Kumārajīva, T'an-wou-kien. Grands savants éclectiques (hinayāna, mahāyāna), ils ne dédaignent pas les techniques psycho-physiologiques (type yoga : nourriture de souffle, etc.), les pratiques magiques (*mantra*, divination, convocation et soumission de démons, etc.). Les deux derniers sont en plus présentés comme pratiquant à l'occasion des techniques sexuelles et montrant aux incrédules et aux critiques que seul un saint supérieur en est capable. Cette attitude très libre, signe avant-coureur du tantrisme, est bien illustrée par un récit qui se trouve déjà dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (début du IV^e s.) et dans un autre ouvrage (T. 650, p. 758-761), tous deux traduits par Kumārajīva (fin du IV^e s.). L'introduction philosophique pose déjà l'identité des contraires (les trois *kleśa*, désir, haine, ignorance, sont le Buddha, etc.). Le récit oppose deux moines : 1) Agramati qui observe strictement la morale (*vinaya* ; répression des désirs qui sont souillures, *kleśa*). Il est désapprouvé et tombe en enfer. A l'opposé : 2) Prasannendriya (chinois Hi-ken, « sens joyeux ») et son disciple Li-ken (« sens aigus »), aiment les « théories profondes » et prêchent l'identité des trois *kleśa* et de l'absolu (*dharmatā*). Le maître deviendra Buddha dans le paradis « Orné », à l'Est, qui est celui du *buddha* Vairocana dans le *Sūramgama-sūtra*. Nous avons comparé cette histoire à celle de Rudra dans le *tantra* tibétain *dGoṅs-'dus*. Le *buddha* suprême Vajradhara/Vajrasattva (Samantabhadra), au paradis de l'Est « Très Orné » se manifeste comme maître ambigu, à la fois moine (*sūtra*, *vinaya*) et tantriste (agir à sa guise, ne pas rejeter les *kleśa*). Il a deux disciples, l'un qui comprend son enseignement « intentionnel » et retourne avec lui au paradis, l'autre qui le prend à la lettre et tombe en enfer.

Nous avons ensuite analysé l'histoire de la fille de caste vile (Matāṅga, *caṅḍala*), traduite en chinois dès le II^e siècle (T. 1301, traduit au début du IV^e s.), qui contient déjà des éléments caractéristiques du tantrisme. Cette fille, une prostituée, appelée Prakṛti, s'éprend du grand disciple du Buddha, Ānanda, et l'amène de force dans son lit grâce à un rituel hindouïste (*mantra* avec autel, etc.). Ānanda n'échappe au péché de perdre sa chasteté que grâce à un autre *mantra* issu du sinciput du Buddha. Celui-ci utilise la passion

de la fille pour la faire entrer dans les ordres, réalisant ainsi — sur le plan métaphorique — sa promesse de lui accorder Ānanda (en tant que clergé) comme époux. On retrouve plus tard tous les traits de ce récit dans le tantrisme, mais poussés à l'extrême.

L'utilisation des passions est encore plus nettement et plus librement illustrée par des récits concrets du *Sūramgama-sūtra*, traduit en chinois par Kumārajīva (T. 642 ; traduction de E. Lamotte). En demeurant dans la concentration du même nom (« la marche héroïque ») on produit le *bodhi-citta* profond et suprême tout en demeurant dans les désirs-passions (§ 61). Un récit oppose et associe le Démon (Māra) et le *bodhisattva* « Non contaminé par l'activité dans le domaine de ce Māra ». Le premier apparaît laid et obscur, le second beau et lumineux. Des filles célestes de l'entourage de Māra désirent le *bodhisattva* et promettent de lui obéir s'il accepte de coucher avec elles. Pour les amener au salut (en tibétain on ajoute : pour les dompter) il accepte en satisfaisant leur désir-passion (*kāma-rāga*) (§ 93-94). On sait déjà que dans la systématisation classificatoire du tantrisme, le désir (premier des trois *kleśa*) est généralement affecté aux femmes comme moyen de les sauver. Un détail est à noter ici : le traducteur chinois est *seul* à introduire un jugement moral en ajoutant l'adjectif « mauvais » au *dharma* du coït.

Ainsi préparés, nous avons analysé le *Sūramgama-sūtra* apocryphe (vers 705 ; T. 945), purement chinois, qui, tout en comprenant des positions tantriques, n'a pas été retenu par le tantrisme sino-japonais, mais a été adopté par le Tch'an. Il mériterait une étude approfondie, mais nous n'en avons retenu que le sujet qui nous occupait. Tout en reprenant les thèmes antérieurs, il a une tendance moralisante et puriste. Il reprend (chap. 1) l'histoire de la fille de caste vile du *Matanga-sūtra* avec des traits nouveaux ; 1) il renforce l'opposition entre le *mantra* hindouiste employé pour séduire Ānanda et le *mantra* sauveur de Buddha en qualifiant le premier de « mauvais » et le second de « divin » (*chen-tchou*) ; 2) ce second *mantra* est personnifié et divinisé : issu du sinciput du Buddha sous forme de lumière, il en naît un lotus à mille pétales dans lequel se trouve un *buddha* en méditation, *Buddhoṣṇīṣa* (« sinciput du Buddha ») dont le nom coiffe le titre de l'ouvrage. Ce *buddha* et ce *mantra* sont considérés comme féminins et portent alors le nom de « Parasol blanc » (*Sitāpatra*), « phrase secrète », « œil pur d'océan » (*ts'ing-ting hai-yen*) (à savoir « océan de Sapience » universelle, *pien-tche hai*), « mère de tous les buddhas » (*fo-mou* ; chap. 7 et 8). Cette déesse est bien connue comme « reine des *vidyā* » en tibétain (gDugs-dkar-mo). Nous verrons que cette mère et le symbole de l'œil jouent un grand rôle dans les *maṇḍala* sino-japonais ; 3) le *mantra* transforme directement la fille ; il éteint *d'un coup* (*t'ouen*) le feu de son désir, fait d'elle une sainte (*anāgamin*, 3° des quatre degrés) et la compare à l'épouse du Buddha Gautama. L'auteur semble

faire allusion à la transformation de l'impur en pur (*āśraya-pāravṛtti*) qu'il cite expressément plus tard comme résultat du *mantra* (chap. 7). Mais sa position reste ambiguë. Alors que le *sūramgama* authentique et plus ancien admet la satisfaction du désir par le *buddha* comme expédient salvifique, l'auteur chinois qui le contrefait insiste sur le danger du désir. Au chap. 4 il souligne qu'un seul jour de pratique de pureté vaut mieux que des *kalpa* de pratique des « secrets miraculeux » du *buddha* (sans doute la « corbeille secrète » des *dhāraṇī*). Au chap. 6, il insiste sur le contrôle de soi et notamment sur la nécessité d'extirper le désir et les autres *kleśa*. Au chap. 7, au contraire, tout en prônant la nécessité du *vinaya* pour entrer en *samādhi*, il annonce une voie plus aisée et plus rapide pour ceux qui sont incapables d'extirper les passions ; c'est justement celle de la formule-déesse Sītapatra. Aussi la donne-t-il *in extenso* avec un rituel comportant un *maṇḍala* et une consécration (*abhiṣeka*). Au chap. 8 cette formule-déesse est qualifiée de *mudrā* secrète qui permet d'obtenir le *dhyāna subit* (*t'ouen-wou*, terme du Tch'an), et tout l'univers (y compris les plantes, les pierres, les animaux) est présenté comme le corps du Buddha. Mais en même temps, l'auteur indique qu'il faut éviter le désir et cite les cas d'une nonne et d'un moine qui sont tombés en enfer pour avoir pratiqué, la première les relations sexuelles, le second le meurtre, sous prétexte que tous les phénomènes sont vacuité. Cette position n'est pas nécessairement due à une tendance moralisante proprement chinoise. Elle est propre à tout le tantrisme qui met toujours sévèrement en garde contre les abus et notamment la pratique des rituels « terribles » en dehors d'un état de grâce obtenu par une consécration. Ces abus, contre lesquels les tibétains ont également réagi au début du xi^e siècle, sont énumérés et combattus comme positions hérétiques au chap. 9. Nous les avons examinés parce que leur connaissance est ainsi attestée en Chine dès le début du viii^e siècle et explique des développements ultérieurs comme la secte japonaise Tachikawa (xii^e-xiii^e s.) : 1) certains boivent de l'alcool, mangent de la viande et s'adonnent au coït, ou même mangent des excréments et boivent de l'urine (comme certains taoïstes dès le i^{er} siècle), toujours parce que tous les phénomènes sont égaux, à savoir vacuité ; 2) d'autres disent que le désir est la *bodhi* et prêchent aux laïcs de « pratiquer le désir en égalité » (*p'ing-teng, samatā*) ; 3) il y a des *buddha* masculins et féminins ; 4) le *dharma-makāya* du Buddha, c'est notre corps en chair et en os ; les organes des sens sont des « terres pures » (de *buddha*), et notamment les organes sexuels sont les « demeures réelles » (*tchen-tch'ou*) de la *bodhi* et du *nirvāṇa*, etc. Le chap. 10 expose, enfin, dix théories hérétiques qualifiées de « salut fou du *dhyāna* » (*tch'an-na k'ouang-kie*, comportement de « fou » qui caractérise à la fois le Tch'an et les *siddha* du tantrisme). Le *mantra* « Sinciput du Buddha » est là pour protéger l'adepte contre ces hérésies.

Pour finir nous avons passé en revue un autre ensemble dont l'analyse mènera à des développements intéressants et inattendus. C'est que le grand sinologue Tch'en Yin-k'o a cité ce cas comme preuve de la tendance à l'épuration et à la sublimation, selon lui caractéristique des Chinois. Nous devons l'examiner de plus près. Il s'agit du conte édifiant de la nonne Utpalavarna (« Couleur de Lotus, Lien-houa sö ») dont il existe beaucoup de variantes dans divers *sūtra* traduits en chinois (iv^e-v^e s.). Les traits principaux sont : 1) le dilemme d'une relation triangulaire impossible entre un homme et deux femmes ou une femme et deux hommes (thème central de la légende du foyer en Chine et au Vietnam) et 2) le motif des yeux, lié à la nécessité d'échapper à la condition de femme, objet de désir des hommes. Un manuscrit de Touen-houang conserve le titre de ce conte, mais donne à sa place un autre qui ne met en scène que la rivalité de deux femmes qui, dirigées par un moine, finissent par entrer dans les ordres. Nous n'avons pas cru à l'explication de Tch'en Yin-k'o qui voit dans cette transformation le souci de l'éditeur chinois de passer sous silence le thème sexuel. Nous retrouverons par contre les traits essentiels dans des légendes relatives à Kouan-yin et à d'autres déesses du panthéon tantrique que nous nous proposons d'étudier l'année prochaine.

*
**

2. Recherches autour du récit de Rudra (Tibet)

Nous avons continué la recherche des variantes du récit-type de la soumission de Rudra, car plus on en considère et analyse, plus s'éclairent le réseau de relations, les images et les personnages, le sens que les intéressés y ont mis, le rituel et les objets qui en dépendent. Après avoir passé en revue, l'année passée, les variations du personnage dompté, nous avons examiné cette année une nouvelle variante du dompteur, Vajrapāṇi, dans plusieurs récits parallèles provenant de milieux différents, les uns tardifs et proprement tibétains, les autres datant de la même époque que notre *tantra* de référence (*dGoṅs-dus*), mais appartenant à un autre cycle.

D'abord deux variantes d'une version bon-po : 1) récit du *Ñi-zer sgron-ma*, ouvrage « inventé » (*gter-ma*) du xiii^e ou du début du xiv^e siècle ; 2) récit du *rGyal-rabs* bon-po édité par S. Ch. Das (xv^e siècle). Au début de la création où se produit le dualisme du Bien et du Mal (Lumière et Ténèbres) apparaissent quatre démons dont le quatrième, Na-min (var. Na-men, Na-med) čhos-pa (« Religieux bouddhiste sans-ego ») est le héros de l'histoire. Il se présente à la fois comme moine bouddhiste et comme ermite hindouiste (*ṛṣi*), mais son comportement est « tantrique ». Il enseigne la « voie rapide »

(*ñe-lam*), en promettant aux adeptes qu'il tue et mange de renaître *buddha* ; il falsifie ainsi le Bon correct du Svastika. Pour le dompter, le maître gÇen-rab (équivalent du Buddha) fait émaner de lui sa Parole qui devient Nor-bu Tog-dkar (Śvetaketu) et lui donne l'enseignement secret de la méthode (*upaya* et *naya*) qui consiste à agir en s'adaptant aux êtres à dompter. Ce dernier devient le disciple de Ña-men (vêtement jaune de moine, mais en peau humaine ; *vajra* et clochette). Mais la bière de poison que le maître lui fait avaler se transforme en *amṛta*, et il devient tout *vajra* (indestructible, il est le *vajrakāya* Akṣobhya, « immuable », qui est par ailleurs le « père » de Vajrapāṇi). Le maître-démon essaye de le frapper de son épée « qui tranche dès qu'elle touche » (rDo-rje Ka-ma-li reg-čhod ; variante « rasoir », *spu-gri*), mais en vain. Il l'avale, mais le disciple se transforme en divinité terrible (*krodha*) ayant pour yeux soleil et lune et portant sur son sinciput un *garuḍa* surmonté d'une tête de cheval. Il transperce ainsi le corps du démon de bas en haut à travers les trois *cakra* du cœur, du cou et de la tête. On l'appelle Hayagrīva (ce nom et cet aspect du dompteur sont ceux du Phur-pa). Le dompteur ressuscite ensuite le démon en l'oignant de sa salive. Le démon se soumet, rempli de foi. Il reçoit l'enseignement du *sūtra* du *sādhana* « Résumé des Intentions de tous les buddha » (... *dgoñs-pa* ... '*dus-pa*) et devient le moine Thar-pa gžon-nu. Le dompteur prend le nom de śākyamuni.

Le nom de l'enseignement fait clairement allusion au *tantra dGoñs-'dus*, le nom du moine au personnage principal de ce *tantra* : Thar-pa nag-po (avec une allusion au nom du Phur-pa : rDo-rje gžon-nu = Vajrakumāra). Les relations historiques restent obscures. Le *tantra* aurait été traduit du Bru-ça (langue sacrée des bon-po) par un auteur qui porte le même nom qu'un bon-po connu. Notre récit bon-po (un *gter-ma*) est contemporain ou antérieur aux textes « révélés » (*gter-ma*) *Padma thañ-yig* et *gSer-phreñ*. Sa position est curieusement plus « bouddhique » que celle des autres récits. Il exalte śākyamuni et Śvetaketu (que les autres textes présentent comme incapables d'opérer la soumission et ridiculisés par le démon). A cette inversion s'ajoute celle, plus importante, du procédé. Dans le *tantra*, Hayagrīva n'a pas réussi la soumission, mais semble *se laisser avaler* par le démon (*thim-pa*), par souci de s'adapter (*mthun-'jug*). Dans le *Padma*^o, Hayagrīva *empale* de démon en le pénétrant de bas en haut. Le récit bon-po combine les deux manières.

Dans les deux récits l'intention est de souligner l'ambiguïté de la pratique tantrique. Dans le groupe du *tantra* et du *Padma*^o le maître est à la fois moine (*sūtra*, *vinaya*) et tantriste (*vidyādhara*). Le disciple qui agit mal en prenant l'enseignement à la lettre, Thar-pa nag-po, tombe en enfer, renaît comme Rudra et doit être dompté. Nous avons examiné un récit analogue du Mahāyāna dans le cours chinois (c'est le moine qui représente la position orthodoxe (*vinaya*, etc.) qui tombe en enfer) et un conte indonésien qui

oppose « Glouton », type du yogin, à l'Est du Mont Central, à « Tronc Fané », type de l'ascète décharné, à l'Ouest : le premier atteint le ciel suprême de śiva, le second ne reçoit qu'une part mineure des joies célestes. Pour illustrer ce thème, nous avons encore examiné deux récits du cycle de Mahākāla (le *tantra* apocryphe *Me-lce 'phren-ba*) et le commentaire d'un *tantra* (Kanjur de Péking n° 2624). Ils représentent des variantes de la transformation de śiva (Maheśvara) en Mahākāla et en futur *buddha* Bhasmeśvara, mais le personnage principal est d'abord un *yogin*.

Le deuxième thème des légendes bon-po, la soumission par pénétration dans le corps, a également été poursuivi dans plusieurs variations. L'une d'elles concerne une divinité peu connue, Nag-po mgo-gsum (Kāla à trois têtes). Son rituel a été observé chez les Lepcha du Sikkim (Morris, 1938). Nous avons pu le préciser grâce à un rituel écrit (*gTo-'bum* ; manuscrits anonymes). Il s'agit d'un démon hermaphrodite, à queue de serpent et à trois têtes (centre : taureau, droite : tigre, gauche : porc), qui porte le carré magique (le monde, *srid-pa ho*) dans son nombril. Il est Yama dompté par Mañjuśrī-kumāra, *alias* Yamāntaka. Les rituels écrits sont précédés d'un récit de type archaïque assimilé aux spéculations sur les trigrammes chinois. La version lepcha identifie le démon dompté avec Rudra Thar-pa nag po et le dompteur avec Hayagrīva et Vajravarahī. Elle reprend donc le récit du *Padma*^o, mais opère une inversion : Hayagrīva pénètre le démon sous forme de *vajra* en entrant par la tête et en sortant par l'anus, et Vajravarahī le pénètre en sens inverse. Comme dans le *Padma*^o, Thar-pa meurt et renaît comme Ye-ces mgon-po (= Mahākāla), mais l'histoire a une suite. L'« âme » de ce dieu est composée de deux parties inégales. La plus petite revient sur terre sous forme d'hermaphrodite tricéphale et fait beaucoup de mal. Pour le dompter, Mañjuśrī prend *la même forme* que le démon, l'avale et l'excrète (il accepte de servir désormais de moyen rituel pour écarter démons et maladies). Cette version combine les deux aspects du moyen de transmutation que nous voulions étudier : par pénétration (de haut en bas ou *vice versa* : *phur-bu*, *vajra*) du dompteur dans le dompté ou par avalement (pénétration du dompté dans le dompteur : *Za-byed*, forme de Vajrapāṇi). Les rituels écrits présentent la transmutation sous la forme d'un *sādhana* classique. L'adepte se fait Yamāntaka qui porte en lui Mañjuśrī, Hayagrīva et Vajrapāṇi, c'est-à-dire les Dompteurs qui figurent dans des récits parallèles. Il reçoit la consécration (*abhiṣeka*) sous forme d'eau qui pénètre en lui par le sinciput, purifie son corps et est excrétée vers le haut (*yar lud-pa*) où elle devient Akṣobya (« immobile ») comme ornement de tête. A l'inverse, Yamāntaka avale le démon en le buvant goulument. Le démon sort du ventre tout affaibli et se soumet à Yamāntaka qui redevient Mañjuśrī-kumāra. Les trois têtes du démon sont expliquées comme jalousie, orgueil et stupidité, le haut du corps (noir, tenant du père) comme haine et le bas du corps (rouge, tenant de

la mère) comme désir-passion. Ce sont les cinq « poisons » (*kleśa*). Dans d'autres rituels, ces poisons sont transformés en *amṛta* par une cuisson. Ici la cuisson semble être représentée par une sorte de digestion (autre cuisson cf. Annuaire 1972-73, p. 461) : le démon est avalé, gardé dans le ventre où il souffre, et excrété. La version lepcha où Hayagrīva pénètre du haut en bas, correspond à l'imagerie obscure du *dGoñ-'dus* et du *Padma*^o où cette pénétration est accompagnée de l'apparition d'Ucchuṣma (« saletés accumulées »).

Nous aurons encore à reprendre le thème de la production de l'*amṛta* et les représentations diverses relatives au passage par un corps de divinité. Mais nous avons d'abord étudié une autre version très importante du récit de soumission, à savoir celle du chapitre 15 du tantra *Guhyagarbha* (Kanjur de Péking n° 455). Ce *tantra* qui va de pair avec le cycle du *tantra Māyājala* joue un rôle important chez les rñin-ma-pa ; il pose des problèmes historiques et dogmatiques que nous avons indiqués en suivant l'édition du 5° Dalailama et en utilisant le commentaire de Klon-chen rab-'byams-pa (xiv^e siècle). L'exposé est très confus et ne peut être résumé ici en détail. Le *buddha*, de forme terrible, Grande Joie, Roi de Vajra, est d'abord en union avec sa parèdre Maheśvarī (la même que la femme du démon). Puis, sous forme de Bhairava terrible, *alias* « Buveur de Sang » (= Heruka), dans un charnier, il foule aux pieds Maheśvara, seigneur des charniers, et sa femme. Il mange Maheśvara (et soumet sa femme à son pouvoir, par le coït). Il prononce un *mantra* qui combine les mots *vajra* et *amṛta*, sur quoi Maheśvara sort de son anus et forme un océan de saletés. En même temps sort par la même voie Ucchuṣma qui boit tout ce marais. Du coup le démon reprend conscience et est admis dans le *maṇḍala*. Le commentateur identifie le dompté avec Rudra et le dompteur avec Vajrapāṇi. Il donne une explication philosophique de l'identité formelle du dompté et du dompteur et d'autres informations très intéressantes que nous avons dû laisser de côté. sLe-luñ-pa, qui cite le *tantra*, ajoute que les saletés produites sont l'*amṛta* qui sert de matière rituelle (*dam-rjas bdud-rci*) et qu'en prononçant le *mantra*, Heruka place ces matières d'*amṛta* sur la langue d'Ucchuṣma et lui donne ainsi la consécration.

La comparaison avec les autres récits confirme le lien entre Phur-pa et Ucchuṣma, entre pénétration et absorption. Nous avons trouvé un rituel de Phur-pa (Vajrakīla), daté de 1626, qui établit expressément ce lien tout en y associant le *khatvāṅga* (trident à trois têtes superposées). Le *buddha* dompteur a d'abord pris la forme du dompté (Rudra), grâce à quoi il a pu en prendre la femme. De leur union naît Vajrumāra (= Phur-pa, Kīlaya). Celui-ci, tout en plantant son *khatvāṅga* dans le corps de Rudra, l'avale, le mâche et le « purifie dans l'estomac » (*phyal-du sbyaṅs*, expression tirée du *tantra dGoñs-'dus*). Rudra sort du sexe ou de l'anus de Vajrumāra et

se soumet. L'intervention du *Khaṭvāṅga* est attestée dans plusieurs *tantra* et textes anciens où cet objet est associé à l'*amṛta*.

Après cette revue des variantes qui ramènent toujours au même ensemble cohérent, nous avons abordé un autre cycle apparenté dans lequel le dompteur est Vajrapāṇi et le dompté Maheśvara. Ce cycle se distingue par l'utilisation d'un dialogue très vivant, d'allure littéraire ou théâtrale, où malgré son rôle important de dompteur, Vajrapāṇi est traité avec dérision. La première version examinée, celle du *Sarvatathāgata-tattvasamgraha* (Kanjur de Péking n° 112) joue aussi un grand rôle en Chine (T. 882) et est connue en sanscrit (elle a été éditée et traduite par Tucci). Ce *tantra* (appelée *sūtra*, *mḍo*) va de pair avec le *Vajrasekhara* (« pointe de vajra », Kanjur 113 = T. 866). Il s'agit du *maṇḍala* de Trailokyavijaya (« victoire sur les Trois Mondes »), nom qu'on retrouvera dans le *tantra* n° 115. Dans un prologue, le *buddha* primordial est Vairocana, mais le trait essentiel est le *vajra*, élément qui caractérise l'acteur principal = Vajra Hūm = Vajrapāṇi = Vajradhara. Il est à la fois compassion et vœu (*samaya*) de Grande Colère. En vue de dompter les êtres méchants, il reçoit les ordres du *buddha* (ce terme, *kiao-ling*, marque en chinois les divinités terribles). Vient ensuite le récit qui est parallèle à celui du *tantra dGoṅs-'dus*. Au sommet du Sumeru, Vajrapāṇi veut soumettre Maheśvara, le Seigneur des Trois Mondes, mais ne réussit que partiellement. Maheśvara l'injurie, le traite de « roi des *yakṣa* » (ce qu'il est effectivement dans le bouddhisme antérieur) et de démon des charniers, mangeur de chair humaine et de cendres de cadavres brûlés. Pour l'effrayer, il pousse un « rire de cheval » (en tibétain ; en chinois : grand rire méchant). C'est l'inverse du récit du *dGoṅs-'dus* où Hayagrīva, le premier dompteur qui ne réussit pas, émet ce hennissement et où son adversaire Rudra vient de passer par une vie de démon des charniers (ce renversement des rôles pourrait être fonction de l'attitude ironique ou satirique de l'auteur, véritable persiflage, mais les facteurs historiques et sociologiques nous échappent). Déconcerté, Vajrapāṇi doit demander conseil au *buddha*. Grâce à un *mantra*, Maheśvara meurt (tibétain) ou est sur le point de mourir (chinois). Mais le *buddha* dit qu'il ne faut pas le tuer, et Vajrapāṇi le ressuscite (le « guérit ») par un *mantra*. Mais alors que tout son entourage se soumet, Maheśvara continue à se plaindre au *buddha* du mauvais traitement reçu et refuse de se soumettre à Vajrapāṇi. Celui-ci opère alors la soumission définitive par une sorte de dédoublement de lui-même. Il émet de la plante de son pied un serviteur (*anucara*) qui est une forme de lui-même et consiste en un *mantra* : « attirer par les pieds ». Une première image en fait un moyen d'oppression : Mahādeva et sa femme Umā sont renversés, nus, les jambes en l'air (ce qui fait rire l'assistance), Vajrapāṇi foule la déesse sous son pied gauche et le dieu sous son pied droit (on verra que les positions sont parfois inversées), et Mahādeva est vaincu. Mais le contact avec les pieds a aussi un aspect bénéfique : il devient une

bénédictio ; le dompté reçoit par là la *siddhi* suprême et devient le *buddha* Bhasmeśvara-nirghoṣa (Seigneur des Cendres) dans le monde Bhasmācchana (Couvert de Cendres ; comme dans le *tantra dGoṅs-'dus*).

En plus des comparaisons avec le récit de Rudra (thème de l'*hybris*, etc.), ce *tantra* offre des traits nouveaux qui permettent d'aller plus loin. La soumission est opérée par plusieurs *mantra* qui ont été personnifiés et sont devenus des divinités. Vajrapāṇi emploie d'abord le *mantra* Ṭakki Ja qui est devenu l'une des dix divinités terribles qui entourent Phur-pa, Ṭakki rāja, qui est le Dieu de Passion-Amour (Mahārāga, roi de Vajra ; en japonais Aizen myōō). Le deuxième *mantra* utilisé est également devenu l'un des dix *krodha* : Hūm-kara (Hūm-mjad). Mais c'est le troisième qui est le plus intéressant : Sumbha-Nisumbha. Ce sont dans la mythologie hindoue les noms de deux *asura* qui ont enlevé aux *deva* le pouvoir sur les Trois Mondes (*Markāndeya-purāṇa*). Ils ont été domptés par la Déesse (Parvātī = Umā) qui les a séduits (en devenant Kālī, puis Cāmuṇḍā ; nous retrouverons cette dernière dans un autre *tantra*). Dans le tantrisme, le *mantra* Sumbha-nisumbha est devenu l'épithète de Vajravārāhī (femme de Heruka ou de Hayagrīva ; elle ne joue aucun rôle actif dans les *tantra* que nous avons analysés, mais a été utilisée par le *Padma than-yig* et la version lepcha du Nag-po mgo-gsum).

Selon notre habitude, qui nous paraît fructueuse, nous avons utilisé une version moderne, une biographie légendaire du Buddha Śākyamuni, écrite en 1734 (résumée par Schiefner en 1849). Elle donne deux variantes du récit à vingt pages d'intervalle : 1) le bodhisattva Siddhārta laisse son corps karmique au bord de la rivière Nairāñjanā et demeure dans son corps nouménal (de *jñāna*, *ye-ces kyi lus*) dans le ciel Akaniṣṭha. Par le *samādhi* « Immobile » (*acala*) il va sur le mont Sumeru et y fait venir Maheśvara. Celui-ci refuse d'abord d'obéir à Vajrapāṇi, mais est ensuite foulé aux pieds et renaît comme *buddha* Bhasmaghoṣa. Vajrapāṇi ayant ainsi dompté les méchants, le Buddha prêche le *yoga-tantra* et reprend son corps terrestre ; 2) le *buddha* demeure dans un lotus « brûlant de flammes » (*me-lce ... 'bar-ba*, titre d'un *tantra* que nous examinerons). Il dit à Vajrapāṇi le *mantra* de Mahābala qui brûle des Trois Mondes. Mais le Démon (Māra Pāpimant) est dompté par Ucchuṣma qui collabore avec Vajrapāṇi (il en est une forme plus terrible). L'association des deux personnages dompteurs et le rôle des *pieds* dans la transformation du démon en *buddha* peuvent expliquer les traductions chinoises de leurs noms : Vajrapāṇi y devient « Vajra des traces (dans ou exprimant ?) le Secret » (Mi-tsi kin-kang) et Ucchuṣma : « Vajra des traces (dans ou exprimant) les Saletés » (Houei-tsi kin-kang). Leur relation n'est pas le fait de l'auteur moderne. On la trouve dans un *tantra* traduit en chinois au VII^e siècle (T. 201) : convoqué par Acala sur l'ordre des *buddha*, Maheśvara montre son orgueil et refuse de venir ; pour empêcher les divinités *vidyādhara*

d'employer la force de leurs *vidyā* (= *mantra*), il s'entoure de saletés. Acala se transforme alors en Ucchuṣma qui avale les saletés et emmène Maheśvara, le foule sous son pied gauche et sa femme Umā sous son pied droit. Le Buddha enseigne qu'il ne s'agit pas de le tuer. Acala le ressuscite, et le Buddha lui prédit qu'il renâtra comme *buddha* « Meilleur, Soleil-Lune » (Je-yue cheng, équivalent inconnu) dans le monde Cendres-Désirs (Houei-yu).

Nous avons déjà relevé des relations entre le dompteur Phur-pa (= Vajrakumāra, pal qui transperce) et Ucchuṣma ainsi qu'avec le motif de l'Immobilité (Akṣobhya lié au *vajra* et à Vajrapāṇi ; Acala). Une variation lointaine et inexpliquée du Japon a retenu ces relations sous une forme nouvelle qui inverse celle du Phur-pa. Acala (« immobile », Fudō) y est représenté par une épée brûlante plantée à l'envers (la pointe en haut) autour de laquelle s'enroule un dragon qui reçoit dans sa gueule la pointe (le dragon sino-japonais représente l'orage : feu et eau). Cette forme particulière porte le nom Kurikara que les spécialistes expliquent comme la transcription de sanscrit *kṣurikara*. Or *kṣura(ka)*, « rasoir, épée », régulièrement traduit en tibétain par *spu-gri*, est une épithète courante de Phurpa.

Après ce détour nous avons repris la lecture et l'analyse de deux autres *tantra* du Kanjur (n^{os} 115 et 125) qui donnent des variantes de l'histoire de la soumission de Maheśvara par Vajrapāṇi. A la différence des autres *tantra* examinés qui insistent sur le principe qu'il ne s'agit pas de tuer (*bsad*) le méchant, mais de le « libérer » (*bsgral*), le n^o 115 n'emploie que le mot « tuer » (est-ce l'indice d'une autre école ?). Il se distingue aussi du fait que le Buddha lui-même traite d'abord Vajrapāṇi de *yakṣa* trop orgueilleux et violent, avant de l'autoriser à agir. Les dieux aussi refusent d'obéir à un *yakṣa* et se plaignent au Buddha. Celui-ci met en garde Vajrapāṇi contre l'emploi d'un *mantra* trop violent et exige qu'il ressuscite ceux qu'il a tués. Vajrapāṇi emploie les *mantra* Sumbha-Nisumbha et Hūm Ṭakki Ho. Il finit par placer les dieux dans le *maṇḍala* et leur donner la consécration de vajra par l'imposition d'un vœu (*samaya*). Le deuxième *tantra* (n^o 125) donne un récit encore plus compliqué. Vajrapāṇi y est traité de Vajrasattva qui agit sur ordre du *buddha* Vairocana. Sous sa forme de Hūm-mjad, il soumet d'abord les acolytes de Maheśvara et leur donne la consécration par « l'eau de vajra ». Maheśvara lui-même résiste. Il s'enferme avec sa femme d'abord dans une triple enceinte de fer, ensuite dans une enceinte de saletés, mais Vajrapāṇi les détruit sous sa forme de Vajra Hūm (variante d'Acala — Ucchuṣma). Il place son pied gauche sur la tête de Mahādeva et son pied droit sur les seins de Umā. Malgré quelque obscurité, ce motif signifie sûrement que la force de bénédiction-consécration *sort du pied* de Vajrapāṇi sous forme de *hūm* > *vajra* et entre dans le sinciput de Maheśvara (comme l'eau de *vajra* ci-dessus). Cette représentation, comme celle

de la sortie par l'anus, réfère sans doute indirectement, pour les adeptes, aux techniques psycho-physiologiques (nous devrons y revenir). Autre nouveauté de ce *tantra* n° 125 : le récit concerne ensuite la Déesse (Devī, Umā). De peur de mourir, elle s'offre à Vajra Hūm qui la trouve belle. Son mari Mahādeva se montre jaloux et Vajra Hūm le tue. Devī se plaint au *buddha* (Vairocana) et celui-ci ordonne à Vajrapāṇi de ressusciter Maheśvara par le *mantra* de *vajra*. Il le fait à condition que Maheśvara donne sa femme en « prix du *guru* » (*bla-ma'i yon*) au *buddha*. Maheśvara une fois soumis, reçoit de Vairocana la consécration par *vajra* et « eau de *vajra* » qui fera de lui le *buddha* Bhasmeśvara dans le monde Bhasmācchanna. Vajrapāṇi accepte la femme et la donne à Vairocana, mais celui-ci a soin de leur enjoindre de ne jamais parler à personne de cette façon d'offrir un « prix au *guru* » (allusion, sans doute, à des milieux qui critiquaient cette coutume, comme cela est arrivé dans le taoïsme religieux). Les deux dompteurs se confondent : Devī trouve Vajrapāṇi beau et voit en lui le *dharma* du Buddha. Mais c'est ce dernier qui la reçoit et qui lui donne la consécration par l'eau de *vajra*, la transformant ainsi en sa parèdre rDo-rje gar-ma (Vajra-danseuse). Ils restent en union sexuelle. Mais le récit ne s'arrête pas encore. Il enchaîne par une nouvelle variante. Vairocana et Vajrapāṇi soumettent cette fois Indra (Kauśika). Celui-ci offre aussi sa femme en « prix du *guru* ». Elle reçoit la consécration et devient rDo-rje sGeg-ma (Vajra-la Belle). On insiste à ce propos sur la méthode ou la pratique (*naya* ; *chul*) du Mahāyāna qui consiste à trouver la Grande Félicité (*mahāsukha*) avec une belle femme.

En suivant les variations sur le thème de la soumission de Rudra dans le *tantra dGoṅs-'dus* qui a formé notre point de départ, nous avons ainsi retrouvé le personnage de la Déesse qui était d'abord la femme du dieu dompté pour devenir ensuite la parèdre du *buddha* suprême. Il nous restait alors à analyser un récit très compliqué consacré à ce personnage, d'autant plus que c'est là le deuxième texte (à côté du *dGoṅs-'dus*) que le lama mKhas-bcun bzañ-po nous avait suggéré comme « source » du foyer tantrique à trois têtes humaines (Annuaire 1971-72, p. 501). Ce *tantra* (n° 466, *Me-lce 'bar-ba*, « Flammes brûlantes ») forme un ensemble avec ceux qui le précèdent (nos 464 et 465) et qui traitent de la « libération » (= meurtre rituel) de Maheśvara-Rudra, des cinq *amṛta* (= saletés), du dieu Amṛtakuṇḍali (« barattement de l'*amṛta* »), qui est l'un des dix *krodha* de l'entourage de Phur-pa, et de la « libération » par ce même Phur-pa, *alias* Vajrakumāra. Cet ensemble indique l'intention sous-jacente au récit du nouveau *tantra* (466) où l'on ne trouve pas plus mention du foyer à trois têtes que dans le *dGoṅs-'dus*. C'est le thème de la production de l'*amṛta*. On le trouve dès le début du récit : la lutte des *deva* et des *asura* a lieu à un endroit où vit le démon (*rakṣa*) Ma-thaṅ-ka Ru-tra-ka et où pousse un « arbre noir de *khaṭvāṅga* ». Indra demande à Vajrapāṇi, *alias* Hūm-mjad, *alias* Mañjuśrī-Bhairava, de lui exposer

le *tantra* de la *ḍākiṇī* Kālī « flamme brûlante ». Suit le récit de la bataille pour l'arbre central du monde que les *asura* envient aux *deva*. Les *deva* sont d'abord vaincus. Pour les aider, Vajrapāṇi produit Umā (Devī), donnée à śiva. Mais par une ascèse terrible dans un charnier, Mahādeva (le même śiva, mais ici dédoublé), sous forme de moine (ambiguïté déjà rencontrée) la ravit. De leur union naissent Yama-Mahākāla et la déesse rouge Camuṇḍi. Conduits au pays des *deva*, ils y reçoivent la consécration de Vajrapāṇi et entrent dans la bataille. Camuṇḍa coupe la tête d'un *asura* et s'en sert pour ramasser le sang des *asura*, les empêchant ainsi de se multiplier (thème connu des *purāṇa*). Ainsi les *deva* sont victorieux et restent maîtres de l'arbre. Suit l'histoire compliquée des déesses. Camuṇḍa devient Parṇasavarī, puis Duṅ-skyoṅ-ma (Śaṅkhapāla, parce qu'elle a sauvé un *nāga* des griffes de Garuḍa ; autre allusion à la lutte pour l'*amṛta*). Ailleurs, au pays des démons Lan̄kapura, vivent Daśagrīva et sa sœur rNal[-dun]-rce. Pour dompter les *deva*, le frère offre sa sœur à Mahādeva-śiva. De leur union naît une fille : Nag-mo (Kālī) Rematī, *alias* Phur-pa'i lha. Par des intrigues, Daśagrīva obtient Duṅ-skyoṅ-ma dont Rematī est devenue la servante. Les deux déesses sont maudites et expulsées. C'est là qu'intervient l'épisode qui semble avoir été considéré par le lama mKhas-bcun bzañ-po comme support d'inspiration du foyer à trois têtes.

Installées dans un charnier, elles veulent manger de la viande « en la brûlant » (grillée ? ; les *rakṣa* de Lan̄ka mangent cru et boivent le sang), mais n'ont pas de feu. Elles le trouvent au bord de l'océan où une montagne de charbon brûle sous la pluie (c'est sans doute une allusion au nom de la déesse Kālī, « gueule de feu », volcan comparable au volcan de l'océan appelé « gueule de jument »). Mais Rematī qui a eu des relations avec divers démons avant son expulsion, accouche d'un « enfant de fornication » (*nal-phrug*), et les deux femmes le mangent. Nous avons déjà signalé le rapport d'inversion de ce motif avec celui du *tantra* de départ (Annuaire 1971-72, p. 507 et 1972-73, p. 470). D'autres traits le confirment. Les deux déesses meurent dans l'océan. La maîtresse renaît chez Yama (elle épouse le Yama Maruce). La servante renaît d'abord dans l'océan comme *nāgī* Rematī ayant une tête de *makara* et la moitié du corps desséchée, puis peu après chez les *gandharva* au pied d'un « arbre de poison noir » appelé « Immuable ». Comme elle est « fille de fornication », les démons érigent un *palais de crânes* et l'y enferment (plusieurs allusions à des phénomènes astronomiques). Le motif de l'arbre dont on a déjà vu l'importance (rapport avec l'*amṛta*) l'année dernière apparaît ici dédoublé dans des séquences parallèles : a) arbre traversant les trois étages du monde (des *nāga* en bas aux *deva* en haut et portant à son sommet un *garuḍa*) ; b) arbre des charniers, une fois appelé *khaṭvāṅga* (c'est-à-dire comportant les trois têtes superposées). — Le récit se complique de plus en plus, et il est impossible de noter ici tous les détails. Une nouvelle séquence

est consacrée à la transformation des deux démons en déesses protectrices du bouddhisme : 1) par un *sādhana* de la « mère » Ekajātī (leurs noms deviennent śrī Devī Mahākālī et *yaḥsa* Rematī ; elles « libèrent » des démons) ; 2) par un *sādhana* d'Avalokiteśvara émané de Hayagrīva (noms nouveaux : śrī Devī Kālī et rDo-rṅe Glog-mo-srin) ; 3) par divers autres personnages : a) consécration reçue de leurs deux mères (Umā et rNal-rce) ; b) par un *sādhana* de śrī Vajrapāṇi Heruka (consécrations et pouvoirs ; Devī devient la Maîtresse du Monde des Désirs).

L'analyse de ce long texte confus, mais très riche en informations, a confirmé la fonction des traits formels, apparemment gratuits dans un récit donné, pour suggérer un contenu cohérent et pour indiquer un système de relations jamais expressément formulé. Mais ce texte est aussi d'une grande importance du point de vue historique. M. Tucci a trouvé un caractère « puranique » à la première partie et une contamination avec des idées « bon-po » dans la seconde. Nous avons constaté que le récit des aventures de Daśagrīva et des deux déesses est tirée du *Rāmāyaṇa*. Mais, fait plus important, la forme tibétaine des noms propres est exactement celle de la version tibétaine du *Rāmāyaṇa* des manuscrits de Touen-houang (yag-ṣa Ko-re, Phur-pa-lha, 'Dar-ṣa 'gri-ba). Le nom le plus surprenant est celui de Phur-pa-lha (dans le *tantra* = Phur-pa-la des manuscrits) qui correspond à śūrpanakhā du *Rāmāyaṇa*. Daśagrīva est entré dans le panthéon bouddhique (*Gaṇḍavyuha* et *Karaṇḍavyuha*), mais joue aussi un rôle particulièrement important dans les légendes bon-po. Les personnages de la seconde partie du *tantra* 466 se retrouvent dans le *IHa-'dre bka'-thañ*, l'un des « textes inventés » au xiv^e siècle (à côté du *Padma thañ-yig*). Or le *tantra* se termine par une imprécation que Maître Padma (-sambhava) a prononcée devant son disciple Rlans dPal-gyi seṅ-ge. Nous avons ainsi retrouvé une nouvelle source, bien justifiée, des « inventeurs » du xiv^e siècle qui prétendaient révéler des textes cachés par Padmasambhava.