

LA CIVILISATION TIBÉTAINE

Conceptions tibétaines

Comme pour l'histoire de la terre habitée, les Tibétains ont adopté des vues du bouddhisme indien pour la *périodicisation* de l'histoire de l'humanité. Certains concepts sont aussi identiques aux notions chinoises relatives aux débuts de la civilisation sous les premiers *rois-sages* de l'antiquité.

Au bouddhisme, les Tibétains ont emprunté l'idée des âges successifs et la notion de dégénérescence progressive de l'humanité. Les hommes étaient d'abord des êtres célestes lumineux. Ils se sont peu à peu obscurcis et épaissis en même temps que se formait la terre, et précisément en goûtant d'abord à une crème sucrée qui était la pré-terre, puis à d'autres nourritures. Dans ces légendes bouddhiques, connues des Tibétains par les traductions des livres canoniques (*Kanjur* et *Tanjur*), c'est progressivement, par des querelles au sujet de la nourriture, que la société humaine est apparue avec ses inégalités de rois et de sujets, de riches et de pauvres. C'est dans cet esprit évolutionniste que les Tibétains ont aussi conçu leurs propres origines.

p. 31-32

Ces sept premiers rois sont proprement des dieux délégués sur terre. Le jour, ils restent sur terre, mais la nuit ils remontent au ciel. Ils y remontent aussi définitivement à leur "mort" qui a toujours lieu dès que le fils sait diriger un cheval (à treize ans en principe). Cette remontée au ciel se fait par une corde qui porte le même nom que le ciel et la famille maternelle qui y habite (*dmu*). C'est une sorte d'arc-en-ciel allant de la tête jusqu'au ciel et dans lequel se dissout leurs corps. Aussi cette période est-elle caractérisée par l'absence de tombes sur terre ou, comme on dit parfois, par des « tombes à la manière *dmu* », tombes établies au ciel. Malgré le caractère mythique de cette période, on lui assigne déjà le premier château royal de Yumbu lagang, dans le haut Yarlung, des prêtres bönpo, plusieurs clans tibétains et même des pays réputés étrangers, comme Sumpa et Zhang-zhung. C'est là une projection abusive d'éléments postérieurs dans le passé (voir p. 241-242).

p. 34

C'est à cette époque que la tradition postérieure (XIV^e siècle et suivants) assigne l'essor de la religion Bon qu'elle relie avec constance à des pays étrangers, le Tazig (Iran) et les Azha, le Zhangzhung et le Brusha (Gilgit), ou encore à un pays appelé Gurnawatra et localisé à la frontière de l'Inde et de l'Iran .

Conjointement avec l'introduction du Bön dans le Tibet restreint du Yarlung, deux autres techniques religieuses se seraient développées, selon la tradition, à cette époque, celle des conteurs (*sgrung*) et celle des généalogistes et chanteurs d'énigmes (*do-wa*). Parallèlement, la civilisation matérielle aurait fait de grands progrès grâce aux deux premiers des sept ministres sages, Rulakye, alias Lhabu Monshung du clan Khu, et son fils Lhabu Gokar. Là encore il est facile de voir qu'il ne faut point dater

ces inventions, car elles sont arbitrairement réparties entre les divers règnes. Non seulement les textes se contredisent, mais le nombre sept n'est que le fruit du penchant scolastique pour les classifications numérales. Dans les manuscrits de Touen-houang, on retrouve leurs noms parmi un nombre beaucoup plus élevé de ministres. Quoi qu'il en soit, voici leurs inventions qui sont significatives pour l'histoire de la civilisation tibétaine.

p. 35

Avalokitesvara. Selon sa légende, il se fondit à sa mort dans la statue de ce dieu-patron et devint ainsi comme le palladium du royaume dressé en son centre.

L'historien Paotsug compte six cent soixante ans pour les règnes des vingt-sept premiers rois, de Nyathi à Thotho Rinyantsen exclu, et cent cinquante ans pour les cinq rois suivants, de Thotho à Namri Songtsen. Sans doute a-t-il attribué vingt-cinq à trente ans à chaque génération. Nous nous garderons d'en tirer une chronologie de la protohistoire. Une chronique bonpo n'accorde que huit cents ans à la période allant des Trônes du Ciel jusqu'à Langdarma (mort en 842). Au contraire, une petite chronique non datée allonge considérablement l'histoire. Pour elle, Nyathi serait arrivé au Tibet en 599 avant Jésus-Christ, le roi Thothori serait né neuf cent soixante-cinq ans après, en 367, et cent quatre-vingt-dix ans le sépareraient de la naissance de Songtsen Gampo en 557.

Le roi Songtsen Gampo est le premier dont nous connaissons une date précise : il est mort en 649 ou 650. Désormais la chronologie est assez sûre ; mais l'hésitation subsiste sur quelques dates fondamentales.

p. 37

Or le premier cycle de soixante ans ne débute qu'avec l'année (feu-lièvre). C'est la date traditionnelle de l'introduction au Tibet, ou de la traduction en tibétain, d'un système philosophique appelé Kâlacakra* (Roue du Temps). Le système a encore été peu étudié. La tradition lui assigne en tout cas une origine du Nord (le pays mythique de Shambhala) et le relie à des prophéties où les Musulmans jouent un grand rôle. On a cru y trouver des éléments manichéens. Toujours est-il que les chroniqueurs postérieurs ont fait des calculs divergents, ont hésité en tâtonnant dans l'obscurité lorsqu'ils ont essayé de dater avec précision, à l'aide du cycle de soixante ans, les événements qui n'étaient datés jusque-là qu'à l'aide du cycle de douze ans. Ils étaient d'autant plus perplexes que bientôt, à partir du XIII^e siècle, ils connurent par des traductions les données datées des annales chinoises qui ne concordaient pas toujours avec leur propre tradition.

p. 41

* note 49 : Le Kâlacakra contient, certes de façon quelque peu "déformés", les noms Moïse, Jésus le Nazoréen, Mohamed, Mâni (226a) ; cf. n. 52.

Les Tibétains n'étaient pas si "barbares" et "stupides" que leur propre tradition les dépeint avant l'introduction du bouddhisme. Ils étaient aussi intelligents que braves. Les élèves tibétains formés au contact des Chinois n'étaient pas moins brillants que ceux qui revenaient de l'Inde. En 663, le ministre tibétain connu sous son nom chinois de Tchong-tsong avait été chargé d'une mission en Chine. En 673, lors d'une nouvelle mission, il étonna l'empereur par ses réponses astucieuses. Dans sa jeunesse, il avait été élève à l'école nationale T'ai-hio de Tch'ang-an, capitale de la Chine. Il lisait et écrivait fort bien le chinois. Déjà le ministre Gar Tongtsen, qui fait pourtant plutôt figure de grand stratège, se distingua par ses dons de repartie lorsqu'en 641 il négocia à la capitale de Chine le mariage de la princesse chinoise. L'empereur en fut si content qu'il voulut lui donner aussi une princesse en mariage. Les Tibétains continuaient à fréquenter l'école de l'État en Chine, à côté d'autres nobles étrangers. En 730, sur leur demande, des classiques chinois et un recueil de littérature (Che-king, Tso-tchouan et Wen-sivan) furent envoyés au Tibet.

p. 47

En adoptant une écriture et en forgeant une grammaire sur le modèle indien, les Tibétains ne pouvaient pas ignorer les religions de l'Inde. Nous verrons encore que l'hindouisme, ou le shivaïsme, pouvait avoir eu sa part dans la religion bönpo du Zhangzhung. Mais c'est le bouddhisme qu'il faut surtout retenir. C'est lui que le roi Harsa avait favorisé, alors que le tantrisme était florissant au Bengale dont les rois Pâla durent payer le tribut au Tibet vers 755. C'est encore le bouddhisme que les Tibétains rencontrèrent dans les oasis d'Asie Centrale qu'ils occupèrent de 666 à 691 et dans le royaume de Nan-tchao, au Yun-nan, qu'ils contrôlèrent dès 680 et qui reconnut leur suzeraineté dès 703, puis surtout de 750 à 794. Il en fut sans doute de même dans les petits royaumes de l'Ouest, comme le Serib (chinois Si-li), pays chaud au sud-ouest du Tibet dont le roi fut soumis en 709, ou le Brusha (Gilgit, le Grand et le Petit Po-lu) qui se soumit au Tibet en 737. Sans parler, bien entendu, du Népal et surtout de la Chine.

p. 48

Les influences étrangères s'exerçaient en même temps dans les sciences. La Chine et l'Inde fournissaient diverses techniques de divination et de calculs astrologiques et, surtout, la science médicale. Mais, fait remarquable, cette dernière était aussi représentée par la tradition grecque de l'Iran. En effet, selon une chronique très sérieuse qui consacre un chapitre à l'histoire de la médecine au Tibet, un médecin indien, Vajradhvaja, un médecin chinois, Hen-weng hang-de, et un médecin de Khrom ("Rome") de Tazig (Iran), appelé Ga-le-nos, auraient été invités au Tibet à l'époque de l'épouse chinoise de Songtsen Gampo (Wen-tch'eng VIIe siècle). Des ouvrages représentant les différentes écoles de ces pays auraient été traduits, mais seul le « Galien de l'Iran », Ga-le-nos, aurait été nommé médecin du roi ou médecin

en chef (bla-sman) et aurait donné un enseignement à des élèves « sans tenir compte du rang plus ou moins élevé de leur famille ». Plus tard encore, lorsque la princesse Kin-tch'eng (VIII^e siècle) renouvela les traductions d'ouvrages de médecine de l'Inde et de la Chine, elle aurait aussi invité de Khrom le médecin Bi-chi-tsan-ba-shi-la-ha dont le nom contient effectivement le mot persan signifiant médecin. Et c'est encore ce « Grec d'Iran », plutôt qu'un Chinois ou un Indien, qui aurait été nommé médecin du roi (lha-rje, expression que la chronique explique par « seigneur du roi », rgyal-poi rje) avec la prérogative de siéger au centre de l'assemblée sur un « tapis excellent » et d'être vénéré comme supérieur (blar bkur-ba) par tous les autres.

p. 49

Nous évoquerons plus loin les liens féodaux entre le roi et les grandes familles. La fidélité était souvent vacillante. Les conquêtes des rois se doublaient d'alliances matrimoniales. Songtsen Gampo eut cinq femmes : en plus des deux princesses de Chine et du Népal, ce furent une fille du roi de Zhangzhung, une femme du clan Ruyong, fille du roi de Minyang, et une dernière de Mong (mais il en existe d'autres listes). Cinq générations après, le roi Thide Tsugten (704-755) prit trois femmes : la princesse chinoise Kin-tch'eng (Gyimshang Kongjo) qui arriva à Rasa (Lhasa) en 710, une dame de Jang (le Nan-tchao) et une troisième née Nanam. Le successeur, Thisong Detsen (742-797 ou 804), eut à nouveau cinq femmes, cette fois toutes de clans nobles tibétains. Ces grands clans fournissaient les ministres. Mais les rivalités entre la famille du roi et ses parents par alliance, entre les différentes femmes et leurs familles aussi (lutte pour la succession des fils), amenaient une grande instabilité du pouvoir.

p. 51

C'était le grand roi Thisong Detsen (né en 741, intronisé en 755-756). Sous son père la situation fut précaire. Les Arabes reprenaient leur avance : l'Inde et le Tibet étaient obligés de demander l'aide des Chinois. Les Tibétains essayèrent de se couvrir à l'ouest en maintenant leur pouvoir sur le Brusha, mais ce pays, tout en acceptant la suzeraineté tibétaine et une alliance matrimoniale, se tourna vers la Chine. Le Nan-tchao aussi attaqua le Tibet. Le traité de paix que les Tibétains obtinrent des Chinois en 730-734 n'était que trop utile.

La situation s'améliora sous Thisong Detsen.

p. 52

Mais ce qui fut l'événement décisif pour la civilisation tibétaine à cette époque, ce fut l'adoption officielle du bouddhisme indien par le roi. Certes, nous l'avons dit, cette décision n'a sans doute pas surgi ex nihilo. Les Tibétains avaient eu maintes occasions de faire connaissance avec le bouddhisme sous toutes ses formes, en Chine, au Nan-tchao, à Khotan et dans l'Inde. Mais les contacts isolés sont une chose, le

patronage officiel du roi et d'une partie de la noblesse une autre. Les annales chinoises sont muettes sur cette conversion du roi, et toute la chronologie de cette époque est incertaine. Mais les récits des chroniques tibétaines ont été confirmés par des documents anciens de Touen-houang et par des inscriptions. Nous suivrons avant tout le récit le plus ancien qui prétend remonter à des témoignages contemporains bien qu'il ait été remanié par la suite (le Bashe, XII^e-XIV^e siècle ?).

p. 53

À son retour au Tibet, il fut obligé de les cacher, car le vieux roi était mort, l'héritier Thisong Detsen encore mineur et le clan hostile au bouddhisme exerçait le règne. Selon la Prophétie de Khotan, la princesse Kin-tch'eng fut alors atteinte d'ulcères, et des enfants de ministres moururent. Les adversaires attribuèrent ces calamités au fait que la princesse avait usé de son influence pour faire admettre au Tibet des moines de Khotan chassés de là par un jeune roi hostile au bouddhisme. De plus, à la suite de l'adoption du taoïsme comme religion officielle en Chine par son père, des moines chinois aussi s'étaient réfugiés au Tibet.

D'après des édits du jeune roi et de son successeur, rapportés par un historien postérieur, le roi lui-même était tombé malade. Le Bashe aussi raconte que le bouddhisme fut rendu responsable de certains cas de maladies et de morts et que le ministre beunpo qui exerçait alors le pouvoir promulgua une loi interdisant les rites funéraires bouddhiques (d'origine chinoise). Mais lorsque, devenu majeur, le roi Thisong Detsen prit le pouvoir et apprit ce qui s'était passé, il s'intéressa au bouddhisme avec la prudence requise face à l'hostilité de certains clans. Des livres bouddhiques, chinois et indiens, auraient été traduits. Selnang du clan Ba se serait rendu dans l'Inde, à Mahâbodhi et à la grande université de Neanda. Il aurait ensuite amené du Népal le moine bouddhiste Sântaraksita qui l'aurait ordonné moine en lui conférant le nom religieux Yeshe Wangpo. Il était obligé de se cacher au Mangyul, près de la frontière du Népal. C'est encore au Népal qu'il aurait rencontré le célèbre saint Padmasambhava qui est devenu le patron des ordres non réformés du Tibet. Le principal adversaire du bouddhisme, Mazhang Dompakye, ayant été tué dans un guet-apens, il fut possible d'inviter Padmasambhava et Sântaraksita. Le premier se distingua par des opérations de magie, mais fut bientôt obligé de quitter le pays, pourchassé par les fidèles de la religion Bön. La tradition tibétaine le dit originaire d'Uddiyâna, pays célèbre pour ses magiciens. Elle le relie aussi au pays Zahor où florissait le tantrisme, pays qu'on localise tantôt au nord-ouest de l'Inde, tantôt au Bengale. L'obscurité autour de ce personnage est si grande que le savant polygraphe Sumpa khanpo suppose, en 1748, qu'un "vrai" Padmasambhava serait resté longtemps au Tibet, occupé à dompter tous les démons et dieux locaux, et qu'un "faux" Padmasambhava, qui n'était qu'un médium du Népal, ne serait resté au Tibet que peu de temps. Quoi qu'il en soit, un grand ensemble de temples bouddhiques fut construit à Samye, en douze ans, à une date incertaine (vers 775 ?). Un temple indien

d'Otantapuri (ou de Nâlanda) aurait servi de modèle.

p. 54

Ce fut alors une période de bonnes relations sino-tibétaines. À la demande du roi tibétain, la Chine envoya en 781 deux moines bouddhistes experts en prédication. Ils devaient être remplacés par d'autres, de façon permanente, tous les deux ans. Peu après, sans doute en 791, le roi émit un édit qui érigea le bouddhisme en religion officielle. Le texte en fut gravé sur un pilier près de Samye où il existe encore. Selon la tradition, deux reines et trois cents personnes seraient entrées en religion, et le roi aurait édicté des privilèges pour les religieux et la promesse de subvenir à leurs besoins par des donations. Nous parlerons plus loin de ce début des biens de l'église. Ce succès n'alla pas sans rencontrer des obstacles. Des ministres firent des objections à un trop grand nombre d'ordinations. Mais, surtout, le succès du bouddhisme avait été avant tout celui du quiétisme chinois, le Tch'an (japonais Zen), qui faisait peu de cas des bonnes œuvres et de la progression lente et difficile vers la sainteté. Ce succès inquiéta les maîtres indiens qui, eux, avaient avant tout prêché des règles faciles de conduite morale et le principe de la rétribution des œuvres bonnes ou mauvaises dans une vie future. Ce simple code moral du bouddhisme, les dix vertus et les dix péchés, a même été attribué déjà à l'époque de Songtsen Gampo, et c'est à cet aspect de morale bouddhique que se réfère le roi Thisong Detsen dans son édit.

Devant le déchaînement des antagonismes doctrinaux ainsi suscité entre tenants du bouddhisme indien et du bouddhisme chinois, le roi résolut de trancher le débat par une controverse religieuse, sorte de duel oratoire et théologique tel qu'on en pratiquait alors dans l'Inde et en Chine : duel qui comportait pour le vaincu non seulement l'effacement et l'humiliation, mais parfois même la mort.

p. 55

Les Chinois exposèrent le « chemin court », la « voie subite » ou la saisie simultanée de la vacuité et du monde des phénomènes (chinois touen-men, tibétain ci g-char), ainsi que l'inanité des bonnes œuvres sur ce plan doctrinal. Les Indiens, qui n'ignoraient certes pas cette doctrine propre au mahâyâna et au tantrisme et qui, nous le verrons, l'admettaient sous certaines conditions, défendirent la « voie graduelle », l'acheminement lent vers la sainteté où les œuvres jouent un rôle important. Les Chinois furent battus et obligés de quitter le pays, non sans susciter des violences. Le roi proclama que seule la doctrine défendue par les Indiens devait être reconnue au Tibet. Tel est du moins le récit des historiens tibétains postérieurs. Les documents anciens ne confirment pas la *disputation* officielle, ni la violence de la disgrâce.

La victoire du bouddhisme indien n'était, à vrai dire, que provisoire ou partielle. Les doctrines chinoises ont jusqu'à nos jours laissé des traces dans certains ordres et ouvrages. Surtout, l'aristocratie hostile au bouddhisme n'avait pas désarmé, et le roi devait compter avec elle. Le ministre Tara Lugong, fidèle du Bon, aurait été expulsé

dans le Nord. En réalité, il fut le général qui occupa l'école de méditation des Bhata Hor, Ouigours de la région de Kan-tcheou, et en aurait ramené le dieu gardien des trésors de Samye, Pehar. On le voit parmi les personnages qui construisirent des stûpa à Samye : le sien, il est vrai, fut noir, sans doute parce qu'il était Bonpo. Une inscription (de 762-764 sans doute) exalte ses services rendus au roi et donne l'édit royal qui lui accorda, ainsi qu'à ses descendants, des privilèges considérables.

p. 56

La formation du pouvoir ecclésiastique

Lorsque le rideau se lève à nouveau et que quelques lueurs éclairent la scène, *la civilisation tibétaine prend définitivement l'allure qu'elle a gardée jusqu'à nos jours. L'histoire ne concerne plus les rois, mais les monastères et les ordres religieux. Les princes ou chefs de maisons nobles ne sont plus que des donateurs et des partisans de telle ou telle puissance ecclésiastique.*

Nous sommes au XII^e siècle.

p. 58

Pendant ce temps, un nouvel essor du bouddhisme eut lieu à l'ouest grâce aux efforts des rois du Ngari. Le roi Khorre avait abdiqué en faveur de son frère cadet Songge et s'était fait moine sous le nom de Yeshea (Lha Lama). Celui-ci décida d'envoyer des jeunes gens étudier dans l'Inde, car la tradition monastique s'était perdue et des pratiques aberrantes avaient semé le doute. Au X^e et au XI^e siècle, des tantristes mariés avaient pris à la lettre les instructions de certains tantra. Ces « moines-brigands » (ar-tsho bande, a-ra-mo ban-dhe) volaient et tuaient hommes et femmes, les mangeaient, buvaient de l'alcool et se livraient à l'union sexuelle. Devant ce déchaînement, on voulut s'assurer d'une bonne tradition. Comme déjà au temps de Thisong Detsen, les rois en tant que patrons de la religion officielle avaient en vue le maintien d'une morale publique.

p. 59

Deux figures dominant alors à l'ouest du Tibet. Envoyé dans l'Inde et au Kashmir, Rinchen Zangpo (958-1055) eut une formidable activité de traducteur et fonda plusieurs temples dans le Guge, Toling surtout, ainsi que sans doute Tabo et Nako au Spiti. Invité au Tibet, Atisha. (982.-1084) fut le fondateur du grand ordre des Kadampa auquel se rattacherait plus tard celui de Gelugpa, l'*Église Jaune* ou officielle des Dalai-Lama et des Panchen-lama.

Atisha, alias Dipamkara srijnâna, aurait été le fils d'un roi de Zahor, pays réputé pour le tantrisme. Il étudia toutes les écoles du bouddhisme, y compris le hinayâna, mais surtout les tantra. Ceux-ci étaient enseignés par de célèbres siddha ou yogins, tels que Dombhi, Nârôpa et Avadhûtipa, tous maîtres vénérés au Tibet.

p. 62

Mais dans la même région du Kham s'était aussi maintenue la lignée spirituelle de Padmasambhava par l'intermédiaire du traducteur Vairocana qui avait été expulsé au Kin-tch'ouan et avait eu pour disciple la fille du roi de cette région. Cette lignée est celle de l'ordre des Dzogchenpa qui fait partie des ordres non réformés, « anciens » (Nyingmapa). Cet ordre enseigne un tantrisme qui doit beaucoup aux pratiques des mahâsiddha de l'Inde, mais qui ressemble aussi beaucoup au Tch'an (Zen) chinois (au point d'avoir été confondu avec lui par de grands théologiens tibétains). L'un de ces maîtres, à la fin du VIII^e siècle, Vimalamitra, aurait fait un voyage en Chine. Quoi qu'il en soit, l'origine de cette école reste aussi obscure que celle du Bön organisé. Celui-ci a aussi créé une école Dzog-chen grâce à des révélations dont l'une remonterait au VIII^e siècle. Les deux autres datent du XI^e siècle.

C'est l'époque des renouveaux à laquelle nous étions parvenus. On trouve alors, dans le Kham, un ancien Beunpö, Yazhi Bontôn, et son maître Aro.

p. 63

En tout cas, au XII^e siècle, les voilà partout, et certains particulièrement puissants. Un siècle plus tard, on les voit engagés dans des luttes pour le pouvoir temporel ; luttes intestines qui, doublées des rivalités de maisons nobles et de l'absence de pouvoir central, préparèrent le Tibet au sort qui sera désormais le sien. En rentrant, au XIII^e siècle, dans l'histoire de l'Asie, sa participation n'est plus active comme autrefois, mais passive. Il ne pourra plus que subir les étrangers.

p. 65

Une autre grande famille noble, également munie du prestige indispensable d'une descente des dieux, les Phagmodu, se rattachait au grand clan des Lang et, par là, à la famille des Gar qui s'était puissamment installée dans le Kham et devait plus tard régner à Derge. Cette famille des Phagmodu était originaire du Kham, d'une région située dans la vallée du Brichu (Dichu, Haut Yangtseu), mais tire son nom du pays occupé par le fondateur de la branche. Celui-ci, le « précieux protecteur des êtres », le « grand homme du Kham », né en 1110 et mort en 1170, fut l'élève de Gampopa (Dagpo lhaje) et d'un Sakyapa. Il fonda le monastère Thil ou Thel, en, à l'endroit appelé Phagdu, au pays de Vin, à l'extrémité sud-est du Tibet central. C'est en gagnant aux échecs qu'il obtint la terre du « roi de Tsarong ». Son ordre religieux tenait à la fois des Khadampa et des Kagyüpa. Le monastère était l'objet de disputes entre les abbés de Digung et ceux de Talung. Le pouvoir abbatial se transmettait d'oncle à neveu. Mais la famille ne devait accéder au pouvoir politique que plus tard, au XIV^e siècle.

Le monastère de Digung, loin au nord-est de Lhasa, sur un affluent du Kyichu, fut fondé par Minyag Gomring, disciple de Phagmodupa (abbé en 1167), mais la véritable fondation définitive, en 1179, est due à un moine originaire de Dan, au

Kham, le Digung Rimpoche (1143-12.17). L'ordre se rattachait aux Kagyüpa. L'administration, calquée sur celle de Sakya, comportait un abbé assisté d'un gouverneur civil et militaire qui, malgré ses fonctions, portait le titre de « grand méditant (ou ermite) » (sgom-chen).

p. 65-66

Un autre religieux de l'ordre des Kagyüpa, Zhang Rimpoche (1123-1193), fonda le monastère de Tsal (1175) et le temple de Tsal Gung-thang (1187), un peu à l'est de Lhasa, sur le Kyichu. Ce monastère devint le siège de la famille des Tsal qui devait bientôt participer aux luttes pour le pouvoir. Enfin un dernier pion important du jeu politique doit être présenté. C'est l'ordre des Karmapa. Son fondateur, Düsum Khyenpa (1110-1193), lui aussi originaire du Kham, région de Tao (Tao-fou), s'appuya sur les disciples de Milarepa : Gampopa, Rechung, etc. Il fonda d'abord, en 1147, le « siège de Karma » ou le « camp de Karma du Sud », situé à l'est du Ngomchu, au Kham, entre Riwoche et Derge. Il créa ensuite, en 1155, le monastère Karma de Tsur Lhalung (déjà inauguré en 1154 par Dagpo Gomtsül dans le Tölung), puis en 1185 celui de Karma Lhadeng et enfin, en 1189, celui de Tsurphu, le siège actuel des Karmapa, aussi dans la vallée de Tölung au nord-ouest de Lhasa. L'ordre, dérivé des Kagyüpa, doit son nom à un chapeau noir en cheveux de dākini qui réunit en lui les œuvres (phrin-las = karma) de tous les buddha. *La lignée des hiérarques de cet ordre, celle des « chapeaux noirs », prétend, avec les abbés de Digung, avoir inauguré le système des réincarnations successives d'une même personne (?...) qui fut, plus tard, adopté pour les Dalai-lama et Panchen-lama. Elle règne jusqu'à nos jours et a admis, à partir de Dagpa Senge* (1183-1349) une autre branche de hiérarques incarnés, celle des « chapeaux rouges ».*

Pendant que ces puissances ecclésiastiques se constituaient à la fois sur les plans religieux, économique, politique et militaire, les « rois » ou chefs de principautés n'ont guère laissé de trace.

* (1^{er} Shamarpa)

p. 66

Au Tibet central, les Phagmodupa avaient régné dans leur capitale de Ne'udong, au sud du Tsangpo, dans le Yarlung, près de Tsetang. Mais leur pouvoir déclinait et une nouvelle opposition entre Ü et Tsang se dessinait. Les chefs de Rinpung, ministres des Phagmodupa, prirent alors le pouvoir à Samdubtse (Shigatse, dans le Tsang). Ils firent une guerre contre le Ü (1481), *alors qu'une autre guerre opposait les Karmapa (côté Tsang) aux Gelugpa (côté Ü).*

En effet, un événement capital avait eu lieu entre-temps, la fondation de l'ordre des Gelugpa par Tsongkhapa (1357-1419). Non pas que la « réforme » dont on le glorifie généralement ait vraiment comporté une innovation fondamentale de dogme ou de

rituel. Pas plus qu'Atisha, auquel il se rattacha, il ne négligea les tantra avec tous les rituels et toutes les méditations qui en relèvent et qu'il avait étudiés chez les Karmapa et les Sakyapa. Mais, comme Atisha et son ordre des Kadampa, il insista à nouveau sur la nécessité de la discipline monastique et de la voie graduelle (morale, etc.) pour le commun des hommes et même comme préparation à l'émancipation totale. Après une retraite à Radeng, monastère kadampa, où il composa en 1402, et en 1405 sa grande œuvre en deux volumes (Lam-rim et sNgags-rim), il prit la décision de marquer le renouveau de la discipline par la fondation d'un ordre nouveau. Celui-ci s'appela d'abord « Kadampa nouveau », puis Gelugpa (« ceux qui suivent les œuvres de vertu ») ou Galdanpa d'après le monastère de Galdan fondé en 1409. Sa réputation de grand théologien et rhéteur valut à Tsongkhapa d'être invité en Chine par l'empereur (1408).

p. 69-70

Des monastères gelugpa furent bien fondés dans le Kham, à Chamdo (1436-1444), et dans le Tsang, à Tashilhunpo (1447), mais l'ordre ne put se faire prévaloir dans ces régions où prédominaient des Karmapa. Les princes du Tsang construisirent un monastère fortifié à Shigatse, à côté de Tashilhunpo, et réussirent même à maintenir leur règne, pour une vingtaine d'années (1498-1518), à Lhasa par l'intermédiaire des Karmapa. Les Karmapa « chapeaux rouges » s'allièrent aux gouverneurs du Tsang qui avaient succédé aux chefs de Rinpung (XVI^e siècle).

Les guerres ne manquaient pas. Les moines de Depung attaquèrent les « gens des camps » (sgar-pa), c'est-à-dire les camps militaires des Karmapa, en 1546. La raison en fut qu'en 1537 le 5^e Chapeau Rouge s'allia à la fois à Digung et au gouverneur du Tsang dans le but de supprimer les Gelugpa et leurs patrons les plus forts, les princes de Galdan. Le sort incertain de ces alliances temporaires et de ces luttes locales allait être décidé par une nouvelle apparition des Mongols sur la scène politique et militaire.

L'influence des hiérarques Karmapa et Sakyapa à la cour des Gengis-khanides n'était pas allée jusqu'à une véritable conversion des Mongols au lamaïsme. Le huitième « chapeau noir » des Karmapa eut des contacts passagers avec Dayan Khan (1470-1543) qui régnait alors sur les Mongols. Mais la conversion effective fut l'œuvre des Gelugpa à l'époque d'Altan Khan, petits-fils de Dayan et roi des Mongols Tümed. Le chef des Gelugpa était alors l'abbé de Depung, plus tard connu comme troisième Dalai-lama Sânam Gyamtso (1543-1588).

p. 70-71

Dûment installé sur le trône de Depung, le 4^e Dalai-lama, Yontan Gyamt-so, était cependant menacé par les chefs du Tsang qui visaient l'hégémonie et dont dépendait alors le fief de Lhasa, et par les Karmapa. Ceux-ci n'avaient pas manqué de trouver, eux aussi, un patron parmi les princes mongols, Ligdan Khan des Chahar. Mais en

même temps ils affaiblirent leur pouvoir par une querelle armée entre le « chapeau noir » de l'Amdo et le « chapeau rouge » allié au gouverneur du Tsang. À cette occasion, les Karmapa eurent d'abord à supporter une attaque d'Arslan Khan des Khalkha (bataille près de Dam en 1635), qui se tourna ensuite contre les Gelugpa, puis à nouveau contre les Karmapa. Arslan fut exécuté par son père, mais l'allié qui restait aux Karmapa, Ligdan Khan, mourut de variole dans la plaine du Kokonor.

Des troupes mongoles s'étaient à plusieurs reprises opposées aux armées du Tsang depuis 1621 en protégeant le jeune se Dalai-lama Ngagwang Lobsang Gyamtso (1617-1682). Mais le coup final porté au pouvoir du Tsang et le triomphe définitif des Gelugpa furent dus à l'intervention de Gushi Khan. Installé au Kokonor en 1637, il brisa d'abord au Kham la principauté de Beri, de religion beunpo, puis vint en aide au Derge qui s'agrandissait désormais aux dépens de Ling. Il soumit ensuite tout le Kham jusqu'au Yunnan (Likiang) où les Karmapa avaient été puissants jusque-là (1641). Un an après, le souverain du Tsang fut battu et tué. Le Dalai-lama reçut de Gushi Khan le règne sur le Tibet entier, mais se vit en même temps imposer un « régent » (sde-srid) nommé par le Mongol.

p. 72

Des missionnaires italiens, bien accueillis, avaient pendant ce temps construit une église à Lhasa et avaient rédigé des traités apologétiques en tibétain après avoir eux-mêmes étudié la langue et la religion dans les facultés théologiques (le jésuite Ippolito Desideri, 1716-1721 ; trois capucins : 1707-1711, 1716-1733, 1741-1745). Entre-temps, aussi, le Sikkim avait été converti au lamaïsme par un religieux de l'ordre des Dzogchenpa, Lhatsün (1597-1655), plusieurs monastères et temples y avaient été construits et le premier Maharaja, Phuntsog Namgyal, y avait été reconnu en 1657.

Le protectorat chinois fut assez souple et doux pour que le gouvernement tibétain l'acceptât. Il est vrai que les provinces de l'Est et du Nord-Est (Amdo et Kham) furent en grande partie perdues. Après la révolte d'un prince Khoshot du Kokonor, toute la région fut érigée en province chinoise (Ts'ing-hai) en 1724. Dans tout l'est du Tibet, les Chinois toléraient des principautés dirigées par des chefs indigènes (t'ou-sseu) qui recevaient l'investiture avec sceau et diplôme. À Lhasa, la Chine était représentée par deux ministres (amban) et une petite garnison. *Le « roi » ou régent du Tibet ne fut plus nommé par la Chine à partir de 1750 et le Dalai-lama fut tacitement reconnu comme souverain du Tibet, excepté l'Amdo et le Kham.* Le Ladakh qui se trouvait d'abord sous la suzeraineté des Moguls fut ensuite annexé au Kashmir depuis la guerre des Dogra (1834-184). *La Chine protégeait dès lors le Tibet contre des invasions étrangères (notamment celle des Gurkha, 1788-1791), mais elle se réservait le droit de surveiller désormais le choix d'un nouveau Dalai-lama ou Panchen-lama en imposant plusieurs candidatures parmi lesquelles la décision devait s'opérer par un tirage au sort en présence des amban (1791). Par ailleurs, les*

empereurs de Chine comblaient de faveurs le lamaïsme en Chine et en Mongolie en y créant des temples et des monastères et en y invitant, souvent à demeure, de grands lamas incarnés de l'ordre des Gelugpa devenu l'Église officielle.

p. 75

Nous sommes ainsi à l'aube des temps modernes où le Tibet est, à son corps défendant, impliqué dans la politique des grandes puissances. Pendant que son patron et protecteur, la Chine impériale, allait s'écroulant sous les coups des puissances d'Europe et du Japon, l'Angleterre aux Indes et la Russie au nord se ménagèrent peu à peu des positions fortes, la première avec plus de succès que la seconde. Au Tibet, apparemment stable et content, le petit jeu des intrigues et des mésententes se perpétuait.

Du 8^e au 12^e, les Dalai-lama furent insignifiants ou moururent jeunes (1758-1875). Par contre, certains Panchen-lama se distinguèrent.

p. 78

Pendant que le 13^e Dalai-lama régnait avec autorité et compétence, des accusations de parti pris pro-chinois obligèrent le Panchen-lama à s'enfuir en Mongolie et en Chine. *La Chine républicaine n'avait pas la force de s'imposer au Tibet. Mais, pendant les deux guerres mondiales, elle fut l'alliée des grandes puissances européennes. Ni celles-ci, ni apparemment le Tibet ne voulurent ou ne purent proclamer l'indépendance du Tibet.*

p. 79

Imperturbablement attaché à ses structures médiévales dans un monde moderne, le gouvernement tibétain ne fit aucun effort pour s'adapter. Par crainte de modernisation, presque aucun étranger n'y fut admis, et même les jeunes Tibétains qui revenaient d'un stage en Angleterre avec des connaissances techniques furent empêchés d'agir. Or voici que la Chine reprend ses forces. À peine la révolution communiste accomplie (1949), elle s'applique à contrôler effectivement le Tibet, elle occupe rapidement le pays et signe, avec l'accord de l'Inde, un traité qui incorpore le Tibet dans la République démocratique comme une minorité ethnique jouissant d'une autonomie interne, maintient les privilèges du Dalai-lama et du Panchen-lama et respecte la tradition religieuse.

Mais cette fois le pouvoir chinois est effectif. Des routes automobiles sont achevées en peu de temps (voir la carte), le Tsaidam est exploité pour son pétrole, une centrale électrique est établie à Lhasa et d'autres sont en construction ailleurs. Des écoles et des hôpitaux sont créés et des cadres formés en Chine. Les corvées et prestations obligatoires et gratuites sont supprimées et on crée des coopératives. Certes la religion est en principe respectée, mais l'Église craint que ce ne soit que pour un temps, vu la nouvelle éducation de la jeunesse, et que la civilisation traditionnelle ne

soit désormais menacée de disparition. Dans des circonstances mal établies, une révolte armée éclate, appuyée sur les Khampa, guerriers fiers qui s'étaient déjà autrefois à maintes reprises opposés à la Chine. Elle est vite matée, et le Dalai-lama s'enfuit dans l'Inde avec son gouvernement (1959), bientôt suivi de milliers de Tibétains.

p. 80

LA CIVILISATION TIBÉTAINE

LA SOCIÉTÉ

(*ganaçakra*) Ces « cercles » consistaient en de grands festins réunissant une foule de méditants masculins et féminins. *Le yogin ne devait pas garder les richesses. Il les recevait et les réemployait. Tel est du moins le principe.* Un yogin du XIV^e siècle, Samten Palpa (1191- 1366), a de nombreux disciples et accumule nourritures et biens. « Non pas, disait-on, que les biens ne fussent pas venus en ses mains pour en jouir, mais il ne les gardait pas pour lui-même, fût-ce une aiguille et un fil... Maître et disciples ne se nourrissaient qu'en mendiant des aumônes. Parmi les terres et les biens du monastère ils ne gardaient même pas un champ ou un tapis. » Et pourtant les dons atteignaient parfois des proportions considérables. Gyer le méditant (1144-1204) offrit à son maître yogin et à sa femme (*yab-yum*) cent trois biens différents comprenant avant tout cinquante grandes familles (*de "serfs"... !!*), un manuscrit de la Prajnàparamitā et trois chevaux. La chronique insiste sans doute sur ces cas comme exemples de sainteté qui contrastaient peut-être avec d'autres cas de moindre désintéressement. *Mais la distinction entre biens du monastère, qui ne sont pas critiqués, et biens personnels n'en demeure pas moins.*

**

*

S'ils n'ont jamais été qu'une minorité, certains religieux ont pris au sérieux les commandements de leur religion et les ont traduits dans les faits. Ils ont même souvent été les porte-parole d'une critique des abus de la société. Souvent ces critiques sont formulées sur un ton austère : elles sont surtout dirigées par l'ordre réformé contre les ordres anciens. Nous avons déjà fait allusion aux violentes diatribes de Lha Lama Changchubô (début du XI^e siècle) :

« Depuis le développement (des rites) de "libération" (tuer), chèvres et moutons n'ont plus de repos. Depuis le développement (des rites) "d'union" (sexuelle), les gens se mêlent sans égard aux liens de parenté. »

Ou encore : « Vos pratiques, de vous autres, tantristes "abbés de village", peuvent paraître merveilleuses à d'autres s'ils en entendent parler dans d'autres royaumes. Mais ces pratiques qui vous font dire : « Nous sommes buddha » sont moins miséricordieuses encore que le Dieu du Karman. Vous êtes plus avides de viande que faucons et loups, plus libidineux qu'ânes et taureaux, plus avides de décomposition (?) que maisons en ruine ou poitrine de cadavre. Vous êtes moins propres que chiens

et porcs. Ayant offert excréments, urine, sperme et sang aux dieux purs, vous renaîtrez dans (l'enfer du) marais de cadavres putréfiés. Quelle pitié ! »

p. 162-63

Bien plus tard, au XVIII^e siècle, les critiques d'un recueil de discours semblent s'adresser à tous les ordres, y compris les réformés. « De nos jours, certains moines ont bien constamment la religion à la bouche, mais on voit à leur comportement qu'en fait ils n'y pensent point. Ils désirent quelque chose de gras (?) ; ils sont avides de viande, de bière, etc. Dès qu'il y a quelque part des chants, (des occasions) d'un commerce profitable ou des (exhibitions d'exploits) guerriers ou athlétiques, ils en sont ravis et s'y précipitent. » Ou encore : « Dès qu'il y a une occasion de faire une cérémonie pour eux-mêmes ou pour d'autres, avec sacrifices et réunions de laïcs, les lamas de nos jours tuent des animaux et goûtent à leur viande et sang, sans pour autant en éprouver la moindre honte. »

La voix de ces censeurs sévères de l'Église avait cependant peu de chances d'être entendue en dehors de l'Église, par le peuple. Les prêches sont inconnus, et les fidèles ne participent pas au culte. Une critique populaire a cependant existé, mais s'exprimait plutôt par des chants et des plaisanteries. Le Code de Thisong Detsen contient un article curieux : « On ne doit pas montrer de la haine aux savants et traducteurs indiens ou tibétains, même en poèmes. » Nous verrons encore qu'au Tibet ancien des spécialistes religieux, apparentés à des bardes, s'exprimaient en chants ou poèmes énigmatiques : une critique voilée était ainsi possible.

Il se trouve que le milieu de religieux qui a hérité de ce goût pour les chants et les allégories, et qui les a cultivés, ce milieu a aussi joué un rôle important dans l'expression de la prise de conscience des défauts inhérents à la société tibétaine. Ce sont des yogins errants et pauvres caractérisés par un comportement non conformiste. On les appelle, en tibétain, des "fous" (*smyon-pa*), mot qui implique à la fois des attitudes bizarres et l'inspiration "divine". Ils ont un penchant, et un don indéniable, pour la poésie, le chant et la danse. Ils aiment rire et plaisanter. Ils se mêlent au peuple et prennent son parti. Aussi critiquent-ils violemment les abus de la société, y compris l'Église et tous les ordres religieux.

Déjà le grand saint et poète Milarepa (1040-1123 ou 1052-1135) imite les chants populaires, se distingue par des espiègleries et se dit "fou".

p. 163

Il (*Milarepa*) se moque volontiers des moines. Voici ce qu'il a à dire des théologiens ou "logiciens" : « Le ventre rempli d'orgueil, vous rotez de vanité et vomissez de jalousie. Vous lâchez les pets du mépris des autres et déféquez les excréments du sarcasme »

Nous connaissons d'autres saints de ce type, comparables à saint François d'Assise et son ordre au début de leur histoire. De l'un d'eux, Dugpa Kunleg (XVI^e siècle), nous

possédons heureusement une autobiographie détaillée. Ce saint se mêle au peuple lors des fêtes de la montagne sacrée, s'enivre et chante avec lui en reproduisant le style et les formules des chants populaires. Il danse en s'accompagnant d'une guitare, et passe son temps à vagabonder de cette manière de pays en pays. Or on retrouve dans ses chants la critique de tous les ordres religieux de son temps. Il s'élève contre les rites exécutés machinalement comme des gestes extérieurs privés du contenu méditatif (les danses masquées, les pratiques terribles du *tchöd*), mais dénonce aussi d'autres abus.

« Dans les facultés des grands méditants, chacun a une vidyà (rig-ma, femme, représentant en principe la Sapience) à laquelle il est attaché. Quant à moi, yogin, je me contiens : je craindrais de devenir un jour père de famille. » Et : « Dans les facultés de logique, chacun a un moignon pour ami de consolation. Quant à moi, yogin, je me contiens : je craindrais de commettre la faute d'éjaculer. » Ou, dans le domaine des intérêts économiques :

« j'ai visité les monastères de Dug. Dans ceux du Haut Dug, il y avait des querelles intestines au sujet des biens-fonds (gzhis-byes). Quant à moi, yogin, je me contiens : je craindrais de provoquer des luttes intestines entre frères-cousins (pha-spun, membres du même clan). » Nous avons vu plus haut comment il fut traité par sa famille.

Comme en Europe dans une situation analogue, l'incontinence des moines était aussi constante que les plaisanteries à son sujet. Un rituel très répandu de confession des péchés donne toute une liste de relations sexuelles considérées comme "incestueuses" ou défendues (*nal*) : on y trouve celles qui lient maître et disciple (slob-dpon gyis lhanal). *À l'époque moderne, les voyageurs ont souvent signalé des liaisons de moines avec des femmes à l'extérieur du monastère et surtout une certaine homosexualité à l'intérieur. Comme il fallait s'y attendre, cette dernière est particulièrement fréquente dans la corporation assez fermée des moines guerriers dont nous avons parlé plus haut : l'enlèvement d'un garçon peut y être le motif de duels de boxe ou d'escrime !!*

p. 166

CHAPITRE IV

Religion et coutume

TOUT le monde sait que la religion du Tibet est le bouddhisme du Grand Véhicule (Mahâyâna). Et c'est vrai, cette religion pénètre toutes les institutions et tous les habitants. Elle a pris une forme particulière, distincte du Mahâyâna du reste de l'Extrême-Orient, à l'exception de la Mongolie, du Sikkim et du Bhutan qui l'ont adoptée. Cette forme a été appelée *lamaïsme* à cause du rôle éminent joué par le lama (bla-ma), *mot qui désigne, non pas tous les religieux, mais seulement les maîtres (guru)*. Nous verrons que ce rôle est en effet exceptionnellement important, même sur le plan doctrinal. Aussi n'avons-nous aucune raison de réviser cette appellation.

Il ne peut être question de donner ici un exposé tant soit peu complet de cette religion. C'est un monde d'une extrême complexité qui comporte de multiples aspects : une philosophie subtile et riche ; avec dialectique et métaphysique ; une psychologie des profondeurs très poussée et liée à des techniques de méditation et de maîtrise des fonctions psychophysiologiques (*yoga**) ; un panthéon infini ; des rituels innombrables ; des pratiques populaires ; des spéculations cosmographiques ; des systèmes de divination. Les Tibétains ont consacré des milliers de volumes à tous ces aspects, et la question se complique du fait que les bases conceptuelles dérivent de l'Inde (et un peu de la Chine).

* (Le mot « *Yoga* » dérive étymologiquement de la racine “yuj” qui signifie *lier ensemble, tenir serré, atteler, mettre sous le joug*. Le vocable « *Yoga* » sert en général à désigner toute technique d'ascèse ou toute méthode de méditation. [n. du transcripteur])

p. 181

Faute de place, nous pourrions d'autant moins nous livrer à un exposé complet qu'il est indispensable de ne point négliger deux autres religions qui ont contribué à la civilisation tibétaine. La première est le *Bön* (ses fidèles : les *Bönpo*) qui, selon la tradition, a précédé le bouddhisme. La seconde est l'ensemble des notions et coutumes de la tradition indigène, ensemble religieux, mais non organisé, sans Église, sans dogme, sans prêtre et presque sans nom. Non pas que nous puissions saisir cette religion à l'état pur. Le bouddhisme a pénétré partout. Il s'est superposé ou juxtaposé aux croyances indigènes, ou autrement non bouddhiques, exactement comme le christianisme l'a fait en Europe. Il n'empêche que, sous le revêtement lamaïque et partiellement par des documents anciens, on peut en saisir des éléments.

Les auteurs européens ont souvent confondu cette religion sans nom avec le *Bön* en les qualifiant tous deux de “primitifs”. *Les historiens tibétains y ont contribué dans la mesure où, pour eux, tout ce qui n'est pas bouddhisme est nécessairement “barbare” et “démoniaque”*. Ils ont cependant conservé une dichotomie essentielle en distinguant entre la « religion des dieux » (*lha-chos*) et la « religion des hommes » (*mi-chos*). Par la première on entend, ou l'on a entendu successivement, tantôt le *Bön*, tantôt le bouddhisme, alors que la seconde désigne la tradition morale.

p. 182

La méditation et le rituel tantriques ne manquent pas chez les Gelugpa, pas plus que l'étude théorique chez les Nyingmapa.

Ce qui intéresse les deux écoles, c'est la nature du *Noumène*, de ce qui est au-delà des phénomènes et que j'appellerai désormais par commodité « l'Absolu » : il s'agit de l'atteindre pour assurer le salut. Le raisonnement seul ne peut y parvenir, mais il peut préparer la voie en détruisant les concepts conventionnels et les apparences : il a un

côté négatif. La technique psychique, au contraire, peut y mener par une réalisation ineffable, insaisissable par la pensée discursive, mais positivement expérimentale. Pour les deux écoles, les “choses”, les éléments de notre monde phénoménal (les dharma) n’ont pas de réalité propre, en soi (nihsvabhàva). La Réalité réelle ne peut pas être définie. Faute de mieux, on l'appelle Dharma (ou dharmatà ; « corps de dharma », dharmakàya ; « espace de dharma », dharmadhātu), Vacuité (sùnyata.), « *Ainsité* » ou Quiddité (tathatà), « Façon d’être » (en tibétain gnas-lugs), espace ou corps de « connaissance » ou « conscience » (jfkina). Paradoxalement, cette Réalité est même parfois qualifiée de « Nature propre » (svabhàva). Pour les deux écoles, cette Réalité ne peut être atteinte que par des expériences de yoga. Le Mâdhyamika a une certaine tendance négative : on ne peut rien affirmer de « l’Absolu » : il n'est ni ceci, ni cela. Le Yogàcàra a un côté plus positif. La Réalité foncière est Pensée (conscience pure, citta). Comme l'Espace, elle pénètre ou couvre tout et est comparée à un miroir lumineux qui ne reflète que sa propre lumière. De là les deux autres appellations de cette école : « Rien-que-Pensée » ou « Rien-que-représentation ». L'aspect ontologique de la Pensée-en-soi (en tibétain sems ou sems-nyid) se double d'un aspect épistémologique. Le monde phénoménal des « choses » n'est que représentation, et celle-ci est fonction d'une sorte de réceptacle psychique des profondeurs (àlayavijnàna). Le passage du Nouménal au phénoménal, de la Réalité aux “apparitions” (en tibétain snang-ba), et le rapport de l'un avec l'autre, sont trop complexes pour être exposés ici, mais d'une certaine manière ils ne sont que deux aspects d'une même chose.

p. 183

Le retour à la « Réalité », condition du salut, s'opère par la méditation qui supprime la dualité sujet (pensant) objet (pensé) et fait l'expérience de la Vacuité. C'est « l'achèvement » (nispatti, rdzogs-pa) qui amène à la Nature propre « intégrale » ou « parachevée » (parinispanna). On retrouvera ces termes dans les procédés de méditation et dans le nom d'une école tibétaine ancienne (rDzogs-chen).

p. 184

La « vérité relative » qui admet le monde et ses lois n'est pas seulement utile en ce qu'elle encourage la conduite morale pour l'homme “inférieur”. Elle est aussi nécessaire en tant que sphère d'activité du bodhisattva qui agit par compassion dans ce monde phénoménal. Le saint illuminé qui a atteint « l’Absolu », la Vacuité, ne demeure pas dans cet état, mais revient au monde conventionnel pour aider les autres. Mais si, pour les uns, l'acceptation du monde phénoménal entraîne l'obligation d'une conduite morale pure dans le but d'une lente ascension graduelle vers la sainteté (lam-rim), pour d'autres la constatation que les choses sont vides et ne sont que Vacuité ou Réalité Absolue mène à l'identification de l’Absolu et du Relatif et à l'affranchissement des règles communes. C’est la voie rapide et instantanée, la

« doctrine profonde » (zab-chos). Pour le saint qui demeure dans l'état de Réalité Absolue le *nirvâna* et le *samsàra* ('khor-das) ne font qu'un. Pour lui, il ne peut y avoir de différence entre le "bien" et le "mal"*. Pour bien prouver que, toutes choses étant vides, il n'y a aucune différence entre elles, il s'adonne à toutes sortes de comportements non conventionnels. Pour atteindre « l'Absolu » il est, en effet, nécessaire de faire disparaître le principal obstacle, à savoir notre pensée discursive basée sur l'impression fallacieuse d'un "moi" pensant et agissant (bdag-'dzin, ngar-dzin).

* (c'est plutôt la question d'un contexte donné qui détermine ce qui l'en est...[n. Du transcripteur])

p. 186

Ainsi, dans les représentations symboliques, le même mot « mère » (yum) désigne aussi "l'épouse" ou la *parèdre*. C'est l'union des deux qui donne la Grande Félicité ou le Bodhicitta (byang-sems, « pensée de bodhi », mais aussi assimilé à une "goutte", sorte de correspondant psychique du sperme).

Ce système explique le procédé de méditation ou, au contraire, s'explique par lui. Le monde phénoménal a une sorte d'utilité. La Vacuité (etnyatà) ne peut exister sans la Compassion active (karunà) ; la Réalité Absolue n'a pas de sens sans qu'il y ait un monde d'existence phénoménale. Mais cette existence, de son côté, ne peut exister sans la Vacuité ou la Réalité Absolue. Ce monde des apparences est alors comparé au fiancé. Sans lui, la fiancée *sùnyatà* serait comme morte. Mais inversement, si la fiancée était séparée, ne fût-ce qu'un instant, de son fiancé, celui-ci resterait éternellement lié. Le Saint réalise la simultanéité des apparences et de la Vacuité.

Aussi la méditation est-elle une réalisation (sàdhana ; sgrub) en ce sens qu'elle répète, si on peut dire, la relation perpétuelle et jamais commencée entre la Vacuité ou « l'Absolu » et l'existence phénoménale. Elle consiste essentiellement en deux parties : la "création" (mentale) à partir de la Vacuité, qui correspond à l'existence phénoménale (utpannakrama ; bskyedrim), et « l'achèvement » ou le retour à l'unité de « l'Absolu » (nispannakrama ; rdzogs-rim). Seule la première partie est relativement facile à comprendre et à exécuter, du moins dans le système purement tibétain. La seconde y comporte des procédés psycho-physiologiques du yoga (surtout « souffle » et forces sexuelles). L'utilité de la méditation réside donc dans le fait qu'elle permet une sorte de démonstration expérimentale, une expérience vécue, non seulement de la Réalité suprême, de la Vacuité, de « l'Absolu », mais encore de la nature de l'existence phénoménale qui n'en est que la création mentale. Cet exercice, surtout sa seconde partie de réalisation de la Vacuité ou Grande Félicité, a pour but le salut, la libération. Mais il se trouve qu'il a aussi, surtout par sa première partie de création mentale d'existence phénoménale une conséquence pour ainsi dire secondaire, une sorte de sous-produit, à savoir des pouvoirs surnaturels (*siddhi* ;

ngos-grub). Ceux-ci ne sont pas essentiels, mais le saint peut s'en servir pour convertir par des miracles, pour protéger la religion contre *des ennemis humains* ou *non humains*(?) et pour faire en général « *le bien des êtres* ». La réalisation de la Vacuité par la méditation est en effet faite pour soi-même, mais aussi pour les autres : par la compassion (*karunà*) active, on met les forces qui en découlent au service des êtres.

p. 187-88

Les laïcs et les moines illettrés ont aussi à leur disposition la récitation ou la reproduction figurée de certaines formules, *mantra*, qui résument, pour ainsi dire, la divinité correspondante. La récitation peut être effective ou s'opérer par des moyens mécaniques : roues tournées à la main, par l'eau ou le vent ; moules à façonner des images. La formule la plus célèbre est le *om mani padme hung* qui évoque Avalokiteśvara, le patron du Tibet, mais il y en a d'autres. Dans le tantrisme, ces formules sont conçues comme ayant une force *évocative* et réalisatrice du divin qui s'exerce d'une manière quasi automatique — à condition d'être prononcées correctement et accompagnées d'une méditation adéquate. Pour la masse des fidèles, c'est surtout l'acte de foi qui compte dans la récitation, foi qui permet une espèce de concentration et un effacement du "moi". Si, au Tibet moderne, dire ou écrire mani est devenu une pratique courante de la masse des fidèles, cette pratique était autrefois (XII^e siècle), comme tout le reste de la religion, affaire de spécialistes, les *ma-ni-pa*, qui étaient des religieux munis de l'initiation d'Avalokitevara (c'est-à-dire, en tibétain, du "pouvoir" [*wang*] de réciter la formule).

p. 192

La foi et le maître

Il est une manifestation religieuse que le commun des fidèles partage avec les religieux même les plus éminents. C'est la foi dont d'innombrables textes affirment la nécessité absolue. On peut au premier abord s'en étonner, étant donné l'absence d'un Dieu et le caractère illusoire de tous les personnages divins qui ne sont que des créations mentales comme n'importe quel autre phénomène. Mais la raison de cette nécessité est clairement indiquée. C'est que par l'élan inconditionnel de la foi on peut s'évader de son "moi" et faire cesser, momentanément du moins, l'activité de la pensée discursive qui donne précisément l'illusion de ce "moi" et qui est le principal obstacle à l'illumination. Bien sûr, on peut établir une distinction selon l'objet de cet élan. Pour tous ceux qui se meuvent dans le monde de la réalité relative, la foi peut s'attacher à une "divinité" : buddha, bodhisattva, dieux ou déesses. Peu importe le support s'il sert de tremplin à ce saut. Les entités divines du panthéon ne sont que des créations mentales sortant de la Vacuité, de « l'Absolu », et le représentent, pour ainsi dire, sous une forme individualisée. La force de la méditation peut les créer, mais c'est là un procédé difficile et le résultat d'un long entraînement. La foi peut s'y

substituer en achevant une concentration analogue : elle peut créer la divinité par une émotion intense, et cette divinité sera alors aussi objectivement réelle et efficace que si elle sortait de la Vacuité par méditation. *La foi n'implique nullement une croyance en une divinité ni une acceptation aveugle d'un dogme. Le mot qui désigne la foi (dad-pa) est étymologiquement lié au verbe dod-pa, « désirer, être attaché à ». Par "foi" il faut entendre confiance et amour.*

p. 193

Pour le religieux qui cherche la sainteté et l'illumination, la foi peut également provoquer une vision subite (on doit se rappeler ici les résidus de doctrines du *Tch'an* chinois (*Zen*) qu'on a notés au Tibet). Et on peut ajouter un élément du tantrisme que nous n'avons pas encore pu souligner comme il le mérite : l'utilisation des émotions. Malgré l'extraordinaire discipline et la volonté de fer que suppose chez les adeptes l'entraînement à la méditation, on les voit souvent fondre en larmes sous l'émotion d'un élan de foi et d'une illumination subite. Et cette crise se produit souvent après d'autres émotions violentes, surtout la colère.

Naturellement, l'élan de la foi peut se porter sur des figures du panthéon, surtout chez les laïcs. Mais chez tous ceux qui s'engagent sur le chemin de la sainteté, l'objet de la foi est avant tout le lama ou maître spirituel (guru).

C'est en effet une caractéristique du lamaïsme (comme aussi de diverses religions de l'Inde et d'ailleurs) que le lama (guru) est supérieur à toutes les "divinités" même les plus éminentes.

« Vénérer un seul poil du maître (slob-dpon) est un mérite (bsod-nams) plus grand que de vénérer tous les buddha des trois temps (passé, présent et futur) », dit une dâkini (sorte de fée) au saint Gampopa (1079-1153). Et par mérite il faut entendre aussi l'utilité, le bénéfice qui en résulte. La dâkini lui indique aussi qu'il ne doit pas nourrir de doute (the-tshom), ni avoir de pensées discursives (rnam-rtog). Celles-ci, en effet, engendrent le doute et préservent la notion du "moi" pensant, alors que la foi qui ne doute pas permet d'abandonner ces pensées et cet attachement au "moi". Cette place prépondérante du lama, supérieur même aux buddha, est commune à tous les ordres, y compris les Gelugpa. Aucune "réalisation" ne peut être obtenue sans le « yoga du guru » (bla-ma'i rnal-'byor) : le disciple évoque par méditation la divinité tutélaire que le lama a choisie (yi-dam), en fusion intime avec ce lama, puis, grâce à l'amour et à la soumission qui le lient à lui, il s'unit à son lama qui a pour ainsi dire absorbé la divinité. Il en retire *l'état* nécessaire de purification.

p. 194-95

On aura remarqué la grande émotivité des saints. Marpa est un homme fort et violent, plein d'accès de colère, mais il pleure aussi souvent en cachette devant le dévouement et le désespoir de son disciple. L'accès à "l'Absolu" ne supprime pas les formes diverses du phénoménal, y compris les sentiments. Marpa explique, à la fin,

sa conduite méchante en disant que sa colère était différente de celle “du mond” et que, malgré les apparences, il avait en réalité « marché dans la voie de la bodhi ». Cela ne veut pas dire simplement, semble-t-il, que la colère était toujours feinte en vue d’éprouver le disciple. Il y a aussi de cela, mais le caractère emporté de Marpa ne fait pas de doute.

p. 197

Méditation et Rituel

L’initiation que le maître confère est le “pouvoir” (*wang*) de lire tel texte et de pratiquer telle méditation, pouvoir qui s’ajoute à la transmission autorisée de lecture (*lung*). Ce pouvoir, le maître le tient de sa lignée de transmission directe (*bla-brgyud*) qui remonte invariablement à une divinité suprême. Aussi, pour authentifier son acte, le méditant n’oublie pas, dans le rituel, d’évoquer cette lignée.

D’innombrables rites, pour toutes sortes d’occasions et dans des buts divers, sont exécutés par les spécialistes que sont les religieux. *Et il n’est pas douteux qu’à certains échelons inférieurs ce n’est là qu’une routine, une exécution purement formelle de gestes rituels et de récitations de textes.* Mais quand on lit les manuels de ces rites, on s’aperçoit qu’en principe ils ne reçoivent leur efficacité que de la méditation qui doit les accompagner et dont ils ne sont que la manifestation. La méditation est en fait la pratique essentielle de cette religion de moines. Les monastères ont presque toujours en annexe des cellules de méditation, situées à l’écart dans la montagne, où les moines doivent faire retraite et vivre en reclus (*mtshams*) pour un certain temps. Cette réclusion peut aller de quelques jours à quelques mois ou à plusieurs années (trois, ...

p. 198

La religion sans nom ou la tradition

Comme les missionnaires chrétiens avaient adopté et adapté des lieux saints, des fêtes et des figures du panthéon de l’Europe païenne, l’Église lamaïque a admis, coiffé de son autorité et frappé de son cachet de nombreux éléments étrangers au bouddhisme et même au tantrisme de l’Inde. En cela elle ne faisait que continuer ce que le bouddhisme lui-même avait déjà fait dans l’Inde où il avait absorbé depuis longtemps des divinités et des pratiques des autres religions de l’Inde, ainsi qu’un folklore non seulement indien, mais même étranger.

Il serait cependant erroné de croire que tous les éléments non bouddhiques absorbés au Tibet par le lamaïsme aient été indigènes. Les historiens tibétains ont eux-mêmes embrouillé la question en mêlant constamment deux thèmes, la présence du *Bön* avant le bouddhisme et le jugement que tout ce qui avait précédé le bouddhisme était de nature “barbare”, non civilisé et propre à une époque d’obscurité. D’où la conclusion un peu simpliste des premiers historiens européens qui ont eu tendance à présenter le Bön comme la religion primitive du Tibet. Par surcroît, assimilant

“primitif” à “sauvage”, on en est vite arrivé à considérer comme *beunpö* et *primitif* tout ce qui, dans le lamaïsme, paraissait terrible, grimaçant, démoniaque ou de type médiumnique. De là à qualifier tout cela de “*chamanique*” il n’y avait qu’un pas. La réalité est plus complexe. Il est souvent impossible de dire lequel des éléments non spécifiquement bouddhiques du lamaïsme est indigène et lequel étranger, qu’est-ce qui était vraiment *beunpö* et qu’est-ce qui ne l’était pas. Nous aurons encore à parler du Bön, *mais nous pouvons tout de suite remarquer que le tantrisme indien qui fut introduit au Tibet, malgré la méfiance des rois, comportait déjà un grand nombre de rites et de divinités terribles, y compris des sacrifices sanglants.*

p. 217-18

Nous savons déjà que les Tibétains renouvelaient les liens de fidélité entre souverain et vassal par un petit serment annuel et un grand serment tous les trois ans. Des “*sorciers*” sacrifiaient alors des victimes (hommes, chevaux, ânes, bœufs, singes, moutons et chiens) et l’imprécation consistait à vouer au même sort celui qui violerait le serment. Selon les annales chinoises, les dieux invoqués en témoins étaient tous les dieux du ciel et de la terre ou plus particulièrement le ciel, la terre, les montagnes, les fleuves, le soleil, la lune et les étoiles. *Le texte tibétain du serment évoque aussi pour témoins les dieux du ciel (lha), du sous-sol aquatique (klu) et de la terre (gnyan), et celui du serment de 822 : le soleil, la lune et les étoiles. La coutume d’immoler des victimes pour prêter serment se serait maintenue au Kham jusqu’à nos jours (mn’agrib).* La formule de prise à témoins a également survécu : « Le ciel le sait. » La coutume moderne, signalée au Kham et au Sikkim, d’ériger une pierre à l’occasion du serment (mtho-rtsig) est mentionnée dans la chronique ancienne de Touen-houang. Dans ce dernier cas, daté du VII^e siècle, la pierre fut érigée sur la tombe du ministre en faveur duquel le roi prononça le serment accompagné d’un sacrifice de cent chevaux. Cette pierre devait sans doute porter le texte du serment de fidélité mutuelle. Sur le pilier de l’inscription de Thisong Detsen, à Chongye où se trouvent les tombes des rois anciens, on voit au-dessus du texte deux disques qui représentent peut-être soleil et lune. Le pilier de l’inscription de Thide Songtsen, au même endroit, porte des dessins de svastikas et d’un visage anthropomorphe.

p. 227

De nombreuses traditions, différentes dans les détails, mais identiques dans leur structure, se rapportent à la création du site habité et à la venue du premier chef et ancêtre. Rien d’étonnant à cela. On ne s’intéresse pas tant à la création du monde en général — quand on en parle, on emprunte la cosmographie bouddhique — qu’à autant de micro-mondes qu’il y a de sites habités et de groupes humains qui y vivent. Chaque clan ou chaque famille noble a sa lignée ancestrale, sorte de blason qui authentifie sa noblesse, *chaque petit pays a sa montagne sacrée !*

p. 236

L'histoire et les caractéristiques de cette religion sont encore peu connues et assez incertaines, du moins en ce qui concerne la période ancienne. Nous l'avons déjà dit, si elle existait sans doute au Tibet avant l'introduction du bouddhisme, *cela ne veut pas dire qu'elle était l'unique religion et encore moins une religion primitive*. Les documents sur ce sujet sont de deux sortes. Ce sont, d'une part, des écrits lamaïques et beunpo assez tardifs (à partir du XII^e siècle) qui donnent parfois un bref historique schématique et peu cohérent, ainsi que des aperçus sur les croyances qui ne sont pas exempts d'esprit partisan. D'un autre côté, nous avons les manuscrits de Touen-houang qui remontent aux IX^e-X^e siècles, ou un peu avant, mais ne nous livrent que des fragments sans exposé systématique. S'ils sont plus anciens, ils ne datent sans doute que de l'époque où un syncrétisme s'était déjà élaboré. Les chroniques trouvées parmi ces manuscrits contiennent déjà des allusions à des concepts bouddhiques, mais — tout en parlant parfois de rites — pas un mot du Bön. S'il faut en croire les chroniques postérieures — et il y a des raisons de croire à une transmission assez fidèle de la tradition — le Bön n'était qu'une des composantes du monde religieux, les Bönpo un des genres de prêtres du Tibet ancien. À côté d'eux, et au même titre, figurent les “contes” et les “énigmes”, leurs narrateurs et leurs chanteurs, la « religion des hommes » et la « bonne coutume ».

p. 261-62

Les textes chinois anciens et les manuscrits tibétains de Touen-houang, nous le verrons, invitent plutôt à y voir des “sorciers” ou des “prêtres” qui faisaient des sacrifices à l'occasion des funérailles et des serments et qui guérissaient des malades par des exorcismes. L'exploit de voler au ciel en chevauchant un tambour est certes typique pour les *chamanes*, mais on le retrouve chez les *tantristes indiens qui pratiquaient aussi le meurtre rituel encore au XI^e siècle*. Le *vêtement bleu*, de son côté, était également porté par des *tantristes*, et nous avons vu que tel était l'habillement du pandit indien qui aurait introduit une forme du Bön au Tibet. Selon la tradition bouddhique, les bourreaux qui torturaient et découpaient les prisonniers dans la geôle du roi Moka portaient des vêtements bleus et de longs cheveux, comme les *tantristes* et les *Nyingmapa*.

Quoi qu'il en soit, on ne peut manquer d'être frappé par l'importance que la tradition, tant *lamaïque* que *bönpo*, accorde aux origines étrangères localisées au sud-ouest du Tibet où se rencontrent l'Inde et les prolongements de l'Iran. Le saint fondateur du *bön*, Shenrab Mibo, « l'Homme de la lignée des Shen », serait né à Olmo Lungring qu'on situe toujours soit au Zhangzhung, soit au Tazig (Iran).

p. 267-68

Les Bönpo avaient adopté la politique de l'imitation du bouddhisme. Ils ont créé leur collection de textes sacrés (Kanjur et Tanjur) supposés être traduits de langues

étrangères. Ils ont leurs « neuf véhicules » comme les Nyingmapa, leurs monastères et leur vocabulaire technique de philosophie et de méditation, calqué sur celui du lamaïsme. Seulement, au lieu de tourner autour des objets sacrés dans le sens des aiguilles d'une montre, comme on le fait dans le lamaïsme, ils le font dans le sens contraire (et leur svastika se distingue de celui du lamaïsme par le même sens opposé). Au lieu de dire *om mani padme hung*, ils récitent *om ma-tri mu-ye sa-le 'du* (en langue zhangzhung des Bönpo, cela signifie : « salut ('du) à la Mère (? , matri), Espace (muye) lumineux (sale). » Dans le tantrisme aussi, on évoque souvent la Mère-Espace (yum-dbyings) comme principe ultime. Malgré le pouvoir grandissant de l'Église lamaïque, des monastères bönpo ont été fondés un peu partout et se sont maintenus en partie jusqu'à nos jours, surtout dans l'est du Tibet et au nord du Népal. Tout au long de son histoire du dernier millénaire, le Bön a eu ses lieux saints, ses fidèles, ses écrivains religieux et même ses missionnaires. Ceux-ci ont surtout converti divers aborigènes des marches sino-tibétaines, les Mosso ou Nakhi ...

p. 275

L'histoire de la naissance et de la vie de Shenrab Mibo forme le sujet d'un sūtra bönpo (le gZer-myi g). Elle est calquée sur celle du buddha Sâkyamuni. La conception miraculeuse s'opère par deux rayons de lumière, un blanc et un rouge, qui entrent respectivement dans le sommet de la tête du père et de la mère. Le premier, sous forme de flèche, représente l'élément masculin (sperme) ; le second, sous forme de fuseau, l'élément féminin (sang). Tout le reste de la conception et de la formation de l'embryon est conforme aux notions de la médecine lamaïque ou indienne.

p. 277

Les lamas savants, imbus de modèles indiens, ont toujours et dans tous les ordres consacré une partie de leur immense activité à des œuvres poétiques. Longchenpa (Drime Ozer, 1308-1363), deuxième grand patron des Nyingmapa et des Dzogchenpa (après Padmasambhava), a écrit des contes (gtam) édifiants sur le modèle des avadāna indiens, tels que « l'Histoire du Lièvre Intelligent ».

p. 308

ARTS ET LETTRES

Un autre Gelugpa, Lobsang Tenpe gyetsen, incarné de Tagphu, rédige en 1737 une histoire célèbre en remaniant des contes bouddhiques anciens illustrant la technique du transfert (pho-ba) de "l'âme" d'un mourant dans le cadavre frais d'un homme ou d'un oiseau. C'est « L'avadāna de (l'oiseau) Cou Bleu (Nilakantha) », (Mgrin-sngon rtogs-brjod), écrit à la gloire du bodhisattva Avalokitvara, (bibliographie, n° 5, p. 62-71). Il a été traduit en mongol et, selon des informations orales, il serait représenté sous forme de théâtre en même temps que la « vie » d'Atisha. Il a, à son tour, servi de modèle à une autre œuvre de fiction, « La Loi religieuse des Oiseaux » (Bya-chos rin-

chenphreng-ba ; n° 214a), dans laquelle Avalokitdvara, incarné en coucou, « roi des oiseaux », prêche aux oiseaux.

Autant qu'on le sache dans l'état actuel de nos connaissances, il n'y a pas eu, à proprement parler, de développement ou d'innovation depuis l'époque de l'adaptation aux XI^e et XII^e siècles. À partir de cette date on trouve plutôt côte à côte un genre plus proche de la tradition indigène, malgré l'adaptation, et un autre plus savant ou pédant d'inspiration indienne.

p. 308-09

Les saints poètes et les « inventeurs de trésors », kagyüpa et nyingmapa, se distinguent des auteurs savants par leur non-conformisme vis-à-vis de l'Église, par leurs attitudes paradoxales et leur vie errante. Ils se disent volontiers “fou”(ou “inspiré”, smyon-pa), et c'est sous ce vocable qu'ils sont connus et aimés du peuple. *Nous avons déjà eu l'occasion de noter leur caractère espiègle et leurs critiques et sarcasmes à l'égard des abus des grands* (ch. p. 163). Ces attitudes expliquent les deux sources de création littéraire dont nous venons de parler : d'une part, leur ravissement ou leur inspiration de “fou” qui accèdent au « trésor de l'esprit » ; et de l'autre, leur connaissance des traditions, des chants et de la poésie du peuple à la vie duquel ils aimaient se mêler.

L'épopée aurait été créée et chantée un jour, d'un jet, par un religieux nyingmapa en état d'ivresse. L'auteur de la pièce de théâtre Norsang s'appelle lui-même, dans le colophon, Tsering Wangdü, le “fou” de Dingchen, et il ajoute qu'il n'a fait que prononcer des paroles insensées et des plaisanteries. L'inventeur du Kathang denga, Orgyan Lingpa, est, selon le colophon, célèbre sous le nom de « fou des trésors » (gter-smyon). Et si le “fou” Milarepa est devenu le patron des acteurs et des saltimbanques ambulants, le patron et dieu du théâtre est le saint nyingmapa Thangton gyalpo (XV^e siècle) qu'on appelle aussi « le fou du pays vide » (lung-stong smyon-pa). Fait remarquable, l'auteur des biographies de Milarepa et de Marpa, qui se cache généralement sous le pseudonyme « le yogin qui erre dans les cimetières », est Heruka, le “fou” de Tsang (XV^e).

Or ces deux biographies, particulièrement célèbres et aimées du public tibétain, se distinguent de tant d'autres, assez ennuyeuses et pédantes, par leur langue proche de la langue parlée et leur style vivant, et surtout par l'intérêt porté à mille détails de la vie réelle. C'est bien cette communion des saints “fou” avec les sources d'inspiration populaires qui en fait les plus grands créateurs de la littérature tibétaine.

p. 314-15

Une civilisation est un fait objectif que l'historien n'a aucune raison, aucun droit non plus, de juger, et surtout de juger par rapport aux “valeurs” supposées de celle qui est actuellement la sienne. Elle est aussi un tout, tel un organisme dont toutes les parties dépendent les unes des autres et parmi lesquelles on ne peut pas établir une

hiérarchie de valeurs. Voit-on un zoologue qui parlerait avec mépris du venin des serpents ou un physiologiste qui s'offusquerait de la défécation ?

Ceci bien souligné, il est bon de se rendre compte que de nombreuses caractéristiques institutionnelles ou mentales de la civilisation tibétaine ressemblent à celles du Moyen Âge européen. Certes, le terme est vague, autant que celui de féodalité, et un médiéviste y trouverait sans doute à redire. Mais entre le début et la fin du Moyen Âge, et même, si l'on veut, de la Renaissance, entre des structures spécifiquement féodales et des institutions tardives qui en peuvent être les résidus, il y a suffisamment de marge pour permettre des comparaisons avec des faits tibétains qui, eux aussi, s'échelonnent sur de nombreux siècles et ont évidemment changé au cours de cette longue histoire. Il reste qu'à lire les œuvres de Huizinga, de Marc Bloch ou de Lucien Febvre, le *tibétisant* pourrait à chaque instant citer des faits tibétains correspondants en marge des pages ; il pourrait insérer des passages entiers de ces livres dans un traité de sociologie tibétaine. Il n'aurait pour cela qu'à remplacer les noms et, bien entendu, faire abstraction des dates. Ce ne sont là que des impressions, et il faut souhaiter ...

p. 337

Au Japon, les comparaisons peuvent s'étendre tout au long de son histoire, sauf évidemment à l'époque moderne où la différence est de taille : alors que le Japon a su s'adapter rapidement au monde moderne tout en conservant sa tradition, le Tibet n'a pas pu en faire autant et a été conduit à une rupture brutale qui pourrait être fatale pour sa tradition.

Dans le domaine culturel aussi, il est évident que, si les institutions sont semblables, les formes ne sont pas exactement les mêmes, et c'est justement en cela que réside l'intérêt des études tibétaines. De part et d'autre, une grande religion organisée a été adoptée et s'est superposée sur des systèmes indigènes. Mais les différences entre le christianisme et le bouddhisme et entre les substrats religieux de l'Extrême-Orient et de l'Europe ont naturellement déterminé des aspects particuliers.

Nous n'essaierons pas de dresser ici une liste de similitudes. Le lecteur, familiarisé avec le passé européen, l'aura fait de lui-même, et nous nous sommes parfois permis de les souligner. Mais, pour conclure, nous pouvons essayer de dire un mot d'un aspect dont nous n'avons pas pu parler et qui est d'ailleurs difficile à saisir, à savoir l'homme et son caractère. Comment en parler alors que l'auteur n'a pas eu la chance de vivre au Tibet et qu'il ne connaît les Tibétains que pour en avoir fréquenté quelques-uns en dehors de leur pays ? Et par surcroît, comment comparer l'Homme tibétain à l'Homme du Moyen-Âge ou de la Renaissance dont on ne peut se faire une idée qu'à travers quelques ouvrages ? Cependant la tentation est grande, tant est forte l'impression d'avoir affaire à des types analogues de caractères. Certes, il n'est pas question de ramener à une formule simple la variété des caractères individuels. *Mais certains traits sont tout de même frappants.*

Ce qui semble le plus remarquable, c'est une sorte de condensation ou de concentration, un caractère entier, et, de ce fait, souvent excessif. On dirait que sentiment et pensée ne sont pas dilués ou dispersés, mais concentrés. L'Homme s'adonne à un sentiment jusqu'au bout, sans hésitation, avec une sorte d'opiniâtreté et de simplicité. Il peut être très doux ou très violent, très dévoué et très fourbe ou rusé. Il est gai, il aime chanter, parler et plaisanter. Mais il peut aussi obstinément se renfermer, se replier sur lui-même et se refuser aux contingences d'un monde dont il refuse la réalité. Quand il croit — et il croit —, sa foi est profonde, entière, simple et absorbante.

p. 339

« La Civilisation tibétaine », Rolf Alfred Stein (extraits,) éd. L'Asiathèque © (1962/87) 2011