



HAL
open science

Les “lamas” vus de Chine.

Isabelle Charleux

► **To cite this version:**

Isabelle Charleux. Les “lamas” vus de Chine. : Fascination et répulsion. Extrême-Orient Extrême-Occident, 2002, 24, pp.133-151. halshs-00006198

HAL Id: halshs-00006198

<https://shs.hal.science/halshs-00006198>

Submitted on 3 Mar 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les « lamas » vus de Chine : fascination et répulsion

Isabelle Charleux

CNRS, Groupe Religions, Sociétés, Laïcités
Paris, France

L'histoire des fantasmes occidentaux sur le bouddhisme tibétain a fait l'objet de plusieurs étudesⁱ. Comme toute représentation de l'autre, ces fantasmes sont faits de fascination et de répulsion, jamais d'indifférence, et produisent des stéréotypes qui ont la vie longue. En Occident, l'image romantique du Tibet, fabuleux Shangri-la l'emporte sur celle d'une contrée barbare cultivant la magie noire. Malgré la présence régulière de moines tibétains en Chine depuis le XIII^e siècle, l'histoire des fantasmes chinois sur le bouddhisme tibétain n'a rien à envier à l'Occident, et les deux types de représentations s'influencèrent réciproquement. Comment sont perçus les « lamas »ⁱⁱ en Chine, et en quoi sont-ils perçus différemment du clergé chinois ? Peut-on parler d'un anticléricalisme dirigé spécifiquement contre ce clergé ? Sur la base d'un échantillon de sources de nature et d'époques différentes — documents officiels chinois, romans et littérature anecdotique, du XIV^e au début du XX^e siècle — cet article présente un essai de typologie de ces « moines barbares » selon l'imaginaire chinois. Certains aspects du discours analysé relèvent de la xénophobie, tandis que d'autres sont issus de jugements de principe valant pour l'ensemble des clergés chinois. Le cas des « lamas » fournit donc un exemple privilégié pour observer la manière dont les attitudes des Chinois face aux professionnels de la religion s'adaptent à des cas particuliers.

Le « lamaïsme »

Au XIX^e siècle, on comptait en Chine *han* une petite centaine de monastères tibéto-mongols, concentrés dans les capitales impériales, au Wutai shan et dans quelques grandes villes, ainsi que dans les régions proches du Tibet et de la Mongolie ; cette présence datait du XIII^e siècle et avait considérablement augmenté sous les Qing. Les Pékinois, qu'ils soient mandchous, *han* ou mongols, considéraient les quatre ou cinq mille « lamas » de Pékin —eux-mêmes tibétains, mongols, mandchous ou *han*— comme faisant partie du clergé chinois, et faisaient fréquemment appel à eux pour des rituels familiaux. Il existe donc dans une partie de la population chinoise une connaissance réelle, voire une familiarité avec les « lamas ». Cette connaissance était en revanche très limitée chez les Chinois du Sud : un « lama » en pèlerinage au Putuo shan paraissait bien exotique à ceux qui le croisaient. Aussi, l'imaginaire chinois concernant le bouddhisme tibéto-mongol était nourri tant par l'ignorance que par l'interprétation de faits connus et de fait, certains fantasmes au sujet des « lamas » recourent les discours tenus au Tibet et en Mongolie, tandis que d'autres paraissent très surprenants pour les Tibétains. Dans tous les cas, l'imaginaire *han* nous intéresse moins ici pour son rapport à la réalité que pour ce qu'il nous apprend des mentalités religieuses des Chinois.

Le premier thème qui ressort du discours chinois est le caractère étranger du bouddhisme tibétain. Les bouddhistes chinois eux-mêmes semblent ne s'y être jamais

beaucoup intéressés jusqu'au début du XX^e siècleⁱⁱⁱ. La barrière de la langue limitait les débats religieux entre Chinois et Tibétains sous les Yuan et sous les Ming, mais les antagonismes n'étaient pas créés par des attitudes doctrinales différentes. Sous les Ming, la religion des Tibétains est appelée simplement bouddhisme (des régions occidentales), (*Xiyu fojiao* ou *xiangjiao*. « Le terme tibétain « lama » (*bla-ma*) est généralement traduit par *shangshi* plutôt que translittéré comme s'il n'avait pas d'équivalent chinois »^{iv}. Plusieurs monastères de Pékin abritaient à la fois des moines chinois et « étrangers », sans que l'on fasse de différence entre traditions chinoise et tibétaine^v. Certes quelques fonctionnaires des Ming n'hésitèrent pas à traiter le bouddhisme tibétain d'« hétérodoxie » (*yiduan*) ou de « sauvagement dégénéré et non orthodoxe » (*xiewang bu jing*)^{vi}, mais le bouddhisme chinois n'était à leurs yeux guère plus orthodoxe.

La politique de patronage du bouddhisme tibétain par les empereurs mandchous, qui manipulent les convictions religieuses des Mongols et des Tibétains afin de s'assurer leur allégeance (tout en se montrant, pour certains, de fervents bouddhistes), consiste à traiter cette tradition comme une religion étrangère, à destination des Mongols et des Tibétains uniquement. À partir de la fin du règne de Qianlong, le bouddhisme tibétain est appelé dans les sources officielles chinoises *lama zhi jiao*, « enseignement des lamas », qui a donné en français « lamaïsme » dès la fin du XVIII^e siècle^{vii}. Le « lamaïsme » n'est plus du bouddhisme (*fojiao*) aux yeux des Chinois. Ce mot réducteur, qui n'a pas d'équivalent en tibétain, est rejeté par les bouddhistes tibétains qui militent aujourd'hui contre son emploi. La plus célèbre occurrence de ce terme se trouve dans la version chinoise du « Discours sur les lamas » (*Lama shuo*) de Qianlong, gravé en 1792 sur des stèles qui trônent encore au sein du Yonghe gong de Pékin, sans doute le texte le plus anticlérical que l'on puisse trouver contre le bouddhisme tibétain, et de surcroît largement diffusé. Les différences entre les versions chinoises, mandchoues, mongoles et tibétaines révèlent l'adaptation du discours impérial à différents publics. Aux Chinois critiques, Qianlong cherche à prouver en défendant la politique impériale qu'il n'est pas « un instrument bigot dans les mains des lamas »^{viii}, particulièrement maltraités dans la version chinoise. En même temps, alors qu'il présente sa propre version de l'histoire des relations sino-tibétaines et s'apprête à instaurer un système de sélection des réincarnations pour contrer toute forme de népotisme, Qianlong ne remet nullement en cause l'orthodoxie du « lamaïsme », et montre sa profonde connaissance de cette religion en se positionnant comme l'autorité ultime en matière de « lamas » et de réincarnations. C'est donc paradoxalement cet empereur docte qui est à l'origine du quiproquo faisant du « lamaïsme » une religion à part.

Parallèlement, l'identification du « lamaïsme » avec le tantrisme, son caractère étranger et les mœurs particulières supposées de ses moines ont contribué au discours traitant le « lamaïsme » comme un « véhicule inférieur » du bouddhisme^{ix}. Ses moines ressemblent à des moines, mais n'en sont pas selon les critères chinois : ils mangent de la viande, se marient pour certains et ne s'habillent pas comme des moines (chinois)^x. La consommation de viande est aux yeux des Chinois la preuve d'un comportement hétérodoxe par rapport au bouddhisme du Bouddha^{xi}. Viande et alcool vont de pair : si ces « lamas » ne sont pas végétariens, alors ils consomment aussi certainement de l'alcool.

La distinction entre écoles aux yeux des Chinois (obsession non partagée par les Tibétains) apparaît à ce titre comme essentielle. Un spectre de couleurs établi sous les Qing et adopté par les Occidentaux définit une gradation de pureté partant du bouddhisme indien « originel ». Vient ensuite le bouddhisme chinois, puis l'« école [des bonnets] jaune[s] » tibétaine, forme encore monastique en marge du grand véhicule, enfin les « écoles rouge et noire ». Seuls les « Bonnets jaunes » (les Gélugpas), qui ont le nombre et le pouvoir,

bénéficient des faveurs de l'empereur mandchou^{xii}. Les écoles « rouges »^{xiii}, en revanche, sont coupables de tous les maux. Qianlong, pour des raisons politiques comme personnelles, les a jugées hétérodoxes ; les auteurs chinois critiquent les mœurs « dégénérées » de leurs religieux, qui ne respectent pas de vœux, vivent une vie dépravée, prennent plusieurs épouses et pratiquent la magie^{xiv}. Le qualificatif de « noir »^{xv} est un terme vague désignant les religions « indigènes » des Tibétains et des Mongols, mais parfois aussi des écoles non-Gélugpas. Le « lama » est donc, pour les Chinois qui visitent ces monastères, un moine particulièrement débauché et pour d'autres un faux moine, d'une religion différente du bouddhisme.

Un discours à l'extrême opposé se trouve chez quelques lettrés. La réforme des Gélugpas, qui impose le célibat à ses moines et privilégie l'étude des sutras sur l'ésotérisme, est parfois présentée en Chine comme un renouveau ou un retour au bouddhisme originel^{xvi}. Sous les Ming, la piété des Mongols récemment convertis impressionne certains Chinois qui estiment que le bouddhisme, dans l'âge du déclin de la loi en Chine, connaît un renouveau inattendu en terre mongole^{xvii}. Le bouddhisme tibétain pourrait-il régénérer le bouddhisme chinois^{xviii} ? À nouveau, dans les années 1930, alors qu'un grand nombre d'adeptes chinois cherchent à acquérir des pouvoirs paranormaux auprès de maîtres tibétains, quelques réformateurs bouddhistes recherchent ce qui dans l'héritage indien pouvait manquer à la tradition chinoise et avoir été conservé par la tradition tibétaine^{xix}. La littérature reflète également ces contradictions en faisant coexister l'image du *fanseng* dépravé avec l'image positive du moine aux pouvoirs surnaturels. La confusion entre l'Inde et le Tibet joue en sa faveur : le « lama » est aussi le représentant d'un bouddhisme originel « pur ». Un autre nom flatteur désignant le Tibet est d'ailleurs Foguo, pays du Bouddha.

Le « moine » barbare

L'image du « lama » est formée d'une superposition d'images de tous les religieux d'origine non-*han* qui l'ont précédé, notamment ceux qui propagèrent le bouddhisme en Chine au cours des siècles. Les « lamas » comme les missionnaires des premiers siècles de notre ère sont appelés *huseng* (« moine barbare »), puis *fanseng*, *xifan seng* ou *xiseng* (« moine étranger [de l'Ouest] »). Sous les dynasties Ming et Qing, *fan* désigne plus spécifiquement le Tibet et ses habitants, mais son homonymie avec le terme *fan* qui signifie brahmane, indien, sanskrit n'est pas fortuite^{xx}. On trouve encore le terme *xitian zhi seng*, moine du paradis de l'Ouest. Enfin, sous les Qing se répand en chinois le mot *lama*. À l'époque moderne, le Tibet récupère ainsi l'imaginaire fantastique lié à l'Ouest — l'Inde et la route qui y mène — développé dès le V^e siècle et que l'on retrouve dans la « Pérégrination vers l'Ouest » (*Xiyou ji*), ainsi que l'image de la Terre Pure du bouddha Amitâbha. Le Xifan lointain et mystérieux n'est pas une destination attrayante. C'est un lieu, croit-on, où se réfugient des malfaiteurs, où sont exilés des condamnés. On le dit peuplé de démons, et l'on ne peut y voyager si l'on ne connaît pas les bonnes incantations, aussi tout le monde doit y être un peu sorcier^{xxi}. C'est pourquoi les *fanseng*, du fait de leur origine et du chemin qu'ils ont parcouru, sont dans l'esprit des Chinois des thaumaturges et jouissent d'une aura extraordinaire. Ce sont des maîtres des techniques^{xxii} dont les spécialités principales sont, dès le premier millénaire, la maîtrise de la pluie et du tonnerre au moyen d'incantations, la guérison voire la résurrection d'un mort, la divination et la soumission des démons^{xxiii}. Leur art se reflète sur leur physique peu ordinaire et stéréotypé, aux déformations caractéristiques des *arhat*, avec un corps noir, des yeux bleus et des

anneaux aux oreilles^{xxiv}. Le merveilleux domine dans la description de ces personnages exotiques, et pourtant semblables en plusieurs points à l'image des immortels taoïstes.

Notre *arhat* acquiert avec le tantrisme tibétain une dimension supplémentaire. Vu comme un composé de magie incantatoire et d'exercices sexuels entourés de mystère, puisque ses enseignements avancés ne peuvent être divulgués que par un maître à son disciple initié, le tantrisme, synonyme de transgression dans l'esprit des Chinois, suscite un puissant attrait comme un fort dégoût. Bien que l'étude des textes spéculatifs forme la plus grande partie des études monastiques au Tibet, le bouddhisme tibétain est très souvent associé voire totalement identifié à l'enseignement ésotérique (*mizong*, *mijiao*) : c'est ce qui fit son succès en Chine. Jusqu'à l'époque Qing, les textes tibétains qui furent traduits en chinois étaient principalement des ouvrages relevant des Tantra^{xxv}.

Imaginé comme un maître solitaire reclus dans les montagnes, à l'inverse des moines regroupés en nombre dans un monastère, le *fanseng* tibétain a acquis des pouvoirs paranormaux : certains restent longtemps sans manger ni dormir, ne craignent ni le froid ni le chaud, d'autres traversent des murs en pierre, acquièrent une force ou une longévité extraordinaires^{xxvi}. D'autres, tels des immortels, se transforment en grue et s'envolent. Leurs secrets résident dans les incantations. On vient les voir pour obtenir la chance au jeu, la guérison d'une maladie incurable, la connaissance de ses vies antérieures et futures, mais aussi jeter un sort ou obtenir une plus grande vigueur sexuelle^{xxvii}. Invités à la cour, ils éblouissent par des miracles (tel le cinquième hiérarque Karmapa en 1406), mais c'est surtout leur « assistance invisible » dans les campagnes militaires qui fit leur succès auprès des empereurs^{xxviii}. Encore au début du XX^e siècle, certains seigneurs de la guerre espéraient retirer des initiations tantriques des pouvoirs et une longévité exceptionnelles. Les discours sur les *fanseng* révèlent donc une croyance largement répandue dans leurs pouvoirs magiques et une fascination difficile à expliquer : pourquoi toute magie spectaculaire est souvent dite venir du Tibet, alors que les religieux chinois se considéraient capables d'exploits semblables ?

Dans la littérature à partir des Yuan, la deuxième spécialité du maître tantrique, le yoga sexuel, domine largement. Les rites tantriques à caractère sexuel, bien qu'auparavant de mystère, sont « connus » par l'iconographie de leurs divinités tutélaires (*yi-dam*) en union sexuelle, appelées en chinois *huanxi fo*, « bouddha joyeux ». Les descriptions horrifiées de statuaire tibétaine vue dans les temples abondent dans la littérature^{xxix}. Les artisans chinois (et mongols) travaillant pour les temples tibéto-mongols masquaient partiellement la nudité des œuvres comme ils l'avaient fait des siècles plus tôt pour les icônes indiennes. Bien que familiers avec des divinités courroucées d'origine indienne, les Chinois sont choqués par l'iconographie macabre, sexuelle, la nudité et la combinaison de traits humains et animaux. Les *huanxi fo* à leurs yeux ne peuvent être que le modèle pour la « pratique en couple », *shuangxiu*. Un des exemples littéraires remarquable est le rituel tantrique du *Xu Jin Ping Mei*^{xxx}, où « lamas mâles et femelles » exécutent des danses obscènes se terminant en orgie sexuelle, en imitant la posture d'un *huanxi fo* décrit en détail.

La principale source d'inspiration des descriptions de telles débauches est l'exemple de la cour Yuan, qui noircit l'image du bouddhisme tibétain d'un « péché originel » toujours dans les esprits aux époques Ming et Qing. L'« Histoire des Yuan »^{xxxi} raconte comment un moine tibétain enseigna à la cour de l'empereur Huizong (1333-1367) la méthode secrète de la pratique en couple avec des jeunes filles en grand nombre. Passant sous silence l'art chinois de la chambre à coucher, le lettré Tian Yiheng (fl. 1570) commente : « Voilà où sont nées les disciplines sexuelles perverses que les couples mariés pratiquent de nos jours »^{xxxii}. L'archétype du *fanseng* débauché est Yang Lianzhenjia, qui, outre le viol des tombes des empereurs Song et autres crimes, était réputé violer toutes les

filles de la région le jour de leurs nocés^{xxxiii}. La débauche de la cour aurait causé la perte du mandat céleste, accusation que l'on portait déjà contre les moines bouddhistes sous les dynasties Liu Song (420-479) et Qi (479-502). Mais les accusations continuent après la chute de la dynastie mongole : une perquisition du palais en 1536 met à jour plus de mille statues, dont des *huanxi fo*, qui furent détruites sous la pression des lettrés. Des rites sexuels d'initiation des princes et de leur future épouse devant des statues tantriques se seraient encore déroulés au sein du palais à la fin des Ming^{xxxiv}.

À l'iconographie et aux faits pseudo-historiques s'ajoute le fait que le barbare est par nature un être à la sexualité monstrueuse, anormale, et donc une menace pour les gynécées dans lesquels les *fanseng* semblent s'introduire si aisément^{xxxv}. Le *huseng* du *Jin Ping Mei*, dont le rôle est central puisqu'il fournit à Ximen Qing des bonbons aphrodisiaques qui finiront par causer sa perte, est décrit dans les mêmes termes que, plus loin, le pénis du héros^{xxxvi}.

Par ailleurs, l'accusation générale de débauche dans les monastères n'épargne pas les communautés tibéto-mongoles, et en particulier le Yonghe gong et le Huguo si de Pékin sous les Qing, où les moines sont réputés plus débauchés encore que les moines *han*^{xxxvii}. Comme le taoïste, le *fanseng* est imaginé être un spécialiste de l'art de la chambre à coucher ; comme le *heshang*, il est « synonyme » de sexe, fornicateur par nature^{xxxviii}. À la différence du moine chinois, le *fanseng* est un maître : on vient le voir pour lui demander d'enseigner la discipline en couple, et moines et nonnes chinois sont ses élèves en ce domaine. Les *fanseng* représentent une menace envers l'ordre et la famille. Cependant, pour les lettrés, les véritables coupables sont les empereurs et impératrices débauchés, punis par la perte du mandat céleste, les femmes du peuple, ignorantes et crédules et les moines chinois qui suivent leur exemple.

La mauvaise influence du « lama » sur les empereurs et le peuple

Le « cléricalisme »^{xxxix} et les prétendus excès commis sous les Yuan sont toujours dans les esprits à la période Qing. Ainsi Qianlong cite-t-il l'« Histoire des Yuan » dans son « Discours sur les lamas » pour montrer que son patronage du bouddhisme tibéto-mongol est un mal nécessaire mais parfaitement contrôlé : « nous ne montrons aucun biais, ni ne voulons aduler les moines tibétains comme (cela a été fait sous) la dynastie Yuan »^{xl}. Outre leurs nombreux crimes, Qianlong leur reproche essentiellement d'avoir usurpé le pouvoir : les *fanseng* promulguaient des décrets ayant la même force que ceux de la cour, amnistiaient les condamnés et se comportaient comme des princes, usurpant titres et privilèges. Les rituels coûteux et les richesses qu'ils amassaient seraient une autre cause, économique cette fois, de la ruine du pays et de la chute de la dynastie d'après les historiens des Ming et des Qing^{xli}. L'aveuglement de la cour et l'impunité de ces moines sont intolérables à leurs yeux.

Sous les Ming, les accusations virulentes des bureaucrates visent encore le coût du patronage impérial, les manies de certains empereurs, les titres pompeux et les privilèges excessifs accordés à ces « charlatans », mais également aux maîtres taoïstes, souvent placés sur le même plan^{xlii}. La trop grande liberté qui leur est accordée, notamment d'aller et venir au palais à leur guise^{xliii}, apparaît comme une menace d'ordre moral plutôt que politique. Occasionnellement, des mesures étaient prises pour diminuer le nombre de moines étrangers et fermer leurs monastères en Chine. Pourtant, les « lamas » bénéficient sous les Ming et les Qing d'un traitement de faveur en comparaison des politiques dirigées contre le bouddhisme et le taoïsme chinois, au sujet desquelles David Farquhar emploie le terme d'anticléricalisme^{xliv}.

Outre leur influence à la cour, les « lamas » apparaissent comme des princes sur leurs propres terres^{xlv}. Les richesses, les privilèges et le pouvoir de l'Église bouddhique en Mongolie et au Tibet sous les Qing évoquent aux auteurs chinois la puissance du bouddhisme dans la Chine des Tang. Les critiques visant le Dalaï Lama rappellent l'accusation de papisme que lui portent les Occidentaux. Mais on trouve également l'image d'un Dalaï Lama juste qui punit de mort un moine débauché et sa maîtresse : « si seulement pareille justice pouvait être appliquée en Chine »^{xlvi} ! Tant qu'il n'a pas d'influence temporelle sur les Chinois, le « féodalisme » des bouddhistes tibétains et mongols —tant dénoncé depuis 1949— semble laisser les Chinois des Ming et des Qing indifférents ou apitoyés. Quant il est utilisé comme thème polémique, il vise moins les « lamas » que de façon générale le patronage excessif du bouddhisme en Chine *han*, l'influence politique des religieux et la crédulité du peuple.

Si l'influence politique et économique des « lamas » est généralement considérée comme neutralisée en Chine même, l'attrait que représente le bouddhisme tibétain pour les Han semble être un souci réel sous les Ming et les Qing. La littérature romanesque comme les écrits officiels trahissent la crainte de voir les *fanseng* mariés donner le mauvais exemple, les moines chinois et étrangers se mêler, les moines chinois se convertir et entraîner les laïcs à leur tour. Sous Hongwu, une nonne avait entraîné deux femmes de haut rang à pratiquer des exercices de yoga sexuel avec un moine tibétain ; l'empereur ordonna que les quatre coupables soient jetés dans la rivière^{xlvii}. En 1394 un édit interdit aux Han de se faire disciples d'un *fanseng*. On sait les femmes faibles et crédules, susceptibles de se laisser facilement entraîner, puis les hommes, « bien que n'ayant pas de prédisposition à cela », se convertissent à leur tour^{xlviii}. Certains sont de vrais convertis, d'autres se font passer pour des *fanseng* et cherchent simplement à bénéficier des privilèges qui leur sont octroyés ou à tromper le peuple^{xlix}, mais tous sont appelés « faux » *fanseng*.

Dans cette peur de la confusion entre bon chinois (*nanzihan*) et barbare, le Han converti est la pire des vermines. Les premiers souverains mandchous craignent également que le bouddhisme tibétain, très influent en Mandchourie, ne fasse des fidèles parmi les Mandchous et les Chinois. En 1638 les disciples chinois et coréens des lamas tibétains et mongols sont contraints de retourner à la vie laïque et le nombre de moines est limité à cinquante mille, excepté en Mongolie. Les « lamas » sont interdits de prêcher et (théoriquement) confinés dans les monastères, politique qui ne semble pas avoir été couronnée de succès. Les sources historiques et littéraires abondent en exemples de Han convertis, et si Qianlong fonda des monastères pour des « lamas » mandchous, c'était peut-être pour régulariser leur situation.

Le culte de la personne du lama et le faste barbare

Au XVIII^e siècle, les hommes et les femmes qui déposaient leur mouchoir sur la route pour qu'il soit piétiné par le grand lama réincarné Rölpe Dorjé (1717-1786) et leur apporte la fortune attiraient la critique. Le succès du bouddhisme tantrique redécouvert en Chine dans les années 1930 provoque encore scepticisme et mépris de certains réformateurs bouddhistes comme Taixu (1889-1947) et Ouyang Jingwu (1870-1943), qui ridiculisent la crédulité des Chinois : « des hauts fonctionnaires du gouvernement aux vieilles femmes qui fréquentent les temples, tous se sentent honorés lorsqu'une goutte d'eau sacrée d'un ancien vase de bronze est aspergée sur leur tête inclinée avec une plume de paon par un lama tibétain »¹.

De même, le culte de la personne du « bouddha vivant » (*huofo*)^{li}, vénéré comme un dieu, choque certains Chinois^{lii}. Le système de réincarnation des grands lamas,

progressivement adopté par toutes les écoles depuis le XIV^e siècle, est un sujet favori dans les sources chinoises traitant des « lamas ». Ces « bouddhas vivants » ont un charisme extraordinaire et des pouvoirs paranormaux, et la critique de certains est contrebalancée par l'admiration des autres. A l'époque moderne les moines chinois semblent bien discrets à côté des *fanseng*, qui portent des vêtements colorés, d'imposantes coiffes, et voyagent en palanquin. Les rituels et les processions sont remarquables pour leur pompe et leur exotisme, les prières murmurées dans une langue étrangère fascinent. Certains outils et modes de dévotion surprennent. Les moulins et drapeaux de prière sont jugés comme une tromperie supplémentaire^{liii}, mais les démonstrations spectaculaires de foi de dix mille personnes en grande prosternation au Yonghe gong forcent l'admiration^{liv}. Les danses masquées, hétérodoxes aux yeux des Chinois, ainsi que le rite de chasser les démons (*dagui*) forment néanmoins un des spectacles du Nouvel an les plus courus à Pékin. Ces drames excitants se finissaient en éparpillant de l'argent vers l'audience, provoquant parfois des émeutes. C'est principalement à travers ces rituels publics attestés dès 1700 que les « lamas » se présentaient au public pékinois^{lv}. En bref, le bouddhisme tibétain développe à l'extrême les formes sensibles du religieux. Pour ses détracteurs, c'est ainsi qu'il séduisit les Mongols naïfs — Tibétains et Mongols étant toujours décrits comme plus superstitieux que les Chinois. Néanmoins le faste plaît également à beaucoup de Chinois.

Un anticléricalisme visant les « lamas » ?

Dans chacun des quatre thèmes développés ici —religion étrangère, barbarie, menace politique et faste—, le *fanseng* a une image ambiguë, les mêmes attributs ayant des interprétations positives ou négatives. Il est la cible de plusieurs formes de discours anticléricaux. La première est dirigée contre le bouddhisme ou contre la religion chinoise en général. Les souverains mandchous Nurgaci et surtout Hungtaiji ont fait preuve d'un anticléricalisme violent, visant particulièrement le bouddhisme tibétain parce que leurs sujets y étaient exposés. Les moines sont accusés d'être des parasites, coupables de duplicité et de tromperie, extorquant les richesses des fidèles. Ils vendent des indulgences inutiles, mènent une vie dissolue, prennent des maîtresses et ont des enfants : « Les lamas d'aujourd'hui devraient être appelés “incorrigibles” et non “lamas” ». Ces discours et les mesures à destination des sujets chinois et mandchous qui suivirent s'inscrivent dans la tradition de contrôle des clergés par l'État chinois^{lvi}. De même, de nombreuses anecdotes romanesques visant le *fanseng* spécialiste sexuel ou thaumaturge s'appliquent pareillement aux religieux taoïstes^{lvii}. Les accusations directes de débauche, de tromperie, de déguisement et de malhonnêteté sont partagées par l'ensemble du clergé, et dans de nombreux cas le *fanseng* se remarque seulement par ses excès. C'est d'ailleurs lui qui enseigne les pratiques sexuelles au clergé chinois.

D'autres formes d'anticléricalisme en revanche sont spécifiques au bouddhisme tibéto-mongol. Le discours sur le « péché originel » des *fanseng* sous les Yuan est présent depuis lors dans tous les types de sources. De plus, le discours sur les *fanseng* est teinté de racisme, comme l'étaient les arguments de Han Yu contre le bouddhisme sous les Tang. Le bouddhisme tibéto-mongol est-il critiqué d'abord parce qu'il est étranger ? Herbert Franke suggère qu'il est plus approprié, sous les Yuan, de parler de moines bouddhistes qui se trouvaient être tibétains, leur influence ne reposant que sur leur position religieuse, et non sur leur nationalité. Il conclut néanmoins que la combinaison d'étranger et de bouddhisme inspirait sans doute une critique plus vive qu'un seul de ces deux éléments n'aurait eu^{lviii}. Il semble en tout cas légitime de parler de xénophobie des loyalistes Song contre Yang Lianzhenjia. Sous les Qing, les « lamas » sont plus ethniquement divers, et sans doute

mieux intégrés. Mais, même si l'argumentation raciste ne domine pas la critique, la différence ethnique est toujours mise en avant, ne serait-ce que pour expliquer en partie les pouvoirs du *fanseng* : le caractère étranger, indien ou tibétain, est une garantie de ses pouvoirs magiques. S'il est de surcroît « bouddha vivant », c'est un être hors du commun. Une anecdote présente un « lama » ascète et végétarien (à l'opposé, donc, de l'image habituelle du « lama »), qui s'est sinisé et n'a pas su garder sa pratique et ses pouvoirs. Ce sont alors la viande, l'alcool et les mœurs chinoises en général qui sont accusés^{lix}. Un Chinois initié peut acquérir semblables pouvoirs, comme le montrent de nombreuses anecdotes, mais il peut également ne pas avoir la force de les assumer^{lx}.

Autre argument lié à la différence ethnique, celui d'une religion grossière développant à l'extrême les formes sensibles du bouddhisme, et concentrant tous les défauts de cette religion d'origine étrangère et partiellement gommés par sa domestication en Chine. Sous les Han, sous les Tang et à nouveau depuis les Yuan, le « moine » barbare revient séduire les empereurs et tromper le peuple avec les fastes de sa religion exotique. Mais les intellectuels Chinois ne se sont jamais sentis menacés par une subversion « lamaïque ». Aussi leur répulsion est-elle toujours mêlée de fascination : les couples de contraires caractérisent la réaction ambiguë que suscite l'autre et ses mœurs différentes. Le *fanseng* est horrible, étrange et merveilleux (*qi*), il est un saint des Bonnets jaunes, ou un diabolique magicien rouge, strictement célibataire ou collectionnant les épouses ; sa doctrine est fondée sur des textes indiens authentiques ou des pratiques dégénérées. Ces jugements opposés se retrouvent dans les fantasmes occidentaux^{lxi}.

Globalement, les *fanseng* ne semblent pas plus aimés ou détestés de l'opinion chinoise que le reste du clergé. Leur critique, pondérée par l'admiration, sert souvent un autre but : comme tout jugement sur l'autre, c'est avant tout un moyen de critiquer la société chinoise, du peuple superstitieux aux empereurs crédules. Aussi, le discours chinois sur les « lamas » diffère-t-il largement de celui des Tibétains et Mongols. Ces derniers, notamment, ont au XIX^e siècle un discours bien plus anticlérical sur leurs propres institutions bouddhiques. Des lettrés, et surtout des lamas, tels Nagwangkhaidav, Shijee, Dandar, Ishidanzangwangjil et Ravjaa critiquent les frasques du principal dignitaire (le Jebcündamba qutuγtu), le déclin général de la moralité dans leurs propres rangs (le terme *bandi*, novice, désigne aujourd'hui les homosexuels), l'oppression du peuple et appellent à un retour à un mode de vie plus pur. Arana (ca. 1650-1724), un Mongol des bannières de Pékin, critique violemment l'institution dans sa traduction du *Xiyou ji* en 1721 : la doctrine est précieuse, mais les moines sont précisément ses ennemis^{lxii}. Ils exprimaient ainsi le profond malaise social et l'atmosphère fin-de-siècle qui régnait à la cour du huitième Jebcündamba. Certains furent exécutés pour calomnie.

Bibliographie

- ATWOOD Christopher, « The Marvellous Lama in Mongolia: The Phenomenology of a Cultural Borrowing », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung* 46-1, 1992-93, p. 3-30.
- BAWDEN Charles. R., *The Modern History of Mongolia*, Londres & New York, Kegan Paul, 1989.
- BECKWITH Christopher I., « A Hitherto unnoticed Yüan-Period Collection attributed to 'Phagspa », in *Tibetan and Buddhist Studies commemorating the 200th Anniversary of*

- the Birth of Alexander Csoma de Körös*, Louis LIGETI ed., Budapest, Akademiai Kiadó, 1984, p. 9-16.
- Beilu fengsu* (Coutume des esclaves septentrionaux), 1595, de XIAO Daheng (1532-1612), in *Guoxue wenku*, Pékin, Wendiange, vol. 29, 1935, traduit par Henry SERRUYS, « Le Pei-lou fong-sou, coutumes des esclaves septentrionaux », *Monumenta Serica* 10, 1945, p. 117-164.
- Dianshizhai huabao* (Journal illustré du Studio de lithographie), Shanghai, Shenbaoguan, 1884-1898, réédition Guangzhou, Guangdong renmin chubanshe, 1983-84.
- FARQUHAR David M., « Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38-2, 1978, p. 5-32.
- FRANKE Herbert, « Tibetans in Yüan China », in *China under Mongol Rule*, John D. LANGLOIS ed., Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 296-328.
- HEVIA James, « Lamas, Emperors and Rituals: Political Implications in Qing Imperial Ceremonies », *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 16-2, 1993, p. 243-278.
- Jin Ping Mei*, s. n., fin du XVI^e siècle, traduit en français par André LEVY, *Fleur en Fiole d'Or*, Paris, Gallimard, 1985, 2 vol. (Bibliothèque de la Pléiade).
- Lama shuo* (Discours sur les lamas), 1792, Qianlong, inscription sur stèle.
- LESSING Ferdinand D., *Yong Ho Kung: An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking*, Stockholm, Statens Etnografiska Museum, 1942.
- Liuqing rizha* (Notes quotidiennes à Liuqing), de TIAN Yiheng (fl. 1570), édition de 1609 in *Siku quanshu cunmu congshu*, Jinan, Qilu shushe, 1995.
- LOPEZ Donald, *Prisoners of Shangri-la. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1998.
- Mindai Man-Mô shiryô: Min Jitsuroku Shô* (Sources sur l'histoire de la Mandchourie et de la Mongolie sous les Ming), TAMURA Jitsuzô & HANEDA Tôru comp., Kyôto, Kyôto daigaku bungaku gakubu, 1954-1959, « Môko hen », vol. 10.
- NAQUIN Susan, *Peking. Temples and City Life, 1400-1900*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, 2000.
- Qingbai lei chao* (Anecdotes classifiées des Qing), compilé par XU Ke, 1917, Pékin, Zhonghua shuju, 1984-1986.
- Qing shigao* (Première version de l'histoire des Qing), ZHAO Ersun et al., comp., 1913, complété en 1937, Pékin, Zhonghua shuju, 1977.
- Sengni niehai*, attribué à TANG Yin (1470-1523), peu après 1618. Traduit en français par Huang SAN et Jean BLASSE, *Moines et nonnes dans l'océan des péchés*, Arles, Picquier, 1992.
- Shengwu ji* (Histoire des campagnes impériales), WEI Yuan (1794-1857), 1842, Pékin, Zhonghua shuju, 1984.
- Songpan xian zhi* (Monographie du district de Songpan), ZHANG Dian, XU Xiang et al., comp., Songpan xianshu, 1924.
- SUN Xun, *Zhongguo gudai xiaoshuo yu zongjiao* (Le roman chinois ancien et la religion), Shanghai, Fudan chubanshe, 2000.
- SPELTING Elliot, « The 5th Karma-pa and some Aspects of the Relationship between Tibet and the Early Ming », in *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, Michael ARIS & Aung San Suu Kyi éd., Warminster, Aris & Phillips, 1980, p. 280-289.
- VAN GULIK Robert, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, trad. de l'anglais par Louis EVRARD, Paris, Gallimard, 1971.
- WELCH Holmes, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1968.

WANG-TOUTAIN Françoise, « Quand les maîtres chinois s'éveillent au bouddhisme tibétain. Fazun : le Xuanzang des temps modernes ». *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 87-2, 2000, p. 707-727.

Wanli yehuo bian (Collection d'anecdotes non officielles de l'ère Wanli), SHEN Defu (1578-1642), 1606, et supplément 1619, Pékin, Zhonghua shuju, 1997.

Xu Jin Ping Mei (Suite au Jin Ping Mei), de DING Yaokang (1599-1671), vers 1662. In *Jin Ping Mei xushu san zhong* (Trois suites au Jin Ping Mei), Ji'nan, Qi Lu shushe, 1988.

Yuanshi (Histoire des Yuan), SONG Lian, comp., 1370, Beijing, Zhonghua shuju, 1992.

ⁱ Notamment Lopez, *Prisoners of Shangri-la*.

ⁱⁱ En tibétain le terme de « lama » ne s'applique qu'au maître, et ne devrait pas être utilisé pour désigner tous les moines : Lopez, *Prisoners of Shangri-la*, p. 17-20.

ⁱⁱⁱ Wang-Toutain, « Quand les maîtres chinois ».

^{iv} Sperling « The 5th Karma-pa », p. 283.

^v Aujourd'hui, à nouveau, les traditions chinoise et gélugpa coexistent au Zhaojue si de Chengdu.

^{vi} En 1468 : *Mindai Man-Mô shiryô*, vol. 10, p. 249-250 ; Naquin, *Peking*, p. 208.

^{vii} Sur les premières occurrences de ce terme dans les sources chinoises : Naquin, *Peking*, p. 49, n. 101 et Lopez, *Prisoners of Shangri-la*, p. 216, n. 14. *Fanseng* est encore couramment utilisé sous les Qing.

^{viii} Lessing, *Yong Ho Kung*, p. 61-62. Voir également Farquhar, « Emperor as Bodhisattva », p. 26 ; Hevia, « Lamas, Emperors and Rituals », p. 267 ; Lopez, *Prisoners of Shangri-la*, p. 217, n. 15, 16.

^{ix} *Songpan xian zhi*, 5.24a. Encore appelé « petit véhicule de l'illusionnisme », *huanshu xiaocheng*, dans d'autres textes d'époque Qing.

^x Ils sont entre *zaijia* et *chujia* (laïcs vivant chez eux et moines vivant dans un monastère), *Qinghai lei chao*, p. 2217-18. L'habillement apparaît comme essentiel à la définition du « vrai » moine : *Dianshizhai huabao*, « Zangseng guo Hu », *geng* 17, 1886.

^{xi} À l'inverse les Tibétains considèrent les bouddhistes chinois comme impurs, car le Bouddha a prescrit de consommer de la viande si elle était offerte. Sur d'autres preuves de l'hétérodoxie du bouddhisme chinois aux yeux des Tibétains : Welch, *The Buddhist Revival*, p. 176-177.

^{xii} Le « Discours sur les lamas » traduit « lama zhi jiao » par « chapeaux jaunes » en tibétain, excluant les autres traditions.

^{xiii} I. e. les autres écoles. Au Tibet le terme « chapeau rouge » ne désigne que l'une des deux lignées des Karmapas.

^{xiv} *Qinghai lei chao*, p. 1942-1943 ; *Qing shigao*, p. 14530 ; *Shengwu ji*, *juan* 5, p. 200, 212.

^{xv} En mongol, le terme « religion jaune » (*shar shashin*) désigne plus généralement le bouddhisme et les moines bouddhistes par opposition au noir, qui a la connotation de profane, laïc. L'expression *khar shashin*, « religion noire » qualifie péjorativement la religion populaire des Mongols.

^{xvi} Par exemple *Qinghai lei chao*, p. 1942-43.

^{xvii} Deux ouvrages font l'éloge de la piété des Mongols tūmed, qui parviennent à gouverner leur peuple turbulent par le bouddhisme : *Wanli yehuo bian*, *juan* 27, p. 680 ; *Beilu fengsu*, p. 137-138.

^{xviii} L'empereur Yongle envoie une mission au Tibet pour y chercher des textes religieux : Sperling, « The 5th Karma-pa ».

^{xix} Welch, *The Buddhist Revival*, p. 173-176, Wang-Toutain, « Quand les maîtres chinois ».

^{xx} Dans une illustration du *Dianshi zhai huabao*, les Tibétains sont représentés tels des *sadhu* indiens, barbus, vêtu d'une toge et d'un turban, pieds nus, avec des anneaux aux chevilles (« Pusa huashen », *shi* 62, 1891). Dans d'autres illustrations du même journal, cependant, le « lama » est vêtu en moine chinois ou en laïc mandchou.

^{xxi} *Wanli yebuo bian*, *juan* 27, p. 694.

^{xxii} Leurs biographies se trouvent d'ailleurs, au côté des astronomes, parmi les maîtres des techniques dans le *Jiu Tangshu* (945) et le *Xin Tangshu* (1060).

^{xxiii} Par exemple : *Taiping guangji*, *juan* 25, 99 et 108, et autres exemples in Sun Xun, *Xiaoshuo yu zongjiao*, p. 192-193.

^{xxiv} Sun Xun, *Xiaoshuo yu zongjiao*, p. 188-189, donne de nombreux exemples.

^{xxv} Voir cependant Beckwith, « A Hitherto unnoticed Yüan-Period Collection », p. 9-10.

^{xxvi} Par exemple *Wanli yebuo bian*, *juan* 27, p. 694 ; *Qingbai lei chao*, p. 2892.

^{xxvii} *Dianshizhai huabao*, « Lama yishu », *shi* 54, 1894 (guérison miraculeuse) ; *Qingbai lei chao*, p. 3360, 3447 (connaissance des vies passées).

^{xxviii} C'est ainsi, dit-on, que le général Bayan vainquit l'armée Song sous le règne de Khubilai. À la fin du XVIII^e siècle, Rölpe Dorjé fit un rituel au Wutai shan et lança des boules de feu contre les « rebelles » de Jinchuan à des centaines de kilomètres de là.

^{xxix} Par exemple *Qingbai lei chao*, p. 224 ; *Jin Ping Mei*, p. 373.

^{xxx} Chapitre 39. Voir dans ce volume l'article de Vincent Durand-Dastès, p. ? ?

^{xxxi} *Yuanshi*, *juan* 205, « Hama zhuan », p. 4583. D'autres sources d'époque Yuan, Ming et Qing décrivant de semblables orgies sont citées par Franke, « Tibetans in Yuan China », p. 319, n. 88 et Van Gulik, *La Vie sexuelle*, p. 324-325. Le passage de la biographie de Hama est développé dans une des anecdotes du *Sengni niehai*, p. 66-70.

^{xxxii} *Liuqing rizha*, *juan* 28, « Shuangxiu fa », p. 376.

^{xxxiii} Ces deux types de viols sont d'ailleurs réunis dans le *Sengni niehai* (p. 21-31), où Yang Lianzhenjia en exhumant les tombes impériales, découvrit le corps miraculeusement préservé de l'impératrice débauchée des Qi et la viola. La conduite de Yang Lianzhenjia contribua largement à la haine contre les moines tibétains en général : Franke, « Tibetans in Yuan China », p. 315-317, 321-324.

^{xxxiv} *Liuqing rizha*, *juan* 27, « Foya », p. 366 ; d'autres références sont citées par Van Gulik, *La Vie sexuelle*, p. 326 ; Sun Xun, *Xiaoshuo yu zongjiao*, p. 198.

^{xxxv} Voir par exemple le moine « de l'Ouest » Tan Xian du *Sengni niehai* (p. 21-31), géant aux sourcils épais et au nez léonin, qui « parvenait à faire se rétracter ou s'étirer à sa guise sa chose animale », de taille extraordinaire. Aujourd'hui, les minorités ethniques de Chine sont encore décrites en des termes exotiques et érotiques.

^{xxxvi} *Jin Ping Mei*, p. 1023-1027 ; Sun Xun, *Xiaoshuo yu zongjiao*, p. 191.

^{xxxvii} Des lamas entretiennent des maîtresses au Huguo si : *Dianshizhai huabao*, « Xi seng fanjie », *wei* 31, 1889. Autres exemples in Sun Xun, *Xiaoshuo yu zongjiao*, p. 198. L'accusation faite aux moines d'entretenir des maîtresses n'a pas d'équivalent au Tibet.

^{xxxviii} Sur le parallèle entre taoïstes et *fanseng* dans le roman Ming et Qing : Sun Xun, *Xiaoshuo yu zongjiao*, p. 205-206.

^{xxxix} Terme employé par Franke, « Tibetans in Yuan China », p. 328.

^{xl} *Lama shuo*, version chinoise, d'après la traduction de Lessing, *Yong Ho Kung*, p. 59.

^{xli} Les historiens occidentaux ont largement partagé cette évaluation négative : Franke, « Tibetans in Yuan China », p. 328.

^{xlii} *Wanli yebuo bian, juan 27*, p. 698-699, p. 684, p. 682.

^{xliii} Critique encore formulée sous les Qing : *Qingbai lei chao*, 3493.

^{xliv} Farquhar, « Emperor as Bodhisattva », p. 22.

^{xlv} *Qingbai lei chao*, p. 6153.

^{xlvi} *Dianshizhai huabao*, « Huozang lama », *li* 63, 1898.

^{xlvii} *Wanli yebuo bian, juan 27*, p. 681.

^{xlviii} *Xu Jin Ping Mei*, chap. 37, p. 222.

^{xlix} Exemples d'un laïc déguisé en lama et pénétrant dans les gynécées ou dans le palais (*Qingbai lei chao*, p. 3493). En 1468, des bureaucrates préconisent d'enquêter sur les faux *fanseng* : que l'on renvoie chez eux les authentiques moines tibétains, et que l'on défroque les Chinois. *Mindai Man-Mô shiryô*, vol. 10, p. 249-250. Dans le *Xu Jin Ping Mei* (chap. 39, p. 222), des moines chinois dépravés se déguisent en lamas et se mêlent à eux, volent et trompent les gens à leur place, entraînent les femmes à entrer en religion, mangent de la viande et boivent de l'alcool.

^l Wei-han, « Buddhism in Modern China », cité par Welch, *The Buddhist Revival*, p. 335.

^{li} Ce terme populaire est employé dès la fin des Ming, le terme plus technique étant *huashen*, « corps de transformation ».

^{lii} Le *Songpan xian zhi* 5.24a affirme que les Tibétains croient qu'il suffit d'apercevoir une fois le Dalaï Lama pour que l'âme s'élève et échappe aux tourments.

^{liii} Discours de Hung taiji s'adressant à ses ministres, 1636, cité par Farquhar, « Emperor as Bodhisattva », p. 5-34. Ces pratiques sont également ridiculisées par les Occidentaux : Lopez, *Prisoners of Shangri-la*, p. 115.

^{liv} *Dianshizhai huabao*, « Lama yishu », *shi* 54, 1894.

^{lv} Naquin, *Peking*, p. 86, 443-45, 587-89 ; le *Dianshizhai huabao* (« Dagui qu zai », *shen* 54, 1890) traite le sujet de façon ironique.

^{lvi} Discours de Nurgaci et Hung taiji cités par Farquhar, « Emperor as Bodhisattva », p. 21. La législation envers les « lamas », sévère sur le papier, ne diffère que peu de celle concernant les bouddhistes *han*.

^{lvii} Par exemple *Wanli yebuo bian, juan 27*, p. 682-683.

^{lviii} Franke, « Tibetans in Yuan China », p. 298 et 328.

^{lix} *Wanli yebuo bian, juan 27*, p. 694.

^{lx} Un pratiquant d'arts martiaux prend pour maître un lama mongol à l'allure d'*arbat*, mais retourne demander au lama d'annuler ses pouvoirs (de le « délivrer ») : *Qingbai lei chao*, 2892. Voir aussi p. 4568.

^{lxi} Lopez, *Prisoners of Shangri-la*, p. 4.

^{lxii} Atwood, « The Marvellous Lama ». Pour d'autres exemples d'anticléricalisme en Mongolie : Bawden, *The Modern History of Mongolia*, p. 160-173.