



**HAL**  
open science

[Compte rendu de] : M. Strickmann (éd. B. Faure),  
**Chinese Magical Medicine**

Duquenne Robert

► **To cite this version:**

Duquenne Robert. [Compte rendu de] : M. Strickmann (éd. B. Faure), Chinese Magical Medicine. Cahiers d'Extrême-Asie, 2004, p. 423-440. halshs-03134310

**HAL Id: halshs-03134310**

**<https://shs.hal.science/halshs-03134310>**

Submitted on 8 Feb 2021

**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.

M. Strickmann (éd. B. Faure), *Chinese Magical Medicine*

Robert Duquenne

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Duquenne Robert. M. Strickmann (éd. B. Faure), *Chinese Magical Medicine*. In: Cahiers d'Extrême-Asie, vol. 14, 2004. In Memoriam <name ref = "persee-web:/authority/164296">Isabelle Robinet</name> (1932-2000). Pensée taoïste, Alchimie et cosmologie. pp. 423-440;

[https://www.persee.fr/doc/asia\\_0766-1177\\_2004\\_num\\_14\\_1\\_1215](https://www.persee.fr/doc/asia_0766-1177_2004_num_14_1_1215)

---

Fichier pdf généré le 06/02/2019

M. STRICKMANN (éd. B. Faure), *Chinese Magical Medicine*, Stanford: Stanford University Press, 2002.

Ceux que le titre aurait induits à chercher dans ce livre des recettes curatives sont prévenus dans les premières pages : les maux physiques sont essentiellement les effets de fautes morales (*cui* 罪). Le patient aura donc tout d'abord à se confesser (*chan* 懺), publiquement ; plaidant coupable, il allège déjà sa faute devant ce tribunal céleste qui est à l'image de la bureaucratie judiciaire des hommes. Il confiera sa cause à un spécialiste attitré, un prêtre du Tao sachant devant qui l'introduire, parmi les quelque douze cents fonctionnaires civils et militaires qui dans le Ciel régissent notre destinée. Sur ces fonctionnaires, la pharmacopée a évidemment moins d'effet que les pétitions et les talismans.

La thérapie suit donc une procédure appropriée, décrite en détail dans les manuels à l'usage de ces greffiers que sont les prêtres. Ce qui est moins connu (ou simplement supposé connu et passé sous silence dans ces manuels), c'est l'étiologie des maux, la ressource même des implications sociales et psychologiques qu'il y a lieu de déceler sous cet appareil juridico-sacerdotal. Secondaire dans une démarche méthodologique bien conçue mais primordiale en importance, celle-ci se révèle dans des textes d'une tout autre nature. Or le même Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), qui dans ses Instructions secrètes pour accéder au Parfait *Dengzhen yinjue* 登真陰訣 a cité, et ainsi conservé, le premier manuel à l'usage du clergé (*Qianerbai guanyi* 千二百官儀 : v. p. 5 et note 14), est aussi l'éditeur, dans ses Déclaration des Parfaits (*Zhen'gao* 真誥), de larges extraits des déclarations des Parfaits (Immortels) à Yang Xi 楊羲 (330-?, act. vers 364-370), medium agissant pour le compte des frères Xu 許, issus d'une famille de vieille souche dans la région du mont Maoshan 茅山, près de l'actuelle Nankin.<sup>1</sup> De ces Déclarations, il appert que les Xu, récemment convertis au taoïsme, demeurent « coupables » d'avoir longtemps sacrifié à ces dieux locaux et ancestraux dont le taoïsme s'efforce de démasquer le caractère « profane » et la nature « spectrale » : bien plus que le bouddhisme, comme on le croit trop souvent, ce sont ces cultes « sans nom » qui furent longtemps (et parfois demeurent) le principal antagoniste du taoïsme, autochtone comme eux.<sup>2</sup>

Ainsi, l'étiologie postule une responsabilité collective, familiale : jusqu'au neuvième degré de parenté, toute l'ascendance patrilinéaire était (on aimerait savoir si elle demeure) responsable devant les trois magistrats du Ciel, de la

<sup>1</sup> J'ai ici restitué les caractères chinois et remplacé la transcription phonétique Wade-Giles, utilisé tout au long de l'ouvrage, par le système *pinyin* imposé par Pékin.

<sup>2</sup> L'opposition du Taoïsme aux cultes locaux antérieurs fut déjà relevée par R. A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries", in H. Welch et A. Seidel, éd., *Facets of Taoism*, New Haven: Yale University Press, 1979, p. 53-81.

Terre et de l'Eau (apparemment, les trois agents de la dissolution du corps : v. p. 12 et note 51 ; le magistrat de l'Eau, le plus redoutable, me semble avoir hérité les traits de Varuṇa). Saisis par les « plaintes d'outre-tombe » (*zhongsong* 塚訟) introduites par certains défunts, ils infligent aux vivants des châtements qui transcendent la pathologie au sens strict.

Les trois magistrats sont les principaux agents pathogènes, mais pas les seuls. La plupart des maux sont attribuables à des « influences démoniaques » (*guizhu* 鬼注). Cette notion clef de la pathologie chinoise apparaît un siècle avant les révélations de Yang Xi sur la responsabilité familiale, dans un texte également édité et transmis par Tao Hungjing : le *Zhouhou beiji fang* 肘後備急方 (Recettes d'urgence à tenir prêtes sous le coude: HY 1295), écrit deux siècles auparavant par Ge Hong 葛洪 (283-343, plus connu comme l'auteur du *Baopuzi* 抱朴子). Tout en posant l'origine « démoniaque » des maladies, Ge Hong les traite dans une perspective de pathologie pratique : contre ces agents mortifères (*shi* 尸 « cadavres ») qui se transforment en vers pour mieux agir, il prescrit des vermifuges traditionnellement réputés (décoctions à base de noyaux de pêche ou d'écorce de racine de mûrier). Les Prescriptions de Ge Hong demeurent la base de traités plus systématiques, élaborés au VII<sup>e</sup> siècle : Traité sur les Origines et Symptômes des Maladies (*Zhubing yuanhou lun* 諸病源候論), de Chao Yuanfang 巢元方 (act. 605-617), et les Méthodes essentielles valant mille pièces d'or (*Qianjin yaofang* 千金要方) de Sun Simiao 孫思邈 (601 ?-682 ?).

Ces progrès de la pathologie n'ont cependant jamais mis en question la complémentarité du thérapeute et du prêtre, la continuité de la pratique médicale et de l'accomplissement des rites. Préfacés en 752, un siècle après l'œuvre de Sun Simiao, les Arcanes du Tribunal Extérieur (*Waitai miyao* 外台祕要) de Wang Tao 王燾 (ca. 670-755) allient les deux démarches en citant aussi bien les descriptions minutieuses d'un Su Yu concernant les effets des « cadavres propagateurs » (*chuanshi* 傳尸 : une spécification des *zhu* 注) et les recettes magiques d'un Cui Zhidi, deux auteurs des VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles qu'il est seul à nous faire connaître. Encore sous la « renaissance taoïste du XII<sup>e</sup> siècle », le *Tianxin zhengfa* 天心正法 (HY 566) prône un retour à la simplicité originelle de la liturgie et l'usage de talismans au lieu de médications, tandis que la Grande Méthode de la Salle de Jade (*Yutang dafa* 玉堂大法 : HY 220), sa version propre à la tradition locale du Maoshan, intègre dans un traité de liturgie la description la plus méticuleuse des symptômes attribuables aux agents mortifères. La reconnaissance de contagions (*ran* 染) indépendantes des relations familiales n'a pas oblitéré la conjuration des menaces d'outre-tombe et le culte des ancêtres ; l'homophonie de *zhu* 注 « instiller, influence » et *zhu* 住 « demeurer » implique les causes latentes de crises chroniques et met en cause une responsabilité collective qui transcende les générations comme les liens de parenté.

La notion de « charge transmise » (*chengfu* 承負) est déjà évoquée dans le Texte de la Paix Universelle (*Taiping jing* 太平經 : HY 1093) et plus précisément dans ces portions que leur originalité désigne comme authentiques et remontant aux deux premiers siècles de notre ère, en dépit de remaniements du VI<sup>e</sup> puis du IX<sup>e</sup> siècle : l'harmonie du Ciel et de la Terre ou leurs dérèglements sont

conditionnés par les vertus du souverain régnant, comme le veut la conception traditionnelle, mais celui-ci ne peut être tenu responsable de calamités aux causes immémoriales, qui agissent en s'aggravant comme un mensonge initial peut s'aggraver au cours de sa transmission. La pratique du bien ne munit donc pas nécessairement contre le malheur : l'influence de la « charge transmise » dure trente mille ou trois cents ans suivant que l'on est souverain ou simple sujet. Comme les malheurs, cependant, les bienfaits peuvent remonter à une cause unique et c'est en « gardant l'unique » (*shouyi* 守一), en se concentrant sur le souffle primordial (*taiqi* 太氣), source de tous les phénomènes, que les vivants rétabliront l'harmonie dans l'univers comme en eux-mêmes.

Exonérant ainsi la responsabilité des vivants, notamment la responsabilité officielle des dirigeants, l'étiologie du *Taiping jing* met également en question celle des ancêtres (dont la lignée s'y trouve d'ailleurs réduite à un cycle de cinq générations) : la « charge transmise » pourrait ainsi constituer une version authentiquement chinoise du *karma*, clef de l'étiologie indienne, bouddhique en particulier. La conception indienne fut introduite dans les milieux taoïstes du Maoshan par un collègue de Xu Mi 許密 : Qi Chao 郝超 (339-377), auteur d'un Condensé de la Loi Reçue (*Fengfa yao* 奉法要 : T. LII 2102 LIII 86a-89b6). « Charge transmise » et *karma* ont pour dénominateur commun l'effet différé d'une cause lointaine, indépendante des ascendances ; attribuable, dans le premier cas, à un individu totalement étranger et, dans le second, à un soi dont l'individualité est contestée (absolument dénoncée, même, dans l'orthodoxie bouddhique indienne) ; l'un et l'autre, cependant, se traitent par la pénitence et la confession. Xu Hui 許翹 (341-?), fils cadet de Xu Mi, a laissé une confession remarquable à cet égard : plutôt qu'à une cause morale ou « spirituelle » quelconque, il attribue à sa propre négligence les maux qui affectent son père et son frère aîné, et se constitue lui-même en « otage » pour les assumer.<sup>3</sup>

La franchise d'une telle confession est aussi révélatrice d'une prédilection du taoïsme pour les questions pratiques plutôt que les élaborations spéculatives. L'universelle immanence du mal, que rendaient évidente les troubles de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, inspira cependant une vision apocalyptique empreinte de ferveur messianique : les « essences » (*jing* 精) maléfiques ne sauraient s'opposer à la transformation du monde en un paradis taoïste, pourvu que l'individu, même affranchi des griefs qui pèsent sur son passé familial, conforme sa conduite aux prescriptions d'un véritable décalogue dans lequel se côtoient des interdits calendériques traditionnels, proprement chinois, et ceux que le bouddhisme formule en dix défenses (*shijie* 十戒, *dasā-sīlāni*) à l'adresse du laïc. A la différence

<sup>3</sup> Signalons le cas analogue du *bodhisattva* assumant pour les êtres leurs souffrances à titre vicarial ; cf. H. Durt, « Daiju-ku 代受苦 », *Hōbōgirin* VII, p. 803-815. On connaît dans les légendes bouddhiques japonaises l'exemple de Mikawari-Fudō 身代不動 (Acala s'offrant en « rançon » pour Shōkū 證空, moine Tendai du X<sup>e</sup> siècle, qui en fit autant à l'égard de son maître Chikō 智興) et celui de Yata-Jizō 矢田地藏 (Kṣitigarbha se constituant « champ de flèches » au lieu des guerriers sur lesquelles celles-ci sont dirigées) : dans ces deux cas, il n'y a cependant pas de relation étiologique.

des textes bouddhiques, négatifs en principe sur l'usage de la pharmacopée (v. note 156), les textes taoïstes abondent en références aux remèdes matériels, mais moins pour en prescrire l'usage que pour créer un état second par la récitation inlassable de leur catalogue.

Mais toute la réalité des démons ne se résume pas dans leur simple catalogue : dans ce monde qu'ont quitté les dieux, eux sont omniprésents. Les taoïstes s'évertuent de les débusquer dans ces sanctuaires locaux, en apparence si semblables aux leurs ; les bouddhistes les reconnaissent au sein même de leur communauté, en ces moines dépravés qui sciemment délaissent leurs devoirs, dilapident les biens de la communauté et œuvrent ainsi à l'extinction de la Loi (*famie* 法滅, *saddharma-antardhāna*). Longtemps négligés par une bouddhologie centrée sur les questions doctrinales, les apocryphes bouddhiques, ou plutôt les textes bouddhiques originellement (et essentiellement) chinois, notamment le *Famiejing jing* 法滅盡經 (T. XII 396, T. LXXXV 2874), annoncent au tournant des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles l'inéluctable disparition du bouddhisme en une vision apocalyptique de déluges concomitants à la dégénérescence du genre humain (imputée à la lubricité de la gent masculine !), à peine interrompue par le répit des cinquante-deux ans du règne du Prince à l'Eclat Lunaire (Yueguang tongzi 月光童子).<sup>4</sup> Extravagants du point de vue doctrinal, ces textes (qui n'ont pas leurs pareils dans le canon pâli ni tibétain) dénoncent peut-être non sans envie ces prélats intrigants et entreprenants qui, du V<sup>e</sup> siècle jusqu'aux persécutions du IX<sup>e</sup>, dotèrent les monastères d'un nombre considérable de terres et de serfs ; ils expriment la conviction que, depuis l'époque du Buddha, les temps ont radicalement changé et que l'on est entré dans cette période de la « Loi contrefaite » (*Xiangfa* 像法, *pratirūpaka-dharma*) annoncée dès le I<sup>er</sup> siècle dans le *Sūtra du Lotus*.<sup>5</sup>

Avec ses textes et ses images, le bouddhisme a introduit en Chine tout un panthéon ; pour désigner Māra, la Mort en son avatar de Satan bouddhique, on créa même un caractère nouveau : Mo 魔, qui dans les textes taoïstes à partir du IV<sup>e</sup> siècle finit par désigner un groupe d'agents pathogènes sans identité bien définie (peut-on les comparer aux *moma* 末摩 = sk. *marman* « points vulnérables, mortifères » de la pathologie indienne ?). Les Mo ou Mowang 魔王 « Māra souverains » constituent ainsi une collectivité analogue aux « multitudes des huit catégories » (*babuzhong* 八部衆) de démons et génies que les bouddhistes

<sup>4</sup> Rappelons à ce sujet les études de Erik Zürcher, "Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism", in W. Idema, éd., *Leiden Studies in Sinology* (Leiden: E.J. Brill, 1982 = *Sinica Leidensia* XV, p. 34-56) ; "Prince Moonlight...", *T'oung Pao* LXVIII, 1982, p. 1-75, et plus récemment Jan Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991). Pour le *Famiejing jing* 法滅盡經 (et non *Famieching*), précisons cependant qu'il en exista une première traduction, faite entre 223 et 253 par Zhi Qian 支謙.

<sup>5</sup> À la note 13, j'ajouterais une référence au résumé de l'eschatologie indienne que donne E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain: Institut Orientaliste, Bibliothèque de l'Université, 1958, p. 210-222 ; v. également D. W. Chapell, "Early Forebodings of the Death of Buddhism", *Numen* XXVII.I, janv. 1980, p. 122-154.

ont « convertis » (*jiaohua* 教化, *paripakta* « mûris ») en protecteurs bienveillants de leur propre tradition : *deva*, *nāga*, *yakṣa*, etc. dont les listes varient peu ou prou dans les textes brahmaniques, bouddhiques ou jaïna. On fait bien d'insister sur le caractère pan-indien du panthéon véhiculé par le bouddhisme dans toute l'Asie orientale et l'origine védique de ces génies qui existent moins individuellement qu'en « bandes » (*gaṇa*). Peut-être faut-il insister encore, à l'adresse des indianistes, sur l'ancienneté des cultes indiens dont témoignent les textes et l'iconographie bouddhiques (Brahmā et Śakra, alias Indra, ont conservé au Japon et en Thaïlande un rang que l'Inde même ne leur reconnaît plus depuis longtemps), et à l'adresse des sinologues, sur l'origine souvent énigmatique de bon nombre de personnages supposés indiens et néanmoins attestés bien antérieurement en Asie centrale voire en Chine (notamment les *bodhisattva* Mañjuśrī, Kṣitigarbha, Ākāśagarbha e.a.).

Quoi qu'il en soit, cette invasion du panthéon bouddhique est loin d'avoir supplanté les cultes autochtones (en Inde, c'est d'ailleurs la tolérance à l'égard de ceux-ci qui a causé en partie la disparition du bouddhisme). Les êtres étranges, qui dans le *Shanhai jing* 山海經 sont volontiers confondus avec les étrangers, et tous ceux dont on trouve une véritable démonographie dans les textes relatifs au Grand Exorcisme (*danuo* 大儺, non pas *no*), rite de fin d'année qui s'est perpétué en Chine et en Corée jusqu'à l'époque moderne, n'ont cessé de constituer ce repoussoir contre lequel s'affirme l'identité chinoise et que l'exorciste tient en respect. Après les travaux de De Groot (1892-1910), Granet (1926) et Kiang Chaoyuan (1937), les manuscrits découverts au cours des années 1970 dans deux tombes du Hubei révèlent sous un jour neuf et autrement vivant la démonologie chinoise pré-bouddhique : datée de 217 A. C., la tombe de Shuihudi 水虎地 livra en 1976, parmi des textes juridiques et politiques, un « calendrier » (*rishu* 日書) de jours fastes et néfastes et un autre texte, tout aussi pratique, traitant essentiellement de « nœuds » (*jie* 結) magiques ; celle de Mawangdui 馬王堆, datée de 168 A. C. et découverte en 1972, livra les quelque trois cents recettes consignées dans des « Prescriptions contre Cinquante-deux Maladies » (*Wushierbing fang* 五十二病方). Il est désormais possible, notamment grâce aux travaux de Donald Harper, de faire la part des choses et de cerner le fonds originel sur lequel bouddhistes et taoïstes élaborèrent leurs propres visions de l'au-delà ou plutôt : des étranges confins du monde chinois ainsi que de la dimension démoniaque du respectable monde des ancêtres (morts et démons se confondant sous la même dénomination : *gui* 鬼 ou *wu* 物 « choses », avec une qualification de *xie* 邪 « perversité » qui les oppose à *zheng* 正 « la rectitude, l'orthodoxie » dont se réclament eux-mêmes les taoïstes et les bouddhistes aussi bien). Leur propre détachement vis-à-vis des relations familiales leur faisait volontiers considérer les ancêtres comme des goules (on peut déjà remarquer dans le bouddhisme indien la transformation des *pitarah* « pères » avides d'offrandes en *pretāh* « trépassés gloutons »).

Les ancêtres se confondent ainsi dans un ensemble de *guishen* 鬼神 « démons et génies divins » animés et inanimés dont les « essences » (*jing* 精), humides, influent aussi bien que les souffles éthérés (*qi* 氣) sur l'économie psycho-

somatique des êtres vivants ; la faculté de « revenir » (*gui* 歸), caractéristique des démons (*gui* 鬼), rend encore plus ténue la limite entre les mondes des morts et des vivants. Mais plutôt qu'un « animisme » stéréotypé par les historiens des religions, la terminologie chinoise indique une projection sur la nature ambiante des processus psychiques et sexuels de l'individu. La pratique ancienne (III<sup>e</sup> s. A. C.) de cuire et consommer les démons malfaisants, par contre, s'intègre bien dans l'antinomie du « cru » et du « cuit », de la nature sauvage et de la culture. Toujours est-il que les agents pathogènes résident dans le corps même aussi bien que dans un monde ambiant apocalyptique : ce sont les trois « cadavres » (*shi* 尸) inhérents à l'individu qui invitent les « tueurs » (*sha* 刹) ; ils ont pour alliés les sept *po* 魄 « esprits spermatiques » inhérents à tout mortel et agents de sa mort en vertu de leur attraction vers la terre, à la différence des trois *hun* 魂 « esprits éthérés ou nébuleux », également inhérents mais attirés vers le ciel. Les *po* peuvent agir pendant le sommeil, profitant de l'échappée des *hun* qui est à l'origine des rêves (une croyance que partage le brahmanisme).

Ici encore, la pharmacopée est secondaire dans un ensemble de méthodes dont participe également la diététique, notamment les régimes de céréales (la possibilité d'affamer les démons, qui dépendent des céréales tout comme les humains). Les traitements pharmaceutiques conviennent plus particulièrement aux ascètes initiés et cependant, les recettes à leur usage montrent bien qu'ils ne sont pas plus que les profanes affranchis de liens sociaux. Une fois de plus, c'est bien avant l'apparition du bouddhisme et du taoïsme que l'on peut observer la préoccupation de stabiliser ces relations en passant avec les autorités du monde invisible des contrats en bonne forme, notamment des contrats pour établir une tombe, et de contraindre ainsi les esprits à agir « vite, vite, conformément aux décrets » (*jiji* *rulüling* 急急如律令).

Héritant la démonologie impliquée dans le document de la tombe de Shui-hu-di sur les « nœuds » magiques, ou formellement décrite dans le *Shanhai jing*, les Taoïstes se présentent vers le IV<sup>e</sup> siècle comme une « nouvelle guilde de spécialistes », dans l'un de leurs premiers textes : le *Nüqing guilü* 女青鬼律 (HY 789), précisément un registre de ces décrets imposés aux démons et, assez curieusement, attribué à « l'essence sexuelle féminine », nom qui désigne également une plante malodorante toujours utilisée dans la pharmacopée chinoise : la *Paedaria foetida*. Par une métaphore qui relève d'un thème universel dans les traditions populaires, c'est aux pouvoirs apotropaïques du sexe de la femme que sont assimilés ceux de la plante chasse-démons et, par extension, d'un texte dont seul le titre concerne une des plantes médicinales.

Ce texte commence par une *démono-gonie* : dans un monde originellement harmonieux, ce sont des êtres insoumis au Tao qui ont suscité désordres et désastres ; le nombre des vivants fut écrasé par une majorité de morts. Or le 7<sup>e</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois de l'an 2 (probablement l'an Hanan 漢安 2 : 143), le Souverain suprême du Tao confia au Maître céleste Zhang Daoling 張道陵 ce registre en huit volumes où sont consignés les noms et surnoms des démons ainsi que les pratiques fastes et néfastes qui leur sont associées. Les pouvoirs apotropaïques que confère la connaissance précise de ces noms sont sans doute la raison d'être



d'un fastidieux catalogue qui occupe les deux premiers chapitres (où l'on remarque que plusieurs d'entre eux ont pour demeure le Taishan 泰山), mais les vingt-deux préceptes de conduite énoncés au troisième chapitre mettent également en évidence des préoccupations constantes de la morale taoïste : médire, manquer de respect à l'égard des anciens, maudire ses parents ou son épouse, transmettre les arcanes du Tao à des personnes non habilitées, abuser d'une jeune-fille vierge sous prétexte de lui transmettre ces arcanes et tant d'autres fautes rendent vulnérable aux influences démoniaques et passible de châtiments célestes ; ceux-ci consistent à réduire la longévité d'un nombre d'années correspondant très exactement au délit incriminé.

En réalité, ces préoccupations morales soustendent l'ouvrage dans son ensemble : elles s'expriment dans une exhortation de Laozi à ses fidèles dès la fin du premier chapitre et, dénonçant les sceptiques toujours prêts à renier la communauté taoïste en temps de crise, traduisent bien l'inquiétude d'une minorité militante. Aussi le cinquième chapitre conclut-il par une exhortation à la constance, évoquant l'imminence de l'apocalypse en des vers heptasyllabiques (une forme didactique et mnémotechnique destinée à la recitation chantée qu'affectionnaient les premiers taoïstes). C'est l'observance des préceptes moraux, dont suit une nouvelle liste en quatorze articles, qui maintiendra la limite entre le monde des humains et celui des démons, lequel comprend aussi ces peuplades non-chinoises nées par magie ou par métamorphose (*bianhua* 變化), au défi même des normes biologiques ; elle assurera la Grande Paix (*Taiping* 太平) que viendra instituer le messie Li Hong 李弘.

Le *Dongyuan shenzhou jing* 洞淵神呪經 (HY 335), complété au X<sup>e</sup> siècle mais dont les portions les plus anciennes remontent au IV<sup>e</sup>, se réfère également à des temps originellement harmonieux que vint troubler la naissance des démons. Plus que le *Nüqing guilü*, cependant, ce texte et tout l'ensemble canonique qui s'y rattache (sept textes conservés) proposent des moyens radicaux pour conjurer, exiler, bannir, entraver, occire, poursuivre ou sommer démons ou fantômes, à savoir ces « divines incantations des abysses » auxquelles se réfère leur commun dénominateur, le titre de l'ouvrage principal dans cet ensemble : sur le modèle des *dhāraṇī-sūtra* bouddhiques, de textes canoniques consacrés à une formule magique particulière dont le prologue relate la révélation et dont l'épilogue célèbre les vertus, c'est un premier exemple proprement taoïste d'un corpus de « *literature of spells* » (titre du chapitre III).

Le prologue, comme celui des *sūtra* bouddhiques, décrit l'assemblée des auditeurs assistant à une prédication, dans laquelle le Bouddha prédicateur est cependant remplacé par les paroles du Dao impersonnel, c'est-à-dire de Laozi divinisé en être primordial absolu. Coupables de n'avoir su dominer les démons subalternes, auteurs de toutes les calamités, les « rois Māra » (Mowang 魔王) sont condamnés à l'extermination et cependant promus à la tête de ces démons qu'ils auraient dû subjuguier ; ces immigrants indiens qui se trouvaient assimilés dans les hordes démoniaques autochtones en sont désormais les souverains, de même que les génies locaux qui entretemps ont rallié ces hordes, et malgré leurs déficiences ou leurs négligences, ces souverains sont les alliés potentiels de l'exorciste.

Se référant à une période de perfection première qu'ils prétendent rétablir, ce texte et ses semblables se situent eux-mêmes dans la période de déclin inéluctable qui a rendu nécessaire leur révélation. Les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, après la désintégration de l'empire des Han, passent effectivement pour un nadir de l'humanité entière (certes, les Chinois n'ont pas fait référence à la désintégration simultanée de l'empire romain). Dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, cependant, la région au Sud du Yangzi (où se sont retranchés les héritiers de l'antique culture chinoise) est le foyer de « révélation célestes » : celles du Shangqing 上清 vers 364-370 et celles du Lingbao 靈寶 « Joyau transcendant » dans les années 390, qui inspirèrent respectivement une quinzaine puis une vingtaine de textes nouveaux. Stimulé par le succès de ces deux ensembles scripturaires, l'auteur du *Dongyuan shenzhou jing* inscrit son texte dans le même milieu géographique et la même tradition prophétique. Tout en annonçant des cataclysmes majeurs provoqués par le feu, le vent et surtout l'eau (dont les crues du Yangzi donnaient des exemples manifestes), il promet aux dévots du Tao (*daoshi* 道士) et aux Maîtres de la Loi (*fashi* 法師), aux élus qui ont reçu ce texte, le secours de quatre-vingt-dix myriades de dieux majeurs, de héros nés spontanément, d'hommes célestes et de femmes de jade qui ouvriraient pour eux la voie du salut garanti par Laozi, l'être suprême. Dans cette eschatologie, les événements politiques et les guerres se confondent avec les manifestations des démons pathogènes ; les circonstances séculières semblent n'être qu'un symptôme parmi tant de maux qui, au delà de familles particulières, affectent la société de toute une région, d'une nation entière, voire de l'univers. Les cures et remèdes, d'autre part, passent pour secondaires dès lors que la seule possession de ce texte garantit l'immunité ; elle crée une nouvelle généalogie sacrée en plaçant les possesseurs du texte sous la protection paternelle de Laozi, dans une nouvelle famille de saints.

Autant que dans une conformité au modèle des *dhāraṇī-sūtra*, l'influence bouddhique se reflète dans une bibliolâtrie directement héritée de la tradition du Grand Véhicule. *Fashi* « maître de la Loi », qui dans le *Sūtra du Lotus* traduit le sanskrit *dharmabhāṇaka* « prédicateur », est repris par les taoïstes pour désigner les maîtres de leur propre tradition ; mentionnée pour la première fois dans le corpus du *Lingbao* (vers 390), l'organisation canonique en « trois cavernes » (*sandong* 三洞) est manifestement analogue aux « trois trésors » (*sanjang* 三藏, *tri-piṭaka*) du canon bouddhique [et ceux-ci, aux *tri-veda*], même si dans leur teneur interne les « cavernes » de Perfection (les textes relatifs aux prophéties du Shangqing), de Sublimité (ceux du Lingbao) et de Divinité (textes divers, antérieurs) diffèrent essentiellement des « trois trésors » de *sūtra*, *vinaya* et *abhidharma* (et ceux-ci des trois *veda* : *ṛg-*, *yajur-* et *samā-*). Par le truchement de leurs traducteurs chinois, les textes bouddhiques ont fourni aux taoïstes une terminologie et leur contenu a souvent apporté un jour nouveau sur des conceptions et des pratiques autochtones antérieures. C'est ainsi, par exemple, qu'une démonologie homéopathique bien autochtone (voire universelle), qui consiste à mander contre les êtres démoniaques des êtres de même nature, reçut par le truchement du bouddhisme une formulation nouvelle.

Un cas semblable est celui du terme *shenzhou* 神呪 : ces « incantations divines »

sont, dans les textes taoïstes, formulées en un chinois intelligible, mais le même terme apparaît dans les textes bouddhiques à partir du III<sup>e</sup> siècle comme équivalent de *mantra* et *dhāraṇī* aussi bien (ajoutons également : *vidyā*).<sup>6</sup>

Quoique ce passage ait trait à une des superstitions les plus misérables [...] et qu'à ce titre on puisse regarder comme à peu près perdu le temps qu'on donnerait à ces formules... avait écrit Eugène Burnouf en 1852 (*Le Lotus de la Bonne Loi*, p. 418), et Michel Strickmann est l'un des rares à s'être efforcé de nous sortir de cette ornière invétérée. Quoi de plus fascinant, pour nous comme pour les Chinois des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, que ces incantations « en langue de Brahmā » (*fanyu* 梵語) qu'à rebours des passages narratifs ou des exposés doctrinaux, on s'est ingénié à laisser telles et rendre incompréhensibles aux humains ? Plusieurs de ces incantations (pas toutes, tant s'en faut) sont composées en un sanskrit intelligible et les premiers traducteurs sont souvent parvenus à en rendre le sens (et toujours à en pallier le non-sens), mais à partir du V<sup>e</sup> siècle, leurs successeurs se sont ingéniés, sous prétexte de leur conserver leur « pureté » originelle, à les transcrire syllabe par syllabe (« pied par pied » dirait le védisant), au moyen de caractères pris dans leur seule valeur phonétique, et à les rendre strictement inintelligibles aux non-initiés, d'autant plus lancinantes pour leur récitants et plus fascinantes pour les ouailles.<sup>7</sup>

L'invocation, prononcée oralement, s'accomplit toujours avec un geste à l'appui ; sa transcription dans les *dhāraṇī-sūtra* est généralement accompagnée d'une description de ce geste, détaillant la position de chaque doigt pour capter la divinité invoquée en figurant l'un de ses attributs (trident, épée, lien...) ou représentant une action qui manifeste son pouvoir, et pour « sceller » ainsi entre l'officiant et la divinité une « convention ». *Samaya* « convention » (au sens littéral) désigne aussi bien cette identification convenue entre l'officiant et la

<sup>6</sup> Je crois qu'en sanskrit également, ces trois termes ont fini par devenir synonymes et désigner des formules mystiques et magiques que rien, même pas la longueur comme l'a cru Burnouf, ne distingue formellement entre elles. Aussi les traducteurs chinois n'y ont-ils vu que du feu : la comparaison des versions successives d'un même texte et la comparaison avec l'original en langue indienne, quand celui-ci est conservé, montrent qu'ils sont loin d'avoir toujours maintenu la correspondance idéalement rigoureuse entre *mantra* et *shenzhou* 神呪 ou *zhenyan* 真言, *vidyā* et *ming* 明, *dhāraṇī* et *tuoluoni* 陀羅尼 ou *zongchi* 總持, (encore faudrait-il établir dans leurs innombrables occurrences quand chacune de ces traductions apparaît pour la première fois). Ainsi, l'usage a oblitéré la signification spécifique de chacun de ces termes, laquelle se maintient seulement dans leur sens et leur usage premiers : hymne ou vers védique à retenir et réciter mentalement, connaissance par excellence qui est à l'origine celle des veda, vertu ou formule « détentrice » et mnémotechnique spécifiquement bouddhique.

<sup>7</sup> La pléthore de telles formules incantatoires dans le Canon bouddhique cache les trop rares cas où une version plus ancienne (quand elle est conservée) donne au lieu de leur charabia une formulation intelligible, parfois même une prétendue traduction (comparer, par exemple, le *Sūtra du Lotus* au chapitre des *dhāraṇī* dans les version de Dharmarakṣa, datée de 286, et de Kumārajīva, en 405 ou 406 : T. IX 263 x 129c27-130c28, 262 VII 58b8-59b24 = *Saddharmapundarīka*, ch. XXI).

divinité, qu'il qualifie la manifestation de celle-ci sous sa forme symbolique (*sanmeixing* 三昧形). Cette forme symbolique, quant à elle, consiste aussi bien dans l'attribut divin lui-même (ustensile rituel) ou son image peinte que dans le geste formé par l'officiant, la position dans laquelle il « noue » (*jie* 結, *bandh-*) ses doigts, pour figurer cet attribut ; l'attribut et le geste qui le figure sont encore désignés l'un et l'autre par un terme qui a pour sens premier « sceau », en sanskrit (*mudrā* : sceau, empreinte, signe) aussi bien qu'en chinois (*yin* 印 : dans sa graphie ancienne, le caractère figure une main, à gauche, exerçant une pression sur un personnage agenouillé, à droite).

En Chine plus qu'en Inde, cependant, la prépondérance de l'écrit a inspiré, corollairement à l'impression de textes, un usage tout particulier du sceau imprimé : une très concrète « insigillation » (tant pis si le français s'accommode moins bien que l'anglais d'un tel néologisme ou de la renaissance d'un terme dans son sens retrouvé). Un témoignage du *Suishu* 隋書 a pu faire croire à Paul Pelliot que les guérisseurs taoïstes appliquaient sur leur patients des talismans imprimés de figures sigillaires. Or des textes taoïques comme le *Zhengyi fawen xiuzhen yaozhi* 正一法文修真要旨 (Principes essentiels pour cultiver la Perfection en sa Règle première : HY 1260) prescrivent bel et bien d'appliquer directement sur le patient, sur l'organe ou le membre affecté, le sceau du Général Thaumaturge tout en récitant les incantations appropriées ; tel est encore le rite de la *mudrā* (*wentoulou fa* 文頭婁法)<sup>8</sup> que le Bouddha enseigne à Śakra dans le *Guanding jing* 灌頂經 (T. XXI 1331 VII 515a-517b). En l'occurrence, cette version bouddhique d'un rite d'« insigillation » n'est pas quelque prototype indien de sa version chinoise, taoïque : c'est au contraire cette dernière que l'on a affublée d'un déguisement bouddhique, exotique et donc prestigieux, en substituant le charabia des incantations sanskrites au chinois intelligible des imprécations, notamment, et les noms de Duolaiduo 多賴哆 (Dārada ? : un poison), Sengqielü 僧伽履 (Saṃkāri : un *yakṣa*), Pomosi 婆摩斯 (Vāmārcis ?), Dipona 坻婆那 (Devanātha ?) Tanpoluo 曇婆羅 (Dharma-pāla ?), Mishuduo 彌輸多 (Miṣṭa ? « Délicieux ») et Qinashe 耆那舍 (Jina-ś... ?)<sup>9</sup> à ceux de divinités originellement chinoises (peut-être les sept divinités stellaires du Boisseau septentrional, totalement absentes dans la version bouddhique) ; on remarque cependant que l'officiant taoïste, au début du rite, visualise un être gigantesque qui commande aux esprits, tandis que son collègue bouddhique est censé, au delà de cette visualisation, s'identifier à lui : selon M. Strickmann, ce serait là, dans un texte du milieu du V<sup>e</sup> siècle, la première émergence d'une caractéristique proprement tantrique (v. *Mantra et mandarins*, Paris: Gallimard, 1996, p. 25).

<sup>8</sup> *Wentoulou* 文頭婁 (où *wen* conserve sa valeur ancienne : *miuən*, sino-japonais : *mon*) est une transcription de *mudrā* propre au *Guandingjing* 灌頂經 (Sūtra sur la Consécration).

<sup>9</sup> Pour ces sept noms (T. XXI 1331 VII 516a3-5) et pour une série précédente de cinq noms (T. 1331 VII 515b1-8), j'ai vainement cherché d'autres occurrences dans les index du Canon bouddhique (éd. *Taishō*) ; par contre, on reconnaît sans difficulté les noms formels mais assez courants des quatre *devarāja* : Dhṛtarāṣṭra 提多羅吒, Virūpākṣa 毘留波叉, Virūdhaka 毘留離 et Vaiśravaṇa 毘沙門 (T. 1331 VII 516a25-b2).

Écrit vers 320, le *Baopuzi* 抱朴子 prescrit déjà l'impression de sceaux non pas sur un support de papier ou de soie mais immédiatement sur les parois mêmes d'une demeure à exorciser, ou sur le chemin d'un itinéraire montagnard où des traces de tigres ou de loups font présager de méchantes rencontres. En Chine, l'usage du sceau est du reste beaucoup plus ancien et il n'est pas exclu qu'à sa fonction première, essentiellement officielle et juridique, fussent ajoutées des applications apotropaïques.

La double acception de *mudrā* et *yin* 印 apparaît par ailleurs dans certains textes bouddhiques des VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, d'origine à vrai dire controversée, comme le *sūtra* d'Āṭavaka (T. XXI 1238), celui de Jaṅgulī (T. XXI 1265) ou d'Ucchuṣma (T. XXI 1227), ainsi que des textes taoïques nettement influencés par le bouddhisme, comme le *Taishang chiwen dongshen sanlu* 太上赤文洞神三籙 (Triple catalogue des divinités des grottes, en lettres rouges du Suprême), attribué à Tao Hongjing mais préfacé seulement en 632 (HY 589). Une fois de plus, les patriarches ont bon dos : ici, le premier rôle revient à Nāgārjuna (Longshu pusa 龍樹菩薩), le célèbre docteur de l'école Mādhyamaka qui vécut probablement au III<sup>e</sup> siècle et auquel fut vraisemblablement identifié un homonyme du VII<sup>e</sup> siècle, maître tantriste dont la tradition ésotérique sino-japonaise fait son troisième patriarche (son premier patriarche humain, après Mahāvairocana et Vajrapāṇi).

L'énumération de quelques titres rend très imparfaitement compte de ce chapitre quatrième, riche surtout par les traductions et analyses très détaillées des textes qu'ils intitulent : *Traité des Cinq Sciences*, *Texte de Consécration*, *Écrits sur les Arcanes*, *Notes de l'Auditeur*, textes essentiellement liturgiques, magiques pour tout dire, où les phases du rituel se succèdent sans logique apparente, sans nécessité autre qu'intrinsèque, défiant ainsi toute tentative de résumé ; les « insigillations » apotropaïques ou prophylactiques n'y constituent jamais que des épisodes, certes très caractéristiques mais pas toujours centraux ni principaux. Encore faut-il voir si l'on peut aussi nettement distinguer l'« insigillation imprimée » et l'« insigillation gestuelle » comme les caractéristiques respectives d'une conception et d'une pratique chinoise ou indienne : chez tous les peuples, les gestes sont inhérents aux rites et M. Strickmann lui-même convient que bien des *sūtra* chinois, formellement bouddhiques, prescrivent des gestes ou des positions du corps dont on aurait beau chercher la mention dans les textes indiens (comme la position *ding* 丁 « du clou », corps figé et bras écartés horizontalement) ; inversement, rien n'exclut encore qu'un examen des *sādhana* et *kalpavidhī* indiens aussi attentif que celui de M. Strickmann sur les textes chinois ne vienne révéler une pratique indienne de l'« insigillation imprimée » et opposer ainsi un *caveat* à une dichotomie trop rigoureuse. Les apports indiens et chinois à l'invention de l'écriture font encore l'objet de débats, la coïncidence des deux concepts de *mudrā* et *yin* 印 demeure une évidence marquante, et même si, mis en parallèle avec l'un ou l'autre texte formellement taoïste, certain *sūtra* formellement bouddhique (mais sans origine indienne reconnue) peut faire penser à un texte taoïste « under buddhist garb », ce processus de sanctification par l'exotisme n'est probablement ni univoque ni universel. Je demeure

convaincu que M. Strickmann, s'il avait eu l'occasion de poursuivre son examen remarquablement perspicace, se serait bien défendu de poser une règle étendue au delà de certains cas. Déjà tout au long de ce chapitre, décidément l'un des plus riches et plus denses, voire des plus touffus, il insiste sur les adaptations locales et contemporaines, propres au Japon ou au Vietnam d'aujourd'hui, bien plus significatives sur la nature du modèle originel que ne pourrait l'être une hasardeuse quête de ses origines historiques. L'utilisation rituelle de sceaux, par les bouddhistes et les taoïstes aussi bien, est une application particulière de la conception avant tout laïque du sceau comme insigne et marque d'une autorité, conception que l'on peut reconnaître dans la Mésopotamie aussi bien qu'en Chine dès la plus haute antiquité.

Une lecture même superficielle des textes bouddhiques de démonologie suffirait à effacer à jamais l'engouement schopenhauerien puis victorien pour le bouddhisme comme « religion athée » ; les croyances partagées même par les élites dans tous les pays bouddhisés sont l'effet, en grande partie, de l'ascendant que cherchait à exercer le clergé bouddhique en suscitant une démonomanie pour mieux prétendre la guérir. Pas plus qu'entre les textes « proto-tantriques » des IV<sup>e</sup> -V<sup>e</sup> siècles et leur synthèse au VIII<sup>e</sup> siècle, on ne peut tracer une démarcation nette entre des pratiques rituelles, voire magiques, qui se réclament formellement du bouddhisme et, d'autre part, un bouddhisme philosophique prétendument « épuré » de telles pratiques : les unes comme l'autre demeurent encore de nos jours l'apanage d'un clergé dûment ordonné et sont tels quels reconnus comme bouddhiques par les bouddhistes eux-mêmes (à l'exception de quelques penseurs contemporains qu'un purisme d'influence occidentale rend aveugles devant l'évidence historique).

Ce bouddhisme, qu'une étude plus objective a permis de restituer enfin dans toute sa complexité pratique, convient-il vraiment de le qualifier comme « tantrique » ou, plus particulièrement, de nommer respectivement « vajrayānique » et « mantrayānique » ses traditions tibétaine et sino-japonaise ?<sup>10</sup> M. Strickmann dénonce judicieusement ce clivage « national » : « yet they are essentially the same thing ». Les *vajra* et les *mantra* ne sont pas des caractéristiques distinctives de l'une et l'autre tradition (tous deux, du reste, sont védiques d'origine et *mantra* fait peut-être une part trop belle à la seule école du Shingon). Quant aux *Tantra*, dans l'acception indienne, ils sont communs à tous les courants religieux, ésotériques ou non dans leur transmission, voire à toutes les branches du savoir, que les *tantra* étoffent par leurs explications pratiques. Pourquoi donc ne pas s'en tenir à « ésotérique, ésotérisme » comme dénominateur impliquant, *cum grano salis*, une communauté d'aspect et de nature (certes pas de contenu) avec les traditions ésotériques du judaïsme, du christianisme et de l'islam ? Que par ailleurs les différenciations de cette « same thing » résultent, comme le veut M. Strickmann, simplement d'une évolution

<sup>10</sup> Voir tout récemment Iyanaga Nobumi, "Tantrism and Reactionary Ideologies in Eastern Asia: Some Hypothesis and Questions", *Cahiers d'Extrême-Asie* 13, 2002-2003, p. 1 et 14, qui opte, lui, pour « tantrique ».

parallèle de la tradition tibétaine, constamment sous l'influence de l'Inde, et de la tradition japonaise, fidèle à une tradition sinisée au IX<sup>e</sup> siècle, voilà ce que le décompte progressif de textes tibétains traduits à partir du chinois ne cesse d'amener au fur et à mesure des progrès de la critique interne.

« Mystique » (adjectif et substantif) pourrait être un autre dénominateur commun de même portée (toujours *cum grano salis*), et il apporterait enfin un heureux correctif à une conception simpliste toujours répandue : « Le Tantra, c'est-à-dire en gros la magie » (*L'Inde classique*, vol. II, § 2089). On ne saurait, dans le bouddhisme ésotérique ou l'ésotérisme en général, ignorer ou nier la part de la magie, mais la magie n'est ici qu'une application particulière, un aspect, d'une pratique rituelle aux objectifs les plus divers, d'un esprit ritualiste omniprésent, pénétré d'un symbolisme secret transmis secrètement. A tout ceci, le dénominateur commun le mieux approprié n'est-il pas, une fois de plus : « ésotérisme » ? C.q.f.d., osé-je proclamer dans l'espoir peut-être naïf de clore enfin des tergiversations qui n'ont que trop pesé dans les ouvrages sur le sujet, y compris celui de M. Strickmann, dont la qualité et toute l'originalité me pousse d'autant plus à déplorer ces deux seules pages (199-200).

Mais ce n'est pas tout de dénommer communément. La spécificité du rite ésotérique bouddhique, qui vise l'union mystique avec un personnage particulièrement vénéré, une « auto-apothéose » de l'officiant que l'on retrouve dans le rite taoïste et même dans le mysticisme chrétien, mais se déroule suivant les règles de l'hospitalité indienne<sup>11</sup> (et non suivant la procédure bureaucratique chinoise des taoïstes) : voilà bien le fondement d'une « genealogy of spirit possession », la clef des rites de « pénétration » (*āveśa*, *bianru* 遍入) décrits dans l'*Amoghapāśa-sūtra* (T. XX 1097, auquel il convient d'ajouter ses versions parallèles : T. 1092 1<sup>er</sup> ch., T. 1093-1099), le rituel d'Acala (*Budong* 不動 et non pas *Puting* : T. XXI 1202 mais aussi T. 1199-1203, qui présentent en prose ou en vers de nombreux recoupements) ou le *Sūtra du yogin pratiquant tous les yoga enseignés dans le Pavillon sur la Cîme de Foudre adamantin* (T. 867, qui est plus probablement un apocryphe qu'une traduction authentique de Vajrabodhi), parmi tant d'autres textes traduits [et/ou compilés originellement] par Śubhakarasiṃha, Vajrabodhi et Amoghavajra sous le patronage de l'empereur Xuanzong 玄宗 ; précisons aussi que plusieurs de ces textes sont probablement des falsifications japonaises des IX<sup>e</sup> -X<sup>e</sup> siècles.<sup>12</sup>

Tout en se conformant de façon générale aux règles indiennes de l'hospitalité, les rites ésotériques bouddhiques pour accueillir un personnage vénéré et se confondre avec lui en une « auto-apothéose » mystique font parfois aussi intervenir un enfant médium (*wuer* 巫兒) : tout compte fait, moins fréquemment que ne

<sup>11</sup> Voir à ce sujet l'article "Dairin 大輪, Mahācakra" (*Hōbōgirin* VII, p. 982-991), où l'on trouvera une synopse de quarante textes de Vajrabodhi et Amoghavajra, tous sans correspondant sanskrit ni tibétain, calqués sur un même modèle de rite d'hospitalité.

<sup>12</sup> Tout en admettant les *alea* d'une tradition secrète, on constate que bon nombre de ces textes sont connus seulement par des exemplaires japonais, souvent des impressions des XVII<sup>e</sup> -XVIII<sup>e</sup> siècles (v. appareil critique), et qu'ils ne sont pas mentionnés dans les catalogues canoniques (T. LV 2153-2179).

feraient supposer les quelques exemples analysés ici et présentés comme « sparsely scattered peaks of a buried landscape » (p. 210) ; par rapport à son sommet émergeant, le corps englouti de l'iceberg a toujours bon dos ! Cette pratique oraculaire et la captotromancie (inspection d'un miroir), qui lui est souvent associée, sont sans doute moins révélatrices d'une affinité particulière entre le bouddhisme et la taoïsme (affinité préexistante aux textes qui en témoignent, nous assure-t-on) que de l'universalité de telles pratiques bien au delà du cadre restreint des religions de l'Asie orientale.<sup>13</sup> L'érudition et la curiosité universelles de M. Strickmann ont manqué ici de s'exercer, tout exceptionnellement.

Peut-être plus spécifiquement indien (pan-indien plutôt que bouddhique) semble être ce dieu-enfant (*tiantong* 天童, *sura-garbha*, *vibudha-rṣi*), contrepartie de l'enfant-médium : cet énigmatique Bosina tongzi 鉢私邦童子 (Praśna « Question » ?) mentionné dans le Rituel du Bouddha Maître des Remèdes (T. XIX 923 28c12)<sup>14</sup> et surtout dans la *Subāhu-paripṛcchā* ésotérique (T. XVIII 895 II 728a15-c28 = 896 III 771b-755b11, à ne pas confondre avec le *ratnakūṭa-sūtra* de même titre : T. XII 310 37<sup>e</sup> sect. = T. 343-344). *Sanat-kumāra* « le constant jeune-homme » (toujours jeune et toujours chaste) est une épithète de Brahmā et d'Agni que, bien plus tard, s'est appropriée Skanda, un dieu de la guerre et des épidémies (*bhūta* « être [démoniaque] », est impliqué par homophonie dans le synonyme : *kumāra-bhūta* = *zhentong* 真童 « jeune-homme accompli »).<sup>15</sup>

A la faveur d'une graphie fautive dans la transcription de son nom, Skanda 塞建陀 est devenu Veda 韋陀,<sup>16</sup> protecteur de l'étude et des textes sacrés que Daoxuan 道宣 (596-667) consulta au soir d'une longue vie consacrée à l'érudition (T. LII 2107 435c1 sq.). Il me semble bien qu'une confusion analogue, déjà indienne et plus complexe, ait fait de Skanda un *gandharva* (un être semi-divin à la fois bienveillant et malveillant qui préside, entre autres, à la conception d'un enfant et gouverne les maladies infantiles) et, plus particulièrement Candana-gandharva 檀健達婆 « le *gandharva* au parfum de santal », lequel commande à une douzaine

<sup>13</sup> Voir déjà James G. Frazer, *The Golden Bough*, vol. III : *Taboo and the Perils of the Soul*, Londres: Macmillan, 1911 (3<sup>e</sup> éd.) ; G. F. Hartlaub, *Zauber des Spiegels : Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, Munich: Piper, 1951 ; M. Eliade, *Le Chamanisme*, Paris: Payot, 1968 ; John Arnott Macculloch, *The Childhood of Fiction*, Londres: John Murray, 1905, p. 34 sq. (sur les miroirs parlants) ; Max Kaltenmark, "Miroirs magiques", *Mélanges de Sinologie offerts à P. Demiéville*, Paris: Collège de France, 1974, vol. II, p. 151-166.

<sup>14</sup> Ce Rituel est basé sur un *sūtra* conservé en sanskrit et en trois traductions chinoises (par Dharmagupta en 616, Xuanzang 玄奘 en 650 et Yijing 義淨 en 707, la dernière étant très amplifiée et truffée de formules) ; j'y ai vainement recherché le terme en question (v. N. Dutt, éd., *Gilgit Manuscripts I*, p. 1-39 = T. XIV 449-451). Relevons cependant avec M. Strickmann (p. 328) la suggestion de P.S. Jaini : *prasanna* « lumineux », nom d'un *gandharva*.

<sup>15</sup> Soit dit en passant : *kumāra-bhūta* qualifie aussi plusieurs *bodhisattva*, notamment Mañjuśrī, qui est certes moins édulcoré dans la tradition ésotérique que dans celle des *Prajñāpāramitā* et du Mahāyāna en général (v. note 62 p. 329-330). Avec les dix démons *rākṣasa* (*luochanü* 羅刹女) qui lui sont associées dans le *Sūtra du Lotus*, le bodhisattva Samantabhadra (Puxian 普賢) semble lui aussi trahir un lourd passé démoniaque.

<sup>16</sup> Noël Peri, "Le Dieu Wei-t'ouo", *BEFEO XVI.3*, 1916, p. 41-56, surtout p. 42-44.



ou une quinzaine de démons qui tour à tour infligent des convulsions et d'autres maux aux enfants âgés d'un à douze ou quinze ans.<sup>17</sup>

Là, nous nous écartons résolument du taoïsme et même du bouddhisme : le texte concernant Candana-gandharva et ses quinze démons, le *dbāraṇī-sūtra* pour la protection des enfants (*Hushou tongzi tuoluoni jing* 護守童子陀羅尼經 : T. XX 1028A) n'est autre que l'une des nombreuses versions du chapitre (ou de l'appendice) sur la pédiatrie dans les traités de médecine indienne classique.<sup>18</sup> Avec le chapitre sur la démonologie (*bhūta-vidyā*), il témoigne d'une pratique médicale archaïque qui recourt aux exorcismes plutôt qu'à une médication fondée sur l'observation clinique, comme J. Filliozat l'avait signalé dans son *Étude de démonologie indienne* à propos du *Kumāra Tantra* de Rāvaṇa (T. 1330). La *Mahāmāyūrī* (*Kongque jing* 孔雀經 : T. XIX 982, 984-988), où Skanda intervient également, constitue cependant un cas particulier en ce que le texte lui-même, dans sa réalité matérielle, constitue une « protection » (pāli : *parittā*, ch. : *zhou* 呪).

Avec ses pouvoirs oraculaires et sa fougue jaillissante, Skanda est le parangon des enfants-médiums comme des jeunes héros et assume dans la tradition bouddhique le rôle que lui attribue déjà le chapitre pédiatrique en appendice à la *Suśruta-saṃhitā* (II<sup>e</sup> s.) et au précis de Vāgbhaṭa (VIII<sup>e</sup> s.) sur les huit disciplines de la médecine indienne classique (*Aṣṭāṅga-hṛdaya* auquel il faudrait ajouter sa version étendue : *Aṣṭāṅga-saṃgraha*),<sup>19</sup> rôle qui dans le *Cikitsāmaṅgraha* (vers

<sup>17</sup> Le rôle du *gandharva* dans la destinée des enfants en bas âge le met directement en concurrence avec Skanda, et la croyance selon laquelle les *gandharva* se nourrissent de parfum (*gandha-rva*, *yinxiang* 飲香) a certainement favorisé une confusion entre Skanda et Candana « santal ».

<sup>18</sup> En attendant mon propre travail sur le sujet ("De la Démonologie appliquée en Pédiatrie"), ajoutons ici quelques précisions à la note 50 : T. 1028A est une traduction authentique de Bodhiruci I (le traducteur du *Laṅkāvatāra-sūtra* e.a., dont voici la seule traduction d'un texte ésotérique, voire magique) ; T. 1028B en est une version amplifiée mais amputée du début, attribuée à Śubhakarasiṃha ; conservée en sanskrit, en tibétain et en chinois, la *Mahāsahasra-pramardanī* (*Shouhu daqian guotu jing* 守護大千國土經 : T. XIX 999), qui est en fait une collection de citations, en donne une troisième version (Iwamoto Yutaka, *Kleinere Dharani-Texte*, 1937, p. 35.2-37.8 = T. XIX 999 III 591a3-592a4). On connaît également les trois feuillets d'un manuscrit de Dunhuang, reproduisant en recto et verso les images de six sur seize démons avec des légendes en chinois et en khotanais (A. Waley, *A Catalogue of paintings recovered from Tun-huang by Sir Aurel Stein*, Londres 1931, p. 170-173 ; Matsumoto Eiichi 松本榮一, *Tonkōga no kenkyū* 燉煌畫の研究, Tōkyō: Tōhō bunka gakuin Tōkyō kenkyūsho, 1937, vol. I, p. 763-769 et vol. II, pl. 190-191 ; R. Whitfield, *The Art of Central Asia: The Stein Collection in the British Museum*, Tōkyō: Kōdansha, 1982-1985, vol. II, pl. 75 et notice p. 349-350 ; M. Maggi, "A Chinese-Khotanese excerpt from the Mahāsahasrapramardanī", in *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X Secolo*, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei - IsMEO, 1996.

<sup>19</sup> C'est ici qu'il faudrait noter que la version tibétaine de l'*Āmṛta-hṛdaya* lui substitue le buddha Maître des Remèdes (Bhaiṣajya-guru : Yaoshi rulai 藥師如來 ; cf. J. Filliozat, "Un chapitre du *Rgyud-bzhi* sur les bases de la santé et des maladies", *Asiatica : Festschr. F. Weller*, Leipzig, 1954, p. 93-102), ce qui éclaire partiellement (v. p. 332-333 et note 45, p. 251) l'assimilation entre les douze animaux démoniaques du *Kumāra Tantra*

1050 : cf. *T. XXI* 1330) est assumé par Rāvaṇa 囉囉拏 (qui n'est pas dans toutes les traditions indiennes le méchant roi de Laṅkā, d'où peut-être la popularité dans le sud de l'Inde de Murugān, alias Skanda).

Comme dans la médecine indienne classique, où la pédiatrie et la démonologie (*bhūta-vidyā*) sont des branches connexes, les rites bouddhiques d'envoûtement nous font insensiblement passer des enfants médiums aux êtres démoniaques, notamment ces « saisisseurs » (*grāha*, *zhaozhe* 著者 *zhizhe* 執者) qui pour mieux exercer leur emprise se transforment en animaux (totalement dans l'iconographie japonaise de ceux qui entourent Candana-gandharva, tandis que leurs contreparties dans la sculpture de Mathurā et les feuillettes khotanais de Dunhuang ont tête animale et corps humain). Rites d'autant plus singuliers quand leurs textes sont donnés pour « traductions » d'Amoghavajra ou de son maître Vajrabodhi, comme le rite d'*āvēsa* enseigné par Maheśvara à Nārāyaṇa, alias Viṣṇu (*T. XXI* 1277),<sup>20</sup> ou celui décrit parmi les rites secrets – et franchement magiques et noirs – invoquant Acala (*T. XXI* 1202 24b13-25a25, comp. *T. 1200* 2a20-b3, 1201 22b4-c11). L'un et l'autre sont décrits ici en détail (p. 229-234), avec une concision où revit toute la verve que l'on connaissait à l'auteur. Retenons que d'abord interviennent les enfants médiums (si l'on peut encore qualifier d'enfants Kimkara et Ceṭaka, les deux factotums d'Acala),<sup>21</sup> mais la relève est bientôt prise par des animaux mythiques : dans l'un, Garuḍa l'oiseau solaire « aux ailes d'or » (que l'on discerne dans les flammes qui entourent Acala : j. *Karura-en* 迦樓羅焰)<sup>22</sup> et, dans l'autre, le dragon Kulika 古力迦龍王 : de mémoire mythique, *garuḍas* et *nāgas* sont ennemis jurés, mais leur fonction les

---

et les douze « animaux » du cycle horaire associés à Bhaiṣajyaguru (sur ces derniers, v. Edouard Chavannes, “Le Cycle Turc des Douze Animaux”, *T'oung Pao*, série II, vol. VII, 1906, p. 51-122).

<sup>20</sup> Sur ce texte, v. également *Hōbōgirin* I, p. 7 s.v. “Abisha 阿尾奢”. Quant au rôle d'Amoghavajra (et son maître) comme « adaptateur » plutôt que traducteur, il consiste essentiellement à récrire (ou écrire) un texte en fonction du cadre conceptuel et rituel de sa propre tradition du Vajrayāna (Kongōjō 金剛乘 : le terme est de ses disciples japonais et non des Tibétains !); l'exemple notoire d'une « traduction » par lui d'un apocryphe chinois est le *Renwang jing* 仁王經 (Prajñāpāramitā sūtra [pour la protection] du Roi bienveillant, *T. VIII* 246, avec les commentaires et liturgies de son crû : *T. XIX* 994-996), antérieurement « traduit » par Kumārajīva (*T. VIII* 245) et, du moins quant au contenu, assez conforme aux idées des *Prajñāpāramitā-sūtra* et au rôle du roi *cakravartin* dans certains passages (aussi l'« adaptation » par Amoghavajra ne concerne-t-elle que certains chapitres); voir Charles D. Orzech, “A Buddhist Images of (Im)perfect Rule in Fifth-Century China,” *Cahiers d'Extrême-Asie* 8, 1995, p. 139-153. Pour d'autres textes, comme la *Mahāmāyūrī* ou la *Pratisarā*, c'est sa traduction qui est la plus fidèle à la version sanskrite connue.

<sup>21</sup> Ceux-ci font déjà chacun l'objet d'un chapitre entier dans l'Amoghapāśa-kalparāja traduit par Ratnacinta (ou Mañi-cintana) en 693 et par Li Wuchan 李無詔 en 700 : *T. XX* 1097 I 423b23-II 424b17 = 1096 411b24-412b2.

<sup>22</sup> Garuḍa, cette fois comme manifestation de Bhaiṣajyaguru (toujours lui !), est encore le protagoniste du *Traité de magie bouddhique* étudié par Marcelle Lalou dans les *Études d'Orientalisme publiées par le Musée Guimet à la Mémoire de Raymonde Linossier*, Paris 1932, p. 303-322.

confond en l'occurrence.<sup>23</sup> D'autres textes sont également décrits (T. XXI 1248, T. XIX 997), qui ne devraient cependant pas laisser l'impression que tout dans les rites ésotériques est affaire de fillettes et de garçonnets !

De la démonologie à la psychologie pathologique, un pas encore. Cette fois, sous la conduite du taoïste Ge Hong et son *Zhoubou beiji fang* (HY 1295) qui nous font retrouver un terrain déjà familier : l'esprit absent, un démon prend sa place et suscite chez le patient frénésie (*dian* 癡), folie (*kuang* 狂) ou les deux à la fois (*diankuang* 癡狂, épilepsie). La guérison de ces troubles est, dirait-on, un simple épiphénomène du succès de l'exorcisme, quelle que soit l'acribie de la description des symptômes. Mais ce qui importe davantage, c'est l'antériorité de ce texte sur les développements de la dogmatique taoïste, bouddhiste ou simplement médicale. On peut cependant excepter de la dogmatique la systématisation des données de Ge Hong dans la Symptomatologie de Chao Yuanfang (v. *supra*, p. 2), qui pour la première fois fonde le diagnostic sur la prise du pouls, et déjà Ge Hong connaissait les effets calmants de la jusquiame (angl. *henbane*), qu'il recommandait dans les cas de folie. Que les plantes médicinales interviennent alors dans les ingrédients consommés ou brûlés dans les rites bouddhiques ou taoïstes de guérison, il n'y a rien d'étonnant. Rien d'étonnant non plus que ces rites s'en prennent à des animaux réputés maléfiques et qui soit prennent une apparence humaine, soit sont eux-mêmes des métamorphoses d'êtres démoniaques. La fin du livre ouvre des perspectives diachroniques sur une zoologie démoniaque qui s'étend au monde tibétain, à l'Asie du Sud-Est et au Japon. L'esprit de l'auteur souffle où il veut, avec la même verve et maîtrise ; à le lire, je le revois roulant des yeux furibonds et proférant l'imprécation des six syllabes contre le renard céleste.

Au terme de ce long survol, je ne saurais conclure. L'auteur semble avoir voulu se l'interdire, sinon dans certains passages où l'on peut parfois dénoncer une dichotomie trop rigoureuse entre la part indienne et la part chinoise et, dans celle-ci, entre les apports bouddhiques et taoïques. Comme dans *Mantra et Mandarins* (Gallimard, 1996), qui est davantage une collection d'articles, il ouvre plutôt des perspectives en faisant parler les textes eux mêmes et, certes, en les rendant parlants.

Eût-il vécu plus longtemps, Michel Strickmann (1942-1994) serait toujours resté, indépendamment de la fascinante luminosité de ses intuitions ainsi que de son enseignement *ex cathedra* et surtout en tête-à-tête, un véritable chercheur, traqué par cette inquiétude insigne qu'il est toujours commode de taxer de « perfectionnisme ». On se rappellera notamment, au tout début de sa carrière, ce premier essai, déjà volumineux, sur Tao Hongjing et les relations entre le taoïsme et l'alchimie : on finit par le lui arracher des mains et c'est ce même essai qui fut accueilli comme « the true masterpiece » du recueil qui le comprend, « the most lucid brief account [...] of the historical development of Taoism

<sup>23</sup> Le dragon Kurikara 俱利迦羅龍, lové autour d'une épée puis la surplombant pour l'engloutir, correspond aux attributs conventionnels d'Acala : une épée et un lien ; peut-être correspond-il encore, avant la lettre, à la Kuṇḍalinī bien connue des pratiquants du yoga.

itself ».<sup>24</sup> Les éditeurs posthumes de *Mantra et Mandarins* (Brigitte Steinmann) et *Chinese Magical Medicine* (Bernard Faure), notamment dans le partage des variantes et du texte et la mise à jour des notes bibliographiques, ont fait bien plus qu'une œuvre pie.

Robert DUQUENNE

---

<sup>24</sup> John S. Major : C.R. de H. Welch et A. Seidel, éd., *Facets of Taoism*, New Haven: Yale University Press, 1979, in *Journal of the American Oriental Society* CIII, 1983, p. 462.