

Le bouddhisme tibétain : seigneuries monastiques et figures spirituelles

Laurent Deshayes

Membre du Centre de Recherches en Histoire Internationale et Atlantique (Université de Nantes)

Dans l'imaginaire occidental, le Tibet et le bouddhisme semblent indissociables, presque synonymes. Pourtant, si le Tibet est l'un des pays asiatiques les plus récemment convertis à la religion indienne, il reste vrai toutefois qu'il en a considérablement influencé la culture et la société. Laurent Deshayes explique comment la structure socio-politique créée pour soutenir la propagation de la nouvelle foi a donné naissance à un système d'échange entre puissants protecteurs et communautés de moines. Ainsi, les chefs spirituels de ces véritables lignées religieuses adoptèrent la réincarnation, qui existait déjà dans les religions de l'Inde, d'où le bouddhisme était issu. De nos jours, c'est cet aspect qui domine et que le gouvernement de Pékin a reconnu et préservé.

Les origines du bouddhisme au Tibet

Il est de coutume d'évoquer le *bön* comme la religion prébouddhique du haut plateau. Initialement, cette religion tibétaine – ou plutôt serait-il plus approprié de parler des croyances tibétaines – se rattache au grand fonds culturel animiste. Derrière ce mot se cache en effet une nébuleuse de croyances que l'on ordonne tant bien que mal en trois grandes catégories recouvrant les croyances populaires, les cultes des montagnes et une philosophie mystique proposant une définition de l'existence et un enseignement d'ordre spirituel, qui pour certains aspects a été influencé ultérieurement par le bouddhisme. C'est donc dans un univers où les forces de la nature étaient divinisées et où, moyennant des intercesseurs, l'homme pouvait vivre en harmonie avec son environnement, que le bouddhisme s'est implanté.

La tradition retient qu'au II^e siècle avant notre ère des objets bouddhistes, dont un texte, tombèrent du ciel sur le toit du palais royal. Assez tôt, les historiens tibétains, pourtant friands de merveilleux, évoquèrent qu'en réalité les premiers textes furent apportés par des religieux indiens, il y a effectivement plus de deux mille ans. Mais en l'absence d'une culture écrite au Tibet, il fallut attendre le VII^e siècle pour voir un embryon de bouddhisme pénétrer au Tibet. Le roi d'alors, Songtsen Gampo (617 ?-650), était en passe d'établir un empire et ses alliances matrimoniales avec la Chine et le Népal permirent son introduction. Sous le patronage des reines Bhrikuti, la Népalaise, et Wengcheng, la Chinoise, les premières statues du Bouddha furent amenées au Tibet et les premiers temples construits. Un peu plus d'une quinzaine de ces bâtiments sont attribués à la famille régnante, dont le plus célèbre du Tibet, le Jokhang, construit à Lhassa qui deviendra, presque mille ans plus tard, la capitale du pays. L'écriture est inventée : alphabétique, elle fut créée par un ministre qui s'inspira de la graphie sacrée indienne. Pour certains, c'est l'intention du

roi de comprendre les textes bouddhistes qui en est à l'origine. En réalité, il s'agissait certainement d'avoir un outil facilitant les débuts de l'administration de l'empire. On est en effet fort loin de pouvoir parler d'une réelle introduction du bouddhisme au Tibet. L'empereur est encore la manifestation humaine d'une lignée aux origines divines et même s'il admet la religion indienne, il ne peut être question de l'implanter.

La propagation du bouddhisme au Tibet

C'est sous le règne de son descendant, Trisong Detsen (VIII^e siècle), que l'implantation a lieu. Plusieurs maîtres spirituels, pour la plupart originaires du monde indien, sont invités sur le haut plateau et dans les années 770 le premier monastère est construit à Samyé, sur les berges du Brahmapoutre. Ces maîtres, dont les plus célèbres sont Padmasambhava, Shantarakshita et Vimalamitra, jetèrent les fondations de la transmission spirituelle traditionnelle en reliant le monde tibétain au monde indien et à ses grands mouvements de pensées. Mais en s'implantant, le bouddhisme apparut comme le rival des croyances locales et les luttes intestines perturbèrent ce premier essai d'implantation. Si, au plan politique, il fallut faire admettre le bouddhisme comme une nouvelle structure pouvant bénéficier de donations matérielles telles que terres et droits féodaux afférents, au plan spirituel, un système syncrétique se mit en place qui incluait dans les pratiques bouddhistes des divinités ou des croyances locales. Quelques dizaines d'années plus tard cependant, alors que la religion indienne continuait de se propager le plus souvent avec le patronage impérial et dans les familles dominantes, une vague anti-bouddhiste entraîna la quasi-disparition de la pratique spirituelle au Tibet central et l'exil de la transmission monastique sur les contreforts orientaux du pays. Dans le même temps, au milieu du IX^e siècle, l'empire éclatait en une mosaïque de principautés.

Une seconde vague de propagation débuta à la fin du Xe siècle pour s'affirmer aux XI^e-XII^e siècles. L'initiative en revint à des roitelets du Tibet occidental qui furent relayés par des familles aisées du Tibet central. Dès lors, plusieurs générations de traducteurs se formèrent et de nombreux maîtres indiens séjournèrent plus ou moins durablement sur le haut plateau. La poussée musulmane en Inde ainsi que la destruction du bouddhisme et de ses grandes universités monastiques du nord dynamisèrent considérablement ce phénomène. Le maître indien le plus vénéré, Atisha (982-1054), qui arriva au Tibet en 1042, restaura la transmission monastique et débarrassa le bouddhisme survivant de ses errements, souvent consécutifs à l'absence de relation avec des maîtres compétents. Lors de cette seconde vague, plusieurs nouvelles lignées de transmission spirituelle apparurent, complétant le paysage religieux formé par la première lignée que l'on commença à appeler Nyingmapa, la lignée des « Anciens ». Ces nouvelles structures, Kadampa, issue d'Atisha, Sakyapa, issue des Khön, un grand clan noble du Tibet central, et Kagyüpa, issue de Marpa le Traducteur, ne s'opposèrent pas au plan spirituel ; elles puisaient toutes dans le même fonds indien où se mêlaient pratique méditative, discours et études de type philosophique, yogas, éthique et aspiration altruiste. La place du monachisme pouvait varier d'une filiation spirituelle à une autre : très important pour les Kadampas, il ne se développa guère que dans certaines sous-lignées Kagyüpas. De même, certains maîtres essentiels d'une lignée pouvaient jouer un rôle important pour des mystiques d'autres lignées. Ce fut le cas de Milarépa (1052-1135) qui, bien que Kagyüpa, devint l'exemple le plus achevé de l'ermite et du dévot, ou de Sakya Pandita (1182-1251) dont la connaissance et l'influence débordèrent largement du cadre de sa lignée Sakyapa. Il en fut de même aux XIV^e-XV^e siècles lorsque Tsongkhapa (1357-1419) réforma la lignée Kadampa pour en créer une nouvelle, celle des Gélugpas.

Ainsi, si l'on élague le bouddhisme tibétain de ses éléments syncrétiques, où l'on retrouve une grande part des croyances locales, il n'existe guère de différences entre lui et les autres formes de bouddhisme que l'on connaît ailleurs en Asie. Le Tibet paraît même comme l'un des réservoirs où furent déposés et préservés les enseignements des grands maîtres indiens, dont en Inde on a parfois pu perdre ses approches.

Particularités du bouddhisme tibétain

Outre ses rituels riches en couleurs et en musique parfois surprenante aux oreilles des Occidentaux, deux éléments matériels au moins singularisent le bouddhisme tibétain. L'un est d'ordre social, c'est la part très importante que les monastères tenaient dans l'organisation politique, économique et féodale, l'autre est d'ordre spirituel, c'est l'institutionnalisation de la réincarnation.

Dès le VIII^e siècle, le bouddhisme bénéficia de dons en terres faits par l'empereur Trisong Detsen et ce phénomène continua jusqu'à ce que la vague de répression des années 840 y mît un terme abrupt. Les dons faits aux monastères et aux temples reprirent avec la seconde période de diffusion : progressivement, les infrastructures du bouddhisme s'insérèrent dans le tissu féodal. Le servage et les liens de sujétion permirent aux abbés et aux chefs de lignées d'établir de véritables seigneuries monastiques qui, abstraction faite de leur dimension spirituelle, devinrent dans l'élan des centres économiques et financiers de première grandeur car des plus stables. La puissance tenait aussi à la structure arborescente du système des lignées : le pivot en était le monastère bâti par le fondateur, auquel se rattachaient les monastères « filiales » dont certains religieux pouvaient, eux aussi, avoir été les fondateurs d'autres monastères de même obédience.

En outre, les monastères recherchèrent des patrons pouvant leur assurer une tranquillité matérielle et les nobles trouvèrent avantage à bénéficier des prières dites à leur attention par les moines. Cette relation, *chöyön*, de « religieux – protecteur », s'établissait entre égaux : au bout du compte, chacun offrait à l'autre une protection dans le domaine qui était le sien. De fil en aiguille, la quête aux protecteurs poussa les chefs des monastères à rechercher des patrons de plus en plus puissants : les seigneurs mongols puis les empereurs de Chine les assurèrent de leur protection, pendant que dans la steppe ou dans le palais impérial des religieux tibétains dispensaient leur enseignement. Le monastère était donc au centre d'un double réseau, nobiliaire et religieux, dont les intérêts s'entremêlaient.

La lignée Sakyapa fut la première à sortir victorieuse de ce jeu en trouvant l'appui des héritiers de Gengis Khan dans les années 1260. Puis la dilution de l'autorité des seigneurs de la steppe entraîna un renouveau des luttes d'influences sur le haut plateau. Jusqu'au XVII^e siècle, des principautés religieuses régnèrent sur une partie ou sur l'ensemble du Tibet central avec, par l'intermédiaire des seigneurs qui les protégeaient, de véritables guerres aux vainqueurs éphémères. De cette violence où se confondaient intérêts politiques et économiques, sous couvert de la défense des intérêts spirituels de tel ou tel maître, la lignée Gélugpa sortit victorieuse lorsqu'en 1642, avec l'appui des Mongols, le dalaï-lama fut hissé au faîte du pouvoir politique et religieux. Dès lors, il n'y eut plus de conflits politico-religieux, du moins ayant des conséquences pour la paix intérieure. Durant ces siècles d'affrontements, hormis quelques chefs de lignée ou de monastères dont les motivations peuvent sembler douteuses, la plupart des dirigeants spirituels firent leur possible pour arrêter les conflits mais, le plus souvent, ils prêchèrent dans le désert.

Ce positionnement des lignées dans la politique avait pour corollaire une importante assise féodale et il n'était pas rare que des monastères possédassent des dizaines de villages et de pâtures, avec les milliers d'hommes et de femmes qui y vivaient. La structure même du monastère pouvait évoquer son rôle militaire et politique : construction sur un site à valeur stratégique, murs d'enceinte, temple central aux murs épais et presque aveugles, entrepôts... Le servage pouvait conduire des familles à devoir envoyer un de leur fils au monastère et ces monastères pouvaient accueillir des milliers de moines en résidence permanente. Le monastère apparaît donc comme le centre de la vie : il s'agit d'un régulateur démographique, d'une entité féodale jouissant de droits sur les biens et sur les hommes, d'une entité financière et économique qui thésaurise, prête à usure et spéculer, enfin d'une entité spirituelle dont les activités de prière répondent au besoin de

protection des populations « pour cette vie et les futures », ainsi que le disent les textes.

À côté de cette spécificité socio-politique du bouddhisme tibétain, il en existe une seconde, initialement d'ordre spirituel : l'institutionnalisation de la réincarnation. Déjà commune aux religions indiennes, elle a naturellement été acceptée par le bouddhisme. Au Tibet, on admit que certains mystiques pouvaient, consciemment, décider d'occuper de vie en vie des fonctions spirituelles, ce qui à terme signifiait que telle ou telle fonction restait aux mains d'un seul et même être spirituel, appelé *yangsi* « réincarnation » ou *trülku* « corps d'émanation ». Ce phénomène d'institutionnalisation débuta vraisemblablement au XIIe siècle lorsque le premier Karmapa, chef d'une des plus puissantes lignées du haut plateau, déclara qu'il reviendrait en tant que Karmapa pour de nouveau guider ses disciples. Dès lors, les autres lignées lui emboîtèrent le pas et en l'espace de quelques dizaines d'années, les modes de direction spirituelle se fixèrent : par élection, par lien familial ou par réincarnation. C'est ce dernier point qui fascina, et qui fascine encore, les Occidentaux. Avant de mourir, le chef spirituel donne des indications orales ou écrites qui permettront de retrouver son *trülku*, telles que le nom des parents, les caractéristiques du lieu de naissance ; une fois les candidats retrouvés, ils sont soumis à une série de tests incluant notamment la reconnaissance d'objets ayant appartenu à leur prédécesseur. Le dalaï-lama, qui n'est pas le chef d'une lignée mais le dirigeant politico-religieux du Tibet, est le *trülku* le plus célèbre.

La mainmise chinoise : quel avenir pour le bouddhisme tibétain ?

Enraciné sur ces deux spécificités qui sont le rôle socio-politique et l'institution de la réincarnation, le Tibet a connu de très profonds bouleversements à la suite des événements de 1951 et le début de la mainmise chinoise sur les affaires tibétaines qui ont entraîné un bouleversement des cadres traditionnels. Le gouvernement de Pékin ne s'y est pas trompé : le système féodal a été détruit, mais le système des *trülkus* a été préservé, au point qu'aujourd'hui le gouvernement communiste, dont l'athéisme est doctrinal, avalise et officialise les *trülkus* qui conservent, envers et contre tout, une influence importante sur la population. La majorité des grands personnages du bouddhisme tibétain ont fui leur pays dès le milieu des années 1950 et surtout à partir de 1959, année du soulèvement de la population et de la fuite du dalaï-lama en Inde. Cet exil est un enjeu : le système féodal a nécessairement disparu, il faut donc trouver d'autres moyens de financement et tisser des réseaux autres que ceux qui étaient fondés sur les relations seigneuriales traditionnelles religieuses.

Laurent Deshayes

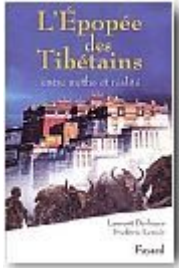
Juillet 2002

Copyright Clio 2019 - Tous droits réservés

Bibliographie



Histoire du Tibet
Laurent Deshayes
Fayard, Paris, 1997



L'épopée des Tibétains, entre mythes et réalité
Frédéric Lenoir et Laurent Deshayes
Fayard, Paris, 2002