

Etude du monde chinois : institutions et concepts

M. Rolf A. STEIN, professeur

I. Le sujet traité dans le cours du *mardi*, *Aspects de la foi jurée en Chine*, s'est imposé à la suite de nos recherches sur les contrats d'achat de terrains destinés à une tombe et comme préliminaire à une étude des institutions taoïstes. Ces contrats sont, en effet, caractérisés par certains traits remarquables, fertiles en développements : 1) La continuité ; nous en connaissons un assez grand nombre, dont plusieurs trouvés *in situ* par des fouilles récentes, bien datés et localisés, qui s'échelonnent des environs de notre ère à l'heure actuelle. 2) L'intégration dans la religion à la fois populaire et organisée ; à part les premiers spécimens connus (I^{er}-II^e siècles) dans lesquels tous les termes relèvent de la réalité sociale (acheteurs, vendeurs, témoins, prix, localisation du terrain), ces « contrats » sont devenus des talismans, garantissant la pérennité de jouissance de la tombe par le mort, dont les termes (sauf les noms de l'acheteur et du mort bénéficiaire) sont tous religieux ; les modèles ont été conçus et diffusés par les taoïstes, mais ceux-ci ont utilisé pour ce faire des éléments de religion populaire. 3) La forme, qui illustre sous plusieurs aspects la bipartition ou la dichotomie et répond parfaitement à la fonction.

Or, le même type de contrat, avec témoins, garants, serments et gages, et la même forme de la bipartition, ont été utilisés par les taoïstes pour une situation différente qui est celle de la nécessité d'un lien entre maître et disciple en vue de la transmission de textes révélés et secrets, considérés comme des trésors-talismans. Nous avons donc entamé une recherche sur ce sujet. Elle s'annonce fort longue et compliquée car elle implique une masse énorme de textes s'échelonnant aussi avec une remarquable pérennité du début de notre ère jusqu'à l'époque moderne. Mais il est aussi vite devenu évident qu'on ne saurait traiter le problème en entrant immédiatement *in medias res* et en se bornant à lui seul. Les taoïstes du début de notre ère, qui ont formé des groupes et des systèmes religieux organisés, n'ont rien inventé, mais ont continué les institutions et concepts de la Chine antique soit en maintenant les mêmes structures et leurs formes, soit en opérant des emprunts purement livresques basés sur leur culture de lettrés. C'est pourquoi nous n'avons pu aborder les faits proprement taoïstes que dans les dernières leçons. Les dix premières leçons ont dû être consacrées aux antécédents. On aurait pu croire que les travaux sur le serment de Granet, Maspero, Mullie et Serruys avaient épuisé la question. Nous avons cependant trouvé qu'il y avait beaucoup à ajouter et qu'on devait parfois apporter des corrections et des précisions. Et encore, nous nous sommes bornés à étudier les concepts, sans essayer d'atteindre la réalité sociologique. Il faudrait une toute autre recherche pour cerner cette dernière. Nous avons donc exposé les textes que les taoïstes lettrés connaissaient certainement aussi bien que nous

et nous en avons analysé les concepts et leurs formulations en prenant souvent comme fil conducteur le changement d'acception des mots les plus importants. Tout en nous référant à l'occasion aux travaux de Davy et Mauss, auxquels les documents chinois peuvent ajouter de belles illustrations, nous nous sommes volontairement abstenus d'entrer dans des discussions théoriques sur la nature du serment et du contrat, mais nous avons essayé de définir les notions chinoises à ce sujet. Le choix des documents et les définitions ont souvent été déterminés en fonction des faits taoïstes plus tardifs qu'il s'agissait d'expliquer.

La première difficulté est celle de définir la différence entre les deux termes qui désignent le serment en Chine, *meng* et *che*. Les commentateurs veulent que *meng* soit défini par l'emploi d'un sacrifice sanglant. D'où la conclusion de Maspero : *meng* est un serment entre égaux, avec *devotio* à des divinités garantes du pacte, alors que *che* serait un serment imposé de supérieur à inférieur, sans victime, donc sans dévouement, etc. Mais on trouve des cas de *meng* sans victime et entre personnes inégales, de même qu'on trouve des cas de *che* entre égaux et avec dévouement aux dieux témoins. L'analyse des différents cas suggère encore une autre différence ; le *meng* implique souvent un texte à la fois écrit et lu à haute voix, alors que le *che* semble toujours être exclusivement oral. Mais il y a des exceptions. En réalité, dès la fin des Tcheou au moins les deux mots sont employés sans distinction rigoureuse. *Meng* finit cependant par se spécialiser souvent dans le sens d'alliance, de convention et même de réunion ou assemblée (*houei*), alors que *che* pose un problème remarquable en prenant deux acceptions : a) ordre donné et b) promesse offerte.

Malgré ces différences, on peut réduire tous les cas à une seule formule. Il s'agit toujours d'un procédé qui sert à lier deux partenaires (individus ou groupes ou les deux) qui sont de nature opposée et doivent collaborer ou du moins coexister. La situation étant bi-partite de nature, la forme que prendra la procédure le sera volontiers aussi. Les cas suivants en relèvent : 1) alliance (*meng*) entre deux pays (ou groupes de pays) soit par opposition à une tierce partie, soit pour faire la paix, pour surmonter l'antagonisme ; mariage, alliance privée (fraternité) ; 2) alliance (*che*) d'amitié et d'amour (amis, frères jurés, amants, mariage) ; 3) alliance (*meng* ou *che*) entre supérieur et inférieur pour mérites acquis par le second et bienfaits accordés par le premier ; 4) nécessité ou désir d'éviter un procès ou moyen de le liquider (*meng* ou *che*). Le lien ainsi créé permet de surmonter un antagonisme latent ou apparent, de situation, de statut ou de nature (guerre, vendetta, procès, incompatibilité de caractère, de sexe, de situation sociale). Deux autres cas, tous deux caractérisés par le terme *che*, semblent faire exception et ont donc été examinés de plus près : « serment » *che* de commandement militaire (*Chou-king*) et promesse solennelle (*che*).

Dans le premier cas, *che* est expliqué comme équivalent de *ming* « ordre, décret, mandat » ou plutôt « mission confiée » et *kao* « avertissement solennel ». Il l'est, en effet, mais bien qu'il soit imposé de supérieur à inférieur, il comporte un lien réciproque. L'ordre ou la mission comporte un engagement de celui qui le donne : la désobéissance sera punie, mais le dévouement sera

récompensé. Le roi jure qu'il ne « mangera pas sa parole ». On a tout de suite relevé le fait que les deux termes équivalents, *kao* et *ming*, ont eu une histoire remarquable. D'une part, ils ont fini par désigner l'investiture accordée à des souverains étrangers (à l'époque Ming p. ex.), et de l'autre, le mandat que le Ciel confie à un homme prédestiné ou la révélation d'une divinité à un élu (qui obligent autant le destinataire que le destinateur et impliquent un gage de foi).

L'examen du second emploi de *che*, comme promesse solennelle, a permis de voir que, s'il n'y a pas d'alliance formelle entre les deux partenaires humains, celui qui l'offre se lie lui-même en prenant une divinité à témoin et en offrant un gage (objet précieux, jade surtout, qui remplace la personne ou la victime animale).

L'examen du *che* en tant que décret apparemment unilatéral, imposé de haut en bas, nous a conduit aux cas de *che* ou de *meng* à l'occasion de l'investiture féodale. Erkes y avait vu un véritable contrat, opinion violemment critiquée par O. Franke pour qui le « Zentralherrscher » ne saurait être lié par aucune obligation. Un lien existe cependant, le roi s'engageant à récompenser les mérites : des serments solennels et des insignes en deux parties périodiquement réunies l'établissent et le manifestent. Ce lien (les lettrés parlent de *yue* « lien, contrat ») est même héréditaire. Nous avons alors été amenés à étudier les contrats que le roi accorde à ses fidèles dévoués pour récompenser leurs mérites. Célèbres depuis leur invention par le fondateur de la dynastie des Han, ils ont eu une grande fortune, se sont maintenus (comme formule littéraire en tout cas, car la réalité politique était souvent tout autre) jusqu'aux Ming. Ils ont ceci de remarquable qu'ils combinent et identifient dans leur forme le serment avec sacrifice et le contrat sous forme de taille et contre-taille (planchette brisée en deux parties qu'on réunit en guise de preuve), « écrit rouge, taille de fer » (*tan-chou t'ie-kiuan*) ou « insigne coupé en deux » (*p'euou fou*). Les mérites acquis par le subordonné, dûment consignés sur des registres conservés au temple des ancêtres (comme les contrats et traités, « écrits rouges » de l'antiquité), lui valent des droits dont le roi s'engage à respecter la jouissance, ce lien s'étendant à leurs descendants respectifs.

Ce qui est essentiel pour le but que nous nous sommes assignés, c'est que tous les thèmes et leur formulation aient été employés par les taoïstes, y compris une acception particulière de ces contrats, à savoir la fonction de sauf-conduit que nous retrouverons plus tard.

Nous avons ensuite abordé les différentes formes et fonctions du lien solennel et contraignant. Pour ce faire, nous avons pris pour fil conducteur le mot *sin* « foi » qui nous a de toute façon posé un problème important du fait qu'il a fini par désigner, chez les taoïstes, des objets réels et non plus une notion abstraite. Pour commencer, nous avons suivi l'utopie courante des lettrés à partir de la fin des Tcheou jusque dans les textes taoïstes tardifs : pendant l'âge d'or, la parole suffisait pour que la foi (la bonne foi) régnât. Ce n'est qu'avec le déclin de l'humanité que sont apparus les serments et les contrats. La dégradation suit les étapes suivantes : 1) la foi seule (de cœur à

cœur) ; 2) la foi appuyée sur la parole seule d'abord, puis sur le serment oral ou la promesse solennelle (*che*) ; 3) la parole renforcée par un serment avec sacrifice (*meng*), un objet mis en gage (*tche*) ou un « contrat » sous forme d'objet brisé en deux parties, chaque contractant en gardant une (*k'i*, *fou*, *kiuan*, etc.). Les deux derniers objets sont vite appelés *sin* « foi » tout court. Quant au point de départ de cette série, la « foi » *sin* est rattachée à la « parole » (*yen*) et celle-ci à l'intention, au « cœur ». La théorie du serment et du sacrifice rejoint la théorie chinoise du langage. Comme dans l'Inde brahmanique (où selon Sylvain Lévi *śraddhā* « la foi » est associée à *satya* « l'exactitude rituelle »), le sacrifice aux divinités ne vaut que s'il est accompagné de *sin* « foi » (non pas la foi, comme nous l'entendons, mais la sincérité, la bonne foi) et cette « foi » c'est que les paroles des hymnes soient « correctes » (*tcheng*). Ce qui concorde avec la théorie de la nécessité de concordance entre la pensée, les mots et les choses (*tcheng ming* et *hing-ming*) et entraîne des conséquences pour les serments et les contrats. Avant de signifier le gage concret lui-même, par métonymie, la « foi » *sin* est manifestée par ce gage (*tche*). Par la parole, d'abord, qu'on « mange » ou avale en cas de parjure (on plaisait sur un homme devenu gros à force de parjurer ; *che yen*, comme en tibétain *mna' za-ba*), par un objet précieux ensuite (des jades surtout). De là, on passe à l'équivalence de *sin* « foi » et de *tche* « gage » > « otage » > « contrat ». Ce gage est un lien (cf. Mauss, Dumézil : *nexus* et *nexum*).

De là on a pu passer aux différentes fonctions du gage sous sa forme d'objet bipartite (« tessère » de Granet, « contre-marque » de Chavannes, sorte de taille et contre-taille). Ces objets ont bien entendu un emploi réel, mais leur forme bipartite joue aussi un rôle sémantique ou symbolique. Ce n'est pas seulement pour des raisons pratiques (manque de commodité) que leur emploi diminue notablement à partir des T'ang et qu'ils sont finalement remplacés par des documents sans contrepartie à partir des Song (sauf exceptions archaïsantes pour des raisons littéraires ou religieuses). Cette coupure coïncide avec ce qu'on peut qualifier de début de la Chine moderne. La forme symbolique est d'autant plus significative qu'elle ne s'applique pas seulement aux véritables contrats ou autres liens, mais même à des relations en apparence aussi simples que la transmission d'un message.

Un réseau cohérent de connexions relie les différentes fonctions, les objets qui les symbolisent et les mots qui désignent ces objets, le dénominateur commun étant *sin* « la foi » : 1) Les insignes de délégation de pouvoir, de mission (*ming*) confiée par le roi aux feudataires, tablettes (*tsie*) de jade identiques aux insignes d'investiture ; ce sont des « bijoux » (*jouei*) ; 2) Les mots de passe, passeports, autorisations de passer par les relais, ordres de mission (*tchouan*, *tchouan-sin*, *sin-fou*, *fou-sin*) ; ce sont des gages (*tche*). C'est par ce canal que le mot *sin* finit par prendre son acception moderne de « lettre » ; 3) Les gages (*fou*) qui sont à la fois des « bijoux » (*jouei*, *pao*) et des présages (*fou-ming*, *jouei-ying*) ; ce sont des preuves (*sin*) du mandat (*ming*) accordé ou octroyé par le Ciel à l'homme méritoire. La relation est qualifiée de « contrat » (*kiuan-chou*) par le *T'ai-p'ing king*. On voit ici le début d'une

transformation qui aboutira chez les taoïstes à la « foi » telle qu'on la conçoit aujourd'hui. Ce qu'il y a de remarquable, c'est — comme dans le cas de l'investiture féodale — la réciprocité du lien. Nous avons pu le montrer à l'aide de quelques textes significatifs des « apocryphes » (*wei-chou*). Le mérite de l'homme appelle le mandat du ciel sous forme de « texte révélé » (charme) ou présage qui engage le destinataire autant que le destinataire. Mais des cas précis montrent que ce mérite n'est pas seul à provoquer le mandat du Ciel. L'homme accomplit aussi un rite qui provoque la réponse du Ciel. La forme aussi importe ; c'est celle d'un don réciproque de jades, immergés (comme pour les serments) par l'homme et rendus par la divinité (disques *pi* qu'on divise volontiers en deux ; retour souvent effectué par un couple de poissons) ; 4) Les charmes taoïstes (*fou*) qui réunissent les diverses fonctions précédentes : ordre de mission de la divinité accordée au fidèle, délégation de pouvoir, sauf-conduit, révélation, gage de vie.

Après cette introduction, longue et compliquée, mais indispensable, on a enfin pu retrouver tous ces éléments, sans exception, dans les conceptions et les institutions taoïstes. Un bref exposé a d'abord été consacré aux célèbres « contrats [avec] les Trois Fonctionnaires » (du Ciel, de la Terre et de l'Eau, *san-kouan cheou-chou*) et aux serments qui lient le fidèle aux divinités. Puis on a passé aux premiers textes taoïstes plus élaborés (*Pao-p'ou-tseu* et suivants). Mais leur grand nombre et leur complexité sont tels que nous n'avons pu qu'évoquer les thèmes les plus importants. Nous examinerons quelques-uns de ces textes plus en détail l'année prochaine.

II. Le sujet du second cours, *Les cosmogonies bonpo au Tibet et chez les Mosso*, a été choisi pour plusieurs raisons. Pour la première fois, des Bonpo réfugiés hors du Tibet publient des ouvrages indispensables jusqu'ici restés inaccessibles et peuvent être interrogés. La littérature bonpo est encore à peine explorée. Elle concerne plusieurs problèmes de grande portée : relations avec l'Inde, la Chine et les aborigènes des marches, filiation directe à partir des manuscrits de Touen-houang, d'autres encore.

Nous avons pris pour base le *gCañ-ma klu-'bum* (grande édition de sDe-dge en 459 folios). Un grand nombre de cosmogonies de cet ouvrage, mais pas toutes, ont été signalées et résumées par G. Tucci dès 1949. Nous avons cru nécessaire de tenter une traduction complète et une discussion approfondie. Nous y avons ajouté d'autres versions tibétaines et surtout les versions mosso (*nakhi*).

Pour situer ces récits — qui ne sont pas des mythes frais, mais des spéculations théologiques — nous avons dû consacrer plusieurs leçons aux problèmes littéraires et historiques concernant la composition du *Klu-'bum*, les sources et les intermédiaires possibles. Les récits en question ont été comparés avec des éléments indiens, chinois et même iraniens, et on a parlé d'influences ou d'emprunts. Mais si, indépendamment des analogies de structure possibles, communes à bien d'autres domaines, on veut admettre une telle filiation — et on le doit au moins pour certains détails ou ensembles —, on a aussi l'obligation de montrer par quel canal elle a pu s'établir, ce qui n'a pas été fait.

Bien que le *Klu-'bum* soit un texte bonpo, les éditions actuellement connues sont toutes le fait de l'église lamaïste. La seule date certaine, 1730, ne vaut que pour l'édition séparée des premiers 92 folios. Les raisons de l'adoption officielle de ce texte par l'Eglise (publication à dGa'-ldan et à Péking, traduction mongole en 1766 sous le patronage impérial) sont obscures. Actuellement, on ne s'en sert que pour une récitation qui a la valeur d'un charme. On constate à maintes reprises que le texte a été manipulé, probablement à dessein, de manière à le rendre souvent incohérent et même parfois incompréhensible. Des gloses ont été insérées pêle-mêle, des mots supprimés, des récits tronqués et répétés ailleurs (p. ex. le même récit fol. 138 et fol. 341). Cette manipulation a été double, une première fois du fait des Bonpo qui ont dû assimiler leurs textes au lamaïsme pour échapper à la persécution et pour lutter contre l'influence de l'église officielle (*bsgyur-bon*, « Bon assimilé ») et une seconde fois du fait de l'édition par des lamaïstes. La situation est identique à celle qui a déterminé l'élaboration de maints ouvrages taoïstes en Chine. Une autre caractéristique du *Klu-'bum* se retrouve également chez les taoïstes, à savoir l'absence de système, d'uniformité dogmatique ou théologique, due sans doute au manque d'une église organisée ou d'une autorité cléricale.

En ce qui concerne notamment les cosmogonies, on trouve côte à côte, mais dispersés à travers tout l'ouvrage, des récits différents, des affirmations contradictoires et des divergences de panthéon. Le manque d'organisation des Bonpo n'explique sans doute pas totalement cette situation. Les sources indirectement utilisées en sont aussi responsables puisque la même situation semble régner dans les *brāhmaṇa* et les *purāna* (selon S. Lévi et H. Jacobi) qui ont fourni le modèle de la plupart de ces cosmogonies.

La date et les circonstances précises de la rédaction du *Klu-'bum* restent inconnues. Mentionné dans des textes du milieu du xiv^e siècle, il pourrait remonter au xiii^e (époque mongole) si l'on admettait la tradition qui le rattache à rGva locaba, et même au xii^e puisque l'une au moins des cosmogonies bonpo (à partir d'un œuf) est déjà réfutée comme « hindouiste » par 'Jig-rten mgonpo (1143-1217). La tradition bonpo et lamaïste l'assigne même au viii^e siècle (et son remaniement lamaïque au x^e (?)). Certains éléments linguistiques et folkloriques remontent bien à cette époque puisqu'on les trouve déjà dans les manuscrits de Touen-houang. Nous les examinerons en détail l'année prochaine. Les nombreux parallèles avec les cosmogonies des *veda*, des *brāhmaṇa* et des *purāna* posent un autre problème. Il serait tentant de penser que les Bonpo ont pu connaître ces modèles dans leur pays d'origine, le Žaṅ- Žuṅ, où des populations tibétaines ont pu être en contact avec des éléments indiens (type shivaïte), un peu comme dans le Kulu actuel. Mais il est impossible de le prouver. Ce qui est certain, par contre, c'est qu'ils ont pu trouver ces modèles dans des ouvrages bouddhiques de réfutation contre les hérétiques hindouïstes ou « védantistes » qui énumèrent en détail les théories cosmogoniques de ces derniers. Ces ouvrages ont été étudiés par H. Nakamura et V. V. Gokhale. Le plus important pour notre problème est la *Tarkajvālā* de Bhavya (vi^e siècle) qui a été traduit en tibétain par Atiśa (milieu du xi^e siècle). Une autre source de

modèles pour certaines cosmogonies du *Klu-'bum* est un ouvrage d'Āryadeva (*Taishō* 1639 et 1640), mais il ne semble pas avoir été traduit en tibétain : on ne le connaît qu'en traduction chinoise (vi^e siècle). Une troisième source importante, le *Sardulakarṇāvanā*, très tôt traduit en chinois (iii^e-v^e siècles), n'a été traduit en tibétain, autant qu'on sache, qu'au xv^e siècle. Mais il n'est pas impossible que des Tibétains aient connu ces deux derniers ouvrages en Chine. Nous en avons relevé plusieurs indices, à l'époque des T'ang et des Yuan. C'est aussi à la filière indirecte de la Chine (et du Nan-tchao peut-être) ou bien encore du Kālacakra, qu'on devrait songer à propos des éléments « iraniens » que certains ont pensé pouvoir déceler dans l'une au moins de nos cosmogonies. Enfin, une dernière enquête historique s'est imposée au sujet de la présence d'importants éléments du *Klu-'bum* dans la littérature mosso : tout le rituel et plusieurs cosmogonies. Pour les premiers, il s'agit sans aucun doute d'un emprunt plus ou moins textuel, chez les seconds l'amalgame avec des mythes indigènes est plus profond. Cet apport n'est certainement pas aussi ancien que le pensait Rock. Ce sont les Karmapa qui semblent avoir favorisé cette introduction du Bon chez les Mosso à partir, sans doute, de l'époque mongole. L'invention de l'écriture mosso à cette époque semble être liée à la conquête successive du Si-hia (Mi-ñag) en 1227 et du royaume de Ta-li (Ṭ'jañ) en 1254 par les Mongols. L'examen de la cosmogonie principale des Mosso nous a conduit à une petite découverte qui se révélera sans doute fructueuse. Les deux termes abstraits, dualistes, que les Mosso traduisent régulièrement par Yin et Yang, à savoir Ndu (Yang) et Ssä (Yin) se retrouvent dans les vocabulaires sihia-chinois avec *inversion* des valeurs, sihia * *tu* = chinois Yin et sihia * *so* = chinois Yang. Les langues mosso et sihia sont, comme on sait, étroitement apparentées (tibéto-birman). Mais ce qui est significatif, c'est qu'en adoptant l'équivalence des deux paires de mots, les Mosso aient opéré une inversion. Il nous a semblé que cette manière de s'affirmer en inversant des termes pris au voisin caractérise aussi les Bonpo en général. Leur adoption de cosmogonies que les traités de réfutation qualifient de « védantiques » pouvait servir à affirmer leur individualité par rapport aux bouddhistes. Cette affirmation de soi par opposition au voisin dont on dépend s'exprime bien dans l'expression *ban-bon*, « moines bouddhistes (< *bandhe*) et bonpo », qui utilise une opposition pertinente et courante des voyelles *a/o* en tibétain (ex. *g-yas/g-yon* « droite » - « gauche »). Elle a sans doute été voulue dans le choix du svastika et de la circumbulation rituelle par la gauche par opposition aux bouddhistes chez qui les mêmes symboles tournent à droite.

En ce qui concerne les cosmogonies en elles-mêmes, leurs formes différentes et leurs structures, nous avons retenu un certain nombre de faits significatifs. Pour la définition des termes d'abord, on a parlé de « création » et même de « démiurge ». Il s'agit plutôt d'émanation ou d'apparition et de mise en ordre classificatoire, conceptions bien connues en Chine aussi bien qu'en Inde (pour cette dernière des collègues indianistes ont bien voulu nous aider de leurs connaissances). Le mot le plus important, *srid(-pa)*, est à la fois nom et verbe : 1) « existence » (il traduit skr. *bhava* dans le bouddhisme), « monde phéno-

ménal » (= *snañ-srid*, littér. « ce qui est apparent et devenu ») ; 2) synonyme de *'byuñ-ba* « se produire, apparaître », de *čhags-pa* « se produire, se former », et de *sprul-pa* « se transformer miraculeusement, émaner », il s'emploie aussi (avec passé *bsrid*) dans le sens de « devenir quelque chose » (*-du bsrid*), étymologiquement dérivé de *srid* « extension » (parallèle à *riñ* « long, longueur », *sriñ-ba* « étendre », « prolonger en »). L'équivalence avec *sprul-pa* est importante car 1) ce mot correspond au chinois *houa*, « transformation, mutation, etc. », qu'on retrouvera dans les cosmogonies (nous avons même suggéré que l'expression chinoise *tsao-houa*, « transformation créatrice », etc., correspond au binôme tibétain *rju-'phrul* « création magique, artifice », etc.) et 2) c'est ce mot qu'emploient les Mosso (> *pü-pa*) dans leur cosmogonie. L'emploi très particulier de ce mot chez les Mosso (« opérer une magie », « transformation miraculeuse » et « relations sexuelles ») s'insère dans un ensemble de représentations chinoises et tibétaines, tantôt sexuelles et tantôt culinaires, de la « création ».

Deux autres termes nous ont semblé particulièrement pertinents pour la définition des conceptions cosmogoniques du type *puruṣa*, l'Homme cosmique, ici un *klu* (*nāga*) tantôt masculin, tantôt féminin. C'est un être qui « nomme », « désigne », « élit », « assigne sa tâche ou sa place à chacun » (*skos*, d'où l'acceptation de « destin » comme en chinois *fen* ou *ming*, en turc *id-* et en iranien *baxt*) ou qui « arrange » ou « met en ordre » le monde ou l'existence (*srid-pa gtan-la phab-pa*). L'idée de sacrifice — sur laquelle on a beaucoup insisté en songeant à des rites agraires — ne joue aucun rôle dans les versions tibétaines et si elle apparaît bien dans la version mosso, c'est sous un aspect atmosphérique (tonnerre, etc.) et culinaire (parts rôties et distribuées ou affectées à des parties correspondantes du monde). Comme Renou l'a fort bien dit à propos du Veda, il s'agit plutôt d'un souci d'établir un système de corrélations. Les versions tibétaines concordent jusqu'à l'expression grammaticale et lexicale avec les modèles hindouïstes. Ces modèles, où la corrélation est souvent notée par une formule qui renonce au verbe (de ceci > cela, ou ceci = cela), ont été diffusés au Tibet par la traduction de la *Tarkajvālā* qui utilise cette formule (en tibétain *A ni B 'o*, comme en chinois la formule courante de la définition : *A tchö B ye*). Et quand un verbe est employé, son emploi est significatif. Dans le *Sārdulakarnāvanā*, le texte sanscrit (selon une indication de De Jong) est en style nominal, évitant même le verbe « être » ; la traduction tibétaine le respecte en employant la formule... *ni... 'o*, mais ajoute deux fois le verbe auxiliaire « être » (*yin*). Les traducteurs chinois, au contraire, ont employé deux formules : a) « devenir », « faire B de A » (*yi-wei*, *tch'eng-wei*, *wei* ou *tch'eng*) ou b) « ressembler à, être comparable à, symboliser, être métaphoriquement » (*fang*, *yu*, *pi*, *p'i*, *wei*, *jou*).

Le caractère classificatoire et métaphorique a aussi été souligné par d'autres traits. Après avoir considéré les modèles indiens, on a également utilisé les cosmogonies chinoises. Aux légendes de Pan Kou souvent citées

on a pu ajouter de nouvelles versions en tenant compte de l'influence possible des traductions chinoises, antérieures ou contemporaines, du *śardulakarna*. En Chine, les systèmes de corrélations Homme-Univers remontent au moins au II^e siècle avant J.-C. (Tong Tchong-chou).

La cosmogonie de type dualiste pose d'autres problèmes. L'opposition entre un Etre bon de lumière et un Etre méchant de ténèbres ne nous a pas paru suffisante pour supposer une « influence » iranienne. Les possibilités historiques (directement ou par les colonies iraniennes, mazdéistes ou manichéennes, de Chine et notamment de Touen-houang) ont été passées en revue, mais on a également attiré l'attention sur des conceptions semblables de l'Inde. Tout le début du récit (passage du Non-être à l'Etre) est identique aux spéculations indiennes (*Rg-veda*, etc., mais aussi chinoises depuis *Tchouang-tseu*). Le nom de l'Etre rappelle celui de Prajāpati, alors que l'opposition entre Bien et Mal, lumière et obscurité, se retrouve aussi dans des textes indiens. La structure dualiste n'est pas nécessairement teintée de morale (Bien-Mal) et elle s'exprime parfois en opposant deux termes couplés, non pas simultanément, mais successivement dans le déroulement des événements. Deux autres cosmogonies ont illustré ce principe (celle du *dBu-nag mi'u dra-čhag* et de ses variantes et celle du début du *Klu-'bum*, fol. 2^b). La première a été ensuite comparée avec un long récit mosso qu'on a analysé en détail. Toutes les deux combinent le thème du passage du Non-Etre à l'Etre, de l'éclosion d'un œuf et de l'apparition — tantôt simultanée, tantôt successive — des deux principes opposés. L'expression littéraire et symbolique est particulièrement intéressante chez les Mosso chez qui toutes les catégories d'êtres et de choses se présentent par couples associés, opposés et complémentaires. Leur cosmogonie se distingue aussi par un syncrétisme très poussé d'éléments indigènes, tibétains (et par là en partie indiens) et chinois (Yin et Yang ; *thabs* = *upāya*, « capable », masculin et *ces-rab* = *prajñā*, « sage », féminin ; véritable et non-véritable ; activité et non-activité ; œuf, poule et jades blancs et noirs, etc.). Elle a aussi ceci de remarquable qu'elle juxtapose une formulation consciente et abstraite et une expression imagée ou mythique comme si les prêtres mosso avaient déjà fait le travail d'analyse du savant moderne. La bipartition ou le dualisme d'abord énoncé en plusieurs récits redondants, abstraits et empruntés aux voisins, une nouvelle évocation les résume : une bergeronnette voudrait être toute blanche, mais a la poitrine noire, et une corneille voudrait être toute noire, mais a une plume blanche (sans le noir, pas de blanc, et *vice-versa*, ajoute le texte) ; puis le thème est repris par un papillon blanc qui pourrait signifier le Blanc, mais affaibli par l'hiver il est contraint de se « coller » au côté ensoleillé de la montagne, alors qu'une fourmi noire, affaiblie par les pluies d'été, est obligée de se noyer du côté ombragé (on sait que les termes Yin et Yang désignent d'abord ces deux côtés d'une montagne).

Les autres cosmogonies traduites et analysées sont surtout centrées autour du thème de l'œuf unique ou de plusieurs œufs, avec spéculations pseudo-savantes, et le rôle joué par un être primordial aquatique, le *klu* (= *nāga* indien). Pour le thème de l'œuf primordial on a naturellement rappelé les paral-

lèles indiens et chinois et on a cherché, en ce qui concerne les premiers, par quels intermédiaires ils ont pu être utilisés au Tibet. Ce type de cosmogonie est courant dans les textes bouddhiques. Combinée aux spéculations sur les éléments, sa diffusion a dû être assurée par des ouvrages comme le *Çes-bya rab-gsal* de Sa-skya paṇḍita (1278) qui a été traduit en chinois (*Taishō* 1645). Les cosmogonies proprement tibétaines se distinguent de ces spéculations par des mythes qui font intervenir plusieurs œufs, deux (blanc et noir) ou trois (blanc, noir et multicolore) ou dix-huit (3×6), de différentes matières minérales. Ce système est caractéristique des légendes indigènes sur l'origine de diverses catégories de divinités (*dgra-lha*, *bcan*, etc.) et d'être vivants (dieux, hommes, animaux, ou autres séries).

Enfin, le dernier groupe de récits nous a amené à un autre problème qui méritera d'être repris plus amplement. C'est le rôle et la nature de l'être aquatique primordial, le *klu* ou la *klu-mo*. Le fait que ce mot traduit normalement l'indien *nāga* (ou *nāgī*) et que ces êtres sont au centre de rites de guérison et d'expiation des péchés bien connus du bouddhisme et repris dans une bonne partie du *Klu-'bum* (et dans la liturgie mosso) a donné l'impression à certains auteurs qu'il s'agit de textes et de notions purement bouddhiques et indiens. Si cette constatation est exacte pour une partie du *Klu-'bum*, il n'en est pas de même pour les cosmogonies que nous avons étudiées. Les prototypes bouddhiques ignorent le thème principal, la raison de la colère de ces êtres et des maux qui en résultent, à savoir l'intervention de l'homme dans la nature par les travaux de culture. Nous l'aborderons l'année prochaine. Mais dès cette année, nous avons noté l'absence des thèmes usuels du folklore du *nāga* (gardiens de richesses, etc.) et l'insistance sur des notions qui rapprochent ce *klu* tibétain du *long* chinois (« dragon ») : alternance saisonnière et double morphologie — aquatique et céleste —, sans oublier que *nāga* et *long* ont de leur côté bien des traits en commun (notamment le caractère de dieu du sol). Ces cosmogonies ont encore livré un dernier élément remarquable. Des spéculations sur le rôle de l'humidité et de la chaleur comme source de la vie végétale aboutissent à une exaltation de la notion de Mère Nourricière et de l'agriculture. Ce récit comporte des fragments importants de conseils très techniques et précis de travail agricole, tout à fait analogues au poème sur les travaux agricoles attribués au 5^e Dalailama (*Jig-rten-lugs-kyi bstan-bčos*). Ce fait en dit long sur le milieu dans lequel a été élaboré le *Klu-'bum*.

PUBLICATIONS

R. A. STEIN, *Nouveaux documents tibétains sur le Mi-nag/Si-hia* (Mélanges de Sinologie offerts à M. Paul Demiéville, Paris, 1966, p. 281-289).

CONGRÈS

Présidence de la table ronde *Le Temps et l'Espace en Extrême-Orient*,
XXVIII^e semaine de Synthèse, mai 1967.

CONFÉRENCE

Le pinceau spirite en Chine, religion populaire et religion organisée (Société
Ernest Renan, mai 1967).