

## Etude du monde chinois : institutions et concepts

M. Rolf A. STEIN, professeur

1. *Textes taoïstes relatifs à la transmission des livres révélés*. Il s'agissait de montrer, à l'aide de quelques exemples précis, comment les notions anciennes, relatives aux serments, contrats et gages dégagées l'année précédente, ont été utilisées par les taoïstes. La littérature à ce sujet est aussi vaste que confuse, pleine de répétitions fastidieuses et dépourvue de système. Nous nous sommes bornés aux sources, déjà fort nombreuses, des Six Dynasties (v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup> siècles), mais comme celles-ci ne sont pas toujours assez explicites et sont notamment dépourvues d'illustrations concrètes des objets en cause, nous avons utilisé des ouvrages postérieurs (T'ang et Song) qui nous en fournissent.

Nous avons choisi pour source principale le *T'ai-tchen yu-ti sseu-ki ming-k'o king* (Tao-tsang N° 184, fasc. 77-78). Plusieurs leçons ont dû être consacrées à un exposé systématique sur la date de l'ouvrage, son genre et les notions qu'il utilise avant de passer à la traduction et au commentaire d'extraits typiques de ses cinq chapitres. Il est cité dans plusieurs ouvrages du vi<sup>e</sup> au xi<sup>e</sup> siècle, mais la nomenclature particulière de ses titres de chapitres ne se trouve pas encore dans le *Pao-p'ou-tseu*. Il doit donc être situé entre 350 et 500 de notre ère. Il appartient au genre des « règlements » (*k'o*) ou « codes » (*liu*) et plus particulièrement à ceux relatifs à des serments (*ming* = *meng*) et à des espèces d'enfers ou de tribunaux dont le principal est ici le Niu-ts'ing. Dans ce texte, les serments en question sont spécialement consacrés à la transmission des textes sacrés. L'enfer de Niu-ts'ing apparaît comme un doublet de Fong-tou, mentionné simultanément, et dépend de l'administration centrale de la « Capitale Mystérieuse » (Hiuan-tou) ou « Capitale de Jade » (*yu-king*) dont les cinq « palais » sont répartis aux quatre orientes et au centre. Chaque orient a son dieu (« empereur » *ti*) et gouverneur qui régit la vie et la mort. Cette orientation horizontale, qui se retrouve dans d'autres systèmes analogues (les dieux-empereurs des Cinq Pics Sacrés, les Cinq « Boisseaux » (*teou*) régissant le destin), est doublée d'une autre verticale, en trois étages : les « Trois Fonctionnaires » (*san-kouan*, Ciel, Terre et Eau), les « Trois Principes » (*san-yuan*) et les Trois Cieux suprêmes (Ts'ing-wei = Yu-ts'ing, Yu-Yu = Chang-ts'ing et Ta-tch'e = T'ai-ts'ing) dont dépendent divers bureaux, notamment les « Neuf Bureaux » (*Kieou-fou*) avec leurs cent vingt « services » (*ts'ao*). On a montré comment toutes ces notions remontent aux représentations et aux institutions anciennes des premiers mouvements taoïstes

au début de notre ère (surtout leurs « règlements » et leurs « paroisses » ou sièges administratifs, les *tche*). Une certaine hésitation entre le haut et le bas caractérise cette cosmographie. L'instance suprême est tantôt située au sommet, tantôt à la base (souterraine et aquatique) du monde ou du mont sacré qui le représente. Dans les textes légendaires, les « neuf bureaux » font partie de la montagne sacré Kouen-louen. Une autre instance de jugement, les « Sources du Fleuve (Jaune) », les « Douze Sources du Fleuve », les « Chambres à neuf méandres » (*kieou-k'iu*) s'explique par les légendes du « Conte du Fleuve » (Ho-po), psychopompe qui mène au Kouen-louen par les méandres du Fleuve Jaune. Mais une autre « chambre à neuf méandres » est située dans le palais suprême de la « capitale » des immortels où sont conservés les textes sacrés. L'ambivalence s'explique sans doute par la place prépondérante que le Nord occupe dans ces « règlements », car selon qu'on choisit l'un ou l'autre de deux systèmes de classification, il correspond tantôt à la hauteur et au centre, tantôt au bas. La même ambivalence vaut pour les fonctions de cette instance suprême. Elle punit les fautes mais elle récompense aussi les mérites. Il en est de même du « tribunal » Niu-ts'ing qui ne sanctionne pas seulement les péchés, mais peut aussi les effacer. Des « codes » ou règlements placés sous son égide (*Niu-ts'ing kouei-liu*, Tao-tsang 563, et d'autres) comprennent des parties positives ; ils donnent notamment les noms et l'iconographie des dieux et des démons et ont la fonction de charmes ou de talismans qui donnent pouvoir sur eux. Ils se présentent en fait comme des ordres (*fou-ming*) ou délégations de pouvoirs consentis par les divinités suprêmes au bénéfice du fidèle qui les a reçus d'eux. Ils comportent une référence aux sanctions prévues par le code. La formule finale qui s'y réfère (« qu'il en soit selon le texte, l'ordre ou le code de Niu-ts'ing ») est identique à celle qui termine tous les charmes taoïstes depuis les contrats relatifs aux tombes à partir du III<sup>e</sup> siècle jusqu'aux talismans les plus divers de nos jours (*jou liu-ling*).

L'analyse a ainsi démontré que les règlements envisagés ne se bornent pas à indiquer les règles de transmission des textes sacrés. Ils font eux-même partie de cette catégorie de textes sacrés et révélés.

Nous avons insisté sur le fait que, par leur forme et leur fonction, ces talismans qualifiés de « trésors », s'apparentent aux serments-contrats de l'antiquité que nous avons étudiés l'année précédente. Comme eux, ils comportent leur propre formule imprécatoire qui prend ici la forme de l'annonce de la punition dans les enfers menaçant celui qui contreviendrait aux règles de transmission (et parfois aussi de la contrepartie positive, l'annonce de la récompense en cas de conformité aux règles). Il s'agit toujours d'un contrat d'alliance qui, pour être conclu entre un supérieur (divinité ou maître) et un inférieur (fidèle ou disciple), n'en comporte pas moins une clause de réciprocité. Il peut être accordé par un supérieur ou sollicité par un inférieur.

Il est vrai que les auteurs des traités que nous possédons n'ont pas consciemment formulé ce système sous-jacent. L'emploi des serments, des

contrats et des objets de « foi » (*sin*), des gages, est assez confus et varié. Des divergences d'écoles ou de sectes ont certainement existé (on en saisit quelques manifestations). L'absence de dogme formulé et une certaine tendance à la logorhée rendent l'analyse difficile. On peut néanmoins réduire cette variété à un ensemble assez cohérent. Au cours de nos commentaires, nous avons brièvement exposé les divers emplois et les formes variées de ces serments, contrats et gages. Certains faits ont une portée sociologique. On condamne souvent les maîtres qui acceptent de l'argent pour la transmission de textes sacrés ou de talismans ou qui utilisent à leur profit les offrandes que les fidèles devaient à la « paroisse ». En dehors de leur rôle économique probable, ces contributions en nature devaient créer un lien entre le maître, chef de la paroisse, et le fidèle. Même les contributions de « cinq boisseaux de céréales », qui ont donné leur nom au premier mouvement religieux des taoïstes, ont été interprétés symboliquement comme un gage de « foi » offert aux dieux des cinq orient. Ces aspects, ainsi que l'utilisation de serments, contrats et gages de nature précieuse (objets en or, rouleaux de soie, etc.) dans des rites de rachat des fautes, de protection contre les démons ou autres malheurs, et de demande de divers bienfaits, tout cela devra être étudié en détail à une autre occasion.

Cette année-ci, nous nous sommes bornés à examiner l'emploi de ces procédés à l'occasion de la transmission de « trésors », talismans ou textes sacrés. Dans ce cas, comme dans les autres, il s'agit toujours de créer ou de recréer un lien, une alliance, avec des divinités ou le maître. Les formes et les fonctions de ces procédés sont les mêmes que dans les rites qu'on vient de mentionner.

Les textes révélés, transmis par serment et contrat, peuvent être fort longs, mais même dans ce cas, ils se présentent comme une élaboration, un allongement superfétatoire d'écrits brefs ou de figures (*t'ou-chou*) qui sont des talismans, charmes, gages d'alliance (*fou*) ou mandats (*ming*). En cette qualité ils sont considérés comme des « trésors » (*pao*), objets précieux et chargés de puissance. Ce n'est pas le contenu textuel qui importe ; point de révélation de doctrine mystique ou philosophique. Leur valeur réside dans le fait que ce sont des engagements, des délégations de pouvoir, des gages de vie accordés par des divinités. Ils établissent un lien de filiation ou d'alliance. Comme des palladia ou des bijoux de famille, comme les valeurs nobles (*pao*) de la Chine ancienne, ils sont caractérisés par l'exigence d'être thésaurisés au secret et de ne pas être mis en circulation pour des transactions ordinaires, mais d'être transmis en héritage à un descendant. Aussi les « règlements » ne comportent-ils toujours que deux conditions inhérentes à la révélation de ces « trésors » : 1) Ils ne doivent être transmis qu'à des disciples prédestinés, et cela selon un rythme qui varie pour chacun d'eux (p. ex. une fois tous les dix mille ans, trois fois en sept ans, etc.) ; plus ils sont précieux ou importants et plus ils se transmettent rarement ; 2) Ils ne doivent pas être « divulgués » à d'autres ; c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas circuler librement comme des biens vulgaires et doivent rester cachés. Leur caractéristique est d'être écrits en lettres

« primordiales » (en or, jade ou autres matières précieuses considérées comme pures) et d'être conservés dans des boîtes ou coffres également précieux. La transmission (*tchouan*) de l'objet sacré crée un lien de type sacramentel entre maîtres et disciples (divins d'abord, puis humains). Contrairement à ce qui se passe généralement dans les systèmes de parenté où la lignée de descendance s'oppose à la parenté par alliance, la transmission en lignée directe va de pair, dans notre cas, avec un lien d'alliance chaque fois recréé par un rite de contrat, de serment et d'échange de gages. Les textes anciens ne sont pas explicites au sujet de la lignée. Ils mentionnent bien trois espèces de maîtres (*Tcheou-tseu ming-t'ong ki* de T'ao Hong-king, début du 6<sup>e</sup> siècle) ou une succession de trois générations de maîtres (p. ex. Tao-tsang N° 129, fasc. 59 et les trois premiers « maîtres célestes », les trois Tchang), mais les taoïstes eux-mêmes ne savent pas trop bien ce qu'ils représentent. Ce n'est que dans les textes postérieurs, T'ang et Song, que nous avons trouvé des explications et des dessins précis de talismans. Or, selon ces documents, les trois maîtres se présentent comme une lignée de trois générations qui précède l'adepte. Dans un talisman construit selon un dédoublement et un parallélisme rigoureux, les trois générations de maîtres correspondent à une lignée d'arrière grand-père, grand-père et père. Malgré ce modèle de lignée agnatique, la transmission de l'objet sacré (« trésor ») s'opère, dans ce talisman comme ailleurs, par un contrat d'alliance entre maître et disciple qui impose des obligations à tous les deux. On s'est demandé si cette forme ne tient pas au fait qu'il s'agit d'une parenté par adoption. Les relations entre maître et disciple devront être étudiées dans un cours ultérieur.

Cette année-ci on s'est encore attardé à vérifier l'application du principe de bipartition précédemment notée aux cas qui nous ont occupé. Dans les textes anciens on le trouve dans le rite d'alliance où maître et disciple jeûnent face à face (*touei tchai*) et dans la forme de certains objets. D'une part le « trésor », talisman accordé par les divinités, se présente généralement sous une forme bipartite : rouge et vert, rouge et noir, jaune et blanc, or et jade (ou inversement), or et argent, etc. De l'autre, les gages de « foi » vont, en grande partie, par paires : poisson d'or et dragon de jade ou poisson de jade et dragon d'or, anneaux d'or et anneaux d'argent. Certes, dans ces textes, la multiplicité des formes échappe à un système rigoureux. On a cependant pu retenir la fréquence de ces binômes et la relativité des deux éléments qui les composent (pris isolément, aucun d'eux n'a de valeur symbolique intrinsèque ; seule leur opposition est significative). La forme de poissons, dragons et anneaux en matières précieuses remonte aux gages d'alliance et de présage que nous avons rencontrés l'année précédente dans les « apocryphes » plus anciens. La bipartition ainsi attestée dans les sources assez anciennes est particulièrement bien illustrée dans les charmes des T'ang et des Song que nous avons étudiés à titre de comparaison. Ces charmes se présentent sous forme de contrat destiné à être brisé en deux parties (*kiuan*), chacun des deux contractants, le maître et le disciple, devant en garder une. On a trouvé deux systèmes : coupure verticale entre droite et gauche et coupure horizontale

entre haut et bas. Dans le premier cas, le texte du serment-contrat est écrit deux fois, de droite à gauche (comme c'est la norme en Chine) et de gauche à droite (inversion), la coupure passant au milieu du charme proprement dit qui est qualifié de « contrat » (*ho-t'ong kiuan*). La division horizontale se manifeste par le même type d'opposition, la partie haute étant écrite normalement, la partie basse inversée comme l'image d'un miroir. Ce sont là des cas privilégiés où la forme correspond parfaitement à la fonction.

## II. *Les récits bonpo sur les débuts de la culture.*

Les cosmogonies étudiées l'année précédente sont dans beaucoup de cas suivies de récits concernant les premiers habitants du monde. Il fallait les examiner à leur tour. Comme par le passé on a pris pour point de départ le gros volume du *Klu-'bum* dont les récits ont été comparés à ceux des Mosso et des manuscrits de Touen-houang. Cette comparaison s'est avérée encore plus fructueuse que pour les cosmogonies. Malgré les déformations subies de la part des éditeurs et malgré l'assimilation générale au lamaïsme, le *Klu-'bum* a conservé des éléments de vocabulaire et de style archaïques, des thèmes, des motifs et des schémas de récits propres aux textes de Touen-houang. Ceux-ci, de leur côté, restés très obscurs jusqu'ici, s'éclairent par la comparaison avec le *Klu-'bum*, et cela même du point de vue purement philologique. L'explication des mots inconnus est fonction de l'analyse du schéma global du récit. Les textes plus clairs du *Klu-'bum* permettent cette analyse en fournissant le code nécessaire au décryptage.

Les trois sources comparées ont en commun un trait remarquable. Elles se présentent comme des collections de récits qui diffèrent entre eux non seulement d'une source à l'autre, mais à l'intérieur d'un seul et même corpus. Ils se ramènent cependant tous à un schéma unique dont ils sont des variations. Aucune autorité n'a choisi parmi ces variantes un récit considéré comme orthodoxe ou valable par rapport aux autres. Au contraire, les auteurs de ces collections ont été conscients à la fois de l'unité thématique de tous ces récits et de la nécessité d'en donner un nombre aussi grand que possible de variantes. Ces récits sont en effet autant de cas ou de précédents qui justifient et authentifient les rites à l'occasion desquels on les récite. Ce principe ressort clairement de l'analyse du *Klu-'bum* et des manuscrits du Touen-houang même s'il n'y est pas toujours consciemment exprimé. Il est, par contre, expressément formulé dans le rituel mosso où l'on souligne la nécessité de dire l'histoire (et surtout l'origine) de chaque objet, ingrédient ou personnage, mentionné dans le rituel, ou même à l'intérieur d'une légende, chaque fois qu'il y est nommé pour la première fois. Le même principe est appliqué au Tibet, dans le lamaïsme populaire et dans les textes du Bon systématisé, ainsi que chez différents aborigènes de langues tibéto-birmanes de l'Himalaya (Gurung, Tamang). Bien qu'elle soit insoluble, la question se pose de savoir si les auteurs des rituels ont eux-mêmes multiplié les variantes ou s'ils ont, tels

des ethnographes avant la lettre, collectionné des récits de dates ou de lieux différents en y découvrant une unité de structure. Quoi qu'il en soit, les recueils ainsi formés nous permettent de saisir de manière particulièrement claire le passage du récit à la liturgie ou l'utilisation du premier pour la formation de la seconde. Certains récits sont, en effet, donnés *in extenso*, d'autres sont abrégés et réduits au schéma que les intéressés ont eux-mêmes dégagé et finissent par figurer dans le rituel sous forme de rappel de précédents mythiques des divers actes rituels.

Ce que les trois corpus de récits ont, en effet, en commun, c'est que ces récits y servent d'introduction et de justification d'un rituel semblable : guérison d'une maladie chez les Mosso et dans le *Klu-'bum*, rituel funéraire dans les textes de Touen-houang. Ce dernier aspect n'est qu'une variante du premier, car, des deux côtés, le thème de la guérison est mis en parallèle avec celui de la résurrection (on constate la parenté étymologique des deux mots *gso* « guérir, nourrir » et *gson* « vivant »). Le schéma du récit est toujours le même : une offense des premiers occupants ou un empiètement sur leur domaine entraîne leur vengeance. La maladie ou la mort qui en résultent nécessitent l'intervention d'un spécialiste qui rétablit l'harmonie par un rite de conciliation et sert de médiateur. Dans les trois littératures considérées on oppose une première catégorie de spécialistes qui ne réussissent pas la guérison (devins, sorciers ou magiciens, médecins) à d'autres qui réussissent (prêtres, bonpo). On y trouve également formulée la conception qu'à la fin du récit, après l'accomplissement du rite, on n'est pas simplement revenu à la situation antérieure, mais on est arrivé à un état meilleur.

Les premières leçons ont été consacrées à des questions préliminaires : la parenté des trois corpus envisagés, le lien (assez lâche) entre les cosmogonies et les récits sur les premiers hommes et la nature des êtres qui les ont précédés. Ce ne sont pas nécessairement ou exclusivement des *Klu* (*nāga*), mais toutes sortes de « propriétaires du terrain ». On a ensuite analysé et traduit quelques récits du *Klu-'bum* pour en montrer le genre, les difficultés philologiques et stylistiques et le schéma. Ils sont si nombreux et variés que nous nous sommes proposés d'en continuer l'analyse l'année prochaine et de passer cette année tout de suite à certains récits parallèles des Mosso et surtout aux manuscrits de Touen-houang auxquels nous avons dû consacrer beaucoup de leçons.

En faisant abstraction des multiples variantes de formes, on peut ramener tous les récits à une dichotomie. Dans le *Klu-'bum* et chez les Mosso, il s'agit avant tout de l'opposition entre nature et culture. Dans les manuscrits de Touen-houang, ce thème est moins apparent, mais sous-tend l'opposition entre vivants et morts. Quelques indications, jamais développées en récit cohérent, font allusion à un premier âge heureux et harmonieux, tantôt caractérisé par l'indivision des différentes catégories d'habitants du monde, tantôt par leur parenté ou par leur établissement sur des domaines séparés qui leur ont été assignés (peut-être aussi par l'absence de la mort). Le drame résulte ensuite de l'empiètement de l'une des catégories d'êtres sur le domaine des autres.

Le type le plus fréquent est l'intervention de l'homme par ses travaux ou activités quels qu'ils soient : agriculture (labours, irrigation), constructions (maisons, tombes, monuments), chasse et pêche, élevage. La bipartition est particulièrement bien formulée chez les Mosso, non seulement par le récit, mais aussi par l'emploi de métaphores (type : animaux sauvages/animaux domestiques). Dans l'un des manuscrits de Touen-houang, elle prend la forme de l'opposition entre le yak et le cheval, entre le cheval sauvage ou le *kyang* et le cheval domestique. L'hostilité suscitée par l'intrusion des uns chez les autres ou par leur opposition est enfin surmontée par un contrat d'amitié ou d'alliance, accompagné d'un serment, qui stipule des obligations réciproques. Souvent le récit débute par un équilibre établi par un tel contrat juré d'amitié, et le drame qui éclate est qualifié de rupture de ce contrat. L'opposition est souvent formulée dans une sorte d'adage selon lequel les différentes catégories d'êtres (l'homme et les dieux du sol, différents êtres légendaires entre eux, vivants et morts) ne doivent pas entrer en compétition (telles que courses, jeux de dés, etc.). On s'est souvenu que ce thème caractérise le héros de l'épopée tibétaine sous sa forme vile ou ambivalente. Dans nos récits, c'est le prêtre bonpo ou son prototype divin *ggen-rabs* qui fait fonction de médiateur. Ce schéma simple est parfois compliqué par l'apparition d'un médiateur supplémentaire, le Garuda, chez les Mosso. Malgré sa grande importance chez les Bonpo, ce personnage n'apparaît pas dans les récits du *Klu-'bum* examinés jusqu'ici. Par contre, on y trouve parfois aussi des acteurs marginaux, mal définis, qui suggèrent un système de tripartition. On se propose de poursuivre l'analyse l'année prochaine.

L'examen des manuscrits de Touen-houang a permis de préciser le sens de plusieurs mots archaïques et inconnus, de clarifier les procédés stylistiques et de découvrir la fonction des récits. Ils servent tous de précédents à des rites funéraires (Londres N° 731, 732, 734, publiés et traduits par Thomas ; Paris N° 1068, 1134, 1194, 1285 et 1289). Les traductions de Thomas ont pu être corrigées. Les résultats de cette recherche seront prochainement publiés.