

## Etude du monde chinois : institutions et concepts

M. Rolf A. STEIN, professeur

### I. — *Récits bonpo sur les premiers hommes*

Comme l'année passée, c'est le *gCañ-ma klu-'bum* qui a servi de document de base. Au fur et à mesure que progresse l'analyse de cet ouvrage volumineux, on rencontre des problèmes nouveaux. Ce texte s'avère très riche en éléments anciens. Il nous est malheureusement parvenu dans une rédaction très mauvaise. Les récits sont souvent tronqués, les séquences bouleversées, l'orthographe fautive. On a d'abord pensé que les éditeurs lamaïstes, et peut-être aussi les bonpo, ont délibérément défiguré la matière. La poursuite de l'analyse confirme ce point de vue. Mais la découverte de fragments de plus en plus nombreux qui relèvent de la littérature archaïque des manuscrits de Touen-houang oblige à nuancer ce jugement. L'incohérence est déjà le fait de ces manuscrits. Les bonpo les ont trouvés dans le même état que nous. Ils ont cependant augmenté la confusion et la difficulté de lecture en insérant ces fragments dans des récits plus récents et en les tronquant de temps en temps au cours de leur travail d'assimilation ou de syncrétisme. Le problème se pose de savoir comment ils ont pu avoir connaissance de ces fragments archaïques. Le vocabulaire, les noms propres, le style en sont si particuliers qu'on doit supposer que les bonpo postérieurs ont dû avoir accès à des manuscrits analogues ou identiques à ceux de Touen-houang. Que de tels manuscrits ont effectivement été conservés au Tibet proprement dit, c'est ce qu'on a déjà pu prouver autrefois à l'aide de fragments conservés par l'historien dPa'o gCug-lag phreñ-ba au milieu du xvi<sup>e</sup> siècle (*Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, p. 9, n. 25). L'analyse du *Klu-'bum* a jusqu'ici livré un assez grand nombre de ces fragments de récits rituels des manuscrits de Touen-houang, parfois textuellement identiques (p. ex. fol. 230 b : un prêtre bonpo « évoque le mort, cherche le détruit », *çi-ba yañ 'dur, rlag-pa yañ bcal-te* ; même récit dans le Ms Pelliot 1289, l. 72 où le maître gÇen-rabs fait la même chose avec cloche et tambour : *çi ni bdur, rlag ni chol*). De tels fragments archaïques ont également subsisté dans certains rituels lamaïques de type populaire. Nous nous proposons de les étudier prochainement. Une transmission orale de ces rituels, et une continuité des pratiques correspondantes, est possible, mais les modèles écrits ont certainement contribué à maintenir les formes archaïques.

Pour illustrer le travail de conservation et d'adaptation nous avons traduit et commenté un récit assez long (*Klu-'bum*, 214 b-221 a). Comme dans plusieurs manuscrits de Touen-houang (Pelliot, 1068, 1285, 1289) le drame est provoqué par le départ d'un héros pour la chasse du yak sauvage dans les plaines désolées du Nord, son alliance d'amitié avec un être qualifié de « démon » (*srin*) et l'opposition de ces deux amis à un être appartenant à une autre catégorie de démons (*bdud*), et cela à l'issue d'un échange de défis. A ce récit est ensuite superposé un des nombreux récits propres au *Klu-'bum*, vexation d'un *klu* (*nāga*) par l'intervention de l'homme à l'endroit qu'il occupe, sa vengeance par l'envoi de maladies et la guérison par l'intervention de prêtres bonpo, médiateurs qui aident à surmonter l'antagonisme entre les deux parties par la conclusion d'un contrat d'échange de services mutuels (culte rendu par l'homme, protection accordée par le *klu*). Fait remarquable, l'intervention de l'homme, l'activité culturelle, est ici le rituel même des funérailles, fosse creusée, sacrifices d'animaux, autant de souillures pour le *klu*. Tout ce rituel, qui comporte une longue série d'opérations techniques, reproduit un texte archaïque avec un vocabulaire que nous avons retracé point par point dans les manuscrits de Touen-houang.

Le récit analysé est malheureusement dans un état désespérant de rédaction qui risque de décourager le lecteur. L'expérience a cependant montré qu'il vaut la peine d'entreprendre ce travail patient d'analyse. On se propose de le continuer sur le dernier quart de l'ouvrage qui n'a pas encore été examiné en détail. Les conditions philologiques sont désormais meilleures. Nous avons en effet pu découvrir au Japon une édition différente de la seule dont nous disposions jusqu'ici, celle de sDe-dge. Elle n'est malheureusement ni datée, ni localisée. Présentée en trois volumes (*Klu-'bum* blanc, bariolé et noir), elle comprend 748 folios de grand format (8 lignes à la page). Après une lecture rapide de cette masse énorme, l'espoir de trouver une version plus complète a été déçu. L'augmentation en volume est simplement due à la répétition de morceaux entiers. L'ordre des différentes parties de l'ouvrage n'est pas le même que dans l'édition de sDe-dge, et nous avons dû établir la liste des correspondances. Le texte est dans l'ensemble identique dans les deux éditions, mais il comporte de nombreuses variantes de l'une à l'autre. Aucune ne peut être préférée, mais les deux se complètent utilement de manière à rendre possible une édition critique. Des passages qui étaient restés incompréhensibles deviennent maintenant clairs, des séquences tronquées peuvent être complétées. La comparaison des deux éditions suggère qu'elles ne peuvent guère dériver l'une de l'autre. Elles remontent sans doute à une source commune encore inconnue.

On a ainsi assuré une meilleure lecture du texte par des travaux préliminaires indispensables. On est aussi sûr désormais de pouvoir comparer les récits archaïques qui subsistent et les formes nouvelles que les bonpo postérieurs ont élaborées. On ignore dans quelles conditions ils ont accompli leur travail d'assimilation. L'un des éléments importants de ce problème est l'in-

sistance sur le rôle des *klu*. Tout l'ouvrage est écrit à leur gloire qui n'a d'égal que celle des prêtres bonpo. Si le pouvoir de ces derniers l'emporte toujours à la fin, il n'est pas absolu. D'abord, il est réservé aux maîtres les plus éminents (gÇen-rabs et deux *bodhisattva* bonpo). Les autres spécialistes bonpo de divers rites doivent expier par la maladie leur intervention qui offense le *klu*. De plus, la soumission du *klu* ne réussit pas tout de suite. Il se montre d'abord sous divers déguisements (sous forme d'animaux de type chthonien : marmotte, scorpion, crapaud, etc.) avant d'être contraint de venir en personne. Pour obtenir ce résultat il faut que le maître emploie des *mantra* de plus en plus puissants. Quand finalement le *klu* se rend à la convocation, il ne se montre pas humble et soumis. Il invoque son droit et conteste au maître le droit de contrainte en faisant valoir que l'homme a été coupable à son égard, a rompu un contrat ou a empiété sur son domaine. Enfin, le maître ne réussit la défense et la guérison de l'homme qu'en faisant fonction de médiateur, de témoin et de garant d'un nouveau contrat d'alliance entre les deux parties.

Il est évident que le modèle de ces *klu* tibétains sont les *nāga* indiens. Comme M. Tucci l'a dit, c'est dans le bouddhisme indien que les bonpo ont pu trouver ce modèle, mais des éléments provenant de textes chinois de divination ont également été utilisés. Nous avons cependant déjà noté certaines différences entre les rituels bouddhiques de guérison des *nāga* et les récits du *Klu-'bum*. Cette année-ci nous avons trouvé nécessaire d'examiner davantage la nature du *klu* dans la mesure où elle peut expliquer pourquoi les bonpo, dans leur travail de syncrétisme, ont consciemment choisi ces *klu* comme principaux acteurs de leurs récits. Ces êtres sont en effet absents des manuscrits de Touen-houang que les bonpo ont pourtant si souvent utilisés. Et comme le *klu* tibétain ne peut se situer que par rapport au *nāga* indien et au *long* (« dragon ») chinois, on s'est engagé dans un examen comparatif. Des deux côtés la question est complexe, et il ne pouvait être question d'en étudier tous les aspects. Les deux mots et les représentations qu'ils recouvrent ont une longue histoire. La similitude des conceptions et des formes d'expression est étonnante. Elle s'explique partiellement par la diffusion des anecdotes relatives aux *nāga* grâce à la littérature bouddhique, mais cette propagation ne suffit pas à tout expliquer. Przyluski est allé jusqu'à supposer un fonds commun austroasiatique et a même voulu ramener les deux mots *nāga* et *long* à un prototype commun. Cette hypothèse paraît peu fondée et la méthode fort discutable. Il reste qu'il s'agit de part et d'autre du même type de représentation. Nous nous sommes donc bornés à un examen aussi précis que possible des seuls thèmes pertinents pour la lecture des récits du *Klu-'bum*. Nous avons même écarté les spéculations scolastiques sur les phénomènes atmosphériques liés au mouvement saisonnier des *klu*. Elles ne jouent aucun rôle dans la structure des récits et des rituels. Le seul thème à retenir pour ces derniers est celui du lien entre les *klu* et les hommes, lien à la fois de parenté et d'antagonisme. Partant des nombreux récits qui expliquent ces

rapports par le fait que les *klu* étaient les premiers habitants et propriétaires du site et que l'arrivée des hommes équivalait à leur évincement, nous avons d'abord fait la critique des interprétations historicisantes qui voient dans ces *klu* une population indigène et primitive qui aurait été chassée, soumise ou « civilisée » par de nouveaux venus. On pourrait penser qu'une façon de voir aussi simpliste et méthodologiquement si peu défendable devait appartenir au passé. Elle est cependant encore très répandue. Sa critique a aussi l'avantage d'obliger à une analyse du thème. L'interprétation « ethnographique » repose surtout sur deux séries de données. La première concerne les légendes sur les *nāga*, premiers habitants. Celles-ci impliquent que le pays habité était primitivement occupé par un lac ou une mer, et elles s'expliquent de ce fait puisque les *nāga*, les *klu* et les *long* habitent dans l'eau tout en venant périodiquement séjourner sur terre. Ce thème du lac primitif est attesté pour le Cachemire, le Nepal, Khotan, le Tibet, Uḍḍiyāna, le Nan-tchao. Un dieu, un créateur ou un saint dompte les habitants du lac, l'assèche et en fait un pays habité où s'établit la « civilisation », souvent une nouvelle religion, tout en assurant la prospérité des nouveaux habitants par un contrat avec les anciens. C'est en somme un passage du chaos primitif au site créé. L'opposition entre *nāga* et hommes s'exprime aussi bien successivement dans le temps que simultanément dans l'espace.

La deuxième série de faits consiste en légendes qui présentent les habitants actuels, ou seulement certaines dynasties, comme descendants de *nāga*, *klu* ou *long*, généralement par l'union d'un premier ancêtre humain venu d'ailleurs avec une femme d'espèce *nāga*, etc., à moins que les rôles ne soient inversés. A ces légendes il faut ajouter les cas de populations ou de groupes sociaux qui sont appelés « dragons » (*nāga*, *long*, 'brug) ou qui (comme les Yue en Chine du Sud) sont considérés comme apparentés aux « dragons ». Bien des auteurs expliquent ces cas par un ancien totémisme hypothétique. Mais en l'absence de documents objectifs et indépendants, l'histoire ethnique ne peut être reconstituée à partir de légendes.

Nous avons réuni des documents qui montrent le caractère classificatoire des représentations envisagées ainsi que le caractère relatif et instable de l'attribution d'un élément donné du système à une signification. Dans la tradition lamaïque, les Tibétains descendent d'un ancêtre de l'espèce « dieux » (*lha*, *deva* ; ciel) ; dans les légendes bonpo ils dérivent des *klu* (*nāga* ; sous terre). Mais dans un autre système ce sont les Chinois qui descendent des *klu*. Ou encore la Chine, qualifiée par le noir et le bas, est classée sous la rubrique des *klu*, alors que, par opposition, l'Inde, qualifiée par le blanc et le haut, est classée avec les dieux. D'autres systèmes opposent la langue des hommes (chinois) à la langue des dieux (sanskrit) ou encore la langue et l'écriture des dieux (le sanscrit, langue noble) à celles des *nāga* (le prakṛt, langue vulgaire). Cette enquête nous a entraîné dans un domaine qui échappe à notre compétence, mais nous étions obligés de le consulter. Bien que les linguistes ne soient pas définitivement d'accord sur l'étymologie indo-euro-

péenne du mot *nāga*, à l'époque historique qui nous intéresse il semble bien évoquer la nudité de cet être (d'abord éléphant, puis animal aquatique, serpent). Cette représentation souligne-t-elle sa parenté avec l'homme ou l'oppose-t-il à lui ? La propension de cet être à se montrer sous forme humaine, sa parenté avec le saint sont bien marquées dans les textes bouddhiques. Il se trouve que, dans les ouvrages chinois anciens, en principe antérieurs à l'introduction du bouddhisme, c'est l'homme qui est caractérisé par la catégorie de la nudité par opposition avec le « dragon » caractérisé par les écailles. Cette comparaison vaut pour le moins, à titre expérimental, sur le plan de la typologie. Elle souligne aussi la relativité des attributions dans des systèmes différents de classification. Il s'agit en l'occurrence d'une classification par cinq (les quatre orientés et le centre). Tantôt c'est l'homme qui est au centre (le saint). Qualifié par sa nudité, il s'oppose alors aux bêtes à poils (licorne), à plumes (« phénix »), à carapaces (tortue) et à écailles (« dragon » ; *Ta-Tai li-ki*). Tantôt l'homme (à peine poilu) s'oppose à quatre espèces de dragons qui sont respectivement les ancêtres des oiseaux (plumes), des quadrupèdes (poils), des poissons (écailles) et des tortues (carapaces ; *Houai-nan tseu*).

Après ce détour qui montre l'un des types possibles de parenté et d'opposition entre homme et dragon, nous avons repris l'analyse de ce thème dans le *Klu'-bum* où il est à la base de tous les récits sans qu'il soit jamais explicitement formulé. Il l'est, par contre, dans les rituels mosso dont nous savons maintenant les connexions étroites avec le *Klu'-bum*. Dans ces derniers on se trouve en présence de deux traditions qui ne sont jamais combinées. La première concerne la parenté des hommes et des *nāga* (ils ont un seul et même père, mais deux mères différentes). C'est une transformation de la légende indienne de la parenté et de l'hostilité entre les *nāga* et Garuḍa (même père, mères différentes). La possibilité de remplacer l'oiseau Garuḍa par l'homme est déjà inhérente à des variantes indiennes qui montrent bien (comme dans le cas du dragon chinois) la relativité des attributions. Tantôt treize, tantôt huit filles (portant les mêmes noms) sont à l'origine de diverses catégories d'êtres parmi lesquels figurent les *nāga*, les oiseaux et les hommes. La seconde tradition d'origine des Mosso oppose, non pas les *nāga* aux hommes, mais deux catégories d'hommes, les *tso* et les *dzi*. Les spécialistes prétendent que ces deux mots signifient « homme » (*tso* pourrait être comparé à si-hia *ndzu* « homme »). Mais les informateurs hésitent au sujet de leur différence : hommes avant le déluge (*dzi*) contre hommes après le déluge (*tso*) ; hommes (*dzi*) contre femmes (*tso*) ; étrangers, voisins (surtout les Lolo, avec une nuance de mépris exprimée par des verbes employés à leur propos) contre hommes par excellence (*tso*, les Mosso). Nous avons étudié en détail cet ensemble qui pose bien des problèmes. Les deux mots *tso* et *dzi* s'écrivent avec une tête d'éléphant et une tête de chacal, et les spécialistes (Rock, Fu Mao-chi, Li Lin-ts'an) pensent qu'il s'agit d'un simple emprunt phonétique. On a cependant noté que la langue mosso a des mots tout-à-fait différents

pour homme et pour chacal. Les Mosso ont-ils pu savoir que *nāga* signifie aussi « éléphant » et cela les a-t-il amené à écrire « homme » post-diluvien par le signe « éléphant » à cause de la parenté entre *nāga* et homme ? (Ils connaissaient sans doute les textes chinois dans lesquels *nāga* est traduit aussi bien par « dragon », *long*, que par « éléphant », *siang*).

Si l'on pouvait se permettre de combiner les deux traditions mosso (sur le binôme *tso* + *dzi* et sur la parenté *nāga*-hommes), on passerait d'un système bipartite à un système tripartite. On a retenu l'expérience parce qu'on trouve la même alternance dans les légendes tibétaines sur les premiers « hommes » de la création. Dans les textes archaïques de Touen-houang on rencontre comme divinités et premiers hommes les *dmu* et les *phya*. Les deux mots signifient « ciel » en diverses langues tibéto-birmanes des marches sino-tibétaines, tantôt ensemble, tantôt séparément. Mais dans le Ms Pelliot 126, les *phya* sont le peuple sur terre qui n'a pas de chef et va en chercher un au ciel chez les *dmu*. Dans d'autres textes de cette époque on associe, au contraire, les *phya* à une autre catégorie d'êtres mal définis, les *gcug*. Quand on passe aux récits bonpo plus tardifs, on voit au début de la création, issus de trois œufs (noir, blanc, bariolé), les dieux (*lha* ; blanc), les « hommes de la création » (*srid-pa* ; bariolé) et les hommes tout court (méchants ; noir). Mais de ces trois catégories dérive une autre triade : les *phya* (identifiés aux hommes ; épithète : têtes noires), les *dmu* (identifiés aux « buddha » et aux « bonpo ») et les *gcug* qui sont tous des *klu* (*nāga*) tout en étant décrits comme des insectes, des vers, des quadrupèdes, du bétail. Il nous a semblé que cet ensemble tibétain ne pouvait être séparé de celui des Mosso, précédemment étudié, que les deux s'éclairaient mutuellement et qu'ils représentent la structure tantôt bipartite, tantôt tripartite de parenté et d'hostilité qui est à la base de la presque totalité des récits du *Klu'-bum*.

\*

\*\*

## II. — Quelques aspects des paroisses taoïstes

On a étudié les centres administratifs et religieux des mouvements taoïstes des sept premiers siècles (*tche*, *li* ou *houa*), leur transformation en ce que Maspéro a appelé les « phalanstères » (*kouan*<sup>1</sup>), puis en monastères (*kouan*<sup>3</sup>), ainsi que l'institution parallèle des « chambres calmes ou pures » (*tsing-che* et variantes). Il a d'abord fallu faire un exposé général du fonctionnement des « paroisses » (*tche*) en dégageant les éléments significatifs dont certains seront étudiés ultérieurement. Les grandes lignes en sont déjà connues grâce aux travaux de Maspéro et des savants chinois et japonais. Beaucoup de documents ont été réunis par Tch'en Kouo-fou (*Tao-tsang yuan-lieou k'ao*, 2<sup>e</sup> édition). Mais on a pu y ajouter d'autres et surtout, il fallait les traduire et les analyser.

Les textes historiques ne nous livrent que de brèves mentions au sujet des « paroisses » (*tche*). Les descriptions détaillées de leur fonctionnement sont toutes le fait de livres sacrés, notamment des Règlements ou Codes. Il n'est donc pas certain que les institutions et les usages qu'ils stipulent aient toujours réellement existé. On a donc surtout retenu les conceptions que les taoïstes en avaient. Les éléments essentiels sont répétés sur deux plans, celui des hommes, réel, et celui des divinités ou « immortels », plan fictif, mythique ou légendaire. Nous avons chaque fois fait ressortir leur parallélisme (réunion des hommes, fêtes — réunion des divinités ; registres tenus dans la paroisse — par les divinités). Le rapport entre ces deux plans n'est pas à sens unique. Si l'organisation bureaucratique des divinités apparaît souvent comme la projection idéale ou l'élaboration des institutions réelles, il arrive aussi que des institutions réelles sont la réalisation, tantôt seulement désirée, tantôt effective, des modèles fictifs de thèmes légendaires. Sur les deux plans nous avons voulu rechercher les antécédents non spécifiquement taoïstes, institutions réelles et conceptions communes à toute la société chinoise, y compris les lettrés confucéanistes. La majorité des éléments élaborés par nos mouvements taoïstes est attestée avant eux. De ce fait, et contrairement à l'avis de grands historiens, ceux-ci apparaissent beaucoup moins comme une nouveauté. Les taoïstes en ont été conscients. Lou Sieou-ting (milieu du v<sup>e</sup> siècle) dit qu'en instituant les « paroisses » (*tche*) et les fonctions, le Maître Céleste avait imité « l'administration de ce monde » (*yang-kouan*) et que les vêtements rituels des taoïstes étaient l'équivalent des vêtements de cour qui marquent la hiérarchie des grades et des fonctions. T'ao Hong-king (vi<sup>e</sup> siècle) dit la même chose à propos des requêtes reçues et transmises par les fonctionnaires des Trois Cieux.

L'organisation bureaucratique ne vaut pas seulement pour l'administration réelle des paroisses et des paroissiens, ce qui serait bien naturel, elle est surtout conçue comme indispensable sur le plan religieux même. Les fidèles sont groupés par familles dont chacune est rattachée à une paroisse déterminée. S'adresser à une paroisse dont on ne relève pas est une faute fortement condamnée. Des registres doivent être tenus à la fois dans chaque famille et dans la paroisse. Tout changement d'état civil doit y être inscrit (naissances, morts, mariages). Les nouvelles inscriptions ou les rectifications se font au cours de trois grandes réunions ou fêtes annuelles. Celles-ci sont aussi l'occasion de contributions en nature dues par les fidèles, notamment en cas de changement d'état civil, et de repas en commun (les « cuisines », *tch'ou*) qui visent à expier des péchés et à éliminer des souillures en cas de maladie ou de mort, à consacrer l'accès à une nouvelle fonction, un avancement dans la hiérarchie religieuse, ou à obtenir une faveur des divinités. Lors de ces fêtes, le maître de la paroisse diffuse aussi l'enseignement qui consiste surtout à rappeler les Règlements ou Codes qui sont des textes sacrés et révélés et ont valeur de talismans. Ils consistent en obligations et en défenses. Les documents insistent beaucoup sur les fréquentes infractions aux règles de la part des fidèles. Sur le plan des réalités sociales, ils semblent

indiquer une rivalité entre maîtres et chapelles qui essayaient d'attirer de la clientèle. Ce tableau concorderait avec les indications de T'ao Hong-king (*Tchen-ka'o*) sur les divers maîtres qui se disputaient le monopole de textes révélés sous forme de manuscrits rares ou uniques. Quoiqu'il en soit, sur le plan des modèles conceptuels, la relation entre le maître, chef de paroisse, et les fidèles est expressément qualifiée comme le type de rapport qui règne entre un hôte (qui accueille, *tchou* « maître ») et des hôtes (accueillis, *k'o* « clients, invités, étrangers, voyageurs »). On retrouvera cette relation.

Les registres réels ont pour réplique les registres tenus par les divinités. Les taoïstes insistent : si l'état civil des fidèles doit être tenu à jour avec exactitude, c'est que l'efficacité des requêtes adressées aux divinités en dépend. Les registres des divinités servent à déterminer le destin de chaque fidèle. Ils portent le même nom que les registres réels (*ming-tsi* « registres de la Vie ou du Destin »). Dans ces registres figurent en premier lieu la date et le lieu de naissance qui forment un élément essentiel du « Destin propre (à chacun) » (*pen-ming*). Si les indications sont inexactes, les fonctionnaires de l'au-delà ne peuvent pas déterminer le destin du fidèle. Celui-ci dépend aussi du calcul des mérites et des fautes dont la comptabilisation détermine l'avancement en grade à la fois dans la hiérarchie réelle des fonctions de paroisse et dans le chemin de sainteté et de vie d'outre-tombe. Les requêtes, d'autre part, doivent être accompagnées de gages de foi (*sin*), objets qui établissent un lien contractuel entre le fidèle, l'hôte ou maître qui est le délégué du Dieu suprême et sert d'intermédiaire, et les divinités qui président au destin. Ces contributions sont également appelées « gages de Vie ou de Destin » (*ming-sin*). Les dates des trois grandes fêtes sont aussi en rapport avec cette détermination périodique du destin. Nous les avons comparées avec d'autres listes de fêtes annuelles (les cinq *la*, les trois *yuan*) dont les dates et les fonctions concordent.

Après cette introduction à l'ensemble, nous avons examiné en détail tous les aspects des paroisses et des « chambres pures » en tant que bâtiments et comme fonctions religieuses. Les renseignements techniques et précis sont peu nombreux. Les documents fournissent surtout des représentations. Le nombre des « paroisses » est symbolique ; il y en a 24 ou 36. Ce total fait partie de toute une série de spéculations numériques, les 36 « quartiers » (*fang*) des Turbans Jaunes, les 36 « cieux-grottes » (séjours d'immortels, *tong-t'ien*), les 120 fonctionnaires, les 1 200 règlements. Le chiffre 24 est sans doute à rattacher à l'expression énigmatique 3, 5, 7, 9 (dont l'addition fait 24), formule souvent employée qui s'applique à la fois à l'agencement du monde, au rythme de la création, et à certaines pratiques religieuses (sexuelles et respiratoires). Selon certains textes ce chiffre 24 répond aux 24 « souffles » (*k'i*), périodes de quinze jours le long d'une année qui ont été personnifiées comme divinités messagères du Dieu Suprême. La série des 24 paroisses a également été rattachée au cycle duodénaire et aux 28 constellations zodiacales. Leur création est motivée par l'œuvre de rédemption



du « Nouveau Lao-kiun » et de son représentant le Maître Céleste. Elle a été rendue nécessaire pour propager le règne des « Trois Cieux » (*san-t'ien*) par lequel ils veulent sauver le monde de l'emprise des « Six Cieux » (*lieou-t'ien*) dont l'influence néfaste a conduit l'humanité à la décadence.

La seule indication historique qu'on peut tirer de la liste des 24 paroisses tient au fait que presque tous les lieux où elles sont situées se trouvent au Sseu-tch'ouan. Cette région était le centre d'activité du mouvement des Cinq Boisseaux de Riz au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècles de notre ère, alors que depuis le IV<sup>e</sup> siècle au moins, le centre s'est déplacé au sud-est de la Chine. Sur le plan conceptuel, ces lieux sont en majorité des montagnes et souvent des grottes, la plus importante étant la montagne « centrale » et mythique du Kouen-louen. Ces lieux saints sont les paroisses, les sièges administratifs et religieux des grandes divinités. Les descriptions de ces sites les présentent comme une projection idéale de communautés taoïstes (écoles, initiations, adeptes et maîtres masculins et féminins). Elles concordent avec les représentations concernant les *kouan*<sup>1</sup>, phalanstères, et les *kouan*<sup>3</sup>, monastères, que nous avons examinées par la suite.

Les « paroisses » et les « chambres pures » sont parfois confondues, mais en général les premières sont plus grandes, plus importantes, réservées aux maîtres, alors que les secondes sont petites et situées dans l'enceinte des maisons des fidèles. Les descriptions techniques insistent sur l'espace extrêmement réduit de ces chambres et sur la nécessité de les tenir « pures » de toute souillure (activités mondaines, accouchements, décès) en les séparant des habitations ordinaires. On s'y retire pour méditer, jeûner, se recueillir, confesser ses péchés, tous ces actes servant essentiellement à entrer en contact avec des divinités. Nous avons traduit et commenté les indications techniques du *Tcheou-che ming-t'ong-ki*, du *Tchen-kao*, du *T'ai-tchen k'o* et du *Tong-chen pa-ti yuan-pien king* (*Tao-tsang* 876) qui comporte un croquis. Dans ce dernier ouvrage la construction est appelée *chen-che* « chambre divine », terme qui désigne généralement le creuset alchimique et la matrice de l'embryon d'immortalité. Le thème du monde clos, inviolable et sacré, est ainsi bien souligné. Trois autres termes complètent le même champ sémantique : « toit de chaume » (*mao-wou*), « impluvium carré » (*fang-lieou*) et « enceinte ronde » (*houan-tou*). Ces termes sont anciens (*Li-ki*, *Tchouang-tseu*) et font allusion à l'habitation fruste, simple, pauvre et archaïque du sage, confucéen aussi bien que taoïste. Ils comportent aussi la notion d'un retour à l'âge primitif. C'est là une régression analogue à celle qui s'opère dans la « chambre divine » sur le plan mystique. Cette projection utopique s'accorde avec les textes relatifs aux « paroisses » et aux « chambres pures ou calmes » quand ils affirment que celles-ci sont indispensables pour amener la victoire des Trois Cieux sur le règne des Six Cieux, victoire qui consiste dans le rétablissement de l'état parfait du peuple des élus (*tchong-min*). La description du *T'ai-tchen k'o* introduit un nouvel élément qui est confirmé par les indications d'un historien au sujet des bâtiments

réalisés, ou du moins envisagés, pour le maître K'ou K'ien-tche par son patron, l'empereur des Wei (vers 423-442). C'est l'adjonction d'une tour. Elle sert à saluer, à inviter et à rencontrer des divinités et implique une hiérarchie. Seuls les maîtres peuvent y monter. Dans le cas de K'ou K'ien-tche, le maître se prépare à l'apothéose au troisième étage de la grotte qu'il habite, alors que le disciple est logé au second étage. Dans la demeure de T'ao Hong-king, le maître « demeure (dans un état de pureté inviolée, *tch'ou*) » à l'étage le plus élevé, le disciple préféré « habite » (*kiu*) au milieu, alors que les fidèles, visiteurs, clients, étrangers « arrivent » (*tche*) seulement en bas.

Par ce trait ces constructions de « paroisses » s'apparentent aux « phalanstères » (*kouan*<sup>1</sup>) et aux monastères (*kouan*<sup>3</sup>). Notre but n'était pas de retracer cette évolution des institutions. Les documents ne permettent guère d'ajouter à ce qu'on sait déjà. Sous l'influence du bouddhisme, sans doute, l'église taoïste adopte le célibat et fonde des monastères (depuis le début du VI<sup>e</sup> siècle, semble-t-il). Nous avons cependant dressé une liste chronologique de l'apparition des *termes nouveaux* qui désignent les bâtiments taoïstes. L'adoption de cette terminologie nouvelle est en effet significative. Nous avons voulu expliquer le choix des mots en recherchant les associations d'idées qu'ils impliquent. Que, pour désigner leurs paroisses, phalanstères, temples ou monastères, les taoïstes aient choisi d'abord le mot *kouan*<sup>1</sup> « auberge, hôtel particulier, demeure de fonctionnaire », puis le mot *kouan*<sup>3</sup> « tour servant à regarder au loin », c'est un fait qui ne va pas de soi. Par ce choix ils ont signifié tout un ensemble de conceptions qui s'avèrent effectivement caractéristiques de leurs préoccupations religieuses. Or, ces conceptions sont fort anciennes. Le trait le plus pertinent est le désir d'entrer en communication avec des « étrangers » sous toutes sortes d'aspects. Nous l'avons comparé à la notion japonaise des *marebito*, mot qui désigne aussi bien des étrangers réels (voyageurs, saints, spécialistes ambulants détenteurs de techniques) que des divinités souvent anonymes auxquels on rend un culte, tantôt chez soi, en les traitant avec honneur comme des invités, tantôt dans de petits pagodons au bord des routes. Les constructions étudiées (*tche*, *tsing-che*, *kouan*<sup>1</sup>, *kouan*<sup>3</sup>) servent de la même manière à attendre des maîtres ou des divinités et à les accueillir pour se lier avec eux. Les différentes acceptions que ces mots ont prises au cours de l'histoire ou dans des milieux particuliers forment un système ou un ensemble cohérent. Nous avons relevé les antécédents ou, pour le moins, les modèles littéraires que les taoïstes connaissaient certainement aussi bien que nous. Le poème *Kao-l'ang fou* de Song Yun et les textes légendaires relatifs aux *kouan*<sup>3</sup>, tours destinées à attirer les immortels, par exemple, concernent l'aspect religieux. Il faut y joindre un aspect concret. Les divers termes caractérisent aussi le séjour d'un maître qui attire chez lui des disciples (on dirait des écoles). Les interférences bouddhiques (*tsing-chō* traduisant *vihāra*) et confucéanistes ont été évoquées. D'un autre côté, les mêmes termes se retrouvent dans l'administration utopique du *Tcheou-li* où ils désignent des haltes, des relais ou auberges le long des routes, destinés

à diverses espèces de voyageurs. Nous pensons que la recherche de ces antécédents conceptuels éclaire les motivations des taoïstes tardifs et montre que les institutions et concepts qu'ils ont élaborés ne sont pas nouveaux et s'insèrent parfaitement dans un ensemble propre à toute la société chinoise.

#### MISSION

Le professeur a effectué un séjour de cinq mois au Japon. Les recherches ont visé plusieurs domaines. 1) Découverte de documents tibétains inédits dans les bibliothèques. 2) Observation de certains traits des religions japonaises (religion populaire, Shinto, Shūgendō) et collecte de documents les concernant. Une bonne récolte a été ramenée. Elle sera exploitée au Centre documentaire d'Histoire des Religions, Département d'Extrême-Orient, que dirige le professeur. L'observation a permis de découvrir des problèmes ou de mieux les cerner. Des informations intéressantes ont été recueillies de la part de nombreux collègues japonais. Des contacts fructueux ont été établis avec beaucoup de spécialistes et plusieurs institutions.

Le professeur a fait trois conférences qui seront publiées au Japon en français et en japonais :

- 1) Au congrès des spécialistes du taoïsme, *Les relations entre le taoïsme organisé et la religion populaire.*
- 2) Au congrès des tibétologues, *Les manuscrits tibétains de Touen-houang.*
- 3) A l'Université de Kyoto, *Les conteurs au Tibet.*