

## Etude du monde chinois : institutions et concepts

M. Rolf A. STEIN, professeur

1. - *Les cultes populaires dans le taoïsme organisé.* — Nous nous sommes proposés de poursuivre systématiquement l'analyse des mouvements taoïstes des premiers sept siècles de notre ère. Malgré beaucoup de travaux remarquables qui ont paru sur ce sujet, ces mouvements sont encore assez mal connus. Ils présentent, de plus, un intérêt particulier pour plusieurs raisons. On y saisit pour la première fois un ensemble de faits qui s'est grosso modo perpétué jusqu'à nos jours. D'un autre côté, bien qu'il présente un caractère de nouveauté par certaines institutions, ce taoïsme religieux des premiers siècles reste fortement fidèle à la religion classique des quatre ou cinq siècles avant notre ère. De plus, certains traits de ces mouvements taoïstes se retrouvent chez les aborigènes de la Chine qui les ont empruntés tout en les assimilant sans doute à des institutions indigènes. Enfin, on peut dès à présent prévoir des possibilités de comparaison de certaines institutions de ces mouvements taoïstes avec des institutions du tantrisme tibétain.

On avait l'intention d'examiner les « Fêtes de Cuisine » qui s'insèrent dans tout un ensemble de fêtes et de réunions, régulières ou occasionnelles, de caractère à la fois social et religieux. Mais tout en étant obligatoires dans certains cas et dans certaines limites, ces fêtes donnaient aussi lieu à des abus que les « codes » taoïstes punissent sévèrement. De plus elles ne peuvent être séparées du calendrier de la religion dite « populaire » qui est commune à toute la société chinoise. C'est pourquoi nous avons été obligés d'étudier d'abord la notion des « cultes abusifs » (*yin-sseu*) que les taoïstes ont en commun avec les confucéanistes. Cette recherche nous a retenu toute l'année. Nous aborderons les « fêtes de cuisine » l'année prochaine.

Nous avons examiné successivement et séparément la littérature des lettrés confucéanistes et celle des taoïstes. Dans la première, on a été obligé de remonter aux classiques. En effet, malgré le décalage chronologique de près de dix siècles, ces textes anciens restent pertinents pour notre problème du fait que toute personne instruite devait les avoir lus. Pour définir ce qu'on

entendait par *yin-sseu*, on a examiné les théories des textes classiques et des cas réels dont on a dressé une liste chronologique couvrant huit siècles (encore qu'on aurait pu la prolonger jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle). Cette liste montre la persistance remarquable des pratiques incriminées malgré les lois, décrets ou ordres constamment émis par les autorités (de l'empereur au magistrat local) et malgré les critiques toujours renouvelées des lettrés (et des taoïstes). L'examen de ces cas réels a permis de préciser la définition théorique par l'analyse du caractère des divinités et du genre des activités propres à ces cultes.

L'épithète *yin* (étymologiquement : infiltration d'eau, pluie excessive) peut s'appliquer au domaine sexuel, mais ce n'est qu'un cas particulier relativement rare. Elle implique alors une union qui ne respecte pas les rites, les normes, et est de ce fait interdite. En dehors des cultes qu'elle caractérise, c'est surtout dans le domaine de la musique et de la poésie chantée qu'elle se définit le mieux et le plus souvent. Elle s'applique alors souvent à un comportement religieux que la religion officielle méprise ou tient en suspicion : rites populaires et aborigènes, recours à des médiums. Ce champ de connotations implique la « nouveauté » (*sin*) opposée à la tradition, la « vulgarité » (*sou*) opposée à la « distinction » (*ya*) et l'« aberration » (*sie*) par opposition à la norme ou la rectitude (*tcheng*). Ce dernier couple d'oppositions implique, sur le plan religieux, deux attitudes contradictoires qui ont caractérisé simultanément toute la civilisation chinoise tout le long de son histoire : d'un côté une attitude « correcte », réservée, de quant à soi, de distance maintenue, de prudence d'approche, de pudeur même ; de l'autre, un comportement de débordement, de laisser aller, de spontanéité, de communion. La première attitude est souvent caractéristique du confucéanisme et la seconde du taoïsme. Mais on a constaté par la suite que la véritable ligne de partage passe plutôt entre comportements officiel et officieux, institutions codifiées et coutumes « populaires » (qui ne sont pas limitées au peuple, mais sont partagées par toutes les couches de la société). Les taoïstes organisés en églises ont, dans ce domaine, continué l'orthodoxie classique.

On a ainsi fait ressortir qu'entre les cultes officiels et obligatoires et les cultes « abusifs » ou « déréglés » (*yin*) et défendus, la différence n'est pas de nature, mais de degré ou de limite. Cette caractéristique explique une certaine hésitation ou une ambiguïté qui règne quant à l'application du principe. Les limites tolérées restent toujours imprécises et peuvent varier selon les individus, comme le montre déjà une conversation célèbre attribuée à Confucius qui aurait justifié la nécessité du débordement dans une fête populaire face aux critiques d'un disciple plus royaliste que le roi (*Louen-yu* X, 8). La théorie qu'on trouve dans les classiques (*Li-ki*, *Louen-yu*, *Tso-tchouan*) est cohérente. Le culte (avec sacrifice) n'est admis que dans la mesure où, par son statut social et religieux, l'individu qui le pratique a

des affinités de type catégoriel ou classificatoire avec la divinité. Statut social : le rang plus ou moins élevé qu'occupe l'individu dans la hiérarchie sociale l'autorise à rendre un culte à des divinités plus ou moins importantes ou à un nombre plus ou moins grand de divinités. Statut religieux : un lien de parenté doit exister entre l'individu qui rend le culte et la divinité qui le reçoit. La hiérarchie à la fois sociale et religieuse s'exprime par l'importance ou la nature des animaux sacrifiés (homme, [cheval et] bœuf, mouton et porc) et par leur quantité. Tout culte qui ne correspond pas à ces critères est « abusif » (*yin*). Le principe s'applique avant tout au culte des ancêtres et des dieux du sol. Enfreindre ces règles, c'est, sur le plan de la hiérarchie, un acte d'usurpation et de lèse-majesté (d'où l'hostilité des autorités envers les cultes et les sectes non codifiés et la présence constante de lois sévères contre les « cultes abusifs » dans tous les codes pénaux tout au long de l'histoire). Sur le plan religieux, c'est un acte irrévérencieux, un abus de familiarité envers une divinité trop importante ou trop distante. Alors que le culte admis vaut à l'intéressé un gain de « bonheur » (*fou* : mérite, faveur accordée en retour du don offert), le culte « abusif » l'en prive. Il est avant tout envisagé comme un repas commun, comme une réunion de famille, de clan ou de groupe local qui exclut l'étranger. Les « cultes abusifs » se définissent ainsi négativement par opposition aux cultes réguliers. Pour les morts, le culte régulier s'adresse aux ancêtres de la famille de l'intéressé, et seulement dans la limite d'un certain nombre de générations. Un membre de la famille sert de représentant ou support (*che*, sorte de médium). Des hymnes et une musique régulière, correcte, distinguée (*ya*) y règnent. Le culte « abusif » est rendu à des morts autres que les ancêtres qui s'incarnent dans des médiums professionnels (*wou*). Une musique et une poésie irrégulière et « abusive » (*yin*) y règnent. Pour les dieux du sol, le culte régulier s'adresse au dieu du sol local de la communauté restreinte qui l'entoure. Le culte « abusif » s'adresse à d'autres dieux du sol et à d'autres divinités de la nature. Le culte régulier limite les offrandes en genre et en quantité, et il restreint le cercle des participants au festin de communion. Le culte « abusif » consiste à faire des offrandes illimitées et ruineuses (notamment à distribuer des *restes* de nourriture) et à étendre le cercle des participants aux étrangers.

Ces principes expliquent les critiques répétées des lettrés. Elles visent :

- 1) L'apparition de cultes nouveaux rendus à des morts divinisés, héros bien-faisants ou malfaisants (généralement morts de mort violente), associés à des dieux du sol ; ou bien les cultes de personnages éminents (Confucius, Lao-tseu, etc.) au delà de leur lieu de naissance ou de mort (les chapelles commémoratives étant admises tant qu'elles restent localisées) ;
- 2) L'emploi de médiums, les débordements d'enthousiasme avec danses accompagnées de tambour, le mélange des participants qui supprime les barrières normales (séparation des sexes) ;
- 3) Les dépenses ruineuses, soit par la prolongation

abusive des jours de fêtes, soit par l'étalage de luxe, soit encore par le genre ou le nombre des victimes et la quantité des repas.

Les cas réels que nous avons étudiés montrent, d'une part, la résurgence perpétuelle de ces cultes et leur utilisation par des mouvements mi-religieux mi-politiques, et de l'autre la perplexité des lettrés quant aux limites admises. Le cas de Ying Chao (mort en 195 après J.-Ch.) est significatif : il ne s'élève pas contre le principe du culte, mais contre son exagération. Il l'admet deux fois par an (probablement aux jours *chö*, près des équinoxes de printemps et automne) et seulement à l'endroit où le héros défunt avait son fief.

La suite de nos recherches a montré que nous avons eu raison de faire cette enquête préliminaire. Tous les éléments, sans exception, se retrouvent dans les textes des divers mouvements du taoïsme religieux des sept premiers siècles. Souvent, ces textes empruntent même textuellement des phrases aux classiques et aux textes confucéanistes. Déjà le *Lao-tseu Siang-eul tchou*, qu'on s'accorde à dater du II<sup>e</sup> siècle, interdit et punit sévèrement des sacrifices trop abondants (répétés ou comportant des surplus, des restes) qui impliquent des communications abusives (*sie*, incorrectes) avec les divinités. De même, le *T'ai-p'ing-king* s'élève contre les cultes « abusifs » qui s'adressent à des âmes de morts *autres* (que celles des ancêtres, étrangères, *t'o kouei*). Nous avons naturellement traduit (en corrigeant les erreurs de Ware) et analysé les célèbres attaques de Ko Hong contre ces cultes (chps 4, 9 et 14). Comme on sait, tout en étant taoïste, il a des attitudes typiques de lettré et de fonctionnaire. Une partie de ses critiques de forte tête « rationaliste » est textuellement empruntée au *Louen-heng* et au *Ts'ien-fou louen* (sarcasmes à propos de cultes d'arbres, de pierres, etc., propagés par des charlatans). Par ailleurs son attitude est aussi ambiguë que celle des lettrés. Pour la grande œuvre alchimique de Longue Vie, il est obligatoire de faire un grand sacrifice non seulement à de grandes divinités du Ciel, mais aussi à des divinités mineures comme les dieux du sol, du puits, du foyer, des portes (chp. 4). Mais par ailleurs (chp. 14) Ko Kong critique à la fois les grands sacrifices impériaux des Ts'in et des Han, qui visaient aussi la Longue Vie, et les cultes populaires dont le but était la guérison de maladies et l'allongement de la vie. A cela s'ajoute la critique des pratiques de mouvements taoïstes contemporains et rivaux, les « adeptes des écoles (se réclamant) de Li » (*Li-kia tao*). On connaît en effet un assez grand nombre de prophètes ou de messies taoïstes, en partie divinisés, qui ont porté le nom de famille Li tout le long des sept premiers siècles (Li A, Li T'o, Li Hong, etc.). Or, la critique vise ici précisément les « fêtes de cuisine », non pas en tant que telles, mais dans la mesure où elles donnent lieu à des *exagérations* (trop de convives, trop de dépenses, nourriture de luxe). Elle est identique à celle des « codes » taoïstes (tels que le *Lou sien-cheng tao-men k'o-leo*) qui, d'une part exigent ces fêtes à certaines occasions et dans certaines limites,

et de l'autre s'élèvent contre les abus. Ko Hong range les adeptes des Li parmi une centaine de mouvements qu'il ne nomme pas. Nous avons fait remarquer que, deux siècles plus tard, T'ao Hong-king adresse des critiques semblables aux « adeptes des écoles (se réclamant) de Po » (*Po-kia tao*) qui, de son temps, étaient répandus dans le Tchö-kiang. On ne sait qui était ce Po, mais la critique s'adresse à des cultes populaires, avec sacrifice d'animaux (alors que les « adeptes de Li » ne tuent pas d'animaux), communication abusive (extatique sans doute) avec des divinités mineures de type « démoniaque », dépenses ruineuses, festins exagérés, emploi de sorciers-médiums. Plusieurs adeptes taoïstes de l'école de Mao-chan (ou leurs familles) avaient d'abord appartenu à ces mouvements de Po.

On a naturellement posé le problème de savoir si ces critiques pouvaient servir à identifier des luttes entre écoles, chapelles ou mouvements rivaux. Des rivalités et des différences de dogme et de rituel ont certainement existé, mais les documents ne permettent guère de les préciser. En tout cas la critique des « cultes abusifs » ne peut être ramenée à ce genre de distinctions, pas plus qu'à des différences d'époque ou d'aire de diffusion. Elle est commune aux lettrés et aux taoïstes et elle reste permanente. On a plutôt songé à un mouvement dialectique, à une situation instable et ambiguë de nature, où sont à la fois opposées et liées religion populaire et religion organisée.

Dans ce contexte on a dû exposer rapidement un autre domaine de critiques où règne la même ambiguïté. Il s'agit des pratiques sexuelles qu'on attribue volontiers aux « Trois Tchang », c'est-à-dire aux premiers « maîtres célestes » (*t'ien-che*). La critique est commune à Ko Hong (iv<sup>e</sup> siècle), à K'eou K'ien-tche (dans le Nord, v<sup>e</sup> siècle), à T'ao Hong-king (dans le Sud, vi<sup>e</sup> siècle) et à bien d'autres écoles (p. ex. celle du *Siang-eul-tchou* qui provient du mouvement des maîtres célestes). Dans tous ces milieux, la critique ne s'adresse qu'à certains abus ; ces pratiques sont considérées comme utiles et même nécessaires dans certaines limites. Yang Lien-cheng a montré l'ambiguïté de K'eou K'ien-tche à cet égard, et Lieou Ts'ouen-yen a fait ressortir que la même attitude ambiguë caractérise encore les taoïstes du x<sup>e</sup> au xiii<sup>e</sup> siècle. On n'a pas poursuivi cette enquête, qui mènerait très loin, mais on a déjà noté certains faits qu'on retrouvera à propos des « cuisines » (lien des pratiques sexuelles avec le culte des ancêtres — elles visent à procurer une bonne descendance — et avec les rites d'expiation des péchés et de guérison).

Après ce détour on a traduit quelques extraits de textes taoïstes qui se rapportent à ces « cultes abusifs » (*Tao-tien louen*, *T'ai-chang tong-yuan chen-tchou king*). On y trouve les définitions mêmes des classiques qui ont formé notre point de départ et on constate que l'accent y est mis sur le plan religieux : les défenses visent à empêcher les désordres créés par les

divinités mineures. L'analyse d'autres textes a permis de voir que, quelle que soit leur provenance, les listes d'abus critiqués ont été insérées dans le contexte d'un récit cohérent concernant le destin de l'humanité. Les textes en question sont assez mal rédigés (ou mal conservés) et on n'en voit la structure qu'à la condition de ne pas tenir compte de l'ordre actuel des séquences. Le récit le plus cohérent et suivi est celui du *San-t'ien nei-kie king* (*Tao-tsang*, N° 1196). Il est moins complet dans le *Lou sien-cheng tao-men k'o-leo* (N° 1119) et dans le *Lao-kiun yin-song kie-king* (N° 784). Tous ces ouvrages sont du v<sup>e</sup> siècle, mais le thème en question apparaît déjà dans le *Tcheng-yi fa-wen t'ien-che-kiao kie-king* (N° 788) qu'on s'accorde à dater du III<sup>e</sup> siècle. Un âge d'or est suivi d'une période de décadence (l'époque contemporaine du texte). Un maître apparaît (le dieu suprême ou un délégué) pour rétablir la situation. Il promulgue une doctrine de salut qui comporte des codes ou des règlements (ceux-là même où sont insérées nos listes de défenses) et promet aux élus le rétablissement de l'âge d'or s'ils obéissent à ces codes (qui s'adressent autant aux divinités qu'aux hommes). Le premier ouvrage (N° 1196) procède comme suit. Il oppose « autrefois, la haute antiquité » (*si chang-kou*) où régnait l'ordre et l'harmonie, à « maintenant, la basse antiquité » (*kin hia-kou*) où règne le désordre et le mélange. L'époque actuelle du Mal est dominée par les « Six Cieux » (*lieou-t'ien*). Comme dans beaucoup d'autres textes, ce terme de « Six Cieux », auteurs du Mal, s'oppose à celui de « Trois Cieux », auteurs du Bien. Mais le thème de l'opposition 3 : 6 apparaît aussi sous d'autres formes. Il est d'abord évoqué sous une forme curieusement furtive : aux premiers temps, le Dieu Suprême (*Lao-kiun*) apparaît, se divise en trois souffles (*san-k'i*) qui deviennent Ciel, Terre et Eau (ce qui correspond aux Trois Fonctionnaires, *san-kouan*, de cette religion taoïste, mais ici il est question de 1200 fonctionnaires). *Lao-kiun* est en même temps le Souffle Médiateur. Il se transforme et se répand dans neuf pays en tant que neuf personnes, trois hommes et six femmes. Il ne sera plus question d'eux. Par contre le thème 3 : 6 est repris autrement. Aux « Six Cieux » du Mal on oppose, non pas les « Trois Cieux », mais Trois Ecoles (*tao*). Elles sont agents du Bien, mais leur groupe n'est pas uniforme. L'une, celle du Non-agir, est exclusivement *yang* et prévaut en « Chine » (*tchong-kouo*), l'autre est exclusivement *yin* (c'est le bouddhisme) et prévaut chez les quatre-vingt-un pays des barbares de l'Ouest (*hou*). Seule la troisième semble bien équilibrée et retenue. C'est celle de « la pureté et de la modération » (*ts'ing-yue*) qui prévaut dans la Chine du Sud et du Sud-Est (*Tch'ou* et *Yue*). Cette troisième école fait fonction de médiateur entre les deux extrêmes. On les a rapidement définies. Ce groupe de trois écoles ne suffit visiblement pas à écarter les « Six Cieux ». Le récit reprend en présentant divers émissaires du Dieu Suprême (*Yu Ki* et son *T'ai-p'ing king* et d'autres) qui ne réussissent pas. Enfin, en 142 de notre ère, un nouveau messenger médiateur (*tchong che*), *Tchang Tao-ling*, illustre les « Trois Cieux » et rectifie les

« Six Cieux » en séparant le « Véritable » et le « Contrefait » (*tchen wei*). Comme dans le deuxième texte (N° 1119) on oppose la « nouvelle » religion et son « nouveau » Lao-kiun aux souffles « vieillis ou anciens » des Six Cieux. Mais le Mal reprend encore, et seul le troisième ouvrage (N° 784) prévoit le rétablissement du Bien grâce à la nouvelle méthode donnée à K'eou K'ien-tche (qui l'a reçue en 415, selon les annales des Wei). C'est dans ce schéma général que s'insèrent les listes des abus qu'on oppose parfois (dans le premier texte et partiellement dans le deuxième) aux institutions permises et obligatoires. Les défenses et les obligations ne visent plus seulement les pratiques des cultes populaires, mais aussi les institutions de divers mouvements taoïstes. Dans ces derniers cas, l'arrière-plan sociologique est sans doute caractérisé par des rivalités d'écoles et de maîtres et par la tendance toujours renouvelée à l'épuration qui a pu se manifester à l'intérieur même de chacun des divers mouvements. Mais ce qui nous a intéressé avant tout, en vue de l'enquête à venir sur les « fêtes de cuisine », c'est que certains cultes populaires sont non seulement pas interdits, mais obligatoires sous réserve de certaines limitations : culte des ancêtres (mais seulement à cinq grandes fêtes de l'année et dans la limite de la famille restreinte), l'abus correspondant étant le culte de divinités « autres » (étrangères) qui mangeraient « les restes » ; culte du dieu du sol et du foyer à la 2<sup>e</sup> et à la 8<sup>e</sup> lune ; guérisons de maladies seulement par confessions et rites de rachat. Des textes parallèles confirment ces indications. Là aussi ces règles s'appuient directement sur les textes classiques dont ils empruntent parfois textuellement des passages (*Tao-tsang*, N°s 1119, 207 et 1191).

2. - *Éléments constitutifs de la littérature bonpo*. — Les enquêtes précédentes nous ont constamment montré la possibilité, et même la nécessité, d'utiliser simultanément plusieurs corpus malgré leur écart chronologique (manuscrits de Touen-houang, textes relativement modernes) et malgré leur appartenance à des milieux très différents (lamaïques, bonpo et mosso). Le cours de cette année a été consacré à la confirmation de cette expérience dans de nouveaux domaines. On a aussi voulu préciser comment a pu s'opérer la transmission ou la continuité de la tradition, quels éléments anciens ont été utilisés plus tard pour la constitution du Bon organisé et dans quelle mesure ils peuvent être qualifiés de bonpo dès l'époque ancienne.

Cette notion d'ancienneté est très relative et vague. Elle s'attache aux documents d'Asie Centrale et de Touen-houang. On les a jusqu'ici présentés comme très archaïques, et certains en donnent bien l'impression. Mais à l'inverse des manuscrits chinois, les manuscrits tibétains autres que les textes bouddhiques ne sont presque jamais datés, et aucune étude précise n'a encore apporté des moyens de datation par des caractéristiques linguistiques ou épigraphiques. Le *terminus a quo* est aussi inconnu que le *terminus ad quem*. La date de 1035 que Pelliot a suggérée pour le second est tout à fait incer-

taine (Fujieda, Rona-Tas). Les « Annales » s'arrêtent à la date de 763 et les « Chroniques » à la même époque, mais leur rédaction a pu intervenir plus tard. Une liste de rois (P. 1286) s'arrête avec Glan-dar-ma, et des prières lui sont consacrées (P. 134). Ces manuscrits sont donc postérieurs à ca. 840. La liste des rois du « formulaire sanscrit-tibétain » édité par Hackin s'arrête à la deuxième moitié du x<sup>e</sup> siècle. Un siècle plus tard on est déjà en période « classique » avec les chants de Mi-la ras-pa. Il n'y a donc presque pas de solution de continuité. On s'est efforcé de combler le vide par les rares indications fournies par les chroniques postérieures. On constate alors qu'au x<sup>e</sup> et au xi<sup>e</sup> siècles, des auteurs bouddhistes ont pu observer et combattre des rituels bon-po (Rva lo-ca-ba, Ug-pa luñ-pa et Mi-la ras-pa) et que plusieurs moines bouddhistes de cette époque avaient d'abord été Bon-po ou appartenaient à un clan traditionnellement bon-po (le clan Khyuñ notamment). C'est en 1017 que le bon-po Klu-dga' aurait « inventé » des « textes cachés ». C'est lui aussi qui aurait opéré l'adaptation bouddhique du *Klu-'bum* (dans lequel nous avons relevé bien des fragments archaïques).

Nous avons alors recherché des documents caractéristiques de ces contacts et amalgames, et nous les avons traduits et analysés. Le premier a été un long chant de Mi-la ras-pa qui imite un rituel bon-po de guérison. Il aurait été composé à l'occasion d'un tel rite auquel ni-la ras-pa aurait assisté. Nous ne sommes pas sûrs de l'authenticité du chant et encore moins du récit des circonstances. Mais si on l'accepte, le chant a pu être noté dans la seconde moitié du xi<sup>e</sup> siècle par le moine Byañ-chub rgyal-po. Les prêtres et le rite sont, à cette époque, déjà expressément qualifiés de bon-po. Le récit qui suit le chant prouve qu'il s'agissait déjà du Bon assimilé. On y souligne la similitude du Bon et du bouddhisme en terminologie et en formes rituelles et on qualifie le rite de *sgrub-gcen* et de *snañ-gcen*. Or ces termes ne se rencontrent pas encore, que je sache, dans les textes bon-po de Touen-houang. Par contre, ils sont typiques de la grande somme du Bon assimilé, le *gzi-brjid*. Nous avons vérifié en détail que bien des termes techniques du chant analysé se trouvent effectivement dans cet ouvrage (qui n'aurait été compilé qu'en 1380, mais dont les matériaux sont plus anciens comme le prouve justement le chant de Mi-la ras-pa). D'un autre côté, nous avons également relevé bien d'autres termes qui, eux, sont déjà attestés dans certains manuscrits de Touen-houang, notamment dans les textes de divination. Il est difficile de décider si cela prouve l'antiquité relative des premiers ou la modernité relative des seconds. Le rituel décrit par Mi-la ras-pa réserve une place importante à la divination. La formule dont se sert le devin pour exiger un rite bon-po (*bon gčig byed*) est identique à celle des manuscrits de divination de Touen-houang (*bon byed, bon byas*, p. ex. P. 1047). Quant aux séquences du rituel, elles concordent entièrement avec les récits du *Klu-'bum* (divination pour déterminer la cause du mal, offrande de rançon et d'expiation). Le caractère relativement moderne de ce rituel ressort aussi du fait que,



comme dans le *Klu-'bum*, il s'agit de guérison de maladie, alors que, dans les rituels analogues de Touen-houang, il s'agit d'assurer la survie (d'outre-tombe) du mort. Une phrase du rituel de Mi-la ras-pa est peut-être une allusion à ces rituels archaïques. A la fin du rite de guérison, les fidèles proclament : « le malade est revenu de la mort ». De même l'indication qu'un récit (*glen-mo, lo-rgyus*) doit être déclamé à la fin du rite, à l'occasion d'un festin, et les fragments d'un récit de précédent placé au début du monde concordent avec le fait qu'une partie des rituels funéraires de Touen-houang (mais aussi les rites de guérison du *Klu-'bum*) se présentent sous forme de récits de précédents mythiques.

Le chant de Mi-la ras-pa représente un effort d'adaptation du rituel bon-po par l'insertion d'une interprétation symbolique conforme au bouddhisme. Or un manuscrit de Touen-houang procède déjà de la même manière. Etant donné son intérêt exceptionnel, nous l'avons traduit en entier (P. 239, avec une variante de Londres, S. 504). Il se compose de deux parties. La première (déjà résumée par M. Lalou), purement bouddhique, est consacrée à Avalokiteśvara et aux naissances dans les six domaines d'existence (*gāti*). L'absence de la formule *om ma-ni padme hūm* pourrait dater ce texte d'avant l'an mille, si l'indication de Pelliot, selon lequel ce *mantra* n'apparaît pas avant cette date, était confirmée. La seconde partie débute aussi par un texte purement bouddhique (l. 1-18) pour passer ensuite à une adaptation de rituel funéraire bon-po en six séquences. L'adaptation consiste à formuler un vœu bouddhique en faveur du mort (*sio-ba* = *pariṇāma*, transfert du mérite de celui qui le prononce à un autre). On lui dit que, plutôt que d'avoir recours au rituel bon-po, il vaut mieux s'en remettre au bouddhisme. Tantôt on suggère l'abandon du rite ancien, tantôt on en conserve un élément quitte à lui trouver un sens bouddhique grâce à une interprétation symbolique (p. ex. le cheval sacrifié qui doit porter le mort dans l'au-delà est comparé au cheval sauveur Balaha, forme d'Avalokiteśvara). Les six séquences du rituel se retrouvent toutes dans le grand rituel bon-po de funérailles (P. 1042), mais ce dernier est plus complet et l'ordre des séquences n'est pas le même. Le caractère bon-po du rituel adapté ressort déjà de cette comparaison. Il est aussi expressément affirmé par l'adaptateur qui oppose les textes sacrés des « hommes noirs » (non bouddhistes), les « funérailles noires », les « invocations du Bon » et les « récits des démons » aux textes sacrés de « la blanche religion divine » (le bouddhisme), aux « coutumes de l'homme blanc » (bouddhiste), aux « funérailles blanches ».

Le terme technique *smrañ* (« exposé ») qu'on rencontre ici est souvent utilisé dans le *gZi-brjid* du Bon organisé. Sa traduction a prêté à controverse. Si nous l'avons ici traduit par « invocation », c'est que le texte donne heureusement un spécimen en quelques vers à propos du mouton sacrifié (*skyihs-lug*) qui doit être tué et guide le mort sur un chemin difficile. Or

cette citation est un fragment de longs récits qu'on trouve dans d'autres manuscrits de Touen-houang de caractère stylistiquement archaïque, alors que d'autres fragments ou allusions ont été conservés dans les récits « modernes » du *Klu-'bum* et dans le rituel des Mosso. On est ainsi assuré de l'unité d'un vaste ensemble dont les éléments saisissables sont chronologiquement très éloignés les uns des autres et proviennent de milieux différents. L'indication du chant de Mi-la ras-pa est confirmée : le rite était accompagné d'une récitation qui évoquait l'origine et les fonctions des divers animaux qui y figuraient. La manipulation des compilateurs ou des scribes se trouve éclairée. Tantôt on ne retient que le récit, tantôt on indique seulement les séquences du rite. Ou encore le récit, au moins partiellement en vers, est volontiers réduit à un fragment qui peut faire figure de formule rituelle. Enfin, pour le compilateur bouddhique du ms. P. 238, les récits ou les invocations (sur le mouton, sur le cheval, le yak) sont bon-po. Les prêtres bon-po ont évidemment pu utiliser des textes d'origine indépendante, mais nous ne pouvons le prouver.

La traduction du ms. P. 238 nous a retenu assez longtemps. Elle nous a permis de préciser le déroulement du rite funéraire et le sens de plusieurs termes techniques (notamment *dbon-lob* qui indique une parenté par les femmes et *gñen-sris* qui réfère aussi à une parenté, les deux devant se rapporter aux animaux sacrifiés).

P. 238 représente l'effort des bouddhistes de combattre les rites bon-po (avec sacrifice d'animaux). Ils les vident de leur contenu et n'en conservent que certaines formes à titre symbolique. Celles-ci se retrouvent plus tard en partie dans les rituels lamaïques (figurines d'animaux en pâte, mise en liberté d'un animal domestique consacré). Une attitude différente est révélée par un autre manuscrit de Touen-houang, P. 1038, que nous avons traduit et analysé ensuite. C'est un fragment de dix-huit lignes consacré aux traditions relatives à l'origine des rois tibétains. Ce qu'il a de particulier, c'est que l'auteur donne côte à côte plusieurs versions sans faire un choix ou sans en retenir une comme la bonne. Il juxtapose plusieurs variantes indigènes, non bouddhiques, mais pas spécifiquement caractérisées comme bon-po, et des légendes bouddhiques. Il avoue sa perplexité (« quoi qu'il en soit, ce n'est pas clair ») et emploie des formules comme « les uns disent, les autres... » et « une deuxième forme est..., une troisième... ». Nous avons repéré les diverses versions dans les chroniques classiques où on trouve la même juxtaposition, mais où telle ou telle version est expressément qualifiée de bon-po (p. ex. dans le *Hu-lan-deb-ther* et la chronique de *dPa'o-gcug*). Cette juxtaposition de versions entre lesquelles on ne choisit pas est aussi caractéristique du *Klu-'bum*. Le parti pris de tolérance implique-t-il une date relativement basse pour le manuscrit P. 1038 ? La tradition attribue cette politique déjà à Sroñ-bcan sgam-po, mais cette date très ancienne ne

repose sans doute que sur une pieuse fiction. Plusieurs récits mentionnés dans notre manuscrit se trouvent aussi dans le manuscrit P 1286 (trad. Bacot, p. 81) qui doit être postérieur à ca. 840. La version bouddhique qui qualifie les Tibétains de démons « à face rouge » se trouve dans la « Prophétie de Khotan » dont il existe une traduction chinoise due à Fa-tch'eng (770-858) qui a travaillé à Cha-tcheou entre 833 et 838, puis à Kan-tcheou vers 842-846 et de nouveau à Cha-tcheou vers 855-858. Notre manuscrit pourrait donc dater de la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Il pourrait être dû à un Bon-po, car l'expression courante sPu-rgyal Bod (le Tibet) y est transformée (volontairement ou par faute de scribe ?) en sPu-rgyal Bon. La théorie qui (par un jeu de mots abusif ?) explique le nom du Tibet (Bod) par la religion Bon a été reprise par les chroniqueurs bon-po postérieurs (*rGyal-rabs Bon* de 1439 qui cite à cet effet des *sūtra* bon-po antérieurs, mais de date inconnue).

Si certaines versions de ce texte sont nettement bouddhiques et si d'autres sont parfois expressément qualifiées de bon-po, une troisième possibilité de classement se présente pour d'autres. Ce serait la catégorie de la tradition indigène, non spécifiquement rattachée à une église organisée, qu'on qualifie parfois de « religion des hommes » (*mi-čhos*) ou qu'on rattache aux « contes » et aux « chants ou énigmes » (*sgruñ lde'u*). Un texte tardif le suggère.

Les documents de Touen-houang que nous avons étudiés nous permettent de passer presque sans solution de continuité de l'époque ancienne qu'ils représentent à l'époque classique et moderne. On y trouve déjà l'effort d'assimilation et de mélange qui caractérise l'époque classique. Une transmission orale est possible, mais la transmission écrite a dû jouer un rôle important dans la conservation de formules et de fragments qui restent linguistiquement et stylistiquement archaïques. Pour confirmer cette impression, que nous avons déjà eue les années précédentes, nous avons procédé à un relevé de fragments archaïques dans des textes modernes. C'est jusqu'ici le *Klu-'bum* qui a donné la moisson la plus riche, mais des fragments très intéressants ont été trouvés dans de petits rituels anonymes et indatables qu'on a parfois appelé « grimoires » et que les savants méprisent généralement. L'expérience montre que leur caractère humble et mineur leur a sans doute valu d'avoir été moins épurés que d'autres. L'un de ces textes, un rituel lamaïque consacré aux grands dieux du sol (montagnes sacrées), opère un syncrétisme analogue à celui qu'on a vu amorcé dans les manuscrits de Touen-houang. Il identifie le nom d'une montagne sacrée qu'on trouve déjà dans ces manuscrits, Thañ-lha Ya-žur au nom d'une divinité bouddhique (Zur-phud lña-pa = Pañcaśikha). Or le nom indigène y est dit relever, non pas du Bon, mais de la « religion des hommes » (*mi-čhos*). Dans plusieurs de ces manuels, et dans divers passages du *Klu-'bum*, nous avons retrouvé des fragments de récits

d'origine qui caractérisent les rituels de Touen-houang. Nous nous sommes appliqués à les identifier. On peut à l'occasion suivre dans le détail le processus de déformation qui affecte inévitablement ces fragments notés par des scribes incapables de les comprendre, mais qui ne réussit pas à éliminer les expressions archaïques. Les textes de Touen-houang permettent d'expliquer les textes modernes, et inversement ceux-ci permettent de combler les lacunes des premiers. L'un de ces manuels modernes fait partie de tout un recueil de petits textes rapportés par Bacot. Or, l'un d'eux porte un « pictogramme » indubitablement mosso. Le recueil provient donc certainement des Mosso où Bacot a mené une longue enquête. Aussi menu que soit ce fil conducteur, il confirme que les rituels mosso, que nous avons comparés avec fruit aux textes tibétains, ont dû être élaborés en utilisant, au moins partiellement, des modèles tibétains, et cela à une époque relativement moderne.

Après ce détour aux textes modernes qui a permis de mesurer la persistance de la tradition et la fusion d'éléments bon-po, bouddhiques et « populaires », on devait retourner aux manuscrits de Touen-houang. Le temps nous a manqué d'examiner un problème considérable qu'ils posent, à savoir la présence de mots étrangers qui y apparaissent comme des épithètes ou des termes techniques. Ces mots se trouvent en effet dans les textes bon-po « classiques » où ils sont identifiés comme appartenant à la langue sacrée des Bon-po, celle du pays de *žañ-žun* dont le Bon serait originaire. Nous aborderons ce problème à une autre occasion. Nous avons préféré indiquer tout de suite l'intérêt d'une catégorie de littérature de Touen-houang dans laquelle on trouve ces mots de langue *žañ-žun* et qui pose de nouveaux problèmes de composition à partir d'éléments divers, bon-po ou non. C'est le corpus assez considérable de textes de divination que nous avons déjà eu l'occasion d'utiliser à propos du chant de *Mi-la ras-pa*. Il est vite apparu que cette littérature devra être examinée de très près du point de vue de la forme linguistique et stylistique et du point de vue des thèmes utilisés. Nous y reviendrons l'année prochaine. Cette année-ci, nous avons d'abord procédé à un classement des divers manuels de divination selon les procédés et selon l'aspect extérieur. F.W. Thomas, qui a été le premier et le seul à les étudier, a voulu expliquer certaines différences de forme par la provenance de régions différentes (Turfan et Touen-houang). En réalité, la différence est d'ordre typologique et non géographique. Mais cette constatation n'exclut pas la présence d'influences étrangères. Sans parler d'un manuscrit turc d'Asie centrale qui a certains traits en commun avec les manuels tibétains, on trouve des éléments indiens (« dés » en forme de parallépipèdes dont quatre faces rectangulaires portent les chiffres 1 à 4 ; ouvrages de divination par « dés », *Kevali*, et par les cris du corbeau, *Kākajarita*, qui ont été traduits en tibétain dès le début du IX<sup>e</sup> siècle). La Chine semble aussi présente dans la divination par les *don-ce*. Ce mot qui désigne les

« sapèques » semble être chinois (< *t'ong-tseu* ?) et le manuel en question réfère expressément à Kon-ce (< Confucius qui est devenu, surtout dans la tradition bon-po, le patron des techniques de la divination). Comme le montre le cas du manuel par les cris du corbeau, l'apport étranger n'exclut pas une partie proprement tibétaine qui lui a été adjointe. Un autre type de manuel est très particulier. Les oracles y sont définis par la combinaison d'une série de termes qui forment deux coordonnées. Ces termes appartiennent à une langue étrangère, non tibétaine. Un long manuscrit représente ce type (P. 1047), mais les termes se retrouvent aussi, sporadiquement, dans un autre type de manuel dont les oracles émanent de la bouche d'une divinité. Enfin le type qui nous retiendra spécialement est caractérisé par l'indication de trois groupes de chiffres (de 1 à 4) qui représentent sans doute des coups de « dés » et dont il y a 64 combinaisons. Le texte est généralement composé d'une partie en vers et d'une autre en prose. Nous avons distingué plusieurs sous-groupes selon la façon d'indiquer les chiffres. En comparant les différents manuscrits nous avons essayé de découvrir le système de qualification des oracles en bons, moyens et mauvais. Nous avons constaté que l'ordre de succession des oracles et les valeurs attachées aux groupes de chiffres diffèrent d'un texte à l'autre. Sauf dans quelques cas, aucun ordre ne semble régner dans les combinaisons des chiffres. Certaines anomalies semblent dues à la négligence du scribe. Certaines séquences semblent indiquer qu'un texte suivi a été découpé et que les morceaux ont été, arbitrairement, affectés à des « coups » divers. Malgré les différences typologiques, tous les manuels forment un corpus dans la mesure où les mêmes éléments de contenu (les thèmes et motifs, les personnages du panthéon) se retrouvent dans tous les manuscrits. La lecture n'est efficace qu'à la condition de les utiliser tous.