

Etude du monde chinois : institutions et concepts

M. Rolf A. STEIN, professeur

I. — *Les fêtes de cuisine du taoïsme religieux.* Comme prévu, on a retrouvé dans les rites taoïstes appelés « cuisines » (*tch'ou*) des conceptions et des règles de conduite qu'on avait dégagées l'année dernière dans l'ensemble des « cultes abusifs » (*yin-sseu*) communs aux taoïstes et aux confucéanistes. L'exposé a été divisé en deux parties. Dans la première on a traduit et commenté les quelques rares textes suivis qui se rapportent exclusivement aux « cuisines ». Dans la deuxième, on a repris l'analyse des principaux éléments de ces rites, on s'est attaché à définir les termes techniques pertinents et on a procédé à des comparaisons avec des faits analogues en Chine et ailleurs.

Les règlements précis relatifs aux « cuisines » se trouvent dans des ouvrages taoïstes, notamment les « codes », qui datent au plus tard du v^e siècle (*Hiuan-tou liu-wen*, *Lou sien-cheng tao-men k'o-leo*, *Lao-kiun yin-song kie-king*, *Chen-hiuan king*) et dont des fragments sont cités dans des encyclopédies des T'ang (*San-tong tchou-nang*, *Yao-sieou k'o-yi kie-liu tch'ao*). Comme on l'a déjà fait remarquer (*Annuaire* 1968-1969, p. 467), ces « codes » sont des textes sacrés comme d'autres *sūtra*, et leur contenu ne reflète pas nécessairement ou entièrement des institutions réelles. Ils sont caractérisés par une certaine systématisation, et leurs contradictions sont sans doute dues à des spéculations scholastiques (et peut-être à des chapelles différentes). On ne possède de ces rites aucune description indépendante. Tout au plus peut-on admettre leur historicité grâce à quelques mentions éparées. Déjà Ko Hong (iv^e siècle) fait allusion aux « cuisines » (végétariennes) des « adeptes de Li », mouvement marginal, en les désapprouvant à cause de l'excès de luxe dans le choix des nourritures. Seul ouvrage historique, le *Wei-chou* atteste une « cuisine » offerte à plusieurs milliers de personnes, avec le concours de cent vingt prêtres taoïstes (entre 424 et 428), et cela pour K'eou K'ien-tche, le patron du « Nouveau Tao ». T'ao Hong-king (début du vi^e siècle), bien renseigné par son activité d'archiviste, mentionne une « cuisine » de cinq

personnes offerte par le médium Hiu Mou (307-373 ?). Ces fêtes sont donc attestées aussi bien dans le Nord que dans le Sud, et on ne peut les rattacher à aucune école déterminée.

Comme les renseignements sur les « cuisines » dont nous disposons sont très fragmentaires, on s'est autorisé à les étoffer par certains textes sur les « banquets maigres » (*tchai*) dont le rituel relève en grande partie du même ensemble de notions et de pratiques et qui emploie les mêmes termes techniques. Dans son acception ancienne de purification par le jeûne, préalable au sacrifice (comme dans le *Louen-yu* et le *Tchouang-tseu*), le *tchai* précède naturellement toute « cuisine ». De plus, sur le plan historique, ces « cuisines » disparaissent visiblement à partir des T'ang (sauf exception, en tant que curiosité ou survivance) au profit des *tchai* et des *ts'iao* (sacrifices taoïstes). Déjà l'auteur du *Yao-sieou k'o-yi* qui cite le « code » *T'ai-tchen k'o* (connu au VII^e siècle) note que les contemporains ne pratiquent pas souvent certaines « cuisines », raison pour laquelle il n'en copie pas les détails. Pendant quelque temps les *tch'ou* et les *tchai* ont coexisté. Nous n'avons pas examiné la question de la filiation historique et des emprunts possibles, d'une part par rapport aux rites de purification et de recueillement de l'antiquité et des Han, et de l'autre face aux rites bouddhiques de même nature (*tchai* = *uposadha*). On sait que les deux aspects, indigène et bouddhiste d'importation de l'Inde, sont déjà attestés en 65 de notre ère chez le prince de Tch'ou qui a combiné les cultes taoïste et bouddhiste. Nous nous sommes bornés à une typologie en dressant une liste comparative des nombreux éléments communs aux *tch'ou* et aux *tchai* : classification en trois degrés (supérieur, moyen et inférieur), repas en groupe, stricte hiérarchie des rangs, attitudes de pureté et de rectitude, fonctions cathartiques et exorcisantes, aspects psycho-physiologiques, attitudes relatives aux « étrangers » et aux restes de nourriture, coïncidence des dates des fêtes principales (première, septième et dixième lunes). D'autres traits communs seront examinés l'année prochaine. Ils relèvent du folklore et ont pour objet la problématique du repas.

Dans notre commentaire, nous avons relevé les termes précis qui démontrent : 1) les influences bouddhiques ; 2) les liens de filiation avec les institutions des premiers mouvements du taoïsme religieux (fin du II^e siècle), notamment les « cabanes d'intérêt public » (*yi-chö*), sortes de relais sur les routes où l'on pouvait se servir librement des provisions de nourriture, mais en ne mangeant que le strict nécessaire, et les contributions en nature des fidèles à la paroisse ; 3) les mêmes liens avec les cultes anciens, notamment le culte des ancêtres (le *fou* « bonheur » en tant que part de viande reçue).

Tout en étant étroitement liés l'un à l'autre, on peut distinguer un aspect sociologique et un aspect religieux dans les fonctions des « cuisines ». On peut aussi distinguer une fonction collective et publique et une autre, privée

et individuelle (famille restreinte ou individu). Le côté collectif concerne la vie des « phalanstères » ou paroisses (*tche*). Non seulement on organise des « cuisines » lors des trois grandes fêtes ou réunions de l'année (dont on n'a aucune description), mais les fidèles doivent offrir une telle « cuisine » lors de chaque changement d'état-civil (cas de naissance et de mariage, mais pas de mort). A chacune de ces occasions le fidèle devait offrir des contributions en nature, exactement comme pour la mise à jour des registres d'état-civil. Ces derniers, sortes de talismans, et les contributions, sortes de gages de foi, sont liés à la « vie » des personnes concernées (*ming-tsi, ming-sin*), et cette « vie » est déterminée par des divinités qui sont présentes lors de la fête (et de la « cuisine »), comptent les mérites et les fautes et distribuent en conséquence récompenses et punitions. Les fonctions publiques et privées concernent aussi toute sorte de malheurs qu'on désire écarter (maladies, procès, prison) et de bonheurs qu'on désire obtenir (accroissement de la population de la paroisse ou des membres d'une famille, avancement dans l'administration laïque, succès de voyages, paix à la maison). Le titre « repas des sages » (*fan hien*) donné aux « cuisines » dans certaines conditions, et les thèmes du rituel correspondant réfèrent à l'ensemble des utopies taoïstes d'un état idéal. Le mécanisme est toujours le même, quel que soit le but particulier du *tch'ou* : un vœu est prononcé (*k'ieou yuan*) ; il vise l'acquisition d'un « bonheur » (*fou*) et implique le payement d'une rançon, d'un objet servant à racheter (*k'oueï*) la faute commise qui a provoqué le malheur ou empêche le bonheur. Ce rachat est connu plus tard dans le taoïsme populaire et chez certains aborigènes de Chine sous le nom de *houan-yuan* « rendre ce qu'on a promis ». Il se présente sous forme de fête impliquant des dépenses considérables et des rites d'expulsion du mal (type fin de l'année, *no*). Ces rites de rançon ou de rachat relient les « cuisines » à bien d'autres rites d'exorcisme. Le côté négatif d'expulsion du mal et de purification d'une souillure est doublé d'un côté positif d'acquisition de mérites (*kong*, plus tard *kong-tö*, terme bouddhique ; et *fou* « bonheur », terme des rituels anciens de sacrifice, plus tard mêlé à des notions bouddhiques de mérite, *punya*).

De nombreuses règles positives (obligations) et négatives (interdits) régissent les repas dans les détails. La classification en degrés est incertaine. Maspero a voulu identifier les « cuisines inférieures » avec les « cuisines de délivrance » (*kiai-tch'ou*). Il a pensé qu'elles concernent les morts et qu'elles étaient caractérisées par des orgies (tout en relevant que les quantités d'alcool admises par les « codes » ne permettent pas de s'enivrer). Les « cuisines » inférieures sont effectivement mal définies. Selon les « codes », elles ont pour fonction la guérison de maladies, la protection contre procès et prison et l'augmentation des familles et des biens. Le cas de mort n'est prévu dans aucun des trois degrés de « cuisines ». Il semble, par contre, être couvert par les « cuisines de délivrance ». Celles-ci semblent avoir supplanté les trois autres

et être devenues le type universellement applicable à tous les cas qui nécessitent une purification des péchés, condition préalable à toute demande positive de bonheur ou négative d'élimination d'un malheur.

La question des « orgies » se ramène à une critique des abus qu'on trouve dans les « codes » mêmes, ainsi que dans les pamphlets bouddhiques qui s'en inspirent. Cette critique est celle-là même que les milieux taoïstes et confucéanistes ont formulé contre les « cultes abusifs » (*yin-sseu*). Les « codes » prévoient, pour les *tch'ou* aussi bien que pour les *tchai*, à la fois des règles positives sur le comportement exigé au cours du rite et des interdits menaçant de punitions les abus que représente leur transgression. Ces abus semblent avoir été courants (sinon on ne les aurait pas prévus dans les codes) : repas et beuveries démesurés, ostentation et lutte de prestige au sujet des offrandes, réunion indistincte de foules considérables. Tous ces traits caractérisent aussi bien les *tchai* taoïstes et bouddhistes que les « fêtes villageoises » et les cultes populaires de divinités non canoniques. De plus, ce qui a pu inciter Maspero à parler d'orgies à propos de ces « cuisines de délivrance », c'est que les pamphlets bouddhistes évoquent les pratiques collectives de promiscuité sexuelle à côté des rites de délivrance du mal et spécifient que les premières ont la même fonction que les seconds. Mais les « cuisines » sont traitées dans un paragraphe séparé. Certes les deux types de rites collectifs doivent être rapprochés. Nous avons déjà constaté leur parallélisme l'année dernière à propos des « cultes abusifs » et nous le retrouveront l'année prochaine à l'occasion de la projection des rites sur le plan psycho-physiologique.

C'est à propos de la consommation d'alcool que le pamphlet bouddhiste introduit une anecdote pseudo-historique (*Pien-houo louen*). A la fin du II^e siècle, Tchang Lou, le chef de l'état ecclésiastique des Cinq Boisseaux de Riz, aurait organisé des fêtes de « délivrance (en vue de l'acquisition d'un) bonheur » (*kiai fou*) au cours desquelles on aurait bu exagérément. Son rival Lieou Tchang, fils de son ancien patron Lieou Yen, qui s'était proclamé « empereur », aurait alors critiqué ces abus, et c'est pour y mettre fin que Tchang Lou aurait institué les règles des rites de « cuisine » en limitant la consommation d'alcool à trois pintes. L'anecdote est racontée pour expliquer le titre taoïste *tsi-tsieou* (« préposé aux libations d'alcool ») des chefs de communautés taoïstes qui président aux « cuisines ». Or cette légende est donnée sous le titre « cuisines de délivrance (et ?, pour ?) portes de tombes (variante : portes [d'enceintes entourées] de cordes) » (*kiai tch'ou mou-men* ; var. *tsouan-men*). Selon les « codes », les « cuisines » comportaient effectivement une consommation d'alcool. Mais la légende ne fait que reprendre le schéma conceptuel qui caractérise tout le mouvement du taoïsme religieux à l'époque, à savoir l'opposition entre le passé corrompu et la rénovation ou l'épuration des abus par la « Nouvelle Religion » révélée par le Maître

Céleste (cf. *Annuaire* 1969-1970, p. 442). Le rapprochement de ces fêtes taoïstes avec les fêtes populaires à propos des abus qu'elles comportent a déjà été suggéré par le *Souei-chou* (19, 9 a) qui décrit les coutumes populaires au Sseu-tch'ouan au VII^e siècle. Le peuple avait coutume d'organiser de grandes réunions, le 15 de la 5^e lune. On invitait des étrangers pour consommer viande et alcool, tout en rendant un culte à des divinités non canoniques. L'auteur souligne la parenté avec les trois grandes fêtes populaires du 15-1, 15-7 et 15-10 (*san-yuan*) — qui sont parallèles aux fêtes taoïstes de même type (*san-houei*, le 7-1 ou 5-1, le 7-7 et le 5-10) — et il considère ces coutumes comme une survivance des rites de Tchang Lou.

Bien que réduite à une petite quantité (en principe), la consommation d'alcool faisait bien partie intégrante de la fête. « Le règlement des fêtes de cuisine exige qu'on offre trois plats : d'abord des hors-d'œuvres, au milieu de l'alcool et enfin le riz. Les contemporains (au V^e siècle) sont souvent incapables de produire ces trois plats. Ils ne s'intéressent qu'à l'alcool, en le limitant (il est vrai) à cinq pintes » (*Lao-kiun yin-song kiai-king*, § 13 ; l'ouvrage se rattache au patron de la « Religion Nouvelle », K'ou K'ien-tche, et abonde en critiques des abus des prêtres et des fidèles : exigence de contributions de luxe, incitation à des « vœux de rachat » qui impliquent des dépenses ruineuses, § 4, 5, 31, 32).

Le rite de l'alcool est d'autant plus pertinent qu'il différencie les « cuisines » taoïstes des « repas maigres » (*tchai*) bouddhistes (où son usage est interdit), alors que par ailleurs les prescriptions sont identiques : abstinence de viande et des cinq condiments forts (ail, oignon, etc.). De plus, même dans les textes taoïstes, l'alcool est généralement interdit (*Lao-tseu pien-houa king*, l. 83-84). Par contre l'alcool était un élément essentiel des sacrifices anciens et des fêtes villageoises. Un autre trait permet aussi de remonter à certains antécédents des « cuisines ». On insiste parfois sur l'idéal d'une contrition sincère qui s'exprimerait surtout par une simple offrande d'encens (*Lao-kiun yin-song kiai-king*, § 10, 12, 26). Cette coutume est déjà caractéristique de certains mouvements mi-taoïstes mi-populaires du II^e siècle (Yu Ki, patron du *T'ai-p'ing king*, et Tchang Tsin, préfet du Kiao-tcheou).

Ce qui caractérise les « cuisines », c'est qu'il s'agit d'un repas en groupe. Le caractère communautaire ou collectif est essentiel. Les nécessités économiques et sociales, ainsi que des spéculations de liturgistes, ont abouti à des distinctions selon les fonctions, marquées surtout par le nombre des participants admis ou indispensables : cinq ou dix personnes, ou encore dix, vingt-quatre, trente, cinquante ou cent participants (mais un cas historiquement attesté comporte des milliers d'invités). Si l'on insiste souvent sur l'interdiction de dépasser le nombre de participants propre à chaque « cuisine », on parle aussi de l'obligation d'en réunir un minimum de dix personnes, condition indispensable pour qu'il en résulte du « bonheur » (*fou*, efficience du rite ;

T'ai-tchen k'o, ap. *Yao-sieou k'o-yi*, 12). Le groupe est donc une condition nécessaire, et nous avons prévu la possibilité d'une comparaison avec les *ganacakra* tantristes. Il implique une communion sur le plan religieux. Non seulement les divinités sont présentes au moment du rite et le repas s'adresse autant aux convives réels qu'aux divinités — sous formes d'offrandes et de sacrifices —, mais des spéculations mystiques insistent sur la présence des divinités dans le corps même des participants en faisant allusion à la « cuisine céleste » et à la nourriture des immortels (aspects qu'on examinera l'année prochaine). Cette communauté des adeptes et des divinités implique qu'ils communient ensemble dans le Tao et qu'en buvant et mangeant ensemble, les adeptes retirent de cette union avec le Tao et dans le Tao ce qu'ils cherchent, à savoir la Longue Vie (ceci à propos d'un *tchai* ; *Yao-sieou k'o-yi*, 9). La communion du groupe ainsi placée sur le plan mystique explique l'un des termes qui désigne les « cuisines » : « repas des sages » (*fan hien*). On indique que le corps d'un tel « sage » renferme beaucoup de divinités. C'est pourquoi on le rassasie en le traitant avec abondance : sa vertu (puissance) pèse ainsi très lourd (*T'ai-tchen k'o*). Le résultat est marqué par un autre synonyme des « cuisines » : « repas de bonheur » (*fou che*). L'importance du groupe est encore marquée par l'exigence d'égalité entre les participants : « sans distinction entre proches et (personnes) éloignées, ni entre nobles et vils, tous demeurent ensemble pour former un groupe sans partialité » (code cité dans *Yao-sieou k'o-yi*, 9). On mange en groupe, exécute les rites ensemble et crée ensemble des mérites.

Si le caractère communautaire est ainsi bien souligné, les « cuisines » comportent néanmoins un deuxième principe d'organisation qui modère le premier : la hiérarchie très stricte entre les participants (préséance de sièges, de consommation des mets, etc.). L'ancienneté dans le « grade » de la carrière de sainteté et de l'organisation ecclésiastique (marqué par les talismans-diplômes, *lou*, qu'on a obtenus) prime la hiérarchie selon l'âge. A grade égal, la préséance va à ceux qui l'ont obtenu avant les autres. Ce n'est qu'au cas où deux personnes ont obtenu le même grade le même jour que la préséance va au plus âgé. Par contre le statut social plus ou moins élevé des laïcs dans la vie civile n'entre pas en ligne de compte (*Hiuan-tou liu-wen*). Cette stricte hiérarchie (*ts'eu-ti*) est encore un trait commun aux repas collectifs des *tch'ou* et des *tchai*, d'une part, et aux rites sexuels de l'autre. Dans les deux cas elle contrebalance le principe de promiscuité ou d'égalité. Dans les deux rites communautaires ou collectifs (agapes culinaires ou sexuelles) les fonctions sont identiques : acquisition de mérites et purification par confession des fautes. Dans les deux cas il ne s'agit pas d'orgies débridées, mais de comportements rigoureusement réglementés dans les détails.

Un autre aspect nous a retenu et nous occupera encore. C'est la présence de certains thèmes, des *tch'ou* aussi bien que des *tchai*, qui indiquent une

structure bipartite plus ou moins consciente (elle n'est pas formulée par des règles claires), opposition entre groupe restreint ou fermé de proches et groupe ouvert d'étrangers. Elle mérite d'autant plus d'être retenue qu'elle couvre aussi l'opposition entre les cultes officiellement admis (groupes restreints, culte des ancêtres d'une famille, culte d'un héros à son lieu de naissance, culte d'un dieu du sol local par les seuls habitants de ce lieu) et les « cultes abusifs » combattus (groupes ouverts, afflux d'étrangers, etc.). Bien entendu l'expression s'attache au thème du repas et de sa préparation. Bien que *tchai* signifie avant tout (ou d'abord) « jeûner, se purifier », il s'agit, comme dans les *tch'ou*, essentiellement de manger une certaine espèce de nourriture, d'une certaine manière, à un certain moment et en quantité déterminée.

L'opposition entre groupes restreint et ouvert a été remarquée par certains taoïstes. Ils l'ont rattachée à une fiction historique (T.T. N° 532, ouvrage sans doute tardif, mais citant des sources anciennes). Autrefois les étrangers auraient été autorisés à participer au repas. Mais, considérant que le peuple était trop pauvre pour nourrir des étrangers en plus des dix personnes requises, considérant que de toute manière on ne pouvait pas nourrir universellement tous les êtres, le Maître Céleste (aurait restreint le nombre de participants et) aurait établi la règle que les *restes* seuls soient donnés à tous les êtres et que le mérite ou « bonheur » en rejaillirait sur le donateur.

Il est possible, et même probable, que c'est le modèle bouddhiste des offrandes aux âmes errantes (*preta*) et à tous les êtres qui a influé sur la cristallisation de cette structure bipartite. Le pamphlet bouddhiste (*Pien-houou louen*) qui parle des « cuisines » taoïstes semble bien opposer la distribution universelle d'aumônes — signe de la compassion bouddhique — au repas qui ne vise que soi-même (et ses ancêtres) — signe de l'égoïsme taoïste (le texte en vers n'est pas très clair). Quoiqu'il en soit de ces influences bouddhistes inévitables (le taoïsme religieux de l'époque devait nécessairement se situer par rapport au bouddhisme), l'opposition ou la structure binaire est aussi un élément inhérent à l'ensemble et se manifeste de façon dialectique en une alternance perpétuelle entre obligation et interdiction. Tantôt, pour le *tch'ou*, les fidèles doivent acheter au marché la nourriture pour le repas — mais il faut alors la dépenser entièrement ; tantôt, pour le *tchai*, le repas ne doit pas être acheté au marché tout cuit et préparé. On pourrait donc poser l'opposition entre 1) extérieur, marché, étrangers, nourriture non cuite, non préparée, et 2) intérieur, maison, groupe restreint de participants, repas cuit et préparé selon les règles. Tantôt (pour un sacrifice *ts'iao* fait à l'occasion du jour de naissance d'une personne) on ne doit pas donner de nourriture aux étrangers, mais les *restes* doivent leur être distribués intégralement. Tantôt, pour les *tch'ou*, il n'y a pas d'objection à inviter des étrangers (même non taoïstes), mais le repas s'adresse aux « sages » (*hien*),

c'est-à-dire à des prêtres qu'on a invités. Il y a donc opposition entre la nourriture destinée au groupe restreint des participants et les *restes* de celle-ci qui doivent être distribués à tous les êtres et aux « étrangers ». Elle s'exprime encore sous une autre forme. Dans le *tchai*, les restes de la nourriture destinée aux divinités ne doivent pas être servis aux participants. Et inversement, les restes de la nourriture destinée aux participants ne doivent pas être servis aux divinités. La relation bipartite devient facilement tripartite par la combinaison de deux groupes opposés. A la relation entre le donateur (*tchou*) ou le maître (*che*) et le groupe restreint de fidèles s'ajoute celle entre donateur ou groupe restreint et divinités ou étrangers. Dans le premier cas il y a circulation réelle de biens (la paroisse ou le maître doit redistribuer les contributions reçues). Dans le second, il y a réciprocité symbolique : la nourriture offerte apporte mérite et « bonheur » au donateur. On se rappelle que de telles oppositions et de tels thèmes caractérisent aussi les « cultes abusifs » (*yin-sseu*) qui sont à la fois critiqués et admis dans une certaine mesure. Les *restes* de nourriture sont mal considérés (déjà dans le *Lao-tseu Siang-eul tchou* qui daterait du II^e siècle) parce qu'ils sont liés à des cultes qui s'adressent à des divinités « autres » (que celles auxquelles on a le droit de s'adresser). Une théorie taoïste a essayé de rendre compte de ce système à propos des règles du *tchai* (*Yao-sieou k'o-yi*, 9). Le dilemme de la nécessité de restreindre le nombre de participants au repas et l'obligation de distribuer les restes à tous les êtres est résolu en figurant ces restes en principe illimités par sept grains de riz rituels. Une légende attribuée à Chen-nong (inventeur de l'agriculture et de la pharmacopée) la bipartition entre simples (*yao*, herbes et autres produits de la nature, destinés aux taoïstes individuels, nourriture mystique) et céréales (destinées à tous les hommes, mais interdites aux taoïstes qui cherchent individuellement l'immortalité). Enfin, une prière oppose le bénéfice du donateur et de ses ancêtres restreints à celui qui revient aux âmes errantes et à tous les êtres. Qu'il y ait là influence bouddhique ou simplement parallélisme de notions inhérentes à la matière, on retrouve la même opposition dans l'Inde. Dans le rituel funéraire de l'hindouisme on oppose l'esprit vague, errant et méchant du mort (*preta*) à l'ancêtre fort et amical (*pitṛ* ; statut réservé aux trois ascendants paternels). Ceux-ci reçoivent des boulettes (*pinda*), les autres les *restes* (aussi des boulettes). Dans le bouddhisme, le culte des ancêtres a été escamoté, mais les boulettes sont distribuées aux âmes errantes (*preta*) et à tous les êtres (leur folklore et leur symbolisme joueront un grand rôle en Chine). Les taoïstes, au contraire, ont rétabli le bénéfice étendu aux ancêtres dans leurs « cuisines » et leurs « banquets maigres », et ils ont aménagé une place au culte des ancêtres dans des fêtes populaires tolérées. Le sort des morts (et celui des vivants dans la mesure où il en dépend) est l'un des objectifs des « cuisines de délivrance ».

Nous avons dû préciser le sens du terme « libération, délivrance » (*kiai*) et la relation de ces rites avec les coutumes « populaires » non taoïstes. Le champ sémantique du mot *kiai* (sens lexical courant : « délier, libérer, disperser, dissoudre ») est assez large même si l'on ne retient que son acception technique dans les rituels. Il couvre les notions suivantes : 1) éliminer (des souillures, p. ex. du deuil, d'un événement néfaste) ; 2) dépenser et distribuer (p. ex. des dons reçus) ; 3) lever (un rite, une séance). Ce caractère négatif comporte nécessairement un aspect positif : purification et bien-être ou événement faste qui en résulte. Le mot s'emploie souvent comme un verbe ayant pour complément la « cuisine » (*kiai tch'ou*, « libérer une cuisine » plutôt que « cuisine de libération ») ou le bonheur accordé par des divinités (*kiai chen-fou*). Les pamphlets bouddhiques expliquent même le terme « libérer une cuisine » par celui de « libérer le bonheur » (*kiai fou*). Une autre connotation du mot combine les deux aspects positif et négatif : « s'excuser (d'une faute, *kiai tsouei*, *kiai-sie*) » et « payer pour se racheter » (d'une telle faute), condition indispensable pour éliminer le néfaste, s'en purifier et obtenir le faste. Les « cuisines » comportent des rites de « vœux » à prononcer (*k'ieou yuan*) et le payement d'une rançon ou d'une dette (*houan yuan* ; *kouei*). Le pamphlet bouddhique relie obscurément ces « cuisines de rachat » aux tombes ou (variante) à des cordes (*tsouan*) qui entourent une enceinte rituelle. On a montré que cet emploi de *kiai* « libérer » remonte pour le moins au *Louen-heng* (1^{er} siècle) où il s'applique notamment au dieu du sol de la maison qu'il faut apaiser pour écarter les malheurs qu'il peut provoquer et pour assurer la tranquillité. Il s'est conservé dans des rituels du taoïsme postérieur (*Yao-sieou k'o-yi*, 8). Il s'y applique aux tombes, aux morts, aux lutins de la maison, aux procès, mais aussi aux mérites. Dans un rituel (tardif, il est vrai ; T.T. N° 1 217), nous avons trouvé un rituel détaillé où l'on voit une telle « pacification » du dieu du foyer (qui remplace normalement le dieu du sol de la maison). Or ce rituel comporte l'emploi d'une aire rituelle entourée des cordes appelées *tsouan*. Malgré la date tardive de ce document, il peut servir à éclaircir les variantes du pamphlet bouddhique du VI^e siècle où les « cuisines de délivrance » s'appliquent tantôt aux « portes des tombes », tantôt aux « portes des cordes *tsouan* ». Nous avons alors rappelé que des cultes de type « populaire », adressés à des divinités mineures qu'on peut dompter, mais qu'on peut aussi apaiser par des « rachats », sont attestés chez les mouvements taoïstes anciens (pamphlet bouddhique du moine Ming Kai contre le placet de Fou Yi) : arbres marqués pour servir de dieu du sol, briques ou pierres appelées « seigneurs » (divinités), aires sacrificielles entourées de cordes *tsouan*, tout cela pour écarter un malheur ou pour obtenir un bonheur (cas de pluie ou de sécheresse, p. ex.). Nous avons ensuite passé en revue d'autres fêtes « populaires » que l'église taoïste organisée a incorporées dans son système : culte des ancêtres limité

à certaines dates de l'année (les cinq jours *la*, sorte de quintuplement des rites de fin d'année), comportant invariablement l'acquisition d'un « bonheur sans fin » (*tö fou wou-leang*) ; culte du dieu du sol aux deux équinoxes. On peut y ajouter huit autres fêtes de « délivrance » et d'acquisition du bonheur (*pa kiaï je* ; *pa wang je*) marquées par des banquets maigres. Typologiquement et historiquement, ces cultes admis par les taoïstes sont inséparables des fêtes populaires de l'antiquité (fin des Tcheou) et des Han : sacrifices (p. ex. pour guérison de maladie) les jours *chö* et *la* (dieu du sol et fin d'année ; *Han Fei tseu*), rite *tcha* de fin d'année (s'adressant à la masse indistincte de tous les dieux), réunions villageoises (*hiang-yin*). Des taoïstes ont eux-mêmes rapproché ces fêtes de leur propre « banquet maigre » (*tchai*) en formulant une théorie : « dans l'antiquité les *tchai* étaient appelés *chö-houei* (réunions ou fêtes auprès d'un dieu du sol). Maintenant on a changé (ce terme) en *tchai-houei* (réunion ou fête de banquet maigre) » (*Tchai-kiaï lou*, fin du VII^e siècle, citant un ouvrage antérieur).

Pour terminer nous avons brièvement montré comment les fêtes populaires ainsi revêtues de leur forme spécifiquement taoïste ont été à leur tour diffusées en milieu populaire et même chez des aborigènes de Chine : fête du No (qui a remplacé les anciennes fêtes *tcha* et *la*) ou du *houan yuan*, « rendre la dette contractée » (on dit aussi *houan No*). Et enfin on a souligné à quel point ce genre d'institutions et les conceptions qu'elles comportent se retrouvent en Extrême-Orient et ailleurs (« fêtes de mérite » chez les Naga, etc.).

II. — *Problèmes de littérature tibétaine dans les manuscrits de Touen-houang*. On avait remarqué l'année passée le grand intérêt d'un genre particulier de manuscrits de divination provenant de Touen-houang et d'Asie centrale. Les problèmes posés par ce type de littérature sont remarquables du fait qu'ils permettent une analyse purement formelle d'un corpus assez bien délimité. Nous y avons consacré la première partie du cours. Nous avons ensuite analysé le contenu d'un certain nombre d'oracles dont on peut montrer qu'ils forment un ensemble homogène (les autres oracles sont moins significatifs ou échappent pour le moment à tout effort de groupement).

Le genre en question est caractérisé formellement par le fait que chaque oracle est composé de deux parties nettement distinctes, une première en vers et une seconde en prose. Le poème ne comporte aucun oracle, mais se borne à évoquer une image, une scène ou une situation. La prose donne l'oracle proprement dit. La langue des vers est archaïque, et une traduction totale est souvent difficile ou impossible. La langue de la prose est classique, et le texte est facile à lire. A. W. Thomas a pensé que l'obscurité des vers s'expliquait par le caractère sybillin de tout oracle, mais en réalité les vers sont clairs et explicites. Seule une connaissance imparfaite de la langue

archaïque les rend parfois incompréhensibles. La forte différence de style et l'absence de lien sémantique entre les deux parties dans beaucoup de cas (on expliquera les exceptions plus loin) suggèrent une question. Les poèmes ont-ils été écrits spécialement en vue de la divination, en même temps que la prose, ou n'ont-ils pas d'abord existé indépendamment de la prose ? Autrement dit, les auteurs des oracles n'ont-ils pas utilisé les poèmes *a posteriori* ? Cette question historique de la provenance a son intérêt. Mais elle n'exclut pas pour autant une analyse synchronique qui viserait la valeur fonctionnelle des poèmes dans la mesure où il y aurait un rapport intrinsèque entre poésie et oracle : par sa forme même et par ses connotations, le poème pourrait fonctionner comme un oracle, indépendamment de toute question et réponse oraculaires directement et expressément formulées.

La possibilité d'une existence séparée des poèmes ressort du fait qu'on trouve le même genre de poèmes dans d'autres textes littéraires de Touen-houang. Ce sont des chants alternés, échangés entre rois et ministres ou entre ministres, tantôt hymnes ou éloges, tantôt duels rhétoriques ou palabres à sous-entendus politiques. Ils sont en vers. L'expression y est imagée et indirecte, souvent sybilline, conformément à une attitude qui caractérise encore l'éloquence tibétaine des temps modernes. Par la seule évocation d'une situation ou d'une scène en apparence anodine (souvent tirée de la vie de la nature), on suggère une critique ou un éloge de façon voilée. Nous avons traduit quelques-uns de ces chants alternés en insistant surtout sur une analyse formelle, et nous y avons trouvé des formules identiques à celles des poèmes de divination. Des allusions directes à des situations politiques réelles (noms de personnes ou de pays) s'y trouvent intercalées, montrant ainsi comment un personnage donné peut utiliser des poèmes dans une situation donnée. Nous avons également traduit et analysé deux manuscrits de Touen-houang (P. 1196 et India Office 723) qui représentent un genre apparenté, mais différent. Leur fonction est obscure. La dernière ligne de I.O.723 (malheureusement mutilée à la fin) semble indiquer qu'il s'agit de chants de mariage échangés entre le groupe du fiancé et celui de la fiancée. La coutume est attestée au Tibet moderne. Pour l'époque ancienne on ne peut que signaler de tels chants conservés en chinois parmi les manuscrits de Touen-houang. Une traduction complète des deux manuscrits est encore impossible, mais la construction formelle est à retenir. Les vers s'enchaînent sans qu'on puisse les grouper en strophes régulières. Des thèmes et des expressions sont repris à intervalles irréguliers. Comme dans les chants de mariage chinois de Touen-houang, les membres de la famille et les offrandes qu'on leur propose sont décrits de manière hyperbolique. Les objets mentionnés sont désignés par des métaphores ou des épithètes. On utilise des proverbes ou des maximes et on fait allusion, semble-t-il, à des récits rituels.

La comparaison des poèmes de divination avec d'autres poèmes de fonction différente nous a amené à présenter le modèle chinois ancien du *Che-king* (dont beaucoup de poèmes ont servi de chants alternés de fiançailles et de mariage). On y trouve le même procédé que dans nos poèmes de divination. La simple évocation d'une situation ou d'une image de la nature, en apparence sans rapport avec la préoccupation réelle des chanteurs, suffit à indiquer indirectement un sens tout différent (sentimental ou politique). C'est ce que les critiques chinois des Han ont appelé *hing*, « évocation » ou « provocation (d'un sentiment) », non pas par analogie, comparaison ou métaphore (ce procédé est aussi utilisé et s'appelle *pi*, « comparaison »), mais par la seule présence d'une image qui comporte des connotations. Une scène de la nature évoquée d'une manière impressionniste et poétique suscite une émotion qui permet de signifier indirectement autre chose, une intention cachée en rapport avec les personnes qui disent le poème. D'un autre côté, on a fait remarquer qu'en Chine, le *Yi-king* (manuel ancien de divination) comporte des vers parmi lesquels on trouve des poèmes du *Che-king* ou qui partagent avec ce recueil de chants une même source plus ou moins populaire.

Ces comparaisons permettent de nuancer la question qui s'était posée au sujet du rapport entre parties en vers et en prose du manuel tibétain de divination. D'une part, l'emploi de ces vers (ou de vers du même genre) pour des joutes oratoires suggère une existence indépendante des premiers et leur utilisation *a posteriori* pour la divination. Mais d'un autre côté, il ne s'agit pas nécessairement ou toujours d'un nouvel emploi plus ou moins arbitraire d'un poème pour une fonction qu'il n'aurait pas eue auparavant, mais de la possibilité qu'une fonction donnée (art oratoire, mariage, divination), comportant une situation ambiguë, peut exiger la forme même de tels poèmes. Autrement dit, il ne s'agirait pas toujours ou seulement d'un simple emprunt, mais d'une expression inhérente à certaines situations (cf. latin *carmen*).

Dans le *Che-king*, on l'a dit, l'évocation impressionniste (*hing*) est parfois remplacée par une véritable comparaison entre l'image de la nature et la situation de l'homme (*pi*), encore que cette comparaison ne soit pas toujours exprimée par une formule. Pour certains poèmes qui ne comportent pas de formule de comparaison, les commentateurs, dès les Han, n'étaient pas toujours d'accord pour déterminer s'il s'agissait d'un *pi* ou d'un *hing*. De même, certains oracles de Touen-houang se servent d'une image du poème pour en tirer, dans la prose, un oracle à titre de comparaison (... *dan 'dra*, « de même que... », ou d'autres formules). P. ex., I.0.738 (Thomas, *Ancient Folk Literature...*, § 12) : « deux faisans, oui, mère et fils, — douce voix, oui, *si-li-li* ». Ces vers sont repris dans l'oracle en prose : « *de même que* mère et fils se rencontrent, il y aura rencontre et bonne nouvelle ». La prose compare et interprète en jouant sur le double sens de certains mots (*sñan*,

« agréable », applicable à la voix des oiseaux et à une nouvelle). Des cas analogues se trouvent dans les § 13, 15, 21 et 26. Au § 13 (même poème dans P. 1052), le poème évoque le beau feuillage d'un arbre. La prose reprend le thème : « toi aussi, homme, tu seras pareil à un bel arbre... ». Le poème du § 10 a pour sujet les Pléiades. La prose ne reprend pas les termes mêmes du poème, mais il y est dit que l'homme sera aidé par des dieux domestiques purs (?) et élevés *comme* les Pléiades.

Ou bien l'auteur des oracles en prose interprète, par une herméneutique, un poème préexistant, ou bien il s'exprime deux fois, une fois de façon voilée et indirecte et une autre d'une manière claire et directe. La seconde partie proprement oraculaire paraît ainsi postérieure, sinon chronologiquement, du moins logiquement. Si la forme poétique paraît parfaitement adaptée à cette fonction de langage indirect ou intentionnel, il faut cependant noter que, dans un autre genre de textes divinatoires (oracles prononcés par une divinité), nous avons trouvé quelques cas où les deux parties sont en prose. P. ex. I.O.740.1, § 24 : « sept sœurs, filles divines, ont saisi le génévrier éternel. Les dieux ont pensé à elles ; les filles divines ont obtenu l'éternité. — Toi aussi, *pareillement*, tu auras longue vie et tu seras heureux. Oracle bon ». La scène évoquée relève d'une mythologie qu'on retrouvera plus tard en examinant le contenu des poèmes. Comme ce cas de deux parties en prose, avec comparaison dans la seconde, est rare (on a trouvé trois cas, § 24, 41 et 18), on peut se demander si la première partie ne résume pas un poème ou ne s'en inspire pas. Le manuscrit turc de divination provenant de Touen-houang comporte le même genre d'évocations en prose. Mais aucune comparaison ou application à un oracle ne la suit. On indique seulement si l'oracle est bon ou mauvais.

Inversement, on peut constater que, dans certains cas rares, la première partie en vers ne consiste pas en une simple évocation poétique, mais comporte aussi des indications oraculaires et rituelles, indications qui se trouvent normalement dans la seconde partie en prose. On a suggéré que les auteurs des manuels de divination ont pu imiter des chants ou des poèmes indépendants pour en composer de nouveaux dans le même genre et selon ce modèle. L'intrusion d'indications précises dans les poèmes ne se rencontre guère dans le corpus de textes que nous avons examiné. Le manuscrit P. 1051, § 2, par exemple, comporte bien une indication rituelle, mais le poème doublet de P. 1052 les omet. Le manuscrit I.O.739 comprend une sorte de préambule sur les fées. Ces deux cas du corpus mis à part, on ne trouve l'introduction d'indications rituelles que dans l'unique manuscrit consacré à la divination par les cris du corbeau (P. 1045). Nous avons corrigé les traductions de Bacot et de Laufer et nous avons analysé le texte qui pose des problèmes particuliers. La seconde partie en prose y est remplacée par un tableau systématique qui classe les oracles tirés des cris du corbeau (genre

de cri et direction de provenance). Il est d'inspiration indienne. La première partie, en vers, est écrite dans le style archaïque purement tibétain propre aux autres poèmes de divination. Mais sémantiquement, cette partie semble être composée de deux éléments qui se chevauchent. L'un d'eux concerne les cris du corbeau et les directions de l'espace ; elle comporte une indication rituelle d'offrandes à donner à l'oiseau (l. 6-11, 22-29). Mais l'autre caractérise ce « corbeau » comme un *garuḍa* à six ailes et l'associe à la planète Rāhu (et non pas à Viṣṇu comme le croyait Laufer ; l. 1-5, 13-21). Elle inclut aussi une connotation obscure qui semble viser l'Etoile Polaire et les Pléiades (thème qu'on verra bien représenté dans le corpus de poèmes de divination).

En revenant au genre divinatoire composé de poème et de prose, on a isolé un autre groupe de cas où la prose apparaît comme un commentaire ou une interprétation des vers, ce qui permet de se passer des formules de comparaison. P. ex. I.O.738 (Thomas, § 16), le poème évoque la difficulté de choisir entre deux termes opposés ; le Nord est bon pour les moutons, le Sud pour les céréales ; le tigre est bigarré, le lion est fort. L'oracle en prose s'accroche à ce thème : « vous, hommes, vous n'êtes pas d'accord en pensée ; l'un tire par ici, l'autre par là ». La conclusion est qu'on ne réussira pas dans ses entreprises. Dans le même manuscrit, § 17 (même poème dans P. 1052), le texte est particulièrement significatif. Le poème évoque un singe « qui se croit habile ». Il a cherché des *richesses*, mais n'en a pas trouvé (variante, § * 2 : a cherché de la *nourriture* et a rencontré du poison). Il a rencontré le poison alors qu'il cherchait des herbes médicinales, et à la fin il ne fut pas heureux. L'oracle en prose répète une expression du poème : « A la maison il y a quelqu'un qui se croit habile. Vous, homme, *mieux vaudrait ne pas désirer être habile* et rester silencieux. Ayant voulu chercher une *nourriture* de vie (ou de guérison), on a rencontré en réalité du poison ». Suivent des oracles indiquant l'insuccès. La phrase en italique ne s'applique pas à l'homme qui a interrogé l'oracle, mais à la scène du singe évoquée par le poème. — Plusieurs cas de ce genre ont été traduits et analysés (§ 27, 28, 31).

La question des rapports entre poème et prose n'est pas simple. Certains textes posent d'autres problèmes. C'est le cas de I.O.738 (Thomas, § 8) dont il existe trois variantes (I.O.739 = Thomas, p. 149, P. 1051 et P. 1052). Le poème donne d'abord la situation d'un personnage historique, un « Turc » (Dru-gu) du nom de Khri-snañ ou sNañ-rcan, qui semble être qualifié d'estropié (*ža-bo*) ou qui est souffrant. On passe ensuite à une série d'exemples de mélanges qui rendent un choix difficile (chevaux et hémiones ; moutons et chèvres ; dieux et démons). L'oracle en prose mentionne ces cas de mélange en les qualifiant de néfastes ou comme dûs à une incapacité de distinguer entre deux termes d'une alternative. Mais on y a ajouté aussi deux vers avant

de déclarer que l'oracle est mauvais : « le boîteux (*then-po*), oui, ne marche pas dans le pays ; le borgne (*zar-ba*), oui, est impuissant sur la route ». Ces vers semblent être raccrochés à l'indication du poème sur le héros estropié, tout en jouant sur une opposition borgne/boîteux qui est bien connue dans le folklore. Ces vers ont-ils été égarés dans la prose ? Ou l'oracle fait-il ici allusion à un autre poème, soit indépendant, soit appartenant au même cycle ? On ne saurait trancher la question.

Dans d'autres paragraphes on ne tire pas de conclusion par analogie, dans la prose, on ne commente pas certaines expressions du poème, mais il y subsiste une référence au sujet du poème (§ 9 avec doublet in P. 1051, § 10, 18, 20, 22 avec doublet in P. 1052, § 10). Dans les trois premiers il est question d'une fée (*sman*, *mu-sman*), mais on n'en donne pas le nom, alors qu'il apparaît dans la prose. Dans le quatrième, rien ne semble évoquer une fée dans les vers, alors que l'oracle en prose en nomme une. Par contre le poème évoque les prairies qui sont l'un des habitats préférés des fées. A moins qu'il ne s'agisse d'un simple oubli de la fée dans le poème, ce serait un bon exemple du fonctionnement différent des vers et de la prose. Les premiers se contentent d'évoquer une situation par une simple impression, la seconde explique et précise.

Après ces analyses concernant les relations entre les vers et la prose, on s'est attaché à observer sur le plan formel les éléments qui composent les premiers. Le fait le plus frappant est qu'on se trouve en présence d'un corpus (incluant les chants de palabres et les maximes) caractérisé, 1) par l'instabilité et la variabilité extrêmes d'un lot donné de thèmes et de motifs, de formules et d'images qui s'associent, se combinent et se séparent de différentes manières ; et 2) par l'enchaînement de groupes de poèmes appartenant tantôt à un seul et même manuscrit tantôt à des manuscrits différents. Aucun ne peut être lu et compris à lui seul, séparément ou indépendamment des autres. Mais si certains parallèles ne sont que des variantes ou des doublets d'un même poème dont on peut expliquer la présence par l'incertitude des scribes ou par des divergences de date et de lieu de rédaction, d'autres se présentent comme de perpétuelles variations sur un thème. On dirait qu'un scribe, un poète ou un chanteur a improvisé en utilisant un lot donné d'éléments. On se trouve alors en présence d'un ensemble dans lequel on doit passer d'un poème à l'autre grâce à l'enchaînement et à la répétition de certains éléments tantôt réduits tantôt étendus (de l'expression au vers ou à une séquence). Si on se laisse guider par ces enchaînements en prenant arbitrairement pour départ un poème quelconque d'un groupe repéré, on ne s'éloigne pas de plus en plus de ce dernier, mais revient au point de départ. C'est dire qu'un certain nombre de poèmes forment un réseau cohérent dans lequel les éléments renvoient les uns aux autres. Bien entendu, on ne peut le démontrer pour tous les poèmes, ne serait-ce qu'à cause du manque de

variantes dans les manuscrits conservés. Mais les cas privilégiés dont on dispose permettent en tout cas d'observer le jeu de transformation des éléments dans un ensemble. On verra plus tard qu'on trouve aussi de tels ensembles sur le plan du contenu.

L'utilisation d'un lot donné d'éléments est propre à un certain genre de poésie plus ou moins populaire et à une littérature de type gnomique (proverbes, maximes de sagesse, etc.). Les caractéristiques prédominantes du rythme, du parallélisme et de la structure bipartite sont bien connues dans beaucoup de civilisations (dans tout l'Extrême-Orient, mais aussi ailleurs ; voir les travaux de l'abbé Jousse). Elles permettent une grande liberté d'improvisation à l'intérieur d'un cadre traditionnel de motifs, de thèmes et d'expressions. Les poèmes des manuels de divination sont construits sur le même modèle que les chants alternés ou les tirades échangés aux cours de palabres où l'on s'efforce de bien parler (les deux types d'expression étant encore bien attestés au Tibet moderne).

Les éléments qu'on peut combiner sont tantôt « nucléaires », réduits à une expression, une image ou une métaphore, tantôt plus grands, occupant tout un vers, une phrase ou une séquence. On a dressé une liste de ces éléments en observant leurs combinaisons. Si ceux-ci sont généralement invariables entre eux (mais même là des variations légères permettent d'éviter la monotonie), une grande liberté de variation règne dans leurs combinaisons entre eux et dans la place qu'ils occupent dans un poème. Qu'elles soient brèves ou longues, les unités se groupent volontiers par couples dont les deux parties sont parallèles, soit par répétition synonymique, soit par antithèse ou opposition. Le parallélisme peut s'exprimer, soit sur un seul plan, celui de la forme ou celui du contenu, soit sur les deux à la fois. Des jeux subtils de rappels de mots, d'expressions, de motifs ou de thèmes relient souvent les vers entre eux.

Un pas de plus et on entre dans un jeu de relations entre plusieurs poèmes. Pour le faire ressortir on a été obligé d'inscrire les poèmes d'un groupe dans des colonnes parallèles (un tel groupe pouvant comprendre jusqu'à quatorze poèmes). La démonstration ne saurait être donnée ici car elle implique des analyses multiples portant sur l'expression linguistique en tibétain.

Après avoir observé ainsi l'incessant mouvement d'éléments dans un ensemble sur le plan purement formel, on a montré que, sinon tous, du moins un certain nombre de poèmes des manuels de divination forment aussi un réseau sur le plan du contenu. Parfois les poèmes d'un même manuel se suivent dans un ordre donnant une suite cohérente de scènes. Beaucoup ont pour acteurs un groupe très particulier de « fées » (*sman*). Une question déjà posée sur le plan formel se pose à nouveau du point de vue du contenu. Les scènes décrites et le personnel mythologique ne sont pas propres aux manuels de divination. Ceux-ci semblent, au contraire, avoir utilisé des

matériaux attestés ailleurs dans la littérature contemporaine et notamment dans des récits mythologiques ou rituels. Le manuscrit I.O.739 (dont Thomas n'a donné que le début, p. 143-145) est particulièrement frappant. Les poèmes de divination y sont précédés de trois *folios* sans aucun oracle, consacrés aux divers genres de « fées ». La liste qu'on y trouve comporte des indications rituelles de purification par fumigations (*bsans*). Les « fées » sont également les personnages principaux dans de nombreux autres poèmes de divination. Elles habitent les différents règnes de la nature (ciel, atmosphère, arbres, rochers, accidents du terrain, fleuves ou lacs). Elles ont pour « bétail » des animaux sauvages, notamment des cervidés. Ce bétail (*dkor, nor*) est qualifié de *sman-dags*, mot formé comme *ri-dags* (animaux de la montagne = cervidés) et *g.yuñ-dags* (animaux domestiques). Parfois les fées elles-mêmes apparaissent sous la forme de biches ou d'oiseaux aquatiques. Souvent simples divinités mineures, elles jouent parfois aussi le rôle de déesses importantes. Leur aspect et leur comportement sont tels qu'on peut y voir un type connu du folklore, les femmes-cygnés (*Schwanenjungfrau*).

Ces « fées » ou déesses font partie de tout un panthéon et de représentations mythologiques et cosmographiques qu'on trouve aussi bien dans les autres manuels de divination, entièrement en prose, que dans d'autres textes contemporains ou plus tardifs. Nous avons cherché et regroupé tous les poèmes de divination qui réfèrent à cet ensemble et nous les avons analysés et commentés. Ce sont les suivants :

1) (AFL, § 28) L'ouverture de la Porte (littéralement du trou du toit) du Ciel. Elle semble être liée à une date calendérique : « terre-chien » (mais la lecture est incertaine). C'est un signe faste qui annonce le bonheur, car il signifie que l'homme atteint le ciel sans effort. Cette conception du ciel qui s'ouvre à certains moments est bien connue par d'autres sources tibétaines. Elle va de pair avec celle du Clou de la Terre qui assure la stabilité de la maison, et elle implique une corde ou une échelle qui passe par la Porte du Ciel et dont on se sert pour y aller ou en venir. Des rituels et des spéculations calendériques de date plus récente prévoient aussi un aspect négatif. Des influences néfastes peuvent s'échapper de la Porte du Ciel et de la Porte de la Terre, et pour s'en protéger il faut les fermer. Nous avons comparé ces notions avec des conceptions identiques ou analogues en Chine et chez les populations turco-mongoles de l'Extrême-Orient et de l'Asie centrale.

2) (AFL, § 26 ; I.O.739 = AFL, p. 143 ; P. 1052) Le Clou du Ciel et le Clou de la Terre, le premier de fer, le second en or. Ce sont des pieux ou des axes de stabilisation, le premier commandant les étoiles qui tournent autour de lui et semblent y être attachées, le second empêchant la terre de s'élever. Ce thème se combine avec celui des deux portes. Le pilier du

Ciel désigne l'Etoile Polaire ou la Grande Ourse. Là aussi on a relevé des conceptions analogues au Tibet et en Sibérie (en rappelant, pour les possibilités des contacts, l'existence d'un manuscrit turc de divination parmi les manuscrits de Touen-houang).

3) (AFL, § 9 ; I.O.739, fol. 17 ; P. 1051, § 10) Les aventures des « fées ». Un cerf cerné par sept chiens de chasse est mis en parallèle avec une biche, « bétail de fée » (*sman-dag*), cernée par sept chasseurs.

3 a) (AFL, § * 3, 18, 20) Dans le premier poème sept hommes semblent avoir cerné un cerf ; dans le second, sept antilopes sont recherchées par un voleur (ou par plusieurs), mais il ne réussit pas parce que les antilopes sont le bétail d'une fée ; dans le troisième, une biche-fée seule est malheureuse ou faible, mais une fée déclare que son bétail sera réuni dans une enceinte ou clôture (sera protégé ?).

3 b) (AFL, § 10 ; I.O.739, fol. 13 ; P. 1051, § 11 ; P. 1052 ; noter que les poèmes de 3 b suivent ceux de 3) Les Pléiades (en tibétain Six *smin*) sont opposées à Sept planètes (variante : sept « bons », petites étoiles). Mais les Sept sont détruits ou éliminés, et les Six (les Pléiades) s'échappent. Une variante ajoute un dédoublement du thème : une pie noire est menacée par sept faucons, mais réussit à s'échapper. — Les deux poèmes ne peuvent être séparés. Les Pléiades semblent être opposées aux sept étoiles de la Grande Ourse (en tibétain leurs noms sont liés ; Grande Ourse se dit « sept *smin* » ou « sept *sme* », les Pléiades « six *smin* »). Là encore, les meilleures comparaisons proviennent du domaine turco-mongol : les Pléiades étaient autrefois sept filles, mais l'une d'elles a été volée par les sept hommes de la Grande Ourse (un texte bonpo parle de sept *smin* au lieu de six ; une inversion est attestée dans un texte chinois taoïste où se sont les sept étoiles de la Grande Ourse qui sont des sœurs). Si on lit les deux poèmes ensemble, on retrouve le thème de la chasse d'une fille sous forme de biche ou d'oiseau. En Sibérie, le thème du chasseur et des cervidés est relié à Orion, et le thème du rapt d'une femme à Vénus. Les variantes tibétaines (cervidé, oiseau) semblent devoir être reliées au thème des femmes-cygnés qui viennent se baigner et dont l'une est retenue par un héros (souvent un chasseur) au moyen d'un stratagème. Dans la version tibétaine du *Sudhanajātaka* (la pièce de théâtre *Nor-bzan*), c'est un chasseur qui attrape ainsi une « fée ». Ses compagnes s'envolent sous forme d'oiseaux, mais la fée prise est comparée, au cours du récit, à un cerf cerné par des chiens. Trois poèmes du ms I.O.740.1 (§ 24, 38 et 9) combinent les mêmes thèmes. Dans le premier, il s'agit de sœurs divines qui ont saisi l'arbre éternel et ont obtenu la longue vie ; dans le second, elles demeurent près du soleil. Mais dans le troisième, ce sont des biches menacées de mort par un voleur ; elles s'échappent cependant et s'enfuient au ciel auprès de l'arbre éternel et obtiennent de ne pas mourir.

4) (P. 1045) Le poème est ouvertement consacré aux cris du corbeau, mais l'analyse montre que d'autres thèmes y sont sous-jacents. Le corbeau y est décrit muni de six ailes, ce qui est une caractéristique du *garuḍa*. Il y est le « protecteur des hommes » et est associé à un *ryi* qui n'est autre que la planète fictive Rāhu (qui a dix têtes, la dixième étant celle d'un corbeau). Le *garuḍa* et Rāhu alternent, dans différentes versions, comme voleur de l'*aṃṛta* (dans le 'čham tibétain, le corbeau — dont le masque représente plutôt un *garuḍa* — est voleur d'offrandes). Le poème comporte aussi, d'une façon encore inexplicable, des allusions aux prairies du Nord et à une « fée du ciel » (*mu-sman*) dont la voix « agréable » est associée à celle du corbeau qui révèle les intentions des dieux. Tout cela reste obscur, mais une allusion à des situations cosmographiques ou mythologiques semble devoir être retenue.

5) (AFL, § 23 ; P. 1052) Aventure d'une déesse, mThiñ-ma de sKyi, qui apparaît sous deux formes, « dame du ciel » (*dmu-lčam*) et « dame du glacier » (*gans-lčam*). Elle est en danger. Bien qu'il s'agisse certainement d'une seule personne, l'expression formelle souligne une opposition entre les deux aspects, ciel et glacier, et entre les deux parties du nom. Dans le second poème, cette fée est associée à un homme (*myi*), mČhiñ-rgyal. Cette scène incompréhensible à elle seule s'éclaire par un récit du *Klu-'bum*, ouvrage bon-po tardif qui a cependant conservé beaucoup de fragments archaïques (fol. 206 a suiv.). Ce récit est malheureusement mal conservé, mais il en reste assez d'éléments pour identifier la scène du poème de divination. Le nom du héros lui-même, Nam-pa dBañ-chen, n'est pas très significatif, mais celui de son père (*mi*, l'homme), Nam-pa rgyal, permet de reconnaître un personnage bien connu des récits rituels de Touen-houang. C'est une sorte de Premier Homme par excellence, *myi* (« homme ») *rma-bu* (« fils d'homme » ?) mČhiñ-rgyal. Il est en rapport avec un pays des hommes par excellence appelé sKyi-mthiñ (les deux mots *mthiñ* et *mčhiñ* sont apparentés ; ils signifient « bleu, indigo » ; cf. chinois *ts'ing* « vert, bleu »). A ce nom *Myi rma-bu mČhiñ-rgyal* des autres manuscrits (P. 1134, P. 1285) correspond *Myi mČhiñ-rnams* de notre poème et *Mi (...)* rNam-pa rgyal du *Klu-'bum*. Dans cet ouvrage, le héros rencontre une belle femme, sKyi-mThiñ-ma. Ils s'unissent, mais offensent ainsi les *klu* et contractent une pollution qui les prive d'enfants. sKyi-mthiñ monte sur un glacier, le cœur tourné vers le Tibet, mais les pieds étendus vers le pays de Mon (pays du Sud). La même histoire est reprise autrement. La belle femme est tuée par les *klu*, et son cadavre est porté sur un glacier. Celui-ci se transforme en une belle femme et reçoit d'un prêtre bon-po le nom de sKyi-mthiñ (nom d'un pays du Sud). — Malgré les obscurités, il semble certain que la scène évoquée par le poème de divination fait allusion à un récit légendaire sur les aventures d'un premier homme et de sa compagne.

Ces cinq cas n'épuisent pas, loin de là, toute la matière des poèmes du manuel de divination. Leur analyse permet cependant de dire que leur contenu n'est pas propre à ce manuel, mais que celui-ci a utilisé, entre autres, des récits mythologiques ou légendaires. Les scènes ou situations évoquées pouvaient servir au même titre que les évocations de la nature. D'autres sources de matériaux doivent être retenues. Nous avons, pour finir, attiré l'attention sur deux cas appartenant à un tout autre manuel de divination (P. 1047) entièrement écrit en prose :

1. Un oracle parle d'un homme tué par un yak et de sa sœur qui le venge en tuant le yak (l. 271-272, 280-287, 294-295). La sœur est une belle femme qualifiée de *snar-mo* (« belle », « rouge »). Cette épithète est ailleurs appliquée à une vache *mjo*, amie d'une sœur qui doit sauver son frère de la mort (ou à une étoile, ou encore à des « fées » du ciel et de la terre). Malgré bien des obscurités, la scène pourrait faire allusion à un récit des rituels pour les morts (P. 1068, P. 1289) qui a pour acteurs les mêmes personnages (frère, sœur et yak) ;

2. Un autre oracle du ms P. 1047 concerne des événements historiques du VII^e siècle impliquant le roi du *žan-žun*, Lig-myi-rya, et le ministre du roi tibétain, sPuñ-sad zu-ce. Ces événements sont racontés dans les *Annales* de Touen-houang (qui contiennent aussi des chants échangés entre ces personnages, chants construits comme les poèmes de divination). Le manuel de divination semble avoir utilisé ce cas célèbre que des récits de type épique ont pu faire connaître (le personnage de Zu-ce est un des rares à avoir conservé une certaine consistance dans des textes postérieurs, bon-po notamment). Nous avons vu plus haut qu'un poème de divination évoque également la situation d'un personnage historique.

PUBLICATIONS

✓ — *Les conteurs du Tibet (France-Asie, n° 197, 1969).*

✓ — *Un exemple de relations entre taoïsme et religion populaire (Mélanges en l'honneur du Professeur Fukui Kojun, 1969).*

✓ — *La légende du foyer dans le monde chinois (Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, 1970).*

✓ — *Illumination subite ou saisie simultanée, note sur la terminologie chinoise et tibétaine (Revue d'Histoire des Religions, CLXXIX, janvier-mars 1971).*