

Etude du monde chinois : institutions et concepts

M. Rolf A. STEIN, professeur

1. *Chine*

Le projet initial a dû être abandonné. On s'était proposé d'exposer comparativement tout un ensemble de traits identiques ou analogues, par la forme et par le fond, dans des domaines religieux différents (taoïsme et bouddhisme chinois, lamaisme tibétain), qu'il s'agisse (phénoménologiquement) de manifestations indépendantes ou (historiquement) d'emprunts dans un sens ou dans un autre. Un tel exposé aurait impliqué l'examen d'une grande variété de sources et nous aurait obligé à une trop grande dispersion.

On a donc pris le parti de ne retenir que certains éléments typiques. Même pour un tel choix restreint, l'abondance de la documentation est telle que nous n'avons pas pu épuiser la matière, et nous nous proposons de suivre les problèmes posés l'année prochaine. Pour tenir compte des besoins des auditeurs et pour faciliter la comparaison et le passage d'un domaine à l'autre, on a organisé les deux cours à la suite l'un de l'autre et on a orienté l'exposé de telle manière que leurs matériaux s'éclairent mutuellement.

L'enquête a porté sur l'ensemble suivant qui comporte, selon les milieux et les époques, beaucoup de différences ou de variantes, mais reste cohérent et est régi par une « logique » interne. Il s'agit de conceptions relatives au rôle de la religion dans le sort de l'humanité. Celle-ci est exposée à une détérioration, à une déchéance ou à une décadence progressive à partir d'un « âge d'or ». Les hommes se pervertissent graduellement et passent d'un état harmonieux du monde et de la société à un état troublé et mauvais. L'intervention d'un « sauveur » vise à corriger les défauts, à régénérer l'humanité et à rétablir un ordre à nouveau parfait. Le récit de ce drame comporte des listes de fautes ou de péchés, les uns généraux et universellement répandus, les autres spécifiques de tel ou tel milieu social ou de telle et telle époque. Elles représentent une critique — stéréotypée — de la société. Ces fautes impliquent leurs antidotes, c'est-à-dire des défenses et des confessions, tantôt individuelles et tantôt stéréotypées. Une fois constituées, ces listes sont utilisées dans des rituels. On doit se garder d'en

déduire un état réel, historiquement attesté, des mœurs dans une société et à une époque données. Les récits se présentent souvent sous la forme de prophéties. Ils sont souvent considérés comme des « textes révélés », d'abord cachés, puis « inventés » par un maître prédestiné. Ils deviennent alors souvent des textes sacrés dont la seule récitation constitue un rituel, qui deviennent — malgré leur longueur — des sortes de talismans dont la récitation, et même la simple possession sur soi, devient un moyen efficace de salut. Les prophéties, d'autre part, comportent parfois des allusions suffisamment claires à une situation politique déterminée. Le terme de la crise finale et du salut qui doit suivre doit être reculé au fur et à mesure que le texte sacré est transmis au cours de l'histoire. Dans ce cas, plusieurs prophéties peuvent coexister dans le récit, les unes représentant le résidu traditionnel ancien, les autres l'effort d'adaptation à une situation plus tardive.

Nous avons examiné d'abord plusieurs ouvrages taoïstes allant du III^e au VI^e siècle, en reprenant d'un point de vue nouveau les recherches antérieures (Annuaire 1969-1970, p. 442-443 et 1970-1971, p. 431-440) et en tenant compte des travaux parus depuis (notamment ceux d'Anna Seidel et des érudits chinois et japonais). Aux textes déjà examinés autrefois (*Tao-tsang* Numéros 788, 1196, 1119, 1194 et 784), résumés rapidement, on en a ajouté d'autres analysés en détail (numéros 335 et 1195). Ce second groupe se distingue du premier par une conception différente. Dans le premier, le Bien — représenté par les Trois Cieux (*san t'ien*) — s'oppose au Mal, représenté par les Six Cieux (*lieou t'ien*). Dans le second, les Six Cieux ont été assimilés aux Six Dieux (*lieou t'ien*) du Monde du Désir (conception bouddhique). Ils sont considérés comme soumis et liés par serment au Dieu suprême (Lao-kiun, au-dessus des Trois Cieux) et envoyés par lui sur terre pour réprimer d'autres dieux mineurs (ou démons) qui font le mal. Les emprunts au bouddhisme sont patents. Les anciens méchants, entrés au service du Bien comme protecteurs violents, et les méchants qui subsistent et sont réprimés portent tous deux le même titre de « rois-démons » (*mo-wang*). On a rappelé le même schéma tel qu'on l'a vu dans le tantrisme indo-tibétain (histoire de Rudra dompté qui devient Mahākāla, *Annuaire* 1971-1972, 1972-1973, 1973-1974).

Plusieurs éléments caractéristiques de ces textes ont été particulièrement soulignés en vue de la comparaison avec les textes de même type du bouddhisme chinois et tibétain, pour leur insertion dans le contexte des controverses entre les taoïstes et les bouddhistes en Chine (du I^{er} au VIII^e siècle, et même au delà), et aussi pour éclairer des problèmes qui se posent au Tibet à l'époque des rois (VII^e-IX^e siècles).

Les textes taoïstes en question réfèrent aux textes bouddhiques de même type. Dans les uns on trouve même le vocabulaire bouddhique relatif au

déclin de la religion dans le mauvais *kalpa* ; dans d'autres l'une des trois religions proposées pour sauver l'humanité du déclin est le bouddhisme. Elle est réservée aux « barbares » de l'Ouest (Inde et Asie Centrale) qui ont des mœurs grossières et violentes et doivent être domptés par des défenses strictes (*kiai*). Cette conception réfère aux versions diverses du *Lao-tseu Houa-hou king*, le récit de la conversion des « barbares » par Lao-tseu qui prend la forme du Buddha (et même de Māni). Les défenses (*kiai*) et les « repas de jeûne » (*tchai*) du bouddhisme ont été abondamment adoptés par les taoïstes. Les controverses entre les deux religions ont suscité diverses réactions et contradictions. Nous avons examiné le cycle des apocryphes bouddhistes dans lequel les saints chinois, Lao-tseu, Confucius et son disciple Yen Houei, sont présentés comme des disciples du Buddha et des incarnations de *bodhisattva*. La controverse a aussi influé sur les listes des fautes ou abus qui sont les signes de la déchéance. Elles font l'objet d'accusations réciproques dans divers courants ou diverses écoles du taoïsme (pour les listes divergentes des abus critiqués et des coutumes tolérées ou encouragées, on a pu renvoyer à l'article mentionné à la fin de ce rapport). L'adoption des défenses et des jeûnes par les taoïstes a été commentée dans le deuxième cours pour expliquer la tradition tibétaine relative à leur présence au Tibet au VIII^e siècle.

La dégradation des mœurs, les abus religieux dont parlent les textes taoïstes examinés, y sont présentés comme la cause des calamités naturelles (*t'ien-tsai*) — pluies catastrophiques, sécheresses, famines, etc. — et sociales (*jen-houo*, provoquées par l'homme), telles que les guerres. Les calamités aussi bien que les retours à un âge heureux de « grande paix » (*t'ai-p'ing*) sont liés à des dates stéréotypées du cycle sexagénaire. Dans certains textes, il s'agit d'un mouvement cyclique avec alternance de périodes du Bien et du Mal. Comme dans certains apocryphes bouddhiques que nous aurons encore à examiner l'année prochaine, le sauveur, annoncé par une prophétie, joue le rôle d'un bon souverain qui introduit un règne de paix, d'ordre social et de bien-être du peuple. De plus, on envisage souvent une opposition entre les méchants récalcitrants qui ne peuvent être sauvés et les bons qui seront sauvés et formeront la « semence de l'humanité » (nouvelle, *tchong-min*).

Après l'analyse des textes taoïstes anciens et des versions du VI^e et du VII^e siècle (*Wen-che tchouan* et citation du *San-tong tchou-nang*), nous avons traduit et commenté les versions nouvelles du *Houa-hou king* qui datent du VIII^e siècle (manuscrits de Touen-houang). Malgré l'interdiction dont il a été frappé en 705-710, cet ouvrage a continué à jouer un rôle important dans les controverses. Nous avons surtout analysé les chapitres 1 (Taishō 2139) et 8 (publié par Yoshioka). Le chapitre 1 est une composition maladroitement dans laquelle on a réuni différentes variantes du récit. On y retrouve le

cycle de la déchéance marqué par le signe des calamités naturelles. L'apparition de Lao-tseu comme maître sauveur y est datée en fonction d'une des théories sur la date de la naissance et du *nirvāna* du Buddha (1029 (ou 28) - 950 (ou 49) B.C.) qui a été proposée par les bouddhistes dans des apocryphes sur l'histoire du bouddhisme en Chine (utilisés dans les controverses). Elle se justifie par les divers calculs sur la durée de cette religion et des époques de sa déchéance et disparition. Ces théories devaient nous retenir parce qu'elles ont été reprises dans la littérature tibétaine. Ce premier chapitre nous a intéressés aussi par le fait qu'il place la révélation de Lao-tseu (et de son disciple Yin Hi) dans le royaume de Khotan (à la ville de Pi-mo) d'où bien des traditions ont été reprises au Tibet. Le bouddhisme y est présenté sous plusieurs formes. L'une d'elles, propre aux Hou d'Asie Centrale, traitée de « petite religion » (*siao-tao*) et de « voie graduelle », est caractérisée par les défenses et les rites de confession et de contrition (*tch'an-houei*), les bains et le lavage des cheveux. On a retrouvé ces éléments au Tibet. Une autre forme, située dans l'Inde, a pour fondateur le Buddha « pur » (*ts'ing-ting fo*) qui est habillé de blanc. Ce sont là des allusions au manichéisme (Māni est le « Buddha », envoyé de lumière, qui a reçu la Religion de Pureté, Taishō 2141 A) et à l'un des signes de la déchéance du bouddhisme (le vêtement du moine deviendra blanc). Après un retour en Chine et un nouveau départ (autre version, datant le Buddha de 717 B.C.), Yin Hi devient le Buddha habituel qui prêche les défenses (*kiai*) et détruit les 96 hérétiques. Suit encore un retour en Chine pour donner un enseignement à Confucius, et enfin la manifestation de Lao-tseu dans un pays de Perse comme Mo Mo-ni (Mār Māni). Les relations entre taoïsme et manichéisme sont bien connues. Nous avons relevé les traditions sur le manichéisme dans des pamphlets bouddhiques (pour les retrouver ensuite au Tibet). Dans le *Houa-hou king* (versions du VI^e au VIII^e siècle) se trouve encore, après l'arrêt à Khotan, la conversion au bouddhisme du roi méchant de Ki-pin (Cachemire), opérée par des miracles qu'on retrouve ailleurs (jusque dans la légende de Padmasambhava : le saint est brûlé, mais le brasier se transforme en lac, et le saint y est assis sur un lotus). Par contre, dans le *Li-tai fa-pao ki* (manuscrit de Touen-houeng à peu près contemporain du premier chapitre du *Houa-hou king*, ouvrage du Tch'an qui a été connu au Tibet), le roi de Ki-pin (Mihirakula ?) vénère les hérétiques Mo Man-ni (Mār Māni) et Mi-che ho (Messie) avant d'être converti au bouddhisme et d'exécuter Māni-Messie. Plus tard, au XI^e siècle, dans une nouvelle biographie légendaire de Lao-tseu (*Yeou-long-tchouan*), le Messie figure parmi les 96 écoles hérétiques. Nous avons illustré ces notices par des résumés de plusieurs ouvrages manichéens en chinois.

Le chapitre 8 du *Houa-hou king* que nous avons traduit reprend les mêmes thèmes. Après un âge d'or, obscurément situé avant ou en même temps que la création du monde, vient une période de déchéance et d'abus,

marquée par le signe de calamités naturelles. Pour gouverner dans l'ordre, le Roi cherche un Saint Maître. C'est Lao-tseu, « garçon de 10 000 ans, vieillard de 1 000 ans », qui rétablit l'harmonie, la paix, l'ordre social, le bon gouvernement. On répète la conversion du roi méchant de Ki-pin. La nouvelle religion est caractérisée par les défenses (*kiai*), les jeûnes (*tchai*), la « religion de pureté » (*ts'ing-tsing tao*), mais aussi par la promesse de longue vie heureuse au pays de la Joie Suprême (*ki-lo kouo*) et les « terres pures » (*tsing-t'ou*) des cinq orientes (allusion au paradis d'Amitābha). Une liste des 18 défenses qui termine ce texte comporte à nouveau les jeûnes (*tchai*) ainsi que le rasage des cheveux et de la barbe trois fois par mois et le bain trois fois par jour.

Au fur et à mesure de nos commentaires, nous avons montré par des exemples à quel point les livres et les rituels relatifs aux purifications (jeûnes, bains, encens) sont attestés en grand nombre parmi les manuscrits de Touen-houang et dans d'autres textes canoniques, et cela aussi bien chez les taoïstes que chez les bouddhistes. Pour plus de clarté et pour aider les tibétologues, nous avons établi deux tableaux : 1) un tableau chronologique des événements marquants du II^e au VIII^e siècle qui se rapportent aux controverses entre bouddhistes et taoïstes ; 2) un tableau comparatif des événements du VII^e et du VIII^e siècles avec référence aux grandes religions de la Chine (bouddhisme, taoïsme, manichéisme et nestorianisme ; en incluant leur présence chez les Ouïgours). Ces tableaux ont permis de relever des connexions significatives et de corriger et de nuancer certaines affirmations trop sommaires que les tibétologues peuvent trouver dans des travaux sinologiques (sur le patronage du taoïsme par les T'ang — trois siècles ! — ou par l'empereur Hiuan-tsong).

Nous avons terminé par la légende bouddhiste qui présente Lao-tseu comme incarnation de Kāśyapa, Confucius comme celle de Mānava (Jou-t'ong, le garçon-lettré) et Yen Houei comme celle de Candrabha. Cette légende est la contrepartie de la fiction taoïste de Lao-tseu convertissant les « barbares » de l'Ouest. Elle est à retenir pour la conception tibétaine de Kong-tse, « roi des sciences (oraculaires) » et roi de Chine, mais aussi pour les prophéties sur le déclin de la Religion, en Chine et au Tibet. Nous avons analysé la légende bouddhique ancienne de Mānava, garçon brahmane érudit, dans laquelle on retrouve le thème du Saint Souverain qui amène la Grande Paix et le règne parfait. Les Tibétains en ont tiré une forme particulière de Mahākāla (*bram-ze khye'u*, *bram-ze mgon-po*) qui joue un rôle dans la légende de la soumission de Rudra.

2. *Recherches relatives aux débuts du lamaïsme (Tibet)*

Notre but était de recenser et de définir les divers éléments qui ont pu contribuer à la formation du bouddhisme tibétain (y compris le Bon assimilé)

tel qu'il se présente à partir du début du XI^e siècle. Mais nous avons délibérément exclu de cet examen la masse considérable d'éléments indigènes, en grande partie conservés et même souvent assimilés, dans le lamaïsme et le Bon. Nous en avons déjà parlé (*Annuaire* 1969-1970, p. 443-449), et des travaux importants sur cette question ont paru depuis cette date (notamment ceux de M^{me} A. Macdonald). On n'a fait que les évoquer de temps en temps dans la mesure où on a cru devoir proposer une interprétation différente. On a ainsi rapidement relevé : 1° que le regret de la « religion ancienne » (souvent appelée *gtsug-lag*) dans des documents anciens (ca. 800 A.D.) semblait bien désigner une forme de bouddhisme (et non pas la religion indigène); 2° que les titres religieux des rois à la même époque (*phrul, lha*), « saint et divin » correspondaient aux titres chinois des empereurs chinois (*cheng, chen*) et relevaient d'un usage diplomatique ou protocolaire (sans exclure la possibilité d'une valeur proprement indigène).

Notre recensement a donc uniquement porté sur l'apport des grandes religions étrangères (différentes formes du bouddhisme, taoïsme et manichéisme) que des documents anciens attestent pour l'époque des rois (VII^e-X^e siècles). Comme les documents chinois représentent une source importante, nous avons tout d'abord dressé un tableau général des événements significatifs datables et des éléments attestés, en liaison avec le tableau comparatif établi dans le premier cours. On a notamment analysé l'édit royal (de 802 ou de 814) interdisant (ou exprimant en tout cas une certaine méfiance envers) les *tantra*, alors que ceux-ci sont représentés parmi les manuscrits de Touen-houang, et on a relevé les indices datés sur l'activité religieuse intense même après la « persécution du bouddhisme » par Glang-dar-ma (ca. 841-843 ou 846) que la tradition tibétaine postérieure présente comme une rupture fatale. Les documents chinois datés nous ont livré des indications sur cette activité jusqu'à la fin du X^e siècle, notamment à Touen-houang, à Khotan et dans le royaume à peine connu du « Fils du Ciel à vêtement blanc » (*pai-yi t'ien-tseu*) du royaume des « Montagnes d'or » (Kin-chan, 907-911, en milieu ouïgour, peut-être manichéen).

Une suggestion de Takahashi Moritaka nous a paru fertile : la persécution du bouddhisme par Glang-dar-ma (ca. 841-843 ou 846) étant à peu près contemporaine de la grande persécution en Chine (842-845), un lien entre les deux événements est possible. Étant donné les relations étroites et suivies entre le Tibet et la Chine (VII^e-IX^e siècles), les événements qui se sont produits de part et d'autre ne doivent pas être étudiés isolément, mais parallèlement. Nous avons ainsi proposé de mieux comprendre la célèbre controverse organisée par le roi Khri-srong lde-btsan vers 780, entre tenants chinois du Tch'an « subitiste » et les défenseurs indiens du « gradualisme » indien, en la comparant avec la controverse antérieure (première moitié du VIII^e siècle) entre maîtres Tch'an de « l'école du Nord » (taxée de

« gradualiste ») et de « l'école du Sud » (définie comme « subitiste ») en Chine même.

Les tableaux comparatifs des événements suggèrent aussi de prendre en considération le manichéisme, prospère en Chine au VIII^e siècle. Nous en avons effectivement deux traces dans les documents tibétains. Dans un manuscrit tibétain de Touen-houang (P. 351), manuel de divination, l'un des oracles émane du dieu I-çi Myi-çi-ha, assimilé à Vajrapāni et Čākyamuni. Le nom représente Jésus Messie tel qu'il apparaît en *transcription chinoise* dans des manuscrits de Touen houang (Ye-chou ou Yi-chou dans *Taishō* 2142 ; Mi-che-ho dans *Taishō* 2075, datant de ca. 788). La seconde trace apparaît dans un ouvrage attribué au roi Khri-srong lde-btsan, inspiré (et sans doute écrit en majeure partie) par son ami et conseiller, le moine bouddhiste indien Čāntarakṣita (*Tanjur* de Peking, vol. 144, N^o 5839). Nous en avons analysé tout le début qui montre le souci du Roi de choisir le bouddhisme comme religion d'état selon des critères de « logique ». On a voulu y voir des allusions hostiles à la religion indigène. Il nous a semblé qu'il n'en est rien et que le Roi y oppose seulement les traités ou systèmes religieux (*gtsug-lag*) non-bouddhiste (c. à d. hindouiste) et bouddhiste. Après une démonstration philosophique, dirigée notamment contre les conceptions hindouistes de l'Être éternel et du Néant (deux hérésies pour le bouddhisme), il cite à la fin le système du « grand menteur de Perse, Mar Ma-ne ». Cette forme particulière du nom de Mani ne semble attestée qu'en Chine, et seulement au VIII^e siècle (Mo Mo-ni, ancien **muât muâ-nji*), notamment dans le *Lao-tseu Houa-hou-king*.

Nous avons alors relevé des traces de la connaissance du taoïsme au Tibet. Il en est question dans le *sBa-bzhed* (première partie, ancienne), chronique romancée de date inconnue, mais dont la source peut bien remonter au IX^e siècle. Il traite des efforts d'adopter le bouddhisme comme religion officielle de la part des rois Khri-lde gtsug-btsan (704-754, époux de la princesse chinoise Kin-tch'eng de 710 à 739) et de son fils Khri-srong lde-btsan (règne ca. 754-796). Efforts contrecarrés par un puissant ministre, fidèle du Bon. Grâce aux travaux récents de Yamaguchi Zuihō (repris par Obata Hironobu), un passage important de ce texte a pu être compris et vérifié par les documents chinois contemporains (notamment par le *Li-tai fa-pao ki*, ouvrage du Tch'an « subitiste », manuscrit de Touen-houang de la fin du VIII^e siècle). Il y est question du voyage d'un émissaire tibétain (Sang-çi confondu avec un « enfant chinois danseur » que l'empereur de Chine avait envoyé au roi tibétain) en Chine pour chercher des textes bouddhiques. Il en reçoit d'un maître du Tch'an du Sseu-tch'ouan, Kim ha-ğang (Kin ho-chang, Wou-siang) vers 754. Ce moine met l'émissaire en garde contre une hérésie que le jeune roi Khri-srong lde-btsan a trouvée parmi les documents de son père (ou de ses ancêtres) et qui l'a séduit. C'est

le *Le'u-tse kyang*, à savoir le « livre de Lao-tseu » (*Lao-tseu king*). Pour Yamaguchi, c'est le *Tao-tö king* dont de nombreuses copies existent parmi les manuscrits de Touen-houang, mais la tradition sur son utilisation à la cour tibétaine serait une erreur. Nous avons pensé que le *Tao-tö king* pouvait fort bien avoir été connu au Tibet [en rappelant les voyages de Wang Hiuan-ts'ö en Inde *via* le Tibet et les efforts du roi de l'Assam pour obtenir une traduction manuscrite du *Tao-tö king* et une statue de Lao-tseu (643-648), ainsi que d'autres faits de ce genre entre 604-606 et 650]. Mais le *Lao-tseu Houa-hou king* et les controverses féroces entre bouddhistes et taoïstes à ce propos ont également dû être connus au Tibet. Nous avons surtout montré que l'intérêt pour ces ouvrages taoïstes pouvait se justifier par le fait qu'à l'imitation des textes bouddhiques, ils sont accompagnés de vœux et font référence aux règles des « Dix Biens » (*che chan*) et aux « Dix Défenses » (*che kiai*) ainsi qu'aux rituels de « jeûne » (*tchai*), de confessions et de contrition (bouddhistes et taoïstes). Nous avons fait état des nombreux manuscrits de Touen-houang, chinois et tibétains, qui les attestent.

Un autre passage du *sBa-bzhed* s'éclaire ainsi (grâce à une autre suggestion de Yamaguchi). L'auteur y a mêlé deux événements distincts, mais liés, que nous avons pu isoler. La princesse chinoise, déçue des mœurs tibétaines et de l'absence de bouddhisme, recherche d'abord la statue de Çakyamuni (appelée « dieu chinois », *lha*) que sa grande tante, la princesse Wen-tch'eng, avait apportée de Chine (vers 650) et qui avait été cachée par les ministres anti-bouddhistes. Elle institue ensuite, pour un ministre mort, le rite du *tshe* (le *tchai* chinois) qui consiste essentiellement en un repas pendant la période de 7×7 jours après la mort. Nous avons montré que ce rite devait aussi s'appliquer à sa grande tante et s'adresser à son « âme » de mort, on célèbre clandestinement le *tshe* chinois associé aux « regrets » l'âme du mort dans des manuscrits de Touen-houang. Dans un autre cas de mort, on célèbre clandestinement, le *tshe* chinois associé aux « regrets » (*'gyod*). C'est le rite de contrition (*tch'an-houei*) que nous avons retrouvé dans plusieurs manuscrits de Touen-houang, tibétains et chinois. Nous avons aussi résumé des textes chinois et tibétains donnant des calendriers pour les *tchai* et pour d'autres rites de purification (notamment les lavages des cheveux et les bains). En Chine ces rites sont souvent associés aux prophéties et aux descriptions des âges de décadence. A titre comparatif (et sans postuler aucun emprunt), nous avons résumé et commenté deux textes tibétains de Touen-houang déjà étudiés par M^{me} A. Macdonald en donnant une interprétation différente. L'un est le sermon d'un moine bouddhiste pestant contre les mœurs des laïcs (chasse, banquets, etc.) en leur décrivant le sort qui les attend après la mort (l'enfer, etc.) et l'inutilité des rites funéraires (pas nécessairement non-bouddhiques ou indigènes). Ce texte

comporte une allusion à un âge futur de calamités désigné par un terme propre aux croyances indigènes (*skyin-dang* ; P. 126 et autres). Le deuxième texte, représenté par plusieurs manuscrits (S. 731, 733, 734, 735), décrit en détail ces âges de déchéance progressive, les mauvaises mœurs qui les caractérisent et certains rites destinés à la purification (lavage des cheveux et bains, rachat des fautes). Le récit se termine par une prophétie sur un désastre final de guerres qui décrivent une situation politique déterminée. Nous avons montré qu'il s'agissait d'une juxtaposition ou d'un syncrétisme des conceptions et d'un vocabulaire proprement indigènes (*skyin-dang* et *rman-dang*) qui se sont maintenus dans la tradition bon-po postérieure, et des conceptions qui paraissent relever d'une grande religion (bouddhisme ?). Le vocabulaire et le style des deux sortes de récits (une fois même l'emploi d'une façon différente d'écrire les points intersyllabiques), les uns archaïques de lecture difficile, les autres « classiques » et faciles à comprendre, marquent fortement la différence. Quant à la prophétie et à la situation politique qu'elle indique, nous aurons à y revenir l'année prochaine en examinant des prophéties et des cosmographies bouddhiques analogues. La situation historique réfère peut-être, non pas au VIII^e siècle comme on l'a pensé, mais au X^e.

En revenant au récit du *sBa-bzhed*, nous avons longuement commenté le choix des trois livres bouddhiques donnés par le maître du Tch'an Kin ho-chang à l'émissaire tibétain : 1) le sūtra des Dix vertus. 2) la *Vajracchedikā* et 3) le *Sālisthamba-Sūtra*. Seul le deuxième est propre au Tch'an (école du Sud, « subitiste »). Les deux autres représentent la morale de base de tout bouddhisme. Ils ont été introduits au Tibet à la fois par la Chine et par l'Inde. A propos du premier, nous avons examiné la tradition tibétaine postérieure d'après laquelle il serait déjà arrivé au Tibet, « tombé du ciel », sous le roi proto-historique Lha Tho-tho-ri ou aurait été traduit sous Srong-btsan sgam-po. Il porte le nom *dPang-bkong* dont une version au moins a été traduite du chinois et qui contient notamment les rites d'évocation des noms de buddhas, les confessions et la contrition. Cet ensemble nous a amené à réexaminer un manuscrit de Touen-houang (vers 800 A.D.), étudié par Richardson, intitulé « Le *dharma* tombé du ciel », S. 370.5. La situation politique à laquelle il réfère (jeunesse du roi Khri-srong lde-btsan désireux de faire un bon choix pour une religion officielle) est la même que celle du *sBa-bzhed*. On y exalte le mérite du roi Srong-btsan sgam-po qui a introduit le bon bouddhisme, on regrette le déclin de la « bonne religion » ancienne et on décrit, en la déplorant, la perplexité devant l'existence de plusieurs sortes de bouddhisme (notamment les livres sur de nombreux *buddha* non authentifiés par une prédiction et les ouvrages relatifs aux sept Buddha et leurs *dhāraṇī*). Nous aurons à revenir sur ce genre d'ouvrages.

Pour bien comprendre les indications du *sBa-bzhed*, il nous a paru néces-

saire de résumer le récit pour analyser sa composition et ses sources d'inspiration. Bien qu'il contienne des données historiquement attestées, c'est un récit romancé. Les données y ont été manipulées et arrangées. On a relevé des contradictions et des déplacements de séquences, l'utilisation de thèmes et de motifs selon les besoins du conteur. On sait que cette chronique a été écrite à la gloire de la famille sBa et de sa contribution à l'introduction du bouddhisme au Tibet. L'hésitation du roi sur le choix à opérer entre bouddhismes indien et chinois s'exprime dans une opposition, ou plutôt une bipartition, soulignée par la répétition de thèmes analogues de part et d'autre, entre le voyage de sBa Sang-çi en Chine (et l'apport du bouddhisme chinois qui prévaut d'abord) et le voyage de sBa gSal-snang en Inde (et l'apport du bouddhisme indien qui prévaut à la fin). Ainsi, le deuxième voyage en Chine (de Sang-çi et Gsal-snang) nous a paru n'être qu'un artifice littéraire, un dédoublement, et non pas le récit d'un fait réel (comme le pense Yamaguchi Zuihō qui donne même des dates, 754 pour le premier, 767 pour le second). Le voyage de Sang-çi au Wou-t'ai chan semble fictif et relever de sources postérieures. Il est marqué par les motifs du chiffre 5 et du défilé étroit et dangereux par où il faut passer : motifs qui marquent aussi le voyage du Tibet en Chine et celui du Tibet en Inde. Le motif du saint moine tch'an, ermite qui a soumis les animaux sauvages (le tigre surtout), qui caractérise Kin ho-chang (dans le *sBa-bzhed* et dans les sources chinoises du Tch'an) est répété lors du voyage au Wou-t'ai chan. Il caractérise aussi un célèbre moine pèlerin qui est devenu l'un des 18 *arhat*, groupe dont l'iconographie a été diffusée à partir du Sseu-tch'ouan (au IX^e et au début du X^e siècle, époque durant laquelle les Tibétains s'intéressent au Wou-t'ai chan). Un autre motif relatif à un autre *arhat* de ce groupe surgit dans le *sBa-bzhed* à propos d'un moine chinois (*ha-çang*) expulsé du Tibet : il y laisse l'une de ses chaussures (motif attribué à Bodhidharma, puis au moine tch'an Mahāyāna et même, plus tard, au saint indo-tibétain Pha dam-pa).

Quant aux sources d'inspiration, on a relevé plusieurs éléments qui sont caractéristiques de la *Prophétie de Khotan* (avec la version chinoise de Fa-tch'eng vers 850 A.D.) : le roi Srong-btsan sgam-po, patron du bouddhisme et bodhisattva, le Tibet appelé pays des Faces Rouges (*gdong-dmar*), les aborigènes vivant aux frontières désignés par le nom Lho-Bal, la connaissance du taoïsme chinois. Certains éléments se retrouvent dans la littérature traditionnelle (*Ma-ni bka'-bum*) : les Faces Rouges descendent d'un ancêtre singe. D'autres sont confirmés par les manuscrits de Touen-houang (de date incertaine), notamment la tradition confondant le « Saint Roi (des sciences divinatoires), Kong-tse (Confucius) » (*Kong-tse 'phrul-gyi rgyal-po*) avec l'empereur chinois de la dynastie des T'ang (spécialement Hiuan-tsong, appelé Li bsam-blang ; San-lang, « troisième fils », étant le petit nom de

cet empereur). Nous avons suggéré que cette confusion réfère à Lao-tseu (que les T'ang avaient adopté comme ancêtre parce qu'ils avaient le même nom de famille que lui : Li), à la légende de l'enfant sage (Lao-tseu ou Hiang-t'o) qui enseigne Confucius et à l'identification de Confucius avec le *bodhisattva* Jou-t'ong (« enfant lettré », garçon-brahmane, Māṇava). Nous avons même envisagé comme simple hypothèse de travail, gratuite et invérifiable, que cet ensemble de traditions pouvait avoir un rapport avec un motif insolite du *sBa-bzhed* : « l'enfant chinois danseur » envoyé en Chine pour y chercher les « sciences chinoises » (confondu avec sBa Sang-çi et considéré comme un *bodhisattva*). Nous nous proposons de revenir ultérieurement sur ce problème.

R.A. S.

PUBLICATIONS

Religious taoism and popular religion from the second to seventh centuries (in *Studies in Taoism and Chinese Religions*, éd. A. Seidel et H. Welsh, Yale, U.P., 1979).

A propos des documents anciens relatifs au *Phur-bu (Kila)* (in *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, Budapest, 1978).