

Etude du monde chinois : institutions et concepts

M. Rolf A. STEIN, professeur

Le premier cours a été consacré aux *sūtra* apocryphes en Chine et au Tibet, le second aux éléments qui ont contribué à la formation du lamaïsme pendant l'époque obscure de l'histoire du Tibet (ca. 850-1030).

1. On a d'abord proposé quelques réflexions sur la définition d'un apocryphe en général (notion de faux ou de plagiat et opposition entre orthodoxie et hérésie ; mais aussi possibilité de le traiter en création indépendante — littéraire ou religieuse — telle une variation sur un thème). On a ensuite relevé quelques traits caractéristiques dans le *mahāyāna* et le tantrisme en Chine et au Tibet (notion de texte révélé, possibilité de trouvailles ou « inventions » répétées, « trésors » déposés et trouvés, etc.).

Pour cela on a lu, en chinois, les exposés des bibliographes bouddhistes anciens sur les « faux *sūtra* » ou les « *sūtra* douteux » (*wei-king* ou *yi-king*) et les réfutations et controverses tibétaines d'après les ouvrages de Sog-bzlog-pa (xvi^e-xvii^e siècles).

Cette recherche est la suite naturelle des travaux antérieurs sur les *sūtra* des 7, 8, 10 ou 12 *buddha* et sur les prophéties (déchéance de l'humanité, recherche d'un sauveur et d'une voie du salut rapide et facile ; d'où la révélation de textes qui font fonction de talisman ou de charme, notamment les *dhāraṇī-sūtra*). On a dressé des listes d'apocryphes en retenant surtout les apocryphes (surtout les manuscrits de Touen-houang) dont nous avons à la fois des versions chinoises, tibétaines et d'Asie Centrale (ouïgoures, sog-diennes).

Comme plusieurs de ces apocryphes (sur le Bien et le Mal notamment) représentent un effort de syncrétisme bouddhique et confucéen (p. ex. sur la piété filiale) nous avons ajouté à cette recherche un exposé sur divers documents de Touen-houang en chinois et en tibétain (maximes de morale, notamment P. tib. 992, en relation avec des traductions de textes confucéanistes chinois en tibétain, « Dits de Confucius », etc.). C'est là un des éléments de formation du lamaïsme pendant la période en question. On a pu l'étudier

de manière particulièrement précise en choisissant pour le premier cours (Chine) le *sūtra* apocryphe *T'ien-ti Pa-yang king* (Taisho 2897) dont il existe de nombreux mss de Touen-houang, autant de versions tibétaines (gNam-sa snang-brgyad) et une traduction ouïgoure (d'après la traduction annotée de Bang et Gabain).

2. On a traduit et commenté tout le texte chinois et on a signalé les traits remarquables des traductions ouïgoure et tibétaine. Ces dernières sont d'une importance capitale pour l'histoire du Tibet ancien. On a découvert qu'il y avait deux sortes de traducteurs. Les uns suivent le vocabulaire « nouveau » fixé par ordre du roi en 814 (*mahāvuytṭpati*) et adopté encore bien plus tard, vocabulaire de l'école « indienne ». Les autres représentent surtout l'école « chinoise » avec un vocabulaire qu'on retrouve dans d'autres traductions de textes chinois, confucéanistes et bouddhistes (*Chou-king* ; textes du Tch'an). Ce vocabulaire (en partie antérieur à 814 ?, mais il a dû être employé encore plus tard) est caractérisé par deux traits : pour les termes techniques bouddhiques on trouve : a) des traductions littérales de termes chinois ; b) l'usage d'un vocabulaire purement tibétain reflétant des conceptions religieuses indigènes (sans doute anciennes, en tout cas traditionnelles). On en a dressé une liste. Comme on verra plus loin, certains termes ont permis d'éclaircir la question de l'apparition des Bon-po sur la scène tibétaine pendant la période obscure.

3. La traduction de l'apocryphe chinois a été complétée par une étude de sa composition et de son contenu, son sens et son intention, ainsi que sa place par rapport à d'autres apocryphes contemporains et antérieurs. Les philologues européens, suivant en cela les bibliographes chinois des VII^e-VIII^e siècles, se sont bornés à une constatation simpliste : l'apocryphe est « tout à fait différent » (de contenu) du *sūtra* ancien *Pa-yang chen-tchou king* (Taisho 428 traduit vers 300 A.D.) auquel il n'aurait fait qu'emprunter le titre et une liste de huit *bodhisattva*. C'est vrai, mais nous avons montré : a) que l'auteur de l'apocryphe a, en même temps, emprunté des éléments à d'autres *sūtra* (admis comme authentiques ou apocryphes) comme le *An-tchai chen-tchou king* (Taisho 1394, traduit au II^e siècle, et ses développements apocryphes postérieurs, ms de Touen-houang S. 2110 et *sūtra* taoïstes : *Tao-tsang* 634, fasc. 341) et le *Kouan-ting king* (apocryphe, Taisho 1331) ; b) que ce choix des emprunts révèle l'intention cachée de l'auteur.

Par le choix du titre, l'auteur réfère de manière allusive et pour ainsi dire sournoise aux textes relatifs aux 7, 8, 10 ou 12 *buddha* (les 8 *yang* du *sūtra* ancien sont les 8 *buddha*) et au thème de la déchéance d'où les hommes sont sauvés grâce à une formule (*dhāraṇī*) révélée par un *buddha* sauveur. Par le sens courant du mot *yang* (du Yin-Yang) et par les autres emprunts, l'auteur de l'apocryphe introduit une deuxième chaîne de notions relatives aux rites chinois concernant la naissance, le mariage et la mort, la construction des

maisons et des tombes (divination, géomancie, etc.). Toujours de façon obscure et déroutante, il procède pour ainsi dire en zigzag, en imbriquant les deux sortes de séquences, en les alternant. Le lien entre ces deux chaînes ou syntagmes et la justification de leur juxtaposition résident dans le troisième thème qui est un jugement de valeur. C'est la foi dans le sauveur et dans le *sūtra*-talisman révélé qui garantit son efficacité. Elle comporte le désaveu et la critique des pratiques non-bouddhiques : les rites chinois sont des « hérésies » (*sie-kiao*) et ceux qui les exécutent (« sorciers », devins, etc.) sont des « maîtres hérétiques » (*sie-che*). Ce troisième thème reprend celui du sauveur de la première série : à trois reprises et de manière furtive l'auteur indique indirectement le sauveur par l'évocation de l'utopie d'un pays idéal où règne la justice et la paix ; tantôt le roi est un *bodhisattva*, tantôt tous les habitants le sont. L'idéal est placé soit dans le passé (avec Vipasyin, premier des sept *buddha* du passé), soit dans le présent (roi sans nom) ou dans le futur (un K'ong-wang, « Roi de la Vacuité », dont le nom renvoie à une série de sept *buddha* de certains apocryphes utilisés pour la présentation de l'impératrice Wou Tsö-t'ien comme bodhisattva sauveur ; Taisho 2879, 1^{re} partie : les sept *buddha* du passé ; 2^e partie : sept autres noms, de K'ong-wang à Maitreya).

A ces trois évocations de thèmes très répandus dans divers *dhāraṇī-sūtra* et prophéties, l'auteur superpose, également de manière allusive, une spéculation philosophico-religieuse propre à l'école des Vijñānavadin que Hiuan-tsang venait de faire connaître (d'où sans doute le fait que certains mss de l'apocryphe le disent « traduit par Hiuan-tsang »). Mais il insiste en même temps sur la Non-Dualité (*pou-eul fa-men*) ou la saisie simultanée du nouménal et du phénoménal propre au Mahāyana en général, mais aussi particulièrement au Tch'an et au tantrisme.

Chacun des huit *viññāna* (des six sens + *ādāna* et *ālaya*) devient d'abord un *deva* du sens correspondant, puis un *buddha* (le 7^e, « cœur » ou *dharmadhātu*, devient le *buddha* K'ong-wang dont le nom renvoie à la série des sept *buddha* sauveurs). Et de plus, le cœur et le corps de l'homme sont identifiés à ceux du *buddha* (ou bien n'en sont que « l'instrument », position moins radicale). L'intention de l'auteur, non formulée, était sans doute de relier cette série de huit « consciences » aux huit *buddha* (huit *yang* du *sūtra* ancien) en jouant sur le mot *yang* (en tibétain *snang*, « apparition », phénomène). Cela ne se voit pas dans le texte chinois mais ressort de la traduction ouïgoure (qui a visiblement bénéficié de commentaires explicatifs). Le mot *yükmäk*, « accumulation » ou « agrégat », y traduit aussi bien les huit *yang* du titre que les huit *viññāna*.

4. Comme on l'a dit, les nombreuses versions tibétaines de ce *sūtra* apocryphe fournissent des renseignements tout nouveaux concernant la période

obscur de l'histoire du Tibet. On a déjà parlé des deux écoles de traducteurs. Par le biais de ces traductions on a pu reprendre le problème des Bon-po en tant que groupe constitué de la religion non-bouddhique du Tibet.

On a d'abord rappelé ce qu'on en sait. D'une part, dans certains mss de Touen-houang (non datés), les *bon-po* (parfois avec les *gçen*, parfois opposés à eux) sont des officiants du rituel funéraire et des devins, et un vocabulaire sino-tibétain traduit *bon-po* par chinois *che-kong* (« sorcier », spécialiste des rituels de mariage et de mort, devin, médium). D'un autre côté, selon les sources postérieures (à partir du XII^e siècle) le Bon englobe non seulement des rituels de mort et d'élimination du mal (avec des médiums), mais est aussi une école philosophique et religieuse proche du rDzogs-chen et accusée d'avoir adopté des éléments de l'hindouïsme, du Shivaïsme en particulier (exposé de 'Bri-gung chos-rje 'Jig-rten mgon-po, XII^e siècle, etc.).

Entre ces deux sortes de documents, les traductions tibétaines du *Pa-yang king* (VIII^e-X^e siècles ?) apportent un élément nouveau. Dans cet apocryphe — on l'a dit — les rites chinois de mariage, de mort, etc. sont qualifiés de « hérésie », et les « sorciers » ou devins qui les exécutent comme « maîtres hérétiques ». Dans les traductions tibétaines, cette « hérésie » est traduite par *chos yon-po* (« fausse »). Mais à plusieurs reprises le mot « maîtres hérétiques » est traduit par *bon-po* ou *mo-bon* (« Bon-po devins »).

Comme dans le vocabulaire sino-tibétain, les traducteurs ont donc parfois choisi le mot *bon-po* comme équivalent des « sorciers » chinois, tout en les qualifiant d'hérétiques (*mu-stegs* dans le vocabulaire « indien », *mur-dug* dans le vocabulaire « chinois »).

Or le hasard des recherches parallèles a mené à la découverte de trois mss de Touen-houang où les *bon-po* sont aussi qualifiés d'hérétiques (l'un trouvé par M. Samten G. Karmay, les deux autres par moi-même). Nous les avons traduits et commentés.

Le premier (découvert par Karmay), P. 972, est une exhortation à faire le Bien et à rejeter le Mal, du même type que les remontrances du « *bhikṣu* sage » (P. 992.5 et P. 126). Comme dans le *Pa-yang king* on vitupère contre les rituels et offrandes à des divinités malfaisantes (« démons »), c'est-à-dire indigènes ou « populaires » en soulignant que le bouddhisme (*lha-chos*) protège bien mieux. Or les fidèles de ces pratiques critiquées sont ici traités de « Bon(-po) hérétiques » (*mu-stegs bon*) et de « Bon(-po) devins » (*mo-bon*), exactement comme dans les traductions tibétaines (vocabulaire « chinois ») du *Pa-yang king*.

Les deux autres textes relèvent du tantrisme. Le premier évoque d'abord Mahābala (dont le *sūtra*, traduit en tibétain vers 800 A.D., existe parmi les mss de Touen-houang). On énumère ensuite les représentants du Mal contre

qui Mahābala protège. Ce sont des « tantristes aberrants » (*sngags log-pa*), des « hérétiques » (*mu-'jug-pa*), des divinités terribles des pays étrangers Co-di et U-rgyan (Udḍiyāna où les pèlerins chinois du VI^e et du VII^e siècles attestent des bouddhistes, mais aussi des brahmanes experts en magie noire, en divination et astrologie, en incantations) où règnent magie noire (*byad*) et malédictions (*stems*) et qui appartiennent au Bon et au Yol. Le dernier terme reste obscur, mais l'emploi du mot Bon en relation avec des pays étrangers caractérisés par des hérésies de mauvais « tantristes » et par la magie, nous a semblé se présenter comme un antécédent de la tradition postérieure qui parle de *bon-po* étrangers (notamment des pays du Nord-ouest de l'Inde) et les qualifie d'hérétiques. Nous avons rappelé ces traditions postérieures et les critiques des « tantristes aberrants » du début du XI^e siècle. Dans le ms étudié, l'évocation de Mahābala et des méchants dont il protège le fidèle est suivie par celle de Heruka. Nous avons indiqué qu'il existe plusieurs rituels de Heruka (avec les pratiques d'union sexuelle et de « meurtre », *sbyor* et *sgrol*) parmi les mss de Touen-houang. Ces rites tantriques, dont l'exécution à la lettre est critiquée et présentée comme « aberrante » et hérétique au début du XI^e siècle, sont donc bien attestés au plus tard vers l'an mille.

Le troisième texte étudié est particulièrement remarquable. C'est un commentaire du *tantra rGyud gsum-pa* (I.O. 711). Le *tantra* lui-même (Kanjur de Peking N° 470, 471) est également représenté par plusieurs mss de Touen-houang. On ignore la date de sa traduction, mais des textes analogues ont été traduits vers 800 A.D. Il s'agit d'exalter les Triratna (Buddha, Dharma et Samgha) en évoquant toute une série de divinités hindouistes. Le commentaire explique les noms de ces divinités en leur appliquant une herméneutique tantrique et en donnant des bribes de récits qui expliquent leur « origine ». Référence est faite à la triade Heruka, Vajra-sattva et Ma-tang-karu-na. Ce dernier personnage est une forme de Rudra dompté (lié à Heruka et Vajrakīla) dans le *tantra* « ancien » *dGongs-'dus* (vers l'an 1000) considéré comme « douteux » par la tradition orthodoxe (cf. Annuaire 1972-1973, p. 463-470 et 1973-1974, p. 508-517). D'autres personnages mineurs, du panthéon proprement tibétain, évoqués dans notre commentaire se retrouvent aussi dans un *tantra* « ancien » suspecté par les orthodoxes (*Me-lce'bar-ba*) (voir *ibid.*). On a ainsi trouvé un exemple de tantrisme ancien (antérieur à ca. 1000 A.D.) qui a contribué à la formation du lamaïsme postérieur.

Mais le but de cette lecture était de présenter un passage important qui a trait au problème des *bon-po*. Un récit obscur est donné à propos de Soleil, une déesse (sic !) et Lune, un démon (sic !). Un triple « mûrissement » (A, E, Hung) résulte de leur union. Du ventre de la mère sort d'abord un œuf (et de lui un être ?) qui s'élève au ciel en passant par le trou du toit.

Ensuite un autre s'élève en passant par la « fenêtre », mais la mère le tire par les pieds : il s'échappe en se faufilant (dans un trou de la terre, semble-t-il). Enfin un troisième être (né de l'œuf ?) est piétiné de sorte que ses membres sont abîmés. Le dernier est appelé 'gong-po (une catégorie tibétaine de démons), le second est appelé *the'u-rang* en tibétain (catégorie bien connue au Tibet) et *de'i* en langue de l'Inde. Le premier est appelé « grand fils de Lune » en tibétain et Can-bu-dvu (? dra ?) en langue de l'Inde (= *candra-putra* ?). Mais on ajoute une définition importante : le clergé bouddhique (*dge-'dun*) l'appelle « fils de *deva* Punition » (*lha'i bu Chad-pa*), où « punition » ou « bâton » correspond à sanscrit *danḍa*, mais les *bon-po* l'appellent « dieu du ciel » (*gnam-lha*). On n'a pas réussi à identifier le récit indien (sans y consacrer beaucoup de temps), mais l'essentiel est le fait que les *bon-po* sont ici opposés comme un groupe homogène au clergé bouddhique. Comme le nom de la divinité est proprement tibétain et relève de la religion « populaire », ces *bon-po* ne semblent pas être ici des représentants d'une grande religion « hérétique », mais simplement les spécialistes du rituel et de la mythologie indigènes. Il reste qu'ils sont ici traités en groupe constitué et opposés au clergé bouddhique. Sans avancer d'inutiles hypothèses prématurées, on a dûment souligné la présence de cet élément dans la société tibétaine avant ca. l'an mille.

Du même coup on voit attestés des noms de divinités tibétaines à cette époque (ciel, terre, espace médian) dans un texte tantrique. Or ces noms apparaissent aussi dans les *tantra* « anciens » dont on a parlé plus haut.

5. A ces deux textes tantriques où il est question de *bon-po* on a, pour finir, ajouté deux documents de Touen-houang qui ont trait au tantrisme et semblent se situer dans la période obscure de la fin de la royauté et du renouveau du bouddhisme au Nord-est du Tibet.

Le premier est un « enseignement sur le rosaire » (I.O. 688). Ce bref traité est composé comme trois autres que nous avons rappelés. Ils forment une catégorie littéraire particulière : enseignements ou « autorisations de lecture » (*lung*) et enseignements oraux (*man-ngag*). Des trois autres, les deux premiers (I.O. 437 et 594) ont été autrefois utilisés par Samten G. Karmay. Ils appartiennent au rDzogs-chen. Le troisième est le traité sur Padmasambhava et le *phur-bu* (P. 44). Dans ce genre de textes on expose systématiquement l'origine, le *tantra* de base, l'auteur ou le maître, la méthode d'évocation (*bsam-rgyud*, qu'on trouve aussi pour le *phur-bu* dans le ms. P. 349) et le rattachement de cet enseignement à tel ou tel « véhicule » du tantrisme (*mahāyoga*, *ati*^o ou *anu*^o). Le traité du rosaire, comme celui sur le *phur-bu* (P. 44) consistent en une herméneutique tantriste d'objets rituels.

Le « traité sur le rosaire » (I.O. 688) est attribué au pandit indien Bye-ma-la mu-dra (= Vimalamitra) qui est *peut-être* le même que le célèbre maître du

rDzogs-chen (VIII^e siècle). Il relève de la catégorie du *mahāyoga*. Les baies du rosaire sont de matériaux différents selon les cinq kula.

Or un traité analogue, négligé jusqu'ici, se trouve parmi les mss de Touen-houang en *khotanais* (éd. et trad. H.W. Bailey). Écrit de manière confuse, nous l'avons résumé en essayant de clarifier la suite des séquences. Nous avons aussi rappelé les données qui attestent le *vajrayāna* à Khotan au X^e siècle. L'enseignement de ce traité est réservé aux adeptes « initiés » du *vajrayāna*, par opposition aux fidèles du *hinayāna* et du *mahāyāna* qui n'ont pas obtenu la consécration (*dbang*, « initiation ») et qui, de ce fait, en sont exclus. Les cinq ou dix doigts qui tiennent le rosaire sont identifiés avec les *buddha* des cinq « familles » (*kula* ou *gotra*), et les matériaux différents du rosaire, correspondant à ces « familles », sont indiqués.

Mais l'essentiel pour notre recherche est l'indication historique et géographique sur l'origine et le maître de cet enseignement.

Le maître est donné deux fois (sont-ce deux maîtres ?), une fois né à tel endroit, une fois demeurant à tel autre. Il est né à Samyasa (selon Bailey, c'est le grand monastère de bSam-yas), situé au Sud-ouest de Ciga. Pour Bailey, ce nom est une déformation de Cim̄ga, la Chine. Mais étant donné la suite du texte, nous avons proposé d'y reconnaître Khri-ga (prononcé Chiga), chinois Kouei-tō, lieu situé sur le Fleuve Jaune, au Sud de Si-ning. C'est là où se sont réfugiés les maîtres (tibétains et chinois) du Tch'an vers 800-824 A.D. et, plus tard, les trois maîtres qui ont fui la persécution du bouddhisme (vers 845) en partant du Ladakh, en passant par l'Asie Centrale et les Hor (Ouigours) de la région de Cha-tcheou/Kan-tcheou.

Après avoir parlé du maître né à bSam-yas, le texte khotanais indique un (autre ? ou le même ?) maître Labha slā-spāñā (= tib-*slob-dpon*) qui demeurait au Tatisan du Kham (Ttattisānā de Khamasa). Son nom était Baśrīmajsu. Nous avons proposé d'identifier ce lieu avec celui où se sont établis les trois moines réfugiés près de Khri-ga (selon la tradition), à savoir la montagne (śan = chin. *chan*) de Dan-tig du Kham (*alias* An-chung gnam-rdzong). Quant au nom, nous avons proposé d'y voir sBa (ou dBa's) Ārī Mañjuśrī. Ce dernier nom figure parmi ceux des premiers moines tibétains ordonnés (relié au Tch'an et au rDzogs-chen ; milieu du VIII^e siècle), alors qu'un autre moine Mañjuśrī, mais de clan sGro, figure parmi les disciples en *vinaya* qui ont reçu l'enseignement des maîtres tibétains réfugiés à Dan-tig. Nous nous sommes abstenus de toute reconstruction historique, mais nous avons pensé que le *nom* khotanais devait être du type évoqué (des confusions d'événements différents sont *possibles*).

Enfin, pour terminer, nous avons comparé ce texte khotanais à un autre ms de Touen-houang qui, pour être certes différent, a certaines analogies avec lui. C'est le « Formulaire Hackin » (P. 849) qui date aussi de la fin

du x^e siècle. Ce vocabulaire tibétain-sanscrit se termine par une longue liste de *tantra* et de termes techniques du tantrisme (ce qui atteste l'importance du tantrisme à cette époque). Or il se termine par un colophon qui a plusieurs éléments en commun avec les indications « historiques » du texte khotonais. Un maître indien, fils d'un roi bouddhique de l'Inde, s'établit à bSam-yas où il devient le chapelain du roi et de l'abbé et donne des enseignements aux deux communautés de moines (ordonnés, *vinaya*, et tantristes). Il est ensuite envoyé en mission en Chine où il devient le chapelain de l'empereur et de ses ministres. Puis il va au Wou-t'ai chan où il a une vision de Mañjuśrī. De là il retourne dans l'Inde en s'arrêtant à Sug-cu (Sou-tcheou) où il devient le chapelain du « préfet » (? *yul-dpon*), des deux communautés de moines, de la communauté des *yogin* « porteurs de guirlandes » (ou de « rosaires ») et où il donne à divers maîtres (*slob-dpon*) *yogin* des enseignements oraux (*dbang-lung* et *man-ngag*) avec *mantra* et *mudrā*.

Nous n'avons pas réussi à identifier ce personnage, ni même l'époque. Mais nous avons noté que ce récit a plusieurs traits en commun avec des récits légendaires connus par des textes postérieurs : la mission de sBa Sang-çi, etc., en Chine (voyage à la capitale et au Wou-t'ai chan) selon le *sBa-bzhed*, voyages en Chine des maîtres du rDzogs-chen Vimalamitra et Çrī Simha, présents à bSam-yas en même temps que l'abbé rBa (dBa') Mañjuśrī. Le motif des *yogin* « porteurs de rosaires » pourrait peut-être se rattacher aux traités tibétain et khotanais que nous avons étudiés (avec le rappel de Çrī Mañju et de bSam-yas).

Bien d'autres recherches sont encore nécessaires pour combler le vide de nos connaissances sur les éléments de formation du lamaïsme pendant la période obscure (ca. 850-1030).

Avec ces deux séries de leçons se termine mon activité d'enseignement au Collège de France.

R.A. S.

PUBLICATION

Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'Etat par le roi tibétain Khri-sroṅ lde-bcan (dans Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte, Louvain, 1980, p. 329-337).