



# ÉTUDES TIBÉTAINES

ADRIEN MAISONNEUVE · PARIS



"*hañ-ka* accrochés dans la cour du *stūpa* de Svayambhūnāth ('Phags-pa ḡin-kun), près de Kathmandou, lors de la célébration de la fête qui commémore le *parinirvāna* du Buddha (*mya-ñan las 'das-pa'i dus-chen*). Cette fête a lieu le 15<sup>e</sup> jour du 4<sup>e</sup> mois de l'année tibétaine, qui tombait en 1970 le 21 mai.



# ÉTUDES TIBÉTAINES





Marcelle Lalou (1890-1967)



OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

---

# ÉTUDES TIBÉTAINES

DÉDIÉES À LA MÉMOIRE DE  
MARCELLE LALOU



LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT  
ADRIEN MAISONNEUVE  
11, rue Saint-Sulpice, Paris (6<sup>e</sup>)

—  
1971



© Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1971.  
Adrien Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice (Paris 6<sup>e</sup>)

« La Loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'Article 41, d'une part, que les 'copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective' et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, 'toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite' (alinéa 1<sup>er</sup> de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal ».

## AVANT-PROPOS

Nous avons envisagé de faire paraître ce volume à l'occasion du 80<sup>e</sup> anniversaire de Mlle Lalou. Ce n'est donc pas sans tristesse que nous publions aujourd'hui ces *Études tibétaines* que Marcelle Lalou ne lira pas.

Il ne saurait être question de répéter ici les étapes de la carrière de Mlle Lalou, jalonnée de publications qui ont récemment été recensées et groupées de façon méthodique et exhaustive par M. Jean Filliozat <sup>1)</sup>. On sait qu'avec un désintéressement, une précision et une compétence admirables, Mlle Lalou a consacré une grande partie de son œuvre à rendre accessible aux autres les textes et les instruments de travail. On mesurera, à travers la diversité des contributions des collègues et des élèves qui ont tenu à honorer sa mémoire, les prolongements de cette activité généreuse.

Nous adressons nos remerciements à ceux qui ont bien voulu apporter ici leur témoignage d'estime et de reconnaissance envers Marcelle Lalou. Notre gratitude va aussi à M. Jean Maisonneuve, sans l'aide de qui ces *Mélanges* n'auraient pas vu le jour.

A.M.

<sup>1)</sup> *L'œuvre de Marcelle Lalou*, paru dans le *J.A.*, 1969, p. 1-10. Voir aussi A. Róna-Tas, dans *A.O.*, 1968, p. 381-383; R.A. Stein, dans *T.P.*, 1969, p. 138-140 et A. Macdonald, dans l'*Annuaire de l'E.P.H.E.*, IV<sup>e</sup> Section, 1968-1969, p. 51-60.

## LISTE DES SOUSCRIPTEURS

M. C. Annaval  
M. J.Ph. Attali  
M. L. Bese  
Mlle M. Biardeau  
Mme A.M. Blondeau  
M. P. Demiéville  
M. M. Eliade  
Mme J. Guitton  
M. J. Hamilton  
Mme M. Helffer  
M. Y. Imaeda  
M. Fang Kuei Li

M. A.W. Macdonald  
Mlle M.T. de Mallmann  
M. J. Mansion  
Mlle I. Martin du Gard  
Mme O. Monod  
Mme de la Morinière  
M. G. Oberhammer  
M. N. Simonsson  
M. T.V. Wylie  
Mme N. Vandier-Nicolas  
M. Ho-chin Yang

\* \* \*

Bibliothèque de l'École Nationale des Langues Orientales vivantes, Paris.  
Bibliothèque du Musée Guimet, Paris.  
Bibliothèque du Musée et Institut d'Ethnographie, Genève.  
Bibliothèque de l'Institut Néerlandais pour le Proche-Orient, Leyde.  
Bibliothèque Nationale et Universitaire, Strasbourg.  
Bibliothèque de la School of Oriental and African Studies, Londres.  
Bodleian Library, Oxford.  
India Office Library, Londres.  
Indo-Iranian Institute, Oslo.  
Seminar für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität,  
Bonn.  
Le Toyo Bunko, Tokyo.  
University Library, St Andrews.

\* \* \*

Ad Orientem Ltd, St Leonards-on-Sea  
E. J. Brill. Leyde  
Otto Harrassowitz, Wiesbaden  
Hachette, Paris  
Les Lettres et les Arts, Menton  
Stechert-Hafner Inc., Paris  
J. Thornton and Son, Oxford



LA TRANSFORMATION MIRACULEUSE  
DE LA NOURRITURE OFFERTE AU BUDDHA  
PAR LE BRAHMANE KASIBHĀRADVĀJA

par

ANDRÉ BAREAU

Le *Kasibhāradvāja-sutta* du *Sutta-nipāta* (I,4) est célèbre à juste titre pour les belles stances par lesquelles le Buddha répond avec dignité aux propos insolents du brahmane laboureur de la lignée des Bhāradvāja qui refusait de lui faire l'aumône parce que le Bienheureux n'accomplissait apparemment aucun travail utile :

« La foi est ma semence, l'ascèse ma pluie, la sagesse ma charrue munie d'un joug, la pudeur mon timon, l'esprit la courroie de mon joug, l'attention mon soc et mon aiguillon.

Le corps et l'esprit bien gardés, me nourrissant avec modération, de la vérité je fais ma moisson et de la douceur mon dételage.

L'énergie étant ma puissante bête de trait et la sérénité mon charroi, je vais sans me retourner là où, étant allé, on ne pleure plus.

Mon champ étant ainsi labouré, il donne un fruit immortel car, ayant accompli ce labour, de toute douleur on est délivré ».

La version primitive de ce *sutta* se terminait probablement sur ces fières paroles, car la traduction chinoise d'un texte indien parallèle s'achève ainsi et la scène assez longue ajoutée par la recension pâlie n'a qu'un très lointain rapport avec la précédente. C'est dans cette seconde scène que l'on trouve les éléments qui nous intéressent ici. En voici la traduction française :

« Alors, en vérité, le brahmane laboureur Bhāradvāja, ayant rempli de riz au lait un grand bol de bronze, l'offrit au Bienheureux en disant : Que l'honorable Gotama mange ce riz au lait, c'est un honorable laboureur car, en vérité, l'honorable Gotama accomplit un labour qui donne des fruits immortels ».

— Ce qui est obtenu en chantant des stances ne peut-être consommé par moi. O brahmane, ce n'est pas la règle pour les Clairvoyants. Ce qui est obtenu en chantant, les Buddha le repoussent. Cette règle étant, ô brahmane, tel est leur mode de vie.

« A ce grand sage parfaitement accompli, dont les impuretés sont épuisées et les regrets entièrement apaisés, offre donc d'autre nourriture et d'autre boisson car il est un champ pour celui qui cherche des mérites ».

— Alors, ô honorable Gotama, à qui vais-je donner ce riz au lait ?

— En vérité, ô brahmane, je ne vois personne en ce monde avec ses dieux, ses Māra, ses Brahma, sa foule de religieux et de brahmanes, avec

ses dieux et ses hommes, par qui ce riz au lait, étant mangé, puisse être digéré convenablement, à l'exception du Tathāgata ou d'un disciple du Thathāgata. C'est pourquoi, ô brahmane, jette ce riz au lait dans un endroit où il y a peu de verdure ou dans une eau qui ne contient pas d'êtres vivants ».

« Alors, en vérité, le brahmane laboureur Bhāradvāja jeta le riz au lait dans une eau qui ne contenait pas d'êtres vivants. Dès que le riz au lait eut été jeté dans l'eau, il siffla, il pétilla, il fuma, il émit un nuage de fumée. Tout comme, vraiment, un soc chauffé par l'ardeur du soleil de la journée, jeté dans l'eau, siffle, pétille, fume et émet un nuage de fumée, exactement ainsi le riz au lait, jeté dans l'eau, siffla, pétilla, fuma et émit de la fumée.

« Alors, en vérité, le brahmane laboureur Bhāradvāja, tout agité, tous les poils hérissés de peur, s'approcha du Bienheureux et, s'étant approché du Bienheureux, il se prosterna à ses pieds et lui dit ceci : « C'est extraordinaire, ô honorable Gotama ! C'est extraordinaire, ô honorable Gotama ! Tout comme si, en vérité, ô honorable Gotama, on retournait face vers le ciel ce qui est tourné face vers le sol, ou si on découvrait ce qui est recouvert, ou si l'on indiquait le chemin à celui qui s'est égaré, ou si l'on portait une lampe allumée dans l'obscurité en disant : « Ceux qui ont des yeux verront les formes », exactement ainsi la doctrine est expliquée de multiple façon par l'honorable Gotama. Je vais à ce refuge que sont l'honorable Gotama, sa doctrine et sa communauté de moines. Puissé-je obtenir l'ordination mineure auprès de l'honorable Gotama ! Puissé-je obtenir l'ordination majeure » ! En vérité, le brahmane laboureur Bhāradvāja obtint l'ordination mineure auprès du Bienheureux, il obtint l'ordination majeure ».

Une brève conclusion nous apprend enfin que ce personnage, ainsi converti et ordonné moine, devint Arhant peu après.

Certes, plusieurs éléments de ce récit méritent de retenir l'attention, notamment le refus par le Buddha de la nourriture offerte par le brahmane et la conversion de ce dernier comme conséquence du prodige dont il est témoin, mais nous les laisserons de côté et concentrerons notre examen sur la transformation surnaturelle subie par la nourriture offerte au Bienheureux. Nous noterons cependant qu'un refus identique est opposé par le Buddha, exactement dans les mêmes termes, par les deux mêmes stances, à un autre brahmane, Bhāradvāja de la rivière Sundarikā, dans un autre *sutta* du *Sutta-nipāta*, le *Sundarikabhāradvāja-sutta* (III, 4), mais que la scène se termine alors tout autrement, le donateur se convertissant sans qu'un prodige se manifeste. On peut en déduire que la transformation miraculeuse mentionnée dans notre récit est un élément relativement tardif, reflétant l'état d'esprit des fidèles d'une époque où l'on concevait le Buddha davantage comme un être doué de pouvoirs surnaturels que comme le maître humain qui avait découvert la doctrine de la délivrance. Cela concorde avec l'absence de la même scène dans la version chinoise de notre *sutta*, comme nous l'avons vu plus haut.

Le Buddha refuse donc la nourriture offerte par le brahmane comme une sorte de salaire pour les stances qu'il vient de réciter car sa dignité l'empêche de se laisser assimiler aux mendiants qui, sous les apparences des ascètes, gagnaient leur pitance en chantant.

Il déconseille toutefois vivement au brahmane de donner la nourriture ainsi inutilisée à qui que ce soit, affirmant que celle-ci ne peut être digérée convenablement (*sammāpariṇāmaṃ gaccheyya*) par personne en ce monde, ni par les hommes ni même par les dieux. Or le Bienheureux se servira d'une phrase identique, à quelques infimes détails près, lors de son dernier repas à Pāvā quand il interdira à son hôte Cunda de donner aux moines même les restes du fameux « régal de porc » (*sūkaramaddava*) dont il sera seul à goûter. Comme nous l'avons montré dans *La nourriture offerte au Buddha lors de son dernier repas (Mémoires d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou, Paris 1968, p. 61-71)*, cette phrase ou l'idée qu'elle exprime ne figure que dans la version pâlie du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* du *Dīrgha-āgama/Dīgha-nikāya* et seule la recension dharmaguptaka (*Dīrgha-āgama* chinois) dit que le Buddha interdit à Cunda de donner aux moines les restes de « l'oreille d'arbre santal » qu'il lui avait offerte, mais sans préciser que le Buddha est le seul être au monde à pouvoir la digérer correctement comme le fait le texte pâli. Quant aux quatre autres versions de ce même *sūtra*, elles ne contiennent aucun élément qui puisse être rapproché de celui-ci. L'idée que la nourriture offerte au Buddha dans certaines circonstances ne puisse être digérée convenablement que par le Bienheureux, à l'exception de tous les autres êtres de ce monde, hommes et dieux, est donc particulière aux Theravādin et n'a pu germer que très tard, même après qu'ils se fussent éloignés des Dharmaguptaka, pourtant si proches d'eux à maints égards comme le prouve surabondamment l'étude comparée des différentes versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, c'est-à-dire bien après le règne d'Asoka pour autant qu'on puisse juger.

Un seul détail digne d'être noté sépare les deux phrases attribuées au Buddha dans les deux *sutta* pâlis, à savoir que, dans le *Mahāparinibbāna-sutta*, même les moines ne peuvent consommer les restes du *sūkaramaddava* puisque le Bienheureux interdit à Cunda de les leur donner, tandis que, dans notre *Kasibhāradvāja-sutta*, les disciples (*sāvaka*) du Tathāgata peuvent manger et digérer, tout comme leur maître, le riz au lait offert par le brahmane. Nous y reviendrons.

Après avoir expliqué au donateur, forgeron Cunda ou brahmane laboureur, pourquoi cette nourriture ne peut être donnée à personne d'autre qu'à lui, le Buddha lui précise ce qu'il doit en faire et les indications ainsi fournies diffèrent quelque peu : au premier il ordonne de l'enterrer dans un trou, au second il enjoint de la jeter dans un endroit où il pousse peu d'herbe ou dans une eau qui ne contient aucun être vivant. En fait, l'idée sous-jacente est la même : il faut mettre cette nourriture dans un endroit où elle ne pourra être consommée par des êtres vivants, même indirectement, et en particulier par des hommes ou des dieux.

Le *Kasibhāradvāja-sutta* ajoute alors un élément prodigieux qui apparaît donc comme plus tardif encore que les deux phrases précédentes attribuées au Buddha : le brahmane jette le riz dans l'eau et, aussitôt, ce dernier « siffle, pétille, fume et émet une épaisse fumée » (*cicciṭāyati cīcīcīṭāyati sandhūpāyati saṃpadhūpāyati*), tout comme « un soc chauffé par l'ardeur du soleil pendant la journée » plongé dans l'eau. Ce phénomène, tout à fait anormal



quand il s'agit de riz au lait (*pāyāsa*), justifie ainsi les dires du Bienheureux quant à la nature extraordinaire de celui-ci. Le narrateur l'utilise en outre comme un prodige qui, frappant l'esprit du brahmane, naguère insolent, le remplit de frayeur sacrée et accomplit sa conversion instantanée. Notons-le bien, ce phénomène semble montrer que ce qui distingue la nature nouvelle de ce riz de son ancienne nature est un élément produisant des effets semblables à ceux d'une chaleur intense ; or, dans l'esprit des Indiens de l'Antiquité, la chaleur était liée à l'énergie, à la vie et à l'ascèse productrice de pouvoirs surnaturels si bien que le même mot *tapas* désignait en sanskrit la chaleur brûlante et l'ascèse. La nourriture offerte au Buddha acquiert ainsi subitement cette ardeur physique et mentale qui caractérise le « Grand Ascète » et en fait un surhomme.

Ce phénomène mystérieux intrigua les auditeurs et lecteurs, comme on peut bien le penser, et Buddhaghosa, en commentant ce passage du *Suttanipāta* dans sa *Paramatthajotikā* (édition de la Pāli Text Society, Londres 1916, tome II, p. 154), en donna l'explication suivante : « Pourquoi donc ne peut-il (ce riz au lait) être digéré convenablement par qui que ce soit en ce monde avec ses dieux, etc. ? Parce que l'on a jeté de l'essence nutritive (*ojā*) subtile (*sukhumā*) dans [cette nourriture] grossière (*olārikā*). En effet, dans ce riz, dès qu'il fut offert au Bienheureux (*bhagavantam uddissa gahita matte*), de l'essence nutritive fut jetée par les divinités comme [il en avait été jeté] dans le riz au lait de Sujātā, dans le « régäl de porc » de Cunda pendant qu'il cuisait, dans chacune des bouchées prises par le Bienheureux à Verañjā, dans la mélasse restant dans le pot de mélasse de Kaccāyana [comme il est dit] dans le chapitre sur les remèdes. C'est parce que de l'essence nutritive subtile fut jetée dans [un aliment] grossier qu'il n'est pas digéré par les dieux. En effet, ceux-ci ayant un corps subtil (*sukhumasarīra*), un aliment grossier [destiné] aux hommes ne peut être digéré convenablement par eux. Il ne peut pas non plus être digéré par les hommes car, ceux-ci ayant un corps grossier, l'essence nutritive subtile ne peut être digérée correctement par eux. Il est cependant digéré convenablement et complètement par le Tathāgata comme par un feu naturel (*pakatiagginā*), « par la puissance surnaturelle (*pabhāva*) de la force de son corps et de la force de sa connaissance », disent certains. Il est digéré par un disciple du Tathāgata dont les impuretés sont épuisées, grâce à la force de sa concentration mentale et à sa tempérance, mais il n'est pas digéré par les autres possesseurs de pouvoirs surnaturels (*iddhimant*). Ou bien encore, la cause (*kāraṇa*) en est inconcevable (*acintanīya*), c'est le domaine (*visaya*) du Buddha ».

Un peu plus loin, mais dans la même page, Buddhaghosa explique ainsi le phénomène prodigieux du riz au lait qui siffle, pétille et fume : « Pourquoi en fut-il ainsi ? A cause de la puissance (*ānubhāvena*) du Bienheureux, non pas de celle de l'eau, du riz, du brahmane ou de quelque autre, ni d'un dieu, d'un Yakkha, etc., car le Bienheureux concentra ainsi sa pensée dans le dessein de susciter l'émotion religieuse (*dhamma-saṃvega*) du brahmane ».

Nous laisserons à Buddhaghosa et à ses sources la responsabilité de ces explications et ne nous croirons pas tenus de penser que celles-ci étaient déjà présentes à l'esprit des auteurs de notre *sutta*. Même si ces interprétations

sont fort antérieures à Buddhaghosa, ce qui est très possible, elles ont pu être imaginées longtemps après que notre texte ait été fixé puisqu'un intervalle de plus de cinq siècles sépare certainement ce moment de celui où le grand commentateur écrivit les lignes ci-dessus. Les diverses explications que cite conjointement Buddhaghosa montrent bien, du reste, que l'imagination des lointains disciples du Bienheureux avait pu travailler librement sans se heurter à une interprétation ancienne telle qu'ils aient dû la reconnaître comme seule orthodoxe.

Celle que Buddhaghosa rapporte en premier lieu et qu'il cite avec le plus de détail nous apprend que le phénomène prodigieux dont elle rend compte s'était produit à d'autres occasions, et en particulier lors de l'offrande de riz faite par Sujātā au moment de l'Éveil et pendant le dernier repas du Buddha chez Cunda, juste avant le Mahāparinibbāna. Nous avons déjà examiné ce rapprochement entre ces deux événements capitaux dans notre article sur *La nourriture offerte au Buddha lors de son dernier repas*. Mais, si l'importance de ces deux moments culminants de la vie du Buddha justifient pleinement la nature extraordinaire des aliments qui lui sont alors donnés puisqu'il en tire la force nécessaire à l'accomplissement de l'Éveil et de l'Extinction suprême, il n'en est nullement de même dans le cas qui nous intéresse ici ni dans les deux autres que mentionne Buddhaghosa. On peut croire que l'auteur de la présente scène de notre *sutta*, pris d'un excès de zèle, a puisé son inspiration dans le récit du repas de Pāvā sans avoir conscience de l'énorme différence qui séparaient les deux épisodes de la vie du Bienheureux.

On peut aussi remarquer que, dans les cinq cas où, selon Buddhaghosa, les dieux jettent de l'essence nutritive subtile dans les aliments du Bienheureux, ces derniers sont, dans la majorité des cas, d'espèce tout à fait normale, riz au lait (*pāyāsa*) offert par notre brahmane laboureur et par Sujātā, mélasse (*gula*) restant dans le pot de Kaccāyana, bouchées de nature imprécise (*ālopa*) mangées à Verañjā, et que seul fait exception le *sūkaramaddava* donné par Cunda. Dans notre article des *Mélanges Renou*, nous avons suffisamment examiné le problème posé par ce dernier pour y revenir, mais son caractère énigmatique ressort d'autant plus du rapprochement fait ici par Buddhaghosa avec des aliments très ordinaires et qui subirent, comme lui, la transformation opérée par les dieux. Cela n'éclaire pas la question, c'est le moins qu'on puisse dire. Peut-être, après tout, est-ce parce que le Parinibbāna était l'événement le plus solennel, et aussi le plus mystérieux, de la vie du Buddha que là dernière nourriture offerte au Bienheureux avant qu'il ait lieu devait, aux yeux des auteurs de la version pâlie, posséder une nature tout aussi mystérieuse.

Quoi qu'il en soit, le plus important est que, dans certaines circonstances au moins, les aliments offerts au Buddha subissent immédiatement, du seul fait qu'ils lui sont offerts, une transformation surnaturelle telle qu'ils ne peuvent plus être digérés sans danger que par le seul Bienheureux, ou encore l'un de ses saints disciples, et qu'ils ne peuvent donc plus être donnés pour être consommés à d'autres êtres, hommes ou dieux. La nourriture présentée

au Buddha est un bien inaliénable par nature, telle est certainement l'idée sur laquelle repose cette scène et les scènes parallèles, notamment celle du dernier repas à Pāvā.

Il faut en effet rapprocher la phrase pâlie citée plus haut d'une autre, trouvée dans le *Vinayapitaka* des Dharmaguptaka (T. 1428, p. 798b, 856c, 936c, 941bc) et dans le *Mahāparinirvāṇa-sūtra* du *Āgama* de cette même école (T. I, p. 14b), à propos des dons au Bienheureux de divers parcs à Rājagrha, à Vaiśālī et à Śrāvastī. Cette phrase dit en substance, avec quelques variantes insignifiantes : les parcs, matériel de parc, habitations, mobiliers, vêtements, bols, sièges, aiguilles, étuis que possède le Tathāgata sont des *stūpa* et ni les dieux ni les hommes, ni les Māra ni les Brahma, ni les religieux ni les brahmanes ne peuvent les utiliser. Les biens du Buddha ont une nature en quelque sorte sacrée, « tabou », qui les rend inaliénables et empêche tous les autres êtres, même les dieux, de s'en servir ou de les consommer.

On devine aisément la raison de cette déclaration, toujours placée, par les Theravādin comme par les Dharmaguptaka, dans la bouche du Buddha lui-même : on voulait empêcher ainsi que les biens donnés au Bienheureux ne fussent accaparés, après sa disparition dans le Parinirvāṇa, par des moines ou même des laïques peu scrupuleux et qui pensaient, non sans raison il est vrai, que, le Buddha ne pouvant plus jouir de ces biens, il était insensé de les laisser perdre. Comme le Bienheureux ne pouvait plus protéger lui-même ses propres biens contre les convoitises des vivants, on imagina de leur donner une protection surnaturelle définie par une déclaration attribuée à l'Omniscient en personne. Sans doute les dévots sentaient-ils confusément, même avant cela, une sorte de crainte à l'idée de toucher à ce qui appartenait en droit au Buddha, crainte que l'on retrouve dans la plupart des religions et qui participe du respect des fidèles à l'égard des dieux. Ils devaient avoir peur de subir un châtement terrible s'ils avaient l'audace de s'approprier ou d'utiliser ces biens, donc de commettre un vol extrêmement grave. La déclaration prêtée au Bienheureux n'est que l'expression claire d'une idée inventée pour justifier cette crainte et pour protéger ce qui appartenait au Buddha, que ce fut de la nourriture, des vêtements, des parcs, des logements, ou tout autre chose.

Une question se posait alors : comment, par quel acte précis, à quel moment un objet devient-il bien du Buddha et est-il, de ce même fait, frappé de l'interdit ci-dessus ? Les récits des dons de parcs dans les ouvrages des Dharmaguptaka laissent clairement à entendre que l'acceptation, silencieuse ou exprimée, du Bienheureux suffisait. L'épisode du repas chez Cunda à Pāvā est moins net puisque c'est après avoir mangé le *sūkaramaddava* que le Buddha interdit à son hôte d'en donner les restes aux moines : le fait qu'il en ait consommé une partie prouve suffisamment qu'il en avait accepté l'offre et qu'il en avait fait son bien.

Dans notre *sutta*, il en va différemment puisque le Bienheureux refuse le riz au lait présenté par le brahmane laboureur, sous le prétexte qu'il ne saurait accepter une nourriture considérée comme étant gagnée en chantant des stances. Malgré cela, par le simple fait que ce riz ait été offert au



Buddha, il a subi la transformation surnaturelle qui rend les aliments destinés au Bienheureux impropres à la consommation de tous les autres êtres, hommes ou dieux. Cela peut paraître étrange et irrationnel mais, si l'on se rapporte à l'époque où cette scène fut inventée et à l'enseignement pratique dont elle était chargée, sa signification devient claire. En effet, la nourriture offerte alors au Buddha par les dévots, imitant en cela les rites hindous, plusieurs siècles après le Parinirvāṇa, ne pouvait évidemment pas être consommée par le Bienheureux disparu, ni même acceptée par lui d'une façon manifeste. Si donc on avait considéré comme biens du Buddha les seuls aliments, ou autres objets, dont il aurait réellement joui, aucune de ces offrandes n'aurait pu être regardée comme telle. Aucun don de nourriture au Bienheureux n'aurait été possible et, par conséquent, les dévots auraient été privés des mérites (*puñña*) naissant de tels dons et recherchés par les fidèles. Au contraire, si le simple fait d'offrir des aliments au Buddha, qui ne pouvait les consommer, constituait le don lui-même dans son intégrité, il produisait *ipso facto* les mérites désirés et de telles offrandes devaient être reconnues comme actes rituels réguliers.

Mais comment pouvait-on savoir si ces dons de nourriture au Buddha disparu étaient valables, producteurs de mérites? Aucun signe, aucune transformation particulière de ces aliments, aucun phénomène anormal ne permettait en effet aux fidèles de reconnaître s'il en était bien ainsi. Notre récit répondait pleinement à cette inquiétude en fournissant deux preuves de la transformation subie par la nourriture offerte au Bienheureux, même lorsque celui-ci ne la consommait pas, par son propre refus comme ici ou pour toute autre raison: la parole du Buddha déclarant qu'une telle nourriture ne pouvait plus être digérée par aucun être en ce monde, et le prodige qui s'accomplit aussitôt après sont ces deux preuves, appuyées sur deux critères de connaissance, la parole du Maître en qui l'on doit avoir foi et le phénomène constaté directement par les sens. De plus, à la différence des offrandes faites par Sujātā à la veille de la Bodhi et par Cunda juste avant le Parinirvāṇa, celle du brahmane laboureur avait lieu dans des circonstances tout à fait ordinaires, avec des aliments également ordinaires, comme cela devait se reproduire ensuite des millions de fois quand les dévots des siècles suivants déposeraient un peu de nourriture devant les représentations symboliques du Bienheureux, *stūpa*, statues, images. On est donc en droit de penser que cette scène fut imaginée pour sanctionner, par un texte canonique, la pratique des offrandes de nourriture au Buddha disparu et pour calmer les craintes des donateurs en leur donnant l'assurance que les aliments ainsi présentés subissaient de ce fait une transformation mystérieuse et que, par conséquent, leurs dons produiraient les mérites espérés.

Un autre texte canonique apporte une confirmation à notre hypothèse en montrant bien que cette inquiétude à l'égard des mérites naissant de tels dons était présente à l'esprit des fidèles. Dans le *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, peu après le récit du dernier repas du Buddha à Pāvā chez Cunda, on trouve un épisode significatif dont l'importance aux yeux des anciens dévots est souligné par le fait qu'il figure dans les six versions substantives de ce *sūtra*. Cunda est triste parce qu'il croit que, le Bienheureux n'ayant pas le

temps de digérer avant le Parinirvāna imminent la nourriture qu'il lui a donnée la veille à Pāvā, le don qu'il lui a fait ainsi ne produira que peu de mérites ou même aucun. Le Buddha le rassure avec de bonnes paroles et lui dit que ses mérites seront au contraire excellents et abondants, comparables seulement avec ceux du don de riz fait par Sujātā au moment de l'Eveil. Peut-être est-ce ce récit qui a suggéré aux auteurs de notre *Kasibhāradvāja-sutta* l'idée qu'il n'était pas nécessaire que la nourriture offerte au Bienheureux ait été consommée par lui pour que ce don produise des mérites.

Dans l'un et l'autre cas, celui de Cunda et celui du brahmane laboureur, les docteurs bouddhiques auraient pu rassurer les dévots en leur expliquant que la production des mérites était rendue certaine par le mécanisme de la maturation (*vipāka*) des actes puisque l'acte de don était entièrement accompli par le donateur, qu'il fût Cunda ou le brahmane. De tels discours auraient semblé trop abstrus aux fidèles laïques, et sans doute même à de nombreux moines, et l'on préféra inventer ces récits dans lesquels les explications doctrinales étaient remplacées par les simples affirmations attribuées à l'Omniscient, auxquelles on ne pouvait manquer de croire, et aussi, dans notre *sutta*, par un petit prodige de nature à frapper les âmes simples.

La confrontation entre la nourriture offerte par le brahmane et celle que servit Cunda à Pāvā, qui toutes deux acquièrent une nature prodigieuse par le simple fait qu'elles ont été données au Buddha, semble fournir un argument sérieux contre la thèse que nous avons soutenue dans l'article des *Mélanges Renou*, à savoir que le fameux *sūkaramaddava* était devenu, à une certaine époque de l'interprétation du récit, un aliment indéterminé mais de nature extraordinaire à son origine même, une nourriture telle qu'aucun homme, ou tout au moins aucun Indien de l'Antiquité, n'aurait eu l'idée d'en manger. En effet, l'offrande du brahmane laboureur, dont le Bienheureux dit lui-même qu'elle ne saurait être digérée par aucun être, homme ou dieu, que le Buddha, est tout simplement du riz au lait (*pāyāsa*), aliment fort ordinaire, fort commun dans ce pays. Il en est de même, notamment, du riz au lait offert par Sujātā au moment de l'Eveil et que le Bienheureux compare précisément au repas donné par Cunda. Par conséquent, pourrait-on dire, le fait qu'une pareille nourriture ne puisse être digérée que par le Buddha n'implique nullement qu'elle soit, par sa nature d'origine, extraordinaire et l'hypothèse avancée au sujet de celle du fameux *sūkaramaddava* apparaît ainsi comme singulièrement faible.

Il n'est pas difficile de répondre. Tout d'abord, le Parinirvāna est manifestement l'événement le plus mystérieux de toute la vie du Buddha et certains hagiographes ont pu penser que la consommation d'une nourriture extraordinaire par nature, désignée par des expressions énigmatiques, *sūkaramaddava* chez les Theravādin, « oreille d'arbre santal » chez les Dharmaguptaka, convenait fort bien.

Mais nous avons montré aussi dans cet article (p. 68-70), que ces deux expressions étaient probablement les résultats de transformations phonétiques, donc d'erreurs, et que les deux textes possédaient sans doute tout d'abord, à leur place, des expressions très voisines et d'un tout autre sens, concernant non pas la nature précise, en réalité d'une précision toute apparente,

de cet aliment mais ses qualités désignées de façon aussi vagues qu'élogieuses, « bien préparée », « douce », « parfumée comme le santal », etc. La meilleure preuve en était que ces deux textes étaient les seuls des six à fournir des précisions (!) sur la nature de ces aliments et aussi que ces indications étaient différentes, sinon divergentes. Il y a donc tout lieu de penser que, dans un état à peine plus ancien, le récit des Theravādin tout comme celui des Dharmaguptaka ne donnait pas plus de précision que les quatre autres sur la nature de la nourriture donnée au Bienheureux par Cunda. Dans ce cas, on ne peut faire aucune différence entre les aliments offerts par notre brahmane laboureur et ceux que servit Cunda, puisque c'est seulement à une époque tardive que, se fondant sur des altérations des deux textes mentionnés plus haut, on a pu croire que, champignons, morceau de porc ou autre, la nourriture consommée par le Bienheureux lors de son dernier repas à Pāvā était d'une nature telle qu'aucun Indien de cette époque n'y aurait goûté.

Mais nous avons montré dans le même article que la nature précise de cet aliment n'avait, aux yeux des hagiographes tardifs theravādin et dharmaguptaka, aucune importance et qu'il était tout à fait vain d'en discuter car la seule chose qui comptait pour eux, c'était que cette nourriture fut sacrée et, comme telle, interdite aux autres hommes. Nous avons également montré que le vrai problème n'était pas de savoir quel aliment avait causé la mort du Buddha par son caractère éminemment indigeste — le Bienheureux dit lui-même qu'il était capable de le digérer parfaitement — mais de savoir si les mérites inhérents à ce don de nourriture procureraient à son auteur de grands mérites.

Nous voyons bien que c'est toujours le même et seul problème qui préoccupe l'esprit des hagiographes theravādin, que ce soit dans la rédaction du récit du dernier repas du Buddha ou dans celui de la rencontre de celui-ci avec le brahmane laboureur : le fait de présenter une offrande de nourriture au Bienheureux suffit-il pour que ce don produise des mérites, même si le Tathāgata meurt trop tôt pour avoir le temps de la digérer complètement, donc d'en profiter pleinement, comme il en fut à Pāvā. Derrière l'un et l'autre récits, nous voyons apparaître les inquiétudes des dévots vivant au moment où ils furent composés, c'est-à-dire après le Parinirvāna, lorsque le Buddha ne pouvait évidemment plus recevoir ni consommer les aliments qui lui étaient offerts. Nos deux textes ont été rédigés pour répondre à cette inquiétude légitime et l'apaiser, pour justifier la coutume des offrandes de nourriture faites au Buddha disparu.

Ces explications et justifications diffèrent dans les deux récits. Dans celui qui concerne Cunda, qui est manifestement le plus ancien, le Bienheureux rassure son généreux donateur en se fondant sur l'importance extrême de l'événement auquel est lié ce dernier repas, le Parinirvāna. Dans le *Kasibhāradvāja-sutta*, le narrateur utilise la phrase par laquelle le Buddha, dans le seul récit theravādin du repas de Pāvā, déclare à Cunda que la nourriture qu'il vient de lui offrir ne peut être digérée que par lui-même ; se fondant sur cette donnée, il ajoute le prodige montrant que l'aliment ainsi présenté a acquis une nature extraordinaire, bien que n'ayant nullement été consommé

par le Bienheureux. Les commentaires de Buddhaghosa ajoutent de nouvelles explications, manifestement imaginées à partir de ce même texte. Cependant, le caractère tout ordinaire de cette scène, très différente par là du repas de Pāvā, devait conduire les fidèles à penser que dans des circonstances analogues, c'est-à-dire toujours, la nourriture offerte au Buddha subissait alors, de ce fait même, une transformation surnaturelle qui la rendait inconsommable par tous les êtres, hommes ou dieux, à l'exception du Tathāgata lui-même ou de ses saints disciples (*sāvaka*).

Ce dernier détail va retenir maintenant notre attention. En effet, il ne figurait pas dans la phrase prêtée au Bienheureux lors du repas de Pāvā ; tout au contraire, ce dernier interdisait alors à Cunda de donner aux moines les restes du *sūkaramaddava* qu'il lui avait offert. Mais le repas de Pāvā était un événement solennel, unique de la vie du Buddha et c'est manifestement pourquoi, comme nous l'avons montré dans notre article des *Mélanges Renou*, la nourriture donnée au Bienheureux dans ces circonstances possédait une nature prodigieuse qui en interdisait la consommation aux autres êtres, même aux moines les plus saints.

Il en va tout autrement dans l'histoire de l'offrande du brahmane laboureur dont les circonstances sont très ordinaires. Si donc il était interdit, même aux moines, de manger les aliments offerts au Bienheureux lors de cette « Sainte Cène » du Bouddhisme que fut le repas de Pāvā, notre *Kasibhāradvāja-sutta* fait proclamer par le Buddha lui-même que, dans les autres cas, les religieux disciples peuvent la consommer sans aucun danger. Comme, nous l'avons vu, les enseignements de ce *sutta*, composé bien après le Parinirvāṇa, concernent les offrandes de nourriture présentées au Buddha et que ce dernier ne consomme pas, le détail en question suggère l'usage qui peut alors en être fait et qui, n'en doutons pas, prit bien vite la force d'une règle rituelle : les aliments présentés devant les symboles, plus tard les images, représentant le Bienheureux étaient ensuite mangés par les moines, regardés comme saints disciples.

Il apparaît ainsi que cette scène ajoutée tardivement à notre *sutta* avait pour but de sanctionner une croyance et un rite. Fondée sur la phrase attribuée au Buddha dans le récit pāli du repas de Pāvā, elle en reprit l'idée mais en l'étendant, affirmant que ce n'était pas seulement la nourriture donnée par Cunda au Bienheureux qui était douée d'une nature extraordinaire mais que tout aliment offert au Buddha, même si celui-ci ne le mangeait pas, subissait, du seul fait qu'il lui était présenté, une transformation surnaturelle qui le rendait inaliénable en interdisant la consommation à tous les êtres, hommes ou dieux. Cependant, elle ajoutait à cette proclamation une correction qui avait pour but de permettre aux saints moines de manger la nourriture offerte au Buddha et que celui-ci ne pouvait plus consommer puisqu'il était disparu dans le Parinirvāṇa.

Cette scène justifiait ainsi le rite des offrandes d'aliments au Buddha divinisé par ses dévots et la consommation de ces offrandes par les moines. De plus, elle rassurait les fidèles sur les mérites qu'ils retireraient de ce don fait au Bienheureux en leur prouvant par un prodige que ce don était pleinement efficace même si le Buddha ne pouvait en profiter.



# PADMASAMBHAVA'S INVENTION OF THE PHUR-BU

Ms. PELLLOT TIBÉTAİN 44

par

F.A. BISCHOFF & CHARLES HARTMAN

Melle Lalou indicated to me the Ms. Pel. tib. 44 nearly twenty years ago. At that time I was working on my *Mahābala* under her guidance and had to comment upon *phur bu* and *kīlikīla*. Soon the difficulties of the text discouraged me, and it is only after many years and while working on a new translation of the *Padma thañ yig* do I dare to attack this text anew, presenting a translation (certainly not final) as a token of respect and gratitude to my teacher.

My student Charles Hartman so eagerly encouraged and helped me that he really became coauthor of the present study. (The paper being written in English is the most obvious, yet the least important proof of his collaboration).

\*  
\* \*

In her *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, Melle Lalou described the Ms. Pel. tib. 44 as follows : « Petit recueil complet.

1) les origines et le rituel du poignard magique (*phur bu*); nomme Padmasambhava. Début : [a quotation of the first lines of the text are given].

2) Un texte muni d'un titre « en langue de l'Inde » : *byi to da ma la'o* (*Vidyāmālā* ?) et d'un titre tibétain : *rig-pa m'chog-kyis rgyud-to*. Fin : [quotation ending with the // *rjogs-sho* // of 19 b, 4].

3) Rituel sans titre débutant : [cf. 20 a,1]. Fin : [cf. 22 b].

Écrit sur des morceaux où se voient encore des sceaux coupés, une date mutilée : *lo gñis stag-yi lo zla ... ku-la gnañ ...* et l'extrémité d'un dessin ou d'un énorme caractère chinois. 1 carnet formé de 13 f. (7,5 × 10,5) pliés en deux et cousus au centre. Cursive. Un trait vertical commence et termine chaque ligne.»

This text is possibly the oldest document in existence referring to Padmasambhava.

Mr. Tucci considers it as a major proof of the historicity of the *siddha* (*Painted Scrolls*, p. 88 a) : ... since Padmasambhava « is mentioned in the Tun-huang manuscripts (Lalou, *Inventaire* 44) in a treatise on the transmission of the *p'ur bu* cycle, whose instructions Padmasambhava handed

down to a K'ri sroñ lde btsan according to a common tradition (see DT, ka, p. 2 b).»<sup>1</sup>

Is this argumentation valid? Without trying to confirm or to infirm the historical existence of the Master, let us state that the mutilated date on the document out of which the pages of the booklet were cut — « Bestowed on the year II Tiger ... » — allows no conclusion. And since we have no other hint for dating the manuscript, we must admit that it could well be a hundred or two hundred years posterior to the events.

Yet one will notice that the image of the Master arising from Pel. tib. 44 is essentially no less picturesque than the one already familiar to us through the *Padma than yig* and other legendary accounts of presumably later composition. This fact may be viewed as an indication of a rather late composition. But neither does this conclusion follow necessarily: Saint Theresa of Lisieux or Pope John have proven in our own unimaginative days that a legend can crystalize instantly around a venerated figure.

It may be tempting, at this point, to ask how close the Ms. Pel. tib. 44 stands to the original teaching of Padmasambhava. It seems therefore healthy to recall the axiom of Teilhard de Chardin: « Les embryons ne se fossilisent pas ». Consequently we will never know anything for sure about Padmasambhava himself. But as far as our text is concerned, one will notice that Padmasambhava is presented not as an innovator, but on the contrary as a master who carries on a tradition — a tradition linked to the prestigious name of Nālandā. And indeed, Pel. tib. 44 appears to belong to most orthodox Buddhist Yoga. Therefore, at the present stage of our knowledge — or more exactly: of our ignorance — one can only assume that this text is an early version of some (possibly even canonical) Rñiñ-ma-pa text; and that the *Phur bu'i 'bum sde*, which the Master « invited » from Nālandā to Nepal (cf. 1 b,2 and 4 a,1), is contained somewhere in the *Rin čhen gter mjod*, the Rñiñ-ma-pa Canon (*Rñiñ ma'i gter gžun*), whose five dozen volumes are not yet indexed.

Unable as we thus are to assess the historical as well as the spiritual value of the *phur bu* Collection, we must be particularly grateful to our author for his reference (cf. 16 b,4) to another text, known though largely unexplored: the *Ārya Vidyottama-mahātantra*, Tib. 'phags pa rig pa mčhog gi rgyud čhen po, Mong. *qutuy-tu degedii uqayan-u yeke ündiisün*, Kanjur No. 408. There can be no doubt about the identity of the text: although its Sanskrit title is mutilated (*byi to da ma la 'o* for *byi dyo ta ma ...*), the Tibetan title is quoted quite correctly.

In the *Préface* to my *Mahābala* Melle Lalou states: [the lamas] ... « connaissent certainement la parenté que révèle le document [viz., the *Mahābala-sūtra*] avec le *Vidyottama-mahātantra* dont une des formules magiques est citée dans le *Mahābalasūtra*. Or le *Vidyottama*<sup>o</sup> est un énorme texte conservé seulement en tibétain et que cite aussi le *Subāhupariṣṛchā-tantra* dont nous savons maintenant, grâce au *Deb ther sroñ po*, qu'il fut le premier

<sup>1</sup> On DT, ka, p. 2b, viz., Roerich, *The Blue Annals*, Book 1, fol. 2b, there is still the initial Sanskrit invocation. The reference should read *ga* (BA, p. 106).

texte prêché au Tibet lors de l'introduction du Bouddhisme et constamment enseigné, ainsi que les textes apparentés, pendant la première période de diffusion du Bouddhisme. Et il continua à l'être pendant la seconde période de diffusion, partageant la prérogative d'enseignement avec les *Yogatantra* et *Anuttarayogatantra*. De sorte que, grâce à la citation du *Vidyottama*<sup>o</sup> par le *Mahābalasūtra* [and, should we say, Ms. Pel. tib. 44 !], on peut ajouter cet ouvrage à la liste déjà longue de ceux qui composaient le Vidyādhara-piṭaka, la « Corbeille des Enchanteurs », dont un des principaux textes, le *Subāhupariṣcchā-tantra*, a, le premier, bouddhisé le Tibet ... » Yet, contrary to the two big *tantras* and the *Mahābala* mentioned by Melle Lalou, neither the *Phur bu'i 'bum sde* nor the Pel. tib. 44 were included in the Ldan-kar library of King Khri sron lde bcan (cf. M. Lalou, *Les textes bouddhiques*).

This was the beginning of Melle Lalou's interest in the *Vidyottama-mahātantra*, an interest which increased during her last years and which led eventually to the publication of the article : *A la recherche du Vidyādhara-piṭaka : le cycle du Subāhupariṣcchā-tantra*.

O irony, and yet phenomenon so normal in the life of a scholar, especially of a great one ! The very text Melle Lalou failed to identify in her *Catalogue* became thirty years later the epicenter of her research work.

APPENDIX :

*Analysis of the Sanskrit, Tibetan and Mongol terms  
designating the magical dagger.*

The designation of the magical dagger in Sanskrit, Tibetan and Mongol is somewhat confused. Anticipating the conclusion of the (rather lengthily) analysis of the terms, it appears that among all the words that mean "pole, pin, nail, peg", etc., Sk. *kīla* or *kīlaya*, Tib. *phur pa* or *phur bu* and Mong. *qadyasu*, *qadayasun* or *qadasu* designate the magical dagger, and Sk. *kīlaka*, Tib. *phur bu*, Mong. *γadasu* or *γadusu* designate Bṛhaspati, the planet Jupiter and the 42nd year of the sexagenary cycle.

\*  
\* \*

The magical dagger is called in Tibetan *phur bu* or *phur pa*. According to Das, p. 825 b: "any peg, staple, or large nail whether of wood or iron; but usually = a metal three-sided dagger, not in any way pointed, used by exorcists and lamas in their ceremonial, wherewith theoretically they stab demons. The shaft of this instrument usually comprises the heads of three deities capped by a projecting representation of the horse-headed Tamdin. Usually, for the smaller or more ordinary implement the term is not *phur pa* but *phur bu*".

According to Desgodins (p. 629 a, and 628 b) who has a special entry for each of these terms, *phur bu* would be the proper word for the magical instrument, and *phur pa* would be the common nail or peg. But as a matter of fact, the two terms seem to be used indiscriminately.

Besides the above quoted entry on *phur pa* — *phur bu*, Das has a special entry on *phur bu* (p. 629 a): "an epithet of Vrihaspati the spiritual teacher of the gods". Desgodins, in a second entry on *phur bu* identifies it with the planet Jupiter. Thus Tib. *phur bu* has actually two meanings: 1) the magical dagger, and 2) Bṛhaspati-Jupiter.

Etymologically both forms, *phur pa* and *phur bu*, appear to proceed from 'phur ba, listed with the meaning "to scratch", and phur ba, "to emboss". Thus, if we maintain the somewhat inappropriate translation of the dictionaries, *phur bu* would mean "the scratcher" or "embossing needle", and *phur pa*, "the one who scratches" — since one will notice that the form *phur pa*, impossible according to the ordinary rules of vocal harmony, supposes a *da-drag*, \*phurd pa. In fact, this form *phur pa* must have puzzled many generations of copyists, since time and again one encounters the form *phur ba*, e.g. in Sumatiratna p. 97, l. 6: *phur ba bcugs pa, qadayasun šiyaysan*, "the driven in peg"; or in the title of Rgyud V, No. 8: *rdo rje phur pa rca ba'i rgyud kyi dum bu*, to which Beckh states (p. 84 b, footnote 3) "K [= the ms. Kanjur of Berlin] *phur ba*. Es kann nur entweder *phur ba* oder *phur bu* heissen". The Mongol version of the title can not be considered of great help because of the random use of the Galik writing: quite often no



distinction is made between *p* and *b*. But as it stands, I read *rdo rje phurba* (cf. *Kanjur*, p. 50, No. 77).

\*  
\* \*

The Mongol equivalent of Tib. *phur pa* — *phur bu* is (according to Sumatiratna, p. 97-98, who always takes much care in writing the dots of *γ*, *š* and *n*) *qadasu* — *qadayasun*, besides the Mong.-Sk. *kilay-a*. Kowalewski knows about a great variety of spellings : (p. 774 a) *qadyasu*, *qadayasun*, *yadayasun*, (p. 779 b) *qadasu* (-*n*) and again *qadayasun*. In both cases the French translation reads “clou”, and *mjer ma*, *mjer phran* are given as Tib. equivalents.

Etymologically, *qadayasun* comes from *qada*, “to drive in (nails)” + *yasun*, a suffix whose function consists in forming “nouns designating objects undergoing the action concerned” (quoted as example by N. Poppe, *Grammar of the Written Mongolian*, § 151); *quadasun* appears as the contraction of *qadayasun* through a phonetic spelling.

The form *yadayasun* listed as a secondary form on p. 774 has no entry of its own *in loco*, and it is indeed a strange formation. But on page 992 a one finds the form *yadasu* (-*n*) and *yadusu* (-*n*) (p. 993 b) = Sk. *kilaka* (*sic!*), Tib. *phur bu*, “pieu, poteau; clou”. As indicated by Sumatiratna, p. 98, 1.2: *phur bu bri ha spa ti* | *yadasun yaray briqasbadi*, the present *yadasun-yadusun*, Sk. *kīlaka*, Tib. *phur bu*, refers to *phur bu* II, the astrological term (*yadasun gray*, “planète Jupiter”) and not to *phur bu-phur pa*, the magical dagger. This dagger is actually not mentioned in Kowalewski, neither under *qadasu* nor under *yadasu*.

Thus it appears that the title of the above mentioned Tantra must be red *včir qadasun-u*, and not, as did Mr. Ligeti, *yadasun* (L., p. 24, No. 77), an error which I have taken over into my *Kanjur* (*loc. cit supra*). Possibly the spelling of the *altan yadusun* has to be reconsidered (Mostaert, *Ordosica*, p. 40, 74, 68). But in any case Lessing was wrong in listing among the Buddhist terms (p. 1169) “*yadasun*; T. *phur bu*; Sk. *kīlaka*. A triangular dagger for the tantrici to kill demons”, as will be demonstrated in a moment.

\*  
\* \*

The Sanskrit term for the magical dagger is *kīla* as apparent from my *Mahābala* (§ 7, p. 51, l. 23 and p. 84, l. 7) where the same *mantra* passage reads in Tib. *rdo rje'i phur pa la svā hā*, and in Chinese transliteration: *vajra-kilāya svāhā*. This Chin. — Sk. *kīlāya* is the dative singular of classical Sk. *kīla*: “a sharp piece of wood, pin, peg, etc.” (cf. Monier-Williams, *sub voc.*, p. 285).

The *svāhā* invocations of the above quoted § 7 of the *Mahābala-sūtra* are all in the dative. Therefore, one can not assume the presence of this other form, *ki-la-ya*, *kīlaya*, or *kīlāya* attested in Sumatiratna (p. 97, l. 7) Tib. *phur pa'i čhos* = Mong. *kīlaya nom*; in the above mentioned *Kanjur*

text, Tib. *rdo rje phur pa* = Sk. *vajrakīlaya* to which Beckh adds (p. 84 b, footnote 2) : K °*kilāya*, so auch Cs; S *kīlaya*°.; and also in our *Phur bu'i khuns*, 20, a.1 : *phyag g-yas na ki la ya* ...

Although this form *kīlaya* (with or without long *i* and *a*) seems to be the most usual one, I could not find it in the dictionaries. In classical Sk. one finds together with *kīla* the √ KĪL, *kīlati*; and in Edgerton : *kīlayate*, °*ti*, “to bind, fasten, pin”. Thus *kīla* and *kīlaya* appears as verbal nouns, and this explains the *da-drag* formation of Tib. *phur pa*.

One also must mention in this context the *hṛdaya* Kīlikīla occurring in *Mahābala* § 4 and often invoked under various aspects in the subsequent *mantras*. The title of Rgyud 'grel XLIII, 134, Sk. *Yakṣa-rāja Kīlikīla sādhana*, Tib. *Gnod sbyin gyi rgyal po phur bus 'debs pa'i sgrub thabs* shows that Sk. *kīlikīla* = Tib. *phur bus 'debs pa*, “who hits with the *phur bu*”. Thus *kīlikīla* is a compound of the type *tatpuruṣa* based on a secondary form *kīli* for *kīla*, attested in *kīlita* for *kīlata* (cf. M.W., p. 285c).

As already stated, *kīlaya* is not listed in the dictionaries. One finds the form *kīlaka*, but it is unlikely that this is just a secondary form of *kīlaya* : besides its meanings of “pin” and “bolt”, *kīlaka* is the name of the 42nd year of the sexagenary cycle of Jupiter (cf. M.W., p. 285 b) and thus refers to the second meaning of *phur bu*.

BIBLIOGRAPHY

- Beckh, Hermann, *Verzeichnis der Tibetischen Handschriften; Die Handschriften-verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1914.
- Bischoff, F.A., *Contribution à l'étude des divinités mineures du Bouddhisme tantrique, Arya Mahābala-nāma-mahāyānasūtra, tibétain (mss. de Touen-houang) et chinois*; cf. *Bibl. B.*, XXVIII-XXXI, 332.
- , *Der Kanjur und seine Kolophone*, Band I-II; The Selbstverlag Press, Bloomington, 1968.
- , *Der Zauberritus der Ucchuṣṣmā, Tibetisch und Mongolisch (Tanjur-Text)*; *Central Asiatic Journal*, Vol. VII, No. 3, Sept. 1962.
- Das, Sarat Chandra, *A Tibetan-English Dictionary*; Calcutta, 1902.
- Dasgupta, S.B., *An Introduction to Tāntric Buddhism*; cf. *Bibl. B.*, XXI-XXIII, 1032.
- Edgerton, F., *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*; cf. *Bibl. B.*, XXIV-XXVII, 376.
- Evans-Wentz, W.Y., *The Tibetan Book of the Great Liberation*; cf. *Bibl. B.*, XXIV-XXVII, 1425.
- Govinda, A., *Grundlagen tibetischer Mystik*; cf. *Bibl. B.*, XXVIII-XXXI, 2496.
- Grünwedel, A., *Die Legende des Nā-ro-pa*; cf. *Bibl. B.*, VI, 357.
- Höbögirin, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*; cf. *Bibl. B.*, I, 79.
- Jäschke, H.A., *A Tibetan-English Dictionary*; London, 1949.
- Kowalewski, J.E., *Dictionnaire mongol-russe-français*; Kasan, 1844.
- Krueger, John R., *Sagang Sechen, Prince of the Ordos Mongols, The Bejewelled Summary of the Origin of the Khans*, Part I, Chap. I-V; The Mongolia Society, Bloomington, 1967.
- Lalou, M., *A la recherche du Vidyādharaṭīka: le cycle du Subāhupariṭicchā-tantra*; cf. *Bibl. B.*, XXVIII-XXXI, 760.
- , *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot-tibétain Nos. 1-849)*; cf. *Bibl. B.*, IX-XX, 248.
- , *Contribution à la bibliographie du Kanjur et du Tanjur. Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-sron-lde-bcan*; cf. *Bibl. B.*, XXIV-XXVII, 313.
- , *Préface à F.A. Bischoff: Contribution...*; cf. *Bibl. B.*, XXVIII-XXXI, 332.
- , *Revendications des fonctionnaires du Grand Tibet au VIIIe siècle*; cf. *Bibl. B.*, XXVIII-XXXI, 345.
- Lessing, F.D., *Mongolian-English Dictionary*; University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1960.
- Mahāvīyut patti*; Sakaki Edition; Tōkyo, Shōwa 40.
- Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary*; Oxford, 1956.
- Nebesky-Wojkowitz, R. de, *Oracles and Demons in Tibet*; cf. *Bibl. B.*, XXVIII-XXXI, 2551.
- Roerich, G.N., *The Blue Annals*; cf. *Bibl. B.*, XXI-XXIII, 237 & XXIV-XXVII, 263.
- Sumatiratna, *Bod-Hor-kyi-brda-yig-min-chig-don-gsum-gsal-bar-byed-pa-mun-sel-skron-ma*; *Corpus scriptorum mongolorum*, Tomus VI, Ulaanbaatar, 1959.
- Thomas, F.W., *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan. Part III*; Oriental Translation Fund, New Series Volume XL, Royal Asiatic Society; London, 1955.
- , *Ancient Folk-literature from north-eastern Tibet*; cf. *Bibl. B.*, XXVIII-XXXI, 344.
- Toussaint, G.-C., *Le Dict de Padma. Padma thang yig*; cf. *Bibl. B.*, VI, 82.
- Tucci, G., *Minor Buddhist Texts. Part I*; cf. *Bibl. B.*, XXVIII-XXXI, 284.
- , *The Tombs of the Tibetan Kings*; cf. *Bibl. B.*, XXIV-XXVII, 2077.
- , *Tibetan Painted Scrolls*; cf. *Bibl. B.*, XXI-XXIII, 1721.

TRANSCRIPT OF THE MANUSCRIPT  
PELLIOT TIBÉTAİN 44

1b	// phur bu 'i khuñs / / dañ gtan chigs ni / thog / / ma bal yul yañ la / / śod nas rgya gar gyis yu- / l na len dra 'i gcug /		/ du byon ba las // spyi 'i / / kri ya yan čhad a ti / / yo ga man čhad dugdog- / / s par bsgrub pa mjad /
2a	/ lag khañ du // phur bu 'i / 'bum sde len du gśeğs pa / / las // bal po khur ca ba / / śag kya yur dañ // i so / / gñis glas te bźud bźud	5a	/ pa dañ // gsañ ba 'i rgyud / / thams čhad du phur bu 'i / / rgyud 'bum sde nas // theg / / pa mthu dag kyis don du /
2b	/ na // bse 'i lha mo bźi źig / / nam sros cam na // myi thams / / čhad kyis srog gčod čin lvug- / / s phrog pa las // pad ma sam / / ba bas khoñ thuñ źin lvugs /	5b	/ phur bu 'i luñ so so cam / / cam du bkā gcal de // de lta- / / r bsgrub pa 'i luñ gtan / / la phabs nas // 'bum sde / / yañ slar bskyal nas // de nas a ca rgya sam ba ba- /
3a	/ phrog pa ltar mjad nas // / byugs pas čir čes zin / / nas dbu źu 'i nañ du bčug/ / nas bźud na // na len drar / / byon te dbu źu phye na śin /	6a	/ s // bal po ser po dañ / in / / tra śu gu tu dañ // pra be se / / las bsogs pas // a su ra / / 'i brag pug du bsgrub pa mjad
3b	/ du bud myed sdug gun ma / / gčig kyis gzugs su snañ / / nas // phur bu bsgrub pa 'i / / sruñs mar yañ dam bčas / / sruñs ma ñid du yañ dbañ	6b	/ pas // ma 'das pa 'i gzug- / / s čan bse 'i lha mo bźi / / bskul nas bsgrub pa mj- ad /
4a	/ bskur // śna rtags kyañ / bzañ nas // rce dğod la / / gser phye phul gañ yañ / / yon du 'phul nas // phur bu / / 'i 'bum sde spyan drañs ste /	7a	/ de // phyi byin phrul mo če dañ // / zas byin rju phrul čan dañ / / phags byin mthu mo čhe dañ / / che byin sgyu phrul čan dañ /
4b	/ bal yul yañ la śod /	7b	/ bźi ru mchan gsol lo / / bsgrub pa čhen po źags bdun /



	/ byas pas // 'phags pa rdo rje /		dpal dan /
	/ gzo nu 'i zal mnon sum /		/ lde sman rgyal mchan dan gsu- /
	/ du mthoñ no // phur bu 'i /		/ m kyis lho brag gñan goñ du /
8a	/ dños bsgrub kyañ thobs nas /	12a	/ bsgrubs pas grub sde // / mkhan po 'bum tañ kyis/ / kyis brag la mye bdañ bas /
	/ rdags kyañ pad ma sam ba /		/ thebs / rñi ba dan lde sman kyis /
	/ bas nags mtha myed la /		/ śiñ dan rdo la btab pas thebs so /
	/ mye btañ bas // mye la thebs /		/ de ldar thebs śiñ rtags phyin /
8b	/ śri ri 'gugs tas rgya gar /	12b	/ bas // gsañ ba snañ bas bsgrub /
	/ gyis yul mtha chal kyis /		/ thabs su gsuñ de // slad ma /
	/ brag la btab pas // brag /		/ rnam la yañ sñags dan luñ /
	/ moñ lo bzi du btañ sde /		/ 'brel mar gtad do // bsgrub pa
	/ rdo la thebs // bal po ser /	13a	/ 'di snom stañs kyis gnas / / skabs kyis luñ yul sems / / sbyor zin // bsgub pa 'i luñ /
	/ pos ču la btab pas //		/ bstan pa dan // ye śes kyis /
9a	/ ču gtan du gyur de / bal /		/ lha dbañ du bya bar bsgom b- /
	/ yul ñid 'khor kyi choñ /	13b	/ stan pa dan / gsañ ba 'i byañ /
	/ dus su cugs so // de lta /		/ čub kyis sems a ti yo ga- / / r gtogs pa dan // phur bu /
	/ bu 'i čho phrul dan // rtags /		/ 'i bsgrub thabs ma ha yo ga
	/ byuñ no // bod yul du //	14a	/ 'i gzuñ bzin bstan pa / / phur bu'i sgom ba čhos kyis /
9b	/ a ca rya sam ba bas /		/ dbyiñs su gsal nas // byañ /
	/ ba bor be ro ca dan kha /		/ čub kyis sems bskyed par /
	/ rce ña na si ga la bsa- /	14b	/ ma byas kyis bar du //
	/ d // slad kyis dre ta tha /		
10a	/ ga tha dan // 'bu na /		
	/ a nas kyis ñan /		
	/ nas brag dmar brag /		
	/ bsam yas kyis brag /		
10b	/ pug du bsgrubs de / dre ta tha /		
	/ ga thas mye la thebs // 'bu /		
	/ nas as po 'i brag la the- /		
	/ bs // de nas phur bu'i /		
11a	/ phogs ni mčhims śag /		
	/ kya dan // sna nam zañ rdo /		
	/ rje gñan la mčhis // des /		
	/ byin ye śes brcegs la /		
11b	/ bśad // ye śes brcegs dan /		
	/ gñan rñi ba bcan ba		

	yul /		/ s bde ba čhen po las /
	/ sems rnamś gñis su myed		/ myi dams par bsgom
	/ par bsgom mo // ye śes		mo /
	sem- /	19a	/ de ltar man naġ kyis /
15a	/ s gsal cam na // yul /		/ don du luñ čhen po b- /
	/ thams čad ni śes rab		/ źir bstan no // khyad /
	kyis /	19b	/ bar gyis so sor phye /
	/ rañ bźin du bsgom //		/ nas kyañ // yañ dag /
	sems /		/ pa 'i luñ thams čad
	/ ni ye śes rnal mar		kyañ /
	bsom //		/ a ti yo gar bstan to //
	/ de ltar semś kyis lus su /	20a	/ rjogs sho // - - //
15b	/ dbaň bskur nas // dbaň		// phyag g-yas na ki la ya /
	thob /		/ ri rab kyi zur pan snams
	/ ca na // lus thams čad		pā /
	ye /		/ phyag g-yon pa na ca
	/ śes gyis dkyil 'khor du /		kra sna- /
	/ 'gyur to // semś ni bde		/ ms pa // g-yas kyi thal /
	ba /	20b	/ mo 'i dkyil na a las zla /
16a	/ čhen po las ma g-yos /		/ ba 'i dkyil 'khor //
	/ par bsam // kri la ya /		g-yon /
	/ dril cam na // yul semś /		/ gyi thal mo 'i dkyil na
	/ gñis su myed par bsam /		ma /
16b	/ kha tam gyi phyag rgya		/ las ñi ma 'i dkyil 'khor /
	cam		/ phur bu 'i rañ bźin ni
	/ na // yul semś tha- /		rgya /
	/ bs daň śes rab du sgo- /		/ mdud // goň ma 'i steň
	/ m // rgya gar du byi		du /
	to da /	21a	/ rigs lña 'i he ru ka sgom
17a	/ ma la 'o // bod * kyis /		mo /
	/ skad du byi to da ma la /		/ rcibs la ke 'u ri ce 'u /
	/ 'o // bod skad du rig pa /		/ ri brgyad sgom // rgya
	/ mčhog kyis rgyud to /		mdud /
17b	/ bsgrub thabs su byaň		/ kyi mgo bo la khro bo
	čub /		rol /
	/ kyis semś gsaň bar /	21b	/ pa bču gsal bar sgom /
	/ bsgom mo // las kyis		/ rce mo la yag <i>daň</i> * śa /
	skul /		/ daň rag śa bsgom //
	/ chig du rdo rje gzo nu /		/ de 'i yaň rce mo la yi /
18a	/ źes bya 'o // khuň luň /	22a	/ ge huň mthiň ka čig /
	/ a ti yo gar bstan pa /		/ gsal bar sgom // de 'i /
	/ daň // bsal nas gnas /		/ dkyil du 'od dkar la /
	/ kyis čho ga'i gza gtad /		/ čhe ba gčig gsal ba-
18b	/ gaň yin bar bstan pa /		r sgom mo // saň rgyas /
	/ daň // byaň čub kyis	22b	/ gyi bkra 'o // sňags /
	sem- /		/ čhe ba 'i yon tan no //
			/ a byi ca ra'i mthu 'o //

\*) Obliterated.

TRANSLATION OF THE MANUSCRIPT  
PELLIOT TIBÉTAİN 44

- 1 b, 1 As for the origin and the realization of the Dagger <sup>1</sup> :
- 1 b, 2 [Padmasambhava,] about to go from Yañ-la-śod, in upper Nepal <sup>2</sup>, to the monastery of Na-len-dra, in India, in order to obtain the Collection of the Hundred Thousand Dagger [Texts], hired <sup>3</sup> two Nepalese porters, Śag-kya Yur and I-so, and departed.
- 2 b, 1 As soon as the night got dark, a tetrademoness of Bse <sup>4</sup> killed all the men by stealing their breath <sup>5</sup>.
- 2 b, 4 Thereupon Pad-ma-sam-ba-ba, infuriated <sup>6</sup>, did likewise the breath stealing [to the tetrademoness]. "Where to throw it <sup>7</sup>?" he said, took [it, viz. the breath of the tetrademoness], stored [it] in his cap and left.
- 3 a, 4 Upon arriving at Na-len-dra, he lifted the cap and a very beautiful woman appeared bodily.
- 3 b, 3 He consecrated her Guardian of the Dagger Conjunction (*sādhana*) and the very Guardian of the Vow.
- 4 a, 1 When the forecast had become auspicious, he offered for a happy journey <sup>8</sup> a full hand of gold powder, invited the Collection of Hundred Thousand Dagger [Texts] and returned to Yañ-la-śod in Nepal.
- 4 b, 2 Thereupon, while performing conjurations pertaining at the lower level to ordinary *kri-ya* and at the upper level to *a-ti-yo-ga* <sup>9</sup>, he taught for the sake of the Vehicle Powers <sup>10</sup>

<sup>1</sup> This title refers to the two sections of the document : I) 1 b-19 b,4, the narration of the activities of Padmasambhava related to the invention of the Dagger; II) 20 a,1 - 22 b,2, a ritual for "visualizing" the Dagger. *gtan chigs* = *upapatti*, "appearing, production, accomplishing" (M.W., p. 201 c); and also "cause, reason", close to *hetu* likewise rendered in Tib. with *gtan chigs*; yet *hetu* is more abstract than *upapatti* (cf. Mhv., No. 4422, 4423). For the Dagger, cf. *supra*, "Appendix".

<sup>2</sup> Grotto where Padmasambhava used to dwell, cf. *Dict de P.*, p. 209, 13, et pass. (writes *yañ-le-śod*).

<sup>3</sup> *glas te*, "to hire": *gla*, "wages, pay"; *gla pa*, "a servant employed on a fixed salary"; *glas 'cho ba*, "one who subsists on salary or wages" (cf. *Das*, p. 253 b, 254 a, 257 b).

<sup>4</sup> There is only "one" (*ñig*) tetrademoness, and not "vier Göttinen" as one could expect from *Kanjur* 85 = B. 86 a, 15 : *caturdevī - pariprcchā* = *lha mo bzis yons su zus pa*. As for the class of gods called *bse*, cf. Nebesky-Wojkowitz, p. 310 and F.W. Thomas, p. 58, 90, 93.

<sup>5</sup> Corr. *dbugs* for *lvugs-lbugs*.

<sup>6</sup> *khon thun* : "\*k'og-t'üg\*" col. uneasiness, sorrow, anxiety", *Jäschke*, p. 44 a; yet *ibid.*, p. 233 b. *sub voc.* *thun ba* : *yid thun ba*, *spro thun ba*, "passionate, hot-tempered, hasty".

<sup>7</sup> *byugs* from *dbyug pa*; notice the light stroke by which the copyist corrected *cir* into *dir*.

<sup>8</sup> Corr. *rce dgon* for *dgod*, "recreation and laughter".

<sup>9</sup> Among the six stages within the *vajra-yāna*, the *kriyā-tantra-yāna*, concerned with rituals, is the lowest and the *ati-yoga-tantra-yāna* is the highest (cf. Dasgupta, p. 71, n. 2). Thus Padmasambhava performed conjurations on every level of the *vajra-yāna*, practical exercises complementing his theoretical exegesis of the *kīla-āgamas*.

<sup>10</sup> *theg pa mthu* = *yāna-bala*, "Vehicle power", the sixth of the ten *bodhisattva-balāni* (Mhv. 765). In the classical Tib. of the Mhv. this power is called *stobs*; *theg pa'i stobs*; yet *mthu* and *stobs* seem very close synonyms : Mhv. 5152 : *sthāma*, *mthu 'am stobs*.

every single point of the Dagger Treaties (*āgama*) from the Collection of the Hundred Thousand Tantras of the Dagger which is part of the Secret Tantras.

- 5 b, 1 When he had thus established <sup>11</sup> the treaties on conjurations and carried back [to Nālandā] the Collection of the Hundred Thousand [Dagger texts],
- 6 a, 1 then the A-ca-rgya (!) Sam-ba-ba, the Nepalese (Bal-po) Ser-po, In-tra-sú-gu-tu, Pra-be-se, and others, performed conjurations in the A-su-ra Cave <sup>12</sup>.
- 6 b, 2 Evoking the tetrademoness of Bse in her eternal aspect <sup>13</sup>, they performed [her] conjuration and gave her a fourfold name :
- 7 a, 1 Grand Witch Exterior Blessing, Fairy Food Blessing, Grand Titaness Glory Blessing, Illusionist Life Blessing <sup>14</sup>.
- 7 b, 2 By making the great conjuration during seven days <sup>15</sup>, they saw the bodily apparition of the sublime Thunderbolt Youth <sup>16</sup>.

<sup>11</sup> *gtan la 'bebs pa* = *vinīscaya* (Mhv. 7676), "deciding, settling, fixing (of a horoscope, etc)" (M.W., p. 971 b). This expression occurs regularly at the end of the Tibetan colophons of the Kanjur. In that special context I have translated it with "ediert", unlike Beckh who renders it with "geordnet". The Mongol equivalents are : *orusiyul-*, "introduire, établir dans une demeure, fixer" (Kow., p. 455 b); *sudur-tur bayulya-*, literally "to lower into a book" (*bayulya-* is the exact equivalent of 'bebs pa) listed in Kow. p. 1063 a, as the equivalent of *glegs bam bśu ba* = Lessing, p. 71 b, "to copy a sacred book" and, p. 1162 a, "to commit to writing"; Sumatiratna I, p. 821 : *niytalan bayulya-*, *nutada bayulya-*, "to fix the text precisely, exactly". The present passage shows that *gtan la 'bebs pa* means the sum of all these interpretations : Padmasambhava "introduced" (*orusiyul-*) the Dagger texts by "inviting" them to Nepal; he had them certainly "geordnet" (Beckh), and fixed in an exact way (*niytalan bayulya-*) in a liturgical recitation which enabled the well trained audience to memorize the texts at once; subsequently a master copy was promulgated (*sudur-tur bayulya-*), although the cave Yañ-la-śod may hardly have provided the required facilities; and thus he decided upon the meaning (*vinīscaya*). It is interesting to note that *gtan la 'bebs pa* is the final action : once Padmasambhava did it, he has no use for the original documents and he returns them to Nālandā. Due to the very wide range of actions involved in "gtan la 'bebs pa", I chose to translate it (in the present context) with the equivocal "established" : Padmasambhava "established" the wording and the meaning of the texts and he "established" the texts in Nepal and in the memory of his disciples.

<sup>12</sup> Cf. *Dict.*, p. 118-119, "où résidaient des myriades de bhikṣu" together with Ānanda, disciple of Bhagavat.

<sup>13</sup> *gzugs* : as a *sādhana* proceeds, the divinity appears in various, changing aspects (*rūpa*, *dürsü*, *Aussehen*). Thus *Ucchuṣmā* appears first in the shape of a Caṇḍāla woman, ugly to the point that the magician should beware looking at her lest he expectorate; but soon she takes "her proper shape", *rañ gyi gzugs - öber-ün dürsü* (cf. *Ucchuṣmā*, p. 207-208). In the present context the aspect of the tetrademoness of Bse is said to be "eternal" because it is Illusion, as apparent from the "fourfold name" listed thereafter. This means that the conjuration has been carried on "beyond the [ultimate level of] Yoga", *ati-yoga* (cf. note 9), where things resolve in *śūnyatā*.

<sup>14</sup> *byin* for *byin gyis brlabs*. This "fourfold name" is esoteric. Yet one can observe a relation with the four *adhīṣṭhānas* as listed in the Mhv. (No. 1580, and Das, p. 888 b) : "exterior" (*phyi* being a word afflicted with an excessively rich meaning) corresponds to the "blessing of truth" (*satyādhīṣṭhāna*); "food", to "blessing of charity" (*tyāgādhīṣṭhāna*); "glory" (*ārya*), to "blessing of tranquility" (*upaśamādhīṣṭhāna*); "life", to "blessing of wisdom" (*prajñādhīṣṭhāna*).

<sup>15</sup> This is presumably meant to be a record time. The *Ucchuṣmā-nāma-sādhana* states : "A person of great virtue will succeed within ten days; but a man of small virtue — who even may have killed a Brahman — will be successful within twenty one days". (*Ucchuṣmā*, p. 210).

<sup>16</sup> The Thunderbolt Youth (*Vajrakumāra*) whom Nebesky Wojkowitz mentions once (p. 205)



- 7 b, 5 As for the signs that followed the very obtention of the Dagger Success (*siddhi*):
- 8 a, 2 Pad-ma-sam-ba-ba, because a boundless forest was set afire, struck the fire [with the *phur bu*, thus extinguishing it];
- 8 a, 5 Śri-ri-'gugs-ta, throwing [the *phur bu*] at the rock of the wilderness at the Indian border, struck the stone, changing the rock into four pebbles;
- 8 b, 4 the Nepalese (Bal-po) Ser-po threw [the *phur bu*] into water, the water became firm — and thus they made their entry <sup>17</sup> into the Market Ñid-'khor in Nepal.
- 9 a, 3 Such miracles and signs they demonstrated.
- 9 a, 5 In Tibet, the A-ca-rya Sam-ba-ba instructed Ba-bor Be-ro-ca and Kha-rce Ña-na-si-ga <sup>18</sup>.
- 9 b, 4 Thereafter, Dre Ta-tha-ga-ta and 'Bu-na-a-nas, after having heard [Padmasambhava's instructions,] performed conjurations in the Cave of the Rock of Bsam-yas, in the Rock of Brag-dmar <sup>19</sup>.
- 10 b, 1 Dre Ta-tha-ga-ta struck fire; Bu-nas-a struck the Rock of Po <sup>20</sup>.
- 10 b, 4 Now, the bestowing <sup>21</sup> of the Dagger [doctrine]: [the Master] went to Mëhims Śag -kya and Rdo-rje-gñan, *zan* of Snam <sup>22</sup>.
- 11 a, 3 There he instructed Byin Ye-śes-brcegs.
- 11 b, 1 Ye-śes-brcegs, Gñan Rñi-ba-bcan-ba-dpal and Lde-sman-rgyal-mchan, [these] three [disciples,] obtained success by making conjurations at Gñan-goñ in Lho-brag.
- 12 a, 1 The abbot (*upādhyāya*) 'Bum-tañ-kyis struck rock by setting it afire; Rñi-ba and Lde-sman struck wood and stone by hitting it.

as having appeared on the roof of Samye, seems indeed linked to the Dagger Doctrine. He is invoked (*bčom ldan 'das rdo rje gzon nu la phyag 'chal lo ||*) at the beginning of the *Vajra-kīlaya mūlatantra-khaṇḍa*, Kanjur No. 77, whose colophon reads as follows: "The irradiant Saskya Paṇḍita compared it with an Indian copy which had been the personal property of Padmasambhava; he translated, corrected and edited it at Sreg-śiñ of Tsang in the region of G-ya-ru". (Our translation of this "fragment" (*khaṇḍa*) based on its Tibetan and Mongolian versions will hopefully appear in not too remote a future). N.B.: notice the full stop in 7 b-1: *gsol lo*. The conjuration of the Thunderbolt Youth must therefore be independant of the conjuration of the tetrademoness. In turn, this episode is closed with a period: *mthoñ no ||* (7 b/5).

<sup>17</sup> From *'chugs pa*; notice that the *b* has been scored out!

<sup>18</sup> The first of these two disciples is obviously the celebrated Spa-gor Vairocana, the translator of several Kanjur and Tanjur texts (cf. also J.R. Krueger, *Sagang Sechen*, p. 34-36, and Tucci, *Painted Scrolls*, p. 796 a); but I could not find anything about the Kashmirian (? Kha-čhe) Ña-na-si-ga.

<sup>19</sup> According to the pillar of Skar-đhuñ quoted in *Tombs*, p. 14, there were at the time of "grandfather K'ri lde gtsug brtsan... the temples of Kva tsu in Brag dmar ... and at the time of (my) father K'ri sroñ lde brtsan ... the temples of bSam yas in Brag mar ..." (cf. also *ibid.*, p. 43 and note 86).

<sup>20</sup> For the Rock of Po, cf. *Painted Scrolls*, p. 729 b.

<sup>21</sup> Cf. *luñ 'bogs pa*, "to give instruction", also *upadeśa*; and *luñ phog pa*, "one who has received instruction" (Das, p. 1216 a).

<sup>22</sup> For *zan*, cf. Lalou, *Revendications*, p. 5.

- 12 a, 5 Because they [could] exhibit signs, striking in that way, [the Master] said the ritual of the conjuration revealing the secret : he imparted [to them, and] also for the sake of future [generations] the spell (*mantra*) and the Doctrine Whore <sup>23</sup>.
- 12 b, 4 Linking together the [perceived] object (*viṣaya*) and the [perceiving] thought (*citta*), [which represents] the precept for getting into the position to grasp these conjurations, [the Master] explained the Meditation <sup>24</sup> of the Dagger as the Sphere of Religion <sup>25</sup>, indicating the wording of the conjuration, indicating the visualization of overpowering the Knowledge Goddess <sup>26</sup>, indicating [everything] according to the *ma-ha-yo-ga* texts on the ritual of Dagger Conjurations, secret Bodhi thought which also belongs to *a-ti-yo-ga*.
- 14 a, 3 Therefore, as long as the Bodhi thought has not been generated, one will visualize the many objects (*viṣaya*) and the many thoughts (*citta*) as being non-dual (*advaya*).
- 14 b, 3 If one intends to explain knowledge (*jñāna*) — thought (*citta*), one will visualize all the objects (*viṣaya*) as the true nature of wisdom (*prajñā*), and visualize thought (*citta*) as the fundamental knowledge (*jñāna*).
- 15 a, 4 After thought (*citta*) has thus transferred power to the body, and once power is obtained, all the body becomes a knowledge circle (*jñāna-maṇḍala*).
- 15 b, 4 As for thought (*citta*), one will contemplate it as being inseparable from Great Bliss (*mahāsukha*).
- 16 a, 2 When rolling the *kri-la-ya*, one will contemplate object (*viṣaya*) and thought (*citta*) as being non-dual (*advaya*);

<sup>23</sup> 'brel ma, from 'brel ba, "to combine, meet, connect", also sexually. Thomas (p. 163 b) : 'brel mo, "serving women" appears to be too vague. The *luṅ 'brel ma*, in the erotic vocabulary of the Tāntrikas, appears simply to be the *mudrā* matching with the *mantra*. "Closely associated with this Mantra element of esoteric Buddhism is the Mudrā element which is generally taken to be signs made by the particular position of the hands and fingers. (Note 2 : This Mudrā should be carefully distinguished from the Mudrā or the Mahāmudrā who is the Prajñā or the great woman to be adopted in the Yogic practice). This Mudrā element, however, with the Mantra and some other esoteric practices has a deeper significance in the yogic Sādhanā of the Tāntrikas, and the Mantra element contains all the secrecy of the potency of sound, the Mudrā contains the secrecy of touch as associated with the potency of the physiological system". (Dasgupta, p. 69).

<sup>24</sup> *sgom pa* = *bhāvanā* (Mhv. 912) = *bisilyal* (Smr. I, p. 480). As indicated in Das, p. 327 a, *sgom pa* is the term for "systematic meditation" in general, and in particular, for the second degree of same. Thus I have translated it here (14 a, 2) with "meditation", but in 13 a, 4, and *infra* with "visualize".

<sup>25</sup> The Sphere of Religion (*dharmadhātu*) is "the commingling of Prajñā and Upāya like the mixture of water and milk in a state of non-duality, called *prajñā-pāya*" (Dasgupta, p. 104). Yet *prajñā* is to be equated to *sūnyatā*; *upāya* to *karuṇā*; the union of *sūnyatā* and *karuṇā* is the *bodhicittā* (*ibid.*, p. 98-100).

<sup>26</sup> The Knowledge Goddess (*\*jñāna-devī*) — notice the constant confusion of the genitive and the instrumental particles! — appears to be identical with the above-mentioned Doctrine Whore (cf. note 23) : *mantra* and *mudrā* come together, visualized as male and female, like *upāya* = *karuṇā* and *prajñā* = *sūnyatā*, thus realizing the *dharmadhātu* and the *bodhicitta*.

when [performing] the seal (*mudrā*) of *kha-tam*, one will visualize object and thought as method (*upāya*) and wisdom (*prajñā*)<sup>27</sup>.

- 16 b, 4 In the language of India : *byi to da ma la*. In Tibetan : “Tantra of the Best Science”<sup>28</sup>.
- 17 b, 1 In [its section dealing with] the ritual of conjurations, one will visualize the Bodhi thought as the Secret;
- 17 b, 3 in the injunction of the operation, the pure doctrine “Called Thunderbolt Youth” is taught as *a-ti-yo-ga*; and
- 18 a, 3 having disclosed this, [the Tantra goes on] teaching the existing collections of various magic rituals; and
- 18 b, 2 one will visualize the Bodhi thought as being not superior to the Great Bliss.
- 19 a, 1 Thus, for didactic reasons, [the Tantra] teaches the Great Doctrine in a fourfold way.
- 19 a, 3 It has classified all the orthodox doctrines according to their various distinctions and teaches them as *a-ti-yo-ga*<sup>29</sup>.
- 19 b, 4 = Finished =
- 20 a, 1 Hold in the right hand the *ki-la-ya* in the direction of the Sumeru;
- 20 a, 3 hold in the left hand the *ca-kra*.
- 20 a, 4 (Visualize) in the middle of the palm of the right hand the disk of the moon [appearing] from [the syllable] *a*<sup>30</sup>;
- 20 b, 1 (visualize) in the middle of the palm of the left hand the disk of the sun [appearing] from [the syllable] *ma*;
- 20 b, 4 as for the proper nature (*sabhāva*) of the Dagger, (visualize) the slip knot<sup>31</sup>;

<sup>27</sup> Summarizing the present passage, it appears that : *viśaya* = *prajñā*, and *citta* = *jñāna* (14 b, 3). One has to visualize them copulating : this is, in fact, the meaning of “non-dual” (14 a, 3, and 16 a, 2) and of “being inseparable from” (15 b, 4). Thus, *viśaya-prajñā* being female, *citta-jñāna* must be *upāya* and male (14 b, 3). In turn, *mahāsukha* must be female (15 b, 4) : she refers to “the ultimate nature and perfect knowledge” (Dasgupta, p. 113), viz. *viśaya-prajñā*. Although the text does not state it explicitly, it seems obvious that, *in figura*, the tetrademoness of Bṣe is the Doctrine Whore — *prajñā* who must be overpowered by the Thunderbolt Youth — *upāya*.

N.B. : Corr. *kri-la-ya* (16 a, 2) into *ki-la-ya* = *phur pa*, which the yogin “rolls” between the palms of his hands; and corr. *kha-tam-gyi* (16 b, 1) into *kha-tam-ga'i*, the sceptre of the ascetics, and especially of Padmasambhava. (For its detailed description, cf. Evans-Wentz, p. XV-XVI).

<sup>28</sup> For the *Vidyottama-mahātantra*, cf. *supra*, Introduction, p. 12.

<sup>29</sup> Only a deep study of the monstrous *Vidyottama-mahātantra* (some 300 folios !) can decide upon the exactness of my interpretation of the present passage. Yet, as far as I could see, there is a first section dealing with ritual in general, and a second section containing a series of special rituals, but I was not lucky enough to find in the haystack the little needle “Called Thunderbolt Youth”. I even suspect him not to be there at all, and that our development has been written to link the modest Pel. tib. 44 to the prestigious *Vidyottama-mahātantra*.

<sup>30</sup> For the syllable *a*, cf. *Hōbōgirin*, vol. I, *sub voc.* : “A est le Germe de Vairocana dans le Plan de Matrice ... l’a est dit aussi “Germe de la Roue de lune” ...” (*ibid.*, p. 2b, middle).

<sup>31</sup> *rgya mdud* = Mong. *küir* (Smr., p. 431), “noeuds coulants d’une corde d’arc” (Kow., p. 2563 a). Thus Grünwedel’s assumption : *rgya* = *mudrā*, “Siegel” (*Naropa*, p. 170) is contradicted by the Mongols. It also seems unsafe to follow the great scholar in his interpretation *rgya-mdud*

- 20 b, 5 visualize in addition to the former the Herukas of the five families <sup>32</sup>.
- 21 a, 2 Visualize on the spokes the eight Ke-'u-ri, Ce-'u-ri, [etc.] <sup>33</sup>. Visualize on the head of the slip knot ten wrathful *rol-pas* <sup>34</sup>. Visualize on top [of them] *yag-śa* and *rag-śa* [-*sas*].
- 21 b, 4 And again on top of them, visualize clearly one single indigo colored syllable *hwiñ*. In its center, in a white light, visualize clearly one single Big One <sup>35</sup>.
- 22 a, 4 Splendor of a Buddha!  
Excellence of the Great Spell!  
Power of the *a-byi-ca-ra*!

= "normale Begattung": the sexual symbolism is indeed persistent in our text and Rabelais' image of the "serre-croupière" is curiously similar to the image of the *küir*. Yet the presence of moon and sun (*candra*- and *sūrya-svarūpa*), the mention of *Sumeru-suṣumṇā* (cf. Govinda, p. 171), and that other Mongol equivalent given by Smr. (p. 431) for *rgya mdud*, *jrūken-ü janggiy-a*, "knot of the heart", indicate a technical term of Yogic anatomy, rather than just "the normal copulation": [the Yogin] "empfindet Beseligung (*bāde*) in der Mitte [d.h. im Herz-Zentrum (or "knot", since the organs are "knots")] (*bar*), wenn liebendes Mitgefühl durch Vereinigung der weissen und roten [Ströme sublimierter lunarer und solarer Kräfte] entsteht" (Govinda, p. 186).

<sup>32</sup> Cf. Govinda, p. 226 and also *Painted Scrolls*, pl. 151. Contrary to the description given *ibid.*, p. 551a, the picture shows — besides the Čhe-mčhog Heruka of the center — all of the five hypostatic Herukas: 2 in the East (beneath Čhe-mčhog), Vajra- and Buddha-Heruka (their caption is so faint that one has merely to guess them according to *Dict de P.*, p. 11 and note 2; but does it seem that, contrary to the order found in that text, the picture shows Buddha-Heruka above Vajra-Heruka?); in the South (left side of the picture) Ratna-Heruka; in the West (above Čhe-mčhog) Padma-Heruka; in the North (right side of the picture) Karma-Heruka. The captions of 3, 4 and 5 are perfectly clear.

<sup>33</sup> Cf. the same plate 151 as *supra*, in note 32. The complete series of the eight ladies is: East, Keurima; South, Ceurima; West, Pramoha; North, Petali; South East, Pukkasi; South-West, Ghasmari; North-West Candhali; North-East, Smasani (cf. *Painted Scrolls*, p. 551a). In the picture these eight ladies occupy the intermediate space between the Herukas. Their order appears deranged in a very strange way: dividing the circle around the Čhe-mčhog, like a dial, into twelve spots, the five Herukas are on 6 = East (two of them), 9 = South, 12 = West 3 = North; then one reads on 1: *byañ* (North) Be-tu-li, on 11: *lho nub* (South-West) Gha-ma-ri, on 10: *nub* (West) Spra-mo-ma, on 8: *lho* (South) Co-bo-ri, on 4: *bya-. r* (North-East).-śa-ni... the other ladies seem not to have any caption. But what on earth can be the meaning of their impossible orientation?

<sup>34</sup> Demons of the retinue of the King of the *Bduds*; cf. *Painted Scrolls*, p. 718 a: *rol po*, *rol mo*. For the slip knot. cf. *supra*. note 31.

<sup>35</sup> *Čhe-ba*, "a great, big one" is translated in Smr., p. 653, as *erdem-tü yeke* which, in turn, gives in Tib. *yon tan čhen* = *gunaratna* (Das, p. 1148a), "jewel of accomplishment" — a sort of *cintāmaṇi*?

## GLOSSARY

- ki-la-ya*, cf. *phur bu*  
*ke-'u-ri*, 21 a, 2  
*kri-ya*, 4 b, 3  
*kri-la-ya*, cf. *phur bu*  
*bkā gcal*, 5 b, 1  
*kha-tam [-ga]*, 16 b, 1  
 Kha-rce, cf. *Ña-na-si-ga*  
*khuns*, 1 b, 1  
*khro bo rol pa*, cf. *rol-pa*  
*Rgya-gar (gyis yul)*, 1 b, 4, 8 a 5 16, b, 4  
*rgya mdud*, 20 b, 4, 21 a, 3  
*rgyud 'bum sde (phur bu'i °)*, 5a, 2  
*rgyud (gsaṅ ba'i °)*, 5 a, 1  
 (b-)sgom, 13 a, 4, 14 a, 2, 14 b, 3, 15 a, 2,  
 16 b, 3, 17 b, 3, 18 b, 4, 21 a, 1, 3, 21 b, 1,3  
 22 a, 1, 4  
*bsgrub thabs (= sādhana = bütügeküi ary-a)*  
 12 b, 1, 13 b, 4, 17 b, 1  
*bsgrub pa (= sādhana = bütügeküi)* 3 b,  
 3, 4 b, 5, 6 b, 1, 4, 12 b, 4  
*bsgrub pa čhen po*, 7 b, 2  
*bsgrub pa'i luṅ*, 5 b, 2, 13 a, 2  
*bsgrubs*, 10 b, 1, 11 b, 5  
*dños bsgrub*, cf. *phur bu'i °*  
*lña'i He-ru-ka (rigs °)*, cf. *He-ru-ka*  
*sñags*, 12 b, 3  
*sñags čhe ba*, 22 a, 5  
*bču (khro bo rol-pa °)* cf. *rol-pa*  
*čhe-ba*, 22 a, 3  
*čho phrul*, 9 a, 4  
*čhos kyis dbyiṅs*, 14 a, 2  
 Mčhims Śag-kya, cf. Śag-kya  
*Ña-na-si-ga (Kha-rce °)*, 9 b, 3  
*ñi ma'i dkyil 'khor*, 20 b, 3  
*Ñid-'khor kyi choṅ*, 9 a, 2  
 Gñan-goṅ, 11 b, 4  
 Gñan Rñi-ba-bcan-ba-dpal, 11 b, 2, 12 a, 3  
 Rñi-ba cf. Gñan °  
*gtan chigs*, 1 b, 2  
*gtan la phabs*, 5 b, 2  
*bstan pa* 13 a, 3,4, 14 a, 1, 18 a, 2, 18 b, 1,  
 19 b, 3.  
*thabs*, 16 b, 2  
*theg pa mthu dag*, 5 a, 3  
*thog ma* Bal yul ,cf. Bal yul  
*dam bčas sruṅs ma*, 3 b, 4  
 Dre Ta-tha-ga-tha, 9 b, 4, 10 b, 1  
*bdun (zags °)* 7b, 2  
*bde ba čhen po*, 15 b, 4, 18 b, 3  
 Rdo-rje-gñan, 11 a, 2  
 Rdo-rje-gžo-nu, 7 b, 3, 17 b, 4  
 Lde-sman-rgyal-mchan, 11 b, 3, 12 a, 3  
 Sna-nam zaṅ Rdo-rje-gñan, cf. Rdo-rje-gñan  
 Pad-ma-sam-ba-ba, 2 b, 4, 6a,1 8a,2  
 Po 'i brag, 10 b, 3  
 Pra-be-se, 6 a, 3  
 Phags-byin-mthu-mo-čhe, 7a, 3  
*phur bu*, 1 b, 1, 10 b, 4, 16 a, 2, 20 a, 1  
*phur bu bsgrub pa'i sruṅs ma*, 3b, 3  
*phur bu'i rgyud*, cf. *rgyud*  
*phur bu'i sgom*, cf. *sgom*  
*phur bu'i bsgrub thabs*, cf. *bsgrub thabs*  
*phur bu'i dños bsgrub*, 7 b, 5  
 Phur-bu'i-'bum-sde, 2 a, 1, 4a, 4  
*phur bu'i raṅ bzin*, 20 b, 4  
*phur bu'i luṅ*, cf. *luṅ*  
 Phyi-byin-phrul-mo-čhe, 7 a, 1  
 Bal po, 2 a, 3; cf. Ser-po  
 Bal yul, 1 b,3, 4 b, 1, 9 a, 1  
 Be-ro-ca (Ba-bor °), 9 b, 2  
 Bod yul, 9 a, 5  
*byaṅ čub kyis sems*, 13 b, 1, 14 a, 3, 17 b, 1, 18  
 b, 2  
 Byi-to-da-ma-la, cf. Rig-pa-mčhog  
 Byin Ye-šes-brcegs, 11 a, 4  
 Brag-dmar brag, 10 a, 3  
*dbaṅ bskur*, 3 b, 5, 15 b, 1  
 'Bu-na-a-nas = 'Bu-nas-a, 10 a, 1, 10 b, 2  
 'Bum-taṅ-kyis, 12 a, 1  
 'bum sde, cf. Phur-bu'i ° and *rgyud °*  
*ma*, 20 b, 2  
*ma-ha-yo-ga*, 13 b, 4  
*ca-kra*, 20 a, 3  
*ce-'u-ri*, 21 a, 2  
 Che-byin-sgyu-phrul-čan, 7 a, 4  
 Zas-byin-rju-phrul-čan, 7 a, 2  
*zla ba'i dkyil 'khor*, 20 a, 5  
*yag-ša*, 21 b, 2  
 Yaṅ-la-šod, 1 b, 3, 4 b, 1  
*yul*, 13 a, 1, 14 b, 1, 4, 16 a, 3, 16 b,2  
*ye šes*, 14 b, 3, 15 a, 3  
*ye šes kyis lha*, 13 a, 3  
*ye šes gyis dkyil 'khor*, 15 b, 2  
 Ye-šes-brcegs, cf. Byin °  
*rag-ša [-sa]*, 21 b, 3  
 Ri-rab, 20 a, 2  
 Rig-pa-mčhog, 17 a, 3  
*rol-pa (khro bo °)*, 21 a, 4  
*luṅ*, 5 a, 5, 19 b, 2; cf. *bsgrub pa'i °*  
*luṅ čhen po*, 19a, 2  
*luṅ 'brel ma*, 12 b, 3  
*lus*, 15 a, 4, 15 b, 2  
 Śag-kya (Mčhims °) 11 a, 1  
 Śag-kya Yur, 2 a, 4  
*šes rab*, 15 a, 1, 16 b, 3.  
 Śri-ri-'gugs-ta, 8 a, 5  
*saṅ rgyas*, 22 a, 4  
 Sam-ba-ba, cf. Pad-ma-°  
*sems*, 13 a, 1, 14 b, 2,3, 15 a, 2, 4, 15 b, 4, 16  
 a, 3, 16 b, 2

Ser-po (Bal-po °), 6 a, 2, 8 b, 4  
gsaṅ ba'i rgyd, cf. rgyud  
gsuṅ, 12 b, 2  
bsam, 16 a, 2, 4  
Bsam-yas kyi brag, 10 a, 4  
bse'i-lhu-mo-bzi, 2 b, 1  
huṅ mthiṅ ka, 21 b, 5  
He-ru-ka (rigs lña'i °), 21a,1

Lho-brag, 11 b, 4  
a, 20 a, 5  
a-ti-yo-ga, 4 b, 3, 13 b, 2, 18 a, 2, 19 b, 3  
a-byi-ca-ra, 22 b, 2  
a-ca-rya Sam-ba-ba, cf. Pad-ma-sam-ba-ba  
A-su-ra 'i brag pug, 6 a, 4  
I-so, 2 a, 4  
In-tra-śu-gu-tu, 6 a, 2



# LE LHA-'DRE BKA'-THAÑ

par

ANNE-MARIE BLONDEAU

## INTRODUCTION

Jusqu'à présent, le premier chapitre du *bKa'-thañ sde-lña*, consacré à la soumission des *lha* et *'dre*<sup>1</sup> du Tibet par Padmasambhava, a bénéficié d'un intérêt moindre que les autres. Il a été utilisé occasionnellement (H. Hoffmann, *Quellen*, R.A. Stein, *Recherches et Tribus*, G. Tucci, *TPS*), mais aucune étude d'ensemble n'en a été faite.

Certes, il ne réserve pas à l'historien de bien grandes trouvailles : ses prophéties sont — volontairement ? — embrouillées dans leur chronologie, obscurcies à plaisir, et se trouvent de façon beaucoup plus claire et complète dans les autres chapitres. Le sens du texte lui-même, est souvent hasardeux du fait de sa rédaction en vers très concis. Néanmoins, pour la démonologie, l'iconographie, le folklore, la critique littéraire, en particulier la composition des *gter-ma*, les relations de *gter-ma* entre eux, l'assimilation de la littérature bouddhique à un niveau populaire, l'étude du *lHa-'dre bka'-thañ* me paraît apporter des éléments intéressants. De plus, le *bKa'-thañ sde-lña*, pour disparate qu'il soit, forme un tout, qu'il m'a paru logique d'étudier par le commencement.

L'« inventeur » (*gter-ston*) du *bKa'-thañ*<sup>o</sup>, et la date à laquelle il a théoriquement découvert le *lHa-'dre*<sup>o</sup>, sont bien connus par les travaux de A. Vostrikov, et surtout de G. Tucci (*TPS*, p. 110-115). Je rappellerai seulement qu'il s'agit d'Orgyan gliñ-pa, né en 1323 (*sa-phag*), également inventeur du *Padma thañ-yig* en 1352, alors qu'il avait « découvert » le *lHa-'dre*<sup>o</sup> en 1347 (*me-phag*), d'après les colophons de ces deux ouvrages. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de ces dates.

J'ai utilisé l'édition du *Žol-par-khañ*, faite en 1889 (*sa-mo-glañ*) sur l'ordre du *srid-skyoñ De-mo čhos-kyi rgyal-po*, précepteur du treizième Dalai lama. Les références sont faites à cette édition. Je l'ai comparée à

<sup>1</sup> Le lettré *dge-lugs-pa* Yon-tan rgya-mcho avec qui j'ai lu ce texte, ainsi que les Tibétains que j'ai interrogés sur le terme *lha-'dre*, le comprennent comme *lha dan 'dre*. Aux f. 3b, 29b, ... on trouve : *lha 'dre mi gsum*, « les trois (catégories), *lha*, *'dre* et hommes ». J'ai donc adopté systématiquement la traduction *lha* et *'dre*. Néanmoins, bien souvent, on a l'impression qu'il s'agit d'une catégorie unique (comme il existe des *klu-bdud*, etc.), ainsi que R.A. Stein l'indique (*L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaique de Ling*, Paris 1956). On trouve même au f. 20b de notre texte, un démon qui s'appelle *lHa-'dre dkar-po* (mais v.n. 133). Pour ces raisons, j'ai répertorié le mot sous sa forme *lha-'dre* dans l'index.

celle de Derge qui n'offre que des variantes infimes, orthographiques surtout, dont peu sont intéressantes.

On connaît le cadre général qui sert de prétexte au *lHa-'dre bka'-thañ*. Il est largement développé dans le *PTY* (chap. 58-59), et rappelé au début du chapitre 8 de notre texte : ne pouvant achever la construction de bSamyas contre laquelle les démons s'acharnaient, Khri-sroñ lde-bcan envoie, sur le conseil de Śāntarakṣita, des émissaires chargés d'inviter Padmasambhava ; ils le trouvent au Népal. Padmasambhava se met en route pour le Tibet, et au fur et à mesure de son avance, soumet les démons et dieux locaux qui cherchent à lui barrer la route, par des obstacles qui sont surtout d'ordre atmosphérique ou naturel, montrant bien l'identité à établir entre ces divinités et les phénomènes célestes (*TPS*, p. 720). Leur soumission se fait toujours selon le même schéma : après que Padmasambhava ait réduit à merci ses ennemis par sa puissance surnaturelle, ceux-ci lui offrent la formule magique (*hrdaya*) qui est leur essence de vie (*srog-gi sñiñ-po*). A plusieurs reprises le *hrdaya*, formule sanskrite en écriture tibétaine, est donné (par ex. 22a, 23b). Ensuite, Padmasambhava les oblige par serment à servir la Doctrine, et il leur confie la garde de trésors, jusqu'à leur découverte par des êtres prédestinés karmiquement.

Si l'on s'en tient à ce schéma et à la table des matières que l'on peut dresser en relevant les titres des chapitres du *lHa-'dre<sup>o</sup>*, on a l'impression que l'on ne va y trouver qu'un catalogue de démons et dieux locaux, dont le chapitre 60 du *PTY* est un reflet très exact. Ce court chapitre dresse la liste des démons soumis par Padmasambhava ; il évoque brièvement les obstacles qu'ils dressèrent sur son chemin, et la façon dont Padmasambhava les vainquit. On pourrait considérer que c'est un résumé du *lHa-'dre<sup>o</sup>*, ou à l'inverse, que le *lHa-'dre<sup>o</sup>* est un développement de ce chapitre.

Mais, sauf pour les sept premiers, la table des chapitres du *lHa-'dre<sup>o</sup>* est trompeuse, comme on peut s'en assurer par la table des matières réelle, ci-dessous. L'énoncé est presque toujours incomplet ; il arrive même qu'il soit erroné (chap. 14, 17, 20, 24) ; parfois l'histoire est coupée artificiellement (chap. 10-11-12) ; ailleurs on trouve dans le texte même l'indication d'une fin de chapitre (f. 10b).

La composition hétéroclite des *gter-ma* n'est plus à démontrer<sup>2</sup> ; mais le *lHa-'dre<sup>o</sup>* me semble un des exemples les plus frappants de la juxtaposition de morceaux disparates dont ils sont formés ; morceaux souvent empruntés à d'autres textes (cf. le *Mañi bka'-'bum*), et reliés entre eux plus ou moins artificiellement par un fil ténu. On peut dégager ce lien fragile pour le *lHa-'dre<sup>o</sup>* ; c'est ce qu'on pourrait appeler le récit-cadre : trois démons étaient les maîtres du sol de la grotte de Yañ-le-çod au Népal, le *klu* Gyoñ-po, le *gnod-sbyin* rGod-ma-kha, et Bar-snañ glog-ma-sprin. Lorsque Padmasambhava décida de s'y installer, ils s'y opposèrent par tous les moyens ; ils réussirent à séduire une épouse de Padmasambhava, mais celui-ci l'arracha

<sup>2</sup> Cf. *TPS*, p. 112 ; composition du *rGyal-po bka'-thañ*, p. 113. La même démonstration a été faite par Mme Macdonald à son cours de l'E.P.H.E., pour le *Mañi bka'-'bum*.

à leur emprise. Furieux, ils ameutèrent tous les dieux du sol et démons du Tibet, et firent se poster chacun en embuscade aux différents points de la route que devait suivre Padmasambhava pour se rendre au Tibet. Vaincus successivement, ils décidèrent de chercher l'alliance du féroce seigneur du Koñ-po au Tibet, Koñ-rje dkar-po.

Autour de ce récit-cadre, s'amalgament des récits populaires bouddhiques, des fragments de *jātaka*, de la vie du Buddha, de rituels de propitiation ou d'expulsion, de littérature dogmatique et même technique, des prophéties, de la façon suivante (ce plan est celui qui se dégage à la lecture, et n'a rien à voir avec le découpage en chapitres par l'auteur) :

### *Introduction générale : glorification de Padmasambhava.*

— Table des matières (chap. 1, f. 1b).

— Des émanations différentes de Padmasambhava accomplissent le bien des êtres dans les six voies de transmigration (chap. 1-6).

— Liste des quarante qualités éminentes de Padmasambhava (chap. 7).

### *Préambule.*

— Invitation de Padmasambhava par Khri-sroñ lde-bcan ; déchaînement des *lha* et *'dre* sur le Tibet (chap. 8, 15b).

— Discours aux vingt-et-un *dge-bsñen* alors que Padmasambhava approchait de Guñ-thañ au Mañ-yul (chap. 8, 5b-6a). (Ce morceau n'est visiblement pas à sa place).

— Obtention de remèdes et réalisation de l'*amṛta* par Padmasambhava (chap. 8, 6a-6b).

### *Première partie : cycle du Népal.*

— Recherche d'un lieu saint par Padmasambhava ; c'est la grotte de Yañ-le-çod au Népal. Cataclysmes et sécheresse en Inde et au Népal, provoqués par le *klu* Gyoñ-po, etc. Emissaires envoyés en Inde pour demander aux pandits un moyen d'y remédier. Ils rapportent le *Phur-pa* à Yañ-le-çod : les malheurs cessent. Mise en garde de Padmasambhava à son épouse Çäkyadevī contre les maléfices du *klu* Gyoñ-po. Présages du départ de Padmasambhava pour le Tibet (chap. 8, 6b-8a).

— Conversion de démons dans la grotte des Asura (chap. 8, 8a-8b).

— Pèlerinage avec ses épouses et son disciple aux lieux saints du Népal. Çäkyadevī est mise à l'épreuve par des transformations magiques des démons, mais elle en triomphe (chap. 8, 8b-9b).

— Des transformations magiques du démon essaient d'induire en erreur le disciple Ji-la-ji-sa, qui pratiquait la médecine : elles échouent (chap. 8, 9b-10b).

— Nouvel essai sans résultat auprès de Çäkyadevī, qui ne se laisse pas abuser par les transformations magiques du démon (chap. 8, 10b-12a).

— La népalaise Kun-la-kun-sa-ži séduite et enlevée par les trois démons : Gyoñ-po, etc. (chap. 9, 12a-13a). Episodes de conversions par Padmasam-

bhava intercalés dans le récit (chap. 9, 13a-chap. 10,14a). Supplications du roi et de la reine du Népal, pour que Padmasambhava sauve leur fille (chap. 10, f. 14a-15b). Tous partent la rechercher dans le pays souterrain des *gdon*. Padmasambhava lui rend son bel aspect, mais elle ne peut les suivre, se perd et visite les enfers (chap. 11, f. 15b-17a). Padmasambhava et sa suite reviennent la chercher. Repentante, elle demande à Padmasambhava de lui exposer les cinq sortes d'offrandes. Elle obtient la délivrance (chap. 12, 17b-19a).

### *Deuxième partie : la coalition des lha et des 'dre.*

— Les trois démons, furieux d'avoir perdu Kun-sa-ži convoquent toutes les armées de *lha* et *'dre* du Tibet, et dressent leurs plans de bataille (chap. 13).

Au début du chapitre, épisode de conversion intercalé dans le récit, et prédiction concernant brCon-'grus señ-ge.

— Mise en garde de certains : on ne peut vaincre Padmasambhava ni la *Phur-pa*. Les démons décident d'envahir le Koñ-po pour demander son aide à Koñ-rje dkar-po. Celui-ci conseille d'employer des tours magiques (chap. 14).

### *Troisième partie : le voyage au Tibet et la soumission des dieux et démons.*

#### Conversion :

- de Yar-lha çam-po (chap. 15, 22b-23a);
- de Mu-ca-med, *dgra-lha* du Žaň-žun (chap. 15, 22a-23b);
- des douze br*Tan-ma* (chap. 15, 23b);
- de Gaňs dkar-mo (chap. 15, 23b-24a);
- des douze *Yaň-ma* (chap. 15, 24a);
- de rDo-rje legs-pa qui lui offre la catapulte : sa magie, sa fabrication, le culte de son *dgra-lha* (chap. 15, 24a-28b);
- de Thaň-lha yar-bžur (chap. 16, 28b-29b);
- des *dam-sri* et *'goň-po*, avec leur chef (?) So-ça yu-čhuň (chap. 16, 29b-30a);
- des *'Bar-ma gsum* (chap. 16, 30a-32b);
- de la *rjoň-sma*n sKyes-čhuň phan-mo-dar, de Tiň-lo-sma, sTag-sma, gdoň et des trois *srin-mo* du Ńaň-po, du Dvags-po et du Koñ-po (chap. 17, 32b-33b);
- du *gnod-sbyin* gGug-na me-'bar; Padmasambhava fait jaillir une source miraculeuse (chap. 17, 33b-34b);
- du *klu* Mal gro gzi-čan (chap. 18).

Épisode intercalé : devant les malheurs qui s'abattent sur le Tibet, Khri-sroň lde-bcaň interroge les différentes catégories de devins et de savants. Prédiction par Śāntarakṣita de la venue de Padmasambhava (chap. 19, 37b-38b).

(On touche du doigt la mauvaise rédaction de l'ouvrage : ce passage aurait dû logiquement se trouver avant l'invitation de Padmasambhava par Khri-sroň lde-bcaň, au chap. 8).

Conversion :

- des *the'u-rañ* ; prophéties (chap. 19, 38b-40a) ;
- du *klu-rgyal* gCug-na rin-čhen ; catalogue géographique des quatre grandes montagnes et des quatre grands lacs du Tibet (chap. 20) ;
- du roi des *gži-bdag* Chañs-pa 'brug-žon, qui déploie des transformations magiques devant Padmasambhava (chap. 21, 41b-42b).

Quatrième partie : prophéties, trésors cachés, rites.

— Exposé des raisons pour lesquelles les *lha* et *'dre* sont rebelles. Prophéties ; leur explication par le récit d'une existence antérieure (chap. 21, 42b-44b).

— Pour expliquer les événements à venir, récit d'une vie antérieure du roi de Chine, au temps du Buddha (chap. 22, 44b-45a).

— Prophéties sur le maintien de la Doctrine ; Orgyan gliñ-pa y est nommé. Prophéties sur les méfaits et la chute des Yuan : explication par un épisode de la vie du Buddha (chap. 22, 45a-46b).

— Trésors cachés pour la sauvegarde de la Doctrine (chap. 23).

— Catalogue des huit classes de *lha-ma-srin* ; le *klu* Mal-gro gzi-čan et son entourage : leur fureur (chap. 24, 47a-48b).

— Prophéties (chap. 24, 48b-51a).

Passages intercalés : sur les offrandes à faire au *ches-bču* de Yar-čhen lha-khañ (50a-50b) ; deux statues d'Indrabhūti et Padmasambhava (51a).

— Rites pour vaincre les sept *vetala* (chap. 24, 51a-52b).

*Colophon* (52b-53a).

Cette table des matières montre à l'évidence le caractère composite de l'ouvrage. Il est encore souligné par les divers styles qui s'y juxtaposent : tantôt dogmatique (ex. 5b-6a), lyrique, pour ne pas dire épique (ex. la convocation des *lha* et *'dre* par le *klu* Gyon-po) ; tantôt rappelant le style de la littérature populaire (toute l'histoire de Kun-sa-ži) ou celui des manuscrits de Touen-houang (par exemple, au f. 11a : *lus-po mi-yi lus-po-la...*), ou celui des rituels.

La question irritante reste de savoir à quels textes — sans parler des traditions — l'auteur a fait des emprunts. Elle peut se résoudre assez facilement lorsqu'il s'agit de textes canoniques (par exemple le *Kāraṇḍavyūha* dans le *Mañi bka'-'bum*) mais non pas lorsqu'il s'agit d'éléments légendaires. Un texte qui peut apporter des éléments de réponse pour certains passages du *lHa-'dre*<sup>o</sup> et qui en même temps met en lumière les liens étroits qui unissent *bon-po* et *rñiñ-ma-pa*, se trouve être le *gZer-mig*<sup>3</sup>. H. Hoffmann a déjà indiqué dans son analyse de ce *gter-ma* bon-po<sup>4</sup> les parallèles littéraires (« quite literally ») qui existent entre les chapitres 6 à 8 et le *bCun-mo bka'-than*. En ce qui concerne le *lHa-'dre*<sup>o</sup>, il s'agit des chapitres 10 à 12 du

<sup>3</sup> *'Dus-pa rin-po-čhe'i rgyud gzer-mig*, ou *mDo gzer-mig*, édition moderne, Delhi 1965. Chap. 10 : vol. *ka*, f. 259a-283a ; chap. 11 : vol. *kha*, f. 1b-46a ; chap. 12 : vol. *kha*, f. 46a-77a.

<sup>4</sup> H. Hoffman, *The religions of Tibet*, Londres 1961, p. 85-95.

*gZer-mig*. On y trouve, mais cette fois arrangés selon un ordre cohérent et logique, de nombreux passages qui figuraient dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup>, et qui souvent aident à comprendre le sens de ce dernier. Le parallèle est tellement frappant, qu'en attendant la traduction du *gZer-mig* annoncée par M. Hoffmann, je donne le résumé de ces chapitres, mettant en regard les références aux passages correspondants du *lHa-'dre*<sup>o</sup>. Bien entendu, il y a une transposition constante : Padmasambhava est *gÇen-rab*, les noms de lieux ou de personnages sont en général différents.

GZER-MIG

LHA-'DRE<sup>o</sup>

*Chap. 10 : neuf transformations magiques du démon devant gÇen-rab.*

- |   |   |
|---|---|
| <p>1) Sous des formes différentes, <i>gÇen-rab</i> convertit les êtres des six <i>gati</i>.</p>   | <p>chap. 1-6 : nombreux passages similaires</p>   |
| <p>2) Désolation du <i>bdud</i> <i>Khyab-pa lag-riñ</i>. Avec ses alliés, ils provoquent tremblements de terre, neige, grêle etc., maladies des hommes et du bétail.</p>  | <p>Fin du discours de <i>Ze-sñon</i>, 42 b ;<br/>fin du discours de <i>Koñ-rje dkar-po</i>, 22b.</p>                |
| <p>3) Conseil de guerre chez les <i>bdud</i> : s'ils ne tuent pas <i>gÇen-rab</i>, leur territoire sera vide et ils n'auront plus rien à manger. Le père de <i>Khyab-pa lag-riñ</i>, <i>rGya-lag thod-rje</i>, conseille la ruse, car la force ne saurait triompher.</p>  | <p>manque.</p>  |
| <p>4) Les neuf transformations du <i>bdud</i> :</p> <p>a) en <i>yi-dam</i> de <i>gÇen-rab</i> : homme blanc... : il est temps que <i>gÇen-rab</i> sorte de ce monde de misère. Echec de la tentative.</p> <p>b) en émissaire des <i>ācārya</i>, homme bariolé ; même ordre, même conclusion.</p> <p>c) et d) en père et mère de <i>gÇen-rab</i> ; même ordre, même conclusion.</p> <p>e) en cent chefs de marchands des dieux appelés <i>Nor-lha dbañ-bsgyur</i>, et cent chefs de guerre appelés <i>Dregs-pa'i real dañ ldan-pa</i>. Ils offrent richesse et gloire à <i>gÇen-rab</i>, l'invitant successivement à faire du commerce, et la guerre. Réponse de <i>gÇen-rab</i> id. à celle de <i>Padmasambhava</i> (q.v.).</p> <p>f) en cent filles de dieux et cent filles des <i>klu</i> ; elles offrent à <i>gÇen-rab</i> plaisir, chant, danse. Réponse de <i>gÇen-rab</i> vilipendant les femmes, portes de l'enfer...</p> <p>g) en frère de <i>gÇen-rab</i>, le <i>Srid-pa'i khye'u-čhuñ çes-gñen</i> : il vient prendre la relève de <i>gÇen-rab</i> dans son action de conversion : celui-</p> | <p>manque.</p> <p>manque.</p> <p>manque.</p> <p>absolument identique (même les noms)<br/>41b-42b</p> <p>manque.</p> |

ci doit quitter le monde car il ne peut y avoir deux Maîtres (*ston-pa*) en même temps. *gÇen-rab* le renvoie car jusqu'à présent il a seulement converti par son corps, il doit encore le faire par sa parole et sa pensée.

e) en fils de *gÇen-rab* ; il conseille d'abord à son père de tuer les gens, etc. ; puis se souvenant qu'il doit employer des voies paisibles, il feint la religion. Un jour, il essaie de tuer son père — en vain —. Il meurt de dépit. Sa mère *Dos-za thañ-mo* se lamente. *gÇen-rab* l'exhorte à ne pas se lamenter et lui donne un enseignement sur les fils. Finalement, elle voit que la souffrance est le chemin de la vertu.

f) tous les moyens paisibles étant épuisés, il faut employer la force. Les armées des *bdud* ne peuvent rien contre *gÇen-rab* et les siens. Discours de *gÇen-rab* aux *bdud* qui se repentent et confessent leurs fautes, sauf *Khyab-pa lag-riñ* qui s'enfuit seul dans son pays.

*Chap. 11 : transformations magiques devant l'entourage de gÇen-rab.*

1) Exhortations de la mère de *Khyab-pa°* à reprendre le combat : il arrive à tout le monde d'être vaincu. *Khyab-pa°* répond qu'il est tout seul et ne peut plus rien faire. La mère reprend : même si on ne peut vaincre *gÇen-rab*, il y a un moyen d'abaisser et de détruire sa doctrine : dévaster son pays. *Khyab-pa°* réunit une armée et part pour couper l'arbre de la *siddhi* (*dños-grub rci-çiñ*), mais par la bénédiction efficiente (*byin-rlabs*) de *gÇen-rab*, ils ne peuvent même pas l'approcher.

2) Nouvelles exhortations de la mère de *Khyab-pa°*, comme plus haut : il faut détruire les citadelles (*mkhar*) de *gÇen-rab*. A nouveau, ils ne peuvent y réussir.

3) La mère reprend : il faut montrer des transformations magiques aux fils de *gÇen-rab*, à ses épouses, sa fille, son bétail (*nor*), ses disciples. De toute façon, si on ne lutte pas, la doctrine des *bdud* sera détruite ; il n'y a donc pas de regret à avoir.

manque.

manque au *lHa-'dre°*,  
mais cf. *bCun-mo°*,  
chap. 20, id.

manque.

rôle joué par *Se-'phan*  
*nag-po*, 34b-35a.

35a-35b

35b-36a

absolument identique  
36a



a) Khyab-pa° se transforme en deux cents jeunes garçons munis des signes fastes, qui se présentent devant le fils de gÇen-rab, gTo-bu 'bum-saṅs, le saluent, et se disant fils de *lha* et fils de *klu* lui demandent de les instruire dans la doctrine Bon ; mais chaque fois ils demandent une doctrine inverse. gTo-bu 'bum-saṅs ne se laisse pas prendre en défaut, et dépités, ils s'envolent au ciel.

id. devant Çākyadevi  
8b-9b.

b) Khyab-pa° se transforme en dix jeunes garçons qui tombent des dix directions devant le deuxième fils de gÇen-rab, dPyad-bu khri-çes qui à ce moment exerçait la médecine dans la forêt du remède d'*amṛta*. Se présentant comme les émissaires des *buddha* des dix directions, ils lui interdisent de continuer à guérir les gens, car ne mourant plus, en ce temps mauvais, la science médicale se perdra. Mieux vaut leur donner du poison. dPyad-bu khri-çes refuse de croire à leur message, et leur propose de prendre du poison les premiers. Ils s'enfuient.

absolument identique,  
devant Īi-la-ṅi-sa  
9b-10b.

c) Apparition aux deux femmes de gÇen-rab, Hos-za rgyal-med et Dos-za thaṅ-mo qui se promenaient dans le parc de 'Ol-mo luṅ-riṅ, de sept petits cavaliers sur sept petits chevaux. Ils se proclament les fils de Brahmā, leurs chevaux ont des ailes de *garuḍa*, et ils vont au pays des *nāga*, Siṅ-braṅ, se divertir avec les sept filles du roi des *nāga* gCug-na rin-chen. Que les reines les suivent, abandonnant ce misérable gÇen-rab et son petit pays. Réponse des deux reines : quand on a vu planer le *garuḍa*, quelle misère que le vol du petit oiseau ! etc. Les sept cavaliers sans répondre, s'enfuient.

absolument identique,  
même les noms, devant  
Çākyadevi et Kun-sa-  
ṅi, 10b-12a.

d) Khyab-pa° séduit la fille de gÇen-rab, gÇen-za Ne'u-çhuṅ-ma :

— alors qu'elle dormait, il entre dans son cœur sous forme d'un tourbillon de vent noir. Le lendemain, se sentant mal à l'aise, elle demande conseil à sa mère. Celle-ci vilipende ce qu'on appelle « fille », qui est de la race des *srin*, etc., et lui conseille de faire des offrandes de fleurs... Elle va dans le parc pour cueillir des fleurs : un bel homme sur un beau cheval se présente à elle comme un fils de *klu* ; il l'engage à monter en

absolument identique :  
Kun-la kun-sa-ṅi  
12a-13a.

croupe et il l'emmènera au pays du bonheur. Comme le démon est entré dans le cœur de la fille, elle le suit. Elle est envoûtée par le démon, et même lorsqu'elle se rend compte que c'est un *bdud*, et qu'elle se trouve dans le pays des *bdud*, elle ne regrette rien.

— A 'Ol-mo luñ-riñ, la mère puis le frère de Ne'u-čhuñ-ma supplie gÇen-rab de la délivrer. Il refuse car le temps n'est pas venu : d'abord elle doit souffrir, ensuite elle se repentira.

— Pendant ce temps, deux fils de *bdud* naissent à Ne'u-čhuñ-ma : encore dans le ventre de leur mère, ils la torturaient ; nés, ils se nourrissent de chair humaine. Elle se repent amèrement. — Sur les instances de la mère, gÇen-rab, avec cinq cents *g-yuñ-druñ sems-dpa'*, se rend au pays des *bdud* qui, terrifiés, ne peuvent s'attaquer à lui. Malgré Khyab-pa°, père et fille se rencontrent. Elle est méconnaissable ; gÇen-rab ému aux larmes, lui rend son bel aspect.

— Elle commence à suivre son père pour retourner chez elle, mais elle ne peut et se perd. Elle arrive dans un pays inconnu où, dans une maison de fer, des femmes subissent des tortures. Plus loin elle voit la même scène, mais le chaudron est vide. Elle apprend qu'il lui est destiné et s'évanouit.

— gÇen-rab envoie 'A-ža gsañ-ba mdo-sdud la chercher : si elle pratique repentir, don, offrandes sans relâche, elle échappera à l'enfer. Elle demande à son père de lui exposer les offrandes de cinq sortes. Long exposé de gÇen-rab qui termine en indiquant que pour ceux qui ont saisi intuitivement la Vérité Absolue (*ñes-pa'i don-dam*), pratiquer une sorte d'offrandes revient à les pratiquer toutes. Pour sa fille, la vertu s'appuyant sur les offrandes d'ingrédients (*rjas*), qu'elle en fasse le plus possible.

— Ne-čhuñ fait des offrandes ; son corps devient lumineux comme un miroir, et au fur et à mesure des offrandes, elle entre dans les divers *samādhi*. — Avant d'obtenir la *bodhi* elle doit encore sauver ses fils *bdud*. Son père va les chercher,

le père supplie Pad-masambhava ; même réponse, 14b.

une « masse », 13a.

manque.

15b-16a

absolument identique  
16a-17a

un peu différent.

17b

exposé des offrandes  
id., sauf la classifica-  
tion en véhicules  
18a-18b.

19a

manque.

et père et fille transformés en *garuḍa* les emmènent dans la grotte de 'A-ža gsañ-ba mdo-sdud.

*Chap. 12 : transformations magiques du démon à l'encontre du bétail de gÇen-rab.*

1) Khyab-pa<sup>o</sup> envoie lTa-ba mig-rnon (« Vue œil-perçant ») à 'Ol-mo luñ-riñ pour retrouver ses enfants : il ne peut les apercevoir.

2) En représailles, Khyab-pa<sup>o</sup> décide que les *bdud* Çor-ba skya-bdun iront voler les sept chevaux de gÇen-rab, et les conduiront au Tibet pays des *rākṣasa*, où les trois pays les plus mauvais sont le Nañ-po, le Dags-po, le rKoñ-po, et des trois le rKoñ-po est le pire. Il confiera la garde des chevaux à rKoñ-rje dkar-po, après l'avoir soumis. Les *bdud* Çor-ba skya-bdun partent voler les chevaux, et les armées des *bdud* partent conquérir le rKoñ-po.

3) Les habitants du rKoñ-po sont terrifiés, rKoñ-rje dkar-po demande aux *bdud* où ils vont. Réponse : faire alliance avec lui pour vaincre gÇen-rab. Ils lui demandent de garder les chevaux volés.

4) Les sept cavaliers ont réussi leur vol ; mais gÇen-rab vient à leur poursuite, car le temps est venu de convertir le Tibet. Les *bdud* décident de l'arrêter par magie.

5) les *bdud* suscitent tempête de neige, vallée en feu, océan formé par la réunion des quatre fleuves du Tibet, tempête de sable, montagne qui barre le chemin. A chaque fois gÇen-rab en triomphe, convertissant à chaque fois une partie de l'armée des *bdud*.

6) Nouvelle attaque des *bdud* : pluie d'armes. Conversion du père de Khyab-pa<sup>o</sup> ; soumission de la sœur de rKoñ-rje dkar-po.

7) Transformation de la mère de Khyab-pa<sup>o</sup> et des *ma-mo* en cent jeunes filles qui offrent à gÇen-rab du poison dans des bols en or. Le poison se transforme en remèdes, les jeunes filles en vieilles femmes. Elles se convertissent.

8) Soumission de rKoñ-rje dkar-po qui rend les chevaux et offre des bijoux.

9) *smon-lam* de gÇen-rab pour la conversion future du Tibet.

le *klu* Gyon-po recherche en vain Kun-sa-ži 19b.

sauf le vol des chevaux, absolument identique, 21b-22a.

manque.

plus détaillé.

différent.

différent

manque.

manque.

10) Retour à 'Ol-mo luñ-rin. Khyab-pa° feint la religion et essaye d'entraîner sa femme et ses fils contre gÇen-rab. Ils refusent et il essaie de les tuer; ses flèches se transformant en fleurs, il apparaît sous les traits d'un *bon-po*, dénigrant gÇen-rab. Il allume un incendie dans lequel brûlent les textes...

manque.

manque.

11) Long exposé de gÇen-rab expliquant pourquoi les *bdud* ne sont pas encore vaincus. *Jātaka* expliquant la renaissance de Khyab-pa° en *bdud*.

différent.

On voit par ce résumé que ce sont, en gros, ce que j'ai appelé les deux premières parties du *lHa-'dre°* qui correspondent à ces chapitres du *gZer-mig*. Donc l'emprunt est cohérent. J'emploie le mot emprunt à dessein, car si l'on peut arguer que certaines tournures, certains dictons ou clichés sont issus d'un fond culturel commun, une comparaison plus étroite des textes montre qu'il ne peut s'agir que d'emprunts textuels. La place me manque ici pour en faire la démonstration, car il faudrait traduire côte à côte les passages que j'ai indiqués dans le tableau ci-dessus comme « absolument identiques ». Je renvoie donc à la traduction de M. Hoffmann lorsqu'elle paraîtra.

Pour pouvoir tirer des conclusions utiles de cette comparaison, il faudrait connaître la date de la composition du *gZer-mig*, afin de savoir lequel, du *bon-po* ou du *rñin-ma-pa* a copié l'autre. On ne peut pas non plus exclure une autre hypothèse, selon laquelle tous deux auraient emprunté à un troisième ouvrage. Ce n'est qu'après avoir examiné toutes les biographies de Padmasambhava, et en particulier le *gter-ma* dû à Ñaṅ-ral ñi-ma 'od-zer (*TPS*, p. 114-115), que l'on pourra se prononcer. Mais en attendant ce travail de longue haleine, un certain nombre de faits apportent, dès à présent, des éléments de solution à ce problème.

La date du *gZer-mig* n'a pas été fixée jusqu'ici. Certes, il existe au colophon de l'édition de Delhi, un *bstan-rcis* : d'après lui, le *gter-ma* aurait été caché en 749, et découvert à bSam-yas, au Khri-thaṅ dur-khrod, en 888 par Draṅ-rje bcun-pa gser-mig. Cette date est évidemment inacceptable, et on ne peut se fier à un colophon rédigé *a posteriori*. Le colophon véritable ne comporte pas de date, non plus que les deux derniers chapitres<sup>5</sup> : seuls y figurent le nom du *gter-ston* et le lieu de la découverte. Il est intéressant de noter en passant que ce lieu est le même que celui de la découverte du *bKa'-thaṅ°*.

Il reste donc à chercher à découvrir la date du *gZer-mig* par les ouvrages datés qui le citent. On peut être sûr qu'il est antérieur à 1439, puisqu'il est cité dans le *rGyal-rabs bon-po* de cette date (éd. Das, f.2,4,7, etc.). Une

<sup>5</sup> Je n'ai trouvé aucune indication sur le *gZer-mig* ou son auteur, dans le *bstan-rcis bon-po* édité à la suite du *Vocabulaire Žaṅ-žuṅ / Tibétain*, Delhi 1964.

démarche inverse consiste à voir si le *gZer-mig* cite le *gZi-brjid*, la biographie « longue » de gÇen-rab, dont D.L. Snellgrove <sup>6</sup> a fixé l'époque de compilation vers la fin du 14<sup>ème</sup> siècle, l'auteur étant né aux environs de 1360. Mais une lecture, à vrai dire rapide, du *gZer-mig* n'a fait apparaître nulle part le nom du *gZi-brjid*. Peut-on en conclure que le *gZer-mig* lui est antérieur ? Un passage du *Blon-po bka'-than* permettrait de l'affirmer, si le *gZer-mig* cité était bien l'ouvrage *bon-po* : mais le contexte, où ne sont cités que des ouvrages ou des systèmes de computation apparemment bouddhiques, m'en fait douter. Néanmoins, voici : au chapitre 23 sont passés en revue les différents modes de computation de la Doctrine (*bstan-pa'i rcis*), et parmi eux (f. 47a) celles des douze *sūtra* (appelés ?) *mig* (*mdo-sde mig-ni bču-gñis-la*), dont la computation de la Doctrine selon le *sūtra gZer-mig* <sup>7</sup>. Il faut ajouter que le chapitre précédent (22) traitait de la doctrine Bon et de la vie de gÇen-rab.

Quoi qu'il en soit, et même en supposant que le *Blon-po*<sup>o</sup> soit postérieur au *gZer-mig* puisqu'il le citerait, cela ne fait que déplacer le problème, et poser la question de la date de compilation de chacun des chapitres du *bKa'-than*<sup>o</sup> : le *Blon-po*<sup>o</sup> est-il plus ancien que le *lHa'-dre*<sup>o</sup> ? et dans ce cas l'auteur connaissait le *gZer-mig* en écrivant le *lHa'-dre*<sup>o</sup> ; ou est-il de composition plus récente ? et alors la citation éventuelle du *gZer-mig* ne prouve rien pour le contenu du *lHa'-dre*<sup>o</sup>.

La seule date que nous possédions pour le *bKa'-than sde-lña* est celle qui figure dans le colophon du *lHa'-dre*<sup>o</sup> : 1347. G. Tucci (*loc. cit.*) après avoir montré que le *bKa'-than sde-lña* était composé de cinq parties trouvées à des endroits, et partant, des moments différents, ramenait aux environs de 1347 la date de compilation de l'ensemble. A. Vostrikov de son côté <sup>8</sup> a pu fixer la date de compilation du *Lo-pan bka'-yi than-yig* à 1393 <sup>9</sup>, c'est-à-dire approximativement la même que celle du *gZi-brjid*.

On le sait, la seule chose qui permette de dater les *gter-ma* de façon sûre, est l'identification des « prophéties » qu'ils contiennent. En se servant de celles du *Lo-pan*<sup>o</sup> comme « étalon », on constate immédiatement que la chute des Yuan est annoncée de façon claire et date à l'appui, par le *lHa'-dre*<sup>o</sup> (49a) ; et de façon tout aussi claire, mais sans date, par le *Blon-po*<sup>o</sup> (chap. 29, 67b) ; le *bCun-mo*<sup>o</sup> annonce lui, la naissance en 1326 d'un roi de Chine qui vaincra les Hor (le premier empereur des Ming, Hong-wou, est né en

<sup>6</sup> D.L. Snellgrove, *The nine ways of Bon*, Londres 1967, p. 3. Il faudrait aussi dépouiller l'énorme masse de ce texte, pour voir s'il cite le *gZer-mig*.

<sup>7</sup> *mdo-sde gZer-mig legs-ñes bstan-pa'i rcis. legs-ñes*, « bon et mauvais, juste et faux », fait difficulté car il peut être une partie du titre. Je le comprends plutôt comme une épithète : computation du *sūtra gZer-mig*, où il y a du bon et du mauvais. Cette interprétation est évidemment un argument pour reconnaître dans ce titre le célèbre *gter-ma bon-po*. Ce n'est qu'après avoir identifié les autres *bstan-rcis* cités que l'on pourra trancher avec certitude.

<sup>8</sup> A. Vostrikov, *Tibetskaya istoricheskaya literatura*, Moscou 1962, p. 40.

<sup>9</sup> En se basant sur les prophéties datées qu'il contient (f. 70b) : la chute des Yuan, 1368 ; les insignes de grades chinois (*rGya-yi lag-rtags*) apparaissant au Tibet, prophétie suivie de la date de 1392, une grande famine en 1393. Je me demande s'il ne faut pas repousser cette date jusqu'à 1395 (v. n. 265).

1328) <sup>10</sup>. Quant au *rGyal-po*<sup>o</sup>, il n'en parle pas, et les prophéties qu'il renferme concernent une époque beaucoup plus ancienne.

Il faut ajouter que cette même prophétie sur la chute des Yuan se trouve en termes à peu près identiques dans le *PTY* <sup>11</sup>, ce qui oblige à reconsidérer également la date de compilation de ce dernier ouvrage. Je tends à penser qu'il est antérieur au *bKa'-than*<sup>o</sup> pour deux raisons : la première est, dans le texte du *lHa'-dre*<sup>o</sup>, le renvoi à « un autre ouvrage » pour tout ce qui concerne les « exploits indiens » de Padmasambhava (v. 1b et n. 18); la seconde est que dans la biographie résumée d'Orgyan gliñ-pa, au volume *ka* du *Rin-chen gter-mjod*, le *Padma bka'-yi than-yig chen-mo* figure parmi les premiers *gter-ma* qu'il découvrit, alors que le *bKa'-than sde-lña* n'est cité que bien après. De même le *rGyal-po*<sup>o</sup> (f. 86b) cite le *slob-dpon rgyal-po'i rnam-thar chen-mo* avant de se citer lui-même. Mais il reste à prouver que c'est bien le texte que nous connaissons sous le nom de *Padma than-yig* <sup>12</sup>.

Seule l'analyse minutieuse des cinq parties du *bKa'-than*<sup>o</sup>, et leur comparaison entre elles et avec le *PTY*, permettront peut-être d'éclaircir davantage cette chronologie embrouillée. D'ores et déjà, on peut relever une prophétie du *bCun-mo*<sup>o</sup> qui fait allusion aux luttes internes de Phag-mo-gru entre 1384 et 1386, prophétie reprise par le *Lo-paṅ*<sup>o</sup> (v. n. 265).

D'autre part, l'analyse du *lHa'-dre*<sup>o</sup> permet de poser un jalon de plus : dans le chapitre 23 qui énumère les trésors cachés par Padmasambhava, et destinés à être découverts plus tard, seuls trois chapitres du *bKa'-than sde-lña* sont cités : le *lHa'-dre*<sup>o</sup>, le *rGyal-po*<sup>o</sup>, le *bCun-mo*<sup>o</sup>. L'absence du *Lo-paṅ*<sup>o</sup> n'est pas étonnante au premier abord, puisque sa compilation semble tardive, comme on vient de le voir. Un autre fait qui le classe *a priori* à part des autres chapitres, est que toutes les « prophéties » du chapitre 33 (qui vont jusqu'à 1393 ou 1395) sont rédigées au passé tant qu'elles sont datées (v. un exemple à la n. 265); à plusieurs reprises, les noms des computeurs et l'année de la computation sont donnés. Ensuite, lorsque l'auteur reprend le schéma classique des temps derniers de la Doctrine, les verbes sont à nouveau au futur. Cela veut dire que ce chapitre ne contient pas des prophéties, mais le récit des événements antérieurs qui étaient prophétisés dans les autres chapitres. Seul aussi des cinq chapitres du *bKa'-than sde-lña*, il ne comporte pas de colophon avec la mention du *gter-ston* et du lieu de la découverte. Comme l'a indiqué G. Tucci (*loc. cit.*) le colophon est celui de l'ouvrage tout entier : il cite les cinq parties et indique qu'elles ont été mises à jour par Orgyan gliñ-pa. Il sert sans doute à authentifier le *Lo-paṅ*<sup>o</sup>.

<sup>10</sup> V. n. 264, et pour le texte de la prophétie du *Lo-paṅ*<sup>o</sup>, n. 307. Voici celui du *Blon-po*<sup>o</sup> : *sa-Hor bstan-pa rGya-nag rgyal-pos 'joms | mduñ-dmar kha-tām rgya-ral Bod-du 'byuñ | « Le roi de Chine vaincra la doctrine des Hor ; les « lances rouges, khātānga, épées chinoises », surviendront au Tibet ». Cette dernière phrase est à mettre en parallèle avec celle du *Lo-paṅ*<sup>o</sup> citée plus haut. Faut-il dater aussi cette prophétie de 1392 ?*

<sup>11</sup> Chap. 89 (Toussaint p. 365, Derge 155a) : *Tai-çi'i pho-brañ 'byuñ-bži'i 'jigs-pas 'joms*, « le palais Tai-çi (v. n. 307) sera vaincu par les quatre éléments » (qui font partie des huit craintes, *'jigs-pa brgyad*).

<sup>12</sup> Sur ce problème, cf. *TPS*, p. 114. Le *Rin-chen gter-mjod* cite aussi parmi les textes découverts par Orgyan gliñ-pa un *Padma'i rnam-thar chuñ-ba*, mais trouvé à Gra'i gYu-goñ-brag (tandis que le *PTY* l'a été à Çel-brag-phug).

Cela ouvre des perspectives nouvelles sur la nature de ce chapitre, sur lesquelles je pense revenir dans un autre travail.

Le fait que le *Blon-po*<sup>o</sup> ne soit pas cité signifie probablement qu'il n'avait pas encore été « découvert », à l'époque où l'auteur rédigeait ce chapitre du *lHa-'dre*<sup>o</sup>. Un autre indice vient à l'appui de cette hypothèse : les trois chapitres cités plus haut, ont été découverts dans le temple de bSam-yas même, tandis que le *Blon-po*<sup>o</sup> l'a été à Çel-brag phug, non loin de là. Ainsi, une première analyse permet, me semble-t-il, d'établir la chronologie suivante :

1) *rGyal-po bka'-thari*, composé avant 1368, puisqu'il ne parle pas de la chute des Yuan ;

2) *lHa-'dre*<sup>o</sup> et *bCun-mo*<sup>o</sup>, compilés sous leur forme actuelle, le premier entre 1368 et 1384, le second entre 1384 et 1393. Ils ont dû être composés approximativement à la même date, car ils s'éclairent mutuellement (histoire du brahmane Zla-gsal et du roi Me-sbyin, développée dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup> et à laquelle il est fait seulement allusion dans le *bCun-mo*<sup>o</sup> ; prophéties sur le roi du mÑa'-ris, claires dans le *bCun-mo*<sup>o</sup>, embrouillées dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup>). De plus, ils renferment tous deux des passages qui se retrouvent littéralement dans le *gZer-mig* ;

3) *Blon-po*<sup>o</sup>, entre 1368 et 1393 ;

4) *Lo-pan*<sup>o</sup>, de 1393 ou 1395.

Mais ces dates ne sont que celles de la compilation définitive de chacune des parties. Ce n'est pas une raison, parce que des prophéties font allusion à des événements déterminés, pour reporter obligatoirement l'ensemble de l'ouvrage à la date de ces événements : l'auteur lui-même, ou des compilateurs postérieurs, peuvent très bien « rafraîchir » ces prophéties et les mettre à jour. Si je ne suis pas en mesure pour le moment de parler des autres chapitres du *bKa'-thari sde-lña*, je crois pouvoir affirmer qu'il y a eu une recension du *lHa-'dre*<sup>o</sup> plus ancienne que celle que nous connaissons, différente quant à son contenu, et datant d'avant 1368 : c'est probablement à cette recension ancienne que s'applique la date de 1347 du colophon.

Je me base pour dire cela sur plusieurs points. On a déjà noté que le premier chapitre comportait la table des matières — en onze points, onze « exploits » — de l'ouvrage ; on a noté aussi que les titres des chapitres comportaient des erreurs ou des omissions. Il faut ajouter que sur ces onze points, bien peu se trouvent réellement développés dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup>, comme on peut s'en rendre compte à la lecture du plan artificiel que j'ai établi. De temps à autre, dans le courant du texte, un titre, une phrase, un passage, apparaissent, comme les sédiments de ce que je pense être un premier état du *lHa-'dre*<sup>o</sup>. En reprenant systématiquement la liste de ces onze exploits de Padmasambhava, voici ce qu'il en reste :

1) « il a fait le bien des six catégories d'êtres » : chap. 1 à 6, qui commencent par : « en premier... » ;

2) « il a possédé les quarante qualités d'excellence » : chap. 7, qui commence par : « en deuxième... » ;

3) et 4) « il a soumis dieux et démons », « il a érigé des temples » : ces chapitres devaient être couplés dans l'original, si l'on en juge par ce qu'il



en reste au début du chapitre 8 (f. 5b), et qui commence : « en troisième... » ; les deux lignes qui relatent l'invitation de Khri-sroñ lde-bcan et les malheurs déclenchés à cette occasion par les *lha* et les *'dre*, faisaient partie de ces troisième et quatrième points. (Ensuite se trouve un épisode qui est déplacé, même par rapport au reste du texte, puisqu'il se situe au Mañ-yul, c'est-à-dire, logiquement, après le « cycle népalais »). Il faut probablement rattacher à ces chapitres tout le début du chapitre 19, qui a trait à Khri-sroñ lde-bcan, la prédiction par Ži-ba-'cho, et peut-être le début de sa réalisation, jusqu'à la soumission du *gnas-po* Ze-sñon. Quant au titre du chapitre, on le retrouve au f. 40a, comme titre du chapitre 20, où il n'est question que de la soumission de *gCug-na rin-čhen* ;

5) « il a traduit *sūtra* et *tantra* » : inexistant ;

6) « il a accompli les quatre sortes de services religieux » : inexistant ;

7) « il a pratiqué l'union et le meurtre rituels » : inexistant, du moins sous forme d'un chapitre. Les termes apparaissent occasionnellement pour la soumission de tel ou tel dieu du sol ;

8) « il a écrasé, consumé, lancé au loin les ennemis de la religion » : inexistant ;

9) « il a connu les quatre âges du monde » : inexistant ;

10) « il a protégé les trésors de la Doctrine » : chap. 23 (sous réserve que l'analyse du *bCun-mo*<sup>o</sup> révèle également des « couches » chronologiques, puisqu'il y est cité et que sa recension actuelle date de 1384-1385) ;

11) « grand bienfaiteur d'Inde et du Tibet, il a converti chacun par des moyens appropriés » : titre et première phrase du chapitre 24, qui reprend l'énoncé du titre : « quand on dit exploit du grand bienfaiteur..., c'est ainsi : ... » (*rGya-Bod drin-čhe gañ-la gañ-'dul mjad / čes-pas /*). Peut-être le catalogue de démons qui suit immédiatement faisait-il partie de ce chapitre, car le *klu* Mal-gro et sa suite ont déjà été soumis précédemment (chap. 18 ; v. n. 300).

Je ne veux pas dire, bien sûr, qu'il ne reste que cela du texte ancien, dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup> tel qu'il nous est parvenu. Nombre de soumissions qui y figurent devaient en faire partie, et devaient appartenir, surtout, à un fonds de légendes rassemblées autour de la personnalité de Padmasambhava à une date beaucoup plus ancienne. On en trouve la preuve dans le *Pelliot tibétain* 44 (v. n. 43), et dans le *sBa-bžed* (v. n. 105, 159, 211, 212).

Un deuxième argument en faveur d'un texte original perdu est le suivant : on trouve deux cycles parallèles de prophéties dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup> ; ils se rapportent aux mêmes faits et dans le même ordre : invasion mongole, destruction de 'Bri-guñ, apparition des rois de la Loi, Byañ-čhub rgyal-mchan au Yar-kluñs, Byañ-čhub 'od (ou lHa-lde) au mŃa'ris. Mais là s'arrête le parallèle : le premier cycle — qui est coupé en deux (39b-40a, et paradoxalement rejeté à la fin du *lHa-'dre*<sup>o</sup> : à partir du f. 49a jusqu'à la fin) — revient sur les invasions mongoles dont le souvenir devait être encore cuisant. Il prédit bien la défaite des armées chinoises (entendre Hor, f. 51a), mais plutôt comme un vœu pieux : un jour elles seront vaincues ! Le deuxième cycle de prophéties explique par le récit d'existences antérieures la nais-

sance de Byañ-čhub rgyal-mchan, du roi du mNa'-ris, et enchaîne sur celle du roi de Chine qui abattra l'empire mongol en 1368 (43a-46b; 48b-49a).

Il faut honnêtement dire que deux difficultés subsistent pour adopter cette façon de voir : il est possible qu'une des dernières prophéties du *lHa-'dre*<sup>o</sup> concerne les années 1392-1393 (52a, v. n. 328), bien que je ne le pense pas. La deuxième difficulté est la suivante : le passage du *Lo-pan*<sup>o</sup> (n. 265) où sont indiquées les querelles de succession chez les Phag-mo-gru-pa, et que l'on peut dater de 1384-1385, indique immédiatement après qu'Orgyan gliñ-pa accomplit une cérémonie religieuse (*rim-gro*) et que les sept *vetala* furent défaits. Cette phrase reprend-elle la fin du *lHa-'dre*<sup>o</sup> qui expose les rites contres les sept *vetala* (51b-52b) ? Et étant donné la chronologie généralement rigoureuse du *Lo-pan*<sup>o</sup>, faut-il repousser à cette date l'exécution du rite dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup> ? Je penche plutôt pour un télescopage chronologique de la part de l'auteur du *Lo-pan*<sup>o</sup>, car si l'on en croit le *Rin-čhen gter-mjod* (*ka*, 66a), Orgyan gliñ-pa était mort depuis longtemps en 1384. On lit en effet : « ... en se basant sur des mots allusifs [contenus dans] des prophéties [« découvertes » par Orgyan gliñ-pa], depuis sNe'u-gdoñ-rce, le *Ta'(i) Si-(tu)* Byañ-čhub rgyal-mchan le disgrâcia et ce fut la cause que les présages [concernant la découverte de nouveaux textes] furent laissés inachevés. Quant au *gter-ston*, il s'enfuit errant de-ci de-là dans le E-yul et le Dvags-po, et peu de temps après, il mourut à 'Dabs blo-čhuñ du E-yul ». (... *luñ-bstan gyi chig-zur la brten | sNe'u-gdoñ-rce nas tã-si Byañ-čhub rgyal-mchan gyis žabs-'dren drag-tu žus-pa'i rkyen-gyis rten-'brel 'phro-čan-du gyur | gter-ston kyañ E dañ Dvags-po phyogs-su byol-stabs-kyis phebs-te riñ-min E'i 'Dabs blo-čhuñ bya-bar sku-gcegs* ). Ensuite, il est longuement question des tribulations des reliques d'Orgyan gliñ-pa ; puis revenant sur l'enchaînement des causes et des effets, l'auteur rapporte que l'opinion (*grags*) voit la cause originelle de l'effondrement de la maison de Phag-mo-gru dans ces présages faussés par le *Si-tu*. Ainsi, si l'on se fie au *Rin-čhen gter-mjod* (v. n. 265), Orgyan gliñ-pa est mort avant le *Si-tu* ; et bien que les opinions divergent sur la date de la mort de Byañ-čhub rgyal-mchan (1364 ou 1374), on voit que de toutes façons, Orgyan gliñ-pa ne pouvait pas parler d'événements postérieurs au maximum à 1374.

Après cette longue investigation qui nous a menés loin de notre point de départ, quelles conclusions peut-on tirer en ce qui concerne le *lHa-'dre*<sup>o</sup> et le *gZer-mig* ? Les passages du *lHa-'dre*<sup>o</sup> mis en parallèle avec ce dernier appartiennent-ils à la première ou à la deuxième recension ? Etant donné que ce que j'ai appelé le « cycle du Népal », forme un morceau important et cohérent du *lHa-'dre*<sup>o</sup>, son absence de la table des matières primitive me semble significative : je pense qu'il fait partie de la deuxième compilation.

Comme il faut tirer les conséquences de cette affirmation, ce cycle n'a-t-il pas été ajouté précisément parce que le compilateur a eu connaissance d'un texte qui le relatait, et dont les éléments lui ont paru pouvoir s'intégrer à la légende dorée du personnage qu'il voulait glorifier ? Ce texte n'est pas obligatoirement le *gZer-mig*, comme on l'a déjà noté, et il faudrait pouvoir connaître la teneur du *Padma bka'-yi thañ-yig čhen-mo*. Mais si l'on considère

que dans le *PTY* que nous connaissons, aucun des épisodes du *lHa-'dre*<sup>o</sup> et du *bCun-mo*<sup>o</sup> qui se retrouvent dans le *gZer-mig*, n'est même évoqué (à part une brève allusion, l'histoire de Vairocana est différente), je doute qu'ils l'aient été davantage dans le *Thaṅ-yig Chen-mo*.

Il faudrait aussi savoir qui est Kun-dga' chul-khrims, dont le colophon du *lHa-'dre*<sup>o</sup> dit qu'il « accompagnait » Orgyan gliṅ-pa lors de la découverte. Je n'ai pour l'instant trouvé aucun renseignement sur lui. Ne serait-il pas l'ampliateur du *bKa'-thaṅ sde-lṅa* originel ?

Mise à part la question controversée des dates de compilation, la critique interne permet-elle d'attribuer l'antériorité au texte *bon-po* ou au texte *rñiṅ-ma-pa*, pour les passages en litige ? H. Hoffmann (*op. cit.*), suivant en cela l'opinion des bouddhistes tibétains, et s'appuyant sur les nombreux exemples de textes *bon-po* « empruntés » au bouddhisme (ou de personnages empruntés à sa mythologie, cf. *gCug-na rin-chen*, résumé du chap. 11), pense que le *bKa'-thaṅ sde-lṅa* a servi de modèle au *gZer-mig*. Entraînée par les habitudes de pensée orthodoxes, et incitée par la clarté d'exposition et la cohérence du *gZer-mig* à ne pas le croire très ancien (les manuscrits de Touen-houang nous ont peut-être amenés à penser plus ou moins consciemment, que plus un texte est obscur, plus il est ancien !), j'étais tout d'abord de cet avis. Je n'en suis plus aussi sûre maintenant ; le *lHa-'dre*<sup>o</sup> renferme une série d'éléments : vocabulaire, noms propres, phrases, qui apparaissent inopinément, visiblement hors de leur contexte, et qui retrouvent tout leur sens dans le *gZer-mig*.

Il s'agit tout d'abord d'éléments de vocabulaire typiquement *bon-po*. Dans le discours des transformations magiques du démon au disciple Ji-la ji-sa (dont le nom d'ailleurs, de même que celui de Kun-la kun-sa-ṅi est bien curieux), on lit (10a) : *lto-dpyad bstan-pa myur-du nub*, « (les gens ne mourant plus) la doctrine de *lto-dpyad* s'éteindra rapidement » ; et dans le *gZer-mig* (*kha*, 11a) : *gto-dpyad bstan-pa myur-du nub-ste 'on*. La bonne forme est *gto* comme on peut le vérifier dans le glossaire de D.L. Snellgrove (*op. cit.*), où *gto* est traduit par « rituel » et *dpyad* par « diagnostic ». Le mot composé *gto-dpyad* désigne la science médicale *bon-po* qui repose sur les rites et le diagnostic, comme on peut s'en assurer en lisant les pages 34 à 41 de l'ouvrage de M. Snellgrove.

Un autre exemple de vocabulaire *bon-po* se trouve au f. 18b, où dans le répertoire des offrandes, il est dit que l'offrande des œuvres, c'est *gyer-sgom* ('*phrin-las kyi mčhod-pa gyer-sgom*), que je comprends mal et que je traduis provisoirement comme « incantation et méditation »<sup>13</sup>. Paradoxalement, alors que ce mot est typiquement *bon-po*, le passage parallèle du *gZer-mig* n'offre qu'une variante<sup>14</sup>, et c'est pour ce mot. Au lieu de *gyer-*

<sup>13</sup> Sur le sens du mot *gyer*, cf. D.L. Snellgrove, *op. cit.*, et son compte-rendu par R.A. Stein dans *Asia Major*, N. Ser. vol. XIV, 1, p. 124-129.

<sup>14</sup> Il n'est pas exclu qu'il y ait eu aussi une version plus ancienne du *gZer-mig*, et que le texte que nous connaissons en soit un remaniement et un développement, ce qui expliquerait la clarté de l'exposé, les longs passages dogmatiques, si gênants pour croire à l'ancienneté du texte. Il aurait pu y avoir dans le texte ancien *gyer-sgom* qui, archaïque, aurait été remplacé par

*sgom*, on trouve *chig-bçad* « liturgie » selon la traduction de D.L. Snellgrove (*op. cit.*, glossaire p. 306, définition du mot p. 104, l. 6). Mais cet exemple n'est peut-être pas probant, car d'après le *PSJZ* il appartenait au vocabulaire religieux des *rñiñ-ma-pa* qui l'avaient emprunté aux *bon-po*<sup>15</sup>.

Quant aux noms propres, ce sont ceux de rGya-lag thod-rje et des *bdud* Çor-ba skya-bdun. Ils n'apparaissent qu'une fois dans le *lHa-'dre*<sup>0</sup> (21b), c'est dans l'épisode de l'alliance des *bdud* avec le Koñ-po, et de façon tout à fait insolite, puisqu'ils disparaissent de la scène aussitôt qu'apparus : le *klu* Gyoñ-po intime l'ordre à rGya-lag thod-rje de tailler en pièces les armées du Nañ-po, du Dvags-po et du Koñ-po (s'ils résistent) ; et dans le *gZer-mig*, c'est bien rGya-lag thod-rje qui conduit les armées des *bdud*, mais là le récit est cohérent avec lui-même, puisque rGya-lag thod-rje est le père du *bdud* Khyab-pa lag-riñ, protagoniste essentiel de gÇen-rab dans ces chapitres. rGya-lag est à nouveau nommé sous cette forme abrégée, dans le discours de Ze-sñon (f. 42b), où ce dernier se lamente de ce que Padmasambhava a dompté les *bdud* et rGya-lag également. Quant aux *bdud* Çor-ba skya-bdun, ce sont les sept cavaliers qui partent voler les chevaux de gÇen-rab et les conduire au Koñ-po. Dans le *lHa-'dre*<sup>0</sup>, le passage où ils sont nommés n'est pas clair. Je l'ai compris ainsi : les habitants du Koñ-po s'adressent à leur seigneur, Koñ-rje dkar-po en disant : « les *bdud* Çor-ba skya-bdun nous provoquent, ... » ; sans qu'on sache qui sont ces *bdud*, d'où ils viennent ni ce qu'ils font.

Enfin, Khyab-pa lag-riñ lui-même est cité (f. 24b) par Padmasambhava, dans un passage où ce dernier fait une description de pays nuisibles qu'il voit aux quatre orient : dans la direction de la terre (? *sa-phyogs*) se trouve le lieu de naissance du *bdud* Khyab-pa lag-riñ. Mais la présence de celui-ci dans le *lHa-'dre*<sup>0</sup> est moins significative que les autres car on le trouve dans une liste dressée par le *Deb-ther dmar-po* (*TPS*, p. 718 ; il est vrai que G. Tucci assigne à cette liste une origine *bon-po*), et dans le *Gesar* (R.A. Stein, *Recherches*, p. 564 n. 4).

Pour en terminer avec ces éléments tirés de leur contexte, et qui me paraissent les plus significatifs, il faut citer la phrase de Se-'phan nag-po (f. 36a) qui tient le même rôle que la mère de Khyab-pa lag-riñ dans le *gZer-mig*. Il invite les armées démoniaques à reprendre courage et à vaincre

*chig-bçad*, mieux compris à l'époque ? Ce n'est qu'une hypothèse. Ce pourrait être aussi une correction des éditeurs modernes. (En lisant ce travail avec une attention dont je le remercie, M. Stein m'indique que pour lui *gyer-sgom* est un mot typiquement *rñiñ-ma-pa*, que les *bon-po* auraient emprunté par la suite. Le fait que l'on trouve *chig-bçad* et non *gyer-sgom* dans le *gZer-mig* est une preuve de l'ancienneté de cet ouvrage).

<sup>15</sup> *PSJZ*, p. 176 : Sum-pa mkhan-po donne son opinion — peu indulgente — sur l'origine des *gter-ma* dits « anciens » : « à ce moment (la persécution de Glañ-dar-ma), quelques tantristes mariés se cachèrent d'abord, et certains qui pratiquaient la voie des *tantra* échappèrent aux châtements insensés du roi et de ses ministres. Par la suite, chacun enseigna à ses propres fils et disciples, des bribes (de la Doctrine) qu'ils tiraient de leur mémoire, avec des amputations et des additions, et peu à peu ils confondirent tout ; ils mêlèrent la pratique (tantrique) avec celle du Bon, et firent des *gyer-bsgom*... » (*de'i che khyim-pa'i snags-pa 'ga'-zig-gis dan-por sbas-nas gsañ-sñags lam ñams-su blañs-pa 'ga'-zig rgyal-blon gyis ma-rig-pa dag-la çhad-pa ma-phog-la | phyis-su rañ-rañ-gi bu dan slob-ma dag-la blo-nas çhad-lhag-çan çuñ-zad bstan-pa-las rim-gyis 'çhol-nas lag-len Bon dan bsres-nas gyer-bsgom byed-çin*...).

Padmasambhava par magie, en créant des transformations magiques devant « les fils, épouse(s), fille(s), bétail, disciple(s) de Padmasambhava. Cette phrase qui se retrouve textuellement dans le *gZer-mig* y avait un sens, puisqu'elle introduisait la suite du récit où l'on voyait les échecs successifs des transformations démoniaques devant chacun des personnages cités. Elle n'en a plus aucun dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup> puisque ces tours magiques ont déjà eu lieu avant, et que le texte enchaîne sur la conversion du *klu* Mal-gro *gzi-čan* !

On peut établir un dernier rapprochement, entre l'attitude des *klu* après l'échec de leurs tentatives contre le royaume et les citadelles de Khri-sroñ lde-bcan (f. 35b-36a), et celle de Khyab-pa lag-riñ après ses échecs analogues. Là encore, le *gZer-mig* est plus explicite : le *lHa-'dre*<sup>o</sup> indique seulement que les *klu* se retirèrent dans la « maison d'affliction » (*mya-ñan khañ-pa*), que l'on pourrait rendre par « maison des lamentations », et arborèrent les vêtements de l'affliction (*mya-ñan čhas*) ; le *gZer-mig*, outre cette maison des lamentations dont Khyab-pa lag-riñ ne veut plus sortir, décrit les vêtements de deuil ; par exemple (*ka*, 270b) : « Khyab-pa lag-riñ revêtit un vêtement de toile à sac (noir, *ka* 283a, *kha* 4b) ; il ceignit un turban fait d'un pan de son vêtement (*kha* 4b : en guise de turban, il ceignit un pan de [son] vêtement de deuil) ; il s'enduisit le visage de charbon, et il resta dans la maison des lamentations (litt. « d'affliction ») en sanglottant ». (... *Khyab-pa lag-riñ ni | re-ba'i gos ni gon | žab-ma'i thod-ni bčins | sol-bas bžin-ni byugs | mya-ñan gyi khañ-par ni žugs-nas nu-žin 'dug-go* /). La même description, avec quelques variantes, se retrouve aux fol. 283a du vol. *ka*, et 4b du vol. *kha*. J'ai cité l'un des passages *in extenso*, car ce thème d'une maison d'affliction, ou de deuil, est curieux, et à ma connaissance, étranger au Tibet.

Ainsi, au terme de cette comparaison, j'incline à penser que s'il y a eu emprunt d'un ouvrage à l'autre, et si leurs similitudes ne proviennent pas d'une source commune, l'emprunteur est le compilateur tardif du *lHa-'dre bka'-than*. Ce qui par contre-coup, permettrait peut-être de dire que le *gZer-mig* (ou un *gZer-mig*) est apparu entre 1364/1374 (date de la mort d'Orgyan gliñ-pa) et 1384 (date de compilation du « deuxième » *lHa-'dre*<sup>o</sup> et du *bCun-mo*<sup>o</sup>).

Avant de conclure cette étude, je voudrais rappeler les nombreux rapprochements à faire entre la biographie de Padmasambhava et celle d'Avalokiteśvara, telle qu'elle apparaît dans la première partie du *Mani bka'-'bum*, le *Lo-rgyus čhen-mo*. Sur le plan de la dogmatique, ces rapprochements ne sont pas très étonnants, puisque Padmasambhava est le *nirmāṇakāya*, et Avalokiteśvara le *sambhogakāya* d'Amitābha, chef de la famille (*rigs*) du lotus. Je pense montrer ces transferts biographiques dans un autre travail. En ce qui concerne le *lHa-'dre*<sup>o</sup>, je veux seulement signaler la comparaison à faire entre les chapitres 4, 19 à 33, du *Lo-rgyus*<sup>o</sup>, et les six premiers chapitres du *lHa-'dre*<sup>o</sup> où Padmasambhava accomplit le bien des êtres dans les six voies de transmigration. Comme lui, Avalokiteśvara émettant six rayons de lumière qui atteignent les domaines des six catégories d'êtres *va*, sous des aspects et des noms différents, les convertir. (Cette action salva-

trice se trouve aussi, résumée en quelques lignes, au début du chapitre 10 du *gZer-mig*).

Il me reste à dire que la traduction résumée présentée ci-après ne prétend pas à être définitive. Les passages dont la compréhension est difficile sont nombreux, à commencer par les prophéties. Je n'ai eu pour ambition que de donner une idée aussi exacte que possible du contenu de ce premier chapitre du *bKa'-thañ sde-lña*. L'identification des dieux du sol et démons, ainsi que celle des lieux cités, a souvent présenté de grandes difficultés, dont beaucoup ne sont pas résolues.

## LISTE DES OUVRAGES CITÉS EN ABRÉGÉ

(dans l'ordre alphabétique français)

- B.A.*, ou *Annales Bleues* : G.N. ROERICH, *The Blue Annals*, part I, RASB, Monograph series, vol. VII, Calcutta, 1949; part II, Asiatic Society, Calcutta, 1953.
- bCun-mo* : B. LAUFER, *Der Roman einer Tibetischen Königin*, Leipzig, 1911.
- DTH* : J. BACOT, F.W. THOMAS, Ch. TOUSSAINT, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris, 1940.
- Ferrari : A. FERRARI, *Mk'yen Brtse's guide to the holy places of Central Tibet*, Rome, 1958.
- Quellen* : H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte des tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden, 1950.
- A. Macdonald, *Préambule* : A. MACDONALD, *Préambule à la lecture d'un Rgya-Bod yig-chañ*, *J. As.* 1963, 1, p. 53-159.
- Mhupt* : *Mahāvvyutpatti*.
- mKhas-grub-rje's* : F.D. LESSING and A. WAYMAN, *mKhas-grub-rje's fundamentals of the buddhist tantras*, La Haye-Paris, 1968.
- Oracles*<sup>16</sup> : R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and demons of Tibet*, La Haye, 1956.
- PSJZ* : *dPag-baam ljon-bzañ* de Sum-pa mkhan-po, éd. S.Ch. DAS, Calcutta, 1908.
- PTY* : G.Ch. TOUSSAINT, *Le dict de Padma*, Paris, 1933 (et édition de Derge).
- rGyal-rabs* : *rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*, éd. B.I. KUZNETSOV, Leiden, 1966.
- sBa-bžed* : R.A. STEIN, *Une chronique ancienne de bSam-yas : sBa-bžed*, Paris, 1961.
- R.A. STEIN, *Recherches : Recherches sur l'Épopée et le Barde au Tibet*, Paris, 1959.
- R.A. STEIN, *Tribus : Les tribus anciennes des Marches sino-tibétaines, légendes, classifications et histoire*, Paris, 1959.
- F.W. THOMAS, *Tib. lit. texts and doc. : Tibetan Literary Texts and documents concerning Chinese Turkestan*, I, Londres, 1935.
- TPS* : G. TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls*, Rome, 1949.
- G. TUCCI, *Preliminary Report : Preliminary Report on two scientific expeditions in Nepal*, Rome, 1956.
- L.A. WADDELL, *Lamaism : The Buddhism of Tibet or Lamaism*, Cambridge, repr. 1959.
- Wylie : T.V. WYLIE, *The geography of Tibet according to the 'Dzam-gling-rgyas-bshad*, Rome, 1962.

<sup>16</sup> Nebesky-Wojkowitz, dans cet ouvrage par ailleurs si précieux, n'a pas utilisé le *lHa-dre bka'-thañ*.

# LHA-'DRE BKA'-THAÑ

## Traduction résumée \*

Chap. 1 (1-2b). *Padmasambhava accomplit le bien des êtres des enfers.*

(1b : images de Padmasambhava sous forme de rGyal-kun spyi-gzugs thod-phren-rcal, et d'O-rgyan gliñ-pa, « qui ouvre la porte des trésors profonds » ;

2b : images de *kun-gzigs* Thub-bstan rgya-mcho et du *srid-skyoñ yois-'jin* De-mo-rgyal).

Titre du *lHa-'dre bka'-thañ* « en langue de l'Inde » : *amanujñāna*. Hommage à Padmasambhava comme maître des neuf véhicules du *Jambudvīpa*. Description du lac Kośa<sup>17</sup> d'où il est sorti. Les onze exploits indiens de Padmasambhava sont à voir dans un autre livre<sup>18</sup>. Liste de ses onze exploits au Tibet :<sup>19</sup>

- il a fait le bien des six catégories d'êtres ;
- il a possédé les quarante qualités d'excellence (*čhe-ba*) ;
- il a soumis dieux et démons (*lha-'dre*) ;
- il a érigé des temples ;
- il a traduit *sūtra* et *tantra* ;
- il a accompli les quatre sortes de service religieux<sup>20</sup> ;
- il a pratiqué l'union et le meurtre rituels (*sbyor-sgrol*) ;
- il a écrasé, consumé, lancé au loin les ennemis de la religion ;
- il a connu les quatre âges du monde (*dus-bži*)<sup>21</sup> ;
- il a protégé les trésors de la Doctrine ;
- grand bienfaiteur d'Inde et du Tibet, il a converti chacun par des moyens appropriés.

En premier, la manière dont il a accompli le bien des six catégories d'êtres. (Comparaison de Padmasambhava et du lotus, sans père ni mère, qui

\* J'ai indiqué les passages résumés, les additions explicatives ( ) ; les passages non traduits par : ... Les chapitres 1 à 6 étant dans l'ensemble résumés, je ne les ai pas mis ( ).

<sup>17</sup> Le lac Dhanakośa. Cf. D.L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, Oxford 1957, p. 173 ; G. Tucci, *Travels of Indian pilgrims in the Swat valley*, p. 81.

<sup>18</sup> Sans doute une liste d'exploits analogues à ceux décrits dans les cinquante-deux premiers chapitres du *PTY*, où cependant la classification en « exploits » ne figure pas. Est-ce une allusion au *PTY*, ou au *Padma thañ-yig čhen-mo?* (v. introduction). Il peut s'agir aussi du texte découvert par Gu-ru čhos-dbañ, le *rnam-thar mjad-pa bču-gčig-ma*, biographie de Padmasambhava qui raconte ses onze exploits (Vostrikov, *op. cit.* p. 29). Mais n'ayant pas encore eu accès à cet ouvrage, je ne sais pas s'il relate les onze exploits indiens de Padmasambhava, ou ses onze exploits tibétains, énumérés immédiatement après.

<sup>19</sup> Cette liste est la table des matières théorique du *lHa-'dre*, v. introduction. Cf. une autre liste de onze exploits dans le *Blon-po* (chap. 25, 52a) : ils sont pour la plupart calqués sur ceux du Buddha.

<sup>20</sup> *'phrin-las rnam-bži* : *ži rgyas dbañ drag-gi 'phrin-las*. Cf. Das p. 854.

<sup>21</sup> *caturyuga* ; mais un informateur tibétain (*dGe-lugs-pa*) les énumère comme suit : temps de la venue d'un *buddha* (*sañs-rgyas 'byon-pa'i dus*) ; temps de diffusion de sa doctrine (*sañs-rgyas kyi bstan-pa 'dar-ba'i dus*) ; temps de déclin de sa doctrine (*bstan-pa sñigs-pa'i dus*) ; temps de la disparition de sa doctrine (*bstan-pa nub-pa'i dus*).



[2a] renaît chaque année de l'ancienne fleur). Au centre d'un lotus se trouve la syllabe-germe (*sa-bon*) *HRI* de sNañ-ba mtha'-yas (Amitābha); comme elle se fond dans la lumière, en sort le *nirmāṇakāya* (*sprul-pa'i sku*) Padmasambhava, qui se tient sur un coussin de lotus épanoui. Les dieux, les *ḍākiṇī*, les huit catégories de *lha-srin*<sup>22</sup>, les huit grands *nāga* lui rendent hommage. Il possède les cinq *abhijñā* au sujet des affaires mondaines (*zag-bčas*), les cinq *abhi*<sup>o</sup> ordinaires (*thun-moñ*), les cinq particulières (*khyad-par*), les cinq sans-supérieur (*bla-med*, *anuttara*), les cinq de transformation magique (*rju-'phrul*), les cinq du passé (*'das-pa*), les cinq du futur (*ma-'oñs*), les cinq du présent (*da-lta*), les cinq du non-réel (*ma-ñes*)<sup>23</sup>.

De la plante de ses deux pieds, deux lettres *DU* noires émanent et touchent les enfers : elles les conquièrent sous forme de maîtres experts en méthodes (*thabs-la mkhas-pa*) qui guident les êtres poussés en enfer par leur *karma*, tandis que Padmasambhava reste dans l'Absolu; Nag-po spyod-pa<sup>24</sup> établit dans le bonheur les condamnés des huit enfers froids; Bi-rū-pa (Virupā) purifie les souillures des huit enfers chauds; Padma kun-sgyur purifie les enfers *ñi-che* (*pratyekanaraka*) et *ñe-'khor*; Khye'u-čhuñ mkha'-ldiñ<sup>25</sup> vainc l'enfer *mnar-med* (*avīci*); Saraha guide les damnés de l'enfer de *vajra* (*rdo-rje'i dmyal*).

### Chap. 2 (3a). Padmasambhava accomplit le bien des *preta* (*yi-dvags*).

[3a] Du sexe (*gsaṅ-gnas*) du Jina né spontanément, émane la lettre *PRE* jaune, qui atteint le monde des *preta* et s'y manifeste sous six formes miraculeuses, qui transforment la demeure des *preta* en lieu paisible, et les délivre de toute souffrance de faim et de soif; ces six émanations : gÇor-ba gžon-nu, Sunitra, Padmavajra, Dombhiheru(ka), Padma dkar-po, Padma dhūti, chacune à leur manière, accomplissent pendant quinze mille années humaines le bien des *preta*.

<sup>22</sup> *lha-srin sde-brgyad* : *TPS* p. 717; *Oracles*, p. 260, 515.

<sup>23</sup> Cette liste comporte quarante-cinq *abhijñā*. Voir une autre liste f. 52b, se décomposant en onze fois cinq, où il y a en plus les *abhijñā zag-med* et *'jig-rten*.

<sup>24</sup> Dans ce chapitre et les cinq suivants, se trouve l'énumération des manifestations de Padmasambhava comme *nirmāṇakāya*. La discussion des différents noms de Padmasambhava serait trop longue ici. Cf. *PTY* chap. 53 (Toussaint p. 223, Derge 94b) où sont énumérés vingt noms en partie différents; *ibid.* chap. 106 (Toussaint p. 465, Derge 195b) : six formes de Padmasambhava sous six noms différents sauvent les êtres des six voies de transmigration. Cf. la discussion sur certains des noms de Padmasambhava dans *TPS*, p. 88; et d'autre part *TPS*, p. 373 sq.

La liste de noms du *lHa-'dre*<sup>o</sup> présente quelques redites, et une forme : Padma kun-sgyur, qu'il faut probablement corriger en Padma kun-tu rgyu (*PTY*, *loc. cit.*). Les huit émanations qui œuvrent parmi les hommes sont les dKon-mčhog spyi-'dus (cf. D.L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, p. 228), avec une seule variante : mCho-skyes rdo-rje (Saroruha ou Padmavajra, *TPS* p. 88) à la place de Guru Padmasambhava.

<sup>25</sup> *TPS* p. 379 : Khye'u-čhuñ, mKha'-ldiñ rcal » semble indiquer deux noms différents. Je pense qu'il s'agit d'un seul nom; cf. *PTY* p. 222 (Derge 94b) : *res-'ga' Khye'u-čhuñ mkha'-ldiñ rcal* | *res-'ga'*..., dans une liste qui ne comporte qu'un nom à chaque fois.

*Chap. 3 (3a-3b). Padmasambhava accomplit le bien des animaux.*

Du nombril de Padmasambhava la lettre *TRI* noire émane et pénètre le monde des animaux. Elle prend la forme de *Señ-ge rab-brtan* par qui toutes les races d'animaux sont sauvées, tantôt au moyen d'un *gaṇacakra* (*chogs-'khor*), tantôt par la fabrication d'élixirs (*bčud-len*). Énumération de ces élixirs.

*Chap. 4 (3b-4a). Padmasambhava accomplit le bien des hommes.*

Du cœur de Padmasambhava émane la lettre *NRI* qui pénètre les quatre continents du pays des hommes; elle prend la forme de *O-rgyan Padma-'byuñ* (Padmasambhava d'*Odḍiyāna*) qui conduit tous les hommes prédestinés sur le chemin de la délivrance. Un seul corps, à huit noms : *mChoskyes rdo-rje*, *Padma rgyal-po*, *Padma-sambhā(va)*, *rDo-rje gro-lod*, *Ñi-ma 'od-zer*, *Çākya señ-ge*, *Señ-ge sgra-sgrogs* (qui convertit les trois : *lha*, *dre*, hommes), *Blo-ldan mčhog-sred*, il coupe les racines du *saṃsāra*. En *Odḍiyāna*, en Inde et au Tibet, sa renommée est fameuse.

*Chap. 5 (4a). Padmasambhava accomplit le bien des asura (lha-ma-yin).*

De la gorge du Jīna qui réside dans le *dharmadhātu*, émane la lettre *A* rouge, qui atteint le domaine des *asura*; (elle prend la forme des) huit *Thod-'phreñ rcal* : *Dharma-°*, *Sambho(ga)-°*, *Nirmā(ṇa)-°*, *Vajra-°*, *Buddha-°*, *Ratna-°*, *Padma-°*, *Karma-°* <sup>26</sup>, qui œuvrent pour le bien des *asura*.

*Chap. 6 (4a-4b). Padmasambhava accomplit le bien des deva (lha).*

Du sinciput de Celui qui a les quatre-vingts signes d'un *buddha*, la lettre *SU* blanche, émane au pays des *deva* : elle le remplit de joie et de bonheur. Là, Padmasambhava ouvre la voie des neuf véhicules <sup>27</sup> qui rendent claire la porte du *Dharma* :

[4b] — le palais du Grand Achèvement (*rjogs-čhen gžal-yas khañ*) qui est le *dharmakāya* ;

- celui de l'*anu(yoga)*, base du *dharma* ;
- celui du *mahā(yoga)*, base de l'intelligence ;
- celui du *yoga*, base de la joie ;
- celui de l'*upa(yoga)*, base de la meilleure des joies ;
- celui du *kriya(yoga)*, base des acquis vertueux ;
- celui du *mādhyamika (dbu-ma)*, base de la Sapience (*çes-rab, prajñā*) ;
- celui du *citta-mātra (sems-cam)*, base de la connaissance (*ye-çes, jñāna*) ;
- celui des *śrāvaka*, qui est sans souillure.

<sup>26</sup> C'est-à-dire des formes correspondant aux *trikāya* et aux cinq *kula*.

<sup>27</sup> Dans cette liste des neuf véhicules propres aux *rñin-ma-pa*, *rjogs-čhen* = *atiyoga* ; en suivant la progression normale, le *mādhyamika* doit être le véhicule des *bodhisattva*, et le *citta-mātra* (= *yogācārya* ?) celui des *pratyekabuddha*.

En second, si l'on énumère ces quarante qualités, il y en a :

— huit du corps : il est né sans père ni mère ; il a accédé au trône sans rite (de consécration royale ?) ; il a été sans égal pour la musique et les jeux ; sa vie n'a pas connu la mort ; il a été sans déclin ni vieillesse ; son corps n'a pas été atteint par la maladie ; il a gardé les trois vœux du *Hinayāna* (*so-thar*) et du *Mahāyāna* (*snaqs*) ; il avait les trente-deux signes fastes (du *mahā-puruṣa*) ;

— huit de la parole : doué de la voix de *Brahmā*<sup>28</sup>, il excella dans les [5a] soixante « membres » du langage<sup>29</sup> ; ses discours ont enchaîné *yi-dam* et dieux ; il a connu toutes les sortes de langages ; il n'a jamais émis de parole futile ; toutes celles qu'il a émises étaient pour le bien de la religion ; il a prêché la religion aux êtres de chacune des six *gati* (*riqs-drug*) dans leur propre langue ; il a lié les *lha* et les *'dre* par serment ; la mélodie de sa parole était celle des quatre mélodies (*dbyaṅs*) du brahmane *Brahmā* ;

— huit de la pensée : sa pensée a été sans corruption ; sans parti-pris en ce qui concerne la religion ; sa compréhension intuitive (*rtogs-pa*) élevée comme le ciel ; sa méditation plus ferme qu'une montagne ; sa conduite subtile (*žib-mo*) comme un grain de poussière dans le soleil ; il en a réalisé les fruits pour le profit d'autrui ; il a connu les quatre âges du monde<sup>30</sup> ; il n'a pas fait de discrimination parmi les êtres à convertir ;

— huit des acquis vertueux (*yon-tan*) : il a possédé les sept vertus célestes (? *mtho-ris yon-tan*) ; mille-huit *siddha* hommes et femmes très savants, de grande renommée, ont adhéré à sa personne ; il a été versé dans les cinq sciences de base<sup>31</sup> ; il a étudié les trois *pitaka* ; il a développé les vingt-cinq productions de la pensée de *bodhi* (*thugs-bskyed*) ; il les a toutes mûries par le pouvoir de l'union et du meurtre rituels (*sbyor-sgrol*) ; il ne s'est pas attaché à un ermitage ; il a été riche des sept richesses de l'*Ārya*<sup>32</sup> ;

— huit des œuvres : il a développé la Doctrine quand elle était décadente ; il n'a ni augmenté ni diminué le contenu de la Doctrine ; il l'a protégée [5b] par des « trésors » ; il a pris pour épouses les meilleures des femmes (? *mčhog-dman grogs-su 'gro-bas čhe*) ; il a fait le partage entre ce qui est religion et ce qui ne l'est pas ; il a soumis les *lha* et les *'dre* ; il a protégé les gardiens de la Doctrine ; il a soumis les *rākṣasa* (*srin-po*).

<sup>28</sup> *čhaṅs-pa'i gsuṅ*. Cf. *čhaṅs-pa'i dbyaṅs* (*Mhvpt.* 248) = *brahma-svara*, un des trente-deux signes du *mahāpuruṣa*.

<sup>29</sup> *yan-lag drug-ču* ; la *Mhvpt.* (1266) n'en compte que douze ; mais cf. *Hōbōgirin*, II, p. 133 (sous *bonnon*).

<sup>30</sup> v. n. 21

<sup>31</sup> *rig-pa'i gnas-lña* ; cf. *Mhvpt.* 1554.

<sup>32</sup> *sapta-dhanāni* ; cf. *Mhvpt.* 1565 sq.

Chap. 8 (5b-12a). Où la népalaise *Çākyadevī* ne se laisse pas tromper par le démon (*bdud*).

En troisième, on verra comment il soumit les *lha* et les *'dre*, et érigea des temples.

Le roi Khri-sroñ lde-bcan invita au Tibet Padmasambhava, l'émanation véritable d'Amitāyus. Alors, tous les *lha* et les *'dre* envoyèrent sur le Tibet grêle, éclairs, etc., et firent trembler les Tibétains soumis aux huit craintes (*'jigs-pa brgyad*) : ils devinrent comme des poissons tirés sur le sable chaud.

Au moment où Padmasambhava approchait de Guñ-(thañ) du Mañ-yul <sup>33</sup>, les vingt-et-un *dge-bsñen* (*upāsaka*) <sup>34</sup>, tous les *gnod-sbyin* (*yakṣa*) <sup>35</sup> mâles et femelles s'assemblèrent et vinrent l'accueillir : ils affichaient une attitude de respect mais avaient l'esprit hostile. Padmasambhava le sachant leur dit : « par un vœu d'ascèse ininterrompue, le corps se dégrade et souffre ; par cette souffrance, l'esprit est distrait, si bien que la *siddhi* n'est pas obtenue. [6a] Passion, haine, ignorance, sont les trois poisons du monde : ils sont la cause des renaissances sans fin. C'est pourquoi je vous enseignerai le Grand Sens (*don-čhen*). Si les trois poisons sont complètement apaisés (éliminés), le poison est appelé « non-poison » ; si une substance est mêlée peu à peu à l'*amṛta*, elle se transforme en *amṛta*. Comme le fumier provenant d'une grande ville est bénéfique aux champs de canne à sucre, aux rizières et aux vignes, ainsi la misère morale n'est que du fumier : elle profite à l'Omniscient. Le médecin est ce qu'il y a de meilleur : ôter la souffrance n'a pas de supérieur ; et de même que celui qui a pleinement maîtrisé les *mantra* et les remèdes est incapable de mourir par le poison, ainsi celui qui possède parfaitement *prajñā* (*çes-rab*) et *upāya* (*thabs*) ne peut faillir par le poison de la misère morale. Par quoi que soit lié l'être grossier, le Sage s'en libère complètement ». Alors les *amanuṣa* (*mi-ma-yin*), les *lha* et les *'dre*, lui offrirent le remède *rca-brgyad yan-lag ston*.

Ensuite, Padmasambhava fit la réalisation du remède *amṛta* (*bdud-rci sman*) dans une île de l'océan, tandis que maîtres du sol (*sa-bdag*) et *klu* <sup>36</sup> dressaient des obstacles, et qu'apparaissaient des présages (*ltas*) et des signes avant-coureurs (*rten-'brel*) jamais vus auparavant. (Les quatre *dākiṇī* de l'île de l'océan réunies chantèrent un chant proclamant que le *sādhaka* [6b] (*sgrub-pa-po*) appartient à la vérité relative (*kun-rjob bden*), le *sādhana* (*sgrub-pa*) à la vérité absolue (*don-dam bden-pa*) ; que, (de même que ?) il n'y a pas de distinction entre le méditant et l'objet de la méditation (*bsgrub-bya gñis-med*), que la connaissance (*ye-çes*) est une, cause et fruit ne sont pas deux. Si le *sādhaka* tient cela pour mensonger, pendant des centaines de milliers de *kalpa* il n'obtiendra pas la *siddhi* (*dños-grub*).

<sup>33</sup> C'est le Guñ-thañ-la de Wylie p. 65.

<sup>34</sup> Cf. discussion sur cette classe de divinités dans *Oracles*, p. 304-305 ; les vingt-et-un *dge-bsñen*, p. 221-223.

<sup>35</sup> Cf. *TPS*, p. 718.

<sup>36</sup> Sur *sa-bdag* et *klu*, cf. *Oracles* p. 290-296 ; *TPS*, p. 722-723.

Alors (les *klu*) mTha'-yas, Nor-rgyas, 'Jog-po, Padma, Padma čhen-po, Duñ-skyoñ, sTobs-kyis rgyu-ba, Rigs-ldan <sup>37</sup>, les huit grandes planètes, les vingt-huit *nakṣatra*, vénérèrent Padmasambhava; A-liñ-ga-na, Cum-pa-na, Cu-ça-na, Nāga Pra-ha-ra-na, Ti-ti-ka-ra, Kam-ku-la, Bui-ba'i sgra <sup>38</sup>, l'incitèrent (à accomplir son œuvre), et lui donnèrent le nom secret de rDo-rje drag-po rcal <sup>39</sup>.

Ensuite Padmasambhava pensa qu'obtenir la *vidyā* de longue vie (*che*) sans obtenir celle de la *mahāmudrā* (*phyag-rgya čhen-po*) n'avait pas d'utilité puisqu'ainsi on ne possédait pas la vérité absolue (*don-dam bden-pa*). Pour mettre fin aux doctrines fauses sur la Vacuité (*ston-pa-ñid*), telles que (?): le vide n'est pas, le non-vide n'est pas, il stoppa les mauvaises doctrines, et ce fut très profitable. Puis il décida de chercher un lieu béni, quintessence de la terre (*sa-yi sñin-po*) (pour obtenir la *mahāmudrā*). (Description de la grotte de Yañ-le-çod au Népal <sup>40</sup>, selon le schéma classique : [7a] le ciel est une roue à huit rayons, la terre un lotus à huit pétales...). Il décida de faire flamboyer comme le feu la doctrine des *tantra* (*gsañ-sñags*) et il pratiqua le *sādhana* de l'assemblée divine de Mar-me dgu-pa.

Le *klu* Gyoñ-po (« le Cruel »), le *gnod-sbyin* rGod-ma-kha (« Bouche de jument ») <sup>41</sup> résidaient dans un cimetière au nord (?) du Malaya, dans un bois de « fer de foudre » (*gnam-lčags*) et de rasoirs, demeure du *gnod-sbyin*. (Sous forme de ?) grenouille multicolore en *bse*, avec des taches de fer (*lčags-kyi sme-ba-čan*), des rasoirs, des crochets, des lances..., des neuf orifices de laquelle tombaient du sang et de l'eau empoisonnée, ils régnaient

<sup>37</sup> Ce sont des *nāgarāja* (*Mhvpt* 3227-3234); les *klu-čhen brgyad* d'après le dict. de S.Ch. Das. Ils forment l'entourage de Varuṇa dans un rite pour faire tomber la pluie, dont Coñ-kha-pa est l'auteur (*Oracles*, p. 477-478). Ils apparaissent ici dans le même ordre que dans le *mandala*, à l'exception de sTobs-rgyu.

<sup>38</sup> Il s'agit probablement de noms de *nāga* transcrits du sanskrit, mais je n'ai pu les identifier. Cf. A-liñ-ka et U-liñ-ka, protecteurs de trésors, *rGyal-po*<sup>o</sup>, f. 62b.

<sup>39</sup> Dans le *PTY* chap. 36, et *TPS* p. 377, c'est le nom donné à Padmasambhava lorsqu'il convertit les habitants de la ville de bÇan.

<sup>40</sup> le *Bal-yul gnas-yig* f. 7a, donne l'équivalent Seganārāyasthana, et indique que c'est, sur le chemin de Phar-piñ (Pharping, dans la vallée de Kathmandu) le lieu saint où le grand Guru dompta les *lha-srin-ma* (*sic*) et les *bdud*. Ce texte s'inspire certainement du *Le'u bdun-ma* (21b; éd. Derge), dont il cite textuellement deux phrases (v. n. 44).

Quant à la localisation dans la vallée de Kathmandu, on ne peut y ajouter foi : c'est une simple transposition dans le Népal actuel, et plus particulièrement autour des lieux de pèlerinage, Bodnāth, Svāyambunāth, des endroits où vécut Padmasambhava. Yañ-le-çod au Népal (Bal-yul) est cité dans le *Pelliot tib.* 44 (v. n. 43). Sur le sens à donner à Bal-yul / IHo-bal, selon les époques, cf. G. Tucci, *Minor Buddhist texts*, II, p. 34-36, et p. 287.

<sup>41</sup> La suite du texte montre qu'il s'agit bien de noms propres, ainsi que Bar-snañ glog-ma-sprin qui intervient plus loin. (Sur la nature « atmosphérique » de cette divinité, cf. *TPS*, p. 720). Cf. le *Guru rtogs-brjod* (Derge 145b): *Glog-ma-sprin dan rGod-ma-kha | Gyoñ-po'i klu bčas rab 'dus-te | ...* (« Glog-ma-sprin, rGod-ma-kha et le *klu* Gyoñ-po s'étant réunis... »). Dans le *PTY* (Toussaint p. 221, Derge 94a), les quatre sortes de démons-obstacles (*bar-čhod rnam-bži*) dont Byi-dur Glog-ma-sprin, après que Padmasambhava ait pris la décision de cacher des « trésors », provoquent les mêmes cataclysmes. Padmasambhava, (et non Čākyadevi, traduction Toussaint) rétablit l'ordre par un discours adressé aux quatre. Le *Phur-pa* n'intervient pas.

Le *PTY* (Toussaint p. 139, Derge 58b) décrit le *gnod-sbyin* rGod-ma-kha et indique que sa résidence est dans la partie sud-est du cimetière IHun-grub-brcegs au Népal. Aucun des trois n'est répertorié dans *Oracles* ni dans *TPS*.

sur les causes (*rgyu*) des trois mondes, et soumettaient tout à leur pouvoir. Avec l'aide de Bar-snañ glog-ma-sprin (« Nuage d'éclairs de l'espace médian »), dans un fracas semblable à celui de cent mille Sumeru qui s'écroulent, ils firent se rejoindre ciel et terre, anéantissant soleil, lune, planètes et étoiles ; ils envoyèrent une telle sécheresse, que la pluie ne tomba pas pendant trois ans ; les bambous ne poussaient plus, et pendant trois ans, famine, maladies des hommes et du bétail, sévirent en Inde et au Népal. Padmasambhava pensa que c'étaient des obstacles provoqués par les [7b] *lha-srin* et les *asura*. Il envoya en Inde le népalais de Svayambhunāth (Çiñ-kun) Ji-la ji-sa, et la népalaise de mChan-brag, Kun-la kun-sa-bži<sup>42</sup>, chargés de poudre d'or. Ils demandèrent aux pandits indiens de leur donner un moyen, tiré du *Byi-to-ta-ma 'bum-sde*<sup>43</sup>, pour vaincre ces obstacles. Les pandits leur donnèrent le *Phur-pa* (*kīla*, poignard magique)..., et lorsqu'ils arrivèrent à Yañ-le-çod, les obstacles furent domptés spontanément (*rañ-bžin dul*)<sup>44</sup> : du ciel

<sup>42</sup> Ces deux personnages ne se trouvent que dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup>. Ji-la ji-sa est qualifié plus loin (9b-10b) de « disciple préféré ». Dans ce même passage, il déclare que Padmasambhava les a émanés, lui, Çākya-devī et Kun-la kun-sa-ži, en tant que « épouses et sœur » ; « épouses » qualifie Çākya-devī et Kun-la kun-sa-ži, femmes de Padmasambhava (10b, 11a). Kun-la kun-sa-ži serait donc la sœur de Ji-la ji-sa. Il faut remarquer que leurs noms sont formés de la même manière, et ressemblent peu à des noms tibétains. Dans le passage parallèle du *gZer-mig*, l'épisode se rapporte au fils aîné de gÇen-rab. Par ailleurs, Kun-sa-ži étant la fille du roi du Népal (13b-16a), Ji-la-ji-sa serait un deuxième fils de celui-ci, l'autre étant Vasudhara (15b), qui d'ailleurs ne joue qu'un rôle épisodique.

<sup>43</sup> Le même texte, toujours associé au *Phur-pa*, est expliqué par Padmasambhava aux envoyés de Khri-sroñ lde-bcan, pour vaincre les obstacles survenant pendant le *sādhana* (PTY, Toussaint p. 306, Derge 129b : *sgrub-la bar-čhad 'oñ-ba bzlog-pa'i phyir* | *Phur-pa Bidyottama 'bum-sde bçad*) ; il fait partie, dans le PTY (Toussaint p. 335, Derge 141b : *Bidyottama 'bum-sde'i rgyud*) des textes qui ne furent pas traduits du temps de Khri-sroñ lde-bcan. On trouve pourtant dans le catalogue de lDan-kar (M. Lalou, *Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-sroñ lde-bcan*, J. As. 1953, p. 313-337), sous le n° 317, un *Rig-pa mčhog* (= *Vidyottama*). Quoi qu'il en soit, ce texte, dès l'époque des manuscrits de Touen-houang, est associé au rituel du *Phur-bu* et à Padmasambhava (*Pelliot tibétain* 44, v. la contribution de F.A. Bischoff au présent ouvrage). Je ne veux pas empiéter sur le travail de M. Bischoff, et signale seulement les éléments de ce texte que l'on retrouve dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup> : Padmasambhava se trouvait au Népal, à Yañ-le-çod (écrit Yañ-la-çod). Il partit à Nālendra (= Nālenda) chercher le *Phur-bu'i 'bum-sde*, accompagné de deux népalais. En route, il rencontra les *bSe'i lha-mo bži* qui (voulant empêcher son voyage ?) tuaient les êtres vivants ; il les mit dans son chapeau, et arrivé à Nālendra, quand il ouvrit son chapeau, elles étaient transformées en de belles filles. Il leur fit jurer d'être les gardiennes du *Phur-bu* et les consacra comme telles. Ensuite, il offrit une poignée d'or en « honoraires » religieux (*yon*) et rapporta le *Phur-bu'i 'bum-sde* à Yañ-le-çod.

On voit que la transposition du *lHa-'dre*<sup>o</sup> est très proche de la tradition de Touen-houang. Par ailleurs, on retrouve dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup> (13a-13b) les *bSe'i lha-mo*, dissociées de la quête du *Phur-bu*, mais toujours associées à lui comme gardiennes, et que Padmasambhava soumet de la même curieuse façon.

Peut-être même, un autre élément du *Pell. tib.* 44 entre-t-il dans la rédaction du *lHa-'dre*<sup>o</sup> : on lit *rGya-gar mkhas-pa pañ-chen thams-čad kyis* | *phur-pa phun-chogs mi-khur gčig gnañ-ba* | ... Faut-il comprendre que le texte représentait une charge d'homme ? N'a-t-on pas ici un écho des *khur-ca-ba... gñis*, « deux porteurs », du *Pell. tib.* 44 ?

<sup>44</sup> Le texte est elliptique ; le passage du *Le'u bdun-ma* (repris par le *Bal-yul gnas-yig*) mentionné à la note 37, montre qu'en fait, Padmasambhava accomplit le *sādhana* de Vajrakīla : *Bal-yul Yañ-le-çod kyi brag-phug-tu* | ... | *bar-čhad bgegs-rnams rDo-rje phur-pas bsgral* | *phyag-rgya čhen-po'i dños-grub gnas der thob* | *rDo-rje thod-phreñ-rcal-la gsol-ba 'debs* | « J'adresse ma prière à rDo-rje thod-phreñ-rcal, lui qui, dans la grotte de Yañ-le-çod au Népal, ... tua

la pluie tomba, sur terre les roseaux mûrirent; maladies des hommes, du bétail, famines, cessèrent.

A ce moment le sommet des arbres du Népal se tourna vers le Tibet; soleil, lune, étoiles et planètes se levèrent dans la direction du Tibet : présages de la diffusion de la religion sainte au Tibet. La princesse népalaise Çākya-devī (Çākya de-ba) pria l'*Ācārya* de ne pas partir : « en considérant la direction qu'indique la pointe des arbres, la direction dans laquelle s'ouvrent les fleurs, mes mauvais rêves, la façon dont l'éclat du *maṇḍala* s'est rapidement éteint, il semble que l'*Ācārya* s'en aille au Tibet; je le prie de ne pas partir, de rester »<sup>45</sup>. Alors Padmasambhava dit : « la femme est le fondement (*gži-ma*) du *saṃsāra*; elle est la graine des trois mauvaises *gati*; elle est l'obstacle à la [8a] porte de la délivrance; elle est la cause primaire et secondaire (*rgyu-rkyen*) des cinq poisons de la misère. Ceux qui appartiennent à mon entourage, ainsi que les êtres innombrables, qui ne sont pas en accord avec moi-même dont l'esprit a saisi (*rtogs-pa*) le sens certain (*ñes-pa'i don*, Vérité absolue), ni avec ma doctrine, sont nuisibles. Le *klu* Gyoñ-po, le *gnod-sbyin* rGod-ma-kha, et Bar-snañ glog-ma-sprin, après être entrés en compétition avec moi et avoir voulu m'égaliser, ont envoyé leur malédiction sur l'Inde et le Népal. Comme, sans le *Phur-pa*, on ne peut abattre leurs obstacles, même si des apparitions miraculeuses (*čho-'phrul*) se produisent devant toi, ce sont des émanations de ce *klu* Gyoñ-po ».

Le *klu* Gyoñ-po, assumant toutes sortes de transformations magiques répandit le désespoir et la terreur... Il se transforma en un grand taureau noir (*glañ-rog*) : de ses yeux jaillissaient des éclairs; de son nez sortait en tourbillonnant un vent rouge comme le cuivre; de sa bouche tombait une grêle de fer; la pointe de ses deux cornes irradiait du feu, et les trois mondes étaient ébranlés par la pointe de ses cornes; ses sabots ressemblaient à des *phur-pa* de fer; ses poils étaient enveloppés d'une pluie d'armes et il criait « 'bu-'bu » ... Alors qu'il se trouvait à 'Bu-'bu ldiñ-ri (?), l'*Ācārya* le transperça avec son *khataṅga*, et il s'enfuit au lieu saint Gu-lañ<sup>46</sup> au Népal, dans le palais des *klu* malfaisants.

Ensuite, Padmasambhava résida dans la grotte des *asura* (*A-su-ra'i brag-phug*)<sup>47</sup> au Népal. Après avoir disposé les offrandes de cinq sortes<sup>48</sup>,

rituellement les démons-obstacles (*vighna*) au moyen du *Vajrakīla*, et obtint en ce lieu la *Mahāmudrā* ».

<sup>45</sup> Voir le même épisode dans le *PTY* (Toussaint p. 241, Derge 102b-103a), où ce sont les *ḍākinī* qui le prient de rester. Sur la népalaise Çākya-devī, cf. *PTY* chap. 53 (Toussaint p. 220-221, Derge 93b-94a). La tradition tibétaine (V<sup>o</sup> Dalai lama, *TPS*, p. 643) reconnaît en Çākya-deva un descendant à la quatrième génération d'Indrabhūti, roi de Za-hor. Le *lHa-'dre*<sup>o</sup> a d'ailleurs conservé la forme masculine du nom : Çākya-de-ba.

<sup>46</sup> Le *Bal-yul gnas-yig* (f. 9a) indique que Gu-lañ a été fondé par Śiva (lHa-chen) venu du pays des dieux; on y trouve un taureau apparu spontanément dans la pierre, et près de là se trouve le chemin de l'enfer. Cf. Gu-lañ dbañ-phyug, *B.A.*, p. 233.

<sup>47</sup> Cité également dans le *Pelliot tibétain* 44 (v. n. 40). *Bal-yul gnas-yig*, 7b : Gorṣanāthaguphā. D'après le *PTY* (Toussaint p. 241) Padmasambhava y cacha un trésor.

<sup>48</sup> Développées aux f. 18a-b.

alors qu'il faisait un *sādhana* depuis sept jours, le soir, une renarde de cuivre à trois pieds, une louve de fer à neuf têtes, un chien sauvage ('*phar-pa*), apparurent en disant qu'il avait obtenu la *siddhi*. Comme il [8b] leur demandait qui ils étaient, ils dirent : « de l'union du *bdud-po* Thod-pa'i 'phren-ba-čan (« Qui a une guirlande de crânes ») et de la *bdud-mo* Nag-mo mi-sdug-ma (« la Noire laide ») <sup>49</sup>, naquit un estomac, et de cet estomac sortirent cinq chacals : parmi eux, nous quatre sommes doués d'une grande puissance magique, d'une terrible habileté. Autrefois, nous faisons nôtres la chair et le sang des êtres ; nous demandons à avoir en notre pouvoir, maintenant encore, la chair et le sang des êtres ». L'*Ācārya* en pratiquant l'union rituelle (*sbyor-ba*) les lia par serment ; saisissant son *vajra* il leur conféra les quatre initiations (*dbañ-bži bskur*) <sup>50</sup> ; il leur plaça de l'*amṛta* sur la langue et prophétisa. Alors d'une seule voix, ils entonnèrent un chant de louange.

Ensuite, Padmasambhava fit des offrandes au *stūpa* Bya-ruñ kha-ṣor (Bodnāth)... et alla en pèlerinage pour le bien des êtres. Les népalaises Ṣākyadevī et Kun-la kun-sa-bži, avec le népalais Ji-la-ji-sa, allèrent en pèlerinage au temple de E au Népal, au *stūpa* rouge Cha-ba cha-ṣod, au temple de Gotabira et à Ña-nub dad-čan. Deux cents jeunes garçons merveilleux, faisant la circumambulation, saluaient les dieux (*lha*). (Se disant cent fils de *lha* et cent fils de *klu*, ils demandèrent à Ṣākyadevī de leur exposer les préceptes [9a] religieux (*čhos*) de Padmasambhava ; comme elle acquiescait), ces émanations trompeuses du démon reprirent : « ô mère Ṣākyadevī ! maintenant nous sommes dans les temps derniers : par l'Amour (*byams-pa, maitrī*), les êtres n'atteignent pas l'Éveil ; expose-nous plutôt le précepte de haine, flamboyante comme le feu ». Elle répondit : « les êtres haineux renaissent en enfer ; s'ils renaissent comme hommes, ils renaissent bouchers, et par l'accumulation de leur mauvais *karma*, ils renaissent ensuite en enfer : un faux précepte de cette sorte, l'*Ācārya* ne me l'a pas dit ».

Ils dirent : « en pratiquant le don, on n'a plus de biens ; expose-nous plutôt le précepte des passions, troubles comme l'eau ». Elle répondit : « les êtres soumis à leurs passions renaissent comme *preta* ; s'ils renaissent comme hommes, ils renaissent pauvres, et à nouveau par l'accumulation du *karma*, ils renaissent comme *preta* : un faux précepte... ».

Ils dirent : « quand on fait germer la connaissance (*ye-ṣes*), les auditeurs sont peu nombreux ; expose-nous plutôt le précepte de l'ignorance, sombre comme l'obscurité ». Elle répondit : « les ignorants renaissent comme animaux ; s'ils renaissent comme hommes, ils sont stupides, muets ou bègues : un faux précepte... ».

Ils dirent : « en voulant engendrer une compassion vaste comme la terre, les limitations (*dog-pa*) sont nombreuses ; expose-nous plutôt le précepte de l'envie, tourbillonnante comme le vent ». Elle répondit : « les envieux

<sup>49</sup> Non identifiés. Ne se trouvent ni dans *Oracles* ni dans *TPS*.

<sup>50</sup> Cf. F.D. Lessing et A. Wayman, *mKhas-grub-rje's fundamentals of the buddhist tantras*, p. 310-311.



renaissent comme sauvages aux frontières ; s'ils renaissent comme hommes, ils renaissent chefs d'armées brandissant une bannière, et à nouveau, par l'accumulation du *karma*, ils renaissent comme *rākṣasa* aux frontières : un faux précepte... ».

[9b] Ils dirent : « les êtres convertis par la tranquillité (*ži-ba, śama*) sont peu nombreux ; expose-nous plutôt le précepte de l'orgueil, tourbillonnant comme un fleuve ». Elle répondit : « les orgueilleux renaissent comme *asura* ; s'ils renaissent comme hommes, ils renaissent comme pécheurs brandissant des armes, et à nouveau, par l'accumulation du *karma*, ils renaissent comme *asura* : un faux précepte... ».

Ils dirent : « par une instruction de vérité (*nes-pa'i luñ*), on n'atteint pas l'Éveil ; si on médite avec une instruction d'erreur (*gol-ba'i luñ*), on l'obtient : nous demandons le précepte du nihilisme (*čhad-par lta-ba*) ». Elle répondit : « si on médite une fausse instruction, on renaît comme dieu de longue vie ; si on renaît comme homme, on renaît comme mendiant sans vertu, et à nouveau, par l'accumulation du *karma*, comme dieu de longue vie : un faux précepte... »

Alors ils dirent : « tous les préceptes énoncés par l'*Ācārya* sont contenus dans l'instruction de « ce n'est pas »<sup>51</sup> : nous ne sommes pas capables de saisir intuitivement (*rtogs*) le *samādhi* d'achèvement (*rjogs-pa'i tiñ-ñe-'jin*) ; nous n'écouterons pas l'entrée dans celui-ci », et ils s'envolèrent dans le ciel.

A ce moment, dans le bosquet Sems-čan *gsos-gyur bdud-rci sman* (« *amṛta* qui guérit les êtres ») de la forêt *Asura-yi sman* (« remède des *asura* »), pour être utile aux êtres vivants, le disciple népalais *Ĵi-la-Ĵi-sa* soignait les maladies des êtres entravés par les maladies et les *gdon* (*graha*), en se servant du *dPyad-kyi bye-brag 'bum-sde* (« collection des types de diagnostics »)<sup>52</sup>. Il exposait *sūtra* et *tantra* sur les remèdes obtenus à partir de la réalisation de l'*amṛta*.

[10a] Dix jeunes garçons munis des signes fastes, descendirent des quatre directions, des points intermédiaires, du zénith et du nadir. Ils dirent à *Ĵi-la-Ĵi-sa* : « nous dix qui venons des dix directions, sommes envoyés par les *buddha* qui y demeurent pour te dire : ne guéris pas les êtres qui meurent de maladie ; car maintenant, en ces temps d'erreur, si les êtres guérissent, ils deviendront innombrables, et de ce fait aussi la science médicale<sup>53</sup> disparaîtra rapidement. Le mérite est plus grand pour le meurtre d'un seul que pour la guérison de cent : plutôt que de préparer des médicaments, prépare des poisons... Ne contreviens pas à l'ordre des *buddha* des dix directions ». *Ĵi-la-Ĵi-sa* répondit « Serait-ce une fausse pensée des *buddha* des dix directions ? Tous les êtres des trois mondes ont deux sortes d'obstacles et de misères : ceux qui résultent des *'dre* et des *gdon*, [10b] et ceux qui résultent

<sup>51</sup> ou : « du non-être » (*ma-yin-pa-yi luñ*) ; mais je pense qu'il s'agit d'un jeu de mots sur les réponses toujours négatives de *Čākya-devi* (*de-'dra ma-gsuñs*).

<sup>52</sup> Ce texte ne figure pas dans la liste d'ouvrages médicaux cités par le *Blon-po*<sup>o</sup> (chap. 24, 48a).

<sup>53</sup> *lto-dpyad bstan-pa* ; cf. introduction.

des maladies : à cause de ces deux sortes d'obstacles, tous les êtres ont une mauvaise conduite. En vue d'écarter ces obstacles, le compatissant Padmasambhava nous a « émanés » (*sprul mjad*), nous trois, disciple, épouses et sœur<sup>54</sup>. Les obstacles suscités par la force des causes immédiates (*'phral-gyi rkyen*), nous trois, après avoir exercé *upaya* (*thabs*) et *prajñā* (*çes-rab*), nous les avons vaincus. Cet ordre des *buddha* des dix directions est mensonger : d'autres sont venus me mettre à l'épreuve. Puisque le poison est bénéfique pour les êtres, vous, jeunes garçons, vous en êtes ; si je suis expert en remèdes, je suis expert en poisons : je préparerai un poison mortel, et vous, jeunes garçons, vous boirez ce poison ». Ils furent frappés de confusion, et sans répondre, le visage honteux, ils s'enfuirent.

Voici comment, le *klu* Gyoñ-po et le *gnod-sbyin* rGod-ma-kha, voulant tromper le disciple de prédilection de Padmasambhava, ne le trompèrent pas.

Le démon désespéré, décida d'utiliser de nouvelles transformations magiques ; et voilà celles qu'il montra devant Çākyadevī, épousée par Padmasambhava pour le bien de tous les êtres.

La reine Çākyadevī et la népalaise Kun-la kun-sa-ži allèrent flâner dans la forêt des remèdes des *Asura* (*asu-smān nags*). [11a] Sept cavaliers<sup>55</sup>, beaux hommes sur de beaux chevaux, leur apparurent : rJe'u gñan-thogs rgyal-ba, avec une tête de conque ; gÑan-bzañ thogs-rgyal, avec une tête de cuivre ; gÑan-kha spyañ-rgyal, avec une tête de loup ; gÑan-kha sbrul-'bum čhen-po, avec une tête de serpent ; gÑan-rje goñ-sñon, avec une tête de yak ; gÑan-stag thod-rgyal, avec une tête de tigre ; gÑan-sprel brdal-pa čhen-po, avec une tête de singe. (Saluant les reines, ils leur demandèrent de qui elles étaient les épouses). [11b] Kun-la kun-sa-ži répondit : « est-ce une tromperie ou est-ce une épreuve ? Le pays, c'est le Népal, et dans la forêt des remèdes (*smān nags-čhal*), nous sommes venues faire la circumambulation et offrir des offrandes au temple de Gotabira. Nous sommes les épouses de l'incomparable Padmasambhava. Bien que j'ai déjà vu des hommes de toute sorte, des hommes petits à tête bizarre, montant des petits chevaux, comme vous, de cette race je n'en ai jamais vus. Vous neuf (?), si vous dormez quelque part, où dormez-vous ? les neuf (?) chevaux, s'ils vont quelque part, où vont-ils ? Vous, que faites-vous ? quel est votre but ? ».

Les transformations magiques du démon répondirent : « ô belle princesse, ne parle pas ainsi ! Dans un pays beau à l'extérieur, la porte intérieure

<sup>54</sup> C'est-à-dire Ji-la Ji-sa, Çākyadevī et Kun-la kun-sa-ži ; v. n. 42.

<sup>55</sup> Le texte en les récapitulant parle de *rta-skyā dgu*, « neuf cavaliers », bien que sept seulement soient nommés. Le passage parallèle du *gZer-mig* parle de sept cavaliers (*rta-pa skyā-bdun*) dont le nom n'est pas donné. Peut-être faut-il comprendre *dgu* dans le sens de « beaucoup ».

Le rythme de cette énumération rappelle tout à fait celui des manuscrits de Touen-houang : *lus-po mi-yi lus-po-la / mgo-bo duñ-gi mgo-bo-čan / de-la miñ dañ mchan btags-pa / rJe'u gñan-thogs rgyal-ba lags /*. Est-ce un fragment de rituel ?

Comme leur nom l'indique, ces sept cavaliers sont des *gñan* (cf. *TPS*, p. 721-722 ; *Oracles*, p. 287-289). Le seul connu par ailleurs est gÑan-rje goñ- (ou guñ-)sñon (*TPS*, p. 722, *Oracles*, p. 215-216) montagne sacrée, roi des *bgegs*.

est laide ! Il est sûr que tes capacités pour voir, entendre, savoir, sont faibles. Nous, nous ne sommes pas de petits hommes, nous sommes de grands hommes ; nos chevaux ne sont pas de petits chevaux, ce sont de grands chevaux. Pour les hommes, ce sont les fils du dieu Brahmā ; pour les chevaux, ils ont les ailes du sage Garuḍa. Maintenant, au pays des *klu*, Siñ-bran, le roi des *klu* gGug-na rin-chen <sup>56</sup> a neuf filles très belles ; nous allons nous divertir avec elles. Vois ce que nous sommes ! Celui qu'on appelle Padmasambhava a déjà abandonné cinq cents épouses royales : un homme mauvais comme lui, à quoi bon ? En cette occasion, sans vous occuper de ce mauvais homme, il vaut mieux avoir pour amie la race de Brahmā : quittez ce mal-faisant Padmasambhava, abandonnez la vénération envers lui et marchez [12a] derrière nous ».

Çäkyadevī répondit : « si les êtres n'ont pas de réflexion (*lta-ba*), à quoi bon les appeler « êtres » <sup>57</sup> ? Quand on a vu l'oiseau Garuḍa voler haut dans le ciel, les oiselets qui sont au bord des branches, quelle pitié ! Quand on a vu la vaillance du lion en haut des glaciers, le renard et le loup courant sur la montagne de sable, quelle misère ! Quand on a vu le *makara* (*čhu-srin*) au fond de l'océan, les grenouilles et têtards dans la flaque (? *ko-mog*) quelle pitié ! Quand on a vu la dextérité de l'athlète pour soulever ses poids, l'enfant qui lance une pierre grosse comme le doigt, quelle misère ! Quand on a vu l'éclat du deuxième Buddha, des gens mauvais et aux vues fausses qui profèrent des paroles stupides, quelle pitié ! Avec vos mauvais discours sur la meilleure des émanations (*sprul-sku*), par quel moyen êtes-vous capables de la vaincre ? »

Les faux-semblants (*slu-ba*), sans répondre, s'enfuirent.

*Chap. 9 (12a-13b). Méfaits du klu Gyon-po, du gnod-sbyin rGod-ma-kha et de Bar-snañ glog-ma-sprin, tandis que Padmasambhava résidait dans la grotte Yan-le-čod au Népal.*

La népalaise Kun-la kun-sa-ži fit sa couche dans le temple Gotabira. Pendant son sommeil, le *klu* Gyon-po et le *gnod-sbyin* rGod-ma-kha se transformèrent en un noir vent tourbillonnant, et pénétrèrent dans le corps de Kun-la kun-sa-ži, ils s'installèrent dans son cœur. Elle fut réduite à leur pouvoir.

[12b] Le lendemain, se réveillant, elle était mal à l'aise... Elle dit à Çäkyadevī : « mes rêves de la nuit dernière furent mauvais : j'ai rêvé que j'étais enveloppée par des vents terribles, et que, sans voir ce pays, j'étais emportée dans un autre. Maintenant encore, m'étant réveillée, j'ai le cœur malheureux, le corps lourd, l'esprit agité. Qu'est-ce ? je te prie de me l'expliquer ».

Çäkyadevī répondit : « ô princesse Kun-la kun-sa-ži, ne reste pas avec moi : ce qu'on appelle femme produit un mauvais *karma* ; ce qu'on appelle femme est de la race des *rākṣasa* (*srin*) ; ce qu'on appelle femme est la cause première

<sup>56</sup> Mañicūḍa ; il sera dompté par Padmasambhava au chap. 20.

<sup>57</sup> Jeu de mot sur *sems-čan*, « être », littéralement « doué de pensée » ?

(*rgyu*) de l'enfer. Il y a deux possibilités : gravir le chemin de la délivrance, ou tomber dans celui du *samsāra* ; n'aurais-tu pas succombé un peu au désir ? Tous ces présages dans ton rêve sont mauvais. Confesse tes pensées cachées, et sois forte. Fais sans arrêt des offrandes, récite des *mantra*, cueille les fleurs de toutes sortes. Va en pèlerinage et fais des offrandes aux temples du Népal : E, Gotabira, 'Phags-pa Ćiñ-kun (Svayambhunāth). Les souillures du *karma* seront rapidement purifiées, tu ne seras plus trompée par le démon ».

Kun-la kun-sa-ži crut, et partit cueillir des fleurs dans la forêt. Du lac Pho-'brañ yid-dga' (« Palais qui réjouit l'esprit ») sortit Bar-snañ glog-ma-sprin. Il dit à Kun-[13a] sa : « moi, je suis né fils de *klu* ; je suis arrogant et envieux, j'ai peu de sagesse et beaucoup de vues fausses ; j'aime les mauvaises actions. Dans ce pays, il y a toi, Kun-sa-ži. Et moi, comme j'étais devenu très malheureux (sans toi), je suis venu te trouver maintenant : que seule la mort nous sépare. Comme, en dehors de toi, aucune autre ne me plaît, monte sur mon cheval : j'ai un pays heureux, partons-y ! » La princesse monta sur le cheval et ils s'enfuirent. Comme les *'dre*, les *gdon*, les *bgegs*, les *bdud*, étaient entrés dans son cœur, pour elle, il n'y avait pas plus beau que cet être. Regardant en arrière le pays du Népal, elle ne l'aima pas. Dans son cœur, il n'y a que Glog-ma-sprin ; dans son esprit, il n'y a que le *klu* Gyoñ-po ; dans son bonheur, il n'y a que le *gnod-sbyin* rGod-makha : ils sont ses maîtres. S'étant unie à Glog-ma-sprin, elle mit au monde une « masse » (? *spuñs-pa*).

Au Népal, près de la source de Cha-roñ<sup>58</sup>, sur la montagne de la *bodhi* (*byañ-čhub ri*), dans un lieu appelé « où les fleurs de lotus poussent en hiver » (*me-tog padma dgun skyes bya-ba'i gnas*), Padmasambhava pratiquait l'Equanimité (se reposait ? *sku-sñoms mjad*). Au crépuscule, une « masse »<sup>59</sup> (*spuñs-pa*) apparut : la prenant avec la main, il la recouvrit de son chapeau et la lia par une *mudrā*. Lorsqu'il regarda le lendemain, la « masse » avait produit quatre filles ne ressemblant pas à des filles humaines, mais divines. L'*Ācārya* leur demanda : « qui êtes-vous » ? « Nous ne sommes pas des filles humaines : nous sommes appelées « les quatre dieux du sol [13b] Grands Lacs » (*sa-bdag mcho-čhen bži*)<sup>60</sup>. Autrefois nous étions maîtresses de la vie

<sup>58</sup> Le Cha-ba-roñ de Wylie (p. 98, 178 n. 584) ? Cf. *PTY*, Toussaint, p. 230.

<sup>59</sup> Le récit n'est pas clair. Il s'agit peut-être de la « masse » mise au monde par Kun-la kun-sa-ži, et dont Padmasambhava assure ainsi le salut. Par la suite, on ne parle plus du fruit de l'union coupable de Kun-la kun-sa-ži. V. n. 43, pour le thème du chapeau dans les manuscrits de Touen-houang.

<sup>60</sup> v. n. 43. Cf. le résumé de cet épisode dans le *PTY* où il n'est pas question de « masse » (Toussaint p. 232, mauvaise traduction, Derge 97b) : *de-nas Bal-yul Cha-ba cha-čod byon / čhu-mig Byañ-čhub riñ-mo žes-bya-ba / dgun yañ me-tog skye der sgrub-pa mjad / de-dus sems-čan srog-la dbaň byed-pa'i / sa-bdag čhen-mo mched-bži dam-la btags / phur-pa'i bka'-sruñ bSe-mo mched-bžir gsol* / « ensuite il alla à Cha-ba cha-čod du Népal. Près d'une source appelée « Bodhi lointaine » où les fleurs poussent même en hiver, il fit des *sādhana*. A ce moment, il lia par serment les quatre sœurs, grands dieux du sol, qui avaient en leur pouvoir la vie des êtres vivants. Il les nomma les Quatre sœurs bSe-mo, gardiennes du *Phur-pa* ».

On peut remarquer combien l'ononastique est flottante, même chez un même auteur. Je n'ai pas trouvé trace de ces quatre *sa-bdag* par ailleurs. Les quatre grands lacs sont énumérés au chap. 20 ; Cf. Ferrari p. 139 n. 390. D'après le texte ce sont des *ma-mo* : *ma-mo 'dri-ka* est une transcription de *mātrka* ?

de nombreux hommes et bestiaux ; maintenant encore, nous te prions de nous consacrer (*dbañ-bskur*) dans cette domination ». L'*Ācārya* n'accéda pas à leur demande ; il leur donna le nom de *bSe-yi lha-mo mched-bži*, *dKar çam-ma bži*, et de *Ma-mo 'dri-ka bži* ; il leur mit dans la main un *vaj ra* et il les consacra (*dbañ-bskur*) comme gardiennes de Vajrakīla (rDo-rje phur-pa). Les *ma-mo* entonnèrent cet hymne de louange d'une seule voix : « Ē-ma-ho ! Salut et louange au fils royal Padmasambhava qui veille sur tous les êtres, inaltérable dans les trois temps comme l'est le ciel, lui dont la parole de conversion résonne comme le tonnerre dans les cieux, et qui fait arriver les êtres à maturité par une pluie de bénédictions (*byin-rlabs*) ». Il les lia par serment.

*Chap. 10 (13b-15b). La népalaise Kun-sa-ži séduite par le démon.*

Alors les *amanuṣa* (*mi-ma-yin*) créant de nombreuses émanations, se concertèrent pour vaincre l'*Ācārya*. Lorsque le plus éminent des êtres Padma rgyal-po, se rendit à Guñ-thañ du Mañ-yul, quatre lions de fer apparurent qui l'assaillirent. Les ayant réduits à sa merci par un *samādhi*, ils se transformèrent en quatre jeunes filles qui saluèrent l'*Ācārya*. Comme il leur demandait : « d'où venez-vous ? que faites-vous ici ? » elles dirent : « nous venons du lac de sang Mu-le mthiñ, dans le nord-est ; nous sommes Nad-kyi bdag-mo (« maîtresse des maladies »), Rims-kyi rkyen-mo (« cause des épidémies »), Ma-yams çhen-mo (« grande calamité »), brTan-ma çhen-mo <sup>61</sup>. [14a] Autrefois nous avions en notre pouvoir la chair, le sang, la vie des êtres ; maintenant nous te demandons ce même pouvoir ». L'*Ācārya* les consacra (*dbañ-bskur*) et après qu'elles aient chanté ses louanges, il leur donna comme nom secret, ceux de dPal-ldan gñen (= gñan) gyi remati, Remaja émanation du corps, Remati (= Remanti ?) émanation de la parole, Remaju émanation de la pensée <sup>62</sup>. Elles lui offrirent le *mantra* quintessence (*sñiñ-po*) de leur vie.

Au bord du fleuve Sīta (rNo-myur), Padmasambhava fit cent-huit *sādhana*. Les *lha* et les *'dre* d'Inde et du Tibet lui élevèrent un trône de bijoux (et l'honorèrent par musique, encens et parfums dont la fumée obscurcit le Mañ-yul, dais, parasols, spectacles de toutes sortes). Pendant trois mois ils produisirent la pensée de *bodhi* (*sems-bskyed*) et accumulèrent des mérites ; ils érigèrent un temple dans le lac Manasarovar (Ma-pham g-yu-mcho) : dans le pays des hommes, ils érigèrent le temple de Pad-rgya <sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Nad-kyi bdag-mo apparaît dans la suite de dPal-ldan lha-mo ; cf. *Oracles* p. 29. Sur les *brtan-ma*, appelées ensuite *bstan-ma*, *ibid.* p. 181 sq. Les deux autres noms ont peut-être été créés pour les besoins de la cause sur le modèle de Nad-kyi bdag-mo ? Mais cf. *Oracles* p. 307 : les *Nad-kyi bu-mo spun-lña*, maîtresses des épidémies et des maladies, sortant chacune d'un lac particulier, dont un lac de sang.

<sup>62</sup> Ce sont les *Rema mched-bži*, cf. *Oracles*, p. 33.

<sup>63</sup> Cf. 41a, et n. 246.

Padmasambhava alla à Byams-sprin ston-la mkhar, du Mañ-yul. Le roi du Népal, Çilamañju <sup>64</sup> lui demanda... : « parmi tous les êtres assemblés par votre bénédiction (*byin-rlabs*), Kun-la kun-sa ne se trouve pas : où est-elle ? ».

[14b] Padmasambhava répondit : « ... si on ne saisit pas intuitivement (*rtogs*) que tout est illusoire, le Sens Vrai (*don-dam*, Vérité absolue), comment le saisirait-on ? ... Kun-sa a été séduite par les plaisirs du monde. Mais contre moi, qui suis inaltérable dans les trois mondes, que peuvent les troupes de *lha* et de *'dre* ? ô roi, ne sois pas abattu, fixe ta pensée sur le *karma*. Malgré la compassion du *guru* le *karma* est si fort, qu'en réponse à cette compassion, Kun-sa n'a que mauvaises pensées ... A-t-elle ou n'a-t-elle pas accumulé de mérites ? demande-le lui ».

(Le roi se mit à pleurer ; il supplia Padmasambhava de la tirer des trois mauvaises renaissances : tant qu'elle souffrirait, de méditer de telle sorte que par la force de son vœu (*dam-chigs*) elle soit touchée par sa grâce (*byin-rlabs*). Padmasambhava répondit : « si cette fille Kun-sa séduite par le démon, n'éprouve pas la misère, elle ne sera pas sauvée : quand le temps n'est pas venu, la puissance du *karma* est grande. L'esprit de Kun-sa est comme une graine grillée par le feu : on a beau y mettre de l'eau, du fumier, labourer, il n'y a que désert... Convertie, elle ne l'est plus, c'est l'œuvre du démon ». [15a] Le roi (*lha-khri*) s'attrista et supplia avec des larmes. Padmasambhava dit : « ô roi, tu as des attachements dans l'esprit : cette fille que tu aimes est devenue l'épouse du *klu* Gyoñ-po ; sa maison est dans un marécage, le trépied de son foyer est attaché aux chaînes de l'enfer ; sa maigre pitance, c'est le flot du malheur ». Par un éclair de fer, fulgurant dans l'espace médian, il détruisit les êtres parjures des trois mondes.

Le *gnod-sbyin* rGod-ma-kha, impuissant, devint furieux : il appela les armées du roi des *rākṣasa* (*srin-po*) de Lañka, Daśagriva (mGrin-bču), les armées du roi des *bdud*, Re-te mgo-yag <sup>65</sup>, du roi des *bgags* (*vighna*), Vina-yaka <sup>66</sup>. « Après avoir porté renfort au *gnod-sbyin* rGod-ma-kha, tuons la princesse Kun-sa, mangeons sa chair », dirent-ils.

Sur terre, la fille des hommes, Kun-sa-ži ; sous terre, dans le palais des *gdon* au pays des *klu*, séduite par le démon, princesse quelle pitié ! Elle n'a pas abandonné le *klu* Gyoñ en chemin, quel beau sort ! Elle est plongée dans la boue du *samsāra* ; elle n'a pas abandonné le monde, elle s'est vouée aux dix vices. Le bel aspect de son corps, il est perdu, ses ornements évanouis. Elle a suivi le *klu* Gyoñ-po et elle a rencontré la punition de ses actes.

<sup>64</sup> Çilamañju fait partie des vingt-cinq savants indiens découverts par *Vairocana* (*PTY* chap. 72, Toussaint p. 283). Au chapitre des traductions (84, Toussaint p. 333), il est qualifié de « grand pandit népalais », à côté de Vasudhara qui dans le *lHa-'dre* est son fils. En fait, d'après les historiens tibétains, c'est un traducteur du temps de Sroñ-bcan sgam-po (Bu-ston, trad. Obermiller, p. 185).

<sup>65</sup> Re-ste mgo-yag, cité dans un ouvrage *bon-po* comme roi des *bdud* (*Oracles*, p. 274, 288). dPa'o gcug-lag phreñ-ba (*ja*, 5b) parlant du peuplement du Tibet avant l'arrivée de gÑa'-khri bcan-po, indique que le deuxième à régner, aussitôt après les *gnod-sbyin*, fut Ri-te mgo-g-yag.

<sup>66</sup> cité par le *Rin-chen gter-mjod* parmi le groupe des trente chefs des *dregs* (*Oracles*, p. 267) ; *Mhvpt.* 3165 : c'est une catégorie de dieux mondains, en tib. *log-'dren*.

La népalaise Çākya-khri fit de grandes lamentations; [15b] les sanglots que lui arrachait son attachement pour sa fille terrifiaient tous les êtres; sans cesse elle répétait : « ô ma fille ! ».

*Chap. 11 (15b-17b). La princesse Kun-sa-ži conduite par le démon dans les mauvaises renaissances.*

Padmasambhava, avec des *vidyādhāra* (*rig-'jin*), les Jīna paisibles et furieux, aussi nombreux que les étoiles du ciel, ayant comme entourage les *jñānadākiṇī* (*ye-ces mkha'-'gro*) aussi nombreuses que les grains de sésame dans un récipient; avec le père, le roi Çilamañju, le fils, le roi Vasudhara <sup>67</sup>, la mère, la reine Çākya-khri, tous, récitant les *mantra* de trois sortes (*sñiñ-po rnam-gsum*), allèrent dans le pays souterrain des *gdon*. Tous les *klu* mal-faisants se mirent à trembler de peur; comme autrefois ils avaient déjà été battus, ils n'osèrent pas rencontrer l'*Ācārya* : terrifiés, tous s'enfuirent.

Les rois arrivèrent devant la fille. La princesse Kun-sa-ži avait perdu ses couleurs, l'éclat de son teint; les cheveux presque tous tombés, sa jeunesse et sa beauté annéanties, elle avait les dents rares et jaunâtres, les yeux noirs, le nez sec comme celui d'un vieux cheval qui a beaucoup bataillé, la tête grosse, le sternum saillant, le corps d'une mauvaise couleur bleuâtre, semblable à un cadavre; la chair disparue, il ne restait que la peau : on pouvait lui compter les côtes. D'avoir touché le poison des *klu*, les dix-huit sortes de lèpres (*mje*) l'avaient frappée; elle avait les yeux triangulaires, la bouche en demi-lune; répandant une odeur de pus, elle avait la maladie *çig-nad* <sup>68</sup>.

Le père, la mère, le frère, en la voyant poussèrent un cri d'horreur; [16a] des larmes de sang leur jaillirent des yeux. Les cinq cents *vidyādhāra*, hommes et femmes, répandirent des larmes de compassion. L'*Ācārya* donnant sa bénédiction efficiente (*byin-rlabs*) émit un vœu (*smon-lam*) : « que cette fille rejette sa conduite misérable ! qu'elle retrouve sa beauté, ses parures, ses vêtements, sa foi d'autrefois ; saluant les dieux qu'elle fasse des pèlerinages, et qu'elle retrouve l'amour de son père, de sa mère et de son frère ».

Alors qu'ils retournaient au Népal, elle ne suivit pas son père, elle s'éloigna de plus en plus de son père et des *vidyādhāra* hommes et femmes, qui marchaient devant. Elle arriva dans un pays qu'elle n'avait jamais vu auparavant : c'était un pays très sauvage, un défilé étroit. Elle alla dans une maison de fer flamboyant : il y avait là cent hommes à têtes de monstres, les pans de leur vêtement retroussés de façon obscène. La princesse, inquiète,

<sup>67</sup> V. n. 64. On connaît un Vasudhararakṣita, traducteur avec Señ-rgyal, du *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti* de Diñnāga (*Tanjur, mDo, XCV*). Pour le *Grub-mtha' çel-gyi me-loñ*, c'est un pandit népalais.

<sup>68</sup> Une parasitose ? D'après un informateur tibétain, c'est une maladie redoutable provoquée par les poux, dont les effets sont comparables à ceux de la lèpre : ulcères, peau tombant en lambeaux. On ne connaît pas en Occident une telle maladie imputable aux poux. Mais M. le Professeur Marrou m'indique qu'il existait de même dans l'antiquité classique une maladie pédiculaire ou phtiriasis, punition exemplaire des *theomakhoi*, contempteurs des dieux.

s'approcha et regarda ce qu'ils faisaient : ils mettaient dans le foyer un grand chaudron. Comme elle regardait ce qu'il y avait dans le chaudron, c'étaient des femmes, des belles et des laides. Les êtres infernaux tantôt remuaient, tantôt mettaient un couvercle ; dix actionnaient un soufflet ; [16b] dix frappaient avec des marteaux ; dix avec des rasoirs, coupaient ; dix avec une grande vrille, perçaient ; dix avec des poinçons, raclaient ; dix avec des haches, mettaient en pièces ; dix avec de gros clous, tapaient ; dix avec des louches, écumaient ; dix avec des bols, buvaient. Ils émettaient un terrifiant hurlement d'enfer.

A ce spectacle, la compassion envahit la princesse : « hélas ! êtres sans pitié qui infligez un tel tourment à ces femmes, que vous ont-elles fait ? » Les cent êtres aux pans retroussés dirent : « celles-ci, quand elles étaient dans le monde des hommes, sans révéler les dix vertus, s'adonnèrent aux dix vices ; leurs passions les inclinèrent à l'adultère ; séduisant les êtres, elles voulurent la splendeur ; elles tuèrent des êtres vivants et aimèrent les mauvaises compagnies ; sans écouter les paroles véridiques, elles se firent esclaves des charlatans. Etant mortes, elles subissent maintenant la rétribution de leur conduite ». A ces mots, la princesse prit conscience de ses propres fautes ; elle pensa « moi aussi j'ai agi de cette façon ; après ma mort, renaîtrai-je dans une telle condition ? » et elle tremblait de peur.

Ensuite, s'enfuyant, elle avança de quelques pas : [17a] dans une maison de fer flamboyant, cent êtres se tenaient ; ils étaient en train de remplir un chaudron de sang, de mettre dans le feu un soufflet, et ils disaient : « quand viendras-tu ? quand viendras-tu ? » en regardant de tous côtés. Alors, la princesse commença à avoir des doutes ; elle dit aux cent êtres : « vous, les cent assemblés qui n'avez pas de pitié, pourquoi mettez-vous ce chaudron ? vous qui tenez des outils effrayants, quels êtres frappez-vous ? vous regardez de tous côtés en disant « quand viendras-tu ? » qui doit venir près de vous ? »

Ils répondirent d'une seule voix : « nous, nous attendons la fille du roi du Népal, Kun-sa-ži, fille mauvaise et fourbe dans le monde des hommes. Elle a abandonné Padma, le grand *Ācārya*, et de même son frère Vasudhara, et son amie *Çākyadevī*. Ayant abandonné au loin son père et sa mère, elle a suivi un *amanuṣa* (*mī-ma-yin*) malfaisant. Son mauvais *karma* l'a conduite dans le monde souterrain des *klu*. Alors qu'elle faisait l'expérience de la souffrance des animaux-*klu* (*dud-'gro klu*)<sup>68a</sup>, elle n'a pas suivi les *vidyādhāra*, ni son père et l'*Ācārya*. Cette princesse Kun-sa-ži, avant qu'il soit longtemps, va mourir ; aussitôt morte Yama la conduira ici, et nous lui infligerons des supplices semblables à ceux des femmes là-bas ».

A ces mots, la princesse terrifiée, s'évanouit.

*Chap. 12 (17b-19a). La princesse Kun-sa-ži tirée des mauvaises renaissances.*

[17b] Alors, Padmasambhava, *Çākyadevī*, le père, la mère et le frère de Kun-sa-ži, revinrent près de la couche où elle gisait évanouie. Padma-

<sup>68a</sup> Expression péjorative : les *klu* sont des animaux.



sambhava dit : « toi, fille, ne t'évanouis pas. Un profond repentir est né en toi. Si tu es capable de pratiquer le don sans cesse, de manifester un violent repentir, d'offrir de belles offrandes, d'accomplir les sept actes révérentiels <sup>69</sup>, tu ne cuiras pas dans ce chaudron d'enfer et tu ne seras pas torturée par ces cent êtres. Si tu rejettes les dix vices et pratiques les dix vertus, il n'y a pas de raison que tu expérimentes les souffrances des mauvaises renaissances ».

La fille revenant à elle, sentit la joie naître en elle ; elle dit à Padmasambhava qui l'avait conduite dans le lieu excellent et saint (*gnas-mčhog dam-pa*) <sup>69a</sup> : « Moi qui ai un corps de femme, je me suis adonnée aux dix vices ; à cause de mon mauvais *karma* dû aux péchés commis dans mes vies antérieures, j'ai un corps de femme, et parmi les femmes, mes passions sont les plus grandes. Mon mauvais *karma* m'a unie au *klu* Gyoñ ; du domaine des animaux je suis allée en enfer ; toi, roi expert en méthodes (*thabs-mkhas rgyal-po*), tu m'en as tirée, mais maintenant mon esprit n'est pas tranquille, aie pitié de moi » !

[18a] Padmasambhava répondit : « la cause des péchés est l'esprit ignorant des êtres ; lorsqu'ils savent, ils se repentent, rejettent le péché et pratiquent les vertus excellentes. La cause (*rgyu*) d'une foi ferme sans retour en arrière, c'est la récitation des noms (*mchan*) des divinités d'après les Écritures (*bka'-'dus*) <sup>70</sup>. Purifie ton corps, prosterne-toi, avec ton esprit repens-toi : ne crains pas les trois mauvaises renaissances ».

Kun-sa-ži reprit : « même les femmes très intelligentes ont un faible entendement : je te prie de me dire les cinq sortes d'offrandes ».

Padmasambhava dit : « les gens ont des capacités intellectuelles excellentes, moyennes, ou médiocres : à ces trois catégories correspondent les neuf véhicules. Dans chaque véhicule, il y a cinq sortes d'offrandes :

a) par le pouvoir des cinq poisons, se produit la naissance dans un lieu du *samsāra* ; pour y remédier :

contre la haine, c'est l'offrande de l'amour (*byams-pa*) ;

contre les passions, l'offrande du don (*sbyin-pa*) ;

contre l'ignorance, l'offrande de la connaissance (*ye-ces*) ;

contre l'envie, l'offrande d'une pensée pure (*dag-snañ*) <sup>71</sup> ;

contre l'orgueil, l'offrande d'un esprit de paix (*ži-ba*) ;

ce sont les offrandes des trois véhicules des causes (*rgyu-yi theg-pa*).

b) L'offrande qui délivre des quatre manières de naissance (*skye-ba rnam-bži*) ; celle qui unit (*sbyor*) les cinq chemins du *samsāra* (*'khor-ba'i am-lña*) <sup>72</sup> ; celle qui purifie le substrat psychique (*bag-čhags*) de la souf-

<sup>69</sup> *yan-lag bdun-pa* : saluer, faire des offrandes, se confesser, etc.

<sup>69a</sup> C'est-à-dire le Népal ; cf. *bCun-mo* p. 86 : *gnas-mčhog dam-pa blo-ba spro-ba'i yul* / *Bal-po'i yul...*, « le pays qui est un saint lieu excellent qui réjouit l'esprit, le pays du Népal... ».

<sup>70</sup> Titre d'un texte ? *bka'-'dus lha-chogs mchan*. Cf. la section XV du catalogue de lDan-kar (M. Lalou, *op. cit.*) : *mchan brgya-rca-brgyad*, section où sont réunis « les cent huit noms » du Buddha Čākyamuni, de Mañjuśrī, etc.

<sup>71</sup> Le passage parallèle du *gZer-mig a yañs-pa*, « libérale ».

<sup>72</sup> V. le dictionnaire de Jäschke, sous *lam*. Le *gZer-mig a bčad*, « qui coupe les cinq chemins... », ce qui est plus satisfaisant.

france; celle qui évoque (*bskyed*) les troupes de *lha-mo* <sup>73</sup>; celle du profond *samādhi* de connaissance (*ye-ces*) <sup>74</sup>: ces cinq offrandes sont celles des trois véhicules de la Voie (*lam-gyi theg-pa*).

c) L'offrande du corps incliné; celle des discours agréables; celle d'un esprit croyant; celle des cinq catégories pures, agréables aux sens <sup>75</sup>; celle des beaux ingrédients: [18b] ces cinq offrandes sont celles des trois véhicules des fruits (*'bras-bu'i theg-pa*).

Et encore:

a) la lampe qui éclaire les ténèbres; l'encens au parfum agréable; les jus médicaux (*rci-smān*) au goût excellent; les dons d'eau et de nourriture; les offrandes de belles fleurs: ces cinq, ce sont les cinq sortes d'offrandes extérieures.

b) L'offrande du corps, c'est la *mudrā*; celle de la parole, le *hṛdāya* (*sñiñ-po*); celle de la pensée, le *samādhi*; celle des acquis vertueux (*yon-tan*), les objets nécessaires au culte (*yo-byad*); celle des œuvres (*'phrin-las*), c'est l'incantation et la méditation (? *gyer-sgom*) <sup>76</sup>.

Ces vingt-cinq offrandes ne sont distinctes que dans la vérité relative (*drañ-don, neyārtha*): quand on a saisi la vérité absolue (*ñes-don, nītārtha*), elles ne forment qu'un.

Les offrandes de *samādhi* sont au nombre de vingt-huit, et il y a encore les sept emblèmes royaux (*rgyal-srid sna-bdun*) <sup>77</sup> et les huit ingrédients fastes (*bkra-çis rjas brgyad*) <sup>78</sup>.

Accomplis la purification de la souillure des péchés, purification qui repose sur les ingrédients (*rjas*): pour les esprits supérieurs, le *samādhi* est l'offrande convenable; pour les esprits inférieurs, ce sont les offrandes d'ingrédients, d'objets cultuels (*yo-byad*), etc. Fais des offrandes nuit et jour. Comme *hṛdāya*, « les cent lettres qui extraient du puits des mauvaises renaissances » (? *ñan-soñ don sprug yig-brgya*), conviennent. Les trois: *smān, rag, gtor-ma* <sup>79</sup>, sont bons comme offrandes intérieures (*ñan-gi mchod-pa*). La couleur, les emblèmes, le trône, les ornements (de ta divinité tutélaire? des divinités?), évoque-les en diffusant et rétractant dans les dix directions <sup>80</sup>, un rayon de lumière qui se diffuse et se rétracte. Fais des salutations jusqu'à la fatigue, avec ton corps, ta parole, ton esprit. Purifie la souillure de la misère morale, du domaine de la connaissance, [19a] de l'ignorance, etc., pour toi et pour l'infinitude des êtres.

Si on résume, les péchés sont ceux du corps, de la parole, de l'esprit. Dans les trois mondes, par la force du *karma*, les êtres du *samsāra* tournent.

<sup>73</sup> *gZer-mig*: « celle qui fait naître au rang d'homme et de dieu ».

<sup>74</sup> *gZer-mig*: « par le *samādhi* on demeure dans l'équanimité de l'infini de la connaissance ».

<sup>75</sup> *'dod-yon lña*: *gzugs, sgra, dri, ro, reg-bya lña* (dict. de Čos-grags); L.A. Waddell, *The Buddhism of Tibet*, p. 394. Le *gZer-mig* a: « les cinq nourritures pures » (*zas gcañ-ma*).

<sup>76</sup> V. introduction.

<sup>77</sup> Waddell, *op. cit.*, p. 390.

<sup>78</sup> Waddell, *op. cit.*, p. 393.

<sup>79</sup> On peut comprendre: « remèdes, arak, *gtor-ma* »; mais cf. aussi *Oracles*, p. 196: *smān-gtor* et *smān-rag*.

<sup>80</sup> Correspond à une phase de la méditation cf. *TPS*, p. 310.

Par l'action de la misère morale, les êtres du *samsāra* sont trompés. Après avoir été tourmenté par le *karma*, la purification qui consiste à se repentir est la plus puissante. De cette façon repens-toi, confesse tes fautes. Sois un exemple pour les générations à venir ».

La princesse Kun-sa-ži fit des offrandes comme l'avait dit l'*Ācārya*. L'obscurcissement dû aux péchés commis par les trois *media* d'activité morale (*sgo-gsum*, corps, parole, esprit) dissipé, ces derniers devinrent comme un miroir poli, sans rouille. Elle obtint corps, parole, pensée, tout à fait purs. Avec un corps divin semblable à un œuf de cristal poli, rayon de lumière immaculé qui se diffuse, elle disparut dans l'éther (*mkha'-spyod*)<sup>81</sup>.

### Chap. 13 (19a-21a). La révolte des *lha* et des *'dre*.

Ensuite Padmasambhava alla à Purnajari Glañ-chen-sna du Népal<sup>82</sup>. Srid-la ñe-bstan (?) apparut avec sa suite, bel homme blanc au turban de soie, avec à droite une épée-tigre (*stag-ral*), à gauche un fourreau-léopard (*gzigs-çubs*)<sup>83</sup>, chevauchant un cheval bleu semblable à un arc-en-ciel et brandissant un étendard.

Padmasambhava après lui avoir fait jurer par serment d'être utile à tous les êtres du Tibet, lui remit le *gČes-'phreñ*<sup>84</sup> en disant : « prends possession de cette cassette (*bse-sgrom*; dans laquelle est déposé le texte ?); dans cent ans, un nommé brCon-'grus señ-ge<sup>85</sup>, savant [19b] dans les cinq sortes de science, en particulier expert en *tantra* anciens (*gsañ-sñags rñiñ-ma*), bénit (*byin-gyis brlabs*) par les huit *mahāsiddha*<sup>86</sup>, se rendra d'Inde au Tibet : donne-la lui. Jusque-là, sois-en le gardien ».

Le *klu* Gyoñ, Bar-snañ glog-ma-sprin, le *gnod-sbyin* rGod-ma-kha, avec

<sup>81</sup> Cette disparition lumineuse de la princesse rappelle le « corps d'arc-en-ciel » (*'ja'-lus*) des rJogs-chen-pa; cf. *TPS*, p. 109.

<sup>82</sup> lHo-bal mtha-'khob, « pays barbare des frontières ». Cf. Bal-po glañ-sna, inclus dans le Ru-lag ? (G. Tucci, *Preliminary report*, p. 78).

<sup>83</sup> Epithètes habituelles de l'épée et du fourreau; cf. l'épopée de Gesar (cours de M. Stein à l'E.P.H.E., année 1968-1969).

<sup>84</sup> C'est probablement le même texte que le *gČes-'phreñ lña-bču'i man-ñag sde-chan*, dont la diffusion est prophétisée dans le *rGyal-po*<sup>o</sup>, f. 86a.

<sup>85</sup> Bien que plusieurs personnages de ce nom soient connus (l'un sous le nom de Sañs-rgyas ston-pa, fin du 12<sup>e</sup> siècle, *B.A.*, p. 743; un autre, le *bla-ma* dBu-ma-pa, disciple d'U-rgyan-pa et maître de Coñ-kha-pa, 14<sup>e</sup> siècle, *B.A.*, p. 703, 1075-1076; *TPS*, p. 159), je pense qu'il s'agit de rGya brCon-'grus señ-ge, car les deux premiers cités ne sont pas célèbres pour leurs voyages en Inde. Le dernier nommé au contraire, fut l'un des deux Tibétains envoyés par Byañ-čhub-'od pour inviter Atiśa (*B.A.*, p. 245). Pour le *sBa-bžed* (p. 89) et le *rGyal-rabs* (p. 199, 98a), c'est lui qui formule l'invitation d'Atiśa. Le *dkar-čhag* de bSam-yas (*Samye monastery*, éd. Lokesh Chandra, New Delhi 1961, p. 36) lui attribue encore plus d'importance : Byañ-čhub-'od l'aurait envoyé une première fois en Inde, mais Atiśa aurait décliné l'invitation, car le moment de se rendre au Tibet n'était pas venu. Cf. A. Chattopadhyaya, *Atiśa and Tibet*, Calcutta 1967, p. 298-306, qui compile ce qu'on sait de ce personnage (Viryaśiṃha of rGya).

Si on est sûr qu'il est allé au Népal, puisqu'il y est mort, il n'est pas question dans les éléments biographiques que nous possédons d'un texte que lui aurait transmis Padmasambhava. Aucun texte dont le titre comporterait *gČes-'phreñ* ne figure parmi les ouvrages qu'il a traduits (cf. catalogues du *Kj.* et du *Tj.*).

<sup>86</sup> Cf. f. 52a, où les huit *mahāsiddha* apparaissent aussi. Sur les *mahāsiddha*, cf. *TPS*, p. 226-232.

des centaines de milliers, du fond obscur de l'océan, remplirent le pays des *klu* de leurs plaintes. Ils firent retentir de furieux cris de bataille, accompagnés par les armées de centaines de mille de *klu-bdud* <sup>87</sup>. Ils dirent : « ce Padmasambhava qui prétend tout savoir, tout faire, et agit sans vergogne, a ravi notre princesse Kun-sa ; une fille comme elle, rien qu'à la voir, remplit d'aise une maisonnée. Cette fille merveilleuse du roi du Népal a rapporté d'Inde le Poignard magique (*Phur-pa*) : comme elle arrivait à Yañ-le-çod, nous avons été vaincus. Ce Padmasambhava menteur, aux actions catastrophiques, nous avons beau regarder avec des yeux perçants <sup>88</sup>, nous ne voyons pas où il a caché Kun-sa. Même par des richesses nous ne pourrions l'acheter : il faut donc le tuer rapidement par n'importe quel moyen.

Disons à Yar-lha çam-po <sup>89</sup> d'obstruer les enfilades de cols du Mañ-yul ; que chaque passage sois gardé : s'il n'est pas tué à l'un, il le sera à l'autre. Faisons une parade militaire (*dmag-ston*) et convoquons chacun : le *dgra-lha* du Žañ-žuiñ, Mu-ca-med <sup>90</sup> ; [20a] Koñ-bcun de-mo <sup>91</sup> et les quatre sMan-bcun de-mo <sup>92</sup> ; les *lha-rigs*, père, mère, frères etc., les quatre *gnod-sbyin* <sup>93</sup> ; gNam-sman dkar-mo <sup>94</sup> etc., les quatre *bdud-mo* <sup>95</sup> : si nous leur confions un travail, quel qu'il soit elles écouteront ; quoi que nous leur fassions faire, elles le réussiront. Il faut leur dire « sus à ce mauvais Padmasambhava ! Allez vous poster en embuscade à Bre-mo-sna du 'U-yug <sup>96</sup> ; postez-vous à gNam-thañ <sup>97</sup> : lancez des éclairs, tuez ! rDo-rje legs-pa <sup>98</sup>, poste-toi à Nañ-goñ du 'U-yug. Tu as une suite nombreuse de messagers (*pho-ña*), ta fureur ne peut être supportée : lance le défi, proclame à grands cris le motif de la guerre. Que les trois grands Seigneurs : Thañ-la yar-žur <sup>99</sup>, 'Bar-ba nag-po <sup>100</sup>, gÑan-chen thañ-lha <sup>101</sup>, quatre avec le *gži-bdag* Ku-luiñ-bcan <sup>102</sup>, se placent à Ku-la thañ-lha <sup>103</sup>.

<sup>87</sup> *Oracles*, p. 285-286.

<sup>88</sup> *mig-rnos bltas kyañ*... Il faut peut-être comprendre *Mig-rno* comme un nom propre, à la lumière du passage parallèle du *gZer-mig*, où Khyab-pa lag-riñ envoie l'Ta-ba mig-rnon (« Vue œil perçant ») pour essayer de retrouver ses enfants.

<sup>89</sup> *Oracles*, p. 203-204. Jusqu'à la fin du chapitre, sont énumérés les *lha* et les '*dre* qui seront convertis par Padmasambhava dans les chapitres suivants ; (v. liste et références dans l'introduction).

<sup>90</sup> divinité locale féminine ; cf. *TPS*, p. 545, 729 ; H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon-Religion*, p. 173.

<sup>91</sup> *Oracles*, p. 182 sq. ; p. 221 : règne sur les *sa-bdag* du Koñ-po. Cf. Wylie, p. 54.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>93</sup> Probablement les *gnod-sbyin čhen-mo bži*, *Oracles*, p. 182.

<sup>94</sup> = Ma-ne-ne gNam°, cf. *Oracles*, p. 200.

<sup>95</sup> Probablement les *bdud-mo čhen-mo bži*, *ibid.*, p. 182. <sup>96</sup> 'U-yug : Wylie, n. 235 p. 140.

<sup>97</sup> Cf. *PTY* : gNam-thañ mkhar-nag (Toussaint p. 244, Derge 104a) ; sPa-gro gNam-thañ dkar-po (Toussaint p. 273, Derge 158b). Il y a aussi un gNam-thañ dkar-po dans le gCañ (*B.A.*, p. 207).

<sup>98</sup> *Oracles*, p. 154-159 ; appelé *dge-bsñen čhen-po*°, *PTY*, Toussaint p. 245, Derge 104b.

<sup>99</sup> *Oracles*, p. 205, 221. = gÑan-chen thañ-lha, que l'on trouve donc ici sous deux noms différents, et considérée comme deux divinités différentes.

<sup>100</sup> Non identifié. C'est une divinité-montagne.

<sup>101</sup> *Oracles*, p. 94, 205-210. Localisation : Wylie, p. 115 n. 14.

<sup>102</sup> Non identifié.

<sup>103</sup> A la fois nom de lieu et de divinité, cf. le chap. 16. C'est la montagne gÑan-chen thañ-lha ; elle est soumise sous le nom de Thañ-lha dans le *sBa-bžed* (p. 20-21).

Moi le *klu* Gyoñ-po, je vous supplie : que So-ça yu-čhuñ <sup>104</sup>, nuit et jour, se place à (?) dMyal-ba gnam-gyi čhu-chan <sup>105</sup>; au bord de l'océan, la *rjoñ-smān* sKyes-čhuñ phan-mo-dar <sup>106</sup> a fait la promesse d'être ma gardienne, sans que je lui demande (*ma-bčol*) : le temps est venu de briser les pieds de Padmasambhava. Qu'à Ko-ba brag-phug du sTod-luñ <sup>107</sup>, les *ma-mo* 'Bar-ma-gsum <sup>108</sup> se postent en embuscade; que les *bdud* demeurent en maîtres dans les vagues agitées du Mun-mcho <sup>109</sup>; qu'à Gla-ba rkañ-gčig du Kham <sup>110</sup>, rDo-rje legs-pa et les *the'u-brañ* <sup>111</sup> s'installent en maîtres; qu'à Señ-ge brag-phug <sup>112</sup>, Gu-lañ 'phen, dBañ-phyug čhen-po <sup>113</sup> saisisse son bâton; qu'à An-čhuñ gnam-rjoñ [20b] brag-phug de l'Amdo <sup>114</sup>, s'installe le Ma-saṅs rgyal-po 'Giñ-pa <sup>115</sup>. Le *dmu-bdud* rJe-rgyal <sup>116</sup> est très haineux; le *dmu-rje* sMan-khuñ <sup>117</sup> a des passions violentes; Srid-pa'i rgyal-mo <sup>118</sup>

<sup>104</sup> Non identifié. Qualifié au f. 29b de *mu-stegs-pa*<sup>o</sup> (sur les *mu-stegs-pa*, cf. *Oracles*, p. 282), où il semble être le chef des *dam-sri* et des 'goñ-po.

<sup>105</sup> *ñin-mchan* dMyal-ba gnam-gyi čhu-chan, « jour et nuit, (à) « Enfer, eau chaude de gNam ». Cf. f. 29b : Padmasambhava va à gNam (= sNam ? Ferrari, p. 72. Le *sBa-bžed*, aussitôt après l'épisode de l'enfer Ñi-che — v. plus bas — parle de Byañ-snam); il y a une grande étendue d'eau, ce sont les enfers Ñi-che et Ñe-'khor. Je pense que *ñin-mchan* est ici une erreur pour Ñi-che.

Cette action bienfaisante de Padmasambhava dans l'enfer Ñi-che est certainement un élément apparu à date ancienne dans la légende de Padmasambhava : le même épisode se trouve dans le *sBa-bžed* (p. 20) : Padmasambhava transforme l'eau chaude de cet enfer (écrit Ñe-che, comme dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup>, 29b, mais c'est peut-être une faute de lecture du copiste moderne du *sBa-bžed*) en eau tiède. Le *PSJZ* narre le même épisode avec quelques réserves (p. 171) : « certains disent qu'il fit le bien dans l'enfer Ñe-che-ba de gNam čhu-čhen, et aussi qu'il fit jaillir (la source) gZuñ-pa lha-čhu (v. plus loin), dans le bas du sTod-luñ » (*la-las gNam čhu-čhen gyi Ñe-che-ba'i dmyal-ba-la phan btags-te sTod-luñ mdo'i gZuñ-pa lha-čhu 'aṅ bton zer* /).

Le *PTY* semble assigner une autre résidence à So-ça yu-čhuñ (chap. 60, Toussaint p. 248, Derge 105b) : « ensuite (Padmasambhava) demeura un printemps à gYa'-ri-goñ; il dompta les 'goñ-po, So-ça, les *dam-sri* du Ja-roñ » (*de-nas gYa'-ri goñ-du dpyid čig bžugs / Ja-roñ 'goñ-po So-ça dam-sri btul* /). Le Ja-roñ est probablement à identifier au Jag-roñ (Wylie, p. 197 n. 771), en Amdo; et d'après la citation ci-dessus, gYa'-ri-goñ, où Padmasambhava dompte les *the'u-rañ*, dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup> (v. n. 230), serait non loin. Je ne crois pas qu'il faille confondre ce gYa'-ri-goñ avec Yañ-ri-goñ, près de 'Bri-guñ (Ferrari, p. 111 n. 115).

<sup>106</sup> Non identifiée. La catégorie des *rjoñ-smān* n'est pas connue. Sur les *smān*, cf. *Oracles*, p. 198-202 (bibliographie).

<sup>107</sup> Non localisé. Pour le sTod-luñ, cf. Wylie, p. 77, 149 n. 321.

<sup>108</sup> Non identifiées. Sur les *ma-mo*, cf. *Oracles*, p. 267-273. Cf. *Oracles*, p. 36-37 : huit divinités 'Bar-ma, dont les noms sont différents des trois donnés au f. 30a du *lHa-'dre*<sup>o</sup>. *Ibid.*, p. 272 : description de trois *ma-mo*, *bka'-gñān mthu-bo-čhe* de rDo-rje phag-mo, et dont les attributions sont les mêmes que celles des 'Bar-ma gsum.

<sup>109</sup> Non identifié.

<sup>110</sup> *Oracles*, p. 283 : Padmasambhava y a vaincu les *the'u-rañ*, d'après le *PTY*.

<sup>111</sup> *Oracles*, p. 282-283.

<sup>112</sup> Señ-ge brag de Rva-sgreñ ? (Ferrari p. 80 n. 9).

<sup>113</sup> *Oracles*, p. 94. V. la même association entre Gu-lañ et Śiva, *B.A.* p. 232 : Gu-lañ dbañ-phyug.

<sup>114</sup> Les trois moines du dBus fuyant la persécution de Glañ-dar-ma s'y réfugièrent (*dPag-bsam ljon-bzañ*, ed. Das, p. 177).

<sup>115</sup> Non identifié. Sur les *ma-saṅs*, cf. *Oracles*, p. 224, *TPS*, p. 632.

<sup>116</sup> Non identifié sous cette forme, qui est un titre plutôt qu'un nom propre. *dmu-bdud*, cf. *Oracles*, p. 281-282.

<sup>117</sup> Non identifié. Sur les *dmu*, cf. *Oracles*, p. 281 (bibliographie).

<sup>118</sup> = dPal-ldan lha-mo, *Oracles*, p. 267. Elle est nommée encore une fois, immédiatement après.

aime la guerre; que sKyes-bu luñ-bcan<sup>119</sup>, le *srog-bdag rgyal-po*<sup>120</sup>, la *srid-pa'i rgyal-mo* leur viennent en renfort. Que Ma-sriñ rgyal-mo<sup>121</sup> fasse sienne cette cause, et aussi Byañ-sman rgyal-mo<sup>122</sup> qui réside dans le ciel, les *sa-bdag* et *klu-gñan*<sup>123</sup> très puissants, les *sa-srin* et *klu-srin*<sup>124</sup> grands magiciens, les mille quatre-vingts sortes de *bgegs*<sup>125</sup>. Que les filles des profondeurs souterraines (*sa'og gtiñ-khams bud-med*): *sa bdag-mo*, *gnod-sbyin bu-mo*, *gçin-rje'i bu-mo*<sup>126</sup>, *klu-yi bu-mo*, *gñan-gyi bu-mo*, *bdud-kyi bu-mo*, et les filles des *klu-bdud* et des *klu-bcan*<sup>127</sup>, en nombre incalculable, Tiñ-lo-sman<sup>128</sup> de gCañ-ra-mo au 'Phan-yul, sMan gçig-mo<sup>129</sup> du profond gYu-mcho, suppriment ce Padmasambhava. Que la *mcho-sman* des profondeurs (*gtiñ-gi mcho-sman*) Ça-gdoñ-ma<sup>130</sup>, au corps couleur de turquoise, étincelant, couvert de tresses faites de serpents noirs, avec sTag-sman-gdoñ<sup>131</sup> et les *srin-po*, saisisse l'épée qui tranche la vie.

En nourriture, ils mangent de la chair humaine, de la chair de cheval; en boisson, ils boivent du sang humain, du sang de cheval; ils portent un fourrage (*thul*) fait de la dépouille de mille hommes; ils cachent sous leur aisselle le sac des maladies; des boules (*gru-bu*) d'armes entourent leur tête.

A Gram-bu yul-chal du sTod-luñ, que le *gnod-sbyin* gCug-na me-'bar s'embusque; dans le bas de la vallée de gŽoñ-pa<sup>132</sup>, que lHa'dre dkar-po s'embusque; dans le bas et le haut de la vallée de Mal-gro, dans les océans, que se poste le *klu* Mal-gro gzi-čan<sup>133</sup>, seigneur de toutes les sortes de *klu*; [21a] qu'à Kha-la brag-ri, rMa-çhen (spom-ra) s'embusque; que les *bcan*, les *bdud*, tous se postent en embuscade; à gYa'-ri goñ, les *the'u-brañ* et les *'goñ-po*<sup>134</sup>; à Has-po-ri les différentes classes de *klu*; à Bye-ma'i rab-kha du Mañ-yul, les *lha-srin sde-brgyad*; à Ro-ha luñ-pa khra-mo, les *ma-yams* et les *pho-ña-ma*<sup>135</sup>; à gSil-ma gañs-dkar du gCañ, les troupes de *sman-mo*;

<sup>119</sup> = sKyes-bu luñ-bcan thog-gi rje, cf. *Oracles*, p. 219.

<sup>120</sup> Une forme de Pehar? cf. *Oracles*, p. 121, 258.

<sup>121</sup> Non identifiée.

<sup>122</sup> Cf. *Byañ-sman mched-bži*, *Oracles*, p. 199.

<sup>123</sup> Cf. *Oracles*, p. 396.

<sup>124</sup> *sa-srin*, *Oracles*, p. 280; *klu-srin*, *ibid.*, p. 310.

<sup>125</sup> *Oracles*, p. 285, qui ne donne pas de nombre.

<sup>126</sup> *Oracles*, p. 269.

<sup>127</sup> *klu-bdud*, *ibid.*, p. 285-286; *klu-bcan*, *ibid.*, p. 309.

<sup>128</sup> = probablement Tiñ-lo tiñ-sman, *Oracles*, p. 228. *PTY* (Toussaint p. 246), *sa-bdag* de gCañ-ra-mo au 'Phan-yul.

<sup>129</sup> = sMan-gçig-ma? *Oracles*, p. 196. Ce doit être une confusion avec rDo-rje bgegs-kyi gco, une autre des douze *bsTan-ma*, qui demeure dans le Yar-'brog sgañ-gi mcho (*Oracles*, p. 189). Cette localisation est confirmée par Wylie, n. 28 p. 54. Le gYu-mcho du lHa-'dre<sup>o</sup> est certainement le Yar-'brog g-yu-mcho.

<sup>130</sup> Non identifiée. A rapprocher de sMan-dkar gdoñ-ma? (*Oracles*, p. 97, 202). Sur les *mcho-sman*, *ibid.*, p. 200-201.

<sup>131</sup> = probablement sTag-sman zor-gdoñ, *Oracles*, p. 202.

<sup>132</sup> Cf. Ferrari, p. 73.

<sup>133</sup> Aucun de ces trois derniers noms ne sont répertoriés dans *Oracles*. V. plus loin, soumission de Mal-gro gzi-čan. lHa'dre dkar-po est peut-être pour lHa-sde dkar-po? (R.A. Stein, *Tribus*, p. 20-21).

<sup>134</sup> *Oracles*, p. 283.

<sup>135</sup> *ma-yams*, démons des épidémies? *pho-ña-ma*, *Oracles*, p. 303.

à Kha-rag g-ya'-mig du gCañ, les 'brog-mo mi-mo<sup>136</sup>: que tous se donnent comme tâche de vaincre Padmasambhava.

Qu'on érige des forts (*rjoñ*) à Kha-guñ thañ-sa<sup>137</sup> du Mañ-yul; au La-stod, Srin-po rjoñ et sTag-ri brag<sup>138</sup>; lHa-rce rjoñ<sup>139</sup> et Çañs-kyi zam-bu rjoñ<sup>140</sup>; des *rjoñ* à Phag-ri<sup>141</sup>, sPa-gro<sup>142</sup>, chez les Mon<sup>143</sup>. Qu'à l'ouest (*stod*) mÑa-'ris bskor-gsum, au milieu, les quatre « ailes » (*ru*) du dBus et du gCañ, à l'est (*smad*) le mDo-khams bço-brgyad<sup>144</sup>, soient remplis par leurs armées : les armées des *lha* et des 'dre sont terribles et puissantes; leurs armes perçantes, leurs corps rapides, remplis de bravoure. Qu'ils provoquent le malfaisant Padmasambhava; qu'ils prennent possession de ce lieu solitaire rempli de vertus terribles (Yañ-le-çod?), dans la crainte que Padmasambhava ne s'en empare; et que les sept *vetala*<sup>145</sup> livrent bataille.

Luttons au moyen de vents tourbillonnants, de tours magiques; utilisons feu, eau, poison, catapultes, flèches, lances, épées; produisons foudre, grêle, gelée blanche, famines, épidémies, batailles, révoltes ».

*Chap. 14 (21b-22b). Fureur des lha et des 'dre à cause de la venue du Phur-pa à Yañ-le-çod du Népal.*

[21b] Alors le *dge-bsñen čhen-po* Kha-ri<sup>146</sup>, les *gnas-po čhen-po* Ba-sla<sup>147</sup> et Ze-sñon<sup>148</sup>, le *dge-bsñen čhen-po* sÑon-dga'<sup>149</sup>, tous les quatre, donnèrent ce conseil au *klu* Gyon-po, au *gnod-sbyin* rGod-ma-kha et à Bar-snañ glog-ma-sprin : « (métaphores illustrant des impossibilités, puis la prudence qui

<sup>136</sup> ? 'brog-mo, *Oracles*, p. 303.

<sup>137</sup> = probablement Khab guñ-thañ, Wylie, p. 174 n. 547.

<sup>138</sup> le sTag-ri de Wylie p. 109 ?

<sup>139</sup> lHa-rce rjoñ, Wylie, p. 67, 135 n. 176.

<sup>140</sup> Çañs, Wylie, p. 71, 140 n. 236.

<sup>141</sup> Phag-ri rjoñ, Wylie, p. 73.

<sup>142</sup> B.A., p. 421 : sPa-gro des Mon.

<sup>143</sup> Wylie, p. 55, 119 n. 51.

<sup>144</sup> C'est la division classique du Tibet, mais en général, on dit mDo-khams sgañ-drug; un informateur Amdo-ba me signale que l'on attribue ce chiffre dix-huit à l'Amdo, lorsqu'on y joint le Coñ-kha (*A-mdo la Coñ-kha yul-čan bço-brgyad zer-gyi red*).

<sup>145</sup> Cf. *Hóbbógrin*, I p. 68 (sous *bidara*). Ces sept *vetala* jouent un rôle important dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup>, puisque toute la fin du dernier chapitre est consacrée à un rituel destiné à les vaincre. Ils sont plus ou moins associés aux Mongols, et en tous cas, feront leurs ravages en même temps qu'eux. Leurs incarnations dans le monde des hommes, prédites dans les prophéties, sont probablement des Tibétains et non des Mongols : dans le *bCun-mo*<sup>o</sup> (Laufer, p. 108), ils forment l'entourage du roi du Yar-kluñs, dans lequel j'ai cru pouvoir reconnaître le *Si-tu* Byañ-čhub rgyal-mchan (v. n. 265). Dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup>, (52a) le rite que l'on accomplit les obligera à quitter le fort qu'ils ont fondé (près du gCañ-po, puisqu'on y jette les figurines magiques?). Il s'agit probablement d'ennemis personnels du *Si-tu*, parmi les Sa-skya-pa ou leurs alliés.

Sont-ils, à l'origine, les sept *vetala* de l'*Ārya-saptavetāḷaka-dhāraṇī* du *Kanjur* (*rGyud* XVI, *catalogue Ōtani* n° 351, traduite par L. Feer, *Extraits du Kanjur*, p. 455)? Il n'est nulle part question de leur soumission par Padmasambhava, qui déclare pourtant dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup> (f. 31b) les avoir vaincus.

<sup>146</sup> = sKu-la mkha'-ri? (*Oracles*, p. 204). Localisation : Wylie, p. 115 n. 8.

<sup>147</sup> Non identifié.

<sup>148</sup> Une prophétie lui est faite au chapitre 21. Est-ce Ku-la mkha'-ri ze-sñon-pa de *Oracles*, p. 204? En ce cas, la même divinité-montagne serait nommée deux fois (v. n. 146).

<sup>149</sup> *Oracles*, p. 222, *dge-bsñen* sÑon-kha.

fait éviter les catastrophes). Padmasambhava vous ne pouvez l'égaliser; la pointe du *Phur-pa*, personne ne peut l'affronter : c'est une arme semblable à la foudre qui tombe du ciel; celui qu'il touche est réduit en poussière; quant au royaume des *lha* et des *'dre*, il sera complètement détruit : vous feriez mieux de ne pas entrer dans ce lieu solitaire qui réjouit l'esprit». Ayant dit, ils s'en allèrent.

\* <sup>150</sup> Le *klu* Gyon-po, le *gnod-sbyin* rGod-ma-kha et Bar-snañ glog-ma-sprin tinrent conseil : « au nord, se trouve le pays de Gesar-Khrom, le pays des *preta*, Pretapuri-le Tibet : à l'intérieur de celui-ci, les pays les plus nuisibles, ce sont les pays de Dvags-po, Koñ-po, Ñañ-po\* ; ce sont des pays dont les coutumes sont semblables à celles des *bdud* noirs (= malfaisants); le plus puissant est le Koñ-yul où règne Koñ-rje dkar-po\*\*. Que rGya-lag thod-rje <sup>151</sup> taille en pièces les armées du Koñ-yul; qu'il taille en pièces les armées du Ñañ, du Koñ, du Dvags ».

Les armées de Koñ-rje dkar-po s'étant concertées dirent : « les *bdud* Çor-ba skya-bdun <sup>151</sup> nous provoquent, les centaines de milliers de soldats de Gyon-po envahissent le Koñ-yul», et le Koñ-po tout entier fut terrifié et tremblant de peur. [22a] Koñ-rje dkar-po s'adressa aux troupes de Gyon-po : « ô vous, armées jamais vues auparavant, où allez-vous » ?

Les trois : le *klu* Gyon-po etc. répondirent : « Nous, nous sommes les troupes réunies des *lha-ma-srin*. Nous nous rendons auprès du seigneur du Koñ-po lui-même. Notre princesse Kun-sa-ži que nous trois avons obtenue, nous a été ravie par Padmasambhava. Comme nous n'avons pu le vaincre, nous nous mettons sous ta protection. Vous autres, il ne faut pas avoir peur : nous les *bdud* n'avons pas été capables de le vaincre; tenant conseil avec de nombreux soldats des *bdud*, nous avons pensé : l'antidote de l'homme (*mi-yi gñen-po*), c'est l'homme même. Le gÑal <sup>152</sup> a quatre « piliers », six « poutres » : à l'ouest (*stod*), Bya et gÑos; à l'est (*smad*), gÑi-ba et Thag-sde; au centre (*bar*), Rog et Ro-rje; il est certain que Padmasambhava sera tué par les armées des six « poutres ». Que les armées des quatre « piliers » : Ço et Çhos, Yo-la et sTod-gliñ(?) se lancent à l'attaque, que Çam-po le yak des neiges se poste en embuscade. Que les quatre citadelles de gYe-mo yul-drug <sup>153</sup> barrent les passages. Que les six grands clans (*mi-sde*) du Lo-ro <sup>154</sup> : à l'ouest sGru et Grum, au centre Gro et Ñañ, à l'est gDug et sKrag prennent les armes.

Même si le *dge-bsñen* sÑon-dga' s'enfuit au Lho-brag <sup>155</sup>, pays des huit associés (? *ya-brgyad*) nuisibles, que le *gnod-sbyin* rGod-ma-kha le somme de revenir. Que les armées s'emparent de Yar-'brog sgañ-gsum. Qu'on érige

<sup>150</sup> \*...\*, passage traduit et commenté dans R.A. Stein, *Recherches*, p. 297; \*...\*\*, passage traduit dans H. Hoffmann, *Quellen*, p. 244. Dvags-po : cf. Wylie, p. 94; Koñ-po : *ibid.*, p. 96; Ñañ-po, *ibid.*; G. Tucci, *Indo-tibetica* IV, t. 1, p. 47 sq.

<sup>151</sup> V. introduction.

<sup>152</sup> Wylie, p. 93, p. 174 n. 546. Je comprends les noms qui suivent comme des noms de clans : cf. *B.A.* où la plupart se retrouvent comme premier élément de noms personnels.

<sup>153</sup> ? Cf. gYe de *B.A.*, p. 273 etc. ?

<sup>154</sup> Wylie, p. 93, 173. n. 538.

<sup>155</sup> Wylie, p. 174 n. 547.



un fort à Mu-tig spa-ma-goñ ; qu'une armée établisse son camp à Pho-löog brag ; que les armées s'emparent de Yar-mo sna-ba bži-po. Que l'on [22b] convoque les chefs d'armée des océans : les trois supérieurs, les trois inférieurs : convoqués par Bar-snañ glo-ma-sprin, qu'ils viennent ».

Koñ-rje dkar-po (blanc), dmar-po (rouge), nag-po (noir), les trois dirent : « Troupes nombreuses, écoutez ! Nous avons avec ce Padmasambhava une vieille querelle : autrefois, Rūdra thar-pa nag-po <sup>156</sup> après avoir accumulé un mauvais *karma* pendant mille naissances, reçut en rétribution trois fois quatre-vingt mille naissances. Après un nombre incalculable de mauvaises renaissances où il avait un corps tué par un boucher (= animal), dans la dernière, il renaquit au pays des *raksāsa* Lañka-purī, comme fils de la prostituée Kun-tu-rgyu. A ce moment il courba sous son pouvoir les régions du monde. Comme Dam-pa tog-dkar <sup>157</sup> lui-même ne pouvait le vaincre, Padmasambhava après s'être transformé en cheval et cochon, le dompta. Et nous, nous avons été obligés de venir au Koñ-po (?).

Si Padmasambhava est de naissance miraculeuse, les *lha* et les *'dre* ne pourront jamais le vaincre ; s'il est né de la matrice, d'une manière ou d'une autre, il sera vaincu. Si on ne le tue pas par quelque méthode magique, aucune arme pointue ne le tuera. Aussi grande que soit une armée féroce, elle ne pourra jamais le vaincre : tuons Padmasambhava par une méthode de magie ».

Ainsi les trois frères Seigneurs du Koñ-po se mirent-ils d'accord.

#### Chap. 15 (22b-28b). Le dam-čan rDo-rje legs-pa lié par serment.

Alors Padmasambhava qui connaissait les mauvaises intentions des *lha* et des *'dre*, tandis qu'il cheminait sur [23a] les sentiers du Népal, arriva à l'endroit où était embusqué Yar-lha çam-po.

Ce dernier se transforma en un yak blanc de la taille d'une montagne ; ses mugissements faisaient s'écrouler les rochers, de sorte que, sentier coupé, il n'y avait plus d'endroit où aller ; les vapeurs sortant de sa bouche et de ses naseaux obscurcissaient le ciel comme le brouillard ; faisant tomber pluie et neige, il rendait invisible le chemin.

L'*Ācārya*, saisissant son *vajra* d'or à sa ceinture, en frappa les rochers qui s'ouvrirent en formant une caverne, et il s'y engagea : elle est connue sous le nom de rDo-rje phug-lam ; maintenant encore on y passe pour venir au Tibet. L'*Ācārya* lia par une *mudrā* le yak blanc gros comme le Sumeru ; comme il le transperçait de son *vajra*, le yak se transforma en un petit garçon : Padmasambhava le conduisit dans les vallées hautes et basses (?) du Mañ-yul et dit : « je te rendrai ce que tu m'as fait : je vais te tuer et pratiquer la *siddhi* du cadavre » <sup>158</sup>.

Le petit garçon tremblant de peur répondit : « Si l'*Ācārya* par sa compassion ne soumet pas le *klu* Gyoñ-po aux vues fausses, des tours magiques

<sup>156</sup> Cf. *PTY*, chapitres 5 et 6. Il n'y est pas question du Koñ-po.

<sup>157</sup> Nom du Buddha quand il était dans le ciel Tuṣita : Śvetaketu.

<sup>158</sup> *bam-sgrub* = *ro-sgrub*. Cf. *B.A.*, p. 992, où l'échec de ce rite cause la maladie de celui qui l'accomplit.

innombrables se produiront. Comme j'ai prononcé des paroles agréables, je vous prie de me relâcher. Je vous prie d'accepter le *hrdaya* quintessence de ma vie : *a-ci-ka-sa-ja*. Je vous prie de ne pas pratiquer sur moi la *siddhi* du cadavre ». Comme il offrait la quintessence de sa vie, Padmasambhava le lia par serment et il lui confia la garde d'un trésor. « Va où tu veux » dit-il, et l'autre partit vers les glaciers.

Ensuite, alors que Padmasambhava avait parcouru quelques cols, il arriva au lieu d'embuscade du *dgra-lha* du *Žaň-žuň*, Mu-ca-med. Elle écrasa entre deux montagnes les trois messagers (tibétains) <sup>159</sup> venus inviter l'*Ācārya*, et ce dernier [23b] avec ses serviteurs. Mais l'*Ācārya* se transporta au sommet des montagnes : en les touchant à droite et à gauche avec son bâton, un chemin s'ouvrit, et les trois : *sBal Laň-rje gSal-snaň*, *Seň-mgo lHa-luň* et *Klu-gzig*, s'avancèrent dans la gorge ainsi formée. En voyant le chemin s'ouvrir, la femme (= Mu-ca-med) fut terrifiée. Elle offrit cette quintessence de sa vie : *la-lā pañca*; liée par serment comme protectrice de la religion, elle reçut la garde d'un trésor, et comme nom secret, *rDo-rje g-yu bun-ma* <sup>160</sup>.

Ensuite, Padmasambhava arriva à Bre-mo-sna du 'U-yug : les douze *brTan-ma* <sup>161</sup> du Tibet y dressèrent des obstacles. Alors qu'elles l'écrasaient entre deux montagnes, l'*Ācārya* s'éleva dans les airs, et il fit naître une tige de lotus, signe miraculeux. « Nous ne dresserons plus d'obstacles, nous implorons ta bénédiction et prenons refuge à tes pieds »; elles offrirent la quintessence de leur vie, furent liées par serment et reçurent la garde d'un trésor.

Ensuite, alors qu'il arrivait à Kha-rog-la-kha, Gaňs dkar-mo <sup>162</sup> qui y était postée lança en même temps des milliers d'éclairs et de flèches. L'*Ācārya* les détournant du doigt, les fit tomber dans l'eau. La femme, effrayée, s'enfuit dans le lac *dPal-mo-dpal*. Comme Padmasambhava

<sup>159</sup> C'est la seule mention dans le *lHa-'dre°* des émissaires tibétains de Khri-sroň lde-bcan auprès de Padmasambhava (cf. *PTY*, chap. 59). On ne parle ici que de trois émissaires, alors que le *PTY* en compte sept. Des trois noms mentionnés ici, les deux premiers se trouvent également dans le *PTY* (Toussaint, p. 243, Derge 103b) : *sBal Laň-rje gSal-snaň* dont la forme est meilleure dans le *PTY* : *dBas Maň-rje gSal-snaň*, et *Seň-mgo lHa-luň*, *Seň-goň lHa-luň* dans le *PTY*. Tous deux sont connus des ouvrages historiques : c'est le fameux *sBa gSal-snaň* (*B.A.* II, p. 789; *Sba-bžed, passim*), qui alla seul inviter Padmasambhava selon le *sBa-bžed* (p. 20), alors que trois émissaires avaient été inviter Śāntarakṣita (*ibid.* p. 16); et *lHa-luň dPal-gyi rdo-rje* (*B.A.*, p. 170, 345), dont le nom dans le *sBa-bžed* est plus proche de celui du *lHa-'dre°* : *Seň-'go lHa-luň-gzig(s)*. Le troisième cité, *Klu-gzig*, est inconnu tant du *PTY* que des ouvrages historiques.

<sup>160</sup> Nom secret du *dgra-lha* du *Žaň-žuň*, Ja-mun (= Mu-ca-med), d'après le *PTY* (Toussaint p. 244, Derge 104a). *Oracles*, p. 184-185 sq., elle appartient aux *bsTan-ma bču-gñis*.

<sup>161</sup> *Oracles*, p. 181-188, *TPS*, p. 721.

<sup>162</sup> = Gaňs-dkar *gNam-smaň dkar-mo*, une des *bsTan-ma bču-gñis* (*Oracles*, p. 182). Elle porte aussi des noms qui évoquent ses mésaventures : *Gaňs-dkar ça-med* (« décharnée »), *rDo-rje spyang-gčig-ma* (« borgne »). *Ibid.*, p. 190-193 : son nom secret est *Ča-med rDo-rje g-yu sgron-ma*.

Le *dPal-mo-dpal mcho* est près de *dPal-mo-dpal thaň* (Wylie, p. 134 n. 170; *TPS*, p. 16).

plaçait son *vajra* à la surface de l'eau, le lac se mit à bouillir : les chairs et les os de la femme se séparant, elle fut réduite à l'état de squelette. « A quoi sert ce maudit lac noir ? » dit-elle, et elle s'enfuit à la surface du lac. L'*Ācārya* lui lança son *vajra* et lui creva un œil : « puisque tu me suscites des [24a] obstacles, prends cela ! » dit-il. Elle s'écria : « ô rDo-rje Thod-'phren-rcal, représentant (*žal-skyin*) du Buddha, je ne dresserai plus d'obstacles, je te fais mes excuses. Par la masse de l'illusion, je suis plongée dans la misère, quelle pitié ! Les fruits, c'est mon esprit affaibli. Quels qu'ils soient, j'écouterai tes ordres : je me fais la servante de l'*Ācārya* ». Après avoir offert la quintessence de sa vie, elle fut liée par serment ; elle reçut comme nom secret celui de *Ča-med rDo-rje g-yu-sgron-ma*, et elle obtint la garde d'un trésor.

Ensuite, alors qu'il arrivait à Nañ-goñ du 'U-yug, les douze *Yañ-ma* <sup>163</sup> lancèrent douze flèches d'éclair : « hérétique Padmasambhava, que viens-tu faire sur la terre du *saṃsāra* ? Pourquoi combats-tu les *klu* et leurs compagnons ? Tu conduis dans l'erreur la princesse : tu dis que tu l'emmènes au paradis, grand menteur ! insolent sans vergogne ! Tu as fais se lamenter des foules de femmes » !

L'*Ācārya* pointa le doigt vers les éclairs : les flèches d'éclair, fondant, devinrent de la taille d'un pois, les douze *Yañ-ma* devinrent douze morceaux de charbon. En offrant la quintessence de leur vie elles dirent : « oh ! oh ! frère rDo-rje Gro-bo-lod ! parce que tu excelles en grand pouvoir, tu as soumis les *lha* et les *'dre* ; par ta sagesse (*ye-ces*) tu as libéré des vues fausses : nous rendons hommage au corps dont les œuvres sont parfaites (*'phrin-las rjogs-pa'i sku*) <sup>164</sup> ». Elles offrirent la quintessence de leur vie, furent liées par serment, et la garde d'un trésor leur fut confiée.

Ensuite, il fit la rencontre de rDo-rje legs-pa. Le grand *Guru* dit : « prête serment, prête serment, ô toi [24b] rDo-rje legs-pa ! Prête serment, prête serment ô toi, mGar-ba nag-po <sup>165</sup> ! » puis il alla à Bye-chañ rjoñ-mkhar du 'U-yug <sup>166</sup>. Il dit : « à l'est, je vois la trompe d'éléphant de Brañ-čhu goñ-kha <sup>167</sup> :

<sup>163</sup> Non identifiées sous cette forme. Dans le *PTY* (Toussaint p. 245, Derge 104a-b), en même temps que les *brTan-ma bču-gñis*, les *sKyoñ-ma bču-gñis* et les *Ya-ma bču-gñis* sont soumises.

<sup>164</sup> Le *Dharmakāya* ? Sur les corps de *buddha* cf. *Hôbôgirin* II, p. 174-185 (sous *bussin*).

<sup>165</sup> *Oracles*, p. 155.

<sup>166</sup> 'U-yug bge'u-chañ dans le *PTY* ; v. Wylie, p. 71, 141 n. 241-242.

<sup>167</sup> Je n'ai identifié aucun des noms de lieux placés aux quatre orientes et au centre, qui sont cités ici. Chacun est caractérisé par un animal. Cette classification à l'aide de quatre animaux aux quatre orientes rappelle la tradition concernant les quatre rivières qui prennent leur source au Ti-se (Wylie, p. 56-57 ; discussion, p. 121 n. 61 ; cf. aussi A. Macdonald, *Note sur la diffusion de la « théorie des quatre fils du ciel » au Tibet*, *J. As.* 1962, p. 531-548, *passim*). On se trouve ici en présence d'un autre schéma (v. n. 242) décrivant Padmasambhava comme le souverain universel au centre du monde, domptant les quatre orientes. Mais je me demande si dans ce cadre, ne se glissent pas des allusions politiques précises, désignant les fiefs des ennemis du *Si-tu* *Byañ-čhub rgyal-mchan*, et les méfaits qu'ils accompliront tant contre le Tibet que contre la religion (v. les prophéties à la fin du *lHa-'dre*<sup>o</sup>). En ce cas, *sa-phyogs* serait peut-être à entendre comme *Sa-skyapa'i phyogs* ? Cf. aussi : *bCun-mo*<sup>o</sup> p. 111 : Padmasambhava explique à Pehar les vices des continents (*glin, dvīpa*) situés aux quatre orientes et au centre (*dbus-su*), et les malheurs qui en découleront. Il n'y a pas de noms propres.

c'est une terre où les hommes sont plus mauvais que le corbeau ; elle possède les semences des huit *dharma* mondains (*ĉhos-brgyad*). Au sud, je vois le cheval précieux de Khe'u-gcañ-po : terre stérile (? *hor*)<sup>168</sup> où les hommes sont plus mauvais que le hibou ; plus que le singe, ils se précipiteront dans les trois mauvaises renaissances. A l'ouest, je vois les plumes de paon de Ćhu-mig ne'u-gsiñ : d'entremetteur entre le corbeau et le hibou, il n'en viendra aucun ; les grandes masses de vent tourbillonnant du malheur apparaîtront. Au nord, je vois l'aile de *garuḁa* de sMan-po-ri<sup>169</sup> : moines rusés sans règle de discipline, tantristes (*siags-pa*) stupides sans vœu, femmes terrifiantes sans foi, à part ces trois-là, rien n'apparaît ; ils détruiront la doctrine religieuse que j'ai commencée à répandre. Dans la direction de la terre blanche (? *sa-phyogs*, au milieu ?), je vois la face du lion : le *bdud* Khyab-pa lag-riñ<sup>170</sup> y est né. Par le pouvoir de la haine, surviendra la crainte des armées ; par celui des passions, la crainte des famines ; par celui des ténèbres de l'ignorance, la crainte des maladies et épidémies ».

Alors rDo-rje legs-pa avec ses frères vint à sa rencontre et dit : « ô lama Vajradhāra en qui sont parfaits les cinq corps ! Tu as vu les tourbillons du vent du malheur ! Tu as vu se lever le soleil de détresse ! Les régions du monde, tu les as vues instables, bouleversées (*gliñ-log*). Dans [25a] ce monde impur, Padmasambhava, tu ne peux supporter la détresse, pour toi pas d'oubli ! Je ne dresserai plus d'obstacles ; pour protéger la doctrine, je t'offre la catapulte (*lag-sgyogs* ?) des *ma-mo* qui frappe de l'intérieur, je t'offre celle des *the'u-brañ* unipèdes, qui frappe de l'extérieur<sup>171</sup>.

1) Exposé des huit exemples qui lui sont semblables :

- sans défaut, ne déviant pas de sa course, c'est la pierre : l'exemple, c'est le chouca qui rentre au nid ;
- pour tirer vers le bas : faire en sorte que la montagne ennemie soit un peu plus bas, la montagne alliée (? *ri-zun*) un peu plus haut ; que ceux qui tirent la corde soient un peu plus bas (que la catapulte) et que son

<sup>168</sup> Cf. dictionnaire de Ćhos-grags, sous *hor-khoñ*.

<sup>169</sup> Derge 19b : sPun-po-ri. Est-ce le dPon-po-ri, montagne qui domine Sa-skya (*TPS*, p. 680 n. 27, 687 n. 103) ?

<sup>170</sup> V. introduction.

<sup>171</sup> Jusqu'au f. 26b, je résume le texte, dans lequel j'ai introduit des paragraphes numérotés et dont je ne traduis pas les termes techniques.

Tout ce passage concernant la catapulte est difficile à comprendre. On y trouve à coup sûr un mélange de termes techniques (description de la catapulte, sa fabrication), et de procédés magiques (sur la présence de « sorciers », *siags-pa*, dans les armées tibétaines, v. le passage du *bKa'-thañ sde-lha* traduit par F.W. Thomas, *Tib. Lit. Texts and Doc.*, I, p. 272). Je n'ai pas trouvé par ailleurs de texte permettant d'élucider le problème technologique ; néanmoins, d'après ce qu'on peut déduire du texte lui-même, il me semble qu'il doit s'agir d'une arme de jet se rapprochant du mangonneau occidental, plutôt que de la catapulte proprement dite (mangonneau : « sorte de catapulte en usage du Haut Moyen-Age au XV<sup>e</sup> siècle. Il portait à une extrémité de son levier une poche pour loger le projectile (pierre) et, à l'autre, un fort contrepoids ». Cf. C. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, tome II, p. 440-447). Je n'ai trouvé ni sa description, ni l'histoire de la catapulte, dans les *Traitéés des armes* que j'ai consultés jusqu'à maintenant. Cf. le chant du *mGur-'bum* de Milarepa, qui attribue la catapulte à sTag-gzigs (cité dans R.A. Stein, *Recherches*, p. 243). Cette question intéressante devra être reprise.

L'importance accordée par le *lHa-'dre*<sup>o</sup> à cette arme est étonnante. On se trouve sans doute devant un fragment, qui se termine par le rituel de rDo-rje legs-pa, incorporé tel quel.

emplacement soit plus haut; le *mjub-mo* (« doigt ») <sup>172</sup> un peu courbé, raccourcir le *çin'-dren* (?) et rallonger le *sun'-dren* (?): l'exemple, si l'on fait ainsi, c'est l'antilope *rgya-khra* se ramassant pour bondir sur sa nourriture; — pour tirer vers le haut: c'est le contraire de ci-dessus. L'exemple, si l'on fait ainsi, c'est l'oiseau de proie *bya-nag* (?) emportant sa nourriture; — l'essentiel sur la fabrication du *çhañ-thab* (foyer à *çhañ*) <sup>173</sup> (séquence incompréhensible, de même que l'exemple: *sgoñ-pa ye-de rce-ba 'dra*).

2) L'élément auquel appartiennent les différentes parties de la catapulte: — *mde'u* (« pointe de flèche ») <sup>174</sup>: étant de l'élément feu, doit être mince et rapide;

— *khañ-pa* (« maison ») <sup>175</sup>: élément ciel, doit être grande et vaste;

— *mjub-mo* (« doigt »): élément fer, doit être flexible et lisse;

— *rdo* (« pierre ») élément foudre, doit être dure et chaude;

— *bya-spe'u* (« tourelle »): élément terre, doit être inébranlable et ferme.

3) Instructions (*man-ñag*) sur le lancer des pierres. Il y a cinq sortes de méthodes pour la dispersion des pierres sur le sol: comme (les dés sur) le tapis à dés; quand on les lance à l'est, les pierres oblongues vont à droite, les plates à gauche, les rondes au milieu; de même dans les quatre directions.

Depuis la poitrine du servant (*sgyogs-mkhan*) jusqu'à ses rotules, il y a quatre-vingt dix-neuf « prises » (*'jin-pa*, façons de prendre les pierres?); corrections à apporter — en se référant à l'anatomie du servant? — si elles glissent à gauche, à droite, si elles s'enfoncent, se fendent, coupent.

Rapports entre les pierres-« mères » et les pierres-« fils », les oblongues et les plates, les angulaires et les ovales.

Bien qu'il y ait d'innombrables sortes de pierres, rassembler les trois sans égales: celles qui sont semblables à un œuf, à un cœur, à un rein. Placer les oblongues sur les angulaires de façon à comprimer ces dernières. Lancer les pierres, leur tête étant tournée vers la place ennemie.

Ceci, ce sont les instructions sur les pierres magiques (*'phrul-çan rdo*).

4) Classification des spécialistes par ordre d'importance: le spécialiste le plus éminent est celui qui est [26a] expert dans l'implantation (*'çha'-ba*); le moyen, celui qui est expert dans le calcul des mesures; l'inférieur, celui qui est expert au lancer. Le plus important, c'est la « maison » de la catapulte (*sgyogs-khañ*), ensuite la charpente (? *çin'-bzo*), en dernier les méthodes de tir.

5) Description du *sgul-mo* <sup>176</sup> de coton et laine, ou de cuir, en forme de (?) panier; mesurant quatre doigts du côté du servant, une toise (*'dom*) du côté ennemi.

<sup>172</sup> le *mjub-mo* est courbé ou droit; il doit être lisse; il est mobile et appartient à l'élément fer.

<sup>173</sup> Pour le rituel décrit ensuite?

<sup>174</sup> Est-ce le taquet qu'il faut libérer pour déclencher le tir?

<sup>175</sup> Je penserais volontiers qu'il s'agit de la charpente, mais elle est différenciée de *çin'-bzo*, plus loin. C'est la partie la plus importante, qui requiert le plus d'habileté dans sa fabrication; elle appartient à l'élément ciel.

<sup>176</sup> Etymologiquement, quelque chose de mobile (*sgul-ba*, « mouvoir, être mù, secouer »). C'est certainement une poche, comparable à celle du mangonneau, dans laquelle on dépose les pierres.

6) Différentes manières de corriger les erreurs de tir : si les pierres passent à côté du but, pour allonger la portée du tir ; et erreurs à éviter dans la manipulation et les proportions des différentes parties de l'engin.

7) Culte à rendre au *dgra-lha* [26b] de la catapulte : que le servant répète sans cesse ce *mantra* : *bajra sadhu samāya du-pa-tri dgra-lha ja | hūṃ baṃ ho | duṅ duṅ ja | ja |* Qu'il le récite au moment du tir. Qu'il dispose devant (lui ? la catapulte ?) de la bière, une tête de chèvre, des *bṣos-bu* (petits gâteaux de pâte)<sup>177</sup> ; qu'il place devant (lui ?) après les avoir trempés dans la bière (*čhañ*), les prémices de la bière<sup>178</sup>, des offrandes de nourriture (*'brañ-rgyas*), les cinq organes des sens (? *dbaṅ-po lña*) de la chèvre.

D'abord, quand il arrive dans le pays, sans tirer à la catapulte, qu'il jette à tous les maîtres du pays (*yul-bdag*) vingt *bṣos-bu* et vingt-et-un *glud*<sup>179</sup> ; et aussi aux mauvais *'dre* de ce pays, qu'il lance les trois : morceaux de viande, morceaux de nourriture, *'gal-pa mgo* (? billot de bois ?). En répandant la bière nouvellement pressée, qu'il leur recommande de s'engager par serment à ne pas nuire (*dam bdar bčol*) ; qu'il lance les *bṣos-bu* et qu'il leur en intime l'ordre ; qu'il boive lui-même la juste mesure de bière. Au moment du tir, il est très important de (répéter l'opération ? *ston-sdeb*)<sup>180</sup> par trois fois.

Ensuite, parce qu'elles sont les pierres des *lha*, lancer les pierres blanches ; les pierres des *'dre*, lancer les *ra-mgo*<sup>181</sup> ; ensuite les pierres rondes. Que les tireurs de cordes respectent les trois sortes de vœux : ne pas regarder en arrière, ne pas dire un mot, écouter les paroles du servant : [27a] ne pas rompre ces trois vœux est essentiel. Quant aux paroles, dire celles-ci : « écoutez : *čhō-ya čhō-ya | drag-thuṅ drag-thuṅ phya'o* » ; il est essentiel de le dire. Que l'expert en la matière fasse ce qu'il convient.

8) Explication de l'origine du mot (*sgra-bčad*)<sup>182</sup> « catapulte ».

« Pour protéger la doctrine du Buddha, tu (rDo-rje legs-pa) as été nommé comme servant de catapulte (*sgyogs-mkhan*) du monde créé. Toi qui es le disciple du protecteur de la doctrine Padmasambhava, toi qui domptes les hérétiques et les mauvais guides, ô *dge-bsñen čhen-po*, tu portes un vêtement religieux (*ber-čhen*) safran<sup>183</sup> ; comme monture, tu chevauches un cheval noir aux sabots blancs ; dans la main tu tiens une catapulte, et un étendard et une lance réunis. Derrière, des loups te suivent, au dessus des faucons planent, des *lha-ma-srin* te précèdent. Toi qui es l'ami des hommes puis-

<sup>177</sup> *Oracles*, p. 354.

<sup>178</sup> Bière fraîchement pressée, *Oracles*, p. 401.

<sup>179</sup> *Oracles*, p. 360-361.

<sup>180</sup> D'après un informateur tibétain, comparable au *gtor-ma rgyag* ; mais cf. *mi-stoñ*, le prix d'un homme payé aux parents d'un homme tué : comme on s'apprête à détruire et à tuer, ce pourrait être un rachat préalable ?

<sup>181</sup> « têtes de chèvre » : dans l'Amdo on appelle « pierres des *'dre* », des pierres toute bicornues, avec des angles saillants (information orale).

<sup>182</sup> Dictionnaire de Dagyab : « dire l'origine d'un mot » (*sgra'i gžuṅ smra-ba*). C'est toujours le discours de rDo-rje legs-pa à Padmasambhava, mais il décrit son propre culte ; ce sont les paroles que doit dire l'officiant.

<sup>183</sup> Cette description de rDo-rje legs-pa est différente de celles données dans *Oracles*, p. 157-159.

sants, qui te plais à la bière mêlée de grains (*gser-skyems*) des offrandes, qui te nourris de chair (*krums*) de chèvre, ô grand *dgra-lha*, aujourd'hui je t'appelle par ton nom ! Les ingrédients pour le serment (*dam-rjas*) sont ici : ne transgresse pas ton vœu ! Ne lance pas ton marteau dans (ma) maison ! ne m'opprime pas ! L'espoir placé en toi est sûr. Cette catapulte fabriquée par le Bhagavat, ne t'en sers pas contre les *lha* d'en haut ! Ne tire pas contre les *klu* souterrains ! ... contre les *bcan* au milieu ! ... contre les protecteurs de la religion (*čhos-skyoñ sruñ-ma*) ! ... contre les *pho-lha* et les *dgra-lha* ! ... contre les *yul-lha* et les *yul-bdag* à la surface de la terre ! ... contre les *lha-ma-srin sde-brgyad* du monde visible ! ... contre les cinq '*go-ba'i lha* ! ... contre les *lha* (qui veillent) au sommet de la citadelle !

Eh bien, si tu demandes contre qui lancer cette terrible catapulte : [27b] contre les ennemis qui me haïssent, moi et mon entourage ; contre les *bgegs* nuisibles, les '*dre* de la nourriture (*za-'dre*) et ceux du corps (? *phuñ-'dre*)<sup>184</sup>, contre ceux qui nuisent au corps, qui poursuivent la famille, contre ceux qui dérèglent les trois : bouche, main, conduite : contre les citadelles de ces ennemis, lance ta catapulte ! Ces citadelles ennemies, abats-les de fond en comble ! ô toi, *lha* des (?) sommets (*rce-lha*) aide-moi à détruire ces citadelles ! » Ensuite, lancer des *bços-bu* dans toutes les directions, et après avoir invoqué le *dgra-lha* de la catapulte, tirer.

9) (Nouvelles précisions sur la façon de tirer les cordes, les proportions à respecter : la courbure du *mjub-mo* dépend de la longueur de la corde ; si elle est longue, le *mjub-mo* doit être peu courbé, si elle est courte, il doit être courbé. Modifier la courbure selon les circonstances. De même la longueur du '*ur-thog* (?) dépend de la taille de la catapulte : si elle est grande, le '*ur-thog* doit être long, si elle est petite, court.

10) Défauts dûs aux erreurs de proportion : si le *sgyogs-mda'* est long et le *sgul-mo* court : les grosses pierres restent en chemin ; si le *sgyogs-mda'* est court et le *sgul-mo* long, les petites pierres restent en chemin. Si la longueur des deux cordes (*thag-čha*) n'est pas proportionnée, le poids des pierres (fait que ?) elles se perdent dans le bois (de charpente ?) : elles ne vont pas à l'endroit visé, elles n'abattent pas l'ennemi, elles roulent de-ci de-là, lancer et visée sont mauvais.)

[28a) Il faut une grande sagesse, une intelligence aiguë... Ne dévoilez pas complètement l'enseignement des catapultes des huit classes (de *lha-ma-srin*) aux hommes non prédestinés des confins barbares, qui n'ont aucune tendance vers un bon *karma*. Si on utilise ainsi à bon escient cette catapulte contre l'ennemi, même en cette vie, le monde sera heureux ; faites des offrandes pour demander d'obtenir le fruit sans supérieur (la délivrance) dans une vie ultérieure. Si vous vous trompez (dans les rites et la fabrication ?) comme le mal en retomberait sur vous-mêmes, faites attention.

11) (Description du *byed-spyod*)<sup>185</sup> : qu'on enduise de noir de fumée un

<sup>184</sup> Cf. *Oracles*, p. 276 : *phuñ-po'i bdud*.

<sup>185</sup> '*di-yi byed-spyod* ; '*di* désigne probablement la catapulte. *byed-spyod* = *las-mkhan*, « ouvrier, exécutant » ? Sa description est semblable à celle du *las-mkhan* mGar-ba'i mchan-čan, alias mGar-ba nag-po, principal serviteur et émanation de rDo-rje legs-pa (*Oracles*, p. 157). S'il n'y avait pas l'indication de l'homme né une année-tigre (*stag-lo-pa*), on pourrait penser

homme né une année-tigre (placé) sur le cinquième *sme-ba*, jaune <sup>186</sup>; lui mettre sur la tête un grand chapeau (appelé) '*bog-žu*' <sup>187</sup>; dans la main droite un marteau, dans la gauche un soufflet qu'il manœuvre; sur le corps un *ber-čhen* de soie noire. Devant lui, dresser une « maison » <sup>188</sup> d'or, une « maison » de turquoise; planter un trépied d'or et un d'argent; dans un chaudron, mélanger les neuf sortes de nourritures agréables; remplir un bol d'or et un bol d'argent des nourritures de neuf sortes et les placer dans la main du *dam-čan* rDo-rje legs-pa.

Si on ne se concilie pas de cette façon la pierre support d'âme (*bla-rdo*) qui est nécessaire, c'est comme si on plantait un morceau de charbon: un arbre de paradis (*ljon-čin*) ne pousserait pas; ou comme une graine grillée au feu et semée, qui ne porte pas de fruit».

rDo-rje legs-pa offrit ce discours à l'*Ācārya*; il émit le vœu que cet enseignement ne passe pas.

Padmasambhava dit: « bien que les êtres de souillure soient difficiles à convertir, si on leur fait un don, il n'y en a pas un qui dise « je n'en veux pas ». Que tous s'appuient sur la règle de [28b] conduite pure. Si le maître accomplit les vœux secrets de son cœur, les disciples, qui vénéreront-ils? une fois la doctrine détruite, les gens de bien, qu'aimeront-ils? si les moines ont une mauvaise conduite, les laïcs, comment se réjouiront-ils? Il est sûr que la doctrine des sept *vetala* apparaîtra. De même que le morceau de plomb est coupé par le fer, *sūtra* et *tantra* deviendront dans l'avenir des doctrines (*čhos*) distinctes. Dans les temps mauvais, pour aider les êtres à se souvenir, tous les enseignements religieux seront rassemblés en préceptes-trésors (*bka'-gter*): pour régénérer la Doctrine, les cent dix trésors secrets (*gsaṅ-gter*). Je te les confie en garde, à toi rDo-rje legs-pa. Affermis ton esprit contre les lois du *samsāra*... »

*Chap. 16 (28b-32b). sKu-la thañ-lha, So-ča-čhuñ, les 'Bar-(ma) gsum liés par serment.*

Ensuite, alors que l'*Ācārya* se rendait à sKu-lha thañ-lha, Thañ-lha yar-bžur le mit à l'épreuve: il se transforma en un grand serpent, à tête de *gnod-sbyin* grosse comme une montagne, les pieds allongés jusqu'à gYermo-thañ du Kham <sup>189</sup>, la main droite étendue jusqu'à gCañ-la-dgon, et il barra le chemin.

Padmasambhava fit le geste de conjuration (*sdigs-mjub*): le serpent se transforma en enfant au toupet de cheveux (*byis-pa zur-phud-čan*) et l'*Ācārya* dit: « Celui qui est appelé Thañ-lha yar-bžur, qui se tient ici

que l'on érige une figure de mGar-ba nag-po. Il est possible qu'une fois revêtu des vêtements et attributs de ce dernier, ce soit le *byed-spyod* qui continue le rite; en ce cas, *byed-spyod* aurait le sens de *snags-pa*. Des *snags-pa* accompagnaient les armées tibétaines (v. n. 171).

<sup>186</sup> Cf. *Oracles*, p. 294-295, neuf *sa-bdag* résidant sur les neuf *sme-ba*. V. une explication des couleurs attribuées aux neuf *sme-ba* dans A. Macdonald, *Préambule*, p. 72-73.

<sup>187</sup> *Dictionnaire de Čhos-grags*: '*bogs-do* est expliqué comme « un chapeau » (*žva-mo žig*); cf. le chapeau de mGar-ba'i mchan-čan (*Oracles*, p. 157): '*o-bas žva*.

<sup>188</sup> Des reproductions de la *khañ-pa* de la catapulte?

<sup>189</sup> En fait dans l'Amdo (v. Wylie, p. 201 n. 822).



comme un homme mauvais plein de convoitise, alors que je me trouvais au Népal dans la grotte des Asura (*A-su-ra-yi brag-phug*), [29a] y est venu en personne. Il dit : « demandons-lui aujourd'hui le repas du matin (*dro*) », et il ajouta : « je vais dans les neiges du blanc glacier Ti-se (Kailāsa) ». Et oublieux de tout, tu me ferais une querelle ? Alors que je t'ai donné sans manifester de lassitude des aliments, toi, *dri-za'i rgyal-po* Zur-phud-lña<sup>190</sup>, avec tes ministres et ton entourage, tu n'accomplirais pas le don ? Toi qui es appelé le roi des *klu* Na-le thod-dkar<sup>191</sup>, va-t'en là-bas, emportant querelles et famines ».

A l'Āg-po<sup>192</sup>, Thañ-lha yar-bžur se transforma en un grand lion : furieux, il fit pleuvoir une pluie d'éclairs. Alors Padmasambhava s'installa à sBra-dkar : tenant le *vajra* sur sa poitrine (entre médium, annulaire et pouce, *gsor-ba*), il médita en sorte que sBra-dkar devint tout *vajra* (infrangible). Les éclairs détournés, allèrent tuer les êtres vivants dans le lac (Tengri nor) : par sa bénédiction efficiente (*byin-rlabs*), Padmasambhava les ressuscita. Entrant dans le *samādhi dbañ-čhen khros-pa* (« de colère à la grande puissance »), il regarda le glacier : la glace fondit et la montagne Thañ-lha apparut toute noire. Très effrayé, sous la forme d'un homme habillé de coton blanc, Thañ-lha salua l'*Ācārya* en en faisant le tour : « E-ma ! dans les temps passés Padma-Heru(ka) ! dans les temps à venir Padmasambhava ! dans les temps présents émanation remarquable ! en ce qui concerne la vue, la vénération naît devant la beauté de ton corps ; en ce qui concerne la parole, la certitude naît de tes discours agréables ; en ce qui concerne les actes, tu es le meilleur des savants en méthode. Moi et mon entourage, nous nous plaçons sous ta protection : que dans une vie future, hommes repentants, nous puissions voir la face du Buddha. [29b] Nous nous faisons tes sujets ; nous faisons le vœu de protéger ta doctrine. Pour te vénérer en vérité, viens dans ma demeure ». L'ayant invité, il lui fit des offrandes et lui offrit un festin. Il reçut comme nom secret celui de rDo-rje mčhog-rab-gsal, et il obtint en garde vingt-et-un trésors.

Ensuite, comme Padmasambhava allait dans le gNam il vit une grande étendue d'eau : les enfers Ñi-che et Ñe-'khor s'y trouvaient. Comme il y appliquait sa pensée, pendant six ans...<sup>193</sup>

Le *mu-stegs-pa (tīrthika)* So-ça yu-čhuñ (chef des ?) *brag-lčam* (?) *dam-sri* et 'goñ (-po) dit que Padmasambhava dompterait tous les *lha* et 'dre d'Inde et du Tibet ; qu'avec son esprit coléreux, il accomplissait des actions mauvaises, inconvenantes ; qu'il agissait de façon non religieuse et aimait les

<sup>190</sup> = gÑan-čhen thañ-lha, *Oracles*, p. 100, 129-130, 208.

<sup>191</sup> = Ne'u-le<sup>o</sup>, autre nom de Zur-phud lña-pa, *Oracles*, p. 208. Derge : Ne-le thod-dkar.

<sup>192</sup> Probablement le lĀgs-po-ri, qui n'est pas très éloigné de la montagne gÑan-čhen thañ-lha. Cf. Ferrari, p. 91 n. 60, qui indique, citant le *PSJZ*, qu'on y trouve un lieu de méditation de Padmasambhava. sBra-dkar, non identifié par ailleurs, pourrait être le nom précis de cet endroit.

<sup>193</sup> V. n. 105. La fin de la phrase est incompréhensible : *lo drug-na mnal bri'o*. Il faut sûrement corriger *mnal*, « sommeil » en *mnar*, « tourment » : « pendant six ans les tourments diminuèrent ».

femmes (*thabs-la dga'*) ; qu'il priverait les trois : *lha*, *'dre* et hommes de toutes leurs nourritures et richesses.

Alors, contre lui, ils préparèrent obstacles et tours de magie. Les armées des *dam-sri* et des *'goñ-po* l'entourèrent. Chevauchant des ânes, les uns sautaient vers le ciel, d'autres se rassemblaient dans l'espace médian, d'autres couvraient le sol. Ils déchaînèrent sur l'*Ācārya* vents et tornades. Mais, tandis qu'il allait être submergé par la pluie, l'*Ācārya* se transporta dans le ciel et dit : « *lha* et *'dre* qui demeurez dans les montagnes d'ardoise et celles de rocher, et vous tous les *lha* et *'dre* du Tibet, maintenant rejetez la domination de So-ça *gcañ-po* [30a] (« le pur ») qui ose se mesurer avec moi, Padmasambhava » !

Ils offrirent la quintessence de leur vie, et furent liés par serment.

Ensuite, il se rendit à Ko-ba-brag (?) du sTod-luñ. Les trois *'Bar-ma* y dressèrent des obstacles : dBañ-phyug *'bar-ma*, Çes-rab *'bar-ma*, rDo-rje *'bar-ma*, les trois *bdu-d-mo* bleu-noir, à trois têtes, neuf yeux flamboyants comme le soleil. Roulant leurs yeux terrifiants dans les dix directions, elles excitaient l'armée des *bdu-d*. Ornées de cent mille tresses, les sourcils froncés de colère, les canines saillantes, la main droite brandissant un *gri-gug* (*karṭtari*, couperet), la gauche tenant ouvert le sac des maladies, elles envoyaient aux hommes des fièvres malignes. Leurs langues couvraient l'espace médian, et elles les faisaient claquer contre leur palais. De leurs tresses hérissées jaillissaient des éclairs ; vent, éclairs et grêle tourbillonnaient. Sur un coussin fait d'une tigresse de transformation magique (*stag-mo rol-pa*), elles étaient campées jambes écartées (*dor-stabs bgrad*). Leur corps étincelant égalait en taille le Sumeru. Des lionnes blanches les escortaient par dessous ; en avant, cent mille *ça-za ma-mo*<sup>194</sup> montraient le chemin. Elles étaient escortées de *mon-mo*, de *mon-pho*<sup>195</sup>, de *mkha'-'gro-ma* (*dākiṇī*), les uns mangeant de la chair, les autres buvant du sang ; les uns vêtus de peaux, les autres chevauchant des cadavres ; les uns léchant des crânes, les autres émettant des hurlements ; certains lappaient le grand océan, et même quand ils mangeaient toutes les nourritures contenues dans les trois mondes, ils n'étaient pas rassasiés. A leur droite, les dix-huit *gdon-čhen*<sup>196</sup> les escortaient : dans leurs mains ils tenaient épée, massue (*be-čon*), [30b] marteau, hache, épieu, lacet, *gri-gug*, bannières noires, rouges, jaunes ; chevauchant des *vetala*, ils poussaient de grands cris *svo*. A leur gauche, les escortaient les quinze *byis-pa'i gdon-čhen*<sup>196</sup>, avec des objets faits de peau de tigre, de léopard..., avec des armures fines, des armes effilées, criant « perce, tue, *svo* ». Il y avait encore dix gardiens des directions, et une escorte de *gnod-sbyin*, chacun avec ses attributs, qui faisait l'arrière-garde.

Les *ma-mo* avec leur escorte, firent tomber sur Padmasambhava des flots de sang, une pluie d'armes et de vent mêlés de neige. Transperçant les habitants de la vallée, elles les tuaient ; arrachant leurs organes, elles les

<sup>194</sup> *Oracles*, p. 271 (dans une classification *bka'-brgyud-pa*).

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 310.

mangeaient ; poursuivant les âmes (*bla 'ded-pa*), elles les liaient avec leur lasso et après les avoir emmenées, les mangeaient. Devant les femmes et les hommes qui s'enfuyaient, elles créaient des apparitions magiques : il y en avait avec trois têtes d'oiseaux sur un corps d'homme, la bouche béante, roulant des yeux, sur l'épaule droite un hibou, sur la gauche un corbeau, sur le sinciput un *srin-bya*<sup>197</sup>, dans la main droite un cadavre humain, dans la gauche un (cadavre de ?) renard, chevauchant un porc noir, conduisant un singe. Certains planaient au-dessus des maisons de la vallée, certains tombaient dans l'ouverture du foyer ; certains pénétrant dans les chambres à coucher y proféraient de faux discours ; le haut de la vallée était rempli de chasseurs (*liñs-pa*), le bas de pêcheurs ; au milieu, c'était le domaine des commerçants (*khe-pa*) « *rākṣasa* au visage rouge » (*srin-po gdoñ-dmar*, les Tibétains).

Padmasambhava s'en étant offensé dit : « Ces femmes se [31a] déplacent avec moi ; ce pays c'est le sTod-luñ. Comme elles n'ont rien dans l'esprit, elles sont tristes. Elles sont inconsistantes par exemple, comme l'écume de l'eau : si on leur prête attention, la doctrine du Buddha déclinera. Parmi les êtres du *samsāra* qui tournent par la force du *karma*, chez ces femmes les fruits des causes sont incommensurables : il en résulte qu'elles sont devenues des ennemies et qu'elles ont mis à mal le sTod-luñ. Comme tous les êtres oublient leurs fautes d'une existence à l'autre, un homme sage ne fait pas de promesse (?) ». Il prononça « *phaṭ* » et elles se transformèrent en jeunes filles. Padmasambhava dit : « ô filles qui avez accumulé les péchés à cause du corps, puisque celui-ci est voué à la destruction, il n'a pas de sens. Par les ouvertures des organes des sens, toutes les déjections s'écoulent. Ainsi, même s'il est beau, finalement le corps est détruit. Il est rempli des trente-deux ingrédients impurs ; il est la demeure des quatre-cent quatre sortes de maladies : du vent, de la bile, du phlegme, etc.<sup>198</sup>. Vêtements, nourriture, ornements, richesses, fourrures, pour abondants qu'ils soient, il ne sait pas s'en contenter. Ce corps qui ne peut endurer chaleur ou froid, est semblable aux nuages du ciel. Ô jeunes filles, ne soyez pas les bourreaux même des vieillards à la tête blanche et ridée ! Aux affamés, préparez toutes sortes de nourritures ! Ne propagez pas d'enseignement qui nuise à la Doctrine !

Moi, je suis le tantriste Padmasambhava ; j'ai vaincu les sept *vetala*... ; [31b] je suis Padmasambhava qui délivre. Même si on sépare en deux méditation et action (*lta-spyod*), union et meurtre rituels (*sbyor-sgrol*), moi qui ne suis pas divisé par la loi du *samsāra* de misère, j'ai la connaissance de la nature de la pensée de *bodhi* (*byañ-čhub sems*). Si vous, filles, vous ne m'offrez pas pour faire le bien des êtres, les cinq *rakta*, je vous placerais comme *homa* (*sbyin-sreg*), avec les couleurs appropriées dans les quatre directions et les quatre points intermédiaires, avec les cent huit *ñā-bo* (sortes de *liṅga*) et les cinq sortes de graines ; je grillerai, avec du poison, du sang humain, de l'urine d'âne, du sang de chien, du sarrasin juste poussé, de l'orge, des

<sup>197</sup> *Dictionnaire de Dagyab* : « oiseau des 'dre ou des 'byun-po ». Il est souvent compris comme étant le hibou (information orale).

<sup>198</sup> Détaillées dans le *Blon-po*, chap. 24.

pois, du crottin d'âne, du sang de corbeau (*bya-nag*) et de mouton noir, les *'dre-mo* dépourvues d'esprit d'altruisme, avec toutes leurs troupes ». Terrifiées, elles se mirent à trembler.

A ce moment, depuis Kha-kha roñ-sgor (?), les *lha-ma* (*sic*), *dri-za-ma*, *gçin-rje-ma*, *gnod-sbyin-ma* et *mdañs-čan-ma*, prirent au ciel la *siddhi* qui exauce tous les désirs (pour l'offrir à Padmasambhava), en disant : « ô grand *Ācārya*, nous te prions d'écouter nos discours. Ces trois sœurs *bdud-mo*, les *'Bar-ma*, ont été expulsées du pays des prostituées indiennes (? *rgya-mo*). Sans foyer, elles se sont fixées à Ko-ba brag-phug. Privées du sens du péché et de nourriture, elles ont mangé de nombreux êtres vivants ; sans vêtement, elles ont revêtu leurs dépouilles. Si elles promettent de cesser d'envoyer des épidémies, demande leur aussi de ne plus tourmenter les hommes d'épines empoisonnées. Comme tous les *lha* et les *'dre* ont mis leur espoir dans le *Guru* d'Oḍḍiyāna, que celui-ci sache que ce que disent les trois *'Bar-ma* est faux, que seuls leurs actes sont véridiques. Les *za-ma-mo* <sup>199</sup> qui infligent les maladies prennent refuge dans le corps du Jīna ; [32a] celles qui développent les cinq sortes de poison, dans Sa parole ; celles qui sont la base des erreurs, dans Sa pensée ; celles qui sont les causes du *saṃ-sāra*, dans Ses acquis vertueux (*yon-tan*) ; celles qui font dévier l'esprit, dans Ses œuvres (*'phrin-las*). D'une façon générale, tous les *lha* et les *'dre* du monde font le serment de ne plus nuire aux hommes ».

Les trois sœurs *bdud-mo* devinrent des vieilles vêtues de peaux de chèvres. Les mains couvrant leurs seins, le visage triste, les yeux baissés, elles se tenaient honteuses, à l'écart. Les trois vieilles dirent à l'*Ācārya* : « Nous, les trois vieilles sœurs à l'écart, si l'accumulation de mérites (*bsod-nams*) de nos actes accomplis auparavant n'est pas satisfaisante, c'est que nous n'avions pas formé le vœu de servir la doctrine d'un maître. Si l'on y réfléchit, avons-nous méprisé la parole de l'*Ācārya* ? avons-nous nui sciemment aux hommes ? Nous ne cherchions pas à nuire mais, dans le haut de la vallée, nous avons vu les montagnes bouleversées ; dans le bas de la vallée, les eaux troublées ; au milieu, une accumulation de menteurs, fourbes et voleurs : nous, les *ma-mo mkha'-'gro*, nous nous sommes courroucées. Si nous les trois sœurs, nous revenons à un état heureux, avec ceux de notre race (*rigs*), notre entourage et serviteurs, et aussi nos serviteurs les *ça-za* (*piśāca*) nuisibles, nous écouterons les paroles de l'*Ācārya* et lui obéirons. Nous [32b] guérirons les maladies des hommes, celles du bétail. Nous, les trois vieilles, nous avons le cœur palpitant, le corps tremblant : veuille nous regarder avec compassion », et elles offrirent les cinq *rakta* <sup>200</sup>.

Alors Padmasambhava dit : « mon corps, qui est celui d'un *vidyādhāra* est établi sur le fondement de « naissance et mort ne sont pas deux » (*skye-çi gñis-med kyi gzi*) ; ma compassion, comme il n'y a rien en elle qui ne soit le bien d'autrui, domine tout <sup>201</sup> ; comme j'ai un esprit intelligent, que je

<sup>199</sup> = *za-mkhan ma-mo* de *Oracles*, p. 313 ?

<sup>200</sup> Cinq sortes de sang ? Cinq choses rouges ? Cf *Dictionnaire de Monier-Williams*, p. 861 : « dit de cinq ou sept parties du corps qui devraient être rouges ».

<sup>201</sup> *sñin-rje gzan-don min-pa bya-rgyu med-pas khog phub* |.

suis doué de sagesse (*ye-çes*), mes paroles (? *lče-'phrul*) donnent le bonheur; comme mon corps humain est un corps de bijoux, il est sans défaillance; jamais un *mañi* insincère n'a franchi mes lèvres; jamais un *mañi* prononcé qui ne soit venu du fond de mon cœur (?) <sup>202</sup>. En ce temps prédestiné karmiquement (*las-sbyor*), vous, les trois sœurs *bdud-mo*, vous vous êtes repenties. A l'avenir, vous resterez sur le chemin de la vertu qui engendre la bienfaisance. Au cours des générations futures, ... toutes les femmes deviendront des démons (*'dre*) vivants. Protégez les hommes des huit périls, protégez la Doctrine et suscitez de nombreux obstacles à ses ennemis ».

Après qu'elles eussent offert la quintessence de leur vie, il les lia par serment. Il leur confia la garde de trois trésors et la charge de protéger sa parole.

*Chap. 17 (32b-34b). Les trois 'Bar-ma et le gnod-sbyin gCug-na me-'bar liés par serment.*

Ensuite il alla à Yo-mo brag-phug du 'Phan-yul, et à gCañ-ra-mo du Dar-yul <sup>203</sup>. La *rjoñ-sman* sKyes-čhuñ phan-mo-(dar), Tiñ-lo-sman, sTag-sman-gdoñ et les trois *srin-(mo)* du Ñañ-po, du Dvags-po et du Koñ-po, [33a] toutes six avaient fait du 'Phan-yul leur demeure.

Les trois sœurs *srin-mo* apparurent devant l'*Ācārya* : elles lui lancèrent d'innombrables armes acérées et produisirent des phénomènes terrifiants. Padmasambhava décida de les dompter près de Brag sog-po'i khros-'dra <sup>204</sup>. Elles s'enfuirent dans le temple de sBras <sup>205</sup>, au 'Phan-yul, puis, comme l'*Ācārya* les poursuivait, à Zas-mo-sgañ (Derge : Zal-mo-sgañ). L'*Ācārya* les somma par son *samādhi* comme messenger : elles s'enfuirent dans le temple de dGyes-rca (?). Comme le roi des *srin-(po)*, Ha-ta-ya nag-po <sup>206</sup>, chevauchant un porc noir à neuf têtes, se trouvait au Koñ-po, au milieu du jour, elles s'enfuirent pour appeler à l'aide l'armée des *srin-po*. Le roi des *srin-(po)*, Ha-ta nag-po dit : « vous trois que vous est-il arrivé ? quel malheur ? que faites-vous ? ». Les trois sœurs *srin-mo* dirent : « sur le rocher sTag-gzig bsnol-ba (« tigre et léopard affrontés »), une forteresse des *srin-po* avait été établie : lac comblé, montagne aplanie, au sommet, la citadelle des *srin-po* avait été construite. Un être terrifiant, plus grand pécheur que vertueux, est survenu au 'Phan-yul et nous en a fait sortir ».

Alors, Tiñ-lo-sman du nord, sTag-sman-gdoñ et la *rjoñ-sman* sKyes-čhuñ phan-mo-dar, rassemblèrent tous les vents froids à la fois et les lancèrent en tourbillons sur l'*Ācārya* et sa suite. Les gens de sa suite étant desséchés par le vent, Padmasambhava transforma ce dernier en une brise

<sup>202</sup> *gsoñ-gčig ma-ni* (Derge : *ma-ni*) *mčhu-la smra ma-myoñ* / *zlos-gčig ma-ni khoñ-pa'i nañ-du bskyiñ ma-myoñ* /

<sup>203</sup> Le Dar-yul est un district du 'Phan-yul, comme on peut le voir dans les *Annales Bleues* (B.A., p. 635) : « Le Dharmasvāmin Nam-mkha' dpal-bzañ-po naquit au Dar-yul du 'Phan-yul ».

<sup>204</sup> « Rocher semblable à un mongol furieux »; cf. *PTY*, p. 468 : Brag srin-po'i khros 'dra, et p. 234, description du site de bSam-yas : ri-nag Sog-po khros 'dra.

<sup>205</sup> sBras est nommé avec Dar et Roñ dans les B.A., p. 615.

<sup>206</sup> Non identifié.

fraîche. Comme il méditait que la montagne de neige était dans le feu, elle se mit à fondre comme le beurre touché par un fer chaud. Les protectrices du Tibet (*Bod-skyoñ*)<sup>207</sup> après avoir offert la quintessence de leur vie furent liées [33b] par serment et elles reçurent la garde d'un grand trésor.

Ensuite, Padmasambhava alla à Gram-bu-chal du sTod-luñ<sup>208</sup>. le *gnod-sbyin* gCug-na me-'bar lui fit des offrandes généreuses : le Sumeru, avec les sept montagnes d'or et les sept lacs magiques ; les moissons non plantées (*ma-rmos lo-tog*), la vache qui exauce les désirs, l'essence de la terre (*sa-yi žag-bčud*), les saveurs parfaites, le bosquet de roseaux (*'dam-bu'i chal*), l'arbre à encens, le santal *gošīrša* et le santal *sbrul-gyi sñiñ-po* (*uraga-sāra*), les bijoux de l'océan, les sept sortes de bijoux des îles de l'océan, l'herbe safran (*gur-gum*) qui pousse au Kashmir, les forêts de santal dans le Malaya, au fond de l'océan les pierres précieuses, un bassin, le cheval *čañ-ces* (*ājāneya*) et les sept emblèmes royaux (*rgyal-srid sna-bdun*) avec les sept actes révérentiels (*yan-lag bdun*).

Padmasambhava dit : « ô généreux *gnod-sbyin* ! alors que je me trouvais en Inde dans la grotte des Asura, tu es venu. Comme tu étais généreux, les exemples que j'ai donnés pour expliquer la manière d'obtenir des mérites, tu les as bien écoutés. Par exemple, de même qu'une charge de poudre de santal placée devant soi, après avoir été agitée par le vent, répand son parfum au loin, ainsi, pour convertir de nombreux êtres de catégorie inférieure, lorsqu'il le faut, (je me manifeste) en accomplissant de grandes merveilles. En réponse à ton bienfait, à Doñ-pa'i gdoñ du sTod-luñ<sup>209</sup>, je donnerai une eau qui conduira au bonheur », et il alla dans le bas de la vallée de gŽoñ-pa au sTod-luñ<sup>210</sup>. Au centre des rochers il planta son bâton [34a] et l'enfonça tout entier sauf la poignée ; en le tirant, il traça un beau sillon dans lequel apparut une eau divine. « Prenez-en pendant la halte » dit-il. Elle est connue maintenant sous le nom de gŽoñ-pa'i lha-čhu (« eau divine de gŽoñ-pa »)<sup>211</sup>.

Padmasambhava dit : « Bien qu'il y ait dans le monde de nombreuses sortes d'eaux, celle-ci que j'ai fait jaillir l'emporte sur les autres. Quiconque s'y lave, ou en boit, est purifié de ses péchés ; elle réalise les pensées des hommes, les pensées bienveillantes ou celles qui visent à accumuler des mérites. Les sources chaudes du Mal-gro contentent les désirs des hommes. Je donnerai toujours ce breuvage d'*amṛta*. Ici, à la surface du sol, je ferai apparaître de nombreuses eaux médicinales : ceux qui souffrent seront guéris par ce remède-*amṛta*, il ressuscite les morts. Ici, à la surface du sol, je ferai apparaître de nombreuses sources chaudes : elles guériront les maladies chroniques (*gčoñ-nad*) et exauceront tous les désirs... ».

<sup>207</sup> D'après ce titre, elles appartiendraient aux *bsTan-ma bču-gñis* ?

<sup>208</sup> Non identifié. Il est fixé comme lieu de rencontre entre Khri-sroñ lde-bcan et Padmasambhava, d'après le *PT Y*, chap. 60 (Toussaint p. 248, Derge 105b).

<sup>209</sup> = dGa'-ba-gdoñ de Ferrari, p. 74, 167 n. 691 ?

<sup>210</sup> Attesté dans les *Annales Bleues* (*B.A.*, p. 876).

<sup>211</sup> gŽoñ-ba lha-čhu, Ferrari, p. 73 ; cf. p. 167 n. 688-689. Ce miracle de Padmasambhava est également raconté dans le *sBa-bžed* (p. 21), où le nom de la source est le même que dans le *lHa-dre*<sup>o</sup>.

Le *gnod-sbyin* gCug-na me'-bar s'évanouit. Padmasambhava soutint sa tête gris-rouge, et le *gnod-sbyin* (revenant a lui) dit : « ô meilleur des êtres dont le pareil n'a jamais été vu auparavant, dont le corps est [34b] une grande bénédiction, tous les *lha* et *'dre* nuisibles se sont rassemblés ici. Toi qui es entouré de nombreux *vidyādhara* et *vidyādhārā* terribles, si tu me laisses la vie, par la suite, quoi que tu dises, je ne transgresserai pas ta parole ».

Padmasambhava répondit : « toi et moi désormais sommes du même clan (*sde-ris gčig*). Puisque tu es un *gnod-sbyin* ton esprit ne variera pas. Pour que les huit classes de *lha-srin dregs-pa* suivent la doctrine de Padmasambhava, convertis les *bdud* nuisibles, renverse toutes les hérésies ».

*Chap. 18 (34b-37b). Conversion du klu Mal-gro gzi-čan.*

Ensuite Padmasambhava alla dans le bas du Mal-gro. Mal-gro gzi-čan <sup>212</sup> qui était le seigneur de toutes les sortes de *klu* en fut très irrité. Padmasambhava résida dans la grotte de Ba-lam grom-pa (?). De nombreuses sortes de *klu* qui causent de continuelles souffrances, s'assemblèrent. Le *gñer-pa* (intendant) Se-'phañ nag-po <sup>213</sup> s'adressa à Choñ-dpon nag-po <sup>214</sup> qui conduit l'aile droite, Khams-kyi bya-thul <sup>215</sup> qui conduit l'aile gauche, Gañs-kyi gčuñ-po <sup>215</sup> qui déblaie le chemin en avant, au *lha* de sPa-gro skyer-čhu, Kha-rgyal ža-mdoñ-'od <sup>215</sup>, et à leur entourage féroce : « Toi Mal-gro gzi-čan, roi des *klu*, et vous les cinq classes de centaines de mille de *klu* qui formez l'entourage intime (*nañ-'khor*), écoutez la parole du *gñer-pa* Se-'phañ. Ne soyez pas toujours abattus parce qu'au Népal, le *klu* Gyoñ-po, le *gnod-sbyin* (rGod-ma-kha) et Glog-ma-sprin n'ont pu abattre Padmasambhava. Victoire et défaite arrivent à tous ! sortez du lac de Ba-lam-grom ! [35a] enhardissez-vous ! A présent, il y a des moyens pour manifester des tours magiques, il vous est possible de battre Padmasambhava ! ».

Mal-gro gzi-čan répondit : « il est vrai que le grand *klu* du Mal-gro ne doit pas se laisser aller à l'affliction. Parmi les êtres du monde, plus puissants que nous, les *klu*, il n'y en a pas ! En dessous de nous, plus puissants que les

<sup>212</sup> gZi-čan du Mal-gro : gZi-čan est l'un des *nāga-rāja*, Manasvī (*Mhvpt.* 3285). Le monastère de sKa-chal au Mal-gro, aurait été fondé par Padmasambhava après avoir dompté un *klu* (Ferrari, p. 110 n. 113) : il s'agit probablement de Mal-gro gzi-čan. Sa soumission est racontée dans le *sBa-bžed*, p. 23 (gZi-čhen), où il joue le même rôle que le *klu-rgyal* dGa'-bo (Nanda) dans le *PTY* (Toussaint p. 259, chap. 62). Cf. *TPS*, p. 714.

<sup>213</sup> *Blon-po*<sup>o</sup> (f. 39a-b) : le *klu* Mal-gro gzi-čan s'appelle aussi Se-'phañ nag-po, et Srog-dkar rgyal-po (*Se-'phañ nag-po žes kyañ bya* / *srog-kdar rgyal-po žes kyañ bya* /). On a ici un nouvel exemple de dédoublement d'une divinité (cf. gÑan-čhen thañ-lha). Cf. aussi *PTY* p. 256 : Mal-gro gzi-čan dompté. Dans le *bCun-mo*<sup>o</sup> (p. 94-95) il se transforme en fils de Padmasambhava et de Khrom-pa rgyan.

<sup>214</sup> *TPS*, p. 714. Sur la classe des *choñ-dpon* : *Oracles*, p. 298.

<sup>215</sup> Non identifiés. Cf. Bum-thañ spa-gro skyer-čhu du Mon-yul, où Sroñ-bean sgam-po édifie l'un des temples destinés à dompter la démons (Bu-ston, trad. Obermiller, p. 185). Cf. Ferrari, p. 140 n. 400.

Bien que le texte indique clairement Gañs-kyi gčuñ-po et sPa-gro skyer-čhu'i lha, au f. 51b ils ne forment plus qu'un seul personnage ; de même dans le *Blon-po*<sup>o</sup> (39a-b) : Gañs-kyi gčuñ-po sPa-gro skyer-čhu'i lha / Kha-rgyal žva-'od.

*bdud*, il n'y en a pas ! Si Padmasambhava ce menteur qui a un plus grand pouvoir que moi, soumet les *lha* et les *'dre*, je n'aurai plus aucun pouvoir. Après que Padmasambhava ait converti d'un côté, il ira de l'autre et soumettra à son pouvoir mon entourage innombrable de *klu* ; et moi, le seigneur des *klu*, je devrai fuir solitaire, au loin. Plutôt que cela, il n'y a pas d'autre solution que de le combattre ! Que Se-'phañ dise le moyen de le vaincre ».

Le *gñer-pa* Se-'phañ nag-po répondit : « même si on ne vainc pas Padmasambhava, il y a un moyen de détruire et d'abaisser sa doctrine. En premier, manifestez vos tours magiques dans le pays du donateur Khri-sroñ lde'u-bcan : arrachez à la racine toutes les plantes médicinales, les céréales, les arbres. Si dans ce pays, il n'y a plus d'objets de vénération (*rten*) qui apparaissent, [35b] tous ceux qui pratiquent la religion, de quoi feront-ils la circumambulation ? Le roi du Bon, Glan-dar-ma, émanation des *klu* révoltés, anéantira toutes les coutumes de ses ancêtres. Tel est le déclin de la doctrine. Que les nombreuses armées de *klu-bdud* s'attaquent à Padmasambhava. Que sans laisser un pouce de terrain, ils arrachent tous les grains, les arbres, à la racine. Comme, au Tibet, il n'y aura plus de sucs nourriciers, envoyez au roi Khri-sroñ lde-bcan, les dix-huit sortes de lèpres à la fois. Notre doctrine à nous, les *klu*, se propagera ».

Les *klu-bdud* s'étant formés en armée partirent à minuit vers le temple en construction de bSam-yaś, pour arracher l'arbre de la *siddhi* (*d'nos-grub rca-çin*). Par la bénédiction efficiente (*byin-rlabs*) de Padmasambhava, sans pouvoir arracher l'arbre de la *siddhi*, les armées des *klu* perdirent la bataille. Les troupes de haineux et de nuisibles ne furent même pas capables de rester dans les environs. Les *klu* désespérés, revêtirent (litt. « montrèrent ») les vêtements d'affliction (signe) de leur malheur.

Se-'phañ nag-po dit : « même si on ne vainc pas Padmasambhava, il y a un moyen d'abaisser la doctrine du roi de la religion Khri-sroñ lde-bcan : montrons nos pouvoirs magiques dans les citadelles où il demeure. Que les *klu-bdud* les renversent au moyen de nombreux fers bien trempés, qu'ils renversent jusqu'aux fondations les citadelles du roi du Tibet. Si le roi n'a plus de citadelle qui lui serve de rempart (lit. « support », *brten-pa*), pourquoi Padmasambhava viendrait-il au Tibet ? [36a] Voilà le moyen de détruire la doctrine ! »

Ils allèrent aux cent huit citadelles : les citadelles où demeuraient roi et chapelain (*yon-mčhod*) ils ne purent même les toucher. Les *klu* se retirèrent dans la maison des lamentations (litt. « d'affliction », v. introduction) ; ils vêtirent leur corps de vêtements de deuil (litt. « ils montrèrent leur corps en vêtements d'affliction »).

Le *gñer-pa* Se-'phañ dit : « en faisant ainsi, comment vaincrez-vous Padmasambhava ? même si on est battu une fois, il faut recommencer. Pour combattre Padmasambhava, il faut rassembler votre courage. Montrons des tours magiques sans précédent devant Padmasambhava : à ses fils, épouse(s), fille(s), bétail (*nor*), disciples <sup>216</sup>, manifestons nos tours les plus terribles. De toutes façons, si nous ne le faisons pas, le règne des *sa-bdag klu*

<sup>216</sup> V. introduction.



et celui des noirs *bdud* disparaîtra, c'est sûr, et le règne de Padmasambhava restera, c'est sûr. N'ayons pas de regret dans l'esprit. Nous donc, les huit classes de *lha* et de *'dre* (*lha-'dre sde-brgyad*), sus à Padmasambhava et à sa suite »!

Alors Padmasambhava dit au *klu* Mal-gro : « tu es venu pour me combattre en prenant comme point d'appui tes lieux de résidence, la grotte de Ba-lam grom-pa et le lac Grom-pa. Sans qu'on te le demande, ne sers pas d'entremetteur, et tu n'auras pas une querelle sur les bras ! Ne convoie pas des charges qu'on t'a confiées, et qui doivent être transportées gratuitement (*bčol-ma dos-čan*) : c'est ton esprit qui payerait la taxe (= tu n'en tirerais que du souci) ! Même vaillant, ne te lance pas dans la bataille, ta [36b] vie et ton corps en pâtiraient ! Même oisif ne joue pas aux dés : les gens te blâmeraient et tu y perdrais tes champs ! Si tu parles beaucoup, tes amis te prendront en aversion. Si tu te rends à un festin sans y être invité, aussitôt tu perdras la confiance d'autrui. Si tu emportes de la nourriture sans qu'on te l'ait donnée, dans ta vie suivante, tu n'auras pas de quoi vivre... Tu te complais aux enseignements qui ne demandent pas d'effort et qui n'ont pas de sens, et de ce fait tu n'arrives à rien : je vais faire naître le sens de l'effort contre l'ennemi qu'est la paresse ».

A ces mots, certains *klu* restèrent près de lui, certains allèrent un peu plus loin, et d'autres encore plus loin ; certains détournèrent la tête. Comme l'*Ācārya*, bien que connaissant la réponse, les interrogeait en disant : « vous ne vénerez pas la Doctrine, je m'en vais à mČhims-phu de bSam-yas », Mal-gro gzi-čan dit : « ce n'est pas que nous ne vénérions pas la Doctrine, mais nous possédons quatre sortes de poisons, et nous craignons de faire du mal à l'*Ācārya*. Ceux qui sont restés auprès de lui possèdent une pensée empoisonnée : s'ils ne pensent pas, ils ne font pas de mal, donc ils restent seulement sans penser. Ceux qui sont partis un peu plus loin ont un toucher empoisonné : s'ils ne touchent pas ils ne font pas de mal, et ils restent juste sans toucher. Ceux qui sont encore plus loin ont une haleine empoisonnée : comme ils craignent d'exhaler leur haleine, ils restent sans parler. Quant à ceux qui détournent la tête, ils ont un regard empoisonné : comme ils craignent de regarder le maître, ils regardent derrière eux ».

[37a] L'*Ācārya* dit : « eh bien, ces quatre sortes de poisons, par quoi sont-ils vaincus » ? Mal-gro répondit : « la pensée empoisonnée est vaincue par le *samādhi* ; l'haleine empoisonnée est vaincue par le parfum des remèdes ; le regard empoisonné est vaincu par les plumes de paon »<sup>217</sup>. Padmasambhava dit : « si vous protégez la Doctrine qu'il en soit ainsi ».

Mal-gro reprit : « tu as tenu des discours mensongers aux *klu* malfaisants (*nag-po klu*), ô être pernicieux<sup>218</sup> ! Parce qu'ils n'auront pas été ornés par les enseignements profonds, les hommes, après avoir suivi (l'enseignement) des *sāstra* (*bstan-bčos*), affligés par leurs désirs auront une mauvaise conduite :

<sup>217</sup> Une allusion à la *Māhāmāyūrī* (*rMa-bya čhen-mo*) ?

<sup>218</sup> *nag-po klu-la gtad-khram byas* / *čin-tu gdug-pa bdag-ñid-čan* / Derge, 29a : ...*bdag-ñid-ñan* ; faut-il comprendre : « écoute-moi, moi qui ai une nature... ? Jusqu'à l'exemple donné, je ne suis pas sûre de la traduction.

pourquoi les *klu* écouterait-ils (cet enseignement ?) ? Puisqu'ils agiront poussés par la haine, les *lha* et les *'dre*, pourquoi les combattraient-ils ?

Par exemple, un homme qui désire des bijoux, s'il a la malchance de perdre son chemin, par la force de son désir entre dans l'océan : il ne trouve pas de bijoux et se détruit lui-même. De nombreux voyageurs sont vaincus par les féroces *makara* (*čhu-srin*). De même, ceux qui par la seule force de leurs fautes en viendraient à tomber en notre pouvoir, seront saisis par les *klu* malfaisants. Même les vrais tantristes (*mchan-ñid ldan-pa*) détruiront la Doctrine et seront de faux lamas ; ils détruiront la Roue de la Loi et nuiront aux êtres. Pour empêcher la souffrance à venir du fait des hommes qui accompliront les cinq fautes capitales (*mchams-med las*), lie-les avec ta compassion qui embrasse tout. Si tu fais autrement, dans les vies futures, des fruits que tu n'auras pas voulus surgiront. [37b] Comme les *klu* malfaisants possèdent, dans l'intervalle d'un *kalpa*, l'*abhijñā* d'immortalité (*mi-'čhi mñon-ces*), sous quelque forme et en quelque endroit qu'ils apparaissent, ces *klu* néfastes feront du mal. C'est pourquoi ne leur fais pas de discours mensongers dépourvus de religion (*čhos*) », et il lui offrit sept mille pièces d'or.

Padmasambhava dit : « écouter mon enseignement, louer ma parole est très difficile. Dans les générations à venir surviendront des maux causés par les *klu* : ils rejeteront le monde dans le *karma* ». Il leur confia la garde de soixante-cinq trésors.

#### Chap. 19 (37b-40a). Conversion des *the'u-rañ*.

Ensuite, alors qu'il se rendait à Kha-la brag-ri (?), tous les *bcan* révoltés se réunirent, tous les *bdud* révoltés se réunirent. Les nombreuses sortes de *lha-bcan*, *klu-bcan*, *bdud-bcan*, *gza'-bcan*, *ya-bdud*, *klu-bdud*, *ma-bdud*, *gdon-bgegs* qui dressent des obstacles, poussaient des cris de lamentations et faisaient un grand bruit de piétinement. Ils brandissaient des armes nombreuses. Beaucoup de cavaliers se faisaient brigands, beaucoup, à la chasse, poursuivaient les bêtes sauvages. Des foules de cavaliers et de soldats ébranlaient le monde par la guerre. Les *bdud* malfaisants agitaient des drapeaux de bonne fortune (*g-yañ-dar*) ; de nombreuses *bdud-mo* les accompagnaient de leurs chants.

[38a] (Parmi les hommes), les servantes injuriaient leur maître ; le royaume fut saisi par les deux (clans) Khu et gÑags<sup>219</sup> ; les chemins et défilés étaient

<sup>219</sup> Je ne sais pas à quelle situation précise la phrase fait allusion. Khu et gÑags sont deux noms de clans du Tibet ancien (cf. F.W. Thomas, *Tib. Lit. Texts and Doc.*, part IV). Il faut peut-être comprendre lHo-gÑags / lHo-rÑags, deux des six clans primitifs du Tibet (cf. R.A. Stein, *Tribus* ; p. 11 : Khu et sTegs, dans le *La-dvags rgyal-rabs*). Ce serait alors un cliché de l'état d'anarchie dans lequel était le Tibet avant l'arrivée du premier roi gÑa'-khri bcan-po, utilisé ici analogiquement (cf. DTH, Chronique, où lHo-rÑags sont cités en référence à un état ancien du Tibet).

À l'intérieur du *bKa'-than°*, Khu et gÑags sont des clans de ministres de Khri-sroñ lde-bcan (*Blon-po°*, 7b-8a) ; *ibid.*, chap. 28, ils sont accusés (surtout les gÑags) d'intrigues au temps de 'Od-sruñs et Yum-bstan, les fils de Glañ-dar-ma ; un gÑags assassine dPal-'khor, fils de 'Od-sruñs (cf. TPS, p. 737, qui utilise un autre passage du *bKa'-than°*).

remplis d'ennemis, de brigands, de voleurs. Que l'on marche ou que l'on se cache, surgissaient les querelles ; haine, violence, meurtre, rapine se répandaient ; flèches, lances, épées, catapultes, pierres, boucliers, sans relâche.

Alors que tout le royaume était troublé, le roi Khri-sroñ lde-bcan consulta ce qui était écrit sur le pilier de ses ancêtres <sup>220</sup>. Il pensa qu'il devait y avoir un moyen de rendre le bonheur au royaume, de faire cesser les maladies des hommes, celles du bétail, la famine. Il fit calculer par le devin royal (? *bla-mkhyen*) sBrañ-ston khu-lu <sup>221</sup>, les calculs des trois cent soixante tables divinatoires (*gab-rce*) : il apparut dans ses calculs (que la faute incombait aux) huit classes (de démons) révoltées ; que les maîtres du sol (*sa-bdag*) les *klu* féroces (*gñan*) avaient envoyé des émissaires magiques, les épidémies et les guerres du monde ; que si on érigeait des temples, des *stūpa*, des statues des dieux, et que l'on ordonne par loi la fondation d'écoles d'explication de la Doctrine (*'čhad-grva*), d'écoles de méditation (*sgrub-grva*), [d'écoles où apprendre (*slob-grva*), et que l'on plante la doctrine de la religion, le bonheur apparaîtrait.

Ensuite, les devins *prasena* <sup>222</sup>, et ceux qui connaissent les présages, consultèrent les présages (*mo*) et les sorts (*phyva*). Tous furent d'accord et répondirent : pour établir la législation du Tibet, autrefois, deux Docteurs en loi du Kashmir, Byi-ta-dha et Bha-ra-hi-ta-ha-nu <sup>223</sup>, furent invités et firent la loi du Tibet. Ils dirent : « il faut interdire les trois fautes : prendre ce qui n'est pas donné, agir de façon impure, tuer ; et aussi les discours indécents, les injures, les calomnies, les mensonges, l'esprit de convoitise, l'esprit de malveillance, les opinions fausses, ce qui [38b] fait dix fautes, sources du malheur.

Le roi ne crut pas à ces paroles unanimes des Docteurs (*mkhan-po*). Roi et ministres furent d'accord (pour penser que de cette façon) le bonheur ne viendrait pas au Tibet. Ils invitèrent Ananta et Rab-gsal du Kashmir <sup>224</sup> : comme les autres, ces derniers furent d'accord pour dire « rejetez les dix vices ». Le roi de Siñgala, Dhanaçrī, avait à sa cour un Docteur du pays de Li, Li-bžu'o <sup>225</sup> : Khri-sroñ lde-bcan l'ayant invité, il dit comme les autres.

<sup>220</sup> Cf. le chap. 17 du *rGyal-po*<sup>o</sup>, « comment a été dressé le pilier chronologique » (*rcis-kyi rdo-rin ji-ltar bskañs-pa*).

<sup>221</sup> *PTY* (Toussaint, p. 468) : le *bla-mkhyen* l'Jañ-ston khu-lu escorte Padmasambhava à son départ du Tibet.

<sup>222</sup> Cette divination était encore pratiquée au Tibet de nos jours : cf. Chögyam Trungpa, *Born in Tibet*, Londres 1966, p. 135, qui n'indique malheureusement pas la méthode de divination. Elle demandait plusieurs jours de préparation. Le mot est d'origine sanskrite, cf. Monier-Williams, p. 698c : *prasena*, a kind of jugglery. Cf. la traduction (à paraître) du *Subāhupariṣṭcchāntāra* par Ph. Granier, où cette technique divinatoire est exposée.

<sup>223</sup> Non identifiés. Bha-ra-hi-ta-ha-bu figure parmi les pandits invités par Khri-sroñ lde-bcan dans le *Lo-pan*<sup>o</sup> (f. 66a), alors que le même texte reporte au temps de Sroñ-bcan sgam-po l'invitation du Kha-čhe Jo-bo Ananta (f. 65b).

<sup>224</sup> Ananta est bien connu comme traducteur (cf. *sBa-bžed*, p. 17 ; Bu-ston, trad. Obermiller, p. 187 ; etc.). Rab-gsal que le *lHa-'dre*<sup>o</sup> dit originaire du Kashmir, est peut-être gCañ Rab-gsal, l'un des trois moines qui s'échappa au Khams lors de la persécution de Glañ-dar-ma.

<sup>225</sup> Cf. le passage du *bKa'-thañ*<sup>o</sup> traduit par F.W. Thomas (*Tib. Lit. Texts and Doc.*, p. 265 : « le roi de Siñgha(la) Dhanaçrī, ayant invité du pays de Li le pandit Li bžu'o, abandonna les dix péchés ». D'après S.Ch. Das (index du *PSJZ*), Dhanaçrī serait un autre nom de Siñgala. Le *rGyal-rabs bon-po* (éd. Das, p. 59) connaît un Li-çu, né après la mort de gÇen-rab, deux mille

Bien que les cinq sortes de grands Docteurs aient été d'accord, roi et ministres ne les crurent pas. Ils appelèrent le Docteur de Za-hor, Bodhisatva <sup>226</sup>. Il dit : « il faut rejeter les dix vices et pratiquer les dix vertus. Pour le temple de bSam-yas, le choix de l'emplacement par géomancie (*sa-bcal*) a été fait, mais l'emplacement n'a pas été dompté par une bénédiction efficiente (*byin-rlabs*) ». Il prophétisa qu'elle serait faite par Padmasambhava.

Trois mille (ans depuis le *nirvāna* du Buddha) <sup>227</sup> s'étant écoulés, Padmasambhava arriva au dBus. Les grands *bdud* qui rendent fous, les grands *bdud* victorieux, il les écarta vers la droite en faisant le geste de conjuration (*sdigs-mjub*). Parcourant tous les sentiers jusqu'au Koñ-po (?) <sup>228</sup>, il lia par serment les *lha-bcan* et leur confia la garde de trésors. Ils lui donnèrent le nom secret de grand pandit Çrīlamañju <sup>229</sup>. Il lia par serment le *gnas-po* Ze-sñon : il lui confia la garde de onze trésors.

Ensuite, il alla à gYa'-ri-goñ. De nombreux *the'u-rañ* et *thel'-goñ* <sup>230</sup> se rendirent à sa rencontre. Ils réunirent toutes les sortes de *čhañ* du monde, toutes les espèces de grains, de fruits sans exception, toutes les sortes de champignons : bruns, blancs, jaunes ; radis et navets, toutes les sortes d'oignons et d'aulx ; toutes celles d'œufs, de poissons, de viandes, toutes celles de richesses, [39a] et les accumulèrent devant lui. De même que l'œil frappé par le reflet du soleil dans l'eau (ne peut supporter son éclat), ils se tenaient recroquevillés sans pouvoir supporter la vue de Padmasambhava ; rien qu'à entendre sa voix, ils rattrapèrent <sup>231</sup> leur chapeau d'herbe attaché à leur queue ; ils restaient tremblants, les yeux baissés.

Sachant que les *lha* et les *'dre* reconnaissaient son pouvoir, Padmasambhava dit : « ces objets qui sont ici, d'où les apportez-vous ? »

Les huit classes de *the'u-rañ* répondirent d'une seule voix : « *um* ! Louange au roi de tous les *krodha* Heruka ! Lui qui avec des menaces terribles vainc

cinq cents ans avant Khri-sroñ lde-bcan. Faut-il voir dans le nom de ce Docteur une nouvelle influence bon-po ?

<sup>226</sup> Zi-ba-'cho. Cf. *PTY*, chap. 58.

<sup>227</sup> *sum-stoñ lon-nas*. Dans les prophéties du *PTY* prononcées par le Buddha, sur la venue de Padmasambhava et la conversion du Tibet, quinze cents ans doivent s'écouler (Toussaint, p. 129-130). En revanche, le *Lo-paṅ*<sup>o</sup> considère aussi que trois mille ans se sont écoulés entre le *nirvāna* du Buddha et la venue de Padmasambhava (f. 3a) : « l'*Ācārya* Padmasambhava qui connaît les trois temps, vint au Tibet, au dBus, trois mille ans s'étant écoulés (depuis le *nirvāna*) » (*dus-gsum mkhyen-pa'i slob-dpon Padma-'byuñ | sum-stoñ lon-nas Bod-yul dBus-su byon*).

<sup>228</sup> *Koñ-po rta-bar kog-'phrañ mda'-'phrañ bor*. Allusion aux chevaux de gČen-rab volés ? V. introduction.

<sup>229</sup> C'est le nom du roi du Népal, dans les premiers chapitres du *lHa-'dre*<sup>o</sup> (v. n. 64). Il ne figure pas parmi les différents noms de Padmasambhava.

<sup>230</sup> Une catégorie issue de l'union des *the'u-rañ* et des *'goñ-po* ? cf. *Oracles*, p. 284, où gNam-the dkar-po, chef des *the'u-rañ* est un des sept frères *'goñ-po*.

D'après le *PTY* (Toussaint, p. 248), les *'goñ-po* sont soumis à gYa'-ri-goñ, alors que les *the'u-rañ* le sont à Gla-ba rkañ-gčig du Khams (Toussaint, p. 246). V. n. 105.

<sup>231</sup> *žva-mo skyor-ba* : au Tibet, quand on est effrayé, on porte la main derrière la tête pour retenir son chapeau (information orale). Généralement les *the'u-rañ* sont décrits comme unipèdes (d'où le nom du lieu où ils sont domptés, selon le *PTY*) ; on ne parle pas de leur queue, qui paraît cependant bien extraordinaire d'après le *lHa-'dre*<sup>o</sup>.

les *lha* et les *'dre* ! Lui qui par la splendeur de son corps asservit le monde visible ! Louange à ses mérites parfaits et éclatants ! Nous autres, les différentes sortes d'incapables, nous avons envoyé à Bodhgāya, le centre du Jambudvīpa, depuis le Mal-gro, une émanation en messager pour prendre possession de la *siddhi* (*bsgrub-pa bdog*). Mais privés de compréhension intuitive (*martogs*), sans intelligence, dans l'obscurcissement (de leurs fautes), les *the'u-rañ* sont liés par le *karma* des misères morales. Depuis les débuts du monde, ils sont voleurs, bandits ; avec des objets laids, ils attachent leur queue à leur tête. Ils font commettre les dix vices et empêchent de pratiquer les dix vertus aux hommes qui par leur *karma* sont de grands convoiteurs. Nous nous confessons à Padmasambhava d'Odḍiyāna ; comme nous agissons conformément à ses ordres, nous le prions de nous pardonner ».

L'*Ācārya* fit cent amas rituels (*chogs*) avec les objets. Après avoir lié par serment les huit classes de *the'u-rañ*, il prophétisa : [39b] « ô *the'u-rañ* Ye-çes-grags <sup>232</sup> qui es ici ! avec tes tendances erronées et rebelles, tu n'as pas saisi intuitivement le sens contenu dans l'union des deux enseignements (*mdo* et *rgyud*) ; avec la force de tes misères morales, tu as grandement opprimé la religion ; avec ton incongruité (*ya-ma-zuñ*), tu as dominé le monde. Toi qui connais bien les huit *dharma* mondains : rejet de la religion, etc., parce que tu as méprisé le *tantra* *Tra-ya-ra-ja* <sup>233</sup>, toi qui es là, gNam-the'u dkar-po <sup>234</sup>, sans fin tu te précipiteras dans un corps de chien ; tu renaîtras comme roi qui cultive les mauvaises renaissances ; ne craignant pas les puissants, tu conduiras la vie humaine avec vaillance ; ton bruit de tonnerre *'a-la 'u-la* résonnera au Tibet. Se-çhen, Hu-la, A-mo-ka <sup>235</sup>, étendront leur royaume. La doctrine des *bdud* errants (? *myul-ba bdud*) apparaîtra dans le monde. Changeante et sans permanence, la terre de Hor ira aux mauvaises renaissances. La grande destruction (*gliñ-log çhen-po*) flottera

<sup>232</sup> Probablement rDo-rje grags-ldan, principal ministre de Pehar. Cf. la tradition orale l'assimilant à gNam-the dkar-po (*Oracles* p. 98) ; ici, il semble bien que ce soit un autre nom de gNam-the'u dkar-po.

<sup>233</sup> *Tra-ya-ra-ja mdo-rgyud* ; *PTY* (Toussaint, p. 214) : *Tretarāja*. Est-ce le *Trisamayārāja-sādhana* (*Tj.*, *rgyud*, n° 3144) ?

<sup>234</sup> *Oracles*, p. 283. *Ibid.*, p. 97 : c'est une forme de Pehar. Il faut noter le lien établi entre ses méfaits et ceux des Mongols. Plus loin (f. 45b, 49a), il sera identifié à leur chef. Le *PTY* établit la même équivalence, de manière encore plus nette (chap. 89, Toussaint, p. 364 mauvaise traduction, Derge 154b) : « le pays Hor deviendra connu comme Çiñ-khun Ta'i-tu. Un roi, émanation de gNam-the'u dkar-po, en l'année fer-chien (1250) enverra (au Tibet) les émanations des démons *'goñ-po* ». (*Hor-yul Çiñ-khun Ta'i-tur grags-pa'i 'byuñ* / *gNam-the'u dkar-po'i sprul-pa'i rgyal-po žig* / *lčags-pho-khyi-la 'goñ-po'i sprul-pa 'gyed* /). Dans cette prophétie, Çiñ-khun Ta'i-tu désigne peut-être Pékin, la capitale des Yuan ; et l'émanation de gNam-the'u dkar-po est Godan qui envoya une armée au Tibet en 1251 (et non 1250), à la mort de Sa-skya pañḍita. (cf. *TPS*, p. 12).

Mais ici, comme au f. 49a (v. n. 308), il s'agit du fils de Qubilai, Tāmur (Thi-mur), puisque la prophétie annonce la destruction de 'Bri-guñ (1290). Cette destruction est évoquée par deux détails caractéristiques : la phrase *gliñ-log çhen-po* (cf. *TPS*, p. 689 n. 124), dont Mme Macdonald me communique qu'elle est descriptive des luttes entre Sa-skya et 'Bri-guñ. D'autre part, « la Doctrine subsistera aux frontières » ; or les armées de 'Bri-guñ furent chassées jusqu'au Dvags-po, et le hiérarque s'enfuit au Koñ-po (*TPS*, p. 631, 654).

<sup>235</sup> Qubilai, Hülägü ; Amoka est probablement Amōga (cf. L. Hambis, *Le chapitre CVII du Yuan che*, Leiden 1945, p. 133).

dans le ciel. Ce temps où l'on ne pourra pas faire trois pas dehors sans rencontrer un ennemi, dire trois mots sans qu'ils soient mensongers, moi, Gu-ru rgyal-po, je l'ai vu en rêve et en ai saisi les présages.

Les sceaux (*lag-rtags*) à tête de dragon frapperont les rochers du ciel et de la terre <sup>236</sup>. Par les connexions karmiques antérieures, la Doctrine subsistera aux frontières. Le dBus deviendra un cimetière pour la lignée des *the'u-rañ* <sup>237</sup>, ennemis des chasseurs, *srin-po* à visage rouge incarnés (= les Tibétains). Les hommes commettant les cinq péchés capitaux (*mchams-med las*) des obstacles seront suscités par les *bdud* et Rūdra à ceux qui demeureront dans le sens parfaitement pur du *yoga*. Gardez alors dans votre mémoire le *lHa'dre bka'-yi thañ-yig*. A cause du peu d'accumulations de [40a] mérites (*bsod-nams*) des êtres, les dommages seront grands. Par la convoitise qui engendre la souffrance, la vie humaine sera plongée dans le malheur. De même que le fils de l'ennemi que l'on a nourri finalement vous nuira, de nombreux êtres iront dans les mauvaises renaissances. La façon d'échapper aux mauvaises renaissances, moi je la connais. Pour dissiper l'ignorance et conduire les êtres, les enseignements (*man-ñag*), les initiations (*dbañ*), et les instructions (*žal-lta*) de l'*Ācārya* seront précieux. Mais en ce temps de jouissance sans religion, ils seront obscurcis. La Doctrine étant détruite, les contempteurs des *Triratna* seront nombreux; les *tantra* en particulier étant anéantis, les faux préceptes seront nombreux. Les statues de l'*Ācārya* seront abîmées, (celles de ?) ses épouses volées dans les trésors, les ermitages détruits, les temples anéantis.

A cette époque, la doctrine des huit classes de *the'u-rañ* sera diffusée. Les moines à vêtement jaune qui ne feront que des récitationes dépourvues de sens, seront légions; même demeurant dans la solitude, ils seront pré-occupés et agités; les croyants en la religion ne pourront obtenir la cause qui arrête les renaissances. Aller de-ci de-là, tous les êtres sauront le faire : c'est la doctrine des *the'u-rañ* qui suscite l'agitation ».

Ils offrirent la quintessence de leur vie et il les lia par serment.

### Chap. 20 (40a-41b). Soumission des *lha* et des *'dre*.

Ensuite, Padmasambhava alla au Has-po-ri de bSam-yas. Du lac Me-'bar (« feu flamboyant ») <sup>238</sup> sortit un scorpion de fer à neuf têtes, gueules ouvertes, avec dix-huit cornes : les pointes des cornes de droite agitaient le feu flamboyant, les pointes des cornes de gauche faisaient déborder (?) le lac. Des gueules des neuf têtes, [40b] se répandait une fumée de brouillard; la pointe de sa queue faisait tourbillonner un vent furieux. Il était environné d'une

<sup>236</sup> C'est-à-dire que la loi Mongole envahira l'univers. *'bruq-mgo lag-rtags* : cf. L. Hambis, *Le chapitre CVIII du Yuan che*, Leiden 1954; p. 88-109 : liste des princes le possédant. C'était un « sceau en or dont le bouton était formé d'un dragon sans cornes ». Le sceau qui était accordé aux myriarques tibétains était un sceau à tête de tigre (*TPS*, p. 336, 691 n. 211).

<sup>237</sup> Cf. la prophétie du *PTY* (Toussaint, p. 385, mauvaise traduction, Derge 163a) : « le cimetière des Hor sera établi dans tous les forts du dBus » (*sa-Hor dur-sa dBus-rjoñ kun-la 'debs* /).

<sup>238</sup> Me-'bar meho : *PTY* (chap. 92, Toussaint, p. 387), un trésor y est caché. Le Has-po-ri est la montagne qui domine bSam-yas (cf. Ferrari, p. 115 n. 140).

troupe nombreuse de femmes et d'êtres aux caractéristiques d'animaux. Des cascades tombant dans le lac remplirent le royaume; de nombreux garçons et filles (à tête de ?) poisson, serpent, têtard, des animaux de toute sorte remplirent le monde.

Comme l'*Ācārya* pressait son *khataṅga* sur le scorpion, celui-ci pensa être entraîné au fond du lac et perdit conscience. Lorsqu'il revint à lui, sans pouvoir s'empêcher de regarder Padmasambhava, il dit : « je suis le frère cadet du roi des *klu* 'Phreñ-jin, le roi des *klu* gCug-na rin-chen. Des quatre grandes montagnes et des quatre grands lacs du Tibet, il n'y a pas d'autre maître que moi.

\*Les pays les plus nuisibles sont le Ñaṅ, le Dvags, le Koṅ; de ces trois, les plus terribles, ce sont les Koṅ-rje dkar-(po) et dmar-(po). Des montagnes du Koṅ-po, la plus grande est lHa-ri gyañ-rdor : descends-en, tu dompteras Mi-nag mched-po. C'est le lieu d'où est descendu le roi gÑa'-khri bcan-po\*<sup>239</sup>.

Au pays des *gti-mug-čan* (« stupides ») existe une montagne : c'est le terrible dBu-ru kluñ-ri<sup>240</sup>; c'est le lieu de descente du roi des oiseaux, Garuḍa (Khyuñ).

Au pays des *ser-sna-čan* (« avarés ») existe une montagne<sup>241</sup> : va au-delà, les liens karmiques antérieurs (*las-'phro*) feront accroître la vertu.

Dans le gYas-ru du gCañ, rCal-ri rce-thon<sup>242</sup> est la plus grande : c'est le lieu de réunion des *lha* et des *'dre*, des neuf *gñan*<sup>243</sup>, des *klu*. A mon égard, ils n'ont aucune pensée bienveillante. Là, la jouissance des désirs qui engendre le malheur, est grande. Si tu veux enseigner une doctrine profonde, enseigne-la là-bas.

[41a] Dans le Ru-lag, lieu désert (*dben-'gol*), le mont Sul-maṅ<sup>244</sup> est le plus grand; cent ascètes y méditent.

<sup>239</sup> \*...\* : traduction de ce passage dans H. Hoffmann, *Quellen*, p. 245. Mi-nag mched-po désigne peut-être les Koṅ-rje : dkar-po, dmar-po, nag-po ? Sur lHa-ri gyañ-do, cf. R.A. Stein, *Tribus*, p. 83.

V. la même énumération, dans un contexte différent, dans le *bCun-mo*<sup>o</sup>, chap. 5 (Laufer, p. 44-45), où cinq rayons lumineux émanent du corps de Padmasambhava : ils touchent les montagnes énumérées ici, réparties aux quatre orientes et au centre, présage de l'action salvatrice de Padmasambhava, selon le schéma des Quatre Fils du ciel. (La Chine, le pays des armes Gesar, et l'Inde sous la forme « à la frontière de l'Inde et du pays Mon », sont d'ailleurs cités dans ce passage du *bCun-mo*<sup>o</sup>, respectivement à l'est, au nord et au sud).

<sup>240</sup> Non identifié. Dans le *bCun-mo*<sup>o</sup>, le rayon (vert) émané de Padmasambhava atteint au nord le dBu-ri rluñ-ri 'chub-po, et se fond dans le royaume des armes, Gesar (*Gesar mchon-gyi rgyal-khams*).

<sup>241</sup> Il manque le nom de la montagne. Dans le *bCun-mo*<sup>o</sup> : au centre, un rayon jaune, s'évanouit sur la montagne Zo-thaṅ goṅ-po au Yar-kluñs, au centre du gNam-mcho phyug-mo (Tengri nor, Wylie, p. 116 n. 26), dans le lac Khri-ḥod rgyal-mo (Kokonor), au centre du Ma-pham g-yu-mcho (Manasarovar). On le voit, le *bCun-mo*<sup>o</sup> combine les noms des montagnes et ceux des lacs, qui sont séparés en deux classifications distinctes dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup>.

<sup>242</sup> Non identifié. Le gYas-ru est l'un des deux districts du gCañ, l'autre étant le Ru-lag nommé ensuite. Dans le *bCun-mo*<sup>o</sup> : à l'ouest, un rayon rouge s'évanouit au sommet de la montagne du gYas-ru du gCañ (sans nom); il se fond dans la lumière à Don-po du mÑa'-ris bskor-gsum.

<sup>243</sup> « des nombreux *gñan* » ? Il n'y a pas de groupe de neuf *gñan* attesté.

<sup>244</sup> *Ri-bo Sul-maṅ*; non identifié. Dans le *bCun-mo*<sup>o</sup> : au sud, un rayon bleu se fond comme un arc-en-ciel à la frontière d'Inde et du pays Mon; il touche le sommet du Ri-bo Sul-maṅ du Ru-lag et disparaît au centre du sNubs-mcho gliñ-dgu (Yar-'brog, v.n. 247).

A Bodhgāya de l'Inde, les hérétiques sont nombreux : les connexions des causes et des effets (*rten-'brel*) tout à fait pures y sont expliquées à la manière de l'est (*çar-lugs*)<sup>245</sup>.

Le grand lac du Tibet, le Khri-çod rgyal-mo (Kokonor), est au nord, à gYer-mo-thañ du Khams. Pour en faire le tour, un cheval en fait le tour en sept jours. La région est remplie de *lha* et de '*dre amanuša* (« qui ne sont pas des hommes », *mi ma-yin-pa*). Ne reste pas dans ce pays qui est ma résidence : si ce pays et ta compassion se rencontrent, il en sortira autre chose (que ce que tu désires). Si tu ériges le Pad-rgyas lha-khañ<sup>246</sup>, les *klu* te vénèreront.

Le lac de turquoise du Tibet appelé Manasarovar (Ma-pham g-yu-mcho) est à la frontière du Tibet et du Žañ-žuñ : on dit qu'on en fait le tour à cheval en un jour.

Le lac de sardoine (?), le Tengri nor (mçhoñ-gi gNam-mcho phyug-mo) est au nord, sous la Grande Ourse : on en fait le tour à cheval en onze jours.

Au sud, le lac appelé sNubs-mcho gliñ-dgu<sup>247</sup> est dans la région de Ne-thañ yar-'brog (?) : on en fait le tour à cheval en six jours. Je prie l'*Ācārya* d'écouter ces explications que j'ai données sur leur nature et leur emplacement ».

Alors l'*Ācārya* dit : « (parmi) vous autres les *klu*, certains vénèrent la religion, certains vénèrent le péché ; certains vénèrent le Bon ; certains les calculs astrologiques (*rcis*) ; certains les remèdes (*sman*) ; certains les hérétiques. A l'intérieur, incultes, vous êtres nuisibles et haineux.

[41b] Au temps où j'étais au Zahor, et que j'exposais le *rJogs-čhen* pour Go-ma-de phyi<sup>248</sup>, fils du roi du Zahor, Indrabhūti, le roi des *klu* 'Jog-po<sup>249</sup>, fils du roi des *klu* 'Phren-'jin, écouta aussi. A cette époque, toi *klu-rgyal* gCug-na rin-čhen<sup>250</sup>, craignant qu'on ne te dérobe le joyau de ton sinciput, incapable de rester à l'endroit où l'on écoutait le *rJogs-čhen*, tu vagabondais alentour. Maintenant, sans te révolter, prête serment (*bro-skyol*) et accomplis la pensée du roi Khri-sroñ lde-bcan » Et il alla au Koñ-po, au Dvags-po, au gÇoñ-po<sup>251</sup>.

<sup>245</sup> C'est visiblement un autre schéma classificatoire qui interfère ici, peut-être évoqué par les ascètes méditant sur la montagne du Ru-lag.

<sup>246</sup> Non identifié. Il se trouverait près du Kokonor d'après ce passage ? Mais v. f. 14a où il est érigé par les *lha* et les '*dre* du Tibet dans le lac Manasarovar, et le *bCun-mo* (chap. 19, Laufer, p. 88), où ce sont les *klu* qui le construisent, toujours dans le Manasarovar ; p. 85-86 : Padmasambhava va au bord du lac Manasarovar et fait des offrandes au temple ; il énonce ses mérites.

<sup>247</sup> Probablement le lac Yar-'brog, cf. Wylie, p. 131 n. 145. Les quatre grands lacs : *ibid.* et p. 88.

<sup>248</sup> D'après le *Guru rtogs-brjod* (f. 142b), le *čhos-rgyal* Go-ma-de-byi est le père de Ži-ba-'cho. (Dans le *PTY*, Toussaint p. 130, 171 : Gomati). D'après le V<sup>e</sup> Dalai lama (*TPS*, p. 643), Gomadevi est la fille d'Indrabhūti.

<sup>249</sup> Taksaka.

<sup>250</sup> Mañicūḍa.

<sup>251</sup> Probablement le gÇoñ-sde au lHo-brag (*TPS*, p. 635, 709). Il remplace le Ņañ dans la trilogie habituelle : Koñ-po, Dvags-po, Ņañ-po. Cf. f. 47a : le lieu caché Hoñ-po au gÇoñ-po.



Alors les *lha* et les *'dre* de Byar, de Dvags, de Koñ, de E<sup>252</sup> se réunirent : ils firent trembler toutes les régions du monde ; brouillards, pluie, éclairs, grêle, vents rouges, maladies des hommes et du bétail, actes impies de toute sorte, surgirent.

Ensuite Padmasambhava alla au pays sMon luñ-gsum ljoñ<sup>253</sup> : les *lha* et les *'dre* qui lui étaient fidèles l'accompagnèrent un moment. Toutes les jouissances du monde s'assemblèrent sur le Tibet.

Le roi des *gži-bdag* Chañs-pa 'brug-žon<sup>254</sup> dit : « ô grand Padmasambhava d'Oḍḍiyāna, est-ce que tu nous connais ? Si tu ne nous connais pas, cent<sup>255</sup> d'entre nous sont les chefs-marchands des *lha*, appelés Nor-la dbañ-sgyur ; cent sont les chefs d'armée des *bdud*, appelés Dregs-pa'i rcal-ldan. A la suite des chefs des marchands, [42a] pars pour faire du commerce : tu prendras les cinq sortes de bijoux. Ceux qui ont des richesses sont heureux en tout, ceux qui n'en ont pas, malheureux en tout. Pour cette raison, fais du commerce et prends des bijoux. O Padmasambhava, à la suite des chefs d'armée, pars faire la guerre. Tu soumettras les autres hommes : les uns seront tués, les autres seront vaincus. Le butin t'apportera pays, citadelles, nourritures, richesses. C'est certes le propre d'un homme. Si un homme ne soumet pas un autre homme, quelle différence avec une femme ? Viens donc nous soumettre, nous tes ennemis ! »

Padmasambhava répondit : « quant au corps, c'est une peau de chagrin ! quant au langage, c'est celui du corbeau ! Nourriture et vêtement précipitent dans les dix vices. O roi de toutes sortes de choses, Chañs-pa 'brug-žon, écoute. Vous les cent chefs des marchands des *lha*, Nor-la dbañ-gyur, pour le commerce que vous faites, je ne désire ni nourriture ni richesses : comme je suis riche des sept bijoux de l'*Ārya*, pour moi la pauvreté est exclue. Un esprit doué de trésors inépuisables, ayant rejeté les pensées de désir, s'il ne sait pas se contenter, même s'il a une montagne de bijoux grande comme le Sumeru, ses souffrances seront grandes. Supporter les gains et les pertes du commerce est ami de la misère morale. Charger des bêtes de somme, c'est planter la graine de l'enfer. Comme ceux qui ont des richesses en tirent orgueil, ils sont comme des *bdud*. Je ne compte pas sur les richesses mondaines illusoires.

<sup>252</sup> Cf. Ferrari : Byar, p. 127 n. 261 ; Dvags-po, p. 121 n. 203 ; Koñ-po, p. 122 n. 210 ; E-yul, p. 126 n. 257.

<sup>253</sup> Probablement identique au Luñ-gsum dkar-mo ljoñs du f. 47a, qualifié de « pays caché divin du sud, à la frontière du 'Ol-(kha) et du Dvags-(po) » ; f. 50b, 51a : un temple y a été érigé. Dans le *Lo-pan*<sup>o</sup> (f. 70b), l'auteur a établi un calcul chronologique (*rcis*) à Luñ-gsum dkar-po, en l'année *čhu-mo-bya* (1393). Je pense que ces divers noms s'appliquent au même endroit, que je n'ai pas identifié. Peut-être est-ce 'Ol-kha mGar-phug, où vécut Padmasambhava, où il cacha un trésor, et où les *bka'-brgyud-pa* construisirent un temple (Wylie, p. 91, 172 n. 525).

<sup>254</sup> « Brahmā qui chevauche le dragon » : non identifié. Il ne figure pas dans la liste des *gži-bdag*, *Oracles*, p. 224-230.

<sup>255</sup> *rgya-ni lha-yi choñ-dpon... rgya -ni bdud-kyi dmag-dpon...* Le texte parallèle du *gZer-mig* (v. introduction) permet de corriger *rgya* en *brgya*. Pour les noms des chefs des marchands et des chefs d'armée, cf. introduction.

Vous, les cent chefs des armées des *bdud*, *Señ-gdon rcan-lhan* <sup>256</sup>, votre façon d'agir, je ne la désire pas. Si, avec une compassion qui ne fait pas de différence entre moi et autrui, on ne place pas tous les êtres sur le même plan, et que l'on se loue soi-même en méprisant les autres, [42b] qu'on les terrifie et leur nuise, même si (à la mort) le corps est abandonné comme terre ou pierre, l'esprit lui ne meurt pas, et il va en enfer où il est torturé; et même s'il regrette, cela ne sert à rien. Vainqueur d'un côté, vaincu de l'autre : la rétribution est immédiate, le regret n'y fait rien. Je me défends d'avoir cette conduite des *lha* et *'dre* terrifiants et nuisibles. Je ne compte pas avec ces actions de *srin* qui tuent et mettent en pièces ».

A ces mots le roi *Chans-pa* se mit en colère et lui lança un rocher; mais *Padmasambhava* le frappant avec son bâton le dompta. On l'appelle *brag-phug mChan-ma a-ta-rdo-luñ* <sup>257</sup>. Les *jñānadākinī* entourèrent les *lha* et les *'dre*. Le *gnas-po Ze-sñon* dit : « Ce *Padmasambhava* qui est expert en mensonges, et dont les paroles trompeuses induisent en erreur tous les êtres du monde, est en train d'annihiler la doctrine des *lha* et des *'dre*. Moi-même j'en ai éprouvé grand déplaisir, mais il a vaincu aussi l'armée des *bdud* et *rGya-lag* (*thod-rje*). O roi *Chans-pa*, comment faire? chair à manger, sang à boire, dépouilles à revêtir, os à ronger sont devenus rares »!

Alors les cinq sœurs *mCho-sman* <sup>258</sup> dirent : « nous prenons refuge dans le grand *Guru d'Odḍiyāṇa* ! Chef qui conduit à la délivrance, et qui connaît les trois temps ! ... Sa pensée de bienveillance (*byams-pa*) protège les êtres. Quelle que soit son incarnation, elle dompte tout. [43a] En ce temps de conversion par *Padmasambhava*, alors que tous se réjouissent dans le bonheur, les *lha* et les *'dre*, n'ayant pas obtenu la délivrance, obscurcissent l'atmosphère de brouillards, émettent des cris féroces, font trembler la terre et bouger les montagnes, provoquent maladies et épidémies. Comment cela se fait-il? nous te prions de le dire ».

*Padmasambhava* répondit : « cela, je vais l'expliquer au *gnas-po Ze-sñon*. Voici la raison pour laquelle les *lha* et les *'dre* sont attachés au *samsāra*. Dans ce temps présent, est venu un roi émanation de l'*Ārya Mañjuśrī* <sup>259</sup>; dans les dix directions il fait le bien des êtres. Par la grâce efficiente (*byin-rlabs*) de sa compassion, ceux qui ont parfait les accumulations (*chogs-rjogs*), leurs fautes purifiées maintenant, vont atteindre la délivrance. Bien qu'il recouvre tout de sa compassion infinie, les êtres qui sont obscurcis par leur *karma* n'obtiennent pas la délivrance. Les êtres des six voies qui n'ont pas d'accumulation de mérites (*bsod-nams chogs*) ont à la fois vertus et vices : s'il y a le blanc il y a le noir; s'il y a le soleil il y a les ténèbres. Affligés

<sup>256</sup> Non identifiés. On attendrait le même nom que plus haut. *rcañ-lhan* est peut-être une faute pour *rcañ-lhan*; ou *rcañ* pour *bcāñ*. Ce nom ne se trouve pas dans le *gZer-mig*.

<sup>257</sup> Inconnu. Je serais tentée d'identifier *A-ta-rdo-luñ* au *A-ti-roñ / A-tha'i roñ* (*roñ = luñ*) de *Wylie*, p. 177 n. 579, et *R. A. Stein, Recherches*, p. 132. Ce pays est situé au *sPo-bo*, limitrophe des provinces citées comme résidence de *Padmasambhava* au début du chapitre; le *'Jam-gliñ rgyas-bçad* (*Wylie*, p. 98) y situe *gNas-padma-bkod* (*Népémakö*).

<sup>258</sup> *mcho-sman spun-lña*; cf. *Oracles*, p. 200-201 : les *mcho-sman phyug-mo spun-lña*, peut-être identiques aux *mcho-sman rgyal-mo spun-lña*.

<sup>259</sup> *Khri-sroñ lde-bcañ*.

par la maladie des cinq poisons moraux, les êtres qui errent dans de fausses directions agissent en conformité avec les *bdud*.

Chefs des Hor qui anéantissent tous les êtres sans exception, Sa-(skya-pa et descendants de) Gengis Khan <sup>260</sup>, (agissant comme) chapelains et donateurs, experts en mauvaises méthodes, nuisibles, apparaîtront dans le monde... <sup>261</sup> Ils rallieront l'armée des *bdud*.

[43b] Du pays (dont la terre) est noire des armées de soldats rassemblées, (du) pays des habitants des (?) forts de Ras-sa, appelés *gnas bču-drug*, ceux qui n'en ont pas reçu mandat envahiront le Yar-klunš <sup>262</sup>.

(Explication de ces événements par le récit d'une existence antérieure :) peu après le *nirvāṇa* du Buddha, il y avait dans la ville de Bénarès un homme appelé *Ži-ba'i go-ča* « au pilon de fer » (*lčags-kyi byin-pa-čan*) <sup>263</sup>, réputé comme *upāsaka*; il possédait beaucoup d'acquis vertueux et de religion. Comme il avait les itinéraires (*lam-yig*) pour aller au Potala, en Oddiyāna, au Wou-tai-chan de Chine, à Çambhala, il partit pour aller au Potala contempler Avalokiteśvara. Sur le chemin, il vit un homme habillé en moine <sup>263a</sup>, avec les signes distinctifs d'un maître, qui labourait les champs et avait femme et enfants. Comme *Ži-ba go-ča* sans indulgence l'injurait, l'autre, abandonnant vêtement religieux et emblèmes d'un maître, se vêtit en laïc et continua à labourer. *Ži-ba go-ča* rencontra Avalokiteśvara qui lui dit : « toi, *upāsaka*, tu n'obtiendras pas le paradis. Si tu rends au laboureur les signes distinctifs d'un maître, tu l'obtiendras ». L'*upāsaka* s'étant repenti (de son intolérance), les rendit. Avalokiteśvara lui fit cette prophétie :

<sup>260</sup> *Sa-Źin yon-mčhod* : Sa-skyapa et Źin-gir, Gengis Khan, qui désigne ici les Gengiskhanides.

<sup>261</sup> *va-la za-ma sñin-re na* : ce proverbe, dont je ne comprends pas le sens, revient à plusieurs reprises dans le *gZer-mig* (*ka*, 261b; *kha*, 46a, par exemple), toujours dans la bouche d'un démon; il semble caractériser des situations dramatiques.

<sup>262</sup> *dmag-bsdus dmag-gis 'khrigs-pa'i yul | gnas bču-drug bya-ba Ras-sa rjoñ-pa'i yul | čol-med-po cho Yar-klunš 'du* / Cette prophétie a trait à la rivalité entre les Sa-skyapa et le *Si-tu* *Byañ-čhub rgyal-mchan*. Elle fait allusion, soit aux attaques du chef de *gYa-bzañ* et aux expéditions du *dpon-čhen dBañ-brcon* qui le soutenait de son propre chef (cf. Tsepon W.D. Shakabpa, *Tibet, a political history*, résumé de l'autobiographie du *Si-tu*, p. 76; *B.A.*, p. 217; *TPS*, p. 636-37); soit à la tentative des Sa-skyapa pour remplacer le *Si-tu* par un de ses cousins, *bSod-nams rgyal-mchan*, dans sa charge de myriarque.

Néanmoins, je ne sais pas s'il faut comprendre Ras-sa comme Ra-sa, c'est-à-dire Lhasa, ou comme Ras (= Ra-sa?) et Sa-(skya). Appelait-on cette partie du dBus, *gnas bču-drug*? Cf. la prophétie du *PTY* (chap. 89, Toussaint, p. 365, Derge 155a) : « on reconquerra seize districts, on retrouvera quelque joie » (traduction Toussaint. *yul-gru bču-drug bčom-nas čuñ-zad bde* /). Une répartition du territoire en seize districts n'apparaît ni à l'époque des Yuan (où le Tibet était divisé en treize *khri-skor* et trois *čhol-kha*); ni dans la division ancienne du Tibet, telle que la présente le *bKa'-than*° (*TPS*, p. 680-681).

<sup>263</sup> Śāntivarma; v. son histoire racontée dans le *PSJZ* (p. 99). Comme ici, il rencontre Avalokiteśvara (qui lui donne des provisions pour le retour); mais il n'est question ni de laboureur, ni de prophétie.

Le *rGya-gar čhos-'byuñ* de Tāranātha (éd. Schiefner, p. 110-112, trad. p. 142) relate plus en détail l'histoire de Śāntivarma. Mais le seul trait commun avec le *PSJZ* comme avec le *lHa-'dre*° est le voyage au Potala dont l'*upāsaka* possédait le *lam-yig*, et sa rencontre avec Avalokiteśvara.

<sup>263a</sup> Bien que les verbes ne soient pas à la forme honorifique, mon informateur comprend que ce laboureur était une transformation d'Avalokiteśvara, désireux d'éprouver *Ži-ba go-ča*. Néanmoins, tout le passage me paraît peu clair (v. n. 265).

« Par le singe et la démonsse des rochers, les hommes s'accroîtront. Dans trois périodes de cinq cents ans après le « pied » [44a] de la doctrine du Buddha (*sañs-rgyas bstan-žabs lña-brgya phrag gsum-na*), apparaîtra un maître du ciel et de la terre, protecteur du nom de Byañ<sup>264</sup>.

<sup>264</sup> Le texte a *Byañ-mi 'dul-skyoñ gnam-sa'i bdag-po 'byuñ*, mais je pense qu'il faut corriger en *Byañ-miñ*, « du nom de Byañ », comme au f. 49b. L'identité de ce personnage est délicate à établir, car ce nom recouvre des personnages différents selon les prophéties et selon les chapitres du *bKa'-thañ sde-lña* (v. plus bas et n. 314). Le comput qui précède ici pourrait aider à fixer la date — et partant l'identité — du personnage dans ce cas précis. Malheureusement il n'est pas clair à cause de l'expression *bstan-žabs*. Mon informateur la comprend comme *bstan-pa'i mfug*, phase finale de la doctrine, opposée à *bstan-pa'i mgo*, phase initiale, lorsqu'on considère que la doctrine du Buddha durera cinq mille ans, durée répartie en dix périodes (*le'u*, cf. Bu-ston, trad. Obermiller p. 103-104) de cinq cents ans. Bien que la division en « début de la doctrine » (*mgo*), et « fin de la doctrine » (*mfug*) ne soit pas indiquée par Bu-ston, pour mon informateur ces deux phases sont de durée égale, soit 2500 ans. S'il faut comprendre ainsi l'expression du *lHa-'dre°*, à l'apparition de Byañ-miñ 'dul-skyoñ il se serait écoulé 2500 ans + 1500 ans, soit 3500 ans depuis le *nirvāna* du Buddha. Et si la computation est la même pour l'ensemble du *bKa'-thañ sde-lña*, on aboutit à la date de 1367 (v.n. 291), soit un an avant la chute des Yuan. Byañ-miñ 'dul-skyoñ pourrait donc être ici, le premier empereur des Ming, faisant son apparition sur la scène politique (v. plus bas l'identification de Byañ-miñ).

Néanmoins, dans le chapitre 22 du *bCun-mo°* (Laufer, p. 105 sq., éd. de Lhasa, f. 44a) on retrouve la même expression, précisée par une date : « dans l'avenir, dans trois périodes de cinq cents ans après le « pied » de la doctrine (du Buddha), en *me-mo-phag* et *glañ*, le malheur surviendra. A l'époque où Chine, Tibet, Mongols de Perse (Hor-stod), Mongols de Chine (Hor-smad) seront en ruines (ou : à l'époque où Chine et Tibet seront abattus par les Mongols de Perse et ceux de Chine ?), surgiront batailles issues de la haine, etc ». (*ma'oñs bstan-žabs lña-brgya phrag gsum-na | me-mo-phag glañ bkra-mi-çis-pa 'byuñ | rGya-Bod Hor-stod Hor-smad 'phuñ dus-na | že-sdañ las byuñ dmag'khrug dañ | ...*). D'après cette phrase, il semble bien que l'expression *bstan-žabs lña-brgya phrag gsum-na* s'applique à une époque antérieure à 1367 : on retrouve la date *me-mo-phag* dans le *lHa-'dre°* et le *Lo-paño*, où il s'agit de 1347 (v. n. 301). Quant à l'année *glañ*, peut-être faut-il changer l'élément en *sa-mo-glañ*, 1349 ?

Quant au personnage qui se cache sous Byañ-miñ 'dul-skyoñ, il faut se reporter au chapitre 22 du *bCun-mo* déjà cité. Ce chapitre est théoriquement un chapitre de prophéties concernant l'apparition des rois du *sTod mÑa'-ris* (42b : *stod mÑa'-ris skor-gsum rgyal-po gañ byuñ ni*) ; en fait, il contient des prophéties allant de *Glañ-dar-ma* au premier empereur des Ming. Aussitôt après la phrase citée ci-dessus, il annonce l'apparition de la terrifiante loi mongole, 870 ans après le départ de Padmasambhava pour Lañka. Cinq rois nés une année-tigre (*stag-lo-pa* ; mais trois seulement seront énumérés) vaincront le roi des Hor, le brahmane *Zla-gsal* (v. *lHa-'dre°*, f. 46a) : du *Yar-kluñs*, un roi né en *lčags-pho-stag* ; au *mÑa'-ris bskor-gsum*, un roi né également en *lčags-pho-stag* ; et de l'est, à *Ka-çi-ka* de Chine, un roi du nom de *Nam-mkha'* (« Ciel »), né une année *me-pho-stag*. Après un retour en arrière, à partir de la division du royaume entre 'Od-sruñs et *Yum-brtan*, se trouve le récit d'une existence antérieure dont le héros fait le vœu de renaître comme *dharmarāja* ; ce vœu explique la défaite finale du roi des Hor. Puis vient le comput examiné plus haut, et des prophéties dans lesquelles il faut reconnaître, je pense, le *Si-tu* *Byañ-čhub rgyal-mchan* et ses successeurs (v. note suivante). Enfin, (f. 44b-45a) en énumérant leurs actes pieux, se trouve l'identification sous le nom de *Byañ-miñ gnam-sa'i bdag*, du roi de *mÑa'-ris* et du roi de Chine : « ces maîtres du ciel et de la terre du nom de Byañ que j'ai prophétisés, émanations de *Khri-sroñ lde-bcan*... ces donateurs mêmes sont à comprendre comme le roi de *mÑa'-ris* et le roi de Chine ». (*ñas luñ-bstan-pa Byañ-miñ gnam-sa'i bdag | Khri-sroñ lde'u-bcan 'phrin-las sprul-pa de | ... | sbyin-bdag ñid-ni mÑa'-ris rgyal-po dañ | rGya-nag rgyal-por rig-par bya'o |*). Ensuite sont développées les prophéties concernant le roi de *mÑa'-ris*, en qui il faut probablement reconnaître *lHa-lde* (v. n. 278), né en 970 selon le *bCun-mo°* (en prenant comme date de référence 1042, l'arrivée d'*Atiśa* au Tibet ; mais en 910 si on prend le comput du *lHa-'dre°* : v. n. 314. Sur la chronologie et la succession des rois du *mÑa'-ris*, cf. G. Tucci, *Indo-tibetica* II, Rome 1933, p. 14-25 ; repris et développé dans *Preliminary report*, p. 51-66). Dans le roi de Chine, il faut reconnaître le premier empereur des Ming, qui serait né en 1326 (en réalité 1328, cf. Moule, *The rulers of China*, p. 106) : le *bCun-mo°* ne développe pas les prophéties concernant ce dernier.

Près de Zo-thaṅ goṅ-po ri-žol, l'*upāsaka* qui labourait (?) <sup>265</sup> prendra un corps humain. *Sthāvira* au nom religieux (?), il vénèrera et protègera la Doctrine. Il relèvera les temples, cultivera la religion. Il fondera des écoles d'explication des textes, des écoles de méditation, et étendra la religion. La

<sup>265</sup> *žin-rmo'i dge-bsñen mi-lus len-par 'gyur*. Cette phrase pourrait faire penser que dans l'histoire précédente, c'était Ži-ba go-ča qui labourait. Mais pour mon informateur, il s'agit ici de l'homme vu par Ži-ba go-ča.

Quant à son identification, comme il apparaîtra près de Zo-thaṅ goṅ-po ri-žol (dans la vallée du Yar-kluṅs, cf. Ferrari, p. 49, 123 n. 224, et R.A. Stein, *Tribus*, p. 81), et que la célébration du *ches-bču* à Yar-chen lha-khaṅ (v. n. 266) est prophétisée aussitôt après, je pense qu'il s'agit du Si-tu, protecteur d'Orgyan gliṅ-pa (*TPS*, p. 113) au moins pendant une partie de sa vie (v. introduction). Le *bCun-mo*<sup>o</sup> vient étayer cette opinion (f. 44a-b) : aussitôt après l'annonce des malheurs accompagnant la domination mongole, vient celle de la rétribution qui prendra naissance au Yar-kluṅs, au bord de la Lohita du Tibet (le gCaṅ-po), sous forme d'un roi qui est une émanation à l'apparence extraordinaire. Dans son entourage, il a les sept *vetala*. A sa mort, il renaîtra dans le corps du prince Hor, Byiṅ (? *Hor-sras Byiṅ-gi lus-su skye*). « Ce roi aura un fils croyant et deux, mécréants; et ne s'accordant pas pour gouverner, les ministres-oncles maternels (*žaṅ-blon*) se combattront : les moines seront tués... (description des malheurs et massacres). Le moyen de s'y opposer (la contre-magie) sera fait ainsi à Gra-nub yar-chen, le pays natal du maître de la religion (Orgyan gliṅ-pa) ». (*rgyal-po... | de-la bu-ni dad-pa-čan gčig daṅ | dad-pa med-pa gñis 'byuṅ-sle | rgyal-srid-la ni mi-čham-par | žaṅ-blon rnamis ni 'khrugs-na-su | dge-'dun rnamis ni gsod-par 'gyur | ... | de-yi zlog-thabs Gra-nub yar-chen du | čhos-bdag skyes-pa'i yul-du 'di-ltar bya |*). Le *Lo-pan*<sup>o</sup> reprend la phrase en la rendant encore plus claire (70b); elle vient après la pseudo-prédiction de la chute des Yuan et celle d'une grande famine en 1393, (v. introduction) : « les ministres-oncles maternels de sNe-gdoṅ (sNe'u-gdoṅ) se battirent et une révolte survint. Orgyan gliṅ-pa fit une cérémonie religieuse; les sept *vetala* furent défaits. On (il?) mit des sceaux aux routes du E-(yul) et du Dvags-(po. C'est-à-dire probablement : on y interdit le vol et le brigandage; cf. *ri-rgya luṅ-rgya bsdams*). En *čiṅ-mo-phag* le Yar-kluṅs fut heureux » (*sNe-gdoṅ žaṅ-blon 'khrugs-nas kheṅs-log byuṅ | Orgyan gliṅ-pas sku-rim mjad | ro-laṅs bdun ni čham-la phab | E Dvags gñis-la lam-rgya bcugs | čiṅ-mo-phag-la Yar-kluṅs bde |*).

Cette citation de sNe'u-gdoṅ, siège de la myriarchie de Phag-mo-gru, rend inutile toute discussion supplémentaire : il s'agit bien de Byaṅ-čhub rgyal-mchan. Les événements auxquels il est fait allusion, sont les luttes internes de Phag-mo-gru pour la succession au trône de sNe'u-gdoṅ, dans les années 1384-86, et la révolte de dix chefs du Yar-kluṅs qui s'ensuivit (cf. A. Macdonald, *Préambule*, p. 101-102); ensuite, le règne de Grags-pa rgyal-mchan (sur le trône de sNe'u-gdoṅ de 1385 à 1432) fut une époque de paix relative (*TPS*, p. 694; Shakabpa, *op.cit.*, p. 85).

Incidentement, chacune de ces deux citations soulève des problèmes annexes. Le premier est celui du statut du *Si-tu* : se fondant sur le fait que dans l'enceinte de sNe'u-gdoṅ il n'admettait pas les femmes et la bière, qu'il se tenait dans les règles des moines ordonnés (V<sup>o</sup> Dalai lama, *TPS*, p. 638), et qu'il portait le titre uniquement religieux de *dge-bčes* (cours de Mme Macdonald à l'E.P.H.E., 1966-1967), on a pensé qu'il était moine. Mais dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup>, il est la nouvelle incarnation d'un *upāsaka* (fidèle laïc), et le *bCun-mo*<sup>o</sup> lui attribue trois fils. Ce sont, au total, des détails peu significatifs, puisque le terme *bu* désigne aussi bien des disciples, et l'on peut considérer que les neveux du *Si-tu* qui lui succédèrent étaient aussi ses disciples. Je signale seulement cette question aux historiens et leur laisse le soin de conclure.

Un deuxième problème est celui de la date du *Lo-pan*<sup>o</sup> : la dernière date citée dans l'ouvrage est celle de *čiṅ-mo-phag*, date de la paix régnant au Yar-kluṅs : cette année correspond à 1335 ou 1395. On pourrait envisager que l'auteur fasse un retour en arrière, mais je ne le crois pas car toutes les « prophéties » de ce chapitre du *Lo-pan*<sup>o</sup> suivent l'ordre chronologique — ce qui n'est pas le cas du *lHa-'dre*<sup>o</sup> comme on l'a vu —. Je pense donc que 1395 est la date de compilation de *Lo-pan*<sup>o</sup>, et non 1393 comme l'avait dit Vostrikov.

Enfin, d'après la prophétie du *Lo-pan*, il semble qu'Orgyan gliṅ-pa vivait encore aux environs de 1380, alors que le *Rin-chen gter-mjod* (v. introduction) le faisait mourir avant le *Si-tu*. Je ne puis pour l'instant trancher de cette question.

célébration du *ches-bĕu* des années singe et porc, apparaîtra à Yar-ĉhen lha-khañ <sup>266</sup>. Les destructeurs de la Doctrine seront vaincus par les armes.

rMon et Glañ <sup>267</sup>, tous deux, surgiront en ennemis, ils prendront un corps d'homme. La renaissance de Mi-nag mduñ-thuñ-ĉan <sup>268</sup> apparaîtra. Batailles de jour, batailles de nuit, batailles par le fer et le feu. Pour les hommes, il n'y aura que meurtre et mort. Femmes et enfants s'incarneront en ennemis.

Le chef qui conduit les armées de Chine (*rGya-dmag*) <sup>269</sup> vaincra le dBus et le gCañ. Après avoir obscurci les consciences par de nombreuses contradictions, la doctrine des Hor envahira la Chine. Nouveaux monastères, anciens monastères, tous, quelle misère ! Toute la surface de la terre sera bouleversée par un vent terrible. Il y aurait un moyen d'y remédier, mais sans personne pour l'entreprendre, cela restera ainsi. Tous les êtres, sans repos, qui naîtront à cette époque, après avoir attendu une « contre-magie » (*zlog-thabs*) s'efforceront par des moyens divers, et Rūdra, cause triple de tout, semblable à une tortue, avec une armée d'illusion magique, le nez

<sup>266</sup> C'est Yar-rje lha-khañ, cf. Ferrari, p. 54-55, et n. 324 : c'est le lieu de naissance de Kloñ-ĉhen-pa et la résidence d'Orgyan gliñ-pa. C'était aussi son lieu de naissance d'après le *Rin-ĉhen gter-mjod* (ka, 65a : *gYo-ru grva-nañ gi Yar-rje*, Yar-rje de la vallée de Grva-nañ dans le gYo-ru. Ce temple est plusieurs fois cité dans le *lHa-'dre*<sup>o</sup> : 45b, Orgyan gliñ-pa réalise la prophétie faite à son sujet ; les temples de bSam-yas et de Yar-ĉhen sont recouverts d'un toit d'or et d'un toit de turquoise (respectivement ?) ; 48b : la seule ouïe de son nom fait atteindre à la délivrance ; 50a : la bénédiction qu'il accorde est plus grande que celle des autres temples ; 50a-b : réglementation des offrandes à y faire pour le *ches-bĕu*.

La prophétie sur la couverture d'or et de turquoise de bSam-yas et Yar-ĉhen est reprise dans le *bCun-mo*<sup>o</sup> (v. n. 287). Dans le *Blon-po*<sup>o</sup> (chap. 28, 62b), sa construction est attribuée à un Rin-ĉhen gžon-nu, réincarnation à la septième génération de Dharmottara ; on y trouve une (des ?) image(s) de Padmasambhava, des reliques des trois Buddha, un joyau qui exauce les désirs. La consécration (comme celle des autres édifices cités dans ce chapitre) en a été faite par Padmasambhava depuis Lan̄ka. A cause de cette consécration sainte, le royaume tout entier sera heureux. Je n'ai pas identifié Rin-ĉhen gžon-nu.

Quant à la prophétie sur ce temple que réalisera Orgyan gliñ-pa (*lHa-'dre*<sup>o</sup> 45b), je pense qu'elle s'applique précisément à l'introduction de la célébration du *ches-bĕu* à Yar-ĉhen lha-khañ, ou d'un nouveau lustre donné à cette fête certaines années du cycle duodénaire, puisqu'on parle ici du *ches-bĕu* des années singe et porc. (Sur le *ches-bĕu*, anniversaire de la naissance de Padmasambhava, cf. L.A. Waddell, *Lamaïsm*, p. 504. Pour un exemple de l'importance que revêtent certaines célébrations religieuses pendant une année déterminée du cycle, cf. le pèlerinage de rCa-ri, *Oracles* p. 406-407).

<sup>267</sup> La fin des prophéties concerne peut-être une époque antérieure : les premières expéditions mongoles au Tibet. Je ne sais pas quels personnages ou factions recouvrent rMon et Glañ. Je ne pense pas qu'il faille voir sous le second Glañ-dar-ma, mais peut-être la famille des Rlañs (Rlañs = Glañ, cf. R.A. Stein, *Tribus*, p. 79) ; on sait que la famille du *Si-tu* appartenait aux Rlañs lha-gzigs. rMon doit être un nom de clan que je n'ai pas localisé ; cf. sMon luñ-gsum ljon, f. 41b et n. 253 : sMon = rMon ?

<sup>268</sup> « Homme noir à la petite lance ». Un informateur tibétain m'a cité un *sde-dpon sñin-rje-ĉan gyis Mi-nag mduñ-thuñ bsad-pa'i lo-rgyus*, « histoire du meurtre de Mi-nag mduñ-thuñ par le chef de district compatissant », qui se trouverait dans la section *mDo* du *Kanjur* (?). D'après cette histoire, Mi-nag mduñ-thuñ était un voleur. Un jour il proclama qu'il allait tuer cinq cents marchands. Le *sde-dpon* l'apprit, et par compassion il le tua avant qu'il n'accomplisse ce forfait qui l'aurait fait renaître en enfer.

Ici, sa renaissance concerne certainement un chef mongol, mais lequel ? Peut-être s'agit-il de rDo-rta nag-po, qui conduisit les expéditions mongoles au Tibet, sous Godan (Cf. *TPS*, p. 9).

<sup>269</sup> Il faut comprendre Chine des Yuan.

grand comme une montagne, fort comme un éléphant, apparaîtra dans ce temps de calamité».

Sous la forme de Vajrapāṇi, ainsi ai-je prophétisé. Pour s'opposer (à ces calamités, il faut le rite des) seize *sthāvira* »<sup>270</sup>.

*Chap. 22 (44b-46b). Manière dont surviendra la disparition (glin-log) de la Doctrine.*

[44b] Alors le Jo-bo rjoṅ-bcan demanda<sup>271</sup> : « Quelle est la rétribution qui entraînera la perte de la Chine<sup>272</sup> ? La Doctrine, de quelle façon subsistera-t-elle ? Quels actes antérieurs sont la cause des événements (prédits précédemment) ? Que Celui qui connaît l'avenir veuille le dire ».

Padmasambhava répondit : « cette demande du roi des *bcan* est bonne. Gardez mes paroles dans l'esprit, sans les oublier. Pour l'avenir, faites faire la divination par le miroir à une fille pure<sup>273</sup>.

En ce qui concerne la rétribution des actes qui conduira la Chine à sa perte : au bord du fleuve indien Nairāñjana<sup>274</sup>, Ćākyamuni pratiquait l'ascèse ; il demeurerait sur le trône du lion, sous l'arbre de la *bodhi* ; après que le *vajropama-samādhi*<sup>275</sup> soit devenu manifeste, au moment où il devint un *abhisambuddha*, pendant sept semaines il fit mauvais. Le roi des *Nāga*, Mucilinda (b'Taṅ-bzuṅ) demeurerait en ce lieu. Pour de nombreuses causes il était semblable à une tortue, avait des yeux de serpent, des oreilles comme une montagne, la force d'un éléphant, et sans qu'il l'ait voulu, il était apparu en ce temps de calamités. De son corps il entourait sept fois celui du Bhagavat, et il le protégeait de ses têtes déployées. A ce moment, deux marchands du nord, les frères Trapuṣa (Ga-gon) survinrent dans leur char tiré par les deux bœufs Ājāneya (*čāṅ-čes*) et Kīrti. A cause du serpent les bœufs n'avancèrent pas et les deux marchands virent le Tathagāta. Obtenant la foi, ils lui offrirent du miel et de la mélasse. Le Tathagāta prononça des paroles fastes, et prophétisa que (l'aîné ?) [45a] deviendrait le roi sBraṅ-rci 'byuṅ-ba (« qui produit le miel »)<sup>276</sup>, que le cadet deviendrait roi de Chine.

La parole du Buddha ne trompe pas : huit cent neuf ans<sup>277</sup> après que je

<sup>270</sup> *thub-pa'i mjad-pa gnas-brtan bču-drug bzlog*. Ce rite est très répandu au Tibet ; on le récite en général pour affermir la Doctrine (information orale). Cf. *TPS*, p. 555 sq.

<sup>271</sup> Ce n'est pas un nom mais un titre : le Seigneur *bcan* des *rjoṅ* (« forts ») ; plus loin, il est appelé *bcan-gyi rgyal-po*, roi des *bcan*. Son nom est donné dans un catalogue de démons, au chap. 26 du *Blon-po* : *rjoṅ-bcan Kim-rtis 'go-byas bcan-rnams chogs*, « les troupes de *bcan* commandées par le *rjoṅ-bcan Kim-rti* » (= Kīrti.) La catégorie des *rjoṅ-bcan* n'est pas répertoriée (cf. une *rjoṅ-smān*, f. 20a). C'est sa seule intervention dans le *lHa-'dre*.

<sup>272</sup> *rGya-nag 'phuṅ-bar byed-pa'i la-yogs rnam-smān ji-lta-bu žig-gis skyed-par byed* : la suite du chapitre montre qu'il faut comprendre Hor, ou Chine des Yuan.

<sup>273</sup> *ma-'oṅs bu-mo gcaṅ-ma-la pra-ru phob-čig* /

<sup>274</sup> L'histoire qui suit est l'épisode bien connu de la vie du Buddha, des frères Trapuṣa et Bhallika ; ce dernier n'est pas nommé ; en revanche le nom de leur bœuf, Kīrti, est cité. Cf. entre autres, A. Foucher, *La vie du Buddha*, Paris 1949, p. 185 sq.

<sup>275</sup> *rdo-rje lta-bu'i tiṅ-ṅe-'jin*, cf. F. Lessing et A. Wayman, *mKhas-'grub-rje's*, p. 20.

<sup>276</sup> La formation de ce nom suit la tradition étymologisante des contes bouddhiques : une action faite dans une vie antérieure explique le nom actuel du personnage.

<sup>277</sup> La chronologie est ici aberrante : si l'on prend grossièrement 800 comme date de départ, on aboutirait au 17<sup>e</sup> siècle. Or la prophétie concerne l'un des rois du mŅa'-ris bskor-gsum

sois parti au pays des *rakṣāsa* du sud-ouest, près de Kaçin̄ka de Chine <sup>278</sup>, le roi sBrañ-rci 'byuñ-ba prendra un corps humain. Il aura les marques

(v. n. suivante) à la fin du 10<sup>e</sup> siècle — début du 11<sup>e</sup>. Cf. le passage du *bCun-mo* cité à la n. 264, où la loi Hor apparaîtra 870 ans après le départ de Padmasambhava pour Lañka.

<sup>278</sup> *rGya-nag Ka-çin̄-ka yi ñe-lam-du* : écrit ailleurs Ka-çi-ka. Ce mot désigne habituellement Bénarès ; je ne sais pas ce qu'est la Bénarès de Chine : dans le *bCun-mo* (v. n. 264), c'est la ville d'origine du roi de Chine.

De ce fait, on pourrait penser que le roi sBrañ-rci 'byuñ-ba du *lHa-'dre* désigne l'empereur de Chine. Mais à moins d'une assimilation totale entre ce dernier et le roi du mÑa'-ris (v. n. 279), il me semble qu'il s'agit ici d'un roi du mÑa'-ris. En effet, sa description est identique, à quelques variantes près, à celle du roi Rājakirti lDe-bcan du sTod mÑa'-ris, Gu-ge, Pu-raña, prophétisé dans le passage du *bCun-mo* cité plus haut. Il est difficile de déterminer avec certitude auquel des quatre plus célèbres descendants de 'Od-sruñs il faut identifier ce roi. Voyons d'abord les données du *bCun-mo* qui sont plus proches de la réalité historique que celles du *lHa-'dre*.

Le roi Rājakirti lDe-bcan naîtra une année *lčags-pho-stag* (v. n. 264). Il aura sur les deux épaules des taches (*sme-ba*) semblables à l'œil divin (ici, des taches correspondant aux quatre castes). Il aura pour épouse la reine appelée « émanation de Tārā, Khri-rgyan » (elle-même réincarnation de la déesse Puñḍarika / une manifestation d'Avalokiteśvara, *B.A.*, p. 634 /, via le Kha-čhe dge-'dun bzañ-po / Ananta ?), née en *sa-pho-spre'u* (948 ou 1008) ; ils auront deux fils : l'aîné lDe-bcan, né en *me-pho-stag* (968 ou 1026) émanation d'Avalokiteśvara ; le cadet 'Od-grags lha-khri bcan-pa, né une année *rta* (*lčags-rta* 970 ou 1030 ; cf. n. 314), émanation de Vajrapāṇi. Leur père sera une émanation de Mañjuśrī. Le plus jeune, 'Od-grags lha-khri bcan-pa continuera la lignée.

Comment cette généalogie s'insère-t-elle dans la réalité historique ? En considérant les tableaux dressés par G. Tucci (*Indo-tibetica*, loc. cit.) d'après diverses sources tibétaines, on voit que les trois personnages ci-dessus ne peuvent être que lHa-lde et ses deux fils : 'Od-lde et Byañ-čhub-'od. Ce dernier s'étant fait moine, c'est l'aîné qui a continué la lignée. Le seul élément de nom que nous ayons pour identifier l'un et l'autre dans le *bCun-mo*, est 'Od-grags, « connu sous le nom de 'Od », les autres éléments des deux noms étant des titres, comme l'a montré M. Tucci (*op. cit.*) ; il ne peut s'agir que de 'Od-lde, car Orgyan gliñ-pa n'aurait pas abrégé ainsi le nom de Byañ-čhub-'od (cf. n. 314). Il fait de 'Od-lde le cadet : il est intéressant de noter que parmi les tableaux généalogiques établis par M. Tucci, le seul qui ait cette particularité est celui du *rGyal-rabs*. Il n'est pas dans mes compétences de discuter de la date controversée de ce dernier ouvrage. Je veux seulement indiquer ce nouveau rapprochement entre bSod-nams rgyal-mchan, qui cite dans son *rGyal-rabs* un long passage du *bKa'i than-yig chen-mo* (85b-87a, p. 175-180), et qui indique le *rGyal-po bka'-than* comme une de ses sources (p. 302), et Orgyan gliñ-pa qui nomme « en clair » bSod-nams rgyal-mchan, notant son séjour à bSam-yas et les restaurations qu'il y effectua (l'année même de la chute des Yuan, *Lo-paṅ*, 70b).

Quant aux dates de naissance des rois du mÑa'-ris citées dans le *bCun-mo*, je n'en ai trouvé trace dans aucun des ouvrages que j'ai consultés. Est-ce une pure invention d'Orgyan gliñ-pa ?

Après cette longue digression, si l'on revient au *lHa-'dre*, on constate qu'il a mélangé plusieurs personnages : un moine qui pourrait être lHa bla-ma Ye-çes-'od ou son petit neveu Byañ-čhub-'od ; l'épouse reste la même, mais cette fois ce sont ses trois fils qui incarnent les *rigs-gsum mgon-po* (lHa-lde a eu effectivement trois fils mais on ne parle jamais du troisième, Ži-ba-'od, qui est également entré dans les ordres).

Pour achever d'embrouiller les choses, l'*Orgyan Padmas mjad-pa'i bka'-than bsdu-s-pa* voit dans cette émanation de Mañjuśrī et dans sa femme appelée Tārā, les parents de Sa-skya pañḍita (et de 'Phags-pa ?) : « Après une succession de cent treize rois, Kubilai amènera une armée au Tibet, et tous les sujets tibétains seront battus ; mes temples aussi seront détruits. A cette époque, mon émanation appelée Sa-skya naîtra dans l'ouest, comme fils d'un père du nom de Mañjuśrī, et d'une mère du nom de Tārā ; il s'appellera 'gro-mgon 'Phags-pa (et ?) Kun-dga' rgyal-mchan. Il restaurera mes temples détruits. Diffusant la doctrine des *tantra*, il la fera s'étendre. Les sujets du Tibet seront heureux » (f. 14b : *rgyal-po'i gduñ-rabs brgya dan bču-gsum-nas / Se-chen rgyal-po'i / = pos / Bod-la dmag drans-nas / Bod-'bans thams-čad phuñ-ba'i gži-ru 'gro / na-yi lha-khañ rnam kyañ 'jigs-par byed / de-dus na sprul Sa-skya žes-su grags / sTod-gi phyogs-nas yab-miñ 'Jam-dpal dan / yum-miñ sGrol-ma žes-bya-ba'i*



(le nom ?) d'un *guru* ; ce sera un roi sans égal ; il ne sera pas trompé par les sept *vetala* hérétiques ; il aura un corps beau et fort : à gauche du nombril, la marque des *kṣatriya*, sur l'épaule gauche celle des *vāiśya*, sur la cuisse gauche celles des brahmanes, sur le visage celles des *śūdra*. Ce roi aux quatre (marques, *čan-bži rgyal-po*)<sup>279</sup> tuera l'ennemi Rūdra. Il vénèrera grandement l'enseignement religieux que j'ai fondé. Il se vêtira comme moi, Padmasambhava. A son épouse, émanation de Tārā, née une année terre-singe (*sa-sprel*), naîtront des émanations des trois protecteurs (*rigs-gsum mgon-po*)<sup>280</sup>.

Quant à la façon dont la Doctrine subsistera : le palais gNam-bab khro-čhu<sup>281</sup> sera recouvert de dorure (*gser-gsol*). On érigera des statues de moi en cinq sortes de cristal ; on fondera le temple Manusarvayana<sup>282</sup> ; on y peindra l'histoire de mes naissances. Rakṣita<sup>283</sup> en fera la consécration (*rab-gnas*) : par les mérites de sa consécration sainte, [45b] la Doctrine, pendant dix-huit générations apparaîtra. Il y aura cent huit rois.

Dans treize cents ans, un roi de la loi (*čhos-kyi rgyal-po*)<sup>284</sup> accomplira quatre sortes d'actions (saintes) : il restaurera le temple de bSam-yas<sup>285</sup> ;

*sras-su 'khrun̄s | 'gro-mgon 'Phags-pa Kun-dga' rgyal-mchan žes | na-yi lha-khañ rnamsla žig gsos byed | gsañ-snags bstan-pa dar-žin̄ rgyas-par 'gyur | Bod-'bañs sems-čan bde-žin̄ skyid-par 'byuñ |*

Mais cette identification semble abusive, car on ne parle pas, généralement, de sTod Sa-skya, alors que c'est l'épithète habituelle du mŃa'-ris bskor-gsum (cf. f. 21a) ; elle est due sans doute à la reconnaissance des rŃin-ma-pa envers Sa-skya pañđita, qui avait découvert le texte sanskrit du *sādhana* de Vajrakila ayant appartenu à Padmasambhava (*B.A.*, p. 103 ; Sur les liens qui unissent les Sa-skya-pa à cette divinité et à Padmasambhava, cf. *TPS*, p. 625).

<sup>279</sup> Cette épithète seule, Čan-bži rgyal-po, désigne par la suite le roi de Chine. On a déjà noté l'assimilation du roi de mŃa'-ris au roi de Chine (n. 264). Elle relève peut-être du désir d'établir un parallèle entre Glan-dar-ma / Hor / destruction de la doctrine, et roi du mŃa'-ris / 1<sup>er</sup> empereur des Ming / restauration de la doctrine.

<sup>280</sup> V. n. 278.

<sup>281</sup> Non identifié.

<sup>282</sup> Dans le *bCun-mo*<sup>o</sup>, les actes qui se rattachent aux rois du mŃa'-ris sont : la construction de lDe-gu lha-khañ (?), la peinture du *rnam-thar* (de Padmasambhava) sur les fresques, l'érection d'un *stūpa* de cristal à trois pinacles (*dbu-gsum*).

Le temple cité ici doit être Tho-liñ ou Kha-čar (Kojarnāth, cf. G. Tucci, *Preliminary report*, p. 54, 56, 61, 62) cités dans le *Lo-pa*<sup>o</sup> (70a) sous les noms de mKho-mthiñ (*rGyal-rabs* 87b, p. 198 : mThon-mthiñ), fondé par Ye-čes-'od, et gCañ-khar, fondé par son frère cadet Khripdal (v. arbre généalogique dans G. Tucci, *Indo-tibetica*, loc. cit., et *Preliminary report*, p. 54).

<sup>283</sup> Ce pourrait être Atiśa, qui est connu aussi sous le nom de Dipamkara-rakṣita (cf. A. Chattopadhyaya, *Atiśa and Tibet*, p. 50-51) ; mais si son accueil à Tho-liñ par le roi est bien connu des sources tibétaines (*ibid.*, p. 333 sq. qui les passe en revue), aucune de ces sources ne parle de la consécration qu'il aurait faite. Pour la vraisemblance historique, on pense plutôt à Rin-čhen bzañ-po, considéré ici comme une réincarnation de Śāntarakṣita (?); en général, on le dit réincarnation de Dharmakīrti (Čhos-grags).

<sup>284</sup> Logiquement, d'après la vie antérieure tirée de la vie du Buddha qui vient ensuite, cette prophétie devrait désigner l'empereur de Chine. Mais le *lHa-'dre*<sup>o</sup> lui attribue des actes méritoires que le *bCun-mo*<sup>o</sup> attribue au roi du mŃa'-ris, et fort semblables à ceux attribués à l'*upāsaka* (44a), que j'identifie au *Si-tu* !

<sup>285</sup> Les textes font état de nombreuses restaurations à bSam-yas. Pour les époques et les personnages qui me paraissent concernés ici : l'une par Klu-mes, au temps de la deuxième diffusion de la Doctrine (*sBa-bžed*, p. 88), qui répare en particulier le *dbu-rce* ; une autre par le Sa-skya-pa bSod-nams rgyal-mchan (v. n. 278 ; noté aussi par *The Samye monastery*, éd. L. Chandra, p. 61-62). Je n'ai pas trouvé de restaurations de bSam-yas faites par les rois du mŃa'-

par une loi sainte, il gouvernera et établira ses sujets dans le bonheur ; il vaincra les grandes armées qui opprimaient les hommes ; il réunira les causes favorables à la fondation d'écoles d'explication de textes, et de méditation. A cette époque, la doctrine de Padmasambhava se diffusera. Les hommes des *bdud* feront tout ce qu'ils pourront contre. Le maître de la Doctrine (*bstan-pa'i bdag-po*) Orgyan-gliñ-pa fera le service religieux dans son pays de naissance, et réalisera la prophétie sur Yar-chen lha-khañ <sup>286</sup>, qui est comparable au temple de Ra-sa. Les hommes du dBus et du gCañ se rassembleront à Yar-chen et à bSam-yas : ils les recouvriront d'un extraordinaire toit d'or et d'un toit de turquoise <sup>287</sup>.

Mais cette façon de faire tout à fait pure n'aura pas de suite, faute d'explications (?) <sup>288</sup>. Sans qu'il reste un endroit où subsiste la Doctrine, il faudra fuir dans un pays caché. La Doctrine ne sera pas détruite par les laïcs, mais par les *bandhe*. La religion mise au service de chacun sera méprisée. Arrogants, ils lutteront d'orgueil avec leur entourage. Tombée en leur pouvoir, la Doctrine tantôt se développera, tantôt déclinera. gNam-the'u dkar-po, lama et donateur <sup>289</sup>, surgiront en ennemis. La bataille se déclarera entre la terre de Hor et la Chine.

Quant à l'origine de ceci autrefois : dans un royaume de l'Inde appelé dGra-zla, le roi appelé Me-sbyin <sup>290</sup> avait fait le vœu de fournir la nourriture au Buddha et à son entourage pendant les [46a] trois mois d'été, et il avait interdit que d'autres leur en portent. Un soir, le roi eut un rêve dépourvu de mauvais présage, c'était un rêve heureux. Des doutes (sur l'interprétation de ce rêve) lui étant venus, il interrogea les brahmanes, et sous l'empire de la jalousie, le brahmane Zla-gsal dit : « le rêve du roi est très mauvais », et il dit (aux autres brahmanes) : « pour faire changer la foi du roi Me-sbyin, si on lui fait jurer de rester en réclusion (*mchams*) pendant les trois mois d'été et de ne parler à personne, elle changera ».

Pendant ce laps de temps, le roi fit selon la parole du brahmane, et le

ris ou par le *Si-tu*. La désignation de *chos-kyi rgyal-po* exclut Klu-mes. Comme il est question immédiatement après d'Orgyan gliñ-pa, et de la diffusion de la doctrine de Padmasambhava (cf. *TPS*, p. 23), peut-être cette prophétie concerne-t-elle encore le *Si-tu*.

<sup>286</sup> V. n. 266.

<sup>287</sup> Je n'ai trouvé trace de ces toits dans aucun des ouvrages que j'ai consultés. Même dans le *bKa'-thañ sde-lha*, seul le *bCun-mo*<sup>o</sup> (p. 108) en fait mention, attribuant cette restauration au roi de mÑa'-ris. Le *Lo-paṅ*<sup>o</sup> lui, ne signale que le toit d'or offert au Jo-khañ de Lhasa en *chu-glañ*, 3446 ans après le *nirvāna* du Buddha (1313) par le roi de Ya-ce (Ri-pu-smal / Ripumalla, cf. G. Tucci, *Preliminary Report*, p. 56 ; Ya-ce : *ibid.*, p. 112-116. Cf. aussi L. Petech, *Mediaeval history of Nepal*, Rome 1958, p. 102, 113 et n. 4). De leur côté les *Annales bleues* (*B.A.*, p. 583) notent les toits d'or des *caitya* (*sku-'bum*) est et ouest de gDan-sa-thel, offerts par le roi de Ya-che, aux environs de 1290.

<sup>288</sup> *yañ-dag yin-lugs ma-bçad rjes mi-'jug /*

<sup>289</sup> Mongols et Sa-skya-pa, v. n. 234.

<sup>290</sup> Agnidatta, un roi de l'Āryavarta, d'après le *PSJZ* p. 66. Mais il s'agit plus probablement de la transposition d'un épisode de la vie du Buddha, où le brahmane (et non le roi) Agnidatta, après avoir invité le Buddha pour la saison des pluies, refusa de le recevoir, créant ainsi de grandes difficultés au Buddha et à ses disciples pour leur subsistance (cf. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 23). Dans le *bCun-mo*<sup>o</sup> (p. 107), le roi Me-sbyin renaîtra comme roi aux confins barbares. Il faut chercher la raison de cette mauvaise renaissance — non expliquée dans le *bCun-mo*<sup>o</sup> — dans son comportement à l'égard du Buddha, dans l'histoire ci-dessous.

Buddha et son entourage fut privé de nourriture. Les autres habitants n'avaient pas le droit de leur en porter, mais un marchand pauvre et abandonné leur porta de la nourriture. Avec cinq cents jeunes marchands, il leur fit des dons de nourriture. Par la bénédiction qu'il reçut en retour, il devint riche. Le brahmane Zla-gsal mourut peu après et pendant trente-six renaissances il naîtra comme *preta*; ensuite il naîtra dans la lignée du roi Qubilai (Se-chen rgyal-po) des Hor <sup>291</sup>. Il s'opposera aux actes vertueux et plantera une foi hérétique. Le marchand riche, auquel est attachée une accumulation de mérites inépuisable, sera le roi de Chine, et les cinq cents jeunes marchands ses ministres. Quant aux émanations du roi des Nāga, Mucilinda, grand poisson dont le corps mesure quarante mille *yojana* (*dpag-chad*), ce sont : Dhumdhi, Guñ-sbu, Gu-ta-ya, Bod-o-lon, Mag-çi, Ma'oñs yo-ra-čhe, Gu-ru-mo-ru, [46b] qui sont expliqués comme les noms des cinq cents jeunes marchands <sup>292</sup>.

Le temps viendra vite où (le roi de Chine) vaincra les Hor. Les ennemis de la Doctrine, faibles (? *rgya'u*) et stupides, la lignée royale de Boyantu, Godan, Bela, Ayuhunu, Diridharma, Biñ-rjo, Ma-du-bu-khrid <sup>293</sup>, apparaîtra au Tibet. Eux qui ne seront effrayés que par le roi « aux quatre marques » (*čan-bži rgyal-po*) <sup>294</sup> troubleront les esprits, accompliront des méfaits. Nombreux seront ceux qui s'accorderont à leurs vues fausses. De nombreux partisans (*blo-mthun*) de ces hérétiques à corps de porc et tête d'oiseau, hommes-chiens, à nageoires de poisson, à queue de serpent... surgiront.

### Chap. 23 (46b-47a). Sauvegarde des trésors de la Doctrine <sup>295</sup>.

Pour que la lignée de transmission de la pensée du Jīna ne soit pas supprimée, celle de la parole des *vidyadhāra*, coupée, celle de la compassion, asséchée, celle des *dākiṇī*, interrompue, celle des prophéties, arrachée; pour que la *siddhi* des *siddha* ne soit pas divulguée, la transmission orale

<sup>291</sup> V. n. 264. La renaissance du brahmane Zla-gsal comme roi des Hor est Toqon temür, né en 1320 (A.C. Moule, *The rulers of China*, p. 104). Un *bstan-rcis* du *bCun-mo*<sup>o</sup> le confirme : « Le brahmane indien Zla-gsal prendra sa renaissance dans la lignée des rois de Hor qui combattent le Tibet. Quant au calcul d'après la Doctrine : Trois mille cinq cents ans après (l'apparition de) la doctrine du Buddha » (p. 106 : *Hor-gyi rgyal-po Bod-dmag gduñ-brgyud-du | rGyagar bram-ze Zla-gsal skye-ba bžes | bstan-lo gañ rci-ba ni | sañs-rgyas bstan-pa lña-brgya phrag bduñ rjes*). C'est-à-dire, d'après le comput de Sa-skya pañḍita utilisé (A. Vostrikov, *op. cit.*, p. 32), 1367. Ce n'est certes pas la date de naissance de Toqon temür, mais pendant son règne.

<sup>292</sup> L'apparition hors de propos de Mucilinda à la fin de l'*avadāna* du roi de Chine s'explique peut-être par un désir de faire concorder cette prophétie avec celle faite aux frères Trapuša (45a).

Je ne sais pas à quoi correspondent les noms des ministres dont certains ont une consonance sanskrite (en particulier Dhunḍi est un nom de Gañça, *dict. de Monier-Williams*).

<sup>293</sup> De ces divers noms je n'identifie avec certitude que les trois premiers : Buyantu, Qodan, Bela = Gopela, autre nom de Se-chen, c'est-à-dire Qubilai. Diridharma est peut-être Dharmabala ?

<sup>294</sup> *čan-bži rgyal-po* désigne ici l'empereur de Chine, et non plus un roi du mÑa'-ris, cf. 49a.

<sup>295</sup> J'espère reprendre ce chapitre dans une étude d'ensemble du *bKa'-than sde-lña*; aussi je donne ici les titres d'ouvrages et noms de lieux sans identification. Il faut noter que Padma-sambhava cache vingt-huit trésors, alors qu'en général (*PTY* chap. 53, *Blon-po*<sup>o</sup> chap. 29 et 30) il est fait état de dix-huit. Il est vrai que le même *PTY* (chap. 91, Toussaint p. 371, Derge 157b) parle de cent huit trésors cachés au Tibet (mai par des personnages différents).

(*bka'-brgyud*) affaiblie, la transmission orale particulière (*sñan-brgyud*) aux êtres prédestinés, effacée, les mots des maîtres de trésors <sup>296</sup>, corrompus, le bien des êtres prédestinés, transgressé, j'ai caché vingt-huit trésors : seize trésors secrets (*gsaṅ-gter*), quatre trésors mineurs (*gter-phran*), cinq trésors du cœur (*thugs-gter*), et trois de la pensée (*dgoṅs-gter*).

Les trois trésors de la pensée, je les ai cachés dans les Jo-mo gliṅ-gsum (de bSam-yas) : le *rGyal-po'i thaṅ-yig* au dGe-rgyas bye-ma-gliṅ ; le *bCun-mo'i thaṅ-yig* au Khams-gsum zaṅs-gliṅ ; le *lHa'dre'i thaṅ-yig* au Bu-chal gser-khaṅ-gliṅ <sup>297</sup>.

Les cinq trésors du cœur, je les ai cachés dans les Gliṅ-bži et les [47a] Gliṅ-phran : le *Varṇa bzo-thabs phan-gnod*, au Baica-gliṅ ; le *Čhu-gter* et le *Phyir-zlog* au rGya-gar gliṅ ; le *Chogs-rgyud 'dus-pa*, au Chaṅ-maṅ gliṅ ; le *Rluṅ'khod*, au bsTan-sruṅ Pekar gliṅ.

Quant aux seize trésors secrets des *tantra* : le *ži-drag skor-bču* a été caché à Čel-brag phug du Yar-kluṅs ; les cinq trésors ordinaires et les cinq trésors particuliers, au centre du Zuṅ-mkhar rdo-yi mčhod-rten ; les '*Dus-pa bži*, *Zur-pa bži*, etc., les premiers ont été cachés à Gra-yi g-yu-sgoṅ-brag, et les seconds à sTag-chaṅ-phug de (?) rGya-mcho-'on ; le *gTer-gtad bka'-dbaṅ rab-'byams* à rNam-snaṅ-rgyab ; le *sñan-brgyud rnam-sras*, à Yum-bu bla-mkhar ; le *Čhar-'bum ži-drag 'dus-pa*, dans les neiges du Čam-po (Yar-lha<sup>o</sup>) ; les *sādhana* (*sgrub* = *sgrub-thabs*) de Vajrapāṇi (Phyag-rdor), Hayāgriva (rTa-mgrin), Garuḍa (Khyuṅ), à Pho-lčog-brag. Ceux-ci, ce sont les trésors secrets, quatre « pères », quatre « mères » (*gsaṅ-gter pha-bži ma-bži*).

Maintenant les trésors secrets, quatre « fils », quatre « filles » (*bu-bži bu-mo bži*) : quatre sont cachés à sPu-go rdo-'bum, Mon-mkhar mgon-pogdoṅ, sKyid-po ri-gdoṅ, Zaṅs-kyi mcho-brag ; (quatre sont cachés à) mČhims-phu de bSam-yas, Ru-ra mčhod-rten (?), gSal-rje-gaṅs, (au) pays divin caché du sud, Luṅ-gsum dkar-mo-ljoṅs <sup>298</sup> à la frontière du 'Ol(kha) et du Dvags-(po).

*Chap. 24 (47a-52b). Exploit du grand bienfaiteur d'Inde et du Tibet, qui convertit chacun selon la méthode appropriée.*

Quand on dit : « grand bienfaiteur d'Inde et du Tibet, il a accompli l'exploit de convertir chacun par des méthodes appropriées », c'est ainsi :

Les huit classes de *lha-ma-srin* (*lha-ma-srin sde-brgyad*) exotériques, esotériques et secrets, se réunirent dans le pays caché Hoṅ-po du gČoṅ-po <sup>299</sup> :

[47b] — les huit classes de *lha-srin* exotériques, les huit « rapides » (*myur-mgyogs*) : les '*goṅ-po*, *the'u-raṅ*, *dal-ma*, *sa-bdag*, *yul-lha*, *sman*, *bcan*, *klu* ;

<sup>296</sup> *gter-bdag* désigne les *gter-ston*.

<sup>297</sup> Cette localisation correspond à celle des colophons des trois chapitres cités. Sur le fait que deux chapitres du *bKa'-thaṅ*<sup>o</sup> manquent, v. l'introduction. Pour la description de bSam-yas, cf. *PTY* chap. 86, et Ferrari, p. 44, 114 n. 124 sq.

<sup>298</sup> Cf. n. 253.

<sup>299</sup> Cf. n. 251.

— les huit classes de *lha-ma-srin* esotériques, les huit *rañ-rgyud* (?) : les *srog-bdag*, *ma-mo*, *gçin-rje*, *bdud*, *gnod-sbyin*, *dmu*, *dgra-lha*, *'goñ-po* ;  
 — les huit classes de *lha-ma-srin* secrets, les planètes excellentes : *Byi-tri-pa-tra*, *lJañ-sñon drag-po*, *Du-ba mjug-riñ*, *'Bar-ba ro-ca*, *sGra-gčan 'jin*, *Byi-nu ra-ca*, *Rāhula*, *Khyab-'jug čhen-po* ; les *lha* et les *'dre* révoltés, firent se lever des armées.

La lignée des *'Khon*, en l'année *čhu-mo-lug* se battra <sup>300</sup>.

Tous les *sa-bdag* parcouraient le pays des hommes : le roi des *sa-bdag* *Pa-la-pa-tra* à tête de porc (*phag-mgo-čan*), *Sa-'jin lag-pa čhen-po* (« grande main »), la *sa'i lha-mo brTan-ma* ; les *sa-bdag* : du sud, *gCañ-kun* ; de l'ouest, *Hañ-phan* ; du nord, *The-khyim* ; de l'est, *sTag-dkar-bdun* ; du sud, *'Brug-rje sñon-po* ; de l'ouest, *Bya dmar-po* ; du nord, *Rus-sbal nag-po* ; du sud-est, *Pi-liñ 'phar-ma* ; du sud-ouest, *'Brug-rje log-pa* ; du nord-ouest, *Gra-he mi-bo-čhe* ; le roi des *klu* *Sa-'jin* ; les *sa-bdag* du nord-est, *Ghir-ti nag-po* ; de l'est, *Nag-po 'khor-čan* ; du sud, *Ba-dan ser-po* ; de l'ouest, *gZig-gi gžug-ma-čan* ; du nord, *Bya'i bre-ña-čan*. Et *The-se*, *gCañ-kun*, [48a] *The-khyim*, *Se-ba bla-mkhyen*, *Hañ-phan*, *Pi-liñ*, *Se-çar mi-sod*, *Se-ba rañ-rta*, *Hal-khyi nag-po*, *Se-'ug sñon-po*, *Te-so dmar-po*, *Se-lo ser-po*, *'Grol-bu'i yul-lha*, les cinq grands *sa-bdag*, *'Brug-lha gsañ-ba*, *gYu-'jin sñon-mo*, *Ser-'jin ser-mo*, *Pi-liñ nag-po*, *gNam-khyi*, le *sprin-lha čhen-po* *A-ca-ra*, les *Dregs-pa-čan*, *Ral-pa-čan*, *Hab-gsal-čan*, *sGrub-po-čan*, *A-ca-ra-čan*.

Le roi des *klu*, le *klu* *Mal-gro gzi-čan*, avec dans sa suite : *Choñ-dpon nag-po* ; *Khams-kyi bya-thul* ; *Gañs-khi gčuñ-po*, le *sPa-gro skyer-ču'i lha*, *Kha-rgyal ža-mo-'od*, ce sont les quatre nuisibles. Tous ceux-ci devenus fous, irradièrent le feu du *kalpa*, agitaient l'océan de sang de leurs yeux, faisaient trembler les rayons d'un soleil de sang ; faisant tourbillonner de leurs narines un vent noir, ils émettaient des nuages noirs comme haleine ; dans leur bouche résonnait le tonnerre ; de leur langue jaillissaient les éclairs du *kalpa* ; leur corps était recouvert de crânes ; ils brandissaient des guirlandes de cœurs et des armes de toutes sortes, opprimant le monde ; leurs tresses noires comme les ténèbres étaient hérissées ; (énumération de leurs armes) ; ils parcouraient [48b] tous les pays en tous sens. Ils étaient en nombre incalculable : les *mon-pa* à tête de corbeau, les *bdud* à tête de tigre, les *srin-po* à tête de héron, les *gnod-sbyin* chevauchant un corbeau, ceux qui assoiffent (*skem-byed*), avec un crochet, ceux qui font oublier (*brjed-byed*), avec un drapeau et une épée (? *dar-ral*), les *srin-mo* chevauchant une mule, etc.

<sup>300</sup> Cf. *Lo-pan*<sup>o</sup>, f. 70b : *čhu-mo-lug la Sa-skya 'khrug*, « en *čhu-mo-lug* *Sa-skya* se battra » : on sait que les *Sa-skya-pa* appartiennent à la lignée des *'Khon*. *čhu-mo-lug* peut être 1283, et la prophétie concernerait les luttes entre *'Bri-guñ* et *Sa-skya* (1285 : les *'Bri-guñ-pa* brûlent le monastère de *Bya-yul*, *PSJZ*, *TPS*, p. 654) ; ce peut être aussi 1343, et il s'agirait alors de la lutte *Sa-skya* / *Phag-mo-gru*, et peut-être de la bataille livrée sous *Mon-mkhar* (*TPS*, p. 637).

L'insertion de cette prophétie au milieu du catalogue de démons pourrait faire considérer l'ensemble comme une prophétie, annonçant un nouvelle révolte des *lha* et *'dre*, qui coïnciderait avec les troubles internes au Tibet. Mais, pour autant qu'on puisse se fier aux temps des verbes, ils sont tous au passé ou au présent ; de plus, le style n'est pas celui des prophéties, très concises en général, mais bien plutôt celui d'un rituel. Je pense que ce morceau faisait partie d'un *lHa-'dre*<sup>o</sup> primitif (v. introduction).

Certains dansaient la danse des *ḍaka* (*mkha'-gro'i bro*), certains soufflaient dans des conques faites d'une tête humaine, certains chantaient un chant d'expulsion, d'autres lançaient une faucille (*zor*) en fer céleste ; d'autres, conduisant un cadavre, parcouraient l'espace médian ; d'autres exécutaient une danse terrifiante, émettaient d'horribles cris, avalaient soleil et lune, tordaient le sommet du Sumeru, lançaient leur faucille dans l'océan, mettaient le monde sens dessus dessous, erraient de-ci de-là, rassemblaient l'armée des *sa-bdag* et des *gñan*, celle des *bdud-mo* et des *gnod-sbyin*, celle des *klu* et des *gza'* (planètes), celle des *rgyal-po* et des *the'u-rañ*.

En l'année *me-mo-phag* le Yar-kluñs sera livré à l'armée <sup>301</sup>. Après une lignée de sept chefs (*dpon*) de la doctrine des mChal-pa <sup>302</sup>, les *lha* et les *'dre* entreront dans les cœurs : chacun aura sa doctrine, chacun deviendra terrifiant. Un roi dont les accumulations de mérites seront épuisées, écouterà les paroles de calomnie de A-la-hu (?) <sup>303</sup>. (Les armées feront de grandes tueries, le royaume sera livré au désordre. Cliché indiquant la chute des Yuan) <sup>304</sup>. Le chef [49a] des Sog-po révolté, suscitera la discorde. Le temps des insultes et de la ruine arrivera pour les Hor... : c'est la juste rétribution de leur conquête du Tibet et de la destruction des monastères. Ils seront effrayés par l'apparition de la Chine (agissant) en conformité avec (les préceptes ? les prophéties ? de) Padmasambhava (?) <sup>305</sup>. Ceux qui portent le nom de rois, fourbes qui ne seront terrifiés que par le roi « aux quatre marques » (*čan-bži rgyal-po*) <sup>306</sup>, en *sa-pho-sprel* <sup>307</sup> perdront le trône de Gengis Khan (Jin-gir). Le palais Te-çin sera détruit par les quatre éléments.

<sup>301</sup> C'est-à-dire l'année même de la découverte présumée du *lHa-'dre*<sup>o</sup>, 1347 (v. colophon et introduction). La prophétie est plus claire dans le *Lo-pan*<sup>o</sup> (70b) : « en *me-mo-phag*, le *dpon-chen* rGyal-bzañ postera une armée en secret au Yar-kluñ. Terre bouleversée, ciel bouleversé, Doctrine bouleversée : le vent tourbillonnant du malheur s'élèvera » (*me-mo-phag-la Yar-kluñs sde | dpon-chen rGyal-bzañ gsañ-dmag brkoñ | sa-log gnam-log bstan-pa log | mi-bde-pa yi rluñ 'chubs lañs* /). C'est une allusion à la capture par trahison et à l'emprisonnement du *Si-tu* (TPS, p. 635 ; Shakabpa, p. 78-79).

<sup>302</sup> Les 'Chal-pa s'étaient alliés aux Sa-skyapa contre les Phag-gru (TPS, p. 20, 636). En regardant le tableau généalogique dressé par M. Tucci (TPS, entre p. 706-709), on voit que le septième *dpon* des 'Chal-pa est Kun-dga' rdo-rje, le contemporain du *Si-tu*.

<sup>303</sup> Allusion aux dénonciations calomnieuses des Sa-skyapa et 'Chal-pa à l'encontre du *Si-tu*, auprès de l'empereur mongol (TPS, p. 638), désigné ici comme « roi dont les accumulations de mérites sont épuisées » ? Je ne sais pas ce que représente A-la-hu ; cf. *'a-la-'u-la*, f. 39b, que je prends pour un cri de guerre mongol.

<sup>304</sup> *thal-skya biñ-dbañ pho-brañ zugs-kyis sgron*. Mne Macdonald me signale que cette phrase revient comme un leit-motiv de la chute des Yuan.

<sup>305</sup> *Pad-'byuñ bžin-na rGya-nag byuñ-gi* (Derge 38b : *gis*) *dvogs* /

<sup>306</sup> La traduction du début de la phrase n'est pas sûre. Au lieu de *rgyal-po rnam-s-kyi miñ-čan*, Derge (38b) a : *rgyal-po gnam-gyi miñ-čan*, « le roi dont le nom est Ciel » : allusion à l'empereur de Chine, « Fils du Ciel », ou à gNam-the'u dkar-po assimilé aux Hor ? Je ne sais pas quelle est la bonne lecture.

<sup>307</sup> 1368. Cf. *Lo-pan*<sup>o</sup>, f. 70b, où se trouve la même prophétie, plus circonstanciée : « ensuite, en *sa-pho-spre'u*... le soir du 29 du 9<sup>o</sup> mois, le palais Tal-du (= Ta'i-du, Pékin) fut abandonné » (littéralement : « laissé derrière » : allusion à la fuite de Toqon temür). (*de-nas sa-pho-spre'u lo* / ... restauration de bSam-yas ... / *zla-ba dgu-pa ñi-çu rca dgu'i nub Hor-yul pho-brañ Tal-du çol* /).

(gNam-the sera appelé au Tibet) <sup>308</sup>. Le territoire sera bouleversé par un vent terrible : les héros mêmes ne pourront s'y opposer ; les timorés, mêmes, dans leur fuite ne trouveront pas de refuge. Que l'on appelle les *lha*, que l'on appelle les *klu*, on n'en obtiendra pas d'aide.

Rien qu'à l'ouïe du nom de Yar-chen, on obtiendra la *bodhi*. (Enumération de temples et *stūpa* indiens, népalais, tibétains, d'Oḍḍiyāna, le temple d'Otantapuri, dont la doctrine ne subira pas d'affaiblissement (?)). Dans l'avenir (mes) préceptes secrets apparaîtront et seront expliqués.

[49b] (Prophétie mettant en cause l'Jañ-khur khar-mig et l'Ha-ri d'une part, Yid-bžin et le Yar-kluñs d'autre part <sup>309</sup>. Le royaume du Tibet formera les serfs / *mi-sde yin* / du roi de bCoñ-kha de Chine) <sup>310</sup>.

Dans l'avenir, la lignée humaine de Ma-sañs bon-po 'dre-rgod <sup>311</sup> apparaîtra ainsi dans le dBus : le nom du père, Rin-čen skyabs... ; le nom de la mère Yon-bdag 'Bum-skyid-ma : ils auront un fils né une année *lčags-stag* dont le nom comportera Byañ-čhub... <sup>312</sup> Le royaume sera en proie aux luttes, il n'y aura pas de paix. Quiconque est incrédule, qu'il examine chaque détail de la Doctrine (*bstan-pa'i tha-la ltos*).

D'une fille... <sup>313</sup>, le protecteur du nom de Byañ, maître du ciel et de la terre, naîtra. Il vaincra la doctrine des *bdud*, le soleil de la loi (civile) et de la sainte religion se lèvera. L'année *lčags-rta*, il y aura (depuis le *nirvāna*) soixante cinq fois quatre cycles duodénaires <sup>314</sup>.

<sup>308</sup> *gNam-thes g-yañ-čhi dben slañ Bod 'chos 'byuñ*. Le *lHa-'dre* fait ici un retour en arrière, et reprend le déroulement des prophéties depuis la prise de 'Bri-guñ (1290) par les Mongols de Chine, sous les ordres du fils de Qubilai, Thi-mur (Tāmur), appelés par les Sa-skya-pa (v. n. 234). Je vois là le retour au premier cycle de prophéties (v. introduction).

<sup>309</sup> *l'Jañ-khur khar-mig l'Ha-ris mña'-gsol mod | de-bas Yid-bžin Yar-kluñs mthil-nas 'oñs*.

<sup>310</sup> Coñ-kha est habituellement le Mi-ñag.

<sup>311</sup> Bien que ce soit les Sa-skya-pa qui descendent des Ma-sañs, il s'agit sans aucun doute de A-mi Byañ-čhub 'dre-'khol, un des ancêtres du *Si-tu* (cf. *TPS*, p. 634) ; les *Annales bleues* (*B.A.*, p. 203) le présentent comme le disciple direct de Padmasambhava.

<sup>312</sup> Le *Si-tu* Byañ-čhub rgyal-mchan, dont le père se nommait Rin-čen skyabs, et la mère Khri-smon 'Bum-skyid. Il y a une erreur sur sa date de naissance : 1290 au lieu de 1302 (*Chu-stag*, *TPS*, p. 635), mais cette erreur est constante dans le *bKa'-thañ*. Est-elle volontaire ? En effet, *lčags-pho-stag* est à la fois la date de la naissance et celle de la mort de Phag-mo-gru-pa (1110-1170 ; *B.A.*, p. 552-563).

Le texte raconte une histoire curieuse sur le père du *Si-tu*, et que je comprends mal : *ra-spu skud mkhal sgye-čhar nor-du gsog* : « il filera des fils de poils de chèvre, et les amassera comme richesse dans des morceaux de sacs (?) » ; c'est peut-être un dicton dont le sens m'échappe. Quant à la phrase qui se rapporte à Byañ-čhub : *phyogs-čhod kun-gyi ma-chor bya-ba byed*, il faut peut-être corriger *kun-gyis* : « il accomplira des actions qui ne seront pas comprises de tous les partis » (?).

<sup>313</sup> *lon-'theñ me-tog dku-'dra'i bu-mo-la | Byañ-miñ*... Je ne comprends pas la comparaison.

<sup>314</sup> *lčags-rta drug-ču-rca-lña lo-skor bži*. Cette date isolée, est incompréhensible. Mais si l'on compare avec les chapitres de prophéties mieux composés du *Blon-po* et surtout du *Lo-pan*, on voit qu'à la suite de nombreuses prophéties, il y a un comput, partant généralement de la date du *nirvāna* du Buddha, mais donnant parfois seulement un chiffre (cf. *Lo-pan* 70b). Donc on est sûr que l'année *lčags-rta* se rapporte à la naissance de Byañ-miñ 'dul-skyoñ, et non à la prophétie qui suit. Si on fait le calcul :  $65 \times (4 \times 12)$ , on aboutit à 3120 ans après le *nirvāna* ; soit, d'après la computation de Sa-skya pañḍita : 3120-2133 : 987, qui est une année *me-phag* et non *lčags-rta*. L'année *lčags-rta* la plus proche est 970. On arrive donc à la même date que celle donnée par le *bCun-mo* pour le deuxième fils de l'Ha-lde (v. n. 278). Le système chronologique du *bKa'-thañ* est cohérent, mais pour les rois du mÑa'-ris il se trompe d'un cycle ; car si

(Ensuite)... les sept *vetala*<sup>315</sup>, au moment où surviendront les batailles engendrées par la haine, les famines engendrées par les passions, les épidémies engendrées par l'ignorance, sept frères, sept naissances, apparaîtront et s'empareront de la Doctrine.

Au moment où, entraînés par l'orgueil, les hommes se battront, ils seront convertis parce qu'ils auront connu une grande misère. Emanation du corps, de la parole, de la pensée (du *guru*) d'Odḍiyāṇa, [50a] à Ñi-ma gra-stod yar-chen du dBus, lié par le lien karmique de transmission (*gtad-pa'i las-čan*), en l'année *čhu-mo-phag*<sup>316</sup> élément feu (*me-khams*) le maître de la Doctrine Orgyan Gliñ-pa apparaîtra. Il accomplira (?) la prophétie au sujet du *ches-bču* de Yar-chen. Les présages en ont été arrangés (*rten-'brel bsgrigs-pa*) par les *lha* et les *'dre* de nombreux pays, non par les hommes.

Au temps du deuil, on ne reconnaît pas grand'chose : bien que Yar-chen ne soit qu'un faible bruit (?), la bénédiction qu'il accorde est plus importante que les autres (temples), mais (les hommes) ne le savent pas.

Les factions religieuses se prendront les images peintes..., les unes aux autres, l'envie suscitera des querelles; se calomniant, elles se blâmeront mutuellement. A cette époque, la doctrine de Padmasambhava se diffusera; on érigeria des statues (de lui), et les offrandes pures faites par un donateur pur (*'khor-gsum*) aux images de Padmasambhava, fondues, sculptées, peintes sur étoffe, purifieront de toutes les souillures. De même, les images du Guru faites de bois, d'argile, d'ivoire, de terre, de bijoux, ou de quelque matière que ce soit, conviennent, et seront des réceptacles d'offrandes. Par elles, riches ou pauvres accumuleront des mérites.

Comme loi d'offrandes (*mčhod-khrims*) pour le *ches-bču*, il n'y en a pas d'autre que celle-ci : (selon les intentions du fidèle (?), offrandes différentes : pierre, bol d'eau, feuille d'arbre, grain de céréales grillé ou pois). Chaque jour, faire des offrandes [50b] d'armes de toutes sortes, de sucre, mélasse, fruits, orge, riz, blé, les différentes sortes de grains, cuivre, les bonnes sortes de remèdes : camphre, etc., fleurs et herbes, yaks (*gnag*), moutons, vaches, nourritures, *gtor-ma*, lampes à beurre, fleurs, bière, vêtements neufs, ustensiles neufs, etc. Que les voleurs, les brigands, les gens des sept métiers méprisés (? *smad-pa'i khyim-bdun*), les bouchers, les chasseurs, fassent des offrandes plus particulièrement au *ches-bču* du mois et de l'année du singe<sup>317</sup>. Pour (la sauvegarde de) la vie et du règne aussi, ne pas cesser les offrandes. En cette vie, paix et bonheur viendront graduellement. Dans une vie future, on obtiendra la félicité des dieux : on rencontrera Vajra-sattva (rDo-rje

on veut que ces personnages soient encore vivants lors de la venue d'Atiśa au Tibet (1042), il faut repousser toutes les dates de soixante ans. C'est pourquoi j'ai donné les deux dates dans les n. 264 et 278.

Donc, le Byañ-miñ 'dul-skyoñ du *lHa-'dre*<sup>o</sup> est cette fois Byañ-čhub-'od à qui l'auteur donne la date de naissance qu'il donnait à son frère cadet dans le *bCun-mo*<sup>o</sup> (n. 278).

<sup>315</sup> *lčags-kyi skam-čhun kha-brgyad ro-lañs bdun* / Je ne comprends pas le rapport des sept *vetala* avec cette pincette de fer *kha-brgyad* « huit ouvertures » (?). Cf. *gZer-mig* (*kha*, 43b) : *bdud-rje Khyab-pa lag-riñ kyañ* / *lčags-kyu kha-brgyad lag-na thogs* / (« le seigneur des *bdud*, Khyab-pa lag-riñ, tenait aussi dans ses mains un croc *kha-brgyad* »). Pour les sept *vetala*, v. n. 145.

<sup>316</sup> 1323.

<sup>317</sup> V. n. 266.



sems-dpa') venant de l'est, Ratnasambhava (Rin-čen 'byuñ-ldan) venant du sud, Amitābha (sNañ-ba mtha'-yas) venant de l'ouest, Amoghasiddhi (Don-yod grub-pa) venant du nord, et Vairocana (rNam-par snañ-mjad) venant du centre <sup>318</sup>.

Au rGya (*rGya-la*), le pays caché (semblable à un) trépied, Luñ dkar-po'i ljoñs <sup>319</sup>, réduira à merci les *lha* et *'dre* nuisibles. On édifiera un temple comparable à celui de bSam-yas : comme sa consécration aura été bien faite, il repoussera l'armée de Chine. Comme toutes les statues, les fresques, les temples, seront un peu abîmés, et bien qu'on ne puisse endommager en rien le *Dharmakāya*, à cette époque, que l'on s'efforce de restaurer ceux qui auront été détruits : sinon, on court le risque que tous les autres temples ne disparaissent. Comme les *lha* et *'dre* de race malfaisante triompheront, érigez de nouveaux temples supports de l'esprit.

A gCañ-ra'i brag du Dar-yul au 'Phan-yul, deux statues spontanément apparues, particulièrement saintes, l'une d'Indrabhūti représenté [51a] en *buddha* (*mya-ñan sku*), l'autre de Padmasambhava en *ba-khal* (?) brun, ont été cachées en « trésors », et confiées à la garde de la *rjoñ-sman* sKyes-čhuñ phan-mo, de Ti(ñ)-lo-sman et sTag-sman-gdoñ. Ces deux statues du père et du fils <sup>320</sup>, au moment de mettre les reliques internes dans la statue de pierre et dans celle en or <sup>321</sup>, le père en a poli l'extrémité (? *gžug*), le fils en a poli les deux dos ; ils en firent la consécration avec de l'*amṛta* comme prémices, célébrèrent une grande fête et les donnèrent. Ce liquide aussitôt arrivé dans les entrailles purifie de toute souillure ceux qui commettent les dix vices et les cinq fautes capitales ; il ferme la porte des trois mauvaises renaissances, il fait obtenir la délivrance dans un paradis. Pour cette raison, efforcez-vous de faire des offrandes (à ces statues ?).

L'armée de Chine sera repoussée, parce que (tel est ?) l'intérêt général (*spyi-chis*) de la Doctrine. Dans les temples érigés par rois et ministres à Lhasa, bSam-yas, Khra-'brug, Luñ-gsum-ljoñs, les armées des huit classes (de *lha-ma-srin*) rebelles, seront défaites, les *lha* et *'dre* rebelles seront défaits. Ne prenez pas le sens des livres à l'envers, faites des circumambulations, de la même manière que tourne un tour de potier.

<sup>318</sup> C'est l'orientation classique de ces divinités, cf. *TPS*, p. 235.

<sup>319</sup> V. n. 253. Je ne pense pas qu'il faille comprendre « en Inde » ; rGya est un nom de clan (*TPS*, p. 613), mais quelle est sa localisation ? Cf. sMon luñ-gsum ljoñ du f. 41a : rGya = sMon ? Cf. aussi rGyal me-tog thañ, à la frontière du 'Ol-kha et du Dvags-po (Ferrari, p. 48), comme le Luñ-gsum dkar-mo ljoñs du f. 47a.

<sup>320</sup> Indrabhūti et Padmasambhava. Je n'ai pas trouvé trace de ces statues dans le *PTY*, ni dans les autres chapitres du *bKa'-than*<sup>o</sup>, et pas davantage dans Ferrari ou Wylie. Les divinités auxquelles Padmasambhava confie la garde de ces statues ont été domptées précédemment, (chap. 17).

<sup>321</sup> *rdo-sku gser-sku nañ rjoñ gžug-pa'i dus* /... Cette phrase laisse supposer que l'une des statues (Indrabhūti ?) est dorée, et l'autre (Padmasambhava ?) en pierre (*ba-khal* ?). Pour *rjoñ* cf. *Oracles*, p. 379 n. 12, qui rappelle le sens de « dot » du mot ; il désigne en ce cas, les « différentes offrandes étalées autour de la base de la croix de fils » (*mdos*). Il faut entendre aussi : les différents ingrédients (*cha-cha*, reliques, etc.) que l'on introduit dans les statues, avec le *srog-çiñ* (« arbre de vie »), au moment de la consécration (*rab-gnas*).

Au dBus, on donnera en présents de voyage à l'éléphant d'Indra <sup>322</sup>, tout ce qu'on pourra trouver de joyaux, de grains, de fruits, de soies de toutes sortes, de peaux de tigre et de léopard, d'éléphants.

Le seigneur de tous les *klu*, c'est le *klu* Mal-gro gzi-čan <sup>323</sup> : sur un corps d'homme il a sept têtes de serpent ; la couleur de son corps est noire, sa partie inférieure s'enroule (comme la queue) [51b] des serpents ; il se tient sur un éléphant. A sa droite et à sa gauche, se tiennent deux femmes bleues, au chignon (bleu) de turquoise, ce sont ses deux femmes.

En dessous de lui vient Choñ-dpon nag-po : il a un corps d'homme, est blanc, avec cinq têtes de serpent ; il l'escorte à droite.

En dessous de lui vient Khams-kyi bya-thul : il a un corps humain, est jaune, avec deux têtes de serpent ; il escorte gZi-čan à gauche.

Gaïs-kyi gçuñ-po, le sPa-gro skyer-čhu'i *lha*, Kha-rgyal ža-ma-'od, de couleur jaune, à tête de bœuf, ouvre le chemin à gZi-čan.

Dans sa suite se trouvent les quatre (sortes de *klu*) nuisibles : ceux dont le regard est nuisible <sup>324</sup>, à corps humain et tête de serpent ; ceux dont l'haléine est nuisible, à corps humain et tête de cheval ; ceux dont la pensée est nuisible, à corps humain et tête de chien ; ceux dont le toucher est nuisible, à corps humain et tête de *rgya* (cervidé).

De nombreux *klu-gñan sa-bdag*, vagabondent devant et derrière lui : les *chal-nag klu* (« *klu* des bois noirs ») sont des serpents noirs ; les *rkyañ-bu-chal klu* (« *klu* des bois *rkyañ-bu* ?) sont de petits garçons à chignon ; les *nag-po klon-brdol klu* (« *klu* qui sortent des vagues noires ») ont un corps noir flamboyant ; les *lu-ma nag-po'i klu* (« *klu* des sources noires ») sont des chevaux bleus à tête humaine ; les *zañs-gri mcho-dmar klu* (« *klu* du lac rouge épée de cuivre ») sont des bœufs rouges.

Faire toutes sortes de *sa-bdag* : serpents, grenouilles, etc. Les placer selon leur direction respective et avec la couleur convenable.

Quant à l'époque (à laquelle faire le rite), c'est au moment où les fruits ne sont pas encore formés. Asperger (les figurines) de lait, d'eau, les entourer des trois choses blanches et des trois choses sucrées. Ensuite, faire cent huit (figurines ? récitation ?) du rite des *klu*, cent huit du rite des *bon-po*, cent huit du rite des *gdon*, cent huit du rite des tantristes (*snags-čhog*). Ensuite, cent huit *cha-cha*, cent (huit ?) *gtor-ma* ; ensuite placer cent (huit ?) (réceptifs pleins) d'eau ornés d'une branche d'arbre ; [52a] ensuite cent huit *homa* qui oppriment (*sbyin-sreg mnan-pa*). Ensuite sMan-bla... entouré de porteurs d'armes munies de leurs fourreaux. Faire cent huit *yug-mo* (?)...

Au bout de sept jours, jeter (le tout) dans le gCañ-po. Les sept *vetala*

<sup>322</sup> *dBus-su glañ-chen rab-tu brtan-pa-la* / ... *rjoñs-la 'debs* / Rab-brtan est le nom de l'éléphant d'Indra (dict. de Das et de Čhos-grags). Cette prophétie désigne peut-être l'émissaire du *Si-tu* Byañ-čhub rgyal-mchan auprès de l'empereur mongol, pour lui demander la ratification de sa charge de *khri-dpon* (1338 ?). Le V<sup>ème</sup> Dalai lama (*TPS*, p. 638) note les nombreux présents emportés par Čes-rab bkra-čis à cette occasion.

<sup>323</sup> V. la même description de Mal-gro gzi-čan et sa suite dans le *Blon-po*<sup>o</sup> (39a-b). Bien que ce ne soit pas indiqué, il faut comprendre, comme plus bas, « fabriquer une figurine de Mal-gro gzi-čan... » : c'est le début du rite contre les sept *vetala*.

<sup>324</sup> *Blon-po*<sup>o</sup>, *loc. cit.* : « empoisonné ».

seront vaincus, (obligés de) quitter le fort qu'ils avaient fondé. Par la force magique de cette connexion des causes et des effets (*rten-'brel*), toutes les armées des confins, les huit périls, seront repoussés.

Rite de contre-magie (*bzlog-thabs*) contre les sept *vetala* : les hommes ayant rassemblé leurs esprits en un seul parti : dans huit *gser-'bum*, huit reliques (*sku-ça*) de *siddha* ; ouvrir la tombe de celui dont le nom est *Byañ*, et l'exposer en direction de l'ennemi. Faire la « conjuration » (*bsgrub*) des huit *siddha* : elle contrecarrera la réalisation (*sgrub*) de la *dhāraṇī* (*gzūns*) des *vetala* <sup>325</sup>. Si l'on fait des récitations encore et encore, ils seront repoussés. Encore et encore, lancer (*gtañ*) toutes sortes de *mdos* <sup>326</sup> : le mal sera vaincu, la vertu triomphera. les *sñags-pa* (tantristes), *bon-po*, *śramaṇa* (moines bouddhistes), en visualisant (la divinité de leur méditation, *bskyed*), les repousseront. Si on ne faisait pas cette contre-magie, (il faudrait) fuir dans un pays caché.

Dans les trois années du rat, du dragon, du singe (*byi 'brug sprel gsum lo*) <sup>327</sup> les armées chinoises viendront. En *čhu-pho-sprel* et (*čhu-mo-*)*bya* <sup>328</sup>, les mauvais discours s'amasseront au Yar-klūns. Le fort du roi (*bcan-po*) sera abattu, la machine (magique ? *'phrul-'khor*) de la catapulte employée. En l'année du lièvre (? *yo-la = yos-la* ?) <sup>329</sup> tous les forts royaux sans exception seront vaincus par l'armée chinoise. \*<sup>330</sup> Dans le pays de (Yar-lha) *çam-po*, l'armée chinoise établira de nombreux camps. Et bien que le manque de nourriture et de boisson soit le mûrissement des actes antérieurs, quelle pitié pour les religieux ! L'accumulation de mérites [52b] des monastères inféodés au roi Hor sera épuisée. Le soleil noir du malheur se lèvera sur le

<sup>325</sup> *gser-'bum brgyad-nas grub-thob sku-ça brgyad* / *Byañ-miñ dur kha-phyed-nas dgra-phyogs bstan* / *sgrub-chen brgyad bsgrub ro-laṅs gzūns-grub bzlog* / Je corrige *brgyad-nas* en *brgyad-na*. *Byañ-miñ* est-il un de ces huit *siddha* ? Sur les *gser-'bum*, cf. *TPS*, p. 626 et 682 n. 55. Le *Blon-po* (chap. 28, f. 63a sq.) prophétise de nombreuses érections de *gser-'bum* ; il ne parle pas de ceux des huit *siddha*. Pour un certain nombre d'entre eux, au moment où un grand péril menacera, telle divinité offrira les *sku-ça* de tel *gser-'bum* : les tantristes (*sñags-pa*) et moines (*ban-de*) du dBus et du *gCañ*, se rassemblant, se les partageront au cours d'une cérémonie religieuse bouddhique (*bstan-pa'i rim-gror sku-ça bgo*) ; cela écartera le péril pour un moment. (*sku-ça = sku-čārīra*, « reliques »).

La tombe du personnage « du nom de *Byañ* » ne peut être que celle de *Byañ-čhub 'od* (v. n. 314), si tout ce passage fait bien partie d'une première version du *lHa-'dre*, comme je le crois (v. introduction).

<sup>326</sup> « croix de fils » : v. *Oracles*, p. 369-397 ; *gtañ-mdos*, p. 371.

<sup>327</sup> *lčags-byi* (1240), *çin-'brug* (1244), *sa-sprel* (? 1248) : le *lHa-'dre* suit ici la même chronologie que celle du *PSJZ* (*TPS*, p. 653) ; 1240, première invasion de *rDo-rta* ; 1244, destruction de *Rva-sgreṅs* et *rGyal lha-khañ*. Quant à l'année du singe, elle est celle d'un événement que je ne connais pas, ou elle désigne la prise de *Mon-mkhar*, fief *Phag-mo gru-pa*, en 1251 (*lčags-phag*).

<sup>328</sup> 1272 et 1273. Je ne sais pas à quels événements cette prophétie fait allusion. A moins qu'il ne faille y voir l'insertion d'une prophétie concernant des événements postérieurs : les troubles au Yar-klūns en 1392-1393 ?

<sup>329</sup> Si *yo* est bien à corriger en *yos*, il s'agit de *lčags-yos*, 1291, l'année qui a suivi la destruction de *'Bri-guñ*, à laquelle la phrase précédente fait peut-être allusion, et après laquelle les Mongols prirent effectivement possession des provinces méridionales (cf. *TPS*, p. 653).

<sup>330</sup> \*...\* : passage partiellement traduit dans R.A. Stein, *Recherches*, p. 227, discuté p. 227-228. Le pays de *Yar-lha çam-po* = le *Yar-klūns*.

Tibet. Glin-cha, dGon-'jo, Khrom-tog, Mi-ñag, apparaîtront <sup>331</sup>. Voleurs, bandits, mendiants, il n'y aura pas moyen de développer la vertu. Au dBus, au gCañ, dans le Khams, quelle misère partout ! Quelle pitié pour les êtres qui naîtront dans cette époque mauvaise ! Hélas ! c'est la rétribution d'une conduite impure. Les *bdud*, les *srin-po*, les *ma-mo*, les *gnod-sbyin*, et tous les *lha* et '*dre* pernicieux énumérés ci-dessus, un jour, deviendront les rois des Sa-(skya-pa et descendants de) Gengis Khan <sup>332</sup> rebelles \*.

Colophon :

Ensuite Padmasambhava dit : « par les cinquante cinq *abhijñā* que je possède <sup>333</sup>, après avoir lié les *lha* et les '*dre* par serment, je leur ai confié à chacun un trésor. La princesse Mandārava <sup>334</sup> a couché par écrit (ce *lHa-dre bka'-than*) ; elle l'a caché sous la tortue du Bu-chal (gser-khañ gliñ) à bSam-yas. Que celui qui est prédestiné par les liens karmiques le trouve » !

La nuit du quinzième jour du mois du tigre de l'année *me-mo-phag* <sup>335</sup>, de sous la tortue (qui se trouve) à la porte de droite [53a] du Bu-chal gser-khañ gliñ de bSam-yas, moi Orgyan-gliñ-pa de Gra-stod Yar-chen, accompagné de Kun-dga' chul-khrims, je l'ai retiré. Il y avait un rouleau de papier jaune.

(Le *yoñs-'jin srid-skyoñ* De-mo čhos-kyi rgyal-po, précepteur de Thub-bstan rgya-mcho, l'a fait éditer. Edition faite en *sa-mo-glañ*, 1889, au Žol-pa-khañ de Lhasa).

<sup>335</sup> 1347.

<sup>331</sup> Je renvoie à R.A. Stein, *Recherches, loc. cit.*, pour ces noms. Ce passage est éclairé par un autre du *Blon-po*<sup>o</sup> (chap. 28, 61b) ; la prophétie concerne aussi les invasions mongoles déclenchées à l'instigation des Sa-skyapa contre les 'Bri-guñ-pa : « les Tibétains toucheront (= se réfugieront) aux frontières des lHo-Mon ; de nombreux Khams-pa arriveront au dBus (en réfugiés ?) » (*Bod-rnams lHo-Mon mtha'-la thug | Khams-pa mañ-po dBus-su 'byuñ |*).

<sup>332</sup> *goñ-du smos-pa'i lha-dre ma-reñs rnams | nañ-žig Sa-'fiñ kheñs-log rnams-la rgyal-po 'byuñ |* V. n. 260.

<sup>333</sup> Même liste qu'au f. 2b, comportant en plus : les cinq *abhijñā* des affaires non mondaines (*zag-med*), et les cinq *abhijñā* du monde ('*fig-rten*).

<sup>334</sup> Une des femmes les plus célèbres de Padmasambhava. Le V<sup>e</sup> Dalai lama (*TPS*, p. 643) en fait la sœur de Ži-ba-'cho, et l'arrière-petite-fille d'Indrabhūti.

## INDEX

(Cet index comporte uniquement les noms propres et catégories de *lha* et *'dre* inclus dans le *lHa-'dre bka'-than*.

J'indique par : (D), un dieu ou un démon, sauf lorsque leur épithète les désigne comme tels ;  
 (H), un être humain ;  
 (L), un lieu, rivière, temple, *stūpa*, etc., sauf si j'indique la province entre parenthèses ;  
 (T), un texte).

- Ka-çiñ-ka (de Chine), 45a.  
 Kaṃ-ku-la (D), 6b.  
 Kirti (*glañ-bu*), 44b.  
 Ku-la thañ-lha (L et D), 20a.  
 Ku-luñ-bcan, v. *gži-bdag*<sup>o</sup>  
 Kun-dga' chul-khrims (H), 53a.  
 Kun-tu-rgyu (H), 22b.  
 Kun-la-kun-sa (H), 14a, 14b.  
 Kun-la-kun-sa-ži/bži (H), 7b, 8b, 10b, 11a, 11b, 12a, 12b.  
 Kun-la-ži-mo (H), 12b.  
 Kun-sa (H), 14b, 15a, 16b, 19b.  
 Kun-sa-ži (H), 13a, 15a, 15b, 16a, 17a, 17b, 18a, 19a, 22a.  
 Ko-ba-brag (sTod-luñ), 30a.  
 Ko-ba-brag-phug (sTod-luñ), 20a, 31b.  
 Ko-ça'i meho (L), 1b.  
 Koñ-rje (D), 22a, 22b.  
 Koñ-rje dkar-po (D), 21b.  
 Koñ-rje dkar-po dmar-po nag-po gsum (D), 22b.  
 Koñ-rje dkar-dmar (D), 40b.  
 Koñ/Koñ-po (L), 21b, 22b, 33a, 38b, 40b, 41b.  
 Koñ-bcun de-mo (D), 19b.  
 Koñ-yul (L), 21b.  
 Koñ-srin (D), 32b.  
*klu*, 6a, 7a, 8a, 8b, 9b, 10b, 11b, 12a, 12b, 13a, 13b, 14b, 15a, 15b, 17a, 17b, 19b, 20a, 20b, 21a, 24a, 27a, 34b, 35a, 35b, 36b, 37a, 37b, 40b, 47b, 48b, 49a, 51a, 51b.  
*klu* Gyoñ/Gyoñ-po, 7a, 8a, 10b, 12a, 13a, 13b, 14b, 15a, 17b, 19b, 20a, 21b, 22a.  
*klu-rgyal* Mal-gro gzi-čan, 34b.  
*klu-rgyal* gCug-na rin-chen, 40b, 41b.  
*klu-chen brgyad*, 2a.  
*klu-chen* Mal-gro, 35a.  
*klu-rje* Mal-gro gzi-čan, 35a.  
*klu-rje* gCug-na rin-chen, 11b.  
*klu-gñan*, 20b.  
*klu-gñan sa-bdag*, 51b ; v. *sa-bdag klu-gñan*.  
*klu-bdud*, 19b, 20b, 35b, 37b.  
*klu* Mal-gro, 36a.  
*klu* Mal-gro gzi-čan, 20b, 37b, 48a, 51a.  
*klu-bcan*, 20b, 37b.  
*klu'i rgyal-po* Sa-'jin, 47b.  
 Klu-gzig (H), 23b.  
*klu-yi rgyal-po* 'Jog-po, 41b.  
*klu-yi rgyal-po* bTañ-bzuñ, 44b, 46a.  
*klu-yi rgyal-po* Na-le thod-dkar, 29a.  
*klu-yi rgyal-po* 'Phreñ-'jin, 40b, 41b.  
*klu-yi bu-mo*, 20b.  
*klu-yul*, 11b.  
*klu-srin*, 9b, 20b.  
 dKar-po señ-ge (D), 24b.  
 dKar-çam ma-bži (D), 13b.  
*rkyañ-bu-chal klu*, 51b.  
 sKu-la-thañ-lha (D et L), 32b.  
 sKu-lha-thañ-lha (D et L), 32b.  
*skem-byed*, 48b.  
 sKyid-po ri-gdoñ (L), 47a.  
 sKyes-čuñ phan-mo-dar, v. *rjoñ-smaṅ*<sup>o</sup>  
 sKyes-bu luñ-bcan (D), 20b.  
 sKrag (clan), 22a.  
 Kha-kha roñ-sgor (L), 31b.  
 Kha-guñ thañ-sa (Mañ-yul), 21a.  
 Kha-rgyal ža-mdoñ-'od, v. sPa-gro skyer-ču'i lha<sup>o</sup>  
 Ka-če (L), 33b, 38a.  
 Ka-če A-nan-ta (H), 38b.  
 Kha-rag g-ya'-mig (gCañ), 21a.  
 Kha-rag la-kha (L), 23b.  
 Kha-ri, v. *dge-bsñen chen-po*<sup>o</sup>  
 Kha-la brag-ri (L), 20b, 37b.  
 Khams (L), 20a, 28b, 41a ; v. dBus gCañ Khams-gsum.  
 Khams-kyi bya-thul (D), 34b, 48a, 51b.  
 Khams-gsum-zañs gliñ (bSam-yas), 46b.  
 Khu (clan), 38a.  
 Khe'u gcañ-po (L), 24b.  
 Khyab-'jug chen-po (D), 47b.  
 Khyab-pa lag-riñ, v. *bdud*<sup>o</sup>.  
 Khyuñ (D), 40b.  
*Khyuñ (sgrub-thabs)*, 47a.  
 Khye'u-čuñ mkha'-ldiñ (un nom de Padma-sambhava), 2b.

Khra-'brug (L), 49a, 51a.  
 Khri-ṣod rgyal-mo (le Kokonor), 41a.  
 Khri-sroñ lde-bcan (H), 35b.  
 Khri-sroñ lde'u-bcan (H), 5b, 35a, 35b, 38a, 41b.  
 Khrom-tog (L), 52b.  
*mkha'*-gro, 48b.  
*mkha'*-gro-ma, 30a.  
*mkhar-gyi rce-lha*, 27a.  
 'Khon (clan), 47b.

Ga-gon (H), 44b, 45a.  
 Gañs-kyi gčuñ-po (D), 34b, 38a, 51b.  
 Gañs dkar-mo (D), 23b.  
 Gan-dha-la, v. Orgyan°  
 Gu-ta-ya (H), 46a.  
 Gu-ru rgyal-po (un nom de Padma°), 39b.  
 Gu-ru-mo-ru (H), 46b.  
 Gu-lañ-phen (L), 20a.  
 Guñ/Guñ-thañ (Mañ-yul), 5b, 13b.  
 Guñ-sbu (H), 46a.  
 Ge-sar Khrom-gyi yul, 21b.  
 Go-ta-bi-ra (temple), 8b, 11b, 12a, 12b; v. Bal-yul°  
 Go-dan (H), 46b.  
 Go-ma-de-phyi (H), 41b.  
 Gyon/Gyon-po, v. *klu*°.  
 Gyon-po *klu*, 22b, 23a, 34b.  
 Gra-stod Yar-chen, v. Ni-ma°.  
 Gra-stod Yar-chen-pa Orgyan gliñ-pa, 53a.  
 Gra-yi gYu-sgoñ-brag (L), 47a.  
 Gra-he mi-bo-ṣhe (D), 47b.  
 Gram-bu-chal (sTod-luñ), 33b.  
 Gram-bu yul-chal (sTod-luñ), 20b.  
 (s)grub-chen brgyad, 19b, 52a.  
 Grum (clan), 22a.  
 Gro (clan), 22a.  
 Grom-pa mcho (L), 36a.  
 Gla-ba rkañ-gčig (Khams), 20a.  
 Glañ (clan ?), 44a.  
*glañ-chen* Rab-tu brtan-pa, 51a.  
 Glañ-dar-ma, v. *Bon-gyi rgyal-po*°  
*glañ-bu* Čaň-ṣes legs-skyes, 44b.  
 Gliñ-cha (L), 52b.  
 Gliñ-phran (bSam-yas), 46b.  
 Gliñ-bži (bSam-yas), 46b.  
 Glog-ma-sprin (D), 13a, 34b; v. Bar-snañ°  
 Ghir-ti nag-po (D), 47b.  
 dGe-rgyas bye-ma-gliñ (bSam-yas), 46b.  
*dge-bsñen*, 5b.  
*dGe-bsñen chen-po* (= rDo-rje legs-pa), 27a.  
*dge-bsñen chen-po* Kha-ri, 21b.  
*dge-bsñen chen-po* sÑon-dga', 21b, 22a.  
*dge-bsñen ñi-ṣu-rca-gčig*, 5b.  
 dGon-'jo (L), 52b.  
 dGyes-rca lha-khañ, 33a.  
 dGra-zla (Inde), 45b.  
*dgra-lha*, 27a, 47b; v. *sgyogs-kyi*°

*dGra-lha chen-po* (= rDo-rje legs-pa), 27a.  
*bgegs*, 10b, 13a, 15a, 20b, 28b, 45a.  
*bgegs-rgyal* Bi-na-ya-ka, 15a.  
 mGrin-bču (D), 15a.  
 'Giñ-pa, v. *ma-saṅs rgyal-po*°  
 'go-ba'i lha-lha, 27a.  
 'goñ, 29b.  
 'goñ-po, 21a, 29b, 47b.  
 'Grol-bu'i yul-lha (D), 48a.  
 rGod-ma-kha, 22a; v. *gnod-sbyin*°  
 rGya (clan ?), 50b.  
 rGya (= rGya-gar), 19b.  
 rGya (= rGya-nag), 44a, 50b, 51a, 52a.  
 rGya-gar, 1b, 7a, 7b, 8a, 19b, 33b, 41a, 44b, 45b.  
 rGya-gar gliñ (bSam-yas), 47a.  
 rGya-gar rDo-rje-gdan, 41a, 49a.  
 rGya-nag, 43b, 44b, 45a, 45b, 46a, 49a, 52a.  
 rGya-nag rgyal-po, 45a.  
 rGya-nag bCoñ-kha, 49b.  
 rGya-Bod, 1b, 3b, 14a, 29b, 52b.  
*rGya-mo* (H), 31b.  
 rGya-mcho-'on (L), 47a.  
 rGya-lag (thod-rje), 42b.  
 rGya-lag thod-rje (D), 21b.  
*rgyal-po*, 48b.  
 rgyal-po Heruka (= Padma°), 39a.  
*rGyal-po'i than-yig* (T), 46b.  
*rgyu-skar ñi-ṣu-rca-brgyad*, 6b.  
 sGyed-gsum sbas-luñ dKar-po'i ljoñs (L), 50b.  
*sgyogs-kyi dgra-lha*, 26b, 27b.  
 sGra-gčan-'jin (D), 47b.  
 sGru (clan), 22a.  
*sgrub-po-čan*, 48a.  
 sGrol-ma (D), 45a.

mÑa'-ris bskor-gsum (L), 21a.  
*snags-pa* Pad-ma 'byuñ-gnas, 31a.

Čaň-ṣes legs-skyes, v. *glañ-bu*°  
 Čan-bži rgyal-po (H), 45a, 46b, 49a.  
 bČom-ldan-'das (= Čäkjamuni), 27a.  
 lČag-po (L), 29a.

*Čhar-'bum ži-drag 'dus-pa* (T), 47a.  
*Čhu-gter* (T), 47a.  
 Čhu-mig ne'u-gsiñ (L), 24b.  
 Čhos (clan ?), 22a.  
*Čhos-skyoñ*, 27a.  
 mČhims-phu, v. bSam-yas°

Ji-la-ji-sa (H), 7b, 8b, 9b, 10a, 10b.  
 Jiñ-gir (H), 49a.  
 Jo-bo rjoñ-bcan (D), 44b.  
 Jo-mo gliñ-gsum (bSam-yas), 46b.  
 'Jam-dpal (*sprul-pa*), 43a.  
 'Jog-po, 6b; v. *klu-yi rgyal-po*°  
 rJe-rgyal, v. *dmu-bäud*°

rJe'u gñan-thogs rgyal-ba (D), 11a.  
 lJañ-khur khar-mig (L), 49b.  
 lJañ-sñon drag-po (D), 47b.  
*brjed-byed*, 48b.  
  
 Ña-nub dad-čan (L), 8b.  
 Ñañ (clan), 22a.  
 Ñañ/Ñañ-po (L), 21b, 40b.  
 Ñañ-srin, 32b.  
 Ñi-'khor (enfer), 29b.  
 Ñi-ma Gra-stod Yar-ðhen (L), 49b.  
 Ñi-ma 'od-zer (un nom de Padma°), 3b.  
 Ñi-che (enfer), 29b.  
 gÑags (clan), 38a.  
*gñan*, 40b, 48b.  
 gÑan-kha spyañ-rgyal (D), 11a.  
 gÑan-kha sbrul-'bum ðhen-po (D), 11a.  
*gñan-gyi bu-mo*, 20b.  
 gÑan-ðhen thañ-lha (D), 20a.  
*gñan-rje* Goñ-sñon, 11a.  
 gÑan-stag thod-rgyal (D), 11a.  
 gÑan-sprel brdal-pa ðhen-po (D), 11a.  
 gÑan-bzañ thogs-rgyal (D), 11a.  
 gÑa'-khri bcan-po (H), 40b.  
 gÑal (L), 22a.  
 gÑi-ba (clan ?), 22a.  
*gÑer-pa* (= Se-'phañ nag-po), 36a.  
*gñer-pa* Se-'phañ (D), 36a.  
*gñer-pa* Se-'phañ nag-po (D), 34b, 35a.  
 gÑos (clan ?), 22a.  
*sÑan-brgyud rnam-sras* (T), 47a.  
*sÑon-dga'*, v. *dge-bsñen ðhen-po°*  
  
 Ti-ti-ka-ra (D), 6b.  
 Tiñ-lo-sman (D), 20b, 32b, 33a, 51a.  
 Te-çiñ *pho-brañ* (L), 49a.  
 Te-se (L), 29a.  
 Te-so dmar-po (D), 48a.  
*Tra-ya-ra-ja mdo-rgyud* (T), 39b.  
*gtiñ-gi mcho-sman* Ça-gdoñ-ma (D), 20b.  
*gTer-gtad bka'-dbañ rab-'byams* (T), 47a.  
 bTañ-bzuñ, v. *klu-yi rgyal-po°*  
*rTa-mgrin* (*sgrub-thabs*), 47a.  
 sTag-dkar-bdun (D), 47b.  
 sTag-sman-gdoñ (D), 20b, 32b, 33a, 51a.  
 sTag-chañ-phug (L), 47a.  
 sTag-gzig bsnol-ba'i brag (L), 33a.  
 STag-ri-brag (La-stod ?), 21a.  
 sTod-gliñ (clan ?), 22a.  
 sTod-luñ (L), 20a, 20b, 30a, 31a, 33b.  
 sTobs-kyis rgyu-ba (D), 6b.  
*brtag-dpyad* dBu-ru kluñ-ri (L), 40b.  
 brTan-ma, v. *sa'i lha-mo°*  
*brTan-ma bçu-gñis* (D), 23b.  
*brTan-ma ðhen-mo* (D), 14a.  
 bsTan-sruñ Pe-kar gliñ (bSam-yas), 47a.  
  
 Thag-sde (clan ?), 22a.

Thañ-la yar-žur (D), 20a.  
 Thañ-lha yar-bžur (D), 28b .  
 Thub-bstan rgya-mcho (H), 53a.  
*the'u-brañ*, 20a, 21a, 25a.  
*the'u-rañ*, 38b, 39a, 39b, 47b, 48b.  
*the'u-rañ sde-brgyad*, 38b, 39a, 40a.  
*the'u-rañ* Ye-çes-grags, 39b.  
 The-khyim (D), 47b.  
 The-se (D), 47b.  
*thel-'gon*, 38b.  
 Thod-pa'i phreñ-ba-ðan (D), 8b.  
 Thod-'phreñ-real brgyad (noms de Padma°),  
 4a.  
 mTha'-yas (D), 6b.  
  
*dam-čan* rDo-rje legs-pa (D), 28a, 28b.  
 Dam-pa tog-dkar (D), 22b.  
*dam-sri*, 29b.  
 Dar-yul, 32b; v. 'Phan-yul°  
*dal-ma*, 47b.  
 Dvags/Dvags-po (L), 21b, 40b, 41b, 47a.  
*Dvags-srin*, 32b.  
 Di-ri-dharma (H), 46b.  
 Du-ba mjug-riñ (D), 47b.  
 Duñ-skyoñ (D), 6b.  
*De-bžin gçegs-pa* (= Çäkyamuni), 44b.  
 Doñ-pa'i gdoñ (sTod-luñ), 33b.  
 Don-yod grub-pa (D), 50b.  
 Dombhi-he-ru (un nom de Padma°), 3a.  
*dri-za-ma*, 31b.  
*dri-za'i rgyal-po* Zur-phud-lña, 29a.  
*dregs-pa-čan*, 48a.  
*Dregs-pa'i rcal-ldan*, 41b.  
 Dha-na-çri (H), 38b.  
 Dhum-dhi (H), 46a.  
 gDug (clan), 22a.  
*gdon*, 10b, 13a, 15a, 15b, 51b.  
*gdon-bgegs*, 37b.  
*gdon-ðhen bço-brgyad*, 30a.  
*bdud*, 8b, 9a, 10b, 11b, 12a, 12b, 13a, 14b,  
 15a, 15b, 17a, 20a, 21a, 21b, 22a, 30a,  
 34a, 34b, 35a, 36a, 37b, 39b, 42a, 42b,  
 43a, 43b, 44b, 45b, 47b, 48b, 52b.  
*bdud-kyi bu-mo*, 20b.  
*bdud-kyi dmag-dpon*, 41b, 42a.  
*bdud* Khyab-pa lag-riñ, 24b.  
*bdud-rgyal* Re-te mgo-yag, 15a.  
*bdud-ðhen*, 38b.  
*bdud-mo*, 30a, 31a, 31b, 32a, 32b, 37b, 48b.  
*bdud-mo bži*, 20a.  
*bdud-bcan*, 37b.  
*bdud* Çor-ba skya-bdun, 21b.  
 bDe-byed brcegs-pa dge-gnas-rgyas (L), 49a.  
  
*mdañs-čan-ma*, 31b.  
 mDo-khams bço-brgyad (L), 21a.  
 mDo-smad (L), 20a.  
 'Dus-pa bži (T), 47a.

'dre, 8a, 10b, 13a, 32b.  
 'dre-rdo, 28b.  
 'dre-mo, 31b.  
 rDo-rje gro-bo-lod (un nom de Padma<sup>o</sup>), 24a.  
 rDo-rje gro-lod (un n. de Padma<sup>o</sup>), 3b.  
 rDo-rje mēhog-rab-gsal (D), 29b.  
 rDo-rje 'dhañ (= Padma<sup>o</sup>), 24b.  
 rDo-rje thod-'phreñ-rcal (un n. de Padma<sup>o</sup>),  
 24a.  
 rDo-rje drag-po-rcal (un n. de Padma<sup>o</sup>), 6b.  
 rDo-rje-gdan (dBus-kyi<sup>o</sup>), 39a; v. rGya-gar<sup>o</sup>  
 rDo-rje phug-lam (L), 23a.  
 rDo-rje 'bar-ma (D), 30a.  
 rDo-rje g-yu-bun-ma (D), 23b.  
 rDo-rje legs-pa (D), 20a, 24a, 24b, 28b; v.  
*dam-čan<sup>o</sup>*  
 rDo-rje sems-dpa' (D), 50b.  
 rDor-legs (D), 24b.  
*sde-brgyad*, 38a, 51a.  
*sde-brgyad sgyogs*, 28a.

*Na-ga* Pra-ha-ra-na (D), 6b.  
 Na-le thod-dkar, v. *klu-yi rgyal-po<sup>o</sup>*  
*nag-po kloñ-brdol klu*, 51b.  
 Nag-po 'khor-čan (D), 47b.  
 Nag-po spyod-pa (un n. de Padma<sup>o</sup>), 2b.  
 Nag-mo mi-sdug-ma (D), 8b.  
 Nañ-goñ ('U-yug), 20a, 24a.  
*nad-kyi bdag-mo*, 13b.  
 Nā-lendā (L), 49a.  
 Nai-rañja-na (L), 44b.  
 Ne-thañ yar-'brog (L), 41a.  
 Nor-rgyas (D), 6b.  
*Nor-la dbaṅ-sgyur* (D), 41b, 42a.  
 gNam (L), 29b.  
 gNam-khyi (D), 48a.  
 gNam-thañ (L), 20a.  
 gNam-the (D), 49a.  
 gNam-the'u dkar-po (D), 39b, 45b.  
 gNam-bab khro-čhu'i *pho-brañ* (L), 45a.  
 gNam-smān dkar-mo (D), 20a.  
 gNam-mcho phyug-mo (le Tengri nor), 41a.  
 gNas bēu-drug (L), 43b.  
*gnas-brtan bēu-drug*, 44a.  
*gnas-po čhen-po* Ba-sla, 21b.  
*gnas-po čhen-po* Ze-sñon, 21b.  
*gnas-po* Ze-sñon, 38b, 42b, 43a, 43b, 44b.  
*gnod-sbyin*, 5b, 7a, 8a, 12a, 13b, 15a, 19b, 28b,  
 30b, 33b, 34a, 34b, 47b, 48b, 52b.  
*gnod-sbyin* (=rGod-ma-kha), 34b.  
*gnod-sbyin* rGod-ma-kha, 7a, 8a, 10b, 12a,  
 13a, 13b, 15a, 19b, 21b, 22a.  
*gnod-sbin bu-mo*, 20b.  
*gnod-sbyin-ma*, 31b.  
*gnod-sbyin* gCug-na me-'bar, 20b, 33b, 34a,  
 34b.  
*gnod-sbyin bži*, 20a.  
 rNam-dag lha-las babs-pa (L), 49a.

rNam-anañ-rgyab (L), 47a.  
 rNam-par anañ-mjad (D), 50b.  
 sNañ-ba mtha'-yas (D), 2a, 50b.  
 sNubs-mcho gliñ-dgu (Yar-'brog), 41a.  
 Pa-ca-su-ra (L), 49a.  
 Pa-la-pa-tra *phag-mgo-čan*, v. *sa-bdag rgyal-  
 po<sup>o</sup>*  
 Pad-rgya'i lha-khañ, 14a.  
 Pad-rgyas lha-khañ (L), 41a, 49a.  
 Pad-'byuñ (Padma<sup>o</sup>), 11b, 13b, 20a, 20b, 21a,  
 22a, 22b, 25a, 29a, 31a, 35a, 35b, 36a, 43a,  
 45a, 49a, 50a, 51a.  
 Padma (*klu*), 6b.  
 Padma kun-sgyur (un n. de Padma<sup>o</sup>), 2b.  
 Padma dkar-po (un n. de Padma<sup>o</sup>), 3a.  
 Padma 'khor-lo-čan (L), 49a.  
 Padma rgyal-po (un n. de Padma<sup>o</sup>), 3b, 13b.  
 Padma čhen-po (*klu*), 6b.  
 Padma-dhū-ti (un n. de Padma<sup>o</sup>), 3a.  
 Padma-'byuñ (Padma<sup>o</sup>), 1b, 14b, 19b, 31b.  
 Padma 'byuñ-gnas, 2a, 11b, 21b, 23b, 24a,  
 27a, 34a, 35a, 35b, 42b, 52b.  
 Padma-vajra (un n. de Padma<sup>o</sup>), 3a.  
 Padma-saṃ-bha, 38b.  
 Padma-sambhā, 3b.  
 Padma He-ru (un n. de Padma<sup>o</sup>), 29a.  
*pañ-čhen* Čri-la-mañju (un n. de Padma<sup>o</sup>) 38b.  
 Pi-liñ (D), 48a.  
 Pi-liñ nag-po (D), 48a.  
 Pi-liñ 'phar-ma (D), 47b.  
 Purna-ja-ri Glañ-čhen-ana (lHo-bal), 19a.  
 Pe-kar gliñ, v. bsTan-sruñ<sup>o</sup>  
 Po-tā-la Žol-par-khañ, 53a.  
 Pra-ha-ra-na, v. *Na-ga<sup>o</sup>*  
 Pre-ta-pu-ri (= Tibet), 5b; v. *yi-dvags<sup>o</sup>*  
 dPal du-ba med-pa (L), 49a.  
 dPal-mo-dpal mcho (L), 23b.  
 dPal rēg-pa med-pa (L), 49a.  
*dPyad-kyi bye-brag 'bum-sde* (T), 9b.  
 sPa-gro (L), 21a.  
 sPa-gro skyer-čhu'i lha Kha-rgyal ža-mdoñ-  
 'od (D), 34b, 38a, 51b.  
 sPu-gu rdo-'bum (L), 47a.  
 sPyan-ras-gzigs (D), 43b.  
*sprin-lha čhen-po* A-ca-ra (D), 48a.  
 Phag-ri (L), 21a.  
*phuñ-'dre*, 27b.  
 Phur-pa (T), 7b, 8a, 19b, 21b, 22b.  
 Pho-lōg-brag (L), 22a, 47a.  
*pho-ñā-ma*, 21a.  
 Pho-brañ Yid-dga' (L), 12b.  
*pho-lha*, 27a.  
*Phyag-rdor* (*sgrub-thabs*), 47a.  
 Phyag-na rdo-rje (D), 44a.  
*Phyir-zlog* (T), 47a.  
*phyogs-bču'i sañs-rgyas*, 10a, 10b.



'Phan-yul (L), 20b, 32b, 33a.  
 'Phan-yul Dar-yul gCañ-ra'i brag, 50b.  
 'Phreñ-'jin, v. *klu-yi rgyal-po*<sup>o</sup>

Ba-dan ser-po (D), 47b.  
 Ba-lam grom-pa brag-phug (L), 34b, 36a.  
 Ba-lam grom-mcho (L), 35a.  
 Ba-su-dha-ra (H), 15b, 17a, 17b.  
 Ba-sla, v. *gnas-po čhen-po*<sup>o</sup>  
 Bar-snañ khams-kyi glog-ma-sprin (D), 12b.  
 Bar-snañ glog-ma-sprin (D), 7a, 8a, 13b, 19b,  
 21b, 22a, 22b.  
*Bal-rje* (H), 17a, 19b.  
*Bal-rje lha-khri*, 14b, 15a, 17b.  
*Bal-po*, -mo, 7a, 7b, 8b, 9b, 10a, 10b, 11a,  
 12a, 12b, 13a, 14a, 14b, 15a, 15b, 16a, 17a,  
 17b, 18a, 28b.  
 Bal-yul (L), 6b, 7b, 8b, 11b, 12b, 13b, 22b,  
 34b.  
 Bal-yul Go-ta-bi-ra, 49a.  
 Bai-ca gliñ (bSam-yas), 47a.  
 Bi-ka-mā-la-qi-la (L), 49a.  
 Bi-na-ya-ka, v. *bgegs-rgyal*<sup>o</sup>  
 Bi-rū-pa (un n. de Padma<sup>o</sup>), 2b.  
 Biñ-rjo (H), 46b.  
 Bu-chal gser-khañ gliñ (bSam-yas), 46b, 52b;  
 v. bSam-yas<sup>o</sup>  
 Buñ-ba'i sgra (D), 6b.  
 Be-la (H), 46b.  
 Bo-dhi-satva, v. *Za-hor mkhan-po*<sup>o</sup>  
 Bo-yan-du (H), 46b.  
 Bod, 1b, 7b, 19a, 19b, 29b, 35b, 36a, 38a,  
 38b, 39b, 41a, 41b, 46b, 49a, 49b.  
*Bod-skyoñ-(ma)*, 33a.  
 Bod-khams, 23b, 52b.  
 Bod-yul, 5b, 7b, 35b.  
 Bo-o-lon (H), 46a.  
*Bon*, 41a.  
*Bon-gyi rgyal-po* Glañ-dar-ma, 35b.  
*bon-(po)*, 51b, 52a.  
 Bya (clan ?), 22a.  
 Bya dmar-po (D), 47b.  
 Bya-ruñ kha-čor (L), 8b.  
 Bya'i bre-ña-čan (D), 47b.  
 Byañ-čhub-(rgyal-mchan), 49b.  
 Byañ-čhub ri (Népal), 13a.  
 Byañ-miñ (H), 52a.  
 Byañ-mi(ñ) 'dul-skyoñ (H), 44a, 49b.  
 Byañ-sman rgyal-mo (D), 20b.  
 Byams-sprin ston-la-mkhar (L), 14a.  
 Byar (L), 41b.  
 Byi-ta-dha (H), 38a.  
*Byi-to-ta-ma 'bum-sde* (T), 7b.  
 Byi-tri-pa-tra, v. *gza'-mčhog*<sup>o</sup>  
 Byi-nu-ra-ca (D), 47b.  
*byis-pa'i gdon-čhen bčo-lña*, 30b.  
 Bye-ma'i rab-kha (Mañ-yul), 21a.  
 Bye-chañ rjoñ-mkhar ('U-yug), 24b.

*brag-lčam* (?), 29b.  
 Brag sog-po'i khros-'dra (L), 33a.  
*brag-srin*, 43b.  
 Brañ-čhu goñ-kha (L), 24b.  
 Bre-mo-sna ('U-yug), 20a, 23b.  
*bla-mkhyen* sBrañ-ston khu-lu (H), 38a.  
 Blo-Idan mčhog-sred (un n. de Padma<sup>o</sup>), 3b.

Bha-ra-hi-ta-ha-nu (H), 38a.  
 dBañ-phyug čhen-po (D), 20a.  
 dBañ-phyug 'bar-ma (D), 30a.  
 dBu-ru kluñ-ri, v. *brtag-dpyad*<sup>o</sup>  
 dBus (Tibet), 38b, 39b, 49b, 51a.  
 dBus (= Magadha), 39a.  
 dBus-gCañ (L), 44a, 45b.  
 dBus-gCañ-Khams gsum, 52b.  
 dBus-gCañ *ru-bži*, 21a.  
 'Bar-ba nag-po (D), 20a.  
 'Bar-ba ro-ca (D), 47b.  
 'Bar-ma spun-gsum (D), 31b.  
 'Bar-ma gsum (D), 30a, 34b; v. *ma-mo*<sup>o</sup>  
 'Bar-gsum (D), 32b.  
 'Bu-'bu ldiñ-ri (L), 8a.  
 'Bum-skyid-ma (H), 49b.  
 'byuñ-po, 9b.  
 'Brug-rje sñon-po (D), 47b.  
 'Brug-rje log-pa (D), 47b.  
 'Brug-lha gsañ-ba (D), 48a.  
 'brog-mo, 21a.  
 sBal Lañ-rje gsal-snañ (H), 23b.  
 sBra-dkar (L), 29a.  
 sBra-dkar rdo-rje (L ?), 29a.  
 sBrañ-ston khu-lu, v. *bla-mkhyen*<sup>o</sup>  
 sBrañ-rci 'byuñ-ba'i rgyal-po (H), 45a.  
 sBras-kyi lha-khañ ('Phan-yul), 33a.

Ma-du-bu-khrid (H), 46b.  
 Ma-nu-sarba-ya-na (L), 45a.  
*ma-bdud*, 37b.  
 Ma-pham g-yu-mcho (Manasarovar), 14a, 41a.  
*ma-mo*, 13b, 25a, 30b, 47b, 52b.  
*ma-mo mkha'-'gro*, 32a.  
*Ma-mo-'dri-ka bži*, 13b.  
*ma-mo 'Bar-ma-gsum*, 20a.  
 Ma-'oñs yo-ra-čhe (H), 46a.  
*ma-yams*, 21a.  
*ma-yams čhen-mo*, 13b.  
 Ma-la-ya (L), 7a, 33b.  
 Ma-sañs bon-po 'dre-rgod (H), 49b.  
*Ma-sañs rgyal-po 'Giñ-pa*, 20b.  
*ma-sriñ*, 34b.  
*ma-sriñ rgyal-mo*, 20b.  
 Mag-či (H), 46a.  
 Mañ-yul (L), 5b, 13b, 14a, 19b, 21a.  
 Mañ-yul phug-mdā' (L), 23a.  
 Man-dhā-ra-ba (Mandāra), v. *lha-lčam*<sup>o</sup>  
 Mar-me dgu-pa (D), 7a.  
 Mal-gro (L), 20b, 34b, 37a, 39a.

- Mal-gro gzi-čan, 34b, 35a, 36b; v. *klu*<sup>o</sup>,  
*klu-čhen*<sup>o</sup>, *klu-rje*<sup>o</sup>
- Mal-gro'i *čhu-čan* (L), 34a.
- Mi-ñag (L), 52b.
- Mi-nag mčhed-po (D ?), 40b.
- Mi-nag mduñ-thuñ-čan (H), 44a.
- mi-ma-yin*, 6a, 7a, 13b, 17a, 41a.
- Mu-tig spa-ma-goñ (L), 22a.
- mu-stegs-pa*, 29b.
- Mu-ca-med, v. *Žaň-žuň dgra-lha*<sup>o</sup>
- Mu-le-mthiñ (L), 13b.
- Mun-mcho 'khrug-pa (L), 20a.
- Me-tog padma dgun-skyes (L), 13a.
- Me-'bar mcho (L), 40a.
- Me-sbyin (H), 45b, 46a.
- Mon (L), 21a.
- Mon-mkhar mgon-po-gdoñ (L), 47a.
- mon-pa*, 48b.
- mon-pho*, 30a.
- mon-mo*, 30a.
- dmu*, 47b.
- dmu-rje* sMan-khuñ, 20b.
- dmu-bdud* rJe-rgyal, 20b.
- dmyal-ba*, 2b, 9a, 42b.
- rMa-čhen (spom-ra) (L et D), 21a.
- rMon (clan ?), 44a.
- sman*, 47b.
- sMan-khuñ, v. *dmu-rje*<sup>o</sup>
- sMan gčig-mo (D), 20b.
- sMan-nags chal (L), 11b.
- sMan-po-ri (L), 24b.
- sman-mo*, 21a.
- sMan-bcun de-mo (D), 19b.
- sMan-bla (D), 52a.
- sMe-bdun (Grande Ourse), 41a.
- sMon Luñ-gsum ljoñ (L), 41b.
- Cu-ča-na (D) 6b.
- Cum-pa-na (D), 6b.
- gCañ (L), 21a; v. dBus-gCañ.
- gCañ-kun (D), 47b.
- gCañ-po (L), 52a.
- gCañ gYas-ru (L), 40b.
- gCañ-ra-mo (Dar-yul), 32b; v. 'Phan-yul Dar-yul<sup>o</sup>
- gCañ-ra-mo ('Phan-yul), 20b.
- gCañ-la dgon (L), 28b.
- gCug-na me-'bar (D), 34a, 34b; v. *gnod-sbyin*<sup>o</sup>
- gCug-na rin-čhen, v. *klu-rgyal*<sup>o</sup>, *klu-rje*<sup>o</sup>
- bcan*, 21a, 27a, 37b, 47b.
- bcan-gyi rgyal-po*, 44b.
- bCoñ-kha, v. rGya-nag<sup>o</sup>
- rCal-ri rce-thon (gCañ gYas-ru), 40b.
- bCun-mo'i thañ-yig* (T), 46b.
- rce-lha*, 27b; v. *mkhar-gyi*<sup>o</sup>
- brCon-'grus señ-ge (H), 19a.
- Cha-ba cha-čod (L), 8b.
- Cha-roñ čhu-mig (Népal), 13a.
- Chañ-man gliñ (bSam-yaś), 47a.
- Čaňs-pa (dieu Brahmā), 11b. (*gzi-bdag*), 42b.
- Čaňs-pa 'brug-žon (D), 42a; v. *gzi-bdag rgyal-po*<sup>o</sup>
- chal-nag klu*, 51b.
- Che-dpag-med (D), 5b.
- Chogs-rgyud 'dus-pa* (T), 47a.
- Choñ-dpon nag-po (D), 34b, 48a, 51b.
- mČan-brag (L), 7b.
- mČal-pa (clan), 48b.
- mČho-skyes rdo-rje (un n. de Padma<sup>o</sup>), 3b.
- mČho-čhen bži (sa-bdag)*, 13a.
- mcho-sman spun-lha*, 42b.
- 'Cho-byed (*drañ-sroñ*), 10a.
- Va-ra-na-si (L), 43b.
- Va-re-nā-si Ma-ga-dha, 49a.
- Varna bzo-thabs phan-gnod* (T), 46b.
- Vasudhara, v. Ba-su-dha-ra.
- Vinayaka, v. *bgegs-rgyal* Bi<sup>o</sup>
- Virupā, v. Bi-rū-pa.
- rjoñ-sman* sKyes-čhuñ phan-mo-(dar) (D),  
20a, 32b, 33a, 51a.
- Žaň-žuň (L), 41a.
- Žaň-žuň *dgra-lha* Mu-ca-med, 19b, 23a.
- Ži-drag skor-bču* (T), 47a.
- Ži-ba go-čha (H), 43b.
- Ži-ba'i go-čha lčags-kyi byin-pa-čan (H), 43b.
- gzi-bdag* Ku-luñ-bcan, 20a.
- gzi-bdag rgyal-po* Čaňs-pa 'brug-žon, 41b.
- gŽoñ-pa (L), 20b, 33b.
- gŽoñ-pa'i lha-čhu (L), 34a.
- za-'dre*, 27b.
- za-ma-mo*, 31b, 32a.
- Za-hor (L), 41b.
- Za-hor mkhan-po* Bod-dhi-satva (H), 38b.
- Zaňs-kyi mcho-brag (L), 47a.
- zaňs-gri mcho-dmar klu*, 51b.
- Zas-mo-sgañ (L), 33a.
- Zuñ-mkhar rdo-yi mčhod-rten, 47a.
- Zur-pa bži* (T), 47a.
- Zur-phud-lha, v. *dri-za'i rgyal-po*<sup>o</sup>
- Ze-sñon, v. *gnas-po*<sup>o</sup>, *gnas-po čhen-po*<sup>o</sup>
- Zo-thañ goñ-po ri-žol (L), 44a.
- Zla-gsal (H), 45b.
- gza'*, 48b.
- gza'-čhen brgyad*, 6b.
- gza'-mčhog* Byi-tri-pa-tra, 47b.
- gza'-bcan*, 37b.
- gZi-čan (= Mal-gro<sup>o</sup>), 51b.
- gŽig-gi gžug-ma-čan (D), 47b.
- 'U-yug (L), 20a, 24a, 24b.

'Ol-(kha) (L), 47a.

ya-bdud, 37b.

Yañ-ma bču-gñis, 24a.

Yañ-le-çod (L), 6b, 7b, 19b, 22b.

Yar-kluñs (L), 43b, 47a, 48b, 49b, 52a.

Yar-chen (L), 49a, 50a; v. Ñi-ma Gra-stod°

Yar-chen lha-khañ, 44a, 45b.

Yar-'brog sgañ-gsum (L), 22a.

Yar-mo sna-ba bži-po (L), 22a.

Yar-lha çam-po (L et D), 19b, 23a.

yi-dam, 5a.

yi-dvags, 3a, 9a, 39b, 46a.

yi-dvags Preta-pu-ri Bod-kyi yul, 21b.

Yid-bžin (H?), 49b.

Yum-bu bla-mkhar (L), 47a.

yul-bdag, 26b, 27a.

yul-lha, 27a, 47b.

ye-çes mkha'-'gro, 42b.

Ye-çes grags, v. the'u-rah°

Yo-mo brag-phug ('Phan-yul), 32b.

Yo-la (clan ?), 22a.

gYa'-ri-goñ (L), 21a, 38b.

gYas-ru, v. gCañ°

gYu-sgoñ-brag (L), v. Gra-yi°

gYu-mcho (L), 20b.

gYu-'jin sñon-mo (D), 48a.

gYe-mo yul-drug (L), 22a.

gYer-mo-thañ (Khams), 28b, 41a.

Ra-sa (L), 45b.

Rab-tu brtan-pa, v. glañ-chen°

Rab-gsal (H), 38b.

Rakši-ta (H), 45a.

ral-pa-čan, 48a.

Ras-sa rjoñ (L), 43b.

Rā-hu-la (D), 47b.

ri Po-ta-la, 43b.

ri Bo-ta-la O-tan-pū-ri, 49a.

Ri-bo rce-lña (rGya-nag), 43b.

Ri-bo sul-mañ (Ru-lag), 41a.

Ri-rab (Sumeru), 42a.

Rigs-ldan (D), 6b.

Rigs-gsum mgon-po, 45a.

Rin-chen skyabs (H), 49b.

Rin-chen 'byuñ-ldan (D), 50b.

rims-kyi rkyen-mo, 13b.

Ru-ra mēhod-rten, 47a.

Ru-lag (gCañ), 40b.

Rūtra (= Rūdra), 39b, 44a, 45a.

Rūdra thar-pa nag-po (D), 22b.

Rus-sbal nag-po (D), 47b.

Re-te mgo-yag, v. bdud-rgyal°

Re-ma-ti (D), 14a.

Re-ma-ja (D), 14a.

Re-ma-ju (D), 14a.

Ro-rje (clan ?), 22a.

ro-lañs, 30b.

ro-lañs bdun / bdun-pa, 21a, 29b, 31a, 45a, 49b, 52a.

Ro-ha luñ-pa khra-mo (L), 21a.

Rog (clan ?), 22a.

Rluñ-'khod (T), 47a.

La-stod (L), 21a.

La-stod dgon-pa (L), 28b.

Lañ-ka (L), 15a.

Lañ-ka-pu-ri, v. srin-yul°

Li (L), 38b.

Li-bžu° (H), 38b.

lu-ma nag-po'i klu, 51b.

Luñ-gsum dkar-mo ljoñs, 47a; v. sGyed-gsum sbas-luñ dkar-po'i ljoñs.

Luñ-gsum ljoñ(s), 51a; v. sMon°

Lo-ro (L), 22a.

Ça-gdoñ-ma, v. gtiñ-gi mcho-sman°

Ça-med rDo-rje g-yu-sgron-ma (D), 24a.

ça-za, 32a.

ça-za ma-mo, 30a.

Çäkya-khri (H), 15a, 15b, 17b.

Çäkya-thub-pa (Çäkyamuni), 43b, 44b.

Çäkya-de-ba (lha-lčam bal-mo), 7b, 8b, 9a, 10b, 11a, 12a, 12b, 17a, 17b.

Çäkya señ-ge (un n. de Padma°), 3b.

Çañs-kyi zam-bu rjoñ (L), 21a.

Çam-po gañs (= Yar-lha°), 47a.

Çam-po gañs-žol (= Yar-lha°), 22a.

Çam-po'i yul, 52a.

Çam-bha-la (L), 43b.

Çiñ-kun (L), 7b, 12b.

Çi-la-mañju (H), 10a, 14a, 15b.

Çel-brag phug (Yar-kluñs), 47a.

Çes-rab 'bar-ma (D), 30a.

Ço (clan ?), 22a.

Çor-ba skya-bdun, v. bdud°

Çri-la-mañju, v. pañ-chen°

gÇin-rje (D), 17a.

gçin-rje, 47b.

gçin-rje-ma, 31b.

gçin-rje'i bu-mo, 20b.

gÇoñ-po (L), 41b, 47a.

gÇor-ba gžon-nu (un n. de Padma°), 3a.

Sa-Jiñ (Sa-skya et Jiñ-gir), 43a, 52b.

sa-bdag, 6a, 13a, 20b, 47b, 48b, 51b.

sa-bdag klu, 36a.

sa-bdag klu-gñan, 38a; v. klu-gñan sa-bdag.

sa-bdag rgyal-po Pa-la-pa-tra phag-mgo-čan, 47b.

sa-bdag-mo, 20b.

Sa-'jin, v. klu'i rgyal-po°

Sa-'jin lag-pa čhen-po (D), 47b.

sa-srin, 20b.

sa-Hor (L), 39b, 45b.

sañs-rgyas, 27a.

Sañs-rgyas (= Čäkyamuni), 45a, 40a.  
 Sañs-rgyas bčom-lđan (= Čäkyamuni), 45b  
*Sañs-rgyas gñis-pa* (= Padma<sup>o</sup>), 12a.  
 Sañs-rgyas *bstan-pa*, 31a.  
 Sañs-rgyas *bstan-žabs*, 43b.  
*Sa'i lha-mo* brTan-ma, 47b.  
 Sa-ra-ha (un n. de Padma<sup>o</sup>), 2b.  
 Siñ-brañ (*klu-yul*), 11b.  
 Singa-la (L), 38b.  
 Su-mi-tra (un n. de Padma<sup>o</sup>), 3a.  
 Se-čhen (= Qubilai), 39b, 46a.  
 Se-'phañ (D), 35a, 35b; v. *gñer-pa* Se-'phañ  
 nag-po.  
 Se-'phañ nag-po, 35b; v. *gñer-pa*<sup>o</sup>  
 Se-ba rañ-rta (D), 48a.  
 Se-ba bla-mkhyen (D), 47b.  
 Se'ug sñon-po (D), 48a.  
 Se-lo ser-po (D), 48a.  
 Se-čar-mi-sod (D), 48a.  
 Señ-ge sgra-sgrogs (un n. de Padma<sup>o</sup>), 3b.  
 Señ-ge brag-phug (L), 20a.  
 Señ-ge rab-brtan (un n. de Padma<sup>o</sup>), 3a.  
 Señ-mgo lha-luñ (H), 23b.  
 Señ-gdon rcan-lhan (D), 42a.  
 Sems-čan gsos-gyur bdud-rci sman gyi chal  
 (L), 9b.  
 Ser-'jin ser-mo (D), 48a.  
 So-ča gcañ-po (D), 29b.  
 So-ča yu-čhuñ (D), 20a, 29b, 32b.  
*Sog-po* (H), 48b.  
*Srid-skyoñ* De-mo čhos-kyi rgyal (H), 53a.  
*srid-pa'i rgyal-mo*, 20b.  
 Srid-la ñe-bstan (D ?), 19a.  
*srin-gyi rgyal-po* Ha-ta-ya nag-po, 33a.  
*srin-rgyal* Ha-ta nag-po, 33a.  
*srin-po*, 9a, 15a, 20b, 33a, 48b, 52b.  
*srin-po ño-dmar*, 39b.  
 Srin-po rjoñ (La-stod), 21a.  
*srin-mo*, 48b.  
*srin-rjoñ*, 33a.  
*srin-yul*, v. *lHo-nubo*  
*srin-yul* Lañ-ka-pu-ri, 22b.  
*sruñ-ma*, 27a.  
*srog-bdag*, 47b.  
*Srog-bdag rgyal-po*, 20b.  
*slob-dpon* Padma, 17a, 17b.  
 gSal-rje gañs (L), 47a.  
 gSil-ma gañs-dkar (gCañ), 21a.  
 bSam-yas (L), 38b, 45b, 49a, 50b, 51a.  
 bSam-yas mčhims-phu, 36b, 47a.  
 bSam-yas Bu-chal, 52b.  
 bSam-yas Hal-po-ri, 40a.  
 bSam-yas lha-khañ, 35b.  
*bSe-yi lha-mo mčhed-bži* (D), 13b.

Ha-ta nag-po, v. *srin-rgyal*<sup>o</sup>

Ha-ta-ya nag-po, v. *srin-gyi rgyal-po*<sup>o</sup>

Hañ-pan (D), 47b, 48a.  
*hab-gsal-čan*, 48a.  
 Hal-khyi nag-po (D), 48a.  
 Hal-po-ri, v. bSam-yas<sup>o</sup>  
 Has-po-ri, 21a.  
 Hu-la (H), 39b.  
 Hoñ-po (gČoñ-po), 47a.  
 Hor, 43a, 44a, 46b, 49a, 52a; v. *sa-Hor*.  
 Hor-yul, 46a.  
*lha*, 4a, 4b, 5a, 8b, 9b, 13a, 16a, 18a, 27a, 49a.  
*lha-sku*, 19a.  
*lha-lčam* Man-dhā-ra-ha (H), 52b.  
*lha-čhu*, 34a,  
*lha-dre*, 1b, 5a, 5b, 6a, 14b, 21a, 21b, 22b,  
 24a, 29b, 21b, 32a, 34b, 37a, 39a, 40b,  
 41a, 41b, 42b, 43a, 47b, 48b, 50a, 50b, 51a,  
 52b.  
 lHa-dre dkar-po (D), 20b.  
*lHa-dre bka'-yi than-yig* (T), 39b, 53a.  
*lha-dre sde-brgyad*, 36a.  
*lHa-dre'i than-yig* (T), 46b.  
*lha-rdo*, (26b). (*bla-rdo*, 29a).  
*lha-ma*, 31b.  
*lha-ma-yin*, 4a, 7a, 9b.  
*lha-ma-srin*, 22a, 27a.  
*lha-ma-srin sde-brgyad*, 27a, 47a, 47b.  
*lha-mi*, 50b.  
*lha-mo*, 18a.  
*lha-bcan*, 37b, 38b.  
 lHa-rce rjoñ (L), 21a.  
*lha-yi choñ-dpon*, 41b, 42a.  
 lHa-ri (L), 49b.  
 lHa-ri gyañ-rdor (Koñ-po), 40b.  
*lha-rigs*, 20a.  
 lHa-sa (L), 49a, 51a.  
*lha-srin*, 7a.  
*lha-srin dregs-pa sde-brgyad*, 34b.  
*lha-srin sde-brgyad*, 2a, 21a.  
*lHo-nub srin-yul*, 45a.  
 lHo-bal mtha'-'khob (L), 19a.  
 lHo-brag (L), 22a.

A-ta-rdo-luñ (L), 42b.

A-nan-ta, v. Kha-čhe<sup>o</sup>

A-mo-ka (H), 39b.

A-ca-ra, v. *sprin-lha čhen-po*<sup>o</sup>

*a-ca-ra-čan*, 48a.

A-yu-hu-nu (H), 46b.

A-la-hu (H) ?, 48b.

A-liñ-ga-na (D), 6b.

A-su sman-nags sman-gyi chal (L), 10b.

A-su-ra'i brag-phug (rGya-gar), 8a, 29a, 33b.

A-su-ra-yi sman-gyi nags (L), 9b.

An-čhuñ gnam-rjoñ brag-phug (mDo-smad),  
 20a.

Indra-bhū-ti (Za-hor rgyal-po), 41b, 50b.

E-yi gcug-lag-khañ (L), 8b, 12b.  
E-(yul), 41b.

O-rgyan (L), 3b, 43b.

O-rgyan *sku gsuñ thugs-kyi sprul-pa*, 49b.

O-rgyan Gan-dha-la (L), 49a.

O-rgyan gu-ru Padma-'byuñ-gnas, 31b.

O-rgyan gliñ-pa (H), 46b, 50a; v. Gra-stod  
Yar-chen-pa<sup>o</sup>

O-rgyan čhen-po Padma-'byuñ-gnas, 15b,  
41b.

O-rgyan Pad-'byuñ, 8b, 10b, 36a, 45b, 50a.

O-rgyan Padma, 5b, 14b, 15a, 29b, 33b, 34b,  
39a, 42b, 44b, 52b.

O-rgyan Padma-'byuñ, 3b, 4b, 35a, 39a.

O-rgyan Padma-'byuñ-gnas, 5b, 6a, 8a, 10b,  
13a, 14a, 17b, 22b, 30b, 31a, 34b, 41b, 42a.

O-tan-pū-ri (L), v. *ri* Bo-ta-la<sup>o</sup>

# UN FRAGMENT DE L'HISTOIRE DE RĀMA EN TIBÉTAIN

par

J.W. DE JONG

Dans « A Rāmāyaṇa Story in Tibetan from Chinese Turkestan » (*Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge, Mass. 1929, pp. 193-208) F.W. Thomas a étudié quatre manuscrits (A, B, C, D) contenant des fragments de l'histoire de Rāma. Deux autres manuscrits (E, F) furent ensuite signalés par M<sup>lle</sup> Lalou : « L'histoire de Rāma en tibétain » (*JA*, 1936, pp. 560-562). De ces six manuscrits seul le manuscrit E (fonds Pelliot tibétain n° 981) a été édité et traduit en entier : J.K. Balbir, *L'histoire de Rāma en tibétain* (Paris, 1963)<sup>1</sup>. L'édition et traduction de ce manuscrit laissent beaucoup à désirer. Une nouvelle édition et traduction s'imposent. J'espère pouvoir publier le texte des six manuscrits, mentionnés ci-dessus, accompagné d'un essai de traduction<sup>2</sup>. Pour commencer j'étudierai ici le manuscrit F, espérant ainsi rendre hommage à la mémoire de la regrettée M<sup>lle</sup> Lalou qui, la première, a signalé ce manuscrit à l'attention des tibétologues.

Le manuscrit F (fonds Pelliot tibétain n° 983) a été décrit et analysé par M<sup>lle</sup> Lalou (*op. cit.*, p. 562; *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang*, II, Paris, 1950, pp. 29-30) et par M. Balbir (*op. cit.*, p. 12). Ajoutons que les cinq feuillets contiennent au recto 20 lignes (cinq fois quatre) et au verso 24 lignes (5, 5, 4, 5 et 5). Le texte correspond d'assez près à deux passages du manuscrit A : lignes 86-108 et 168-191. Pour faciliter la comparaison entre les manuscrits F et A il m'a paru utile de publier ici le texte de ces deux passages du manuscrit A. J'ai reproduit également les vers (MS A 11. 96-106)<sup>3</sup> qui furent déjà publiés par F.W. Thomas (*op. cit.*, pp. 198-199) car, à quelques endroits, j'ai adopté d'autres leçons. M. Balbir a remarqué que le manuscrit F contient la matière correspondant aux lignes 112 à 117, 119 à 127 et, 172 à 183 du manuscrit E. En réalité, le recto du manuscrit F (Fa) correspond aux lignes 112 à 127 du manuscrit E et le verso (Fb) aux lignes 172 à 196. Puisque le texte du manuscrit E a déjà été publié, je me bornerai à signaler les fautes de lectures commises par l'éditeur.

En ce qui concerne l'édition des textes il faut signaler que le *i*, imprimé en italique, indique le *gi-gu* inversé. Récemment M. R.A. Miller a attiré l'attention sur cette lettre qui, selon lui, reflète une différence qualitative en

<sup>1</sup> Cf. *IJJ*, IX, 1966, pp. 227-235.

<sup>2</sup> J'adresse mes remerciements aux autorités de la Bibliothèque Nationale et de l'India Office qui m'ont permis de publier ces documents.

<sup>3</sup> Selon Thomas les vers se trouvent aux lignes 95 à 105. Thomas s'est trompé dans la numérotation des lignes du manuscrit A qui n'en contient pas 439 mais 440.

vocalisation et représente une différence importante qui mérite d'être notée (« Early Evidence for Vowel Harmony in Tibetan », *Language*, 42, 1966, p. 263). Entre crochets et suivis de l'indication *del.* sont notées les lettres et syllabes rayées par le scribe. A quelques exceptions près, je me suis abstenu de corriger les leçons des manuscrits, réservant pour le commentaire une discussion des problèmes que posent le texte et l'interprétation du manuscrit F. Les passages correspondants des manuscrits A et E ne sont cités que par rapport avec le manuscrit F. Une étude de ces manuscrits ne pourra se faire que dans le cadre d'une édition intégrale. La division du texte en paragraphes a pour but de faciliter la comparaison entre les trois manuscrits.

L'absence d'études lexicographiques et grammaticales sur les textes tibétains de Touen-houang rend l'interprétation d'un texte difficile. Espérons que les matériaux lexicographiques, laissés par M<sup>lle</sup> Lalou, seront publiés sous peu. J'espère aussi que les tibétologues qui ont eu l'occasion d'étudier des textes de Touen-Houang voudront bien me faire savoir leurs observations sur l'interprétation du manuscrit F que, avec beaucoup d'hésitations, je sou mets à leur jugement.

#### ABRÉVIATIONS

Balbir	J.K. Balbir, <i>L'histoire de Rāma en tibétain</i> , Paris, 1963.
BHSD	Franklin Edgerton, <i>Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary</i> , New Haven, 1953.
Das	Sarat Chandra Das, <i>A Tibetan-English Dictionary</i> , Calcutta, 1902.
<i>del.</i>	lettres ou syllabes rayées par le scribe.
Desg.	<i>Dictionnaire thibétain-latin-français</i> par les missionnaires catholiques du Thibet, Honkong, 1899.
Fa	Manuscrit F recto.
Fb	Manuscrit F verso.
Th.	F.W. Thomas, « A Rāmāyaṇa Story in Tibetan from Chinese Turkestan », <i>Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman</i> , Cambridge Mass. 1929, pp. 193-208.
Tse-ring	<i>Dictionnaire Tibétain-Sanskrit par Tse-ring-ouang-gyal</i> . Reproduction photo-typique publiée par J. Bacot, Paris, 1930.
TTC	Chos-grags, <i>Brda-dag miñ-tshig gsal-ba</i> , Pékin, 1957 (cf. F. Wilhelm, « Ein Beitrag zur tibetischen Lexicographie », <i>CAJ</i> , VII, 1962, pp. 212-225).

#### Fa

- I. gyi<sup>4</sup> zañ ziñ spañs te // drañ sroñ bya bar dam bcas [te *del.*] pas // rgyal srid myi 'dod ces smras pa dañ //
- II. Lag śa nas gsol<sup>5</sup> pa / [2] drañ sroñ [sra *del.*] mdzad par dam bcas te // rgyal srid bžes par myi gnañ na yañ / khyed kyī chags gcig rgyal po'i gdan [3] du bžag ste // bdag gis chags gog gi 'bañs kyī blon po ched po bya'o žes gsol nas //
- III. Ra ma na'i chags [4] gcig skur te // rgyal po'i gdan la bžag nas // Lag śa nas blon pa'i las byed do //

<sup>4</sup> *gyi* est écrit dans la marge.

<sup>5</sup> Écrit *gslo*.

- IV. de nas re *śig* na bu mo / [5] Rol [sa *del.*] *rñed* ma nar son te 'jig rten na bu mo de las bzañ *ziñ* mdzes chags la sdug myed nas //
- V. *ziñ* pa rnams [6] kyis bsam pa // bu mo 'di lta bu bzañ *ziñ* sdug pa myi phal la ni phañs <sup>6</sup> te myi sbyin na // bu mo 'di zlar ruñ ba'i skyes pa [7] 'ga *zig* btsal te *rñed* <sup>7</sup> na sbyin no *zes* kun [la *del.*] gyis phyogs [su *del.*] bcur btsal te <sup>8</sup> smras pa dañ //
- VI. Ra ma na dañ phrad de bltas [8] na // myir skyes pa la de las bzañ *ziñ* bkrag ce // sbyibs legs la mdog sdug mdañs mdzes pa <sup>9</sup> gzan [9] du myed pa *zig* nas // 'di ni Rol *rñed* ma'i rogs <sup>9</sup> su ruñ *zes* dphyad de // bu mo khrid nas // Ra ma na'i gan du 'oñs te gsol ba'i tshig la / [10]
- VII. skra ni mtho 'tiñ dmyig ni ud dpal la //  
 tshañs pa'i dbyañs ltar kha dog rnam par dag //  
 'phral ba [ba *del.*] rgyan mchog mdzes [11] pa dbyibs su *śis* //  
 dpal ldan dri myed pad mo mchog las skyes //  
 lus <sup>9</sup> ni rnam par yan lag ye nas mñan // (5)  
 lus [12] kyi dbyibs legs yan lag yoñs su tshañ //  
 gser gi gzugs la nor bu phyis pa 'dra //  
 phyogs kun 'od kyis [13] rnam par gsal bar gda' //  
 lus la cha 'dan rgyal po spos kyi dri //  
 'gro ldan lha rdzas yid [du *del.*] 'oñ brjod pa'i tshe [14] (10)  
 g.yar nas ud dpal lha'i ñad kyañ ldañ //  
 'di ni gañ tshe 'dzum *ziñ* rgod <sup>10</sup> pa'i [su *del.*] dus //  
 rol ro sgra sñan de nas / [15] byuñ bar 'gyur <sup>11</sup> //  
 bud myed rin cen 'jig rten 'dir byuñ na //  
 mtha ma kun gyi dbañ du gyur [ma *del.*] ma lags // (15)  
 khyod la / [16] ma gtogs pa // myi'i 'jig rten na //  
 'di bdag po gzan [ga *del.*] na gcig ma mchis //  
 mtshan brgya'i sku gzugs mdzes mña' ba // [17]  
 yon tan <sup>9</sup> sna tshogs ldan ba'i sku //  
 khyod kyi za sñar bu mo 'di 'bul na // (20)  
 sna tshogs lo ma yan lag rgyas gyur cig // [18]  
 śiñ dañ men tog mdog sdug rgyas pa'i mdog //  
 rgyan dañ chas śiñ śin [sdug *del.*] du yid du 'oñ //  
 rin cen dar pas [19] klubs pa 'di / bzes śeg  
 ces bstod tshig dañ bchas par phul ba dañ //
- VIII. Ra ma nas gzigs na // bud myed de myir <sup>9</sup> skyes pa la / [20] de las bzañ *ziñ* yon tan dañ ldan te yid du 'oñ ba <sup>9</sup> myed nas // chags pa'i dbañ gis // drañ sroñ gi dka' thub las

<sup>6</sup> Entre *ph* et *ñ* une lettre est rayée.

<sup>7</sup> Écrit *rñde*.

<sup>8</sup> Écrit sous la ligne.

<sup>9</sup> MS. *lum*.

<sup>10</sup> Entre *ziñ* et *rgod* un *d* est écrit sous la ligne, probablement pour changer *rgod* en *dgod*.

<sup>11</sup> 'écrit sous la ligne.



- I. (bdag ni 'du 'dzi dan rten 'brel) spañ [87] ste / dka' thub spyad par dam bcha[b *del.* ?]s pas // rgyal srid myi 'dod ches byas pa dan //
- II. Lag sa nas gsol <sup>12</sup> pa / [88] dka' thub spyad par dam bchaste // rgyal srid mdzad par myi gnañ na yañ // khyod kyi chags ya chig rgyal po / [89] 'i gdan la bzug ste // bdag ni chags 'og gi blon po bgyid par ji gnañ zes gsol pa las /
- III. chags ya gchig [90] skur te / Ra ma na 'i chags ni / rgyal po byed / Lag sa na ni / chags 'og gi blon po byed do //
- IV. de nas re sig na / [91] [de nas *del.*] // bu mo Rol rñed ma nar son te bltas na // 'jig rten na skyes pa la / bu mo de las bzañ zin mdzes [92] la / sdug pa myed nas //
- V. zin pa rnams kyis bsams pa' // bu mo 'di lta bu mtshan dan ldan zin bzañ mo 'di / [93] myi phal la ni phañs // bu mo 'di 'i zlar ruñ zin / mtshan dan ldan ba 'ga' zig btsal te sbyin no sñam [94] nas // phyogs bcur btsal pa las //
- VI. Ra ma na dan prad de bltas na / 'jig rten du skyes pa la / de las [95] bzañ ba myede [nas *del.*] / sbyibs legs la / mdog sdug / bkrag che la / mdzes pa zig nas // 'di Rol rñed ma 'i [96] rogs su ruñ bar dpyad de / bu mo cha byad kyis brgyan te / khrid de 'oñs nas // Ra ma [la *del.*] na la gsol pa /
- VII. skra ni [97] mthon tin g.yasu 'khyil / dmyig ni ud dpal la // tshañs pa 'i dbyañs ltar kha dog rnam par dag / 'phral [98] ba rgyan mchog mdzes pa dbyisu sis // dpal ldan dri myed pad mo mchog las skyes /

(5)

lus ni yan lag [99] yoñs su tshañ /  
[lus *del.*] gser gyi gzugs la / nor bu pyis pa 'dra' //  
pyogs kun 'od kyis rnam par [100] gsal bar gda' /  
lus la ca 'dan rgyal po spos kyi dri /

'gro ldan lha rdzas yid 'oñ brjod pa 'i tshe / [101] (10)

g.yar nas ud dpal la 'i ñad kyañ rgyun du ldan //  
'di ni gañ du mdzum zin dgod pa 'i dus de na /  
rol mo [102] sgra sñan ñag ni 'byuñ bar 'gyur //  
bud myed rin chen 'jig rten 'dir byuñ ba //

tha mal kun kyi dbañ du gyur [103] ma lags // (15)

khyod ma gthogs pa myi 'i 'jig rten na //  
'di 'i bdag po gzan na gchig ma mchis / [104]  
mtshan brgya' 'i sku gzugs mdzes mña' ba' //

yon than sna tshogs ldan ba 'i sku' // (20)

khyod kyi za snar bu mo 'di [105] 'bul na /  
sna tshogs lo ma yan lag rgyas rgyur chiñ //  
siñ lo men tog mdog sdug rgyas pa 'i mdog //

<sup>12</sup> Écrit *gslo*.

rgyan dañ bchas / [106] śiñ yid du 'oñ /  
 rin chen dar bas glubs pa 'di bzes śig  
 ches // stod ra gcig dañ bchas su pul ba dañ //  
 VIII. rgyal po [107] Ra ma nas gzigsna / myir skyes pa la // bud med de  
 las bzañ źiñ mtshan dañ ldan ba myed de / thugsu byon nas //  
 [108] chags pa 'i dbaň ġis // draň sroň ġi dka' thub las (g.yel bar  
 gyur te //)

E  
112 - 127

Pour le texte de ces lignes voir Balbir pp. 43-44. Il faut apporter les corrections suivantes (je garde la transcription employée par l'éditeur) :

113	źer	—	zer
116	[116] // na'i	—	[116] na'i
117	źiñ pa	—	źiñ pa
118	źer	—	zer
119	'tiñ	—	tiñ
»	ud pa la	—	ud pal ( <i>à corriger en ud pal la</i> )
»	čhaňs	—	chaňs
121	gźugs	—	gzug
122	phyis pas / 'dra'	—	phyis pa 'dra'
123	'di'i	—	'di 'i
»	brgya'i	—	brgya 'i
»	mña	—	mña' (la photocopie montre une partie du')
125	ren čin	—	rin čen
126	bzaň źiñ	—	bzaň źiñ
127	chags	—	čhags

Les paragraphes du texte de Fa correspondent aux lignes 112-127 comme suit :

I	—	112-113
II	—	113-115
III	—	115-116
IV	—	116-117
V-VI	—	117-119 (E est très abrégé)
VII	—	119-126 (des 24 vers E ne contient que les suivants : 1-5, 7-8, 17-18, 20, 23-24)
VIII	—	126-127

Fb

I. pa dañ sad de yaň ġses nas // rmad 'dor źiñ 'di skad du ġsuňs so //  
 da tsham bzaň mo yid 'oň ġduň ba'i [2] mchi ma dkyus riňs spyān  
 bkra nas // zla źal dag la dbab ltar 'dril ba sňam // ġňi zer lta bu'i

- mkhyen [3] pa'i thugs ñan gyis // intshan<sup>13</sup> mo'i mun pa bzin  
[sa del.] du gyur ba sñam zes gsuñ zin bzud pa las /
- II. luñ [4] pa gcig gi mdor phyin na // chab nag po<sup>14</sup> zig 'bab nas /  
gcuñ skyems te bthuñ zes byas pa dañ // [5] gcen gi زال nas 'di sems  
can ched po'i khu ba yin te brtsog gis ma 'thuñ zig ces bgyis [6] pa  
dañ // [na del.] gcuñ gi mchid nas // ci ltar sems can chen po'i khu  
ba lags ses dris pa dañ / [7] bstan gis 'don ño zes gsuñs nas / luñ pa'i  
phur phyin na spre'u 'phags par ched pa zig snañ ñe / [8] [ñu del.]  
ñal nas ñu zin 'dug pa'i kha chu dañ sna cu dañ mchi ma da ci'i chu  
yin nas //
- III. spre'u khyod<sup>14</sup> sus bsad<sup>15</sup> rdeg ses [9] [dri del.] rmas<sup>16</sup> pa dañ  
[dag del.] bdag ni sre'u gi rgyal po'i bu / [da del.] bdag cag spun  
gñis la / [dag del.] bdag gi nu bo ste 'Grin [10] bzañs [gyi del.] zes<sup>17</sup>  
bgyi // bdag gi pho bo ni<sup>14</sup> 'Ba' li ses bgyi ste // rgyal srid la rtod  
pa las pho bo stobs che ba(?) [11] ste bdag rdeg so zes<sup>14</sup> mchi'o //
- IV. de nas rgyal pos bud myed 'di lta bu zig mthoñ ñam zes dris pa dañ //  
bdag ni [12] bro 'tshal ba'i mye<sup>18</sup> ñan gyis gduñs pas ma mthoñ  
na' // bdag gi slad 'khor na // spre'u gsum mchis pa / [13] khyed  
gda' ba dañ / bros nas // da ltar ri grod ya bi na mchis te // de  
rnams gyis / de lta bu zig mthoñ bar gleñs<sup>19</sup> [14] pa / thos na' /  
rmar gsol zes zer ba dañ //
- V. ri grod du bltas pa dañ // spre'u [po del.] che gsum gda' ste / ñed  
gnod [15] pa myi byed<sup>20</sup> gyis / mar sog cig ches bgyis pa dañ //  
spre'u gsum yañ der<sup>21</sup> 'oñs te rmas pa dañ //
- VI. spre'u [16] na re // gze niñ sna [mo del.] zig gi dus na / myi mgo bcu  
tham ba la mgo dañ po rta mgor 'dug pa gcig gis [17] bud myed  
sman bzin gcig<sup>14</sup> sa gzi<sup>14</sup> tha gi tsham gi steñ du bzag ste // btsun  
mo 'i زال nas 'di skad mchi'o // bdag ni [18] rgyal po<sup>22</sup> ra ma na'i  
btsun mo dam pa si ta yin // mthu ltan gañ zig brtse bar myi dgoñs  
'am // myi sdug gzugs can / [19] 'di las phrog sig ces mchi nas // nam  
ka la khyer te bros te mchis so // zes byas pa dañ
- VII. rgyal po [20] Ra ma na'i زال nas 'Grin bzañs gi [s del.] dan rogs byas  
te // rgyal srid du gzug na // khyed kyis ña'i [dan del.] [21] btsun  
mo btsal ba'i dan rogs bya bar dam [na del.] bca' zes byas pa dañ //  
mGrin bzañs na re // rgyal pos bdag gi [22] dan rogs bgyis na // bdag  
gis kyañ [rje<sup>23</sup> del.] rño ci thog gis bka' stsal pa bzin ñan zes gsol pa  
dañ // [23] bro gtsigs bzuñ ste //

<sup>13</sup> Écrit *mtshna*.

<sup>14</sup> Écrit sous la ligne.

<sup>15</sup> Écrit *bsda*.

<sup>16</sup> Le scribe avait d'abord écrit *dri*. Il a ensuite rayé *dri* et ajouté *rma* sous la ligne.

<sup>17</sup> Le scribe avait d'abord écrit *gyis*. Il a ensuite rayé *gyi* et ajouté *ze* sous la ligne.

<sup>18</sup> Le scribe avait d'abord écrit *myi*.

<sup>19</sup> Le scribe avait d'abord écrit *gliñs*.

<sup>20</sup> MS. *bred*.

<sup>21</sup> *r* ajouté sous la ligne.

<sup>22</sup> *rgyal po* est ajouté plus tard; *rgyal* est écrit dans la marge et *po* sous la ligne.

<sup>23</sup> Ou *rjo*.

VIII. sañ gi ñin par thab <sup>24</sup> mo bgyid par dus btab ste // spre'u gñis thug ces bkye ba dañ / [24] rgyal pos mdas 'phañ bar bgyi bgyi na ltad mo la <sup>14</sup> g.yeñs <sup>25</sup> ste / mda' ma 'phañs nas // 'Ba' lis 'Grin

A

168 - 192

- I. (dbyar dañ po skyes pa 'i rtsva gzi la khriś pa snar zug) pa dañ sad de // yañ rmad 'dor zin 'di skad [169] gsuñs so // da tsam bzañ mo yid 'oñ gduñ ba 'i mchi ma dkyus riñs spyān bkra' nas // zla [170] mdañs mdzes pa 'i žal la / dbab ltar 'dril ba sñam // gñi zer 'char pa lte bu 'i thugs ñan la [171] mtshan mo mun pa bzin du gyur pa sñam zes gsuñ zin bzud pa las //
- II. luñ pa gchig gi mdor pyin [172] na' / chab nag po zig 'bab nas // gcuñ skyems te bthuñ zes bgyis pa dañ // gchen gyi žal nas / [173] 'di sems chan ñam thag pa zig gi khu ba yin te / brtsog gis ma 'thuñ sig ches bgyis pa dañ // [174] gcuñ gi mchid nas // ji ltar sems chan gyi khu ba lags ses zus pa dañ // bstan gyis 'doñ zes gsuñ [175] nas / luñ pa 'i pur pyin <sup>26</sup> na // spre 'u 'phags par che ba zig snañ ñe ñal ba 'i / mchi ma dañ kha chu dañ sna chu yin bar gyur / [176] nas //
- III. spre 'u khyod sus brdegs ses rmas pa dañ // bdag ni spre 'u gyi rgyal po 'i bu lagste / bdag chag spun [177] gñis mchis pa las / bdag ni nu bo lags te / bGrin bzans ses bgyi / bdagi pho bo ni 'Ba' li zes bgyi [178] ste / rgyal srid ltod pa las / pho bo stobs che bas / bdag brdegs te snad pa lags ses mchi //
- IV. de nas bud med [179] 'di lta bu zig mthoñ ñam zes / rgyal pos rmas pa las // bdag ni bro 'tshal ba 'i mye ñan gyis gduñs pas <sup>27</sup> [180] ma mthoñ na / bdagi druñ na // spre 'u gsum mchis pa // khyed gda' ba dañ bros nas / da ltar ri grod ya bi [181] na mchis te / de rnams kyis / de lta bu zig mthoñ bar gleñ zin mchis pas / de rnams la rmar gsol <sup>28</sup> / [182] zes mchi nas //
- V. ri grod du bltas pa dañ / spra bo che gsum gda' ste // ñed gnod pa myi byed rgyis <sup>29</sup> / mar śog sig [183] ches bgyis pa dañ // spre 'u gsum yañ der 'oñ ste rmas na //
- VI. gze niñ sna mo zig ki dus na // myi mgo bcu [184] tham ba la / mgo dañ po rta mgor 'dug pa gchig gis // bud myed sman bzin gchig / sa gzi tha gi tsam gyi steñ [185] du bzag ste // lha mo žal nas / 'di skad mchi 'o // bdag ni rgyal po Ra ma na 'i btsun mo dam pa Si ta lags / [186] mthu ldan <sup>30</sup> gañ zig / brtse bar myi dgoñs sam //

<sup>24</sup> MS. *thar*.

<sup>25</sup> Entre *y* et *ñ* une lettre est rayée.

<sup>26</sup> Entre *pyin* et *na* il y a une croix. Ce signe est employé pour indiquer une lacune mais le scribe n'a rien ajouté sous la ligne.

<sup>27</sup> *s* est écrit sous le *p*.

<sup>28</sup> Écrit *gslo*.

<sup>29</sup> Ou *sgyis*? Il faut corriger en *gyis*.

<sup>30</sup> Ou *ltan*?

myi sdug gzugs chan 'di las prog du gsol zés [187] mchi ste/ nam  
ka la khyer te soñ ño / zés byas pa dan //

VII. rgyal po Ra ma na 'i zal nas // bGrin bzañs kyi [188] dan grogs bya  
ste / rgyal srid du gzug na // khyod kyis lha mo Si ta btsal ba 'i  
dan grogs bya na ruñ myi ruñ zés byas [189] pa las / 'di ltar bdagi dan  
gros <sup>31</sup> mdzad par gnañ na // bdag kyañ rño ji thog gis // [rgyal po  
'i del.] bka' stsald pa ñan [190] zés gsol nas / bro gtshigs bgyis ste /

VIII. sañ gi ñin par thab mo bgyid par dus btab nas / spre 'u gñis / [191]  
thug ches bkye ba dan // rgyal po ltad mo la yeñs nas / mda's ma  
'phags <sup>32</sup> ste / 'Ba' lis bGrin <sup>33</sup> bzañs [192] (gthal 'thal te ma ši tsam  
bgyis so /)

## E

172 - 196

Pour le texte de ces lignes voir Balbir pp. 45-46. Il faut apporter les corrections suivantes :

173	'dor zin	—	'dor zin
»	bzan mo	—	bzañ mo
175	lta bu'i	—	lta bu 'i
»	thugs nañ	—	thugs ñan
178	bsgos so	—	bsgos si
»	di ñes	—	či ñes
179-180	'ba li zés bgyi	—	'ba' li zés [180] bgyi
»	rgyal po'i	—	rgyal po 'i
184	gyis	—	gis
189	mčhis	—	mčhi
192	dam bča	—	dam
195	byis so	—	bgyis so
196	'u ba'	—	'ba'

Dans ce passage M. Balbir a rapporté entre crochets plusieurs leçons de Fb dont il faut corriger les suivantes :

Fb 5-6	bgyis pa dan	—	bgyis pa dan
18	dma pa	—	dam pa
19	khyed te	—	khyer te
22	bdag gyis	—	bdag gis

Les paragraphes du texte de Fb correspondent aux lignes 172-196 comme suit :

I	—	172-176
II	—	176-178 (E est très abrégé)
III	—	178-181
IV	—	181-183

<sup>31</sup> A corriger en *grogs*.

<sup>32</sup> A corriger en *'phañs*.

<sup>33</sup> Les mots *pyis ñin* sont écrits sous la ligne en dessous du mot *spre* (ligne 191) et audessus de *bGrin*. Faut-il les placer avant *spre 'u gñis* ?

V	—	183-185
VI	—	185-190 (la plainte de Sita est plus détaillée dans E)
VII	—	190-193
VIII	—	194-196

## COMMENTAIRE

### Fa

1. *zañ zīn* « possessions ». Dans les textes bouddhiques *zañ zīn* traduit Skt. *āmiśa*, cf. BHSD s.v. Dans A il y a *'du 'dzi* « tumulte, agitation » et *rten 'brel* « connexion causale ».
- 3.1. *bžag ste*; A 89 *bžug ste*, E 115 *bžugs te*. Cf. Fa 4 *gdan la bžag nas*.
- 3.2. *gog* est une erreur pour *'og*, cf. A 89.
- 3.3. *'bañs kyī* ne se trouve pas dans A et E, cf. A 89 *chags 'og gi blon po*, E 115 *chags 'og rgyal po*.
- 3.4. Peut-être *Ra ma na'i* est une erreur pour *Ra ma nas*, cf. A 89-90 *chags ya gchig skur te*. Ici le sujet ne peut être que *Ra ma na*.
5. *bzañ zīn mdzes chags la sdug myed nas*, cf. A 91-92 *bzañ zīn mdzes la sdug pa myed nas*.
6. *phañs te myi sbyin na*; A 93 *phañs*. L'addition de *myi sbyin na* « ne pas donner » sert peut-être à renforcer *phañs* « garder de ».
7. *smras pa* doit avoir été ajouté par erreur, car *žes* indique la conclusion de la pensée des paysans, cf. A 93-94 ... *sbyin no sñam nas // phyogs bcur btsal pa las //*.
9. *rogs su ruñ*, cf. 6 *zlar ruñ ba'i*.
- 10.1. Des 24 vers qui suivent seul le cinquième n'a pas de contrepartie dans A. Th. a traduit les vers de A, cf. Th. pp. 198-199.
- 10.2. *'phral ba* = *dpral ba* « front »? A a aussi *'phral ba* que Th. traduit par « in herself ». Dans E 120 il y a *'phre ba* que M. Balbir a corrigé en *'phreñ ba* « guirlande ».
- 11.1. *mdzes pa dbyibs su śis*, cf. A 98 *mdzes pa dbyisu* (erreur pour *dbyibsu*) *śis*, E 120 *kha dog yid du śis*. Dans A et F *mdzes pa* semble se rapporter à ce qui précède, dans E *kha dog* doit se rapporter à ce qui suit.
- 11.2. Probablement *dpal ldan* et *dri myed* se rapportent tous les deux au lotus. Dans la traduction de Th. *dpal ldan* se rapporte à la fille et *dri myed* au lotus; dans celle de M. Balbir les deux se rapportent au lotus.
- 11.3. Traduction littérale du vers 5 : « Quant au corps, dans sa forme, les membres sont parfaitement égaux ».
- 13.1. *cha 'dan rgyal po* « le roi du santal, c.-à-d. le meilleur santal »? Th. traduit *rgyal po* par « O, king ».
- 13.2. *'gro ldan*, cf. TTC *'gro ldan* = *'jig rten*, *'jig rten khams*. Le sens de *lha rdzas* n'est pas clair. J'ai traduit *'gro ldan lha rdzas* par les « mondes des hommes et des dieux », cf. Tse-ring *lha rdzas* = *divya*, mais *lha rdzas* signifie littéralement « choses divines ». A propos de *rdzas*, Desg. remarque : « istud vocabulum multas habere potest signi-

fications ex contextu intelligendas». Th. traduit 'gro ldan lha par « O lord of the world ».

- 14.1. Le vers 11 a huit syllabes. Il faut lire *lha 'i* en deux syllabes. Dans A le vers correspondant a onze syllabes.
- 14.2. Peut-être faut-il lire *dgod* (cf. texte note 7) comme dans A 101.
15. *mtha ma* doit être une erreur pour *tha mal*, cf. A 102 *tha mal kun kyi*.
- 16.1. Le vers 17 a huit syllabes. Dans A et E il y a 'di 'i au lieu de 'di. Probablement le scribe de F a omis 'i. A et F ont tous les deux *gzan na*, mais E a *gzan ni*. Je pense qu'il faut lire partout *gzan ni*, car pour rendre « ailleurs » l'auteur emploie *gzan du* (Fa 8-9). Il faut noter la construction *gzan ni gcig* « un autre » qui, pour autant que je sache, ne se rencontre pas en tibétain classique.
- 16.2. Dans F les vers 18 et 19 ont sept syllabes, dans A huit syllabes mais sept si on lit *brgya'i* et *ldan ba'i* au lieu de *brgya' 'i* et *ldan ba 'i*.
17. *gyur cig* doit être corrigé en *gyur ciñ*, cf. A 105 *rgyur chiñ* où *rgyur* est une erreur pour *gyur*.
- 18.1. *siñ dan men tog*, cf. A 105 *siñ lo men tog* « arbres, feuilles et fleurs ».
- 18.2. A et F ont *rin chen/cen dar bas/pas*, mais E 125 *rin cen pad mas*. J'ai traduit *rin cen dar pas* par « une profusion de joyaux », cf. Th. « jewels in quantity » mais cette traduction me paraît très douteuse.
- 19.1. *klubs pa*, A 106 *glubs pa* (Th. a lu *grubs pa*), E 125 *glhub ste*. Cf. Jä. *klub pa*, pf. *klubs*, to cover, e.g. the body with ornaments Pth. Dans Divyāvādāna (ed. Cowell et Neil), p. 441. 3 *klubs pa* rend *vibhūṣita* « orné » : *hārārdhahāravibhūṣitagātrīm*, Tib. *do šal dan se mo do dan rgyan gyis klubs pa'i lus*.
- 19.2. *seg* est une erreur pour *sig*.

## Fb

- 1.1. *yañ gses nas* « après avoir de nouveau fait des reproches ». Je crois qu'il faut adopter ici la leçon de E 173 *yar bzeñs nas*.
- 1.2. *rmaḍ 'dor zin* se trouve dans les trois manuscrits. Le sens n'en est pas certain. M. Balbir corrige *rmaḍ* en *mda* (cf. Marcelle Lalou, *JA*, 1962, p. 332 : *mad* = *mda'*). Peut-être faut-il rapprocher *rmaḍ* de *smad pa*, cf. Jä s.v. : to abuse, defame, degrade; blame, reproof, reproach. Je ne crois pas que *rmaḍ* soit une variante pour *dmod* car, dans l'expression *dmod pa bor ba*, A et E ont tous les deux *dmod*, cf. A 156 *dmod pa bor ro*, E 162 *dmod pa bor ba*. *rmaḍ* se rencontre plusieurs fois dans A et E en association avec *khuñs* : A 166 *rmaḍ khuñs ma phyin nas*; E 171 *khuñs ma phyin rmaḍ ma rñed nas*, 218-219 *khuñs ma phyin / rmaḍ ma rñed nas*. M. Balbir traduit ici *rmaḍ* par « femme ». En outre *rmaḍ* se trouve dans E 166 *da tsam rmaḍ cig* où M. Balbir corrige *rmaḍ* en *rman* « blessure ».
- 2.1. *zla žal dag la* « sur ton visage pur comme la lune ». Ici A et F sont

- très proches l'un de l'autre : A 169-170 *zla mdañs mdzes pa 'i žal lu* ; E 174 *zla mdañs mdzes pa 'i žal na*.
- 2.2. *mkhyen pa'i* doit être une erreur pour *ñen pa'i*, cf. E 175 *gñi zer lta bu'i ñen pa'i thugs ñan gis*.
- 7.1. *bstan gis 'doñ ño*, A 174 *bstan gyis 'doñ*. Traduction littérale : « Je montrerai et j'irai » ? Cf. H. Hoffmann, « Über ein wenig beachtetes Hilfswort zur Bezeichnung der Zukunft im Tibetischen », *Corolla linguistica*, Wiesbaden, 1955, pp. 73-79. Si cette interprétation est correcte, il faudra admettre ici un hysteron-proteron : « J'irai et je montrerai ». Le sens normal de *ston-pa* n'est pas très satisfaisant ici. Ma traduction est un pis-aller.
- 7.2. *'phags pa* semble avoir ici le sens de « très » : *'phags par ched pa* « très grand ».
- 8.1. *da ci*, cf. Jä s.v. a little while ago, lately.
- 8.2. *bsad rdeg*, littéralement « tué et frappé ». Dans A 176 il n'y a que *brdegs*.
- 9.1. *sre'u* est une erreur pour *spre'u*.
- 9.2. *bdag gi* doit être une erreur pour *bdag ni*, cf. A 177 *bdag ni*.
- 9.3. Dans A et F 'Grin-bzañs est le frère cadet mais dans E il est le frère aîné. Remarquons que, dans le Rāmāyaṇa de Vālmiki, Sugrīva ('Grin-bzañs) est le frère cadet et Vālin ('Ba' li) le frère aîné, cf. Rāmāyaṇa (Bombay, 1930), IV.9.1.: *Vāli nāma mama bhrātā jyeṣṭhaḥ. rgyal srid la rtod pa* « se disputer le royaume » ? Cf. A 178 *rgyal srid ltod pa las*, E 180 *rgyal srid rtod pa las*. Cette expression se rencontre aussi plus loin dans A à propos de la dispute pour le royaume entre Pa da' et Sam pa da' : A 228 *ñed gñis rgyal srid ltod pa / las /*. Le sens de « se disputer » est suggéré par le contexte. Les dictionnaires ne donnent que le sens de « clou, clouer », cf. Desg. s.v.
12. *bro 'tshal ba* « maladie », cf. TTC *bro 'tshal = na tsha (tshu est une faute d'impression), bro nad* ; Tse ring *bro tshal pa = roga* ; Das *bro 'tshal ba* « a sick man, one laid up with illness ».
- 13.1. *khyed gda' ba dañ / bros nas*, A 180 *khyed gda' ba dañ bros nas*, E 182 *khyed bda' bu dañ bros nas*. Faut-il lire partout *bda' bu* « chasser » ou *gda' ba* « être présent » ? Il me paraît préférable de lire partout *gda' ba* et de traduire : « Vous êtes venu ici et ils se sont enfuis », car *gda' ba* se trouve dans les deux manuscrits A et F et rien n'indique que Ra ma na ait chassé les singes.
- 13.2. *ya bi* doit être équivalent à *ya gi*.
14. *rmar gsol zés zer ba*, A 181-182 *de rnam la rmar gsol zés mchi*. Je ne comprends pas ici le sens de *gsol*.
16. *gze niñ sna zig gi dus na*, A 183 *gze niñ sna mo zig ki dus na*, E 185 *gze niñ sna mo zig na*. Dans F le scribe avait d'abord écrit *sna mo* mais il a ensuite rayé *mo* qui se trouve dans les autres manuscrits. Les dictionnaires donnent différentes explications pour *gzes ñin*, cf. Desg. s.v. *gzes ñin*, Jä. s.v. *gzes*, Das s.v. *gzes*, TTC s.v. *gzes ñin*. La plupart s'accordent pour expliquer *gnañs ñin* comme « après-demain » et *gzes ñin* comme « dans trois jours ». Je suppose que



l'addition de *sna mo* « antérieur » change le sens de *gzes ñin* en « il y a trois jours ».

- 18.1. *mthu ltan gañ zig*, A 186 *mthu ldan* (ou *ltan*) *gañ zig*, E 187 *mthu ltan gañ dan*. Le sens de *gañ* n'est pas très clair. Peut-être *gañ* signifie ici « tous » : « tous les puissants », cf. E 25-26 *lha gañ bas kyañ che ste* « plus grand même que tous les dieux » ? Cf. J. Bacot, F. W. Thomas, Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris, 1940-1946, p. 98, 11. 23-24 : *myi gañ bya gañ la | pha yod na* ; p. 125 : « Si tout homme, tout oiseau a un père ».
- 18.2. *gzugs can*, cf. TTC *gzugs can* = *gdon 'dre* « démon ».
20. *dan rogs* (la même forme en 21 et 22). Dans A il y a toujours *dan grogs* (*gros* en 188 doit être une erreur du scribe), dans E il y a deux fois *dan grogs* (191 et 192) et une fois *rogs* (191). Pour *dan rogs*, *dan grogs* voir Michel Soymié, *JA*, 1954, p. 322, n. 7.
- 23.1. *bro gtsigs bzun ste*, E 193 *bro tshigs bzun so*, A 190 *bro gtshigs bgyis ste*. *bro gtsigs* signifie-t-il « un grand serment » ? Cf. Desg. *gtsigs* « de grande importance ».
- 23.2. *thug ces* « avec un grand bruit » ? Cf. TTC s.v. *thug thug byas pa*, Jä. *thug chom*.
- 23.3. *bkye*, cf. *'gyed pa* « se battre ».

#### TRADUCTION

##### Fa.

- I. « J'ai fait vœu de devenir *řsi* après avoir abandonné les possessions du... Je ne désire pas le royaume ». Ainsi dit-il.
- II. Lag *śa na* lui dit : « Bien que tu fasses le vœu de devenir *řsi* et que tu ne veuilles pas accepter le royaume, je poserai une de tes sandales sur le trône et je serai premier ministre servant sous ta sandale ». Ainsi il lui demanda.
- III. Ra ma na lui donna une sandale. Lag *śa na* la posa sur le trône et remplit la fonction de ministre.
- IV. Ensuite la fille Rol *rñed ma* atteint l'âge adulte. Dans le monde il n'y avait pas de fille plus belle, plus charmante et plus jolie qu'elle.
- V. Les paysans pensèrent : « Une fille si belle et si jolie doit être gardée et ne pas être donnée à un homme ordinaire. Il faut chercher un homme digne d'être son compagnon, et quand nous l'aurons trouvé, la lui donner ». Ils cherchèrent tous dans les dix directions.
- VI. Ils rencontrèrent Ra ma na et ils le regardèrent. Puisque, parmi les hommes, il n'y avait nulle part quelqu'un qui le surpassait en beauté, splendeur, belle forme, teint frais et éclat, ils décidèrent qu'il était digne d'être le compagnon de Rol *rñed ma*. Ils prirent la fille avec eux et se rendirent auprès de Ra ma na. Ils s'adressèrent à lui avec la prière suivante :
- VII. Ses cheveux sont foncés, ses yeux comme le lotus.  
[sa voix] est comme la voix de Brahmā, son teint est pur,

son front est orné de beaux ornements, elle est bénie en sa forme,  
 elle est née d'un lotus excellent, splendide et immaculé,  
 son corps a des membres parfaitement égaux, (5)  
 la forme de son corps est belle, les membres sont complets,  
 elle a un corps d'or et ressemble à un joyau poli,  
 elle illumine toutes les régions par son éclat,  
 son corps possède le parfum de l'encens du plus excellent santal,  
 quand elle dit [des mots] qui réjouissent les mondes des hommes  
 et des dieux, (10)

le parfum de lotus s'élève de sa bouche,  
 quand elle sourit et rit,  
 des sons musicaux, pleins de charme, émanent d'elle,  
 cette femme, parue dans ce monde comme un joyau,  
 ne peut être soumise à des hommes ordinaires, (15)  
 Vous excepté, il n'y a pas dans le monde des hommes  
 d'autre maître pour elle,  
 Vous qui possédez une forme belle par les cent marques,  
 dont le corps est pourvu de toutes les qualités,  
 à Vous nous offrons cette fille, (20)  
 tous ses membres ont poussé comme des feuilles,  
 elle a la beauté d'arbres et de fleurs épanouis en beauté,  
 elle est pourvue d'ornements, pleine de charme,  
 ornée d'une profusion de joyaux ; acceptez-la !

Avec ces mots élogieux, ils la lui offrirent.

VIII. Ra ma na la vit et [pensa] que, parmi les êtres humains, il n'y avait pas de femme plus belle, avec plus de qualités et plus charmante. Par la force de la passion il [oublia] son ascèse de r̥ṣi...

## Fb

- I. ... ils se reveillèrent et se levèrent. En se faisant des reproches, ils dirent : « O femme, belle et charmante, maintenant des larmes de souffrance brillent dans tes yeux allongés, et roulent, telles qu'une averse, sur ton visage pur comme la lune. Nous pensons que, par la douleur qui t'opprime comme des rayons du soleil, [ton visage] est devenu pareil à l'obscurité de la nuit ! » Avec ces mots ils partirent.
- II. Ils arrivèrent au bas d'une vallée où de l'eau noire coulait. Le frère cadet, ayant soif, dit : « Je veux boire ». Le frère aîné lui dit : « C'est le liquide d'un grand être ; c'est impur, n'en bois pas ». Le frère cadet lui demanda : « Comment sais-tu que c'est le liquide d'un grand être ? », et il dit : « Je veux y aller pour découvrir [la vérité] ». Quand il arriva au haut de la vallée, un très grand singe apparut. Couché, il pleurait, et le liquide qui coulait de sa bouche et de son nez et ses larmes formaient le liquide [qu'il avait vu] il n'y a pas longtemps.
- III. Il lui demanda : « Singe, qui t'a frappé ? » Il lui dit : « Je suis le fils du roi des singes. Nous sommes deux frères. Je suis le cadet et m'ap-

- pelle 'Grin bzañs. Mon frère aîné s'appelle 'Ba' li. Nous nous disputons le royaume mais mon frère aîné est très fort et il m'a frappé».
- IV. Ensuite le roi lui demanda : « As-tu vu une telle femme ? » Il lui dit : « Souffrant de la douleur de la maladie, je ne l'ai pas vue. Dans ma suite il y a trois singes. Quand vous êtes venu ici, ils se sont enfuis. Ils sont à présent sur cette montagne boisée là-haut. Ils disent qu'ils ont vu une telle femme ». Quand il entendit cela, il dit : « Je veux leur demander ».
- V. En portant ses regards sur la montagne boisée [il vit] qu'il y avait trois grands singes. Il leur dit : « Nous ne vous ferons pas de mal, descendez ! » Les trois singes vinrent et il leur demanda [s'ils avaient vu Si ta].
- VI. Les singes dirent : « Il y a trois jours un homme à dix têtes, la première une tête de cheval, a posé une femme comme une herbe sur un petit morceau de sol. La femme a dit : « Je suis Si ta, la noble épouse du roi Ra ma na. O, puissants, n'avez-vous pas pitié de moi ? Arrachez-moi à ce vilain démon ! » Il (le démon) s'est enfui par l'air en la prenant avec lui ».
- VII. Le roi Ra ma na dit : « 'Grin bzañs, si je vous aide et vous installe dans le royaume, promettez-vous alors de m'aider à chercher mon épouse ? » 'Grin bzañs dit : « Si le roi m'aide, je suivrai ses ordres selon mes pouvoirs ». Ainsi dit-il et il prêta un grand serment.
- VIII. [Les deux singes] convinrent du lendemain pour se battre. Les deux singes se battirent avec de grands bruits. Le roi fut sur le point de lancer une flèche mais, distrait par la scène, il ne lança pas la flèche. 'Ba' li... 'Grin...

#### NOTE ADDITIONNELLE

Après avoir lu mon article, Madame Ariane Macdonald a fait les suggestions suivantes, concernant la traduction de certains passages de Fb.

1) Fb II, [7] : On pourrait peut-être comprendre (d'après Jäschke, s.v. 'don-ba, don-no « let us go ») « Je vais te le montrer, partons », dit-il ; ils allèrent au haut de la vallée ».

2) Fb IV, [13-14] : « Je les ai entendu dire qu'ils avaient vu une telle femme, demande-leur », lui dit-il ; aussi (le prince) alla voir dans la montagne ».

3) Fb VI, [18] : « Quelqu'un de puissant n'aura-t-il pas pitié de moi ? »

#### INDEX

a = Fa  
b = Fb

klubs pa	a 19	'phral ba	a 10
bkye	b 23	'bañs kyi	a 3
mkhyen pa'i	b 2	bro gtsigs	b 23
gañ	b 18	bro 'tshal ba	b 12
gog	a 3	dbyibs su śis	a 11
'gro ldan	a 13	rmad 'dor zīn	b 1

rgod/dgod	a 14	rmar gsol	b 14
cha dan rgyal po	a 13	g'zan na/ni gcig	a 16
rtod pa	b 10	g'ze niñ s'ha	b 16
bstan gis 'doñ no	b 7	b'zag ste	a 3
thug ces	b 23	zañ ziñ	a 1
mtha ma	a 15	zlar ruñ ba'i	a 6
da ci	b 8	gzugs can	b 18
dan rogs	b 20	ya bi	b 13
dar pas	a 18	rogs su ruñ	a 9
gda' ba	b 13	g'ées	b 1
'phags pa	b 7	bsad rdeg	b 8
phañs	a 6	lha rdzas	a 13

#### CORRIGENDUM

Dans Fb 1-3 (*yid 'oñ ..... gyur ba s'ham*) il y a quatre vers de, respectivement, onze, neuf, neuf et neuf syllabes. Dans le passage correspondant de A 169-171 (*yid 'oñ ... gyur pa s'ham*) il y a quatre vers de onze, onze, neuf et neuf syllabes. Dans E 173-175 (*g'duñ ba'i ... gyur pa s'ham*) il y a quatre vers de neuf, onze, neuf et neuf syllabes.

# LE COMPLEXE D'ŒDIPE DANS UN TANTRA BOUDDHIQUE

par

JEAN FILLIOZAT

Le *Caṇḍamahāroṣaṇatantra* (CMT)<sup>1</sup> est un des textes qui ont donné mauvaise réputation au « tantrisme » et même contribué à répandre l'idée que les *Tantra* étaient le produit d'une réaction ritualiste, passionnée et magique contre les grandes religions orthodoxes de sagesse, de renoncement et de dévotion. Il est certain qu'il se présente comme prenant le contrepied de la morale bouddhique traditionnelle, prescrivant des pratiques obscènes et scatologiques et donnant des recettes de magie noire, d'envoûtements et de domination, aussi bien que des formules contre les maladies ordinaires. Il est certain aussi qu'il n'est nullement isolé et que nombre d'autres textes désignés comme *tantra* contiennent des enseignements similaires. Il n'en est pas moins abusif de le prendre pour typique de la littérature tantrique. Celle-ci comprend en fait les traités de technique religieuse des diverses religions, çivaïte, vishnouïte, jain et bouddhique, traités aux doctrines philosophiques le plus souvent classiques et orthodoxes et qui ont en commun l'emploi de pratiques religieuses concrètes, de symboles et de formules. Les théories et pratiques du CMT répondent à un mouvement particulier de spéculation et de comportement qui ne caractérise pas l'ensemble des *Tantra*.

Le trait le plus saillant de la théorie du CMT est son insistance sur l'union sexuelle comme suprême réalisation, surtout quand elle est pratiquée dans les conditions qui peuvent mettre en jeu les plus violents états psychologiques tels qu'états de conscience de réprobation morale (conscience d'inceste ou d'ignominie de la femme) ou de dégoût (manducation d'excréments).

Parfois tout paraît devoir se passer en méditation (*dhyāna*, *bsam-ba*) ou en création mentale (*bhāvanā*, *sgom-pa*) où sont suscités des sentiments d'amour et de haine qui correspondent au « complexe d'Œdipe ». Ainsi, au chapitre IV (*devatāpaṭala*, *lha-ñid kyi rim par phye-ba*), le yogin dispose un siège dans un endroit agréable et, l'esprit posé (*samāhita*, *mñam g'zag*), crée mentalement les quatre dispositions de bienveillance (*maitrī*, *byams-pa*), compassion (*karuṇā*, *sñin-rje*), satisfaction (*muditā*, *dga'-ba*) et imperturbabilité (*upekṣā*, *btan-sñoms*). Puis il crée en son cœur un « germe » (*bīja*, *so-bon*) dressé avec lotus, Lune et Soleil, et évoque Caṇḍaroṣaṇa sorti au devant avec des rayons de lumière, lui fait hommage par l'esprit, confesse ses péchés, se

<sup>1</sup> Le titre est en fait *Ekaravīra* ou *Ekallavīra*, l'« Unique Héros », qui est une désignation de Caṇḍamahāroṣaṇa, en tibétain *Gtum-po-khro-bo-chen-po*.

félicite de tout mérite, prend le triple refuge, mendie et sollicite instruction, s'attribue le mérite, fait vœu (de bodhisattva), incline sa pensée à l'Éveil, salue puis résorbe cette représentation avec des rayons de lumière (*raśmibhiḥ saṃharet punaḥ*, 'od-zer rnam<sup>s</sup> kyis slar yañ bsdu). Il pratique alors la méditation de la vacuité, s'évoque lui-même comme ayant pour être propre le foudre qu'est la connaissance de la vacuité (*om śūnyatājñānavajrasvabhāvātma<sup>o</sup>'ham*, reproduit sans traduction dans les éditions tibétaines). Il se représente son propre corps comme transparent, semblable à l'espace et réduit à la durée d'un instant. Il doit évoquer les *bīja* des éléments et concevoir un pavillon carré à quatre portes, à huit piliers, dans lequel est épanoui un lotus à huit pétales et il doit méditer sur Akṣobhya issant de ce lotus et uni à Māmakī. Le texte continue alors ainsi (IV, 16-19) :

- « 16. Là dessus, le maître-yogin doit s'approcher par une conjonction [du type] de l'entrée dans une étoile <sup>2</sup>, avec, absorbée dans la tête de cet [Akṣobhya], sa pensée [tournée] vers l'organe de Māmakī,  
 17. Puis, transformé en suc spermatique, il doit tomber dans l'organe de celle-ci. Ensuite, sous la forme accomplie de Caṇḍa, il doit sortir de l'organe  
 18. et il doit tuer le père Akṣobhya avec le glaive, puis le faire manger par Māmakī et concevoir ce que du père elle a absorbé.  
 19. Puis, ayant pris Māmakī, la mère, il doit l'aimer, il doit se représenter en méditation enlacé par elle sous la forme propre à Dveṣavajrī <sup>3</sup> ».

Dveṣavajrī est la vajrayoginī associée au vajrayogin Kṛṣṇācala. De plus il existe quatre autres vajrayoginī associées à quatre vajrayogin qui sont énumérés dès le début du premier chapitre. Ces couples de vajrayogin et de vajrayoginī sont : Śvetācala et Mohavajrī, Pitācala et Piśunavajrī, Raktācala et Rāgavajrī, Śyāmācala et Īrṣyāvajrī. Les cinq vajrayoginī correspondent aux sentiments qui font violer les cinq préceptes bouddhiques : Moha- à l'égarément qui fait s'enivrer, Piśuna- à la calomnie qui s'oppose à la sincérité, Rāga- à la passion, Īrṣyā- à l'envie qui pousse au vol, Dveṣa- à la haine qui pousse à tuer <sup>4</sup>.

Le texte poursuit en décrivant l'aspect que prend le yogin s'identifiant à Caṇḍamahāroṣaṇa ou Kṛṣṇācala, puis le placement dans un maṇḍala idéal, aux points cardinaux et intercardinaux, des quatre vajrayogin et des quatre vajrayoginī (autres que Kṛṣṇācala et Dveṣavajrī qui sont au centre), selon une disposition déjà décrite au chapitre II (*maṇḍalapataḷa*) <sup>5</sup>. Alors les quatre vajrayoginī, qualifiées de déesses, (*devī*, *lha-mo*, śloka 27), l'invitent, chacune par un chant en *apabhraṃśa* que la version tibétaine reproduit en

<sup>2</sup> La comparaison avec « l'entrée dans une étoile », *tārāsaṃkrānti* (cf. aussi ci-dessous p. 147) est empruntée à la notion courante en astronomie et en astrologie de l'entrée du soleil dans les signes du zodiaque successifs, marqués par des étoiles déterminatrices. Des comparaisons de ce genre se rencontrent ailleurs dans les littératures indiennes. Cf. par exemple P.E. Dumont, *L'Īśvaragītā*, Baltimore, Paris, 1933, p. 142-143, (st. XI, 34) et p. 192 et suivantes. La version tibétaine ne traduit pas rigoureusement *tārāsaṃkrānti*, *skar-mda'* qu'elle emploie correspond ordinairement à *ulkā*, « météore », et elle dit : « par une conjonction comme celle d'un météore ».

<sup>3</sup> Voir plus loin le texte similaire et ses compléments qui se trouvent au Chap. XVII.

<sup>4</sup> Cf. sur ces vajrayoginī, Bhattacharya, *The Indian Buddhist Iconography*, p. 60-61.

<sup>5</sup> Il existe plusieurs dispositions. Śvetācala et Mohavajrī peuvent passer au centre, de même Pitācala etc... (II, 26).

original avant de le traduire. Ces textes nous parviennent dans une forme incertaine en l'état des manuscrits que nous avons consultés, mais la version tibétaine aide à en tenter la restitution provisoire suivante que le dépouillement d'autres manuscrits et de nouvelles études pourront améliorer <sup>6</sup>.

Chant de Mohavajrī (placée au S.-E.) :

Texte accompagnant la version tibétaine (VT) :

pahu <sup>7</sup> maitritu bibajjaa hohi mā <sup>8</sup> śunnasahāba <sup>9</sup>

*khyab-bdag byams-pa rnam spañs nas / stoñ-pa'i rañ bžin du ma mjad*

Mss. skr. : paṭṭa <sup>10</sup> maitritu <sup>11</sup> vivajjia <sup>12</sup> hohi maṇḍalasaḥāva <sup>13</sup>

Restitution : pahu maitritu vivajjia hohi mā śunnasahāba

[Sanskrit : prabhu matrīto vivarjya bhava mā śūnyasvabhāvaḥ]

VT : tojju bioe phitā mi sabba jagahi babhāba <sup>14</sup>

*khyod dañ rnam bral bdag 'gum pas / 'gro kun stoñ par ma bjad čig /*

Mss. skr. : tojju viyoe phitṭa savve 'hi tāba <sup>15</sup>

Rest. : tojju bioe phitṭa mi sabbajagahi (vibhavaḥ ?).

[Skr. : tvadviyoge \*sphitṭāsmi sarvajagadbhir (vibhavaḥ ?)]

« Ô Seigneur <sup>16</sup>, ne deviens pas, rejetant la bienveillance, de la nature propre du vide ! Dans la séparation d'avec toi <sup>17</sup>, je suis perdue <sup>18</sup> avec tous les êtres : c'est la privation d'existence ! » <sup>19</sup>

Chant de Piśunavajrī (placée au S.-O.) :

VT. : mā karuṇāciya phitṭahi pahu mā hohi tu śunna /

*sñiñ rje'i sems bral bdag 'gum pas / khyab bdag stoñ par ma mjad čig /*

Mss. skr. : mā <sup>20</sup> karuṇāciya iṭṭahi <sup>21</sup> pahu <sup>22</sup> mā hohi tu śunna <sup>23</sup> /

<sup>6</sup> Nous donnons d'abord le texte accompagnant la version tibétaine, celui des mss. sanskrits, un essai de restitution et nous plaçons les équivalents sanskrits probables au dessous. Voir l'explication des sigles dans l'appendice énumérant nos sources.

<sup>7</sup> Snar-than : bahu.

<sup>8</sup> Pekin : ma.

<sup>9</sup> Pekin : pahāba.

<sup>10</sup> SA : khaḍga.

<sup>11</sup> SA : maititu.

<sup>12</sup> BN : vivarjia, T : vivarjita.

<sup>13</sup> BN : maṇḍala, SA : maṇḍalam. La forme maṇḍala donnée par les trois mss. résulte manifestement d'une confusion facile en écriture nepāli entre *ṇḍala* et *śunna*.

<sup>14</sup> Pekin : babhāba.

<sup>15</sup> SA : viyoeṃ hitṭa sarvaṃ 'hitābaḥ, T : vicāśrihaṭṭa sarvva 'hitāva.

<sup>16</sup> la leçon *paṭṭa* « diadème, turban », pourrait s'expliquer à la rigueur comme une apostrophe elliptique « toi qui portes un diadème ».

<sup>17</sup> Cf. mahārāṣṭrī *tujjha(ṇ)*, Hemacandra *tujjha* (ablatif et génitif), skr. hybride *tujhya(m)* (génitif). La leçon *viiyoeṃ* est possible (instrumental en *em*, « par la séparation »).

<sup>18</sup> de SPHITṬ « tuer », pkr. *phitṭa* est traduit par *bhraṣṭa* dans Seth, *Pāia-sadda-mahaṇṇavo. Mi*, cf. ardhamaḡadhī *mi*, skr. *asmi*.

<sup>19</sup> Tib. : « ne rends pas vains tous les êtres ! ».

<sup>20</sup> T. : nā.

<sup>21</sup> SA : dgahi.

<sup>22</sup> T. : pahū.

<sup>23</sup> BN : śunnā, T : gunna (confusion en anciennes écritures de *śa* et *ga*).

Rest. : mā karuṇācia piṭṭahi pahu mā hohi tu śunna  
 [Skr. : mā karuṇācitta sphīṭṭa prabhu mā bhava tvam śūnyaḥ]  
 VT. : mā moju dehasu dukkhia <sup>24</sup> haijība bihunna /  
*bdag gis lus ni sdug-bsnal-bas / 'cho-ba dan bral ma mjad ŋig //*  
 Mss. skr. : mā mojja <sup>25</sup> dehasu dukkhia aho ihaī <sup>26</sup> jīvavīhunna//  
 Rest. : mā moju dehasu dukkhia haī jība vihunna //  
 [Skr. : mā maddehasya duḥkhena jahi jīvam vidhūtam //]  
 « Ô toi qui as l'esprit de compassion, ne tue pas, Seigneur, ne deviens pas vide ! Ne frappe pas par la douleur de mon corps une vie ébranlée ! »

Chant de Rāgavajrī (placée au N.-O.) :

VT. : kīpa <sup>27</sup> tu haripa <sup>28</sup> pitohi aśunnahi karapi <sup>29</sup> pabeśa /  
*či ste mkhas-pa khyod ŋid ni / dga'-ba spaṅs nas stoṅ-par ma 'jag /*  
 Mss. skr. : kīsa <sup>30</sup> tu harisa vihohi <sup>31</sup> aśunnahi karasi paveśa/  
 Rest. : kīsa tu harisa vihohi aśunnahi karasi paveśa /  
 [Skr. : kīdrśam tvam harṣam vibhava na śūnye karosi praveśam]  
 VT. : tojju nimannana <sup>32</sup> kariḍā / maṇi <sup>33</sup> acchāi loāśeṣa //  
*'jig-rten ma lus-pa rnamṣ dan / bdag gi <sup>34</sup> yid ni khyod la sdod <sup>35</sup> //*  
 Mss. skr. : tojju nimanteṇa karia <sup>37</sup> maṇe <sup>38</sup> acchāi <sup>39</sup> loāśeṣa <sup>40</sup> //  
 Rest. : tojju nimantena karia maṇe acchāi loāśeṣa //  
 [Skr. : tvannimantena kṛtvā manasy āsati lokāśeṣam]  
 « Développe, toi, quelque joie ! Dans l'absence de vide tu fais ton entrée ; agissant par ton invitation, l'ensemble des mondes est fondé sur mon esprit ». Selon la version tibétaine : « Si, sage que tu es, tu n'entres pas dans le vide après avoir abandonné la félicité, les mondes entiers et mon esprit reposent sur toi ».

Chant de Irṣyāvajrī (placée au N.-E.) :

VT. : yobanavantim <sup>41</sup> upekhea <sup>42</sup> niṣphala <sup>43</sup> śunnae diṭṭha <sup>44</sup> /  
*laṅ cho <sup>45</sup> dan ldan btaṅ-sṅoms-pa'i / mig ni stoṅ-pa 'bras <sup>46</sup> med čan /*  
 Mss. skr. : yovanamantim <sup>47</sup> upekḥim <sup>48</sup> niṣphala śunnae uṭṭi <sup>49</sup> /

<sup>24</sup> Pékin : kria.

<sup>25</sup> BN : morjja, T : māja.

<sup>26</sup> SA : sūdūṣki' aho a ihaī, T : sasuhṣki aho ihaī.

<sup>27</sup> Snar-thaṅ : kāpi. Lire : kīsa, pa résulte de la confusion en 'khyug yig entre pa et sa.

<sup>28</sup> Même confusion, lire harisa.

<sup>29</sup> Pékin : karipi, lire : karasi.

<sup>30</sup> T : kisa.

<sup>31</sup> SA : vibhohi.

<sup>32</sup> Pékin : nimaṇṇaṇa.

<sup>33</sup> Snar-thaṅ : manque.

<sup>34</sup> Pékin : gis.

<sup>35</sup> Pékin : stod.

<sup>36</sup> BN : nimantaṇa.

<sup>37</sup> T : aria.

<sup>38</sup> BN : maṇu.

<sup>39</sup> SA : pucchāi.

<sup>40</sup> BN, T : śedha.

<sup>41</sup> Snar-thaṅ : yobanavinnam.

<sup>42</sup> Pékin : upekhaa.

<sup>43</sup> Snar-thaṅ : naṣphala.

<sup>44</sup> Snar-thaṅ diṭṭha.

<sup>45</sup> Pékin : 'cho.

<sup>46</sup> Pékin : 'bral.

<sup>47</sup> BN, T : -manti.

<sup>48</sup> SA : upekḥim khi.

<sup>49</sup> SA : śunneedidvi, T : dradvi.



Rest. : yovanamantim upekha niṣphala śunnae diṭṭhi /

[Skr. : yauvanamatim upekṣya niṣphalā sūnyā dṛṣṭiḥ]

VT. : śunnasahāba bigoia karahi tu moe samaghiṭṭha //

*ston-pa'i rañ bžin ñid spoñs la / bdag la mñam-ñid sbyor-bar mjad //*

Mss. skr. : śunnasahāva <sup>50</sup> vigoia <sup>51</sup> karahi <sup>52</sup> tu moem <sup>53</sup> samaghiṭi <sup>54</sup> //

Rest. : śunnasahāba bigoia karahi tu moem samaghiṭṭi //

[Skr. : sūnyasvabhāvaṃ viguhya kuru tvaṃ mayā samaghrṣṭim]

« Quand elle méprise celle qui a la jeunesse, sans fruit, vide, est la vue. Ayant dissimulé la nature propre de vide, livre toi avec moi au frottement mutuel ! »

Tibétain : « La vue d'indifférence pour celle qui a la jeunesse est vide, n'a pas de fruit. Ayant rejeté la nature propre de vide, réalise pour moi l'union mutuelle <sup>55</sup> ».

Le texte reprend ensuite son cours en sanskrit, précisant que le yogin, après avoir entendu cela comme en rêve (*svapnenaiva idaṃ śrutvā*), doit méditer sur lui-même en union sexuelle (*samputātmakam*) <sup>56</sup>, tuer Śvetācala et posséder Mohavajrī et, de même, tuer successivement Pitācala, Raktācala, Śyāmācala et posséder Piśunavajrī, Rāgavajrī, Īrṣyāvajrī. Après avoir aimé les quatre déesses, il doit enlever tout le maṇḍala <sup>57</sup>. La suite met en correspondance, dans l'ordre de la réalité, le yogin selon son teint avec des femmes de même teint.

Le chapitre XVII, *Pratītyasamutpādapātala*, après un exposé classique de ce *pratītyasamutpāda* et des *skandha* ainsi que de leur suppression, traite de la formation des éléments du *pratītyasamutpāda* (*avidyā* etc.) puis du sort et des actes de l'individualité psychique dans la condition entre la mort et la naissance suivante. Il s'exprime ainsi :

« Placé en un endroit, l'être dans l'existence intermédiaire avec ce qui commence par l'*avidyā* et finit par les six supports sensoriels, regardant le triple monde, voit les femmes et les hommes passionnés. De ce fait, excité par l'activité accomplie dans l'existence passée, il naîtra dans la même caste que la femme et l'homme qu'il aura vus prenant le plaisir : il se produira pour lui intensément un contact avec eux. Là dessus, s'il doit devenir homme, alors, il se voit lui-même sous la forme de l'homme. Il devient suprêmement passionné à l'égard de sa future mère, il entre en grande haine à l'égard de son futur père, et la passion et la haine ont lieu du fait d'une sensation de plaisir et de peine. Ensuite il peut penser : « Sous quelle forme vais-je pratiquer la volupté avec celle-ci ? Il devient insensé par la sensation de plaisir et de peine. Puis, poussé par le vent de ses actes antérieurs, avec une grande soif, faisant : « Celle-ci me plait. » et faisant avec douleur : « Quel est donc l'homme qui aime ma femme ? », s'étant introduit

<sup>50</sup> SA : sunna-, T : -sahāve.

<sup>52</sup> T : kahi tu.

<sup>51</sup> SA : ligoia.

<sup>53</sup> T : mae, SA : mova.

<sup>54</sup> : BN : samadyiṭṭi, SA : -ḍḍhi.

<sup>55</sup> *mñam-ñid sbyor-ba* correspond à *samayoga*, non à *samaghrṣṭi*.

<sup>56</sup> Le traducteur tibétain a lu *saṃyuta*, car il traduit *bdag ñid yañ dag sbyor de la* (Pékin : *las*).

<sup>57</sup> 36. *anurāgya caturdevīḥ saṃharet sarvamaṇḍalam / lha mo bži la rjes ḥags pas dkyil-'khor thams-ñad yañ dag bsdu*. *Yañ dag bsdu* suppose une variante *saṃkṣīpet*, « qu'il réduise ». Au śloka IV, 7, de même, au skr. *saṃharet* correspond au tibétain *bsdu*. Dans les deux cas le sens final est le même : « supprimer ».

par la voie de la tête du futur père comme par une entrée dans une étoile<sup>58</sup>, en établissant sa pensée comme établie dans le sperme de celui-ci, il se voit lui-même aimant sa future mère. Il assume la cause fondamentale du plaisir. Puis, s'assimilant au sperme, sortant avec grande passion du vajra du père par le canal *avadhūti*<sup>59</sup>, il se place, par le canal de vajradhātviśvari qui se trouve dans la cavité du lotus, dans le bassin, dans le canal de la naissance. Parvenu à l'intérieur par une transpiration, il devient une existence. Et, successivement appelé *kalala*, *arbuda* (boulette), *ghana* (masse), *peṭi* (chair), en neuf ou dix mois, il sort par la voie par laquelle il était entré : la naissance a lieu.

Ou bien s'il doit devenir femme, alors il devient passionné pour son futur père et la haine est pour sa future mère. De ce fait, il se voit lui-même sous forme de femme. S'étant introduit par le chemin de la tête de sa future mère, se mêlant avec le sperme quand il tombe dans le lotus, il se tient dans le canal de naissance de celle-ci. Puis, il sort comme précédemment : il naît.

En dépit du médiocre état de la tradition textuelle du CMP, et grâce à la version tibétaine qui permet nombre de restitutions, ces textes sont clairs par eux-mêmes. Leur doctrine générale, qui se rattache à celle de l'union de la *prajñā* et de l'*upāya* produisant le *bodhicitta* (cf. *Inde classique*, t. II, p. 594 et suivantes) est exprimée avec concision et clarté. Ceci justifie l'opinion de Csoma dans son *Analyse du Kandjour* (trad. Feer, *Ann. du Musée Guimet*, II, Paris, 1881, p. 299) d'après laquelle « c'est un excellent tantra dont la version est bonne et aisée », quoique Csoma n'ait pas vu ou pas signalé le symbolisme et les prescriptions érotiques qui sont une des principales caractéristiques de l'œuvre.

#### APPENDICE. SPÉCIMEN DES TEXTES.

Le texte sanskrit est établi d'après trois manuscrits : BN = Bibliothèque nationale *sanskrit* 18 (J. Filliozat, *Catalogue du fonds sanskrit*, Paris, 1941, p. 9); SA = Société Asiatique C 13 (J. Filliozat, *Catalogue des mss. sanscrits et tibétains*, J.A., 1941-442, p. 16) et T = Tokyo University Library, *Sanskrit* 70 (Seiren Matsunami, *A Catalogue of the Sanskrit mss.*, Tokyo, 1965, p. 30). Celui de la Société Asiatique, en *nāgarī* médiocre, et celui de Tokyo (daté *samvat* 934 = 1813 A.D.), en belle *nepālī*, fourmillent d'incorrections qui, dans d'autres passages, sont souvent les mêmes et supposent que tous deux ont été copiés, en partie du moins, sur un même original déjà fautif. Seules les variantes significatives sont notées ici. Le texte tibétain est établi d'après les éditions de Snar-thaṅ et de Pékin de la Bibliothèque nationale qui ne diffèrent que par de menues variantes.

<sup>58</sup> Cf. ci-dessus, n. 2.

<sup>59</sup> IX, 19-20 définit les trois canaux *avadhūti* (*kun'dar ma*), médian, flanqué à gauche de *lalanā* (*brkyaṅ*) et à droite de *rasanā* (*ro-ma*). Dans le premier le vent s'assimile avec le sperme qui tombe de la tête par l'orifice du *vajra* dans le *bhaga* de la femme. Les canaux en question sont bien connus sous d'autres noms dans nombre des Tantra du Nord, dans les Āgama çivaïtes du Sud, dans les principaux textes de Hathayoga (*Hathayogapradīpikā*, *Gherandasamhitā*) ainsi que dans les textes vishnouïtes du Pañcarātra et dans nombre d'Upaniṣad. Ces autres noms sont *suṣumnā* pour *avadhūti*, *iḍā* pour *lalanā* et *piṅgalā* pour *rasanā*. Mais *avadhūti*, *lalanā* et *rasanā* sont les noms attestés dans les textes bouddhiques depuis le *Saddharmapūṇḍarīka* (cf. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dict.*).

- IV. 16. *Samkramet tatra yogīndras tasya mūrdhāvilīnena* / <sup>60</sup>  
*tārāsamkrāntiyogena māmākībhagacetāsā* //  
 de la rim bžin rnal-'byor dbaṅ / de yi sbyi-bo la thim nas /  
 skar-mda' ji bžin sbyor-ba yis/ māmākī yi bhagar bsam //
17. *tataḥ śukrarasībhūtaḥ patet tasyā bhagodare* /  
*niṣpannaṅ caṇḍarūpan tu niḥsarec ca bhagāt tataḥ* //  
 de las khu-ba ro mñam gyur / lhuñ gyur de yi bhaga'i nañ /  
 gtum-po'i gzugs su gyur nas ni / bhaga'i mtha' las ñes byuñ nas //
18. *hanyāt khaḍgena cākṣobhyam pitaram paścāt prabhakṣayet* /  
*māmakyā pitatas tañ ca bhakṣitaṃ vai prakalpayet* //  
 mi bskyod pa la <sup>61</sup> ral-gri yis / bsnun nas phyi nas rab tu bza' /  
 māmakis kyañ de las de'i / śa za-bar ni rab tu bsam //
19. *tato hi māmākīṃ* <sup>62</sup> *grhya mātaraṃ samprakāmayet* /  
*tayā cālīngitaṃ dhyāyed dveṣavajrīsvarūpataḥ* //  
 de phyir māmākīs gzuñ nas / ma dañ yañ dag rab 'dod bya /  
 des kyañ 'khyud par bsam bya ba / že ldañ <sup>63</sup> rdo-rje ma yi gzugs //

<sup>61</sup> T : samkramya tatra yogīndras tasya mūrdhāvalena ca / SA... mūrdhāvilīnena ca / BN : ... mūrdhāvilīnena ca / « par l'orifice de la tête », mais la version tibétaine emploie *thim* qui correspond à *vi-Li*.

<sup>61</sup> Pékin : *ni*.

<sup>62</sup> BN et T : māmākī grhya, tib. : māmakis.

<sup>63</sup> Pékin : sdañ.

# L'HISTOIRE DES MONGOLS À L'ÉPOQUE DE GENGIS-KHAN ET LE DPAG-BSAM-LJON-BZAÑ DE SUMPA-QUTUQTU

par

LOUIS HAMBIS

Les nombreuses chroniques tibétaines écrites à partir du XIV<sup>e</sup> siècle ne donnent que de rares renseignements sur l'histoire des Mongols dont l'influence a été pourtant grande. Le *Deb-ther dmar-po* ou *Hu-lan deb-ther* écrit en 1346, donne une courte histoire des Mongols (fol. 12b - 13b de l'édition de Gangtok, 1961 et p. 78-81 de la traduction de Inaba et Sato, *Hu lan Deb ther*, Tokyo, 1964), qui consiste surtout en une généalogie avec quelques renseignements sur certains des personnages qui sont nommés. Le *Rgya-Bod yig-chañ chen-mo* que Çribhūtibhadra écrivit en 1434 au plus tôt, contient (122a - 129b) une généalogie des Mongols<sup>1</sup>. Le *Deb-ther sñon-po* écrit en 1476-1478 par gŽon-nu-dpal et traduit G.N. Roerich sous le titre *The Blue Annals*, Calcutta, 1949 et 1953, donne également (I, 56-60) une généalogie des souverains mongols avec quelques détails. D'autres chroniques ont été écrites jusqu'à ce que Sumpa-qutuqtu, de son nom tibétain Sum-pa mkan-po Ye-çes dpal-'Byor (1704-1788), rédigeât en 1748 le *dPag-bsam ljon-bzañ* qui contient une courte histoire des Mongols et des tableaux généalogiques d'un certain intérêt. S.Ch. Das traduisit dans le *JASB*, LVIII, pt 1, 1889, les tables chronologiques [*Re'u-mig*, xyl. f<sup>o</sup> 273-284] où toutes les dates sont fausses de un ou deux ans. Sumpa-qutuqtu écrivit également en 1786 une chronique le *Mcho-sñon gyi lo-rgyus sogs bkod-pa'i chañs-glu gsar sñan žes-bya-ba*, connue sous le nom de « Annales du Koukou-nor » publiée par Lokesh Chandra dans le *Śatapitāka*, XII (2), à la fin de la seconde partie du *Vaidūrya ser-po*, p. 425-458, New-Dehli, 1960. Un texte beaucoup plus complet existe à Leningrad et sera — il faut l'espérer — publié et traduit, car il renferme de nombreux détails sur les Mongols. Enfin 'Jigs-med rig-pa'i rdo-rje écrivit en 1819 le *Hor čhos-byuñ*; ce texte publié et traduit par G. Huth sous le titre de *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, Strassburg, 1893 et 1896, fut pendant longtemps pour l'histoire des Mongols la seule source tibétaine accessible malgré sa date tardive et la présence d'une erreur généralisée, par laquelle les dates sont fausses d'un an, sans doute par suite de l'utilisation par son auteur de l'œuvre de Sumpa-qutuqtu.

L'intérêt du *dPag-bsam-ljon-bzañ*, en l'absence de toute autre source tibétaine accessible, n'avait pas échappé à V. Vasil'ev qui, dès 1889, avait donné des extraits relatifs à Gengis-khan et à ses premiers successeurs dans

<sup>1</sup> A. Macdonald, *Préambule à la lecture d'un Rgya-Bod yig-chañ*, *JA*, 1963, p. 60.

les *Zapiski VOIRAO*, IV, 375-378, sous le titre « De la chronologie de Gengis-khan et de ses successeurs ». Il les tira du *Re'u-mig* qui donne année par année les événements survenus chez les Mongols de 1027 jusqu'en 1746. Les notes de Vasil'ev sont la plupart du temps sans intérêt, car celui-ci manquait d'informations, Je donnerai donc ici la seule traduction qu'il a faite, et je tenterai d'en éclaircir les noms dont il n'a su que faire, en utilisant, si la chose est nécessaire, la traduction du même texte donnée par S.Ch. Das.

1162. – Bien qu'il soit dit dans les *Annales Bleues* et ailleurs que Čakravarti Čhiñ-ges<sup>2</sup> est né l'année de l'eau et du tigre (1182), qu'il soit né cette année-là est indiscutable<sup>3</sup>.
1189. – Čhiñ-gis le Hor devient empereur de Sog<sup>4</sup>.
1190. – Čhiñ-gis soumet les Man-ču<sup>5</sup>.
1192. – Čhiñ-ges conquiert les So-lon<sup>6</sup>.
1194. – Čhiñ-ges devient empereur de la Chine<sup>7</sup>.
1195. – Čhiñ-ges soumet le rGya-ser<sup>8</sup>.
1196. – Čhiñ-gis soumet le Don-mag<sup>9</sup>.
1198. – Čhiñ-ges conquiert les Kha-rad<sup>10</sup>.
1200. – Čhiñ-ges soumet les Na'i-man Pa-ta-ge<sup>11</sup>.
1202. – Čhiñ-ges conquiert la totalité des Hor<sup>12</sup>.

<sup>2</sup> La transcription tibétaine des noms propres a été restituée d'après l'édition du *Re'u mig* de Lokesh Chandra, *Dpag-bsam ljon-bzan, Part III Śatapiṭaka*, vol. 8, New-Delhi, 1959, p. 7-79; (qui n'est peut-être pas sans erreur). A.M.

<sup>3</sup> Sur la date de naissance de Gengis-khan, cf. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, I, 281-288, et A. Macdonald, *op.cit.*, 141-142.

<sup>4</sup> Le terme de Hor que Vasil'ev et d'autres auteurs ont rapproché de la dénomination de Hou que les Chinois ont donné aux populations d'Asie Centrale, ce qui peut être vraisemblable, désigna d'abord les Ouïgours, alors que le nom de Sog désigne la Mongolie et le Turkestan chinois.

<sup>5</sup> Il s'agit évidemment des populations de l'actuelle Mandchourie, qui n'ont rien à voir avec les Mandchous historiques. Ce sont vraisemblablement les Jürčēt installés au XIII<sup>e</sup> siècle dans le Sud de la Mandchourie et dans la Chine du Nord.

<sup>6</sup> Il ne saurait être question des Solon ici, mais des Solongyos, c.a.d. des Coréens. La tradition des rapports ayant existé entre Gengis-khan et les Solongyos se retrouve dans les chroniques mongoles des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

<sup>7</sup> Gengis-khan n'a jamais été empereur de Chine et il intervint seulement dans cette région à partir de 1210. Il s'agit ici de sa première élection comme chef des Mongols qui eut lieu sensiblement vers la même date que celle qui figure ici.

<sup>8</sup> Ce nom sert dans les textes géographiques des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles à désigner la Russie. Il s'agit d'une appellation traditionnelle pour désigner les régions du Nord, rGya-ser signifiant « rGya Jaune ». Ce sont vraisemblablement les régions sibériennes touchant à l'actuelle Mongolie.

<sup>9</sup> Vasil'ev a écrit Dan.mag.ba alors que S.Ch. Das, 50, transcrit Dan.mag. Je ne sais actuellement de quel peuple il s'agit.

<sup>10</sup> Ce sont les Käräyit, dont le nom est souvent donné à l'époque mongole sous la forme Kärät. Sur ce nom, cf. *Campagnes de Gengis-khan*, I, 207-209.

<sup>11</sup> Ce sont les Naiman Bätäkin, les Bätäkin étant la première maison princière des Naiman. Sur ce nom, cf. *Campagnes...*, I, 216-218. S.Ch. Das, 50a, transcrit Nahi.ma.pa Ta.ge, ne sachant qu'en faire.

<sup>12</sup> Vasil'ev a transcrit Hor-lu'i; il semble que S.Ch. Das, 50, ait raison en écrivant « la totalité des Hor ».

1204. – Čhiñ-ges soumet les Ha-ri-lik <sup>13</sup> .
1206. – Čhiñ-ges, après avoir atteint le Tibet, à l'exception du Mi-ñag, devient le souverain de tout le dBus <sup>14</sup> .
1215. – L'empereur Hu-ba-li se-čhen le Hor vient au monde <sup>15</sup> .
1222. – Début du Bouddhisme dans l'empire des Hor. Čhiñ-ges conquiert les Sar-tha-ga-čhen <sup>16</sup> .
1227. – L'empereur Čhiñ-gis, ayant conquis le Mi-ñag, meurt peu après <sup>17</sup> .
1228. – Selon les sources des Sog, anciennes et récentes, cette année-là 'Ö-go-ta'i, fils de Čhiñ-ges, né l'année du feu et du mouton (1187), monta sur le trône <sup>18</sup> .
1233. – Après la mort d'Ö-go-ta'i, Go-yug, né l'année de l'arbre et du bœuf (1205), meurt après avoir régné six mois <sup>19</sup> .
1234. – Go-tan le Hor, né l'année du feu et du tigre (1206), accède au trône <sup>20</sup> .
1240. – L'armée de Čhi-gya-Do-rta <sup>21</sup> le Hor, entrant dans le dBus et le gCañ, tua So-ston et cinq cents autres moines des Sa-skya, et brûla les monastères de Rva-sgreñ et de Rgyal-lha-kañ <sup>22</sup> .

<sup>14</sup> Le Mi-ñag est le nom tibétain du royaume Si-Hia ; cf. R. Stein, *Mi-ñag et Si-hia*, 223-233.

<sup>13</sup> Ce sont les Turcs Qarluq. Le *Šara Tūdži*, 23<sup>3</sup>, écrit : Qarliqut (pluriel de Qarliq) ; le *Allan kürdün mingyan gägäsütü bičik*, II, 5a<sup>6</sup>, écrit : Qarliq, et l'*Ärdäni-yin ärikä*, 4b<sup>6</sup> : Qarliq. Le *Hulan-debhter*, IV, 98, 100, écrit Gar-log (Qarluq).

<sup>15</sup> Il s'agit d'une transcription du nom de l'empereur Qubilai ; sur les transcriptions de ce nom, cf. mon *Chapitre CVII du Yuan che*, 88 ; sur la date de sa naissance, cf. Pelliot, *Notes on Marco-Polo*, I, 566 ; il naquit le 23 septembre 1215.

<sup>16</sup> Il s'agit des Sartačqin, nom des Musulmans du Semireč'e et de Transoxiane ; cf. mon article *A propos de la Pierre de Gengis-khan*, dans volume II des *Mélanges de la Bibliothèque de l'IHEC*, Paris, 1961, p. 152-153

<sup>17</sup> Sur la date de la mort de Gengis-khan, cf. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, I, 305-309. Sur la présence de Gengis-khan au Mi-ñag, cf. R.A. Stein, *Mi-ñag et Si-hia*, BEFEO, XLIV, 236.

<sup>18</sup> Ögödäi, le troisième fils de Gengis-khan et de Börtä, mourut en 1241, à 56 ans à la chinoise, donc à 55 ans pour nous. Il a dû naître en 1186 et non 1187, et il est monté sur le trône en 1229, le 13 septembre 1229 d'après certaines sources. Sur une autre transcription tibétaine de ce nom, cf. B. Laufer, *Über ein tibetisches Geschichteswerk des Bonpo*, T'oung Pao [1901], II, 24. S.Ch. Das, 53, transcrit Ogoti, ce qui est inexact.

<sup>19</sup> Le nom mongol de ce souverain est Güyük ; cf. *Chapitre CVII du Yuan che*, 71. S.Ch. Das, 53, ne donne pas ce passage ; cf. aussi Pelliot, *Notes on Marco-Polo*, s.v. « Cui ». Il naquit en 1206, monta sur le trône le 24 août 1246 et mourut à Qum-sängir en mars-avril 1248.

<sup>20</sup> Toutes ces dates sont donc fausses, car Ögödäi mort en 1241, eut pour successeur son fils aîné Güyük, lequel monta sur le trône en 1246, sa mère Törägänä ayant exercé la régence dans la période comprise entre ces dates. Après la mort de Güyük, la femme de ce dernier Oyul-qaimiš (Pelliot, *Les Mongols et la Papauté*, p. 198 et 303 du tiré à part) exerça la régence à son tour jusqu'à l'avènement de Mongkä et fut mise à mort par ce dernier dans l'été de 1252. Ködän, second fils d'Ögödäi, ne doit donc pas être considéré comme empereur, mais seulement comme prince apanagé.

<sup>21</sup> Dorta, de la tribu des Oyima'ut (Sanang-säčän, ed. Schmidt, 110<sup>16</sup> : Doorta-tarqan, 112<sup>5</sup> : Doorta) aurait été envoyé, après 1235 et avant 1244, à la tête d'une ambassade et non d'une armée. Cf. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, 9, et Roerich, *The Blue Annals*, I, 91 et II, 577-578 : Doorta-tarqan, et II, 577 : « Mi-li-byi (Miliči < ? mo.Melči) ».

<sup>22</sup> Sur les relations du Tibet avec les Mongols, cf. S.Ch. Das, *Tibet under the Tartar Emperors of China*, JASB, vol. 73, partie 1, 1904, p. 94-102 ; Paul Ratschnevsky, *Die mongolischen Grosskhane und die buddhistische Kirche, Asiatica*, Festschrift W. Weller, Leipzig, 1954, p. 489-504 ; Yu.N.Rerikh, *Mongolo-tibetskie otnošeniya v XIII i XIV vv.*, Filologiya i Istoriya Mongol'skikh narodov, Moscou, 1958, 335-336.

1247. – Entrevue de Sa-skya paṇḍita et de l'empereur Go-tan le Hor <sup>23</sup>.
1249. – L'empereur Go-tan envoie au Tibet l'ordre de rendre aux hiérarques Sa-skya le dBus et le gCañ.
1251. – Sa-skya paṇḍita meurt à Sprul-sde dans l'empire des Hor. L'empereur Go-tan meurt aussi.
1252. – L'empereur Muñ-khe <sup>24</sup> le Hor, né en l'année du feu et du lièvre (1207), monte sur le trône. L'armée des Hor détruit de fond en comble le monastère de Mon-mkhar mgon-po-gdoñ au Tibet.
1253. – Le Sa-skya 'Phags-pa <sup>25</sup> et le fils de l'empereur Hu-ba-li nouent d'étroites relations.
1254. – L'armée des Hor entre en campagne contre l'empire de Ga-ra-ljañ <sup>26</sup>, mais retourne l'année suivante.
1255. – Karma-pakṣi <sup>27</sup> arrive dans l'empire des Hor.
1256. – (Karma-)pakṣi devient le guide spirituel de l'empereur des Hor, (Muñ-khe).
1259. – Mort de l'empereur Muñ-khe des Hor.
1260. – Hub-li Se-čhen des Hor, après être monté sur le trône, fait proclamer le Sa-skya 'Phags-pa son lama particulier <sup>28</sup>.
1261. – Karma-pakṣi accomplit des miracles dans l'empire des Hor, de même que les années précédentes (1257 et 1260).
1265. – Le Sa-skya 'Phags-pa venant de l'empire des Hor arrive au Tibet.
1269. – 'Phags-pa se remet en route pour l'empire des Hor.
1271. – L'empereur Se-čhen, petit-fils de Čhiñ-ges, fait construire entre 1264 (année du bois et du rat) et 1271, ses quatre grandes capitales fortifiées, Peking et autres <sup>29</sup>.
1274. – Dans l'empire de lJañ, meurt le Sa-skya Ye-'byuñ.

<sup>23</sup> Les relations entre Sa-skya paṇḍita (1182-1251) et Go-tan (Ködän), qui était apanagé au Kan-sou (sur ce personnage, cf. mon *Chapitre CVII du Yuan che*, p. 71), sont mal déterminées; je m'en expliquerai plus loin.

<sup>24</sup> Mongkä était né le 10 janvier 1209; il fut désigné comme souverain à la diète convoqué par Batu à « Alaqmaq » en 1250 semble-t-il, et cette désignation fut ratifiée dans une seconde assemblée qui eut lieu sur les bords de la Kerulen à Kötä'ü-aral, l'« Ile inculte », le 6<sup>e</sup> mois de 1251, soit donc au cours de la période qui va du 21 juin au 20 juillet. Il devait mourir le 11 août 1259 pendant la campagne menée contre l'empire des Song, devant la place de Ho-tcheou.

<sup>25</sup> Voir *infra*.

<sup>26</sup> Sur ce nom, cf. Pelliot, *Notes on Marco-Polo*, s.v. « Caragian », en particulier aux p. 172-173. La lecture de Vasil'ev est donc inexacte lorsqu'il transcrit Gora-lDan, car le texte fol. 276b écrit bien sous l'année 1254, « Ga-ra-ljañ », donc Qara-Jang. Le nom apparaît dans le *Bodhimčr kalmouk* (cf. Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten*, I, 19) provenant du *rGyal-rabs* et montrant ainsi que ce fait, comme beaucoup d'autres, a été relaté par les chroniques tibétaines du XVI<sup>e</sup> siècle, si le *rGyal-rabs me.loñ* n'est pas antérieur.

<sup>27</sup> Il apparaît, si mes dépouillements sont complets, une seule fois dans l'*Altan Tobči* de Lubdzan-dandzin (ca. 1667) dans la seconde partie, page 112<sup>12</sup>.

<sup>28</sup> Voir *infra*.

<sup>29</sup> Nous sommes très mal renseignés sur les quatre « Ordo » de Qubilai. Yanai Watari a supposé que le premier était situé à Ta-tou (= Péking), le deuxième à Chang-tou, le troisième au Čayān-nōr, le quatrième à Lieou-lin. Il est difficile de l'accepter sans preuves formelles. Sur les quatre résidences de Qubilai, voir Pelliot, *Notes on Marco Polo*, les rubriques « Caccia Modun », « Ciandu », « Ciagannor » et « Taidu ».

1275. – Le Sa-skya Čā-kya bzañ-po devient le maître des treize régions <sup>30</sup>.  
 1276. – 'Phags-pa revient au Tibet.  
 1277. – 'Phags-pa réunit un concile à Čhu-mig.  
 1280. – 'Phags-pa meurt.  
 1294. – Le petit-fils de Se-čhen, Ol-ča'i-thu <sup>31</sup>, né l'année de l'arbre et du bœuf, monte sur le trône.  
 1296. – L'empereur Se-čhen des Hor meurt <sup>32</sup>.

Bien entendu les extraits rassemblés par Vasil'ev se retrouvent dans la traduction de S.Ch. Das et naturellement pourraient être complétés pour la période qui suit la mort de Qubilai et même au delà. Ils constituent un exemple de la connaissance de l'histoire des Mongols par l'intermédiaire des sources tibétaines lorsque celles-ci sont postérieures au XVI<sup>e</sup> siècle ; c'est le cas de l'œuvre de Sumpa-qutuqtu qui a recouru aux chroniques tibétaines antérieures mais également et surtout aux sources mongoles du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Le problème est tout autre pour les textes tibétains d'époque plus haute comme le *Deb-ther dmar-po* ou *Hulan-däbtär* et ceux qui s'échelonnent entre le second quart du XIV<sup>e</sup> siècle et la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. La documentation qui figure dans les sources qui me sont accessibles, montre qu'elles disposent de matériaux restreints mais assez précis sans que pour le moment il soit possible d'en débrouiller la provenance. Il est vraisemblable que les Tibétains ont possédé une documentation sur la dynastie mongole consistant en des listes généalogiques et chronologiques ainsi que des documents administratifs ou diplomatiques qui leur ont permis de reconstituer à haute époque une histoire des Mongols en fonction de l'histoire de leurs monastères et de leurs ordres religieux. Il est souhaitable que les tibétisants donnent des traductions de ces textes afin de permettre de clarifier cette situation.

Nous disposons ainsi de rares documents, puisque le plus grand nombre est inaccessible aux non-tibétisants, documents qui sont conservés par exemple au titre de citation comme la lettre de Kōdān à Saskya paṇḍita

<sup>30</sup> Sur ces treize régions, cf. Vasil'ev, *Géographie du Tibet*, St Pet., 1895, 10, n° 1. Elles couvraient le Tibet en sa quasi-totalité. Les treize régions doivent être vraisemblablement le résultat d'une organisation nouvelle survenue avant la conquête mongole sous l'administration des Saskya ; le Tibet ancien comprenait un nombre de principautés dont le nombre allait selon les mss. de T'ouen-houang jusqu'à dix-sept ; Marcelle Lalou a rassemblé neuf listes dont les noms qui y figurent sont très différents pour la plupart (*Catalogue des principautés du Tibet ancien*, JA, 1965, 189-215).

<sup>31</sup> Sur cet empereur, cf. *Chapitre CVII du Yuan che*, 129-130. Sur les formes mongoles du nom, cf. *Documents sur les Mongols à l'époque des Ming*, 177. Vasil'ev écrit par erreur Jayātu, ce dernier étant le nom de temple de Wen-tsong, Tu[q]-Tāmūr (cf. *Chapitre VII*, 137, n° 2). Une erreur semblable est faite dans le *Hor čhos byuñ* (tr. Huth, p. 35) qui mentionne Tāmūr-Ōlĵaitū sous le nom de T'u.bu T'e.mur [le pseudo Tüb-Tāmūr en orthographe réformée des commissaires de K'ien-long], c'est à dire Tu[q]-Tāmūr ; cf. *Ch. CVII*, 130. L'erreur doit provenir d'une confusion du nom de Tu[q]-Tāmūr avec celui de Tāmūr-Ōlĵaitū, Tch'eng-tsong, le 3<sup>e</sup> fils de Jingim. Les deux chroniques tibétaines ont puisé la même erreur dans une source que j'ignore, à moins que le *Hor čhos byuñ* ait emprunté sa généalogie au *dPag-bsam ljon-bzañ*.

<sup>32</sup> La date est fautive. Il est évident que si son petit-fils Tāmūr-Ōlĵaitū lui succède en 1294, Qubilai est mort cette année-là. Il monta sur le trône le 5 mai 1260 et mourut le 18 février 1294.



figurant dans le *Sa-skya gduñ-rabs* (A. Macdonald, *op. cit.*, 142) et qui est bien dans le style des lettres des souverains mongols adressées aux rois des pays n'ayant pas encore fait leur soumission, comme c'est le cas de la lettre de Guyuk à Innocent IV, en date de 1246 (Pelliot, *Les Mongols et la Papauté*, p. 10-21); et d'ailleurs toutes les autres lettres adressées aux souverains auxquels ils réclament de se soumettre, qu'il s'agisse d'originaux ou la plupart du temps de citations plus ou moins complètes conservées dans les sources occidentales, chrétiennes ou musulmanes, se présentent sous une forme analogue; cf. Eric Voegelin, *The Mongols Orders of Submission to European Powers, 1245-1253*, Byzantion, XV, 378-413. Si l'histoire des Mongols à la période impériale n'a pu être connue des Tibétains en dehors de ces documents, qu'à l'aide de textes historiques mongols, il est vraisemblable de penser qu'ils les ont connus par l'intermédiaire des successeurs de 'Phags-pa dont l'influence semble être devenue de plus en plus grande jusqu'à la chute de l'empire mongol de Chine. Ils ont pu utiliser des recueils du type du *Čayan täükä*, « Histoire blanche », compilée sans doute sous le règne de Qubilai ou des chroniques du type de l'*Altan tobči*, « Bouton d'or », qui à la même époque devaient comprendre seulement l'histoire des Mongols jusqu'au premier tiers du XIV<sup>e</sup> siècle et renfermaient probablement une partie de l'*Histoire Secrète* à laquelle avaient été ajoutés des suppléments. C'est la raison pour laquelle une étude attentive des faits mongols contenus dans le *Hulan-däbtär* s'avère indispensable.

En ce qui concerne le *dPag-bsam ljon-bzan*, la recherche semble beaucoup plus facile vis-à-vis des sources mongoles, car nous disposons d'un certain nombre de textes; il faut en retenir les huit ou neuf principaux qui ont été publiés jusqu'à présent et étudier ce qu'ils apportent à propos de tel ou tel fait. Il ne peut être question ici de les examiner tous et à fond, mais de tracer les grandes lignes de la recherche. Cependant le fait intéressant est qu'il ne faut en négliger aucun, car plusieurs d'entre eux et qui sont les plus récents, ont conservé pour des raisons qui nous échappent, des fragments qui ne figurent pas dans les textes les plus anciens.

Il conviendra donc ici d'examiner brièvement, faute de place et surtout par suite du manque d'éditions critiques des chroniques mongoles, deux séries d'éléments qui figurent dans le texte de Sumpa-qutuqtu, d'une part les noms de personnages et les noms de lieux, qu'ils soient mongols ou tibétains, d'autre part les rapports des souverains mongols avec les hauts dignitaires des Sa-skya-pa qu'ils se sont attachés comme « directeurs de conscience ». Tel que se présente la traduction de Vasil'ev recoupée par celle de S.Ch. Das, il semble que nous pouvons disposer d'un nombre suffisant d'éléments pour établir une situation provisoire des rapports existant entre le texte du *dPag-bsam ljon-bzan* et celui des chroniques mongoles que nous pouvons utiliser.

Si nous examinons les chroniques mongoles en fonction de leur date de rédaction, la première est la *Šara tūdži* qui remonte vraisemblablement au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle et qui a été publiée par Madame N.P. Šastina sous le titre de *Šara Tūdži, mongol'skaya letopis' XVII veka*, M.L., 1957, 197p. + 2 fnch. Celle-ci relate (tx., 33-35; tr., 132-133) la légende bien connue de la

lutte de Gengis-khan avec le roi des Tangut ; elle mentionne plus bas et très brièvement (tx., 47-49 ; tr., 137-138) les relations ayant existé entre Kōdān et Saskya-panḍita ; cf. aussi p. 182-183, les notes relatives aux rapports ayant pu exister entre Gengis-khan et Ögödäi avec les Sa-skyā-pa, et celles concernant Saskya-panḍita. Elle note rapidement (tx., 50 ; tr., 139) le rôle de 'Phags-pa auprès de Qubilai.

La chronique de Sanang-sācān, *Ärdäni-yin tobči*, qui date de 1662, n'a pas encore reçu d'édition critique. Elle nous est connue surtout par l'édition de I.J. Schmidt, publiée sous le titre de *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St-Petersburg, 1829, et par une série de reproductions de manuscrits édités au cours de ces dernières années. La légende de la lutte de Gengis-khan avec le roi des Tangut apparaît sous une forme très proche aux pages 85 et 97 à 103. Le nom des Bätäkin se rencontre (p. 86<sup>13</sup>) sous la forme Bätäkän et à la page 386, note 49, qu'une série d'erreurs a rendu inutilisable. D'autres noms de peuples cités dans le *Re'u-mig* sont mentionnés par Sanang-sācān : les Käräyit (tx., 86<sup>5,3</sup> ; tr., 87) ; les Qarliγut, pluriel mongol de Qarliγ = Qarluq (tx., 88<sup>2,7</sup> ; tr., 89) ; les Sartagč'in (tx., 90<sup>3</sup> ; tr., 91), cf. aussi p. 386, note 49, à laquelle des erreurs enlèvent tout intérêt.

En ce qui concerne les relations entre les souverains mongols et le Tibet, Sanang Sācān (tx., 88<sup>7</sup>-88<sup>15</sup> ; tr., 89) rapporte que sous l'année 1206, à l'occasion d'une campagne menée par Gengis-khan contre le Nord du Tibet et son souverain Külügä-Dorji-qa'an, celui-ci lui envoya le prince Iluyu accompagné d'une nombreuse suite, pour lui notifier sa soumission ; Gengis-khan lui aurait remis une lettre pour son suzerain, lorsque Iluyu prit congé de lui ; ces faits paraissent relever de la légende à moins qu'il ne s'agisse des relations établies entre l'empereur mongol et le roi des Tangut après la campagne bien connue de 1206.

Sanang Sācān (1107<sup>-9</sup>) écrit ceci : *Sakya Grosba-rGyal-mstan-i řalan atala sa'atařu*, « [Ögödäi] n'eut pas l'occasion d'inviter à venir auprès de lui le Saskya Grosba-rGyalmtsān ». A propos de ce règne et de celui de Güyük, la chronologie est fautive, car il fait mourir Ögödäi en 1233 et lui donne pour successeur Güyük qui aurait régné six mois et serait mort la même année ; à Güyük aurait succédé son frère Kōdān qui aurait régné jusqu'en 1251, date de sa mort, soit donc un règne de dix-huit ans. Tout cela relève de la légende sans doute élaborée chez les Tibétains à cause du rôle favorable qu'aurait joué Kōdān vis-à-vis des hiérarques tibétains. Sanang Sācān rapporte vraisemblablement ces faits d'après les données historiques élaborées chez les Tibétains sans qu'il me soit possible à l'heure actuelle d'en déterminer l'origine.

Quoi qu'il en soit notre auteur rapporte en gros les faits suivants : Kōdān aurait été frappé en 1235 d'une maladie (*yi qonin řil-a luus-un qan-u äbätč'in bolun*) due au « roi des dragons », dont ses médecins ne purent venir à bout (*känbär üřäřü tusalan yadaqsan-tur*). Il lui fut rapporté que dans le Sud, au Tibet, vivait un personnage appelé le Sakya Kūngga-rGyaltsān dont on disait qu'il était très remarquable et possédait un grand savoir (*bara'un ätä'ät mongkä yařar-a Saskya Kūngga-rGyaltsān kämäkü tabun uqa'an-a tägüldär nigän yäkä qayiqamřigtu büi kämäkü*). Kōdān aurait alors envoyé une am-

bassade à la tête de laquelle se trouvait Doorta-tarqan (*darui-dur Oyima'ud-un Doorta-tarqan kāmākū tāri'ülän älčis-i ilä'äŋü ŋalabai*). Suit un passage où il est parlé de Saskya-paṇḍita (1182-1251) qui n'est autre que Küngga-rGyaltsan (*Kun-dga rgyal-mchan*). Ce dernier se mit en route en 1244 et arriva à la cour de Ködän en 1247; il était âgé de 66 ans (*ŋiran ŋurban-iyanga luu ŋil-a ö'ädä bolŋu. ŋiran ŋiryu'an-iyang ting qonin ŋil-a qa'an-lu'a ŋolŋa'at*). Après un long séjour auprès de Kölgän, il mourut en 1251 à l'âge de 70 ans et Ködän le suivit de peu dans la tombe.

Sanang-säcän (p. 112) parle peu après de Mongkä, mais ne fait pas allusion à Karma-baqši. Ensuite (p. 114) est relaté l'histoire du neveu de Saskya-paṇḍita, le futur 'Phags-pa, qui était né en 1235 et dont le nom est transcrit (116<sup>6</sup>) Madi-Dhu<sup>w</sup>acha<sup>wa</sup>. Il se rendit auprès de Qubilai en 1264 et reçut de ce dernier le titre tibétain transcrit (116<sup>17</sup>) *Bamsum čoyŋi rGyalbo-b bLama-a Pagsba*, que Sanang Säcän traduit (116<sup>18</sup>) par *ŋurban ŋaŋar-daqi nom-un qa'an ülämči bLama*, « Souverain de la Loi dans les trois pays, Lama Suprême ». Le texte mongol (118<sup>10-12</sup>) rapporte sous l'année 1280 que « alors que Qubilai avait soixante-six ans et 'Phags-pa Lama soixante-quatre ans, celui-ci voulut revenir dans son pays d'origine (*tändäcä urida Säcän-qa'an-u ŋiran ŋiryu'an nasun-a Pagsba-lama döčün ŋiryu'an-iyang ging luu ŋil-a ö'ädä bolŋu qarın büküi-ä*) » et dit plus bas (116<sup>14</sup>) que 'Phags-pa reçut une escorte qui l'accompagna au Tibet où il mourut (*Pagsba-lama-yi kürgän otču mongkä ŋaŋar-a qalibai*).

L'*Altan tobči*<sup>1</sup> qui a pour auteur Lubdzan-dandzin, est sensiblement de même époque et paraît avoir été écrit vers 1667. La seule édition qui soit accessible en dehors du ms. Pelliot copié sur l'original par Ĵamyung-güng et déposé à la Bibliothèque Nationale, est celle reproduisant l'édition d'Ulanbātor, qui fut publiée avec une introduction critique du Père Mostaert par F.W. Cleaves, à Cambridge (Mass.) en 1952. Ce texte présente également des éléments intéressants, mais souvent légendaires; il rapporte en effet (II, 76<sup>5</sup>) que Gengis-khan ayant appris l'existence d'un lama appelé Sanggay-a (= Saskya) Küngga-sningbo, lui fit demander qu'un bodhisattva s'incarnât dans un de ses descendants. Le seul passage qui présente vraiment de l'intérêt est celui (II, 111<sup>11-112</sup><sup>12</sup>), trop long pour être cité ici, où le rôle de Kölgän est joué par l'empereur Ögödäi vis-à-vis de Saskya-paṇḍita. Il commence ainsi: « L'empereur Ögödäi souffrant d'un pied, fit envoyer un messenger disant à Saskya-paṇḍita de venir auprès de lui (*Ögädäi-qa'an köl-iyän čilä'ärgäŋü. Saskya-paṇḍita-yi ŋalaŋu irä gäŋü älči ilä'äbäi*) ».

Les faits sont plus détaillés et Ögödäi se serait converti au Bouddhisme avec nombre de Mongols. Il est dit que Karma-baqši vint ensuite chez les Mongols, mais rien n'est dit sur le rôle qu'il aurait joué auprès de Mongkä. Suit l'épisode de 'Phags-pa et de Qubilai (II, 114).

L'*Altan tobči*<sup>2</sup> dont l'auteur est inconnu, a pu être écrit dans le courant du XVII<sup>e</sup> siècle, vers 1650 et même sensiblement à une date proche de celles où furent écrits les textes de Sanang säcän et celui de l'*Altan tobči*<sup>1</sup>; en fait il est difficile de préciser et toutes les solutions qui ont été proposées sont incertaines et précaires. Il est muet sur les relations des empereurs

mongols avec le Tibet. Il rapporte seulement la légende de la lutte de Gengis-khan avec le roi des Tangut.

Parmi les chroniques du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont le texte a parfois conservé des passages anciens tirés de sources actuellement perdues, le *Gangga-yin urusqal* de Gombojab, qui date de 1735 ne nous donne rien; par contre l'*Altan kürdüin mingyan gägäsütü bičik*, écrit en 1739 par Širägätü Gүүši Dharma, donne de brefs renseignements. Il relate (II, 5a<sup>7</sup> - 5b<sup>3</sup>) une campagne de Gengis-khan contre le roi du Tibet Kōlgä-rDorje qui lui offre sa soumission et mentionne l'envoi par Gengis-khan, alors au Tsaïdam, d'un message au Saskya Ananda-Qarbatı. Un peu plus loin (III, 3a<sup>2</sup> - 4b<sup>0</sup>), il rapporte les relations entre Kōdän et Saskya-paṇḍita, la venue de ce dernier auprès de Kōdän qui en obtient sa guérison, et surtout le rôle joué par Saskya-paṇḍita dans la propagation et l'implantation du Bouddhisme chez les Mongols; le passage se termine avec la mort de ce dernier. Il ne parle pas de Karma-baqši et mentionne (III, 5b<sup>3</sup> - 7a<sup>2</sup>) l'épisode des relations entre Qubilai et 'Phags-pa. Il semble que le *Bolor ärikä* de Rašipungsuγ (1774/1775) doive beaucoup au texte précédent en ce qui concerne les faits qui viennent d'être relatés.

Quant aux chroniques plus tardives, je n'ai pu examiner le texte du *Subub ärikä*, mais l'*Ärdäni-yin ärikä* d'Isibaldan, écrit en 1835, rapporte un certain nombre des faits déjà rencontrés. Il mentionne (23b<sup>0</sup> - 24b<sup>2</sup>) sous la 2087<sup>e</sup> année des Nirvāna, l'envoi par Gengis-khan d'une ambassade à (24a<sup>0</sup>) Kūnganingbo (= Kun-dga sñiñ-po) qui se rencontre déjà dans l'*Altan tobči*<sup>1</sup>; cf. à ce propos W. Heissig, *Die Familien- und Kirchengeschichtschreibung der Mongolen*, Wiesbaden, 1959, I, 63. Les relations qui sont censées avoir existé entre Gūyūk et le clergé tibétain, sont relatées (24b<sup>2</sup> - 25b) ainsi que celles plus vraisemblables entre Kōdän et Saskya-paṇḍita. Kōdän est nommé (24b<sup>5,6</sup>) Kōdäng, et Kūngga-rGyaltsan est appelé (24b<sup>6</sup>) Saĵi bangčün Kūnggaĵamsan bLama (= Saskya <-yin> bančen Kūnggaĵamsan), Saĵi bangčün étant écrit plus loin (24b<sup>8</sup>) Saĵa bangčün. Il mentionne (24b<sup>11</sup> - 25b<sup>5,6</sup>) 'Phags-pa Lama à propos du rôle qu'il joua chez les Mongols. Enfin il donne (34a<sup>5</sup> - 38b<sup>8</sup>) la nomenclature de l'implantation des monastères et des temples lamaïques en Mongolie. Cette dernière partie est empruntée au *dPag-bsam ljon-bzan*, et il semble bien que certains des faits rapportés plus haut le sont aussi.

Quant au *Bolor toli* de Ĵimbadorĵi, qui fut écrit entre 1834 et 1837, il rapporte (38b-40a) les mêmes faits, certains d'entre eux étant tirés du *Ĵirükän-u tolta* en ce qui concerne les premières relations des Mongols avec le Tibet depuis Kōdän, appelé ici Göyödä, jusqu'à l'épisode des relations entre 'Phags-pa et Qubilai. Kōdän est donné comme étant installé à Langču (= Leang-ju (?)) et ayant invité à venir auprès de lui le Pandita Kūnggaĵamsan (39a<sup>3</sup>). L'envoi d'une ambassade par Gengis-khan à Sasča-yin Kūngganimboo-bLama est mentionné un peu plus haut (38b<sup>8-9</sup>). Kōdän est donné (39b<sup>13</sup>) comme ayant eu des relations avec Karmaba-yin baqši. Enfin à la page 40a, il est brièvement question de 'Phags-pa Lama. Ce texte n'apporte rien de bien nouveau et semble lui aussi devoir une partie de ses informations au *dPag.bsam ljon.bzan*.

Il apparaît à la suite du rapide passage en revue des diverses chroniques mongoles que le *dPag-bsam ljon.bzan* doit la majeure partie de ses informations sur l'histoire des Mongols à l'époque de Gengis-khan et de ses premiers successeurs à Sanang-säčän. Le fait que parmi les peuples soumis à Gengis-khan, sont cités les Qarluq, les Sartaqčïn et surtout les Naiman-Bätäkin que seul mentionne Sanang-säčän, en est déjà une preuve. Le fait de citer comme chef de l'ambassade envoyée par Ködän, Doorta-tarqan de la tribu des Oyima'ut en est une deuxième. Enfin les récits concernant Ködän et Saskya-Paṇḍita ainsi que Qubilai et 'Phags-pa Lama bien qu'existants dans les chroniques tardives n'en sont pas moins révélateurs, car le seul *Altan tobči*<sup>1</sup> sensiblement contemporain du texte de Sanang Säčän en donne une version différente.

Si Sanang säčän fut la principale source mongole utilisée par Sumpaqtuqtu, on peut cependant penser qu'il utilisa ou qu'il connut certaines des chroniques qui ont été citées, et fait intéressant, il semble que le *dPag.bsam ljon.bzan* fut utilisé par la suite dans les chroniques qui furent rédigées au XIX<sup>e</sup> siècle.

Il faudrait reprendre ce sujet très en détail en confrontant les données du *dPags.bsam ljon.bzan* avec celles des chroniques mongoles et surtout déterminer quelle est la part d'information dont il est redevable aux chroniques tibétaines anciennes.

# ZERVANISTISCHE TRADITIONEN IN DER IKONOGRAPHIE DES LAMAISMUS

VON

SIEGBERT HUMMEL

Es ist gelegentlich darauf hingewiesen worden, dass im Kâlacakrasystem, das seit dem 11. Jahrh. von Indien her in Tibet verbreitet worden ist und die letzte grosse Konzeption des Mahâyâna-Buddhismus darstellt, Traditionen des sogenannten Zervanismus zu vermuten sind und auch das Pantheon des Lamaismus höchstwahrscheinlich diesbezügliche Reminiszenzen enthält<sup>1</sup>.

Der Zervanismus spielte in den letzten Jahrhunderten v. Chr. in Persien eine bedeutende Rolle und war um die Zeitenwende in ganz Vorderasien bekannt. Die Lehre des Mani, die bei der Ausbildung des Lamaismus von erheblicher Bedeutung war, scheint er jedenfalls beeinflusst zu haben. Spuren sind auch noch bei den Orphikern und im Mithraskult nachweisbar. Seine Wurzeln reichen möglicherweise in vorzarathustrische, vielleicht auch in vorindogermanische Vorstellungen. Zervan-akarana ist die ungeschaffene, ewige und unendliche Zeit als schaffendes Urprinzip, als Quelle von Licht und Finsternis, und offenbart sich als Schicksalsmacht im Ablauf des Geschehens. Nach J.W. Hauer bedeutet Zervan soviel wie «[ur-]jalt»<sup>2</sup>. Neben dem Kâlacakra-System sieht Hauer indische Parallelen mit Beziehungen zum Iran in der Rudra-Gemeinde (vgl. Atharvaveda), wenn dort Kâla als göttliche Zeit besungen wird, die sich im Jahreskreis der empirischen Zeit offenbart, aber als hintergründiges, transzendendes Prinzip der Ursprung des gesamten Seins und Werdens ist. Alles werdehafte Sein wird durch Kâla vorwärts getrieben.

Schon M.-Th. de Mallmann hat die Auffassung vertreten, dass die im Lamaismus beliebte *Trinität* aus Amitâbha (in anderer Erscheinungsform als Amitâyus bekannt), Avalokiteshvara und Vajrapâni, letzterer dann an Stelle von Mahâsthâmaprâpta (tib. : mThu-chen-thob), sowie die *Trinität* Amitâyus-Avalokiteshvara-Târâ wahrscheinlich auf zervanistische Ideen zurückzuführen sind. Zervan (sprich : zruvan) hat als unendliche Zeit

<sup>1</sup> S. Hummel, Rezension J.W. Hauer, *Der Yoga*, Stuttgart 1958 (in : *Tribus*, 8, Stuttgart 1959, S. 122 f.). — Id., *Die lamaistischen Malereien und Bilddrucke im Linden-Museum* (in : *Tribus*, 16, Stuttgart 1967, S. 130 ff.). — H. Hoffmann, *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus*, Stuttgart 1967, S. 95 mit Hinweis auf den Manichäismus (Rezension S. Hummel, in : *Kairos* 1968/2, Salzburg 1968, S. 137 ff., und in : *Tribus*, 17, Stuttgart 1958, S. 193 ff.).

<sup>2</sup> J.W. Hauer, *l.c.*, S. 37-41. — H.H. Schaeder, *Der iranische Zeitgott und sein Mythos* (in : *ZDMG*, 95, 1941, S. 268 ff.), hält allerdings den Zervanismus für nachzarathustrisch.

(= Amitâyus, tib. : Tshe-dpag-med) sowohl den Aspekt des grenzenlosen Lichtes (=Amitâbha, tib. : 'Od-dpag-med; vgl. auch Avalokiteshvara = Der Leuchtende, Erleuchtende und Durchleuchtende) als auch den der Kraft (Mahâsthâmaprâpta, Vajrapâni) und den der Sophia (Târâ in der Trinität an Stelle des Vajrapâni) <sup>3</sup>.

Wenn hier einige Merkwürdigkeiten der lamaistischen Ikonographie lediglich zur Diskussion gestellt werden, darf man neben den bereits genannten Trinitäten an den sogenannten *Weissen-Alten* (tib. : rGan [sGam]-po-dkar-po; rGan-po = Der Alte, Uralte) erinnern, der auch als der Langlebige (tib. : Mi-tshe-ring) bekannt ist. Diese Gestalt hat sich über weite Teile Eurasiens verbreitet, war einst wohl eine zentrale Gottheit von grösster Bedeutung und verbirgt sich noch u.a. im Heiligen Nikolaus des griechisch-russisch orthodoxen Christentums, im Sanson der Koreaner, dem Shou-Lao des Taoismus, dem Jurôjin der Japaner, aber auch im Múan-llü-ddu-ndzi der mit den Früh Tibetern verwandten Na-khi und möglicherweise im Weissen-Gott Khum-bu-yul-lha der Sher-pa Nordost-Nepâls <sup>4</sup>. Der vielschichtige rGan-po-dkar-po als Spender und Hüter der Fruchtbarkeit weist mit seinen Ursprüngen nicht nur in den Schamanismus Nordasiens, sondern erinnert als Der Alte (tib. : rGan-po) auffallend an die zervanistische Vorstellung vom Uralten, dem schöpferischen Prinzip. Er steht wie Zervan eindeutig an der Wende der Jahre und stellt dabei die Erneuerung der Zeit dar. So kommt er im Neujahrs-Kultanz (tib. : 'Cham) auf dem Potala bei lHa-sa

<sup>3</sup> M.-Th. de Mallmann, *Introduction à l'Étude d'Avalokiteshvara*, Paris 1948, S. 84 ff. — S. Hummel, *Die lamaistischen Malereien und Bilddrucke im Linden-Museum, l.c.*, S. 76 f., Nr. 23708, aber auch S. 92, Nr. 23905. — Über die Sophia (skr. : Prajñâ, tib. : Shes-rab) als weibliches Prinzip in der polaren Entfaltung des Seinsgrundes vgl. ausführlich S. Hummel, *Profane und religiöse Gegenstände aus Tibet und der lamaistischen Umwelt im Linden-Museum* (in : *Tribus*, 13, Stuttgart 1964, S. 54 f., Nr. 71509). Es ist beachtlich, dass im Buddhismus der weibliche Aspekt des sich entfaltenden Ureinen als absolute Weisheit verstanden wird : Polarität aus Târâ als Prajñâ und Avalokiteshvara als Karunâ (zielgerichtete aktive Liebe); vgl. *Tribus*, 16, l.c., S. 66, Nr. 108028.

<sup>4</sup> Ausführlich in S. Hummel, *Der Weisse Alte* (in : *Sinologica*, VI, 3, Basel 1960, S. 193-206). — Id., *Die lamaistischen Malereien und Bilddrucke im Linden-Museum, l.c.*, S. 72 f., 128. — Über verwandtschaftliche Beziehungen zu Pe-har vgl. S. Hummel, *Pe-Har* (in : *East and West*, XIII, 4, Rom 1962, S. 313-316), zum verwandten Khum-bu-yul-Iha der Sher-pa vgl. S. Hummel, *Khum-bu-yul-lha, der weisse Gott der Sherpa* (in : *Acta Orientalia*, XX, 3, Budapest 1967, S. 353-361). — Vgl. auch den mit rGan-po-dkar-po verwandten Phakhen-rgan-po (*Acta Orientalia, l.c.*, S. 359). — Wie der Weisse Alte, der als Greis mit weissem Haar und Bart geboren wurde, so hielt sich der Legende nach auch der berühmte Tantriker Thang-ston-rgyal-po (1385-1464), dessen Gestalt Züge des Weissen-Alten übernommen hat, sechzig Jahre im Mutterleibe auf (vgl. S. Hummel, *The Tibetan Ceremony of Breaking the Stone*, in : *History of Religions*, VIII, 2, Chicago 1968, S. 139 ff. — Id., *Die Maske in Tibet*, in : *Antaios*, XI, 2, Stuttgart 1969, S. 181 ff.); desgleichen soll der weisshaarig geborene Lao-Tzu einundachtzig Jahre im Mutterleibe verweilt haben und seine Ikonographie ist ebenfalls vom mythischen Alten geprägt (vgl. auch A. Mostaert, *Note sur le culte du Vieillard blanc chez les Ordos*, in : *Festschrift für N. Poppe*, Wiesbaden 1957). — Wieweit auch der etruskische Tages in diesen Vorstellungskreis gehört, müsste näher untersucht werden. Diese göttliche Gestalt taucht als Kind mit einem Greisenkopf auf und lehrt die Menschen u.a. die Zukunftsdeutung (vgl. die Textabbildung 5 in R. Herbig, *Götter und Dämonen der Etrusker*, Heidelberg 1948. — S. Hummel, *Zentralasien und die Etruskerfrage*, in : *Kairos*, VII, 4, Salzburg 1965, S. 284 ff.).

aufgrund einer Vision des 13. Dalai-Lama zunächst als müder Greis, verlässt aber zuletzt die Veranstaltung mit einem Siegestanz in jugendlicher Kraft (Sinologica, l.c., S. 197). Eine Berührung mit seinem Stabe während dieses Tanzes verleiht nach dem Glauben des Volkes langes Leben <sup>5</sup>.

Wenn sich Zervan-akarana als Ewigkeit und Seinsurgrund, als höchstes, unbegrenztes Prinzip, jenseits von gut und böse, in allen Erscheinungen manifestiert, die durch die Zeit als den wahren Schöpfer existent werden, auch als Entstehen und Vergehen in den Lebensphasen und im Schicksal, ferner im Gegensatz von gut und böse, im besonderen aber in den für die empirische Zeit und für die Schicksalsbestimmung bedeutsamen Gestirnen, so scheint gerade durch die Beziehung zu den Himmelskörpern der ursprüngliche zöläre Charakter von Zervan noch erkennbar zu sein, wie das weithin vom Weissen-Alten gilt <sup>6</sup>.

Aus dem Zervanismus lassen sich aber auch gewisse Strömungen herleiten, wie sie in alt-iranischen Männerbünden mit Wolfseemblemen festzustellen sind, in denen die Verehrung der zerstörerischen Aspekte des Göttlichen, die Gewalttätigkeit, Zusammenkünfte auf Leichenstätten mit Leichenschmaus, Zauberkünsten und liebesmagischen Praktiken gepflegt wurden. In mancher Hinsicht erinnert das dann an shivaitische Sekten Indiens und an die wolfsköpfige Durgâ-kokamukha, darüber hinaus aber auch an Eigenheiten des tantrischen Lamaismus <sup>7</sup>. Der Hund (Wolf), in vielen tibetischen Vorstellungen als Totengeleiter mit Hinweis auf das Tod-Leben-Prinzip und das Verschlingungsmotiv, taucht im vorbuddhistischen Pantheon als Reittier des Pha-khen-rgan-po auf, der als Beherrscher des Himmelsraumes bekannt und möglicherweise ursprünglich mit dem Weissen-Alten verwandt oder gar identisch ist.

Die Wölfe (Hunde) des Weissen-Alten erinnern an einige ursprünglich vorbuddhistische Gottheiten des Lamaismus, die als Vertreter des Tod-Leben-Prinzips bekannt sind und daneben, wie der Weisse-Alte und der vielleicht mit ihm verwandte Pe-har, als Herren der Berge auftreten. Schliesslich führen schamanistische Beziehungen aller dieser Gestalten zur Gewittergottheit [Dam-can-]rdo-rje-legs-pa und über diese zu den göttlichen Schmieden. Andererseits sind Parallelen der Pferdereiter rGan-po-dkar-po (Der Weisse-Alte), Pe-har und Daičin-Tengri (dPa'-brtan-dmag-dpon) zum germanischen Odin als Führer des Totenheeres und als Hüter schamanistischer Schmiede-Traditionen auffallend. Dabei wird das Hinken der Schmiede

<sup>5</sup> Vgl. W. Forman und Bjamba Rintchen, *Lamaistische Tanzmasken*, Leipzig 1967, S. 91. — Beachtlich sind auch die mongolischen Bezeichnungen Cak-un cağan arsalan (= Weisser Löwe der Zeit) für den Löwen als gelegentliches Reittier des Weissen-Alten und Cak-i (Cak-un) cağan ebügen = Der Weisse-Alte der Zeit (vgl. A. Mostaert, l.c., Anm. 13, wo diese Termini als rätselhaft betrachtet werden).

<sup>6</sup> G. Widengren, *Religionens Värld*, Stockholm 1953, S. 68 f., 71, 91, 120, 142, 252 f., 375, hält Zervan samt seiner ursprunghaften Beziehung zu den Gestirnen, zur empirischen Zeit und dem Schicksal, insbesondere mit seiner Bisexualität, auf Grund gewisser Parallelen zu Prajâpati im Gegensatz zu Schaefer für sehr alt.

<sup>7</sup> Zum Iran das Material in : G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala und Leipzig* 1938, S. 266 ff.



oder ihre teilweise Erblindung aus dem Solstitium als Wende des jährlichen Ablaufs der empirischen Zeit zu verstehen sein <sup>8</sup>.

Nun hat Alex Wayman (*Studies in Yama and Mâra*, in: *Indo-Iranian Journal*, III, 1959, S. 44 ff.) gezeigt, dass auch der hinduistisch-buddhistische und später lamaistische Totengott und Prototyp der Unsterblichkeit, Yama, in den Veden ein Pferd zum Reittier und zwei Hunde als Begleiter hatte, dass Yama ausserdem in Wörterbüchern nicht nur als lahm (skr. : *Shîrnângghri*), sondern als Zeitkrüppel (skr. : *Kâlakuntha*), tibetisch aber auch als Zeithalter (*Dus-'dzin*) bezeichnet wird. Yama erinnert als Krüppel an die einäugige *Ekajatâ* mit nur einem Bein, ähnlich dem vedischen *Aja Ekapâd*. Das lässt den Einfluss zervanistischer Vorstellungen im Bilde des Yama vermuten, die den Ideen um den unsterblichen Weissen-Alten zumindest sehr ähnlich sind.

Die Vermutung drängt sich auf, dass auch die höchst komplexe Gestalt des *Pu-Tai-Ho-Shang* (tib. : *Hva-shang*) im Lamaismus vom Weissen-Alten beeinflusst ist (*Tribus* 16, l.c., S. 70-73). Schon A. Grünwedel hat den Verdacht geäußert, dass die Kinderschar, mit der sich dieser Dickbauchbuddha umgibt, im Tantrismus nicht immer nur Aspekt eines behaglichen und wohlmeinenden, kinderfreundlichen Reichtumsgottes zu sein scheint und mitunter eher, ähnlich dem Kindfresser im schweizerischen Bern, eine dämonisierte Gestalt erkennen lässt. Auf einigen tibetischen Darstellungen zeigt *Hva-shang* weniger den vergnügten Reinen Tor oder einen lebensfrohen Silen, sondern mit grinsenden Gesichtszügen und drohenden Falten an Stirn, Auge und Mund ganz deutlich ein dämonisches, zwiespältiges Wesen mit einem heimlichen Wissen vom Ergötzen an Zerstörung und Untergang <sup>9</sup>. Hier können sehr wohl Ideen nachklingen, wie sie um *Chronos* bekannt sind, der seine Kinder verschlingt.

Von besonderem Interesse sind in unserem Zusammenhang auch die drei Köpfe, die in roter, blauer und weisser Farbe den berühmten *Zeremonialstab* (*Khatvânga*) des Tantrikers und Mitbegründers des Lamaismus, *Padmasambhava* (8. Jh.), krönen und dann wieder am dreifussigen Ständer (tib. : *Thab*=Herd) der rituellen Schädelschalen (skr. : *Kapâla*, tib. : *Thod-pa*) erscheinen. Sie sind vielleicht die Zeichen des Jugend-, Mannes- und Greisenalters, denn sie werden auch als Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit

<sup>8</sup> Vgl. S. Hummel, *Pe-Har*, l.c. — Zu den Beziehungen des Weissen-Alten über seine europäischen Varianten zur wilden Jagd und über dieses Totenheer zu den Männerbünden der Germanen mit räuberischen Exzessen vgl. S. Hummal, *Der göttliche Schmied in Tibet*, in: *Folklore Studies*, XIX, Tokyo 1960, S. 251 ff. — Zu Darstellungen des Weissen-Alten in der Mongolei mit blauem Mantel und von zwei Wölfen begleitet, ähnlich dem Odin, vgl. *Sinologica*, l.c. — Zum Hund des *Pha-khen-rgan-po* und zum Himmelshund vgl. S. Hummel, *Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters*, in: *Paideuma*, VI, 8; VII, 7, Wiesbaden 1958 u. 1961. — Id., *Tribus*, 16, l.c., S. 116 f., Nr. 100455 mit Abb. : *gNam-khyi-nag-po*. — Id., *Ekajatâ in Tibet*, in: *Asiatische Studien*, XXII, Bern 1968, S. 110 ff. Zu den hunde- und schakalköpfigen Gottheiten im lamaistischen Pantheon vgl. A. Grünwedel, *Die Teufel des Avesta*, Teil II, Berlin 1924, Fig. 53-55.

<sup>9</sup> A. Grünwedel, *Die Teufel des Avesta*, Teil I, zu Fig. 3 u. 4.

gedeutet<sup>10</sup>. J. Duchesme-Guillemain hat in einer bemerkenswerten Studie<sup>11</sup> gezeigt, dass die Vorstellung von drei Lebensaltern in den Farben Rot (Jugend), Schwarz (tib. : Grün oder Blau; Mannesalter) und Weiss (Greisenalter) die biblische Überlieferung von den Weisen aus dem Morgenlande in der christlichen Weihnachtsgeschichte geprägt hat, wie noch die ältesten Darstellungen der Legende deutlich erkennen lassen, und dass die drei Weisen dann auf die drei Altersstufen zurückzuführen sind, in denen sich Zervan manifestiert. Vertreter der drei Lebensalter verehrten Zervan am 6. Januar als Tag der Erneuerung des Jahres. Dieser Tag steht in der christlichen Tradition als Tag der heiligen drei Könige in hohem Ansehen<sup>12</sup>.

Es kann mit diesen Hinweisen nicht das Problem des Ursprungs von Padmasambhavas Zeremonialstab erörtert werden. Es soll lediglich auf die Frage nach einer Gestaltung durch zervanistische Ideen hingewiesen sein. Was die Schädelschalen auf den genannten Ständern angeht, so fällt auf, dass ihnen eine wichtige Funktion bei den Riten zur Erneuerung der Lebenskraft (tib. : Tshe-grub) im Wandel der Lebensjahre zukommt<sup>13</sup>.

Ein weiteres Beispiel möglicher zervanistischer Einflüsse im Buddhismus sind die sogenannten *Bhavacakras* (tib. : Srid-pa'i-'khor-lo), die bekannten radförmigen Diagramme der Wiedergeburten, des leidvollen Wandels im Wechsel der Zeit (skr. : Samsâra, tib. : 'Khor-ba), mit Darstellungen der fatalen Ursachen, und in einer sich aufdrängenden Verbindung damit die *Dämonenmasken auf dem Bauche von Gottheiten*.

Der Gebrauch der Maske lässt sich in Tibet noch bei manchen vom Lamaismus übernommenen Riten und Bräuchen bis in die vorbuddhistische Zeit hinein verfolgen, insbesondere beim Totenkult und während des Neujahrsfestes. Dabei diente die Maske offensichtlich nicht einfach der Abschreckung, sondern zunächst der sichtbaren Vergegenwärtigung umherschweifender Dämonen, nur dann dem Einfangen böser Mächte, damit verbunden der Enthüllung von deren wahrer Natur und erst dadurch der erfolgreichen Vernichtung. Von daher hat die Maske als Dämonenschreck den abwehrmagischen Charakter erhalten. Dem dienten auch die besonders durch Thang-ston-rgyal-po (1385-1464?) in Tibet verwendeten maskierten Tänze und Theatervorstellungen in Verbindung mit Bannungszeremonien zur Abwendung von Unheil.

<sup>10</sup> Vgl. *Catalogue of the Tibetan Collection and other Lamaist Articles in the Newark Museum*, Vol. II, Newark 1950, S. 50. — W.W. Rockhill, *Notes on the Ethnology of Tibet* (Report of U.S. National Museum, 1893, S. 742). — A.K. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, Ascona 1947 (Resension E. Abegg, in : *Asiatische Studien*, 1948, 3-4, Bern 1948, S. 149), hat darauf hingewiesen, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bzw. Vergehen, Sein und Werden auch durch die hinduistische Trimûrti Shiva-Brahmâ-Vishnu symbolisiert worden sind. Im Jainismus ist die Zeit als Ursache der Vergänglichkeit zerstörerisches Prinzip (ähnlich und daher als Schicksalsmacht im Mahâbhârata).

<sup>11</sup> *Die drei Weisen aus dem Morgenlande und die Anbetung der Zeit* (in : *Antaios*, VII, 3, Stuttgart 1965, S. 247 ff. mit Tafel IX-XII).

<sup>12</sup> Vgl. das Luristan-Relief aus dem 10.-8. Jh. v. Chr. in : *Antaios*, l.c., Tafel XII; ferner in : B. Brentjes, *Die iranische Welt vor Mohammed*, Leipzig 1967, Abb. 26.

<sup>13</sup> F.D. Lessing, *Wu-Liang-Shou* (in : *The Bulletin of the Inst. of Hist. and Philology*, XXVIII, Taipei 1957, S. 793 ff.).

Schon im turkestanischen Bázäklik (8. Jahrh. n. Chr.) kennt man die Maske auf dem Bauche dämonischer Göttergestalten des buddhistischen Pantheons<sup>14</sup>. Der apotropäische Charakter dieser dämonischen Masken steht ausser Zweifel. Die Frage ist nur, warum sie auf dem Bauche gezeigt werden. Die Genitalien, die Handinnenflächen und die Zunge sind als Zentren der apotropäischen Lebenskraft bekannt, die den feindlichen Mächten entgegengehalten werden. Wieweit auch dem Bauche als Sitz des Gebärerischen eine solche Bedeutung zukommt, müsste näher untersucht werden. Im Buddhismus gilt er jedenfalls als Ort des Triebhaften, das es zu überwinden gilt.

Die Bhavacakras als Symbol der wandelbaren Welt aus Entstehen und Vergehen im Kreislauf der Zeit werden in Tibet und Japan noch heute auf dem Leibe eines dämonischen Wesens gezeigt, das die Japaner als Mu-jô, d.h. Unbeständigkeit, die Tibeter auch als Mahâ-Kâla verstehen<sup>15</sup>. Dem indisch-buddhistischen Tantriker Nâ-ro-pa (1016-1100), dem Lehrer des Tibeters Mar-pa, erschien das samsârische Sein in Gestalt eines hässlichen Weibes, dessen Beschreibung auffällig an manichäische Vorstellungen erinnert und fast wörtlich im Bilde der hässlichen Cundrî als Frau Welt wiederkehrt, das Wolfram von Eschenbach in seinem Parzival entwirft, auf dessen manichäische Traditionen wiederholt hingewiesen worden ist<sup>16</sup>. Eine den Bhavacakras auf dem Bauche vergleichbare Darstellung in Bázäklik hielt Grünwedel für manichäisch<sup>17</sup>. In Indien findet sich dieses Diagramm in Ajantâ (Höhle XVII, 5.-7. Jahrh. n. Chr.). Manichäische Missionsversuche in Indien sind aus dem 3. Jahrh. bekannt. Sollten tatsächlich die Ursprünge der buddhistischen Zeitenräder, der Bhavacakras, auf dem Leibe eines Scheusals im Manichäismus zu suchen sein, so könnte man die Vorbilder für die manichäische Konzeption, wenn dann auch ohne negative Vorzeichen,

<sup>14</sup> A. Grünwedel, *Allbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan*, Berlin 1912, Fig. 511. — S. Hummel, *Die Jakobinermütze im Parivâra des Yama* (in : *Asiatische Studien*, XXIII, Bern 1969, S. 41 ff., mit Abbildung). — Id., *Die Maske in Tibet* (in : *Antaios*, XI, Stuttgart 1969, S. 181 ff.; zu den dort gegebenen Hinweisen auf den Heiligen Thang-ston[g], der auch Grub-thob [chen]-lcags-bzo-pa = [Mahâ-] Siddha-Schmied genannt wird, ergänzend : Nachkommen dieses Magiers sollen noch in Bhutân leben, wo seine Vita als Feuer- und Wasserschriften, d.h. Bücher, deren Schrift erst durch Erwärmen oder Anfeuchten sichtbar wird, bekannt ist. Feuer und Wasser (als Gegner) sind die Elemente, mit denen Thang-ston-rgyal-po als Schmied, Brückenbauer und erfolgreicher Zauberer gegen Überschwemmungen beschäftigt war (vgl. ausführlich S. Hummel, *The Tibetan Ceremony of Breaking the Stone*, in : *History of Religions*, VIII, 2, Chicago 1968, S. 139 ff.).

<sup>15</sup> S. Hummel, *Die lamaistischen Malereien und Bildrucke im Linden-Museum, l.c.*, S. 151, Nr. 72305; S. 175, Nr. 50151. — Ein japanisches Beispiel in S. Hummel, *Lamaistische Studien*, Leipzig 1950, Abb. 61. Europäische Parallelen, sicher unter asiatischen Einflüssen, u.a. im Campo Santo zu Pisa aus dem Jahre 1380 (Abb. in *Lamaistische Studien*, Tafel 62), aber auch bei Hildegard v. Bingen (1098-1178) und in der Lutherbibel vom Jahre 1534 (vgl. hierzu S. Hummel, *Frau Welt und der Priesterkönig Johannes*, in : *Zeitschrift. f. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1959, 2, Münster i. W. 1959, S. 110 f.).

<sup>16</sup> S. Hummel, *Frau Welt und der Priesterkönig Johannes, l.c.*, S. 103 f. mit Literaturhinweisen. — Id., Rezension H.V. Guenther, *The Life and Teaching of Nârôpa* (in : *Kairos*, VI, 3-4, Salzburg 1964, S. 285 ff.).

<sup>17</sup> A. Grünwedel, *Alt-Kutscha*, Berlin 1920, Fig. 57. — Id., *Die Teufel des Avesta*, Berlin 1924, S. 29.

in Darstellungen vom Zervan mit einem Gesicht auf dem Bauche als Zeit im Schosse vermuten, wie sie J. Duchesme-Guillemin auf Tafel XII seiner Abhandlung (l.c.) veröffentlicht hat<sup>18</sup>). Man wird dabei thematisch an Sakralbronzen der chinesischen Shang-Zeit erinnert, die das Motiv der Geburt als Symbol der Erneuerung beinhalten. Indische Beschreibungen des Weltbildes als Scheibe auf einer Schildkröte mögen die bildliche Gestaltung der buddhistischen Bhavacakras beeinflusst haben<sup>19</sup>.

Aus der buddhistischen Vorstellung vom Bauche als Zentrum des Triebhaften und dadurch auch des Dämonischen werden dann die Schreckensmasken auf dem Leibe lamaistischer Gottheiten verständlich, was sehr gut durch ein lamaistisches Bildwerk in rGyal-rtse (Gyantse) in Südtibet erläutert wird, das Fosco Maraini auf der Rückseite des Umschlages zu seinem Buche « Segreto-Tibet » (Bari 1951) abgebildet hat: Eine weibliche Verkörperung der niederen Sinnlichkeit mit Schweinsköpfen als Brüste und mit einem dämonischen Rachen als Bauch. Im Prinzip gilt das alles sowohl von Gottheiten, die ihrer Natur nach dem Menschen Feind sind, auch wenn sie später vom Buddhismus als Schutzgottheiten verpflichtet wurden und nunmehr ihr eigentliches, dämonisches Wesen apotropäisch zur Schau stellen, als auch von Gottheiten, die sich nur der Abwehr halber dämonisch tarnen.

Es wird speziellen Untersuchungen überlassen bleiben müssen, die hier skizzierten und mit allen Vorbehalten vorgetragenen Erwägungen genügend zu dokumentieren, ehe sie ihren vorerst hypothetischen Charakter verlieren dürfen. Dabei sind dann, was die tibetische Kultur angeht, zwei Schichten voneinander abzuheben. Während die jüngere vornehmlich die mit dem Kâlacakra-System verbundenen Ideen enthält und jedenfalls zunächst nach Indien weist, müsste die ältere jenes Stratum sein, in dem das Bild des vorbuddhistischen Weissen-Alten und seiner Varianten durch den Zervanismus beeinflusst worden ist, der andererseits aber auch archaische Vorstellungen vom Wolf und vom Hund aufgenommen hat, wie sie in Tibet von bestimmten Bräuchen der Leichenbestattung oder vom Hundetabu abzulesen sind. Die gegenseitigen Wege führen durch den Steppengürtel Eurasiens.

<sup>18</sup> Ähnlich hatte Janus ein bärtiges, altes und ein bartloses, jugendliches oder auch ein männliches und weibliches Gesicht, da er an der Schwelle von der alten zur neuen Zeit stand und gleichsam das neue Jahr in seinem Schosse trug. Manche sehen einen Nachhall dieser Vorstellungen im bärtigen Petrus mit dem Schlüssel und dem Hahn als Kündler des neuen Tages, vielleicht auch in dem Petrus zugeschriebenen Rang eines Anführers der zwölf Apostel (vgl. G. Faber, *Janus und Jesus*, in: *Lutherbote*, XVIII, 1, Leipzig 1927). — Interessant ist eine Notiz bei Madanjeet Sing, *Himalayische Kunst*, Unesco 1969, S. 117, wenn er von einer Dämonenmaske auf dem Bauche einer weiblichen lamaistischen Gottheit sagt, dass sie « das Weltall wie ein geborenes werdendes Kind darstellt ».

<sup>19</sup> Was das Kâlacakra-System angeht, so reicht es nach A. Grünwedel, *Die tibetische Übersetzung von Kâlidâsa Meghadûta* 38 (36) (in: *Festschrift für Ad. Bezzenberger*, Göttingen 1921, S. 60 f.) ins 4.-5. Jh. zurück. — Zur Schildkröte vgl. die indischen Kûrma-cakras. Zur Frage der Beeinflussung der Schildkröten-Darstellungen durch indische Ideen vgl. auch Ariane Macdonald, *Préambule à la lecture d'un Rgya-bod Yig-chañ* (in: *Journal Asiatique*, 1963, Paris 1963, S. 75). Die tibetischen Srid-pa-ho, ursprünglich chinesisch-kosmologische Diagramme als symbolische Darstellung der Welt auf dem Bauche einer Schildkröte, sind von den Bhavacakras zu unterscheiden. Zu den Bhavacakras und den Srid-pa-ho vgl. auch S. Hummel, *Die lamaistischen Malereien und Bilddrucke im Linden-Museum, l.c.*, S. 175, Nr. 50151. — Id., *The sMe-ba-dgu* (in: *East and West*, XIX, Rom 1969, S. 139 ff.).

# À PROPOS DU « RAPPORT SUR LES ROIS DEMEURANT DANS LE NORD »

par

LOUIS LIGETI

Vers 1927, l'auteur de ces lignes eut le privilège de suivre un cours de Jacques Bacot dont l'objet était l'explication d'un texte tibétain consacré à la reconnaissance en Haute Asie Septentrionale exécutée par cinq hommes de Hor. Selon son habitude, Jacques Bacot traduisait et commentait le texte tibétain lui-même, et à ses auditeurs, jeunes diplômés arrivés à Paris de tous les coins du monde, il ne resta que de réclamer, à de rares intervalles, des renseignements supplémentaires et d'avouer de ne pas comprendre telle ou telle construction trop concise. Bacot, avec le dictionnaire de Das sous la main et avec les suggestions de son *dge-šes* sur ses fiches, toujours enthousiaste, répondait à toutes les questions, mais il ne nous cachait jamais ses doutes devant les difficultés de l'interprétation du texte <sup>1</sup>.

A vrai dire, ce texte, au point de vue tibétain, nous paraissait, avec ses listes de noms étrangers, des plus simples, mais qui toutefois ne nous épargnait pas complètement les énigmes coutumières du tibétain préclassique. En revanche, le même texte tibétain présentait à nous autres rares spécialistes de la Haute Asie, une lecture passionnante : c'est là que se cachaient les vraies énigmes ! C'est à leur propos que je formulerais aujourd'hui quelques modestes remarques en évoquant la mémoire de Marcelle Lalou qui assistait, avec nous, assidûment à ces cours où elle nous laissait admirer dès lors ses hautes qualités de savant.

Tout d'abord il y a lieu de poser, comme toujours, une question de portée générale : comment notre document s'est-il formé ? Est-il vraiment le rapport authentique des cinq hommes de Hor fournissant une série d'informations confidentielles à leur souverain sur les rois, plus exactement sur les tribus demeurant dans le Nord ? Le présent texte nous offre-t-il la traduction tibétaine du rapport primitivement raconté ou rédigé en

<sup>1</sup> Par un heureux hasard, les notes que j'ai prises alors à ce cours, avant tout le texte tibétain et la traduction proposée par J. Bacot, ont subsisté parmi les vicissitudes des temps. Or cette traduction est au fond identique à celle publiée quelque trente ans plus tard. Ses commentaires plutôt laconiques ne nous offraient pas grand'chose sur la nomenclature de Haute Asie (à ce moment-là il devait encore ignorer les notes marginales non moins laconiques de Pelliot), elles concernaient plutôt l'interprétation de tel ou tel terme tibétain. Cf. Jacques Bacot, *Reconnaissance en Haute Asie Septentrionale par cinq envoyés ouïgours au VIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Journ. As.* CCXLIV, 1956, pp. 137-153, et séparément dans *Manuscrits de Haute Asie conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris* (Fonds Pelliot) IV, Paris 1957, 17 pages avec 3 planches non numérotées.

langue de Hor ? Enfin n'est-il pas la refonte tibétaine d'un texte de langue Hor, refonte plus ou moins littéraire, sans actualité politique ?

Si l'on élimine l'hypothèse (que rien ne supporte d'ailleurs), d'après laquelle les cinq hommes de Hor, interceptés par les Tibétains, étaient contraints de faire leur rapport de vive voix et que leur rapport a été traduit simultanément par des interprètes en tibétain, on n'a qu'à admettre que le Rapport était en effet rédigé en langue de Hor, c'est-à-dire dans une langue turque quelconque que, par la suite, nous tâcherons de préciser d'avantage. Faut-il donc poser que notre texte tibétain d'aujourd'hui est un mot-à-mot fait sur l'original turc ? Sûrement non. Sur ce point je suis d'accord avec M. Gérard Clauson lorsqu'il n'admet pas que notre document soit traduit directement du turc, mais je ne puis le suivre dans son argumentation en présumant qu'une traduction directe supposerait, dans le texte tibétain, des noms turcs beaucoup plus clairs et que pour la même raison on est en droit de songer à une traduction chinoise intermédiaire<sup>2</sup>.

A mon avis, la transcription tibétaine des noms turcs, sauf erreurs de scribe manifestes, est impeccable : elle est régie par le système phonétique des syllabes tibétaines, elle modifie par conséquent le phonétisme étranger des noms non-tibétains (j'y reviendrai plus loin). Pour le même motif, l'intermédiaire chinois est hors de cause : l'orthographe des noms turcs du Rapport est inconciliable avec le système chinois pour transcrire les noms étrangers.

Mais où en sommes-nous avec le texte tibétain actuel ? Ne nous fournit-il aucun renseignement à ce sujet ?

Or, le texte, tel une œuvre littéraire, porte un titre écrit en rouge : *Byan-phyogs-na rgyal-po du bžugs-pa'i rabs-kyi yi-ge* ou, selon J. Bacot, « État des rois et des tribus demeurant dans le Nord » ; dans une traduction plus littérale je proposerais : « Livre sur les rois, autant de sortes que [quels qu'ils] demeurent dans le Nord »<sup>3</sup>. Le texte proprement dit est précédé

<sup>2</sup> Gérard Clauson, *A propos du Manuscrit Pelliot Tibétain 1283*, dans *Journ. As.* CCXL, 1957, p. 13.

<sup>3</sup> Dans sa traduction de 1927, J. Bacot a proposé pour le titre « Généalogie des rois demeurant dans le Nord », partant sans doute de l'expression *rgyal-rabs* « genealogy of kings » (Das 314). Évidemment notre texte n'est rien moins qu'une généalogie. C'est pourquoi il me paraît problématique d'adopter le sens « histoire, légende », malgré *rabs* « lineage », *rabs* « history », « legend » (F.W. Thomas, *Ancient Folk-Literature from North-Eastern Tibet* Berlin 1957, p. 186). J'ai opté pour « sorte, espèce », tenant compte du précl. *rabs drug* « six espèces » (F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan* II, pp. 139-140) et de tib. dial. *rabs* « quelque, quelque espèce ». *bšad rabs ši med* « on ne dit rien » (Desgodins 933). Il faut pourtant faire remarquer que l'emploi du *rabs*, dans *rgyal-po... rabs* nous rappelle en quelque sorte son rôle dans les expressions *ya-rabs* « nobles, notables » et *ma-rabs* « gens de commun ». Les deux dernières expressions apparaissent d'ailleurs dans notre texte, lignes 22-23. La construction avec *du* est intéressante : cl. *du* « how much, how many » ? *du yod, du mčhis* « how many there be » ? *du-žig* « how many about », *du-ma* « many, a great deal » (Csoma 58 ; cf. Jäschke 165 ; Das 434) ; *du-ma* « beaucoup, tous » (Desgodins 481). Dans les lexiques tibéto-mongols des Ts'ing on a tib. *du, du-žig*, mong. *kedü, kedüs, kedün* « combien ? combien, en autant que » ; *du-ma*, mong. *kedü, kedün* « beaucoup, la plupart, plusieurs » (Kowalewski, *Dict. mong.-russe-français* III, pp. 2464-2465). Cf. tib. précl. *du-ma* « several » (F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* III, 143). Finalement, il faut faire remarquer que dans la dernière traduction de J. Bacot « les tribus » allant de pair avec « les rois », n'a pas d'équivalent dans le texte tibétain.

original écrit par les cinq Hor envoyés jadis, par le roi de Hor, reconnaître quels étaient les rois dans le Nord»<sup>4</sup>. Cette fois encore je proposerais une traduction légèrement différente : « Rapport [écrit] des cinq hommes de Hor, envoyés jadis, sur l'ordre du roi de Hor, reconnaître quels étaient les rois dans le Nord ; il est extrait [d'un manuscrit] se trouvant dans les Archives ».

Nous avons donc affaire là à un livre [*yi-ge*] contenant le rapport<sup>5</sup> [nouvelles = *bka'-mčhid*] d'une mission de reconnaissance [*rtog-tu btañ-ba*]. Par contre, le livre n'a pas été écrit par les cinq hommes de Hor qui étaient sans doute d'excellents éclaireurs, d'efficaces espions, mais n'en demeuraient pas moins des illettrés. Il reste à voir si *phyag-sbyal* doit être interprété comme « état original » ou comme « Archives [*phyag-sbal*] », mais *dpe blans-pa* n'est guère une « copie », du moins pas dans le sens qu'on d'une espèce de colophon traduit par J. Bacot : « Copie extraite de l'état

<sup>4</sup> Dans sa traduction de 1927, J. Bacot a donné : « Copie prise de l'écrit fait de la main du roi, relatif à l'ordre autrefois donné par le roi de Hor d'envoyer cinq hommes de Hor reconnaître quels étaient les rois dans le Nord ». Abstraction faite de la traduction de *phyag-sbyal-na mčhis-pa-las dpe blans-pa'o*, cette interprétation paraît plus serrée que celle proposée la dernière fois.

<sup>5</sup> Tib. *rgyal-po du mčhis-pa* est une expression synonymique de *rgyal-po du bžugs-pa* figurant plus haut, dans le titre. Dans le tib. classique, *bka'-mčhid* est un terme de respect : « words of speech of a superior or any person to be honoured » (Jäschke 15), « a comment in reply, resp., but also word or speech of a superior person ; a conference, debate, etc. » (Das 62). Le dictionnaire tibéto-mongol de Sumatiratna (I, 66) offre : tib. *bka'-mčhid-ma*, mong. *üge jarliγ* (« parole d'un supérieur ») : *jarliγ-un üge* (« parole d'un ordre » = parole d'un supérieur). Dans les dictionnaires de la langue ancienne (*skad rñin*) on trouve : tib. *bka'-mčhid ni yañ-dag-pa'i gam*, mong. : *itegemšitei jarliγ inu üneger üge* « paroles (d'un supérieur) dignes de foi ou vraies paroles » (*Lä-ši'i me-tog*, 3a) ; *bka'-mčhid ni gleñ-mo*, mong. *üge ügülekü* « proférer des paroles, parler » (*Brda' gsar rñin-gi skor*, vol. da du *Dag-yig mkhas-pa'i byuñ-gnas*, f. 17a ; *gleñ-mo* « talk, conversation ; stroy ; account », Das 261) ; *bka'-čhid ni gleñ-mo* (*A-lag-ša bstan-dar, Gañs-can-gyi brda' gsar rñin-las brcams-pa'i brda'-yig blo-gsal mgrin-rgyan žes-bya-ba*, p. 4) ; *bka'-mčhid ni gsuñ-gleñ 'am bka'-gnañ-ba* « the act of speaking, talking ; to converse, discourse » Jäschke 589 : *gsuñ-gleñ-ba*) ; « order, permission » (Jäschke 13 : *bka'-gnañ-ba*) (*Min-gi grañs*, vol. ba du *Brda' gsar rñin-gi khyad-par rnam-s-las byuñ-ba'i min-gi grañs*, f. 10b). Les textes préclassiques offrent cette expression dans le sens de « rapport, nouvelles, information ; bavardage, diction » ; cf. F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* III, p. 113 (*bka'-mčhid* « gossip, news ») : *pho-ña dan 'dbul-ba mčhis-pa'i bka'-mčhid* « report of messengers and missives » (*op. cit.* pp. 146-147) ; « U-ten pyogs-na bka'-mčhid ji gda'-ba' ni so-pa's la-la (?lha) gsan-pa'-cham » « what is the talk in the 'U-ten quarter may be heard from (or told privately by) ? the soldier » (II, p. 197) ; *bka'-mčhid gsar-du bdag-čag-gis thos-pa ma mčhis* « Fresh gossip we have not heard » (II, pp. 411-412). Enfin voici un passage parallèle au nôtre offert par un édit de *Khri-sroñ lde-bcan* : *čhos Bod yul-du sna-phyir ji-itar byuñ-ba'i bka'-mčhid-kyi yi-ge* « the text containing the instructions how the Law appeared in Tibet » (G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*, Roma 1950, pp. 97, 47). Cf. encore note 5. Le tib. *dpe*, et à plus forte raison *dpe blans-pa*, ne peut être interprété comme « copie » ; c'est *bu-dpe* qui signifie « copie » [= livre-fils] en face de *yum-dpe* « original d'un livre [= livre-mère] » (Das 792). En mongol nous avons de même *köbegün bičig* « copie, apographe » et *eke bičig* « l'original (d'un écrit), autographe » (Kow. I, 1148, 1150). Toutefois, à l'appui de la traduction de *dpe blans-pa* « copie [= rédaction] extraite » on peut se référer à *blans-pa* « quoted, taken from a book, etc. » (Das 901). Marcelle Lalou, *Revendications des fonctionnaires du Grand Tibet au VIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Journ. As.* 1955, p. 194, traduit *dpe* par « texte » ou, faisant partie d'un composé, par « code », car, à son avis, le mot doit avoir le sens d'« exemple, exemplaire-étalon, modèle, documents d'archives ».

donne à ce mot généralement <sup>6</sup>. Je serais enclin à interpréter ce passage comme suit : un manuscrit représentant un état original du rapport, conservé aux Archives (si ce sens attribué à *phyag-sbyal* est authentique) servait de base au manuscrit actuel qui n'était pas la copie, mais le remaniement (abrégé ?) de l'original. Je crois d'ailleurs qu'avec des omissions et des additions, un certain nombre d'erreurs s'est introduit dans le texte actuel du Rapport.

À propos du colophon j'insisterais encore sur un fait apparemment insignifiant. Notre texte commence par *gna'* « jadis, autrefois ». Or ce terme introduit usuellement des récits littéraires, des contes fabuleux <sup>7</sup>.

Mais voici la disposition géographique des tribus demeurant dans le Nord, telle qu'elle est exposée dans le Rapport des cinq envoyés (le chiffre entre parenthèses renvoie à la ligne du ms. tibétain).

*Ba-ker pa-lig* <sup>7</sup>; au-delà <sup>8</sup>, *Drugu 'Bug-čhor*, avec 12 tribus (8-11); à l'Est, *Dad-pyi* (12-15); à l'Est de cette tribu, *Mug-lig* (15-18); plus à l'Est <sup>9</sup>, les *Mon-ba Beg-ce* (18-19), au Sud de ceux-là, les *Mon* (20-21); au Nord des *Dad-pyi*, les *Da-sre* (21-23); à l'Ouest de *'Bug-čhor*, les 9 familles *drugu* (23-27); à l'Est de celles-là les *Ge-tan* (27-28); à l'Est de ceux-là, les *Dad-pyi* (29-30); au Nord de ceux-là, la tribu *Ga-ra byi-gir* (30-31); puis la tribu des *Do-le-man* (31-32); cinq tribus à tentes couvertes avec de l'écorce de

<sup>6</sup> L'équivalence *sbyal* : *sbal* est très engageante, bien que la mouillure dans *bya* en face de *ba* paraisse extrêmement rare. Évidemment, l'interprétation du *phyag-sbal* par « the back of the hand » (Csoma 86) et « prison house » (Das 832) est hors de cause. J. Bacot s'est référé à un passage d'un édit de *Khri-sroñ lde-bcan* où *phyag-sbal* doit avoir, selon G. Tucci, le sens de « place secrète », « archives » : *sañs-rgyas-kyi čhos Bod yul-du | sna-phyir ji-ltar byuñ-ba'i bka'-mčhid-kyi yi-ge gčig kyañ zla-la bžag-go || dpe 'di 'dra-pa bču-gsum bris-te | gčig ni phyag-sbal-na bžag-go | gñis ni phyag-rgyas btag-ste | ... | bču ni mthar phyag-rgyas btag-ste* « Even the text containing the instructions how the Buddhist Law spread in Tibet formerly and later was composed along with this edict. Such an original was in 13 copies. One was kept in the Archives | two were stamped with a seal ... ten were stamped with a seal at the end » (G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*, Roma 1950, pp. 96-97, 45-46; p. 82, note 94). On retrouve la même expression dans le texte du traité sino-tibétain de 821-822; Ouest, lignes 76-77 : *gčigs-kyi yi-ge dkor-gyi phyag-sbal-du bčag-go* « the treaty document was preserved in the treasury » (Fangkuei Li, *The Inscription of the Sino-Tibetan Treaty of 821-822*, dans *T'oung Pao* XLIV, 1956, pp. 45, 57, 62). On serait tenté de rattacher à ce composé le tib. *phyag-mjod-pa*, mong. *sangči* « trésorier », tib. *phyag-čan*, mong. *sangči*, id. (Sumatiratna II, 112), tib. *phyag-zoñ*, mong. *sang-un yayum-a* « un objet du trésor » (*op. cit.*, II, 112).

<sup>7</sup> M. Lalou, *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale* (Fonds Pelliot tibétain), nos 1283-2216. III, Paris 1961, p. 1, n° 1283; I (Dialogue entre deux frères; n° 1284-3) *gna' Koñ-ce šin-rta-la žugs-te* (cf. M. Soymié, *L'entretien de Confucius et de Hiang T'o*, dans *Journ. As.* CCXLII, 1954, 313); n° 1286 : *gna' gñeb mtha bži'i rabs-la*; n° 2118 : *gna' gdoñ-ma Bod-yul* (deux inscriptions); etc.

<sup>8</sup> Tib. *yan-čhad-gyi phyogsna*, mot à mot « à la direction du côté supérieur ». L'expression *yan-čhad* (cf. cl. *yan-čhad-la*, *yan-čhod*, *yan-čhod-la* « above, in the upper part », Das 1128) équivaut à *stod* (« the upper, higher, fore, former part of a thing » Das 553). Or *stod-phyogs* est traduit par « Ouest » en chinois (F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* I, 82, note 7) et *byañ-stod* ou *stod-byañ* est interprété comme « Haut-Nord », c'est-à-dire « Nord-Ouest » (Bacot, *op. cit.*, p. 149, note 11; R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris 1950, p. 231). En tant que postposition, *yan-čhad* signifie « (jusqu'à) », et il est souvent combiné avec *man-čhad* (à partir) de; cf. R.E. Emmerick, *Tibetan Texts Concerning Khotan* (London 1967), p. 152.

<sup>9</sup> Tib. *de'i šar-phyogs ltar* « vers l'Est de cela » (Bacot : « A l'Est de ce pays »).



bouleau (32); au Nord de ces tribus, au bord d'un lac sans fin un peuple nombreux dont le nom n'est pas indiqué (32-35); ensuite, vers le Nord inférieur<sup>10</sup>, la tribu de *Khe-rged* (35-37); au Nord de celle-là, les 7 tribus *Ye-dre* (37-39); à l'Ouest, la petite tribu des *Gud* (39-44); ensuite vers le Nord supérieur<sup>11</sup>, la tribu de *Ku-čhu-'ur* (44-46); derrière<sup>12</sup> celle-là, 2 petites tribus *Hir-tis* (46-47); ensuite au Nord, la tribu des *Gir-tis* (47-49); ensuite au Nord, une grande chaîne de dunes de sable désertique<sup>13</sup> (49-50); au-delà, au Nord<sup>14</sup> un géant (50-58); au-delà<sup>15</sup> du géant, pays inhabité (58-59); au Nord de cela, les 5 tribus de *Ba-sme* (59-65); leur histoire, les 3 tribus des *Ges-dum*, des *Ba-yar-bgo* et des *Hi-dog-kas*; de là, au Nord, la tribu *Go-kog* (66); à l'Ouest de là, environ 10 tribus (66-69); au Nord de celles-là, la grande chaîne de dunes de sable désertiques (68); au-delà<sup>16</sup>, 2 tribus de *Gnam* (68); légende sur l'origine des *Ge-zir gu-šu* et des *Ga-ra gu-šu* (68-84); au-delà de cela<sup>17</sup>, pays inhabité (84); à l'Ouest de cela, les 3 tribus *Gar-log*, les *Du-rgyus* (84-86); à l'Est de ceux-là, les 3 tribus *Og-rag* (86); du côté des Grands (če) *Ho-yo-hor*, les *Ne-šag* (86-88); au Nord inférieur<sup>18</sup>, la tribu *I-byil kor* (88-89); au Nord supérieur<sup>19</sup>, la tribu *Be-ča-nag* (89-90); au Sud de là, la tribu des *Drugu Ha-la yun-log* (90-92); au Nord de celle-ci, au-delà de la chaîne des dunes de sable désertiques, les hommes appelés

<sup>10</sup> Tib. *de-nas bya-smed ltar* « vers le Nord-Est de cela » (Bacot : « Ensuite, au Nord inférieur ») : *Bya* pour *byañ* est normal en précl. ; cf. F.W. Thomas. *Ancient Folk-Literature*, 24:3.

<sup>11</sup> Tib. *de-nas byañ-stod ltar* « vers le Nord-Ouest de cela » (Bacot : « Ensuite, au Nord supérieur »).

<sup>12</sup> Tib. *de-nas byañ-phyogs-na* « au Nord de cela » (Bacot : « Ensuite, plus au Nord »).

<sup>13</sup> Tib. *mye-nam bye-ri rgyud čhen-po*, selon J. Bacot « une chaîne immense de montagnes désertes de sable » (1927 : « une chaîne immense de désert de sable »). La même expression revient plus loin : *mye-nam bye-ri rgyud čhed-po* (68) « la grande chaîne désertique de sable » (1927 : « la grande chaîne de montagnes désertiques de sable ») et *mye-nam bye-ri rgyud* (92) « La chaîne désertique de sable » (1927 : id.). Précl. *mye-nam*, alternant avec *mya-nam* (F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* III, 165 « sand, desert » et *Ancient Folk-Literature* 180) répond au cl. *mya-nam* « a fearful sandry desert » (Das 978). Le mot *ri* (« a mountain, a hill », Das 1172), dans *ri rgyud* (« chain of hills »), Das 978 ne signifie pas de « hautes montagnes couvertes de neige et de glace (*gañs-ri*, ni de « montagnes boisées » (*šin-ri*), ni même de « montagnes rocheuses » (*brag-ri*), mais de « dunes de sable » (*bye-ri*). Pour ce dernier terme voir cl. *bye-ri* « a sand-hill (Csoma 97), « montagne sablonneuse » (Desgodins 685). Il s'ensuit que par cette chaîne de dunes de sable désertiques, les grandes montagnes-barrières (Altai, Tannou-ola, Sayan et la chaîne d'Alexandre), proposées par M. Clauson d'ailleurs sous toute réserve, sont hors de cause. Par contre, la note 24 (p. 14) de J. Bacot mérite toute notre attention, où l'auteur renvoie au Dr. Louis Vaillant (*Rapport sur les travaux géographiques faites par la mission archéologique d'Asie Centrale*, p. 96) qui décrit et explique une ancienne formation de dune (*bye-ri*), large de quinze kilomètres, dans la région de Cha-tcheou. On se demande si ce n'est pas cette chaîne de dunes des environs de Cha-tcheou qui a donné l'idée à l'auteur du Rapport d'y faire voir une frontière — barrière impassable. La rangée de dunes — *pars pro toto* — ne désigne-t-elle pas tout simplement le désert de Gobi ?

<sup>14</sup> Tib. *de'i pha-rol-na byañ-phyogsna* « au-delà de cela, au Nord » (Bacot : « au-delà, au Nord »).

<sup>15</sup> Tib. *myi riñ pan-čhad ni* « au-delà [= à l'Ouest] du géant » (Bacot : « au-delà du géant »).

<sup>16</sup> Tib. *pha-rol-ma* « au-delà ».

<sup>17</sup> Tib. *de'i phan-čhad-na* « au-delà (= à l'Ouest) de cela » (Bacot : « plus haut »).

<sup>18</sup> Tib. *de'i byañ-smad-na*, cf. *supra*, note 10. Bacot : « Au Nord inférieur », 1927 : « au Nord-Est ».

<sup>19</sup> Tib. *de'i byañ-ston-na*. Sic, *ston*, au lieu de *stod*. Bacot : « Au Nord supérieur », 1927 : « au Nord-Ouest ».

*Ud ha-dag-leg* (92-94); du même côté<sup>20</sup>, les sauvages des *Drugu* (94-110; légende sur l'homme à la jambe cassée).

La localisation des tribus énumérées dans les 110 lignes du Rapport paraît en effet assez embrouillée et parfois il est bien difficile de suivre l'itinéraire qui conduit d'une tribu à l'autre.

Pour surmonter ces difficultés, M.G. Glauson a proposé de découper le rapport en cinq menus rapports, correspondant au nombre des cinq envoyés. A son avis, le texte actuel a été amalgamé des cinq parties suivantes :

1<sup>er</sup> rapport : description de 'Bug-čhor et des pays à l'Est jusqu'aux côtes du Pacifique (7-23);

2<sup>e</sup> rapport : sur les voisins immédiats de 'Bug-čhor à l'Ouest, au Nord et à l'Est (23-31);

3<sup>e</sup> rapport : une liste de tribus, avec une localisation plutôt vague (31-59);

4<sup>e</sup> rapport : les tribus au Nord de 'Bug-čhor (59-84);

5<sup>e</sup> rapport : les tribus à l'Ouest de 'Bug-čhor (84-110).

La théorie des cinq rapports s'appuie visiblement sur l'hypothèse que chaque rapport a pour point de départ 'Bug-čhor. En réalité, dans le « 3<sup>e</sup> rapport » on ne peut découvrir aucune connexion avec 'Bug-čhor. Quant au « 1<sup>er</sup> rapport », il commence par *Ba-ker pa-lig* et non pas par 'Bug-čhor. Le « 2<sup>e</sup> rapport » commence par 'Bug-čhor, mais les autres pays y mentionnés n'ont rien à voir avec lui. Enfin, dans les « 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> rapports » 'Bug-čhor ne joue pas non plus le rôle central supposé. On peut constater sans peine que, dans le Rapport, presque chaque tribu est localisée par rapport à la précédente sans faire attention à un endroit central. Il n'en reste pas moins qu'on peut y découvrir un itinéraire rudimentaire qui, par endroit, devient assez confus.

Du reste, il est difficile de s'imaginer que les cinq hommes de Hor exécutant l'ordre du roi de Hor montent à cheval et se mettent en route, chacun dans un autre sens et, la mission achevée, ils réapparaissent d'après un plan commun à la cour nomade, chacun présentant son rapport personnel pour les souder machinalement ensemble.

Bien au contraire, on a l'impression que les cinq envoyés n'ont jamais vu les peuples et les pays dont ils rendent compte dans le Rapport. C'est ce que nous laisse entrevoir l'absence complète de tout élément personnel. et d'incidents inévitables d'un long voyage pénible et sans doute dangereux. Ils n'ont certainement pas vu combien les *Mon* étaient habiles à nager (21), ni le chef des *Dad-pyi* boire le vin dans le crâne de son ancêtre (15), ni même le géant immortel (51), ou encore l'homme à la jambe cassée (95), Comment savaient-ils donc quelles étaient les douze tribus (7), que la seule tribu *Ho-yo-'or* comptait six mille soldats (26), que les *Ge-tan* étaient semblables aux 'A-ža par le bétail, veaux, moutons, chevaux et par le langage (27)? D'où tenaient-ils les informations selon lesquelles lorsque le royaume de *Ža-ma kha-gan*, roi de 'Bug-čhor était prospère, celui-ci conduisit ses soldats

<sup>20</sup> Tib. 'di 'phyogs-nas par, Bacot : « Plus loin de ce même côté ». Par est ici pour phar « au-delà »; cf. F.W. Thomas, *Ancient Folk-Literature*, p. 42.

du côté de la grande chaîne des dunes de sable désertiques (69), et que les « meilleurs » chevaux *drugu* provenaient de chez les *Ha-la yun-log* ?

Par oui-dire. Ils se réclament eux-même de cette importante source de leurs informations plus d'une fois : *myi-rin phan-čhad ni myi mčhis-pa skad ma thos* « au-delà du géant, nous n'avons pas entendu dire qu'il y eut des hommes » (58-59), puis, *de'i phan-čhad-na myi mčhis-pa skad ma thoso* « au-delà de cela, nous n'avons pas entendu dire qu'il y eut des hommes » (84). Ils ont fidèlement rapporté tout ce qu'ils ont entendu sur les tribus étrangères : leur état actuel, leur histoire, leurs récits folkloriques. Pour ramasser ces informations, tout en évitant la difficulté de s'entendre avec des tribus ne sachant pas le turc, il n'avaient qu'à se rendre au carrefour des grand'routes des caravanes où l'on échangeait facilement les informations, et où l'on pouvait se procurer des nouvelles même sur les pays lointains. Était-ce dans le *'Bug-čhor* ? A Touen-houang ?

Comment le rapport des cinq envoyés se reflète-t-il dans le texte tibétain actuel ? Pour être plus précis : peut-on établir la différence qui sépare la rédaction turque de la rédaction tibétaine ? Étant donné que la rédaction turque ne nous est pas parvenue, cette différence est à peine saisissable. Néanmoins, le début du rapport proprement dit dénonce une origine autre que turque. Il est très probable que certaines informations, sans trop d'utilité pour le roi de Hor, ont été ajoutées au texte primitif ultérieurement. D'après le Rapport, une tribu est appelée *He* par les Tibétains, *He-ce* par les Chinois, *Dad-pyi* par les *Drugu* (13) ; le pays est appelé *Mug-lig* par les *Drugu* et *Ke'u-li* par les Chinois (15) ; les tribus sont appelées « Les neuf familles *drugu* » (*Drugu rus dgu*) par les Tibétains (24). Il est évident que ce sont les gloses d'un auteur tibétain rédigeant son texte dans un milieu où les informations turques, tibétaines et chinoises s'entremêlaient sans difficulté. Il faut songer avant tout à Cha-tcheou (y compris Touen-houang) occupé entre 787 et 848, par les Tibétains.

Cela revient à dire que la rédaction tibétaine doit dater de la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> ou de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle.

Où en sommes-nous avec les ethniques *Hor* et *Drugu* ?

Bacot (*op. cit.*, p. 13, note 1b), sur les pas de Pelliot, n'a pas hésité à identifier *Hor* à l'Ouïgour et *Drugu* au Turk (*T'ou-kiue*). Au fond, cette identification peut être exacte, elle l'est sûrement dans certains cadres chronologiques ; autrement, il y a une confusion autour de ces noms. L'emploi contradictoire des noms *Hor* et *Drugu*, dans les textes tibétains, a été maintes fois discuté, dernièrement par F.W. Thomas <sup>21</sup>.

Les deux ethniques se retrouvent, entre autres, dans quelques textes sacrés de date ancienne <sup>22</sup>. Ainsi, d'après la *Prophétie de Gośrṅga*, les armées

<sup>21</sup> F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* II, pp. 267, 281, III. p. 77 ; II. p. 292, III. pp. 82-84.

<sup>22</sup> L'ancienne théorie qui voulait voir des *T'ou-yu-houen* dans les *Dru-gu* (L.A. Waddel, dans *JRAS*, pp. 935-937) a été reprise, du moins en partie, par F.W. Thomas. C'est que, à son avis, l'invasion de Khotan par les armées des *Dru-gu* sous la conduite de *'A-no-šos* ou *'A-no-mo-šon* doit être identifiée avec l'invasion des *T'ou-yu-houen* en 445. Cf. F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* I, pp. 121-122, II. p. 267. D'après R.E. Emmeric, *Tibetan Texts Concerning Khotan*, pp. 50-51, le roi des *Dru-gu* s'appelle *'A-no-šod* ou *'A-mo-no-šod*. C'est encore

des *Sum-pa*, des *Hor* et des *Drugu* ou *Gru-gu* de races diverses ont attaqué Khotan à une date indéterminée <sup>23</sup>. La *Prophétie de l'Arhat Samghavardhana* mentionne de même les armées hostiles des *Drug-gu* de races diverses, ainsi que les armées du roi du Tibet et celles de *Srig-ni*, commandées par les *Stag-zig* <sup>24</sup>. Il n'est pas sans intérêt de constater que la même information sur les trois infidèles se trouve répétée dans la *Prophétie du pays de Khotan (Li yul lun-bstan-pa)*. Les trois ethniques du texte tibétain, *Sobyi*, *Dru-gu* et *Hor* figurent dans la traduction chinoise du même ouvrage comme *Sou-p'i* [= *Sum-pa*], *T'ou-kiue* et *Houei-ho*. La traduction chinoise est due à *Fa-tch'eng* de Kan-tcheou, dans la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle; il est en outre l'auteur de la traduction du *Hien-yu* (« Le Sage et le Fou »). Cela revient à dire qu'aux yeux de *Fa-tch'eng*, les *Hor* étaient les Ouigours et le nom *Dru-gu* désignait, selon lui, les Turks, plus probablement les Turks occidentaux, mieux encore, la population turque (ou autre) vivant sur leur ancien territoire <sup>25</sup>.

Les *Annales* tibétaines de Touen-houang, allant de 650 à 747, rappellent, dans l'intervalle de 675 à 736, à plusieurs reprises les *Dru-gu* qui, ici encore, peuvent être identifiés aux Turks occidentaux <sup>26</sup>.

une autre histoire, que les « Petits *Drugu* » (*Drug-čhun* ou *Drug-čhun*, *Drug-čun*) seraient identiques aux *T'ou-yu-houen*, opposés aux « Grands *Drugu* » (*Drug-chen*); cf. F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* II, p. 278; III, p. 76; Marcelle Lalou, *Revendications des fonctionnaires du Grand Tibet*, p. 199.

<sup>23</sup> F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* I, pp. 26-28. Sur la forme *Gru-gu*, voir F.W. Thomas, *op. cit.*, III, 77.

<sup>24</sup> F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts*, I, p. 64. Thomas, *op. cit.*, p. 45, a sûrement raison lorsqu'il suppose que les trois rois infidèles énumérés aussi bien dans le *Goṣṭha-vyākaraṇa* (*Sum-pa*, *Hor*, *Dru-gu*) que dans la *Prophétie de l'Arhat Samghavardhana* (*Srig-ni*, *Drug-gu*, *Tibet*) ont été choisis à une époque assez basse pour remplacer *Saka*, *Yavana* et *Pahlava*, les trois rois infidèles d'autrefois.

<sup>25</sup> Sur *Fa-tch'eng*, de son nom tibétain *Čhos-grub*, voir P. Pelliot, *Notes à propos d'un catalogue du Kanjur*, dans *Journ. As.* 1914 II, p. 143. Le fragment d'une traduction tibétaine de *Čhos-grub* est conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris; cf. Marcelle Lalou, *Inventaire* I, p. 138, n° 609; K. Yabuki, dans *Bibliographie Bouddhique* VI, pp. 9-10. F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* I, p. 78; III, p. 83. Il est évident que l'identification proposée par *Fa-tch'eng* n'est valable que pour son époque; vivant à Kan-tcheou il devait, en effet, disposer de renseignements authentiques sur les populations turques de son temps.

<sup>26</sup> Bacot - F.W. Thomas - Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, (Paris 1940-1946), pp. 13-52; F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts*, II, pp. 268-270. Voici les informations que les *Annales* offrent sur les *Dru-gu* 675 : Le ministre *Bcan-sna* ... alla à *Ltañ-yo* dans le pays *Dru-gu* (Bacot 34; Thomas 268); 676 : Le ministre a marché au pays *Dru-gu* (Bacot 34; Thomas 268)- 686 : Le ministre *Khri'brin* s'attarda au lieu appelé *Drañ* du pays *Dru-gu* (Bacot 36; Thomas 268); 689 : Le premier ministre *Khri'brin* revint du pays *Dru-gu* (Bacot 37; Thomas 269); 694, 699 : Le *kha-gan Ton ya-bgo* (*Ton ya-bgo kha-gan*) lui (= au roi du Tibet) présenta ses hommages (Bacot 38, 39); 700 : Le roi ... envoya le *kha-gan Ton ya-bgo* au pays *Dru-gu* (Bacot 39; Thomas 269); 729 : Ayant porté la guerre chez les *Dru-gu*, il (= le premier ministre *Cun-bzañ*) revint (Bacot 48; Thomas 270); 736 : *Mañ-po-rje Khyi-čhun* de *Čog-ro* a marché au pays *Dru-gu* (Bacot 50; Thomas 270). Si la chronologie adoptée par Bacot est correcte, nous sommes après la chute de l'empire des Turks occidentaux, à une époque où leur territoire était envahi soit par les Chinois, soit par les Tibétains, voire même par les Turks orientaux redevenus indépendants; cf. Éd. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, pp. 279-286. Par ailleurs les noms *Ltañ-yo* et *Drañ* ne nous rappellent pas de noms turcs. Seul le nom *Tun ya-bgo kha-gan* a l'air d'être turc, le titre se laisse identifier

Après la chute de l'empire turk (*t'ou-kiue*), avec l'apparition des Ouigours, on peut observer un changement remarquable dans l'emploi de l'ethnique *Dru-gu* : le nom reste en usage invariablement, mais il désigne désormais les Ouigours. Dans un lexique sino-tibétain provenant de Touen-houang on trouve en effet le nom de *Dru-gu* traduit en chinois par *Houei-hou* « Ouigour » et *Dru-gu rgyal-po* par *Houei-hou wang* « le roi ouigour »<sup>27</sup>. Le lexique doit dater du début du IX<sup>e</sup> siècle, époque à laquelle l'empire tibétain a atteint son apogée. On y lit en effet *Bod-kyi bcan-po*, en chinois *T'ou-fan t'ien-tseu* « Fils du Ciel du Tibet », en face de *Rgya-rje*, chin. *Han t'ien-tseu* « Fils du Ciel des Han ». Malgré le titre traditionnel chinois, l'empereur de Chine n'est, en tibétain, qu'un *rje*, tout comme le *'A-ža rje*, en chin. *T'ouei-houen wang* « roi des T'ou-yu-houen ». Il est évident que dans l'inscription tibétaine de Lhasa datée de 821-822, le nom *Dru-gu* (*byañ-phyogs-kyi Dru-gu Ne-smel la-scogs-pa*; Est, ligne 14) désigne bien les Ouigours et non pas les Turks (*T'ou-kiue*)<sup>28</sup>.

sans difficulté avec *yabyu qayan*, titre coutumier des khans des Turcs occidentaux. Quant au nom *Tun*, il reste problématique. Il serait très engageant de rattacher ce personnage à 統葉護可汗 *T'ong ye-hou k'o-han* (? *Tun*[g] *yabyu qayan*) des Turcs occidentaux (cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 370), mais ce dernier monta au trône en 618 et fut assassiné en 628, ou en 630. Il y a donc un décalage de six cycles (72 ans) entre les deux dates qui s'explique mal, d'autre part, vers 700, l'entrée en scène d'un autre *yabyu qayan*, portant le même nom ou non, reste non moins problématique. A propos des *Dru-gu*, la *Chronique royale* nous fournit de même quelques renseignements : 1. Le fils *Mañ-po-rje Sum* s'enfuit chez les *Dru-gu* (Bacot 137; nous sommes au temps de *Khri-slon-brcan*, père de *Sron-brcan sgam-po*); 2. *Khri-'dus-sron* (à partir de 676) soumet les *Dru-gu* et les autres peuples voisins et il leur impose le tribut (Bacot 149); 3. *Khri-lde gcug-brcan* ... abattit la forteresse chinoise de *Kva-ču* (en 717) et d'autres encore. En ce temps-là, l'empire de Chine était très vaste : il comprenait tous les *Dru-gu* du Nord [*'byañ-phyogs-kyi Dru-gu*] et s'étendait jusqu'aux *Ta-zig* (Bacot 150). Il faut faire remarquer qu'il ne s'agit pas ici des Turcs septentrionaux (ou orientaux), mais des Turcs en général qui sont, par rapport au Tibet, un peuple septentrional. Sur la reconstitution du texte ancien de la *Chronique royale* voir G. Uray, *Notes on a Chronological Problem in the Old Tibetan Chronicle*, dans *Acta Orient. Hung.* XXI, 1968, pp. 289-299.

<sup>27</sup> Paul Pelliot, *Histoire ancienne du Tibet* (Œuvres Posthumes de Paul Pelliot V), Paris 1961, pp. 143-144.

<sup>28</sup> H.E. Richardson, *Ancient Historical Edicts at Lhasa and The Mu tsung Khri gtsung lde brtsan Treaty of A.D. 821-822 from the Inscription at Lhasa* (London 1952), pp. 55, 60, 62. Une fois de plus, le Nord sert à spécifier en général les *Dru-gu* (ici les Ouigours), tout comme le Sud les *Mon* et l'Inde [*Rgya-gar*] et l'Ouest les [?] *Ta-zig*. Le nom *Ne-smel*, après *Dru-gu*, est en effet problématique. H.E. Richardson, p. 63, note 15, y a cherché, sous réserve, un nom de lieu qui pourrait être rapproché à son avis de *Ne-co luñ* « Vallée des Perroquets » des *Annales* (cf. Bacot 33). Fang-kuei Li, *The Inscription of the Sino-Tibetan Treaty of 821-822*, pp. 48, 63, lit : (13) *lho-phyogs-(14)-gyi* [*Mo*]n *Rgya-gar dañ* || *nub-phyogs* ..... *dañ* || *byañ-phyogs-kyi Drug ni* (15) *spel la-scogs-pa* || « Mon and India in the south and Drug in the north were united, and so on ». M. Li a donc proposé *Drug* au lieu de *Dru-gu*; pratiquement les deux leçons sont possibles, car le signe *u* est hypothétique dans les deux cas. Il lit *ni spel* au lieu de *ne-smel* (Sato lit de même *smel*), cependant la leçon *ni spel* est difficilement conciliable avec le *la-scogs-pa* suivant. Par contre, en admettant un nom de peuple *Ne-smel* ou plus exactement *Ba-smel* (en supposant que *ne* ou *ni* est une leçon mal déchiffrée au lieu de *ba*), on aurait le nom d'un peuple bien connu et allié aux Ouigours. Cela revient à dire qu'on a les noms de peuple accouplés pour les points cardinaux : *Mon* et *Rgya-gar* (Sud), *Drug(u)* et *Ba-smel* (Nord); les noms de l'Ouest sont illisibles (le mot *Ta-zig* mis en avant par Richardson n'est appuyé par rien). En un mot, les « constructions accouplées et balancées le rappelant le style élégant de la prose rythmée chinoise » découvertes par M. Li Fang-kuei (p. 98), commençant avec la ligne 8, ne s'arrêtent

L'emploi de l'éthnique *Hor* dans les documents anciens soulève des problèmes non moins sérieux. Sans nous arrêter à la mention anachronique du nom *Hor* dans les textes sacrés non datés, on tiendra compte de l'équivalence *Hor* : *Houei-ho* adoptée par Fa-tch'eng. Or, cette équivalence paraît ancienne, tout au moins est-elle antérieure à la chute de l'empire *t'ou-kiue* : aussi l'orthographe *Houei-ho*<sup>29</sup> est-elle en faveur de cette chronologie. Dans ces conditions il est intéressant de constater que l'éthnique *Hor* est inconnu aussi bien des *Annales* que de la *Chronique des rois*. Le nom *Hor* réapparaît dans l'épopée de *Ge-sar*, donc à une époque sensiblement plus basse ; ici il a une double acception : il a d'abord désigné les Ouigours de Kan-tcheou, ensuite les Mongols des Yuan<sup>30</sup>. Par ailleurs, selon l'avis de F.W. Thomas, dans une série de cas, *Hor* ne peut désigner les Ouigours<sup>31</sup>.

Et que dira-t-on sur le rôle que les noms *Dru-gu* et *Hor* jouent dans le Rapport ?

Six fois sur dix, *Drugu* sert à désigner une langue : *Ba-ker pa-lig* (7), *Dad-pyi* (13), *Mug-lig* (15-16) sont des noms de langue drugu ; *kog-ño-yog* (103) est le nom drugu du « porc-épic » ; les deux soldats égarés saluèrent la jeune fille en langue *drugu* (78), les chiens et leur femme se parlent en

pas à la ligne 12. Ce sont encore les Ouigours qui sont désignés par le nom *Drug* dans les prières tibétaines relatives à la fondation d'un monastère au lieu dit « la plaine du concordat du Bois de Turquoise de *De-ga* » ; cf. F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* II, 92-113, surtout 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103. Thomas a proposé de rattacher ces prières au traité sino-tibétain de 730-734, M. Demiéville a montré que les prières se rapportent, pour des raisons chronologiques et topographiques au traité de 821-822 ; cf. Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa, Une controverse sur le quétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne* (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. VII) I, pp. 246, 332, 364. Fang-kuei Li, *Inscription of the Sino-Tibetan Treaty of 821-822*, pp. 20-24. Avec T. Yamamoto (*Sur les Drug-gu [Dru-gu, Drug]*), dans *Tōyō gakuho* XXVI, 1938, 1-43) M. Demiéville (*op. cit.*, p. 247, note 1) considère qu'il s'agit ici des Ouigours.

<sup>29</sup> Ed. Chavannes - P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, traduit et annoté, p. 204 (*Journ. As.* 1912, p. 180). J.R. Hamilton, *Les Ouighours à l'époque des Cinq Dynasties, d'après les documents chinois* (Bibliothèque des Hautes Études Chinoises, vol. X, Paris 1955), p. 61.

<sup>30</sup> R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. XIII, Paris 1959), p. 189 : « les Tibétains avaient connu un Gesar des Hor ou des Gru-gu, avant de parler de Gesar de Glin. Ces Hor étaient les Turcs Ouigours. Mais plus tard, ce mot Hor a désigné les Mongols ». Le problème de *Ge-sar* des *Dru-gu* (*Gru-gu*) et de *Phrom* (*Khrom*) a été repris et discuté par M. Stein, *op. cit.*, pp. 241-314 (De Khrom Gesar à Glin Gesar).

<sup>31</sup> F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* III, pp. 83-84 : « it seems that the greatest weight attaches to our numerous contemporary documents, written by Tibetan officials, etc., working in Chinese Turkestan and practically familiar with the facts. Here the *Hor* are clearly not Uighurs ». F.W. Thomas, *loc. laud.* a sûrement raison lorsqu'il n'admet pas l'identité *Bhata-Hor* : *Ouighour*. Les *Bhata-Hor*, demeurant entre Kan-tcheou et Pei-t'ing ont été les alliés des Tibétains contre les Ouigours et les Chinois vers 790. Il reste toujours à savoir s'il s'agit là en effet des Karlouks, comme le veut F.W. Thomas, ou bien d'un autre peuple d'origine turque. R.A. Stein, *Les Tribus anciennes des marches sino-tibétaines* (Bibliothèque des Hautes Études Chinoises, vol. XV, Paris 1961), p. 67, considère les *Bhata-Hor* comme des Ouigours de Kan-tcheou ; cette interprétation ne peut être acceptée qu'à condition d'attribuer au nom ouigour, dans le cas présent, un sens assez vague, équivalant à turco-ouigour. Sur les événements de Pei-t'ing, voir dernièrement Hilda Ecsedy, *Uigurs and Tibetans in Pei-t'ing (790-791 A.D.)*, dans *Acta Orient. Hung.* XVII, 1964, pp. 83-104.

langue *drugu* et par signes (93). Les « Neuf clans des Drugu » (24) est un nom donné à une confédération de clans par les Tibétains. Trois mentions se réfèrent à des récits folkloriques : les deux soldats égarés regagnèrent le pays *drugu* (77), un chien descendu du ciel ravit une fille près d'une maison *drugu* (79), les sauvages *drugu* figurent dans un conte (94-95).

Le nom *Drugu* revient encore dans *Drugu 'Bug-čhor* (8), *Drugu Gu-log gol čhor* (88) et *Drugu Ha-la yun-log* (91); les chevaux provenant du pays de ces derniers sont considérés comme des chevaux *drugu*.

Somme toute, dans le Rapport, le nom *Drugu*, à lui seul, ne sert pas à désigner un peuple ou un pays déterminé.

Il est non moins instructif ce qu'on peut tirer du témoignage du nom *Hor* tel qu'il apparaît dans le Rapport.

Le roi de *Hor* (4) envoya cinq hommes de *Hor* (5) pour reconnaître quels étaient les rois dans le Nord. Voici ce que les cinq envoyés de *Hor* ont cru devoir rapporter à leur roi :

Les *Khe-rged* offrent aux *Hor* des peaux de rats bleus (36).

Les *Ye-dre* sont en lutte continue avec les *Hor* (37).

Les *Gud* offrent aux *Hor* des peaux d'animaux sauvages (44).

Les *Ku-čhu-'ur* n'obéissent pas aux *Hor* et ils sont en lutte perpétuelle avec eux (45-46).

Les *Hir-tis* sont tantôt ennemis, tantôt amis avec les *Hor* (47).

Les *Ba-sme*, les *Hor* et les *Gar-log* se sont alliés et ont détruit le royaume du *kha-gan*, roi de *'Bug-čhor* (59-60).

Les *Hor* et les *Gar-log* ayant tué le *kha-gan* des *Ba-mel*, les tribus *Ba-mel* se dispersèrent (61-63).

Les *Be-ča-mag* sont en lutte avec les *Hor* (89-90).

A lire cette liste d'informations on se demande : comment se fait-il que les cinq envoyés rapportant au roi de *Hor* des « nouvelles » sur son propre peuple *Hor* qui lui était nécessairement bien familier. Il n'y a qu'une seule réponse possible à cette question : les cinq envoyés n'appartenaient pas au même peuple dont ils rapportaient les faits et gestes à leur roi. Et il ne faut pas aller trop loin pour trouver la solution de la confusion qui s'est produite : le titre ainsi que le colophon du Rapport ont été ajoutés ultérieurement par l'auteur de la rédaction tibétaine. De même c'est l'auteur tibétain qui est responsable de la définition « côté Nord (*byan-phyogs*) » : les peuples et les pays énumérés dans le Rapport sont « au Nord » par rapport du Tibet et non pas au « Hor ».

Il est donc difficile d'admettre avec J. Bacot que « le roi des Ouigours s'est soucié de savoir quels étaient ses voisins au Nord d'un pays qu'il avait nouvellement occupé avec l'intention de s'y fixer » (*op. cit.*, p. 139). Les Ouigours n'étaient pas de nouveaux-venus dans le Nord, ils y vivaient depuis des siècles et il ne leur fallait pas faire la connaissance des peuples voisins le lendemain de la formation de leur empire en 745.

Il paraît bien plus vraisemblable que les cinq hommes ont été envoyés « pour reconnaître les rois demeurant dans le Nord », d'un centre turc situé quelque part dans le Bassin de Tarim. Mais les envoyés n'étaient-ils pas des *Dru-gu* au service du roi de *Dru-gu*? C'est possible. Cette hypothèse

nous fournit toutefois la clé d'un énigme : on parle *drugu*, on raconte des contes *drugu*, mais on ne nous rapporte rien sur les *Drugu*, car les rapporteurs (et leur roi) sont eux-mêmes des *Dru-gu* !

Voici maintenant quelques brèves remarques sur des problèmes que pose le Rapport.

1. *Ba-ker pa-lig* (7). D'après une note de Pelliot (Bacot, *op. cit.*, 15), il s'agit de *Baqir balig* « Ville de cuivre ». La restitution de Pelliot reste impeccable<sup>32</sup>, aussi la « Ville de cuivre » est-elle connue encore d'autres sources. M. Czeglédy a montré que dans une légende calquée sur l'histoire de *Bahrām Čōbīn*, *Spendiyāt*, le grand héros iranien ayant traversé l'Oxus en passant par sept stations, il avança jusqu'à la Forteresse de cuivre, la capitale des Turaniens où il tua *Arjasp*. A son avis, cette ville, en arabe *Madīnatu š-šupriya* « Ville de cuivre », en persan *Diž-i rōyīn* ou *Rōyīn diž* « Forteresse de cuivre » est identique à *Baqir balig*<sup>33</sup>.

En effet, il ne peut faire aucun doute que ces récits légendaires reflètent un fond géographique réel. Il ne s'agit nullement d'une région pauvre en cuivre, bien au contraire. On n'a qu'à rappeler que *Kāšyarī*, au XI<sup>e</sup> siècle, a recueilli dans son dictionnaire le nom de *Baqīrlīy*, le nom d'un endroit près de *Balasaγun*; dans le même dictionnaire on trouve, non sans raison, aussi l'expression *baqīrlīy tay* « montagne de cuivre »<sup>34</sup>.

Après tout, *Baqir balig* ne peut être localisé avec suffisamment de certitude, aussi son nom chinois (*Ji-'ur*) reste indéchiffré. Toujours est-il que le Rapport commence par mentionner notre ville : *yul-gyi myiñ Rgya skad-du Ji-'ur* || *Drugu skad-du* || *Ba-ker pa-lig čhes bgyi-ba* « Le nom du pays en chinois est *Ji-'ur*, en *drugu* *Ba-ker pa-lig* ». De quel pays s'agit-il ? Sans doute du pays des cinq envoyés et ici c'est l'auteur de la rédaction tibétaine qui parle.

2. *'Bug-čhor*. A *Drugu 'Bug-čhor* il y a douze tribus (*sde*)<sup>35</sup>. Ces tribus n'ont pas de roi (*rgyal-po*); elles ont six mille soldats (8-12). A l'Ouest de

<sup>32</sup> G. Clauson, *op. cit.*, pp. 17-18, estime que dans ce nom c'est le mot *balig* « ville » qui seul est certain; à son avis, « il est trop simpliste de reconstituer *baqir* « cuivre » dans une région où la cuivre fait complètement défaut ». Il est enclin d'y voir, sous réserve, le mot turco-indien *vaṣar* « vihāra, monastère bouddhique ».

<sup>33</sup> K. Czeglédy, *Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature: Acta Orient. Hung.* VIII, 1958, pp. 28-29. Dans la note 47, il insiste sur le fait que déjà R. Stackelberg, en 1904, fait remarquer que la leçon pehlevie *B.k.y.l(r)* (= *Bakīr*) représente l'original turc du nom de la « Ville de cuivre ». En outre M. Czeglédy a proposé de voir, en émondant un passage, dans le *Bundahišn*, le nom de la montagne *Bak(g)īr* sur le sommet de laquelle *Frāsyaṗ* fit ériger sa forteresse.

<sup>34</sup> C. Brockelmann, *Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmud al-Kāšyarī's Divān luḡāt at-Turk* (Bibliotheca Orientalis Hungarica I, Budapest 1928), pp. 30, 241. Besim Atalay, *Divanü lūgat-it-Türk dizini. Endeks* (Ankara 1943), pp. 63, 832.

<sup>35</sup> Il ne me semble pas que nous ayons là la liste authentique des tribus de jadis des Turcs orientaux. (Des tribus comptant cinq cents soldats représentent bien la confédération tribale provinciale de *'Bug-čhor*, mais non pas l'empire de *Qapγan qaγan* ou de *Bilgā qaγan*). Ce sont, à mon avis, les tribus qui se recrutaient, après la chute de l'empire des T'ou-kiue, dans l'ensemble du monde turc : tribus du Nord (peut-être les *Šar-du-li*; cf. G. Clauson, *op. cit.* p. 18); tribus de l'Ouest (*Par-sil*, *He-bdal*; *Gar-rga-par*); tribus campées sur la frontière sino-turque (*Lo-lad*, *So-ni*).



'Bug-čhor sont les « Neuf familles drugu » (23-24). Les cinq tribus des *Ba-sme*, les *Hor* et les *Gar-log* ont détruit le royaume du *kha-gan*, roi de 'Bug-čhor ('Bug-čhor-gyi rgyal-po kha-gan-gyi srid) (59-61). Lorsque le royaume de *Ža-ma kha-gan*, roi de 'Bug-čhor était prospère (*srid bde-ba'i che*), il conduisit des soldats du côté de la chaîne des dunes de sable désertiques <sup>36</sup>. Son armée ne put passer par là et deux de ses hommes s'égarèrent (leur histoire avec les chiens noirs et les chiens rouges) (69-71).

On voit bien que *Drugu 'Bug-čhor* et 'Bug-čhor désignent la même chose et que la description des douze tribus est valable pour l'époque du Rapport, mais le royaume prospère de *Ža-ma kha-gan* n'existe plus depuis longtemps. Même la destruction de son royaume sous les coups des *Gar-log* et de ses alliés est un événement du passé assez lointain. Dans ces conditions on ne peut guère identifier 'Bug-čhor avec le royaume des T'ou-kiue orientaux.

Par ailleurs, 'Bug-čhor est un nom bien connu des documents tibétains préclassiques. A l'avis de F.W. Thomas, ce terme désigne le Kansou occidental, le Lop-nor <sup>37</sup>.

Cette localisation, pour le gros, doit être exacte. Il ne peut faire de doute que, dans le *Hudūd al-'ālam*, c'est bien le même nom qui apparaît sous la forme de *Buyšūr*. D'après l'auteur persan c'est une grande ville appartenant à la Chine où résident beaucoup de marchands arrivés de divers pays. Cette ville, si l'on veut pays, est situé dans le Nord-Ouest de la province de Kansou <sup>38</sup>.

Le tibétain 'Bug-čhor n'est en effet autre chose que le chin. 默噶 *Mo-tch'o* (ach. *mək-ts'iwät*) qui est en même temps le titre de *Qapyan qayan* des Turks orientaux (631-716), frère cadet de *Qutluy qayan* et l'oncle de *Bilgä qayan* et de *Kül tägin*. Le tib. 'Bug est une transcription régulière du chin. *Mo* <sup>39</sup>. La transcription tibétaine reflète un original

<sup>36</sup> La même campagne menée par *Ža-ma kha-gan* est mentionnée *supra*, lignes 49-50.

<sup>37</sup> F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* II, p. 280. J. Bacot - F.W. Thomas - Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang*, p. 45 (en 720 un envoyé de 'Bug-čor vint présenter hommage au roi du Tibet). Un manuscrit tibétain fragmentaire provenant de Touen-houang nous raconte, dans un récit plus ou moins légendaire, que 360 ans après la « période des taxes » vint un roi à face noire, monté sur un char noir, du côté du Grand lac à l'Ouest de la Chine. Il régna 60 ans, les têtes noires de Chine vinrent lui rendre hommage et il les subjuga. Après 60 ans de son règne vint un homme de 'Bug-čhor, appelé le Grand Drug qui subjuga le roi de Chine (*Rgya'i rgyal-po*) et le roi de 'Bug-čhor ('Bug-čhor-gyi rgyal-po). Après 72 ans de prospérité, lui, le roi des Grands Drug (*Drug čhen-po'i rgyal-po*) fut combattu par les *Dru-gu* de l'Est (*ñi-ma šar-lugs-kyi Dru-gu*) et les *Dru-gu* de l'Ouest (*ñi-ma nub-pa logs-gyi Dru-gu*). Cf. F.W. Thomas, *op. cit.*, II, pp. 278-280; le texte a été réédité et commenté par F.W. Thomas. *Ancient Folk-Literature from Eastern Tibet*, pp. 45-51. Les nombres d'années, multiples de douze, ne permettent aucune considération chronologique; cf. R.A. Stein, *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, p. 4, note 10.

<sup>38</sup> V. Minorsky, *Hudud al-'ālam*. « *The Regions of the World* ». A Persian Geography 372 A.H. — 982 A.D. (London 1937), pp. 84, 229-230. Près de Merv on trouve un endroit appelé *Bayšūr* (pp. 64, 104); celui-ci, malgré Minorsky, n'a rien à voir avec le *Buyšūr* [= *Buyčūr*] de Kansou.

<sup>39</sup> B. Csongor, *Some Chinese Texts in Tibetan Script from Tun-huang*, dans *Acta Orient. Hung.* X, 1960, p. 137, n° 732.

*Bük-čur*; d'après Pelliot la transcription chinoise doit être restituée en *Bäg-čor* <sup>40</sup>.

Quoi qu'il en soit, *'Bug-čhor* est, dans le Rapport, un toponyme équivalant, le cas échéant, à une confédération tribale assez modeste. Il est intéressant de signaler que dans un texte chinois on retrouve le 默噶突厥 *Mo-tch'o T'ou-kiue*, nom tribal répondant exactement au *Drugu 'Bug-čhor* des documents tibétains <sup>41</sup>.

3. *Drugu rus dgu* « Neuf familles *drugu* ». Ils sont à l'Ouest de *'Bug-čhor* (23-24). Le grand chef des neuf familles, le *U-yi-kor do-tog* <sup>42</sup>, devint le *kha-gan*; sa famille s'appelle *Yag-le-ker* (24-26).

Le tib. *Drugu rus dgu* répond exactement au chin. 突厥九姓 *T'ou-kiue kieou sing* (ou *Kieou sing T'ou-kiue*) les « Neuf familles ou clans turks », nom adopté par les textes chinois des T'ang pour désigner les *Toquz oγuz* « Neuf Oγuz ». Les mêmes textes chinois nous informent en outre sur un autre groupement de « Neuf familles », sur celui des 回鶻九姓 *Houei-hou kieou sing* « Neuf familles ouigoures » qui répond au *Toquz uiyur*. Les problèmes que posent les deux confédérations tribales sont débattus depuis longtemps, mais les opinions continuent à diverger encore toujours sur bien des points <sup>43</sup>.

Cependant, on est d'accord pour constater que les noms de tribu des « Neuf familles *t'ou-kiue* » se retrouvent sur la liste tribale des *T'ie-lö*. En revanche, les noms de tribu des « Neuf familles *t'ou-kiue* et ceux des « Neuf familles *houei-hou* » n'ont rien à voir les uns avec les autres, excepté le fait que la première tribu des « Neuf familles *t'ou-kiue* » s'appelle *Houei-hou* (la première tribu des « Neuf familles *houei-hou* s'appelle *Yo-lo-ko* [= *Yaylaqar*]).

Si l'on tient compte de ce que les « Neuf familles *drugu* » du Rapport

<sup>40</sup> P. Pelliot, *L'édition collective des œuvres de Wang Kouo-wei*, dans *T'oung Pao* XXVI, p. 152. Tenant compte de la transcription tibétaine, la restitution proposée par Pelliot ne s'impose pas. Dans une inscription de Talas on a toutefois un nom d'homme *Bäg-čur*; cf. J. Németh, *Die köktürkischen Grabinschriften aus dem Tale des Talas in Turkestan*, dans *Körösi Csoma Archivum* II, 1926, pp. 139-140; *Hüseyin Namak Orkun, Eski türk yazıtları* IV (Istanbul 1941), p. 153; *Drevnetjurkskij slovarj*, par V.M. Nadeljaev, D.M. Nasilov, E.R. Tenišev, A.M. Ščerbak (Leningrad 1969), p. 91.

<sup>41</sup> Liu Mau-tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)* (Wiesbaden 1958) I, p. 388; II, pp. 732-733.

<sup>42</sup> En tib. *sde dgu mčhis-pa'i sde-dpon čhen-po 'U-yi-kor do-tog-las || Rgyas babs scal-pa | kha-gan thob-ste*; traduction de Bacot : « Le grand chef de ces neuf tribus *'U-yi-kor do-tog* [25] devint *kha-gan*. « La traduction du tib. *Rgyas babs scal-pa* a sauté ce qui n'est peut-être pas l'effet du hasard, car ce passage a intrigué Bacot dès 1927; alors il avait proposé, sous toute réserve, l'interprétation : « détrôné par les Chinois ».

<sup>43</sup> Haneda Toru, *Kyūsei Kaikotsu to Toquzoyuz to no kankei o ronzu*, dans *Tōyō gaku* 9 (1919), pp. 1-61, 141-145. V. Minorsky, *Tamin ibn Bahr's Journey to the Uyghurs*, dans *BSOAS* XII, 1948, pp. 275-305. J.R. Hamilton, *Les Ouighours à l'époque des Cinq Dynasties* (Paris 1958), pp. 1-4. E.G. Pulleyblank, *Some Remarks on the Toquzoghuz Problem*, dans *Ural-Altische Jahrbücher* XXVIII, 1956, pp. 35-42. G. Clauson, *op. cit.*, pp. 20-22. Liu Mau-Tsai, *op. cit.*, II, pp. 590-593. J. Hamilton, *Toquz Oγuz et On Uyyur*, dans *Journ. As.* CCL, 1962, pp. 23-63. Sir Gerard Clauson, *Turkish and Mongolian Studies* (Prize Publication Fund, Vol. XX, London 1962), pp. 28-30. Colin Mackerras, *The Uighur Empire (744-840), According to the T'ang Dynastic Histories* (Cambera 1968), pp. xi. Elisabeth Pinks, *Die Uiguren von Kan-chou in der früheren Sung-Zeit* (960-1028) (Asiatische Forschungen, Vo. 24; Wiesbaden 1968), p. 178.

sont guidées par un 'U-yi-kor do-tog <sup>44</sup> (devenu *kha-gan*) de la famille *Yag-le-ker*, c'est-à-dire *Yaylaqar*, on serait amené à interpréter *Drugu* comme « Ouïgour ». Cette interprétation serait confirmée, comme on l'a vu plus haut, par les documents tibétains de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, époque à laquelle l'ethnique *Drugu* signifie en effet « Ouïgour ». Cependant, dans ce cas l'on ne saurait comment interpréter les noms *Hor* et *Ho-yo-hor*.

En somme, tout porte à croire qu'il faut attribuer à *Drugu* ici encore le sens « Turk » et que la première des « Neuf familles *drugu* » était une famille ouïgoure que l'auteur du Rapport en connaissance des circonstances locales a précisée comme *Yaylaqar*, au lieu du nom générique *Hor* ou *Ho-yo-hor*.

4. *Ho-yo-hor*. Une tribu (*sde*), elle a six mille soldats (26-27) <sup>45</sup>. [les 'A *ža*] tantôt ils se querellent avec les *Ho-yo-hor*, tantôt ils s'allient (29). Du côté des *Ho-yo-hor* *če* (86) les *Ne-šag* rendent hommage au *mkhan-po* de la Loi et ils s'appuient sur cette soumission pour dominer les *Ho-yo-hor* (88).

Quant aux transcriptions tibétaines *Ho-yo-hor* et *Ho-yo-'or*, elles reposent sur les formes *Huiyur* et *Hui'ur*. Ces dernières sont inséparables des formes suivantes des documents khotanais : *hvaihu:ra*, *hvaihūra*, *hve:hvu:ra* et *hvehva-ra* <sup>46</sup> qui, à leur tour, se rattachent au chin. 回鶻 *houei-hou* (ach. *yuāi-yuət*), transcription de *huiyur* ou (et) *uiyur*.

Le mot *če*, dans *Ho-yo-hor* *če* n'est pas chinois, mais tibétain : c'est la forme préclassique du *čhe* « grand ». « Grand *Ho-yo-hor* » est un nom comme celui du « Grand *Drugu* ». « Grand », dans les deux cas, doit signifier « proprement dit, normal », en face de « Petit », « Supérieur », « Inférieur », etc., noms des formations tribales secondaires.

Comment expliquer 'U-yi-kor et *Ho-yo-hor*, transcriptions à tel point divergent d'un seul et même ethnique ? Sans trop de difficulté. L'auteur de la rédaction tibétaine n'a pas reconnu, sous l'orthographe ouïgoure, que le titre *uiyur tutuq* portait, comme premier élément, un ethnique, il l'a donc transcrit avec une approximation grossière. En revanche, l'ethnique *uiyur*, sous la forme *Ho-yo-hor* lui était bien familier, il y a eu recours sans se tromper.

<sup>44</sup> C'est bien la transcription du turc *uiyur tutuq*. Il est notoire que, d'après le *K'ieou T'ang-chou* CXCIV, 3a2, chaque tribu (*pon-lo*) ouïgoure était dirigée par un *tou-tou*. Sur la forme tibétaine *to-dog*, voir F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* II, pp. 47, 48, 81 ; P. Demiéville, *Le concile de Lhasa* I, pp. 197, 277, 281 ; Marcelle Lalou, *Revendications des fonctionnaires du Grand Tibet*, p. 39 [209]. Dans les anciens documents turcs on a *tutuq* ; cf. *Drevnetjurkskij slovarj*, p. 593 ; Hilda Ecsedy, *Old Turkic Titles of Chinese Origin*, dans *Acta Orient. Hung.* XVIII, 1965, pp. 84-86. A propos de la prétendue leçon *totoq*, voir L. Ligeti, *Documents sino-ouïgours du Bureau des Traducteurs*, dans *Acta Orient. Hung.* XXI, 1968, pp. 280-281.

<sup>45</sup> Tib. *Ho-yo-'or sde čhig dmag drug-stoñ mčhis*, selon J. Bacot : « La seule tribu *Ho-yo-'or* compte six mille soldats ». La traduction est correcte, mais elle met en relief, à tort le nom de nombre *čhig* ; *sde čhig* signifie plutôt « une tribu » que « seule tribu ». La phrase tibétaine quelque peu abrégée veut dire la même chose que *I-byil kor | sde čhig mčhiste || dmag stoñ mčhis* (89) « la tribu *I-byil kor* ... Elle a mille soldats » ; *Be-ča-nag sde čhig mčhiste || dmag lña-stoñ mčhis* (90) « ... la tribu des *Be-ča-nag*. Ils ont cinq mille soldats ».

<sup>46</sup> H.W. Bailey, *Turks in Khotanese Texts*, dans *JRAS* 1939, p. 87. Sont mentionnés les Ouïgours de *Karattaha* ou *Qaratay* près de Kan-tcheou et des *kamīcu bisā hve:hura* « Ouïgours de Kan-tcheou ». Un de leurs chefs est appelé *Bagarakī Atteṃmī uha*. H.W. Bailey, *A Khotanese Text Concerning the Turks in Kantšou*, dans *Asia Major* I (London 1949), p. 48.

En somme, on peut constater que *Ho-yo-hor* (*Ho-yo-'or*), tout comme ses équivalents khotanais, ne servait pas à désigner les Ouigours en général, mais seulement les colons ouigours arrivés, dès 687, avant la formation de l'empire ouigour, à Kan-tcheou, Cha-tcheou et à d'autres centres importants du Kansou.

5. *Ha-la yun-log*. C'est une tribu *drugu* nombreuse et prospère; de chez elle proviennent les chevaux pies *drugu* <sup>47</sup> (90-92).

La transcription tibétaine suggère une forme turque *Hala yondluy* qui signifie « [une tribu] qui a des chevaux pies ». Dans les documents turcs *ala* est attesté depuis longtemps au sens de « bigarré, de couleurs variées; tacheté, à robe variée (animal), pie »; cf. *Drevnetjurkskij slovarj*, p. 32. Le mot *yont* ou *yond* (ce dernier est la forme caractéristique des dialectes oghouz), au sens de cheval est également ancien; *Drevnetjurkskij slovarj*, pp. 280-282. Dernièrement on commence à lire *yunt* (*yund*), la transcription tibétaine milite en faveur de la leçon *yond*.

Il ne peut faire aucun doute que nous avons affaire là à une tribu oghouz bien connue. Dans la liste des 22 tribus rapportées par Maḥmud al-Kāšyārī, la 17<sup>e</sup> porte le nom d'*Ala yondluy* <sup>48</sup>. Ce nom de tribu des Oghouz est reproduit sous la forme *Ala yontlī* par Rašīdu-'d-Dīn; il appartient à l'aile gauche des Oghouz où il est la troisième tribu de *Taq ḡan* <sup>49</sup>. Abu-'l-Ḥazī, parmi les tribus oghouz, mentionne encore *Ala yontlī* dont il nous fournit l'interprétation correcte comme « Ayant des chevaux pies (*ala atlī*) » <sup>50</sup>.

Tout compte fait, la localisation du Rapport semble bien admissible: la tribu oghouz *Hala yondluy* est à l'Est de la tribu (kiptchak) *Be-ča-nag*.

Il reste toujours à savoir si les *Ala yondluy* étaient les seuls à posséder des chevaux pies. On lit toutefois dans le *K'ieou T'ang-chou* que, vers 638, peu après la formation de l'empire des T'ou-kiue occidentaux, avec les *Basmīl*, les Kirghiz, les *Tch'ou-mou-kouen* (une tribu t'ou-kiue occidentale), de *Houo-sin* (*ḡvarzem*, *Khvarezm*), aussi la tribu 駸馬 *Pouo-ma* « Chevaux pies » a été soumise. Selon le *Sin T'ang-chou*, ils sont aussi appelés 弊刺 *Pi-ts'ö* (ou *la*) ou 遏羅支 *Ngo-lo-tche* <sup>51</sup>. Ce dernier représente le nom indi-

<sup>47</sup> Tib. *drugu rta* [92] *bkra de-nas mchi'o*, Bacot: « De chez elle proviennent les meilleurs chevaux *drugu* ». La traduction paraît correcte, car *bkra-ba* signifie, entre autres, « beautiful, blooming (of completion); glossy, well-fed (of animals) » (Jäschke 14). Cependant le sens du mot qui nous regarde ici est « variegated » (Jäschke, *ibid.*, Das 68). *Bkra-ba* doit être rattaché à *khra-bo*, *khra-mo* « piebald, two-coloured (not many coloured, which is *bkra-ba*) » (Jäschke 49). Dans le cas présent *rta bkra* signifie donc « cheval pie ».

<sup>48</sup> Le nom est légèrement altéré dans le texte de Kāšyārī, Aussi Brockelmann, *Mittelürkischer Wortschatz*, p. 251 l'a-t-il enregistré sous la forme de *Ula yonduluy*. B. Atalay, *Endeks*, p. 856, a de même *Ula yondluy* (B. Atalay, *Divanü lûgat-ü-türk tercümesi* I, p. 57); la forme altérée *Ula yondluy* a passé récemment même au *Drevnetjurkskij slovarj*, p. 608.

<sup>49</sup> Texte persan, éd. I.N. Berezin I (St. Pbg. 1861), pp. 737; traduction russe de L.A. Chetaurov, *Rašīd-ad-Dīn, Sbornik letopisej* I (Moskva-Leningrad 1952), pp. 76, 89.

<sup>50</sup> La Baron Desmaison, *Histoire des Mogols et des Tatares par Aboul-Ghāzi Behādur Khan* I-II (1871, 1874); I, pp. 27-28, II, pp. 27-28. A.N. Kononov, *Rodoslovnaja Turkmén*, Sočinenie Abu-l-Gāzi chana chivinskogo (Moskva-Leningrad 1958), pp. 51, 52-53.

<sup>51</sup> *K'ieou T'ang-chou* CXCIV B, 3b13; *Sin T'ang-chou* CCXVII B, lobl-9. Cf. Éd. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 29.

gène de la tribu qui doit être, d'après la transcription *Ngo-lo-tche*, ach. *ât-lâ-t' síç*, \**Ala[q]čī*.

Le même nom tribal reparaît après un laps de temps considérable. C'est que Abu-'l-*Fāzī* dans le chapitre consacré aux Tatars nous informe que dans le voisinage des Kirghiz campaient des nomades dont les chevaux étaient tous de couleur pie ; c'est de là que leur ville était nommée *Alaqčīn* <sup>52</sup>.

6. *Ud ha-dag-leg*. Au Nord des *Drugu Ha-la yun-log*, au-delà de la chaîne des dunes de sable désertiques vivent les gens appelés *Ud ha-dag-leg*. Comme pieds ils ont des sabots de bœuf, leur corps est couvert de poils et ils sont des mangeurs de chair humaine (92-94) <sup>53</sup>.

La transcription tibétaine reflète la forme turque *Ud hadaqlīy* « [gens] à pieds de bœuf ». L'interprétation du nom turc ne soulève pas de difficulté : il est composé de *ud* « bœuf, bovidé » (dial. *uδ*, *uy*, *už*) et de *adaq* « pied » (dial. *ayaq*, *azaq*; *ataχ*, *ura*) + *līy*, suffixe formant des adjectifs, au sens de « ayant, muni de » <sup>54</sup>. (Sur l'initiale *h-*, voir *infra*).

Hou Kiao, dans la « Relation » de son voyage chez les K'it-an, vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle, nous renseigne à son tour sur ces êtres bizarres. Il affirme qu'au Nord des *Hei-tch'ō-tseu* sont les *T'ou-kiue* à sabots de bœufs qui ont des corps d'hommes et des pieds de bœufs (又北牛木突厥人身牛足) Leur pays est très froid. La rivière qui y coule s'appelle *Hou-liu ho* 葫蘆河 ; en été et en automne sa glace est épaisse de deux pieds, au printemps et en hiver elle va jusqu'au fond <sup>55</sup>.

Je ne suis pas convaincu que *ud hadaq* soit une allusions à l'emploi de la raquette à neige. L'on peut toutefois signaler que parmi les qualités d'un héros surnaturel figurent en premier rang les pieds comparables aux pieds d'un bœuf (taureau ?) <sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Le Baron Desmaison, *Histoire des Mogols et des Tatars*, I, p. 44 ; II, pp. 44-45. Deguignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux*. Tome I, seconde partie (Partie 1756), pp. LXII-LXIII ; les *Pouo-ma kovo* des textes chinois et la ville d'*Alaqčīn* y sont déjà mis en parallèle. Il convient de faire remarquer que le nom *alagčīn* n'est pas turc, mais mongol. Cf. mong. cl. *alagčīn* « bigarré, bariolé, de divers couleurs », *alayčīn gegün* « jument pie » (Kowalewski, *Dict. mongol-russe-français* I, 75) ; on a déjà dans l'*Histoire secrète des Mongols*, *alagčī'ut qonit* « moutons pies » (§§ 124, 170). Voir encore J. Németh, *Das Volk mit den scheckigen Pferden*, dans *Körösi Csoma Archivum* I. vol. suppl., 1938, pp. 345-352.

<sup>53</sup> Tib. *myi ud* [93] *ha-dag-leg žes bgyi-ba* || *rkañ-pa ba-lañ-gi rmyig-pa čhan-la* || *lus-la spu* [94] *šol-šol-po žig mčhis* || *myi ša-la 'chol*. La dernière expression a été traduite par Bacot : « ils recherchent la chair humaine » ; je préfère sa traduction de 1927 : « ils se nourrissent de chair humaine ». A propos des Coréens on lit sur l'anthropophagie : *myi-ša 'chal-te* (17) « mangeurs de chair humaine » (Bacot) ; cf. précl. *'chal* « eat, consume » (F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts* III, p. 172).

<sup>54</sup> L. Ligeti, *Un vocabulaire sino-ouïgour des Ming, Le Kao-tch'ang-kouan yi-chou du Bureau des Traducteurs*, dans *Acta Orient. Hung.* XIX, 1966, pp. 273 (*ud*), 125 (*adaq*) ; *Drevnetjurkskij slovarj*, pp. 605, 606 (*ud*, *uδ*), 8 (*adaq*), 9 (*adaqlīy*), 656 (-*līy*, -*līg* ; -*luy*, -*lüg* ; -*lay*, -*lāg* : *ašaqlīy*).

<sup>55</sup> 胡哨 *Hou Kiao* vivait de 947 à 953 chez les K'i-tan. La relation de son voyage et de ses expériences est incorporée dans le *Wou-tai che* (le passage qui nous intéresse ici se lit 73, 9a), *Ki-tan kouo-tche*, 25, p. 321 et dans le *Wen-hien t'ong-k'ao* de Ma Touan-lin, 345, 55b. Cf. Éd. Chavannes, *Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen*, dans *Journ. As.* 1897, mai-juin, pp. 377-411, surtout 407.

<sup>56</sup> On lit à propos d'*Oγuz qaγan* : *adaqī ud adaqī tāg. bil-lār-i bōri bil-lār-i tāg. yaγrī kiš yaγrī tāg. kōgüzü aduγ kōgüzü tāg irdi* « ses pieds étaient comme les pieds du bœuf (taureau), ses reins comme les reins du loup, ses omoplates comme les omoplates d'une zibeline, sa poitrine

7. Les chiens rouges et les chiens noirs. « Les premiers chiens étaient descendus du ciel, un chien rouge et un chien noir (*khyi dmar-po gčhiq dan nag-po gčhi dan gñis*; 72-78)... Alors il ravit une fille près d'une maison de Drugu. Quant il eut fréquenté cette fille, les enfants mâles étaient chiens, les enfants femelles furent de la race des hommes et étaient de vraies filles. La race (*sde*) du chien rouge fut appelée *Ge-zir gu-šu*. La race du chien noir fut appelée *Ga-ra-gu-šu*. Ces chiens et leurs femmes se parlent en langue drugu et par signes » (79-83).

*Ge-žir gu-šu* transcrit la forme turque dialectale *Qizir küšü* et *Ga-ra-gu-šu* représente *Qara küšü*. *Qizir* doit être rattaché au turc *qizil* « rouge » et *küşü*, à la rigueur, *küşü* à *küčük* (*küčüg*) « petit chien, chiot, jeune chien »<sup>57</sup>; *qara* « noir » n'exige pas de commentaire.

Cette légende rattachée à un pays du Nord se retrouve partiellement dans la Relation de Hou Kiao. La voici dans la traduction de Chavannes : « Plus au Nord [que les *Che-wei*] est le Royaume des Chiens, dont les habitants ont des corps d'hommes et des têtes de chien; ils ont de longs poils; ils n'ont pas de vêtements; avec leurs mains ils maîtrisent des bêtes féroces; leurs paroles sont des aboiements de chiens. Leurs femmes ont toutes la forme humaine et peuvent parler chinois; quand elles enfantent des mâles, ils ont la forme de chiens; quand elles enfantent des filles, elles ont la forme humaine »<sup>58</sup>.

8. La jeune femme et les deux hommes égarés. Au cours d'une campagne de *Ža-ma kha-gan* deux hommes de son armée s'égarèrent dans le désert de dunes. Pendant leurs pégrinations ils rencontrèrent (dans le pays des chiens) une jeune femme (l'épouse des chiens) qui, avec le concours des chiens, les aida à se sauver et à regagner le pays *drugu*<sup>59</sup>.

Cette fois encore on trouve un passage parallèle dans la Relation de Hou Kiao. La femme des chiens vient à l'aide d'un Chinois tombé en plein pays de chiens, pour qu'il puisse se sauver. « On dit qu'autrefois un homme du Royaume du Milieu vint dans ce pays, la femme qu'il y rencontra eut pitié de lui et le fit se sauver; elle lui donna une dizaine de bâtonnets en lui recommandant d'en laisser tomber un toutes les fois qu'il aurait fait une dizaine de *li*; les chiens mâles le poursuivirent, mais voyant leurs ustensiles domestiques, il ne manquèrent pas de les prendre dans leur

comme la poitrine d'un ours »; W. Bang - G.R. Rachmati, *Die Legende von Oguz Qagan* (Berlin 1932), pp. 6-7; A. M. Ščerbak, *Oguz-nāme, Muchabbat-nāme* (Moscou 1959), p. 23.

<sup>57</sup> Sur *qizil* « rouge », voir Ligeti, dans *Acta Orient. Hung.* XIX, 167; *Drevnetjurkskij slovarj*, 450. Le turc *küčük* apparaît dans les dialectes encore comme *küşük*, *küşik*, *kösök*; cf. A.M. Ščerbak, *Nazvanija domašnich i dikich životnyh v tjurkskich jazykach*, dans *Istoričeskoe razvitie leksiki tjurkskich jazykov* (Moscou 1961), kirg. *küčü* « petit » (Judachin, *Kirgizsko-russkij slovarj*, Moscou 1965, p. 474).

<sup>58</sup> Éd. Chavannes, *op. cit.*, dans *Journ. As.* 1897, pp. 408-409. Ici-même (p. 408, note 3) il fait état d'une légende chinoise relative au Royaume des Chiens où il est question d'un marin emporté par la tempête dans une île où il trouve des habitations humaines, où les femmes ont une forme humaine, mais les mâles ont un corps d'homme avec une tête de chien. Pour le passage en question dans la Relation de Hou K'iao, voir *Wou-tai che*, 73, 9b; *K'i-tan kouo-tche*, 25, p. 322; *Wen-hien t'ong-k'ao*, 345, 55b. Voir encore Rolf Stein, *Leao-tche*, dans *T'oung Pao* XXXV, 1940, p. 24, note 1.

<sup>59</sup> L'interprétation proposée par J. Bacot demeure, sur certains points, sujette à caution.

gueule et de les rapporter; de cette manière ils ne purent plus le poursuivre »<sup>60</sup>.

9. *Ga-ra gañ-lig*. Dans le récit plutôt embrouillé consacré à l'histoire du géant, c'est le nom de son berger de veaux et de moutons »<sup>67</sup>.

En tout état de cause, c'est un ethnique fort bien connu sous sa forme chinoise 黑車子 *Hei-tch'ö-tseu*. Les *Hei-tch'ö-tseu* « ceux qui ont des chars noirs » sont une tribu spéciale, issue des *Che-wei*. Les textes chinois affirment unanimement qu'ils excellent à faire des chars<sup>61</sup>.

*Ga-ra gañ-lig*, c'est-à-dire *Qara qangliγ* est la forme turque du nom tribal (eux-mêmes parlaient très probablement une langue mongole). Au point de vue turc *qangliγ* est intéressant car il permet de supposer un mot *qang* « char », non attesté suffisamment en face du bien connu *qangli* « char (à deux roues) »<sup>62</sup>.

10. *Ku-čhu-'ur*. C'est une tribu (*sde*) vivant au Nord-Ouest des *Gud* et derrière elle se trouvent les deux petites tribus de *Hir-tis*. C'est un pays fort. Ils n'obéissent pas aux *Hor*, ils sont perpétuellement en lutte avec eux (44-46).

Sans chercher à localiser avec trop de précision cette tribu, on est tenté de voir là les *Küčügür*, tribu bien connue des Naiman, enregistrée dans l'*Histoire secrète des Mongols* sous les formes *Güčügüt* ou *Güčügüd*, pl. de *Güčügür* (§§ 138, 158, 202, 211, 243, 244, 251), *Güčü'üt* (§ 141), *Güčü'ürtei* « issu de la tribu *Güčügür* » (ō 177). Il n'est pas douteux que c'est le même ethnique qui sert de nom d'homme : *Güčügür* des *Besüt* (§ 124, 202, 223), *Küčügür* (§ 120, 124), *Küčügür moči* (§ 223)<sup>63</sup>.

Après tout, il est fort probable que *Ku-čhu-'ur*, lire *Küčü'ür* est bien le nom de la tribu naiman. La présence de cette tribu dans le pays où le Rapport l'a localisée cadre assez bien avec ce qu'on peut admettre sur l'ancienne histoire des Naiman. A vrai dire, cette époque de leur histoire est à peine effleurée, toujours est-il qu'aujourd'hui tout le monde est d'accord pour

<sup>60</sup> Éd. Chavannes, *op. cit.*, *Journ. As.* 1897, p. 409; *Wou-tai che*, 73, 79; *K'i-tan kouo-tche* 25, p. 322; *Wen-hien t'ong-k'ao*, 235, 55b.

<sup>61</sup> Karl A. Wittfogel - Fêng Chia-shêng, *History of Chinese Society*, Liao (907-1125) (Philadelphia 1949), pp. 106, 160.

<sup>62</sup> Pour *qangli* « char », voir *Acta Orient. Hung.* XIX, 161; *Drevnetjurkski' slovarj*, 419. Dans la *Légende d'Oγuz qayan* le mot revient et comme nom commun et comme dérivé dans un ethnique. On a proposé de les lire *qanya* « char » et *Qanyaluq* « Qangi » (lignes 277, 278, 281, 284, 285, 287 et 286; Bang-Rachmati, p. 41; Ščerbak, p. 86); *qang* et *Qangluq* (Radlov, *Opyt* II, 80-81), enfin *qanq* et *Qanq-luγ* (Pelliot, dans *T'oung Pao* XXVII, 1930, p. 358). Dans les dialectes turcs de Sibérie (katcha, koib., sag.) *qangā* « char » (Radlov, *Opyt* II, 80) paraît remonter à une forme mongole jusqu'ici non attestée. Dans les anciens documents mongols, « char noir » s'appelle *qara'utai tergen*; P. Pelliot - L. Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis khan I* (Leiden 1951), p. 259.

<sup>63</sup> P. Pelliot - L. Hambis, *Histoire des campagnes I*, pp. 306-307. Pelliot a montré que l'incertitude qui se manifeste dans les leçons *Güčügür*, *Güčü'ür*, *Küčügür* s'explique par le fait que les transpositeurs de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle n'avaient pas de tradition vivante sur la prononciation du nom.

admettre que la langue naiman, telle qu'elle se présente dans les sources de l'époque mongole possédait encore un fond turc fort solide <sup>64</sup>. Il est donc bien probable que les *Naiman* « Huit (tribus) » [= *Säkiz oγuz?*], du moins certaines de leurs tribus, étaient, au point de vue linguistique, des Turcs mongolisés.

*Küçü'ür*, sous cette forme, plutôt mongol que turc, est ignoré des anciens documents et des dialectes actuels turcs. Même en mongol il est rare, il est toutefois attesté dans l'*Histoire secrète* : *küçügür* « souris des champs » (§ 89) <sup>65</sup> qu'il faut rapprocher du *küçügüne* « souris » (§ 111).

11. Transcription tibétaine des noms turcs. Les notes suivantes portent exclusivement sur les transcriptions du Rapport qui ont sensiblement différentes de celles des textes turcs en écriture tibétaine provenant de Touen-houang et datant des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles <sup>66</sup>.

Évidemment, ce serait une erreur que de s'attendre à un système bien défini, rigoureux, adopté par l'auteur de la rédaction tibétaine pour transcrire les mots turcs. En réalité, c'est un système approximatif, plus ou moins cohérent, avec pas mal d'exceptions à la règle, cependant il a un point d'appui sérieux : il cherche à s'adapter à l'orthographe du tibétain pré-classique contemporain.

Voici quelques « règles » de la transcription.

Les initiales turques *q* (*k*) et *t* sont rendues en général par *g* et *d* <sup>67</sup>.

<sup>64</sup> S. Murayama, *Sind die Naiman Türken oder Mongolen?* dans *Central Asiatic Journal* IV, 1959, pp. 188-198. Il a échappé à M. Murayama que ses étymologies turques se trouvent discutées déjà dans Pelliot - Hambis, *Histoire des campagnes* à propos des termes en question. Récemment la question des mots naiman d'origine turque a été reprise par G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* : II-III *Türkische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden 1965, 1967.

<sup>65</sup> Le 玉芝堂 *Yu-tche-t'ang*, un ouvrage du XVI<sup>e</sup> siècle (24, 19a) a recueilli une légende d'après laquelle dans le district de Yong-tch'ang du Kansou, dans une grotte un oiseau et une souris vivent en couple. D'après le texte chinois, la souris des champs s'appelle *k'ou-chou-wou-eul* et l'oiseau *pen-tcheou-eul*. La légende est discutée par W. Eberhard, *Lokalkulturen im alten China*, Erster Teil (Leiden 1942), pp. 240-242. M. Eberhard a bien vu qu'il s'agissait ici des mots mongols, mais il s'est trompé lorsqu'il a cherché à intervertir leurs interprétations. *K'ou-chou-wou-eul* est une transcription impeccable du *küçü'ür* « souris des champs » et *pen-tcheou-eul* est la transcription régulière du *bülji'ür* qui veut dire réellement « (petit) oiseau ».

<sup>66</sup> Quelques spécimens intéressants de textes turcs en écriture tibétaine rapportés de Touen-houang se trouvent conservés à Paris. Paul Pelliot a fait une communication à la Société Asiatique à propos d'un de ces textes, un cathéchisme bouddhique ouïgour en écriture tibétaine ; il est d'une trentaine de lignes et se trouve conservé intégralement (cf. *Journ. As.* 1921 II, pp. 135-136). Le texte est inédit. Un autre document turc en écriture tibétaine, en 44 lignes, est enregistré par Marcelle Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang, conservés à la Bibliothèque Nationale* III (Paris 1961), p. 3, n° 1292. Sur les textes turcs en écriture tibétaine également inédits, provenant des missions allemandes de Tourfan, voir L. Ligeti, *Trois notes sur l'écriture 'phags-pa*, dans *Acta Orient. Hung.* XIII, 1961, pp. 210-211, notes. La différence principale entre le système de transcription du Rapport et celui des textes turcs en écriture tibétaine se manifeste dans la notation des voyelles turques. Les textes turcs en écriture tibétaine se sont conformés, sous ce rapport, au système de notation des textes turcs en écriture brāhmi.

<sup>67</sup> A propos du *Catéchisme*, Pelliot, *op. cit.*, p. 136, a souligné que « le texte ouïgour en écriture tibétaine a souvent l'initiale *g*- au lieu de *q*-(*k*-) et toujours *d*- à l'exclusion de *t*- ».



$q = g$  : *Ga-ra* [Qara], dans *Ga-ra gan-lig* [Qara qangliγ], *Ga-ra gu-šu* [Qara küšü]; *gañ-lig* [qangliγ], dans *Ga-ra gañ-lig* [Qara qangliγ]; *Gar-log* [Qarluq], *Ba-yar-bgo* [Bayarqu] <sup>68</sup>; *Ge-tan* [Qitañ]; *Ge-zir* [Qizir], dans *Ge-zir gu-šu* [Qizir küšü]. Exception : *kha-gan* <sup>69</sup>.

$k = g$  : *gu-šu* [küšü], dans *Ga-ra gu-šu* [Qara küšü]; *Ge-zir gu-šu* [Qizir küšü]; *Ges-dum* [Keštim]; *Gu-log* [Külüγ], dans *Gu-log gol čhor* [Külüγ küil čur]. Exception *Ku-čhu-'ur* [Küčü'ür].

$t = d$  : *Dad-pyi* [Tatbi]; <sup>70</sup> *Drugu* [Türk]; *Du-rgyus* [Türgiš]; *do-tog* [tutuq] <sup>71</sup>.

Les consonnes finales syllabiques ont été ajustées au système de l'orthographe tibétaine :

$q = g$  : *pa-lig* [balig]; *Qar-log* [Qarluq], *Og-rag* [Oyraγ]; *do-tog* [tutuq]; *ha-dag* [hadaq], dans *Ud ha-dag-leg* [Ud hadaq-liγ].

$k = g$  : *Mug-lig* [Müklig] <sup>72</sup> *Ta-žig* [Tažik].

<sup>68</sup> Dans *Bayarqu*, suggéré par *Ba-yar-bgo*, la voyelle *a* de la deuxième syllabe paraît authentique. Elle est appuyée par les khotanais *bayarkāva* et *bayarkāta* (H.W. Bailey, *Turks in Khotanese Texts*, JRAS 1939, p. 87; *A Khotanese Text Concerning the Turks in Kantsou*, Asia Major I, 1949, p. 47). Les transcriptions chinoises 坂野 (ou 也) 古 *Pa-ye-kou*, ach. *b'wat-ja-kuo* \**baryaqu* ou \**bayarqu* viennent à l'appui de cette leçon. Aussi Pelliot a-t-il ajouté, en note, à la traduction de J. Bacot (p. 16) : « [*Ba-yar-bgo*] confirme mon hypothèse *Bayarqu* et non *Bayirqu* ». En effet, dans les inscriptions de l'Orkhon (p.e. I E 34), la leçon *bayirqu* ne s'impose pas, elle est sans doute inspirée par le *yir* (*yir*) précédent; on peut donc bien adopter, sur la foi des documents tibétains et khotanais, *bayarqu*. Cependant, outre cette leçon authentique, le chin. / 曳 / *Pa-yi-kou* (Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 88, note), ach. *b'wat-iai-kuo* n'exclut pas une leçon \**baryiqu* ou \**bayirqu*.

<sup>69</sup> C'est la transcription traditionnelle telle qu'elle se rencontre dans les autres documents tibétains. On a, par exemple, *kha-gan* comme le titre de *Ton ya-bgo* [Tun yabyu] dans les *Annales* sous les années 694, 699, 700 (Bacot-Thomas-Toussaint, *Documents de Touen-houang*, pp. 38-39; cf. *supra*, note 26), Marcelle Lalou a signalé un document contenant les plaintes et enquêtes ordonnées par le *kha-gan Ten-re* [= *Tengri*] *gye pur* (*Inventaire II*, p. 55, n° 1082); un autre document mentionne un *Hor kha-gan rje* (*Inventaire II*, p. 78, n° 1188). Enfin, *kha-gan* figure déjà comme le titre de *Ma-ga Tho-gon* (Thomas, *Tibetan Literary Texts II*, pp. 8-14; III, pp. 1-2).

<sup>70</sup> Il n'est pas difficile de constater l'identité de *Dad-pyi* avec les *Tatabi* des inscriptions de l'Orkhon; sur ces derniers voir *Drevnetjurkskij slovarj*, p. 541; Talat Tekin. *A grammar of Orkhon Turkic* (Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, Vol. 69, 1968), p. 377. La leçon *Tatabi* repose sur l'orthographe *t<sup>1</sup>t<sup>1</sup>b<sup>1</sup>i*, mais cette graphie peut être interprétée non seulement *t<sup>1</sup>t<sup>1</sup>b<sup>1</sup>i* (*Tatabi*), mais encore *t<sup>1</sup>t<sup>1</sup>b<sup>1</sup>i* (*Tatbi*). Sur la foi du *Dad-pyi*, je serais enclin d'adopter la leçon *Tatbi* dans les inscriptions de l'Orkhon. On soupçonnait l'identité des *Tatbi* avec les 奚 *Hi* des Chinois depuis V. Thomsen (*Inscriptions de l'Orkhon*, dans *MSFOu*. V, pp. 67, 141); cette identité se trouve définitivement confirmée par le document tibétain. *He-ce*, nom chinois des *Dad-pyi* est bien *Hi-tseu* (ach. *yiei-tsi*) et n'a rien à voir avec les *Hei-tch'ö(-tseu)*; cf. Bacot, *op. cit.*, p. 15.

<sup>71</sup> L'orthographe *do-tog* est aberrante en face de *to-dog* des autres documents tibétains (cf. *supra*, note 44). Elle s'explique sans doute par le fait que ce titre a été considéré par l'auteur de la rédaction tibétaine comme un terme turc proprement dit.

<sup>72</sup> L'identification des *Mug-lig* avec *Bükli* des inscriptions turques de l'Orkhon, proposée par Henning (*BSOAS XIV*, 1952, p. 501, note 5) est concluante; elle est appuyée par le sanskrit *Mukuri* du lexique sino-sanskrit édité par Bagchi (I, 295; rapprochement de Pelliot). La leçon *Bökli* ne doit pas être retenue, malgré *Drevnetjurkskij slovarj*, p. 117. Quant à la correspondance *Mug-lig* [Müklig] — *Bükli*, l'initiale *b*, en face de *m* ne fait pas de difficulté, elle est normale dans la langue turque des inscriptions (M. Räsänen, *Materialien zur Lautgeschichte der türkischen Sprachen*, Helsinki 1949, p. 210). En revanche, la finale *g*, dans [Müklig], s'explique mal; elle rappelle toutefois le cas du [Qara qangliγ].

š = s : *Du-rgyus* [*Türgiś*], *Ges-dum* [*Keštīm*]; *Hir-tis* [? *Hirtis*]; *Yer-myis* [? *Yermiś*] <sup>73</sup>.

ñ = n alternant avec ñ : *Ge-tan* et *Ge-tañ* [*Qītañ*].

En ce qui concerne la notation des voyelles, il faut signaler :

i = e : *Ge-tan* [*Qītañ*], *Ge-zir* [*Qizir*], dans *Ge-zir gu-śu* [*Qizir küśü*]; *Baker* [*Baqir*], dans *Ba-ker pa-lig* [*Baqir baliq*], *Ba-smel* [*Basmil*]; *ha-dag-leg* [*hadaq-liy*], dans *Ud ha-dag-leg* [*Ud hadaq-liy*]. Exceptions : *pa-lig* [*baliq*], dans *Ba-ker pa-lig* [*Baqir baliq*]; *gañ-lig* [*qangliy*], dans *Ga-ra gañ-lig* [*Qara qangliy*]; *Par-sil* [*Barsil*] <sup>74</sup>.

u = o : *Ho-yo-hor* [*Huiyur*]; *do-tog* [*tutuq*]; *čhor* [*čur*], dans *'Bug-čhor* [*Bük-čur*]; *Gar-log* [*Qarluq*]; *Ba-yar-bgo* [*Bayarqu*]; *yun-log* [*yond-luy*], dans *Ha-la yun-log* [*Hala yondluy*], *'U-yi-kor* [*Uiyur*].

ü = u : *Du-rgyus* [*Türgiś*]; *Drugu* [*Türk*]; *gu-śu* [*küśü*], dans *Ga-ra* et *Ge-zir gu-śu* [*Qara* et *Qizir güśü*]; *'Bug-čhor* [*Bük-čur*]; *Ku-čhu-'ur* [*Kü-čü'ür*] <sup>75</sup>.

Très probablement il s'agit d'une notation aberrante des diphtongues *oi* et *ui* dans *Ho-yo-hor* [*Hoior* = *Huiyur*] et dans *'U-yi-kor* [*uiyur*].

Certaines syllabes turques qui n'existaient pas en tibétain ont été substituées par des syllabes tibétaines. C'est ainsi qu'on peut expliquer la transcription *Drug(u)* pour *Türk* <sup>76</sup> et la syllabe *dum* pour *dim*, dans *Ges-dum* [*Keštīm*].

C'est l'orthographe tibétaine qui est responsable des formes aberrantes portant des préfixes et suffixes superflus, non prononcés; telles sont *Ba-yar-bgo* [*Bayarqu*] et *Gar-logs* [= *Gar-log*, *Qarluq*]. La forme *Ba-mel* n'est pas une simple erreur du copiste, mais elle s'explique par le fait que le

<sup>73</sup> Dans les *Annales*, l'ethnique [*Türgiś*] revient sous la forme de *Dur-gyis* : en 732 et en 744 des envoyés de *Dur-gyis* présentèrent hommage au roi du Tibet et en 734 une princesse tibétaine fut envoyée comme fiancée au *kha-gan* des *Dur-gyis* (Bacot-Thomas-Toussaint, *Documents*, pp. 49, 52, 50). A propos de *Du-rgyus* (*Dur-gyis*) et *Yer-myis* il convient de faire remarquer que dans les inscriptions turques on a bien *Türgis* en face de *Türgiś* (exclusivement attesté par les textes chinois) de même que *birnis* et *birniś*, *bolnis* et *bolniś*, *ärmis* et *ärniś* (Talat Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*, pp. 315, 318, 328, 387). Le signe runique en question, le *s*<sup>2</sup> alterne avec le signe *š*; on a l'impression qu'il ne s'agit là que d'une variante orthographique. Cependant, déjà V. Thomsen (*Inscriptions de l'Orkhon*, p. 38) a estimé qu'on ne peut pas écarter dans ces cas la possibilité d'une alternance phonétique. Cela revient à dire que les orthographes *Du-rgyus* etc. de notre document peuvent elles aussi, être interprétées, à la rigueur, comme *Türgis*, etc.

<sup>74</sup> Les textes turcs en écriture tibétaine distinguent bien, en première syllabe, les voyelles *ī* et *i*. Le signe *i*, sans aucune addition sert à rendre l'*ī*, et le même signe suivi d'un *ya-btags* désigne le *i* : *yil-tiz* lire *yiltiz*, *'byi-lig-lig* lire *biliglig* (exemples de Mlle Gabain; cf. *Acta Orient. Hung.* XIII, p. 210, note 12). Sur un *'Byi-lig hva-šan*, voir Marcelle Lalou, *Inventaire I*, p. 40.

<sup>75</sup> Sur les transcriptions tibétaines *o* et *u* pour rendre, sous les T'ang, *u* et *ü* étrangers, voir mes remarques dans *Acta Orient. Hung.* XXI, 1968, pp. 280-281. Les textes turcs en écriture tibétaine suivent cette fois encore l'orthographe brāhmī et ils désignent la voyelle *u* par le signe *u* et la voyelle *ü* par *yu* : *u-du-nu* lire *udunu*, *yur-di* lire *ürdi*; cf. *Acta Orient. Hung.* XIII, p. 211.

<sup>76</sup> *Drugu* remonte à la transcription *Drug* qui est très ancienne. Cette dernière graphie répond au *türk*. La correspondance est impeccable si l'on tient compte de ce que *-rk* (ou *-rg*), en position finale, est, d'après les règles de l'orthographe, inadmissible en tibétain; la forme *\*Durg*, rebelle à l'orthographe (plus exactement à la phonétique) tibétaine a donc donné naissance à *Drug*. Comme *Drug* « Turk » se confondait facilement avec *drug* « six », *Drug* a passé à *Drugu*, puis à *Drug-gu* (cf. *lug* « mouton », *lugu*, *lug-gu*).

préfixe *s*, dans cette position, n'était pas prononcé dans la langue du copiste. L'orthographe *yun-log* remontant à *yund-log* est non moins intéressante, car elle prouve que le *da-drag*, dans la langue du copiste était en voie d'amuissement <sup>77</sup>.

12. L'initiale *h*. Le Rapport offre quelques noms turcs qui portent une initiale *h*. Ce sont : *ha-dag* : *hadaq* « pied », dans *Ud hadaq-liy*; *ha-la* : *hala* « bigarré, pie », dans *Hala yondluy*; *hir-kin* : *hirkin* « nom de charge », dans *Hi-kil rkor hir-kin*; *Ho-yo-hor* et *Ho-yo-'or* : *huiyur* « nom de tribu »; *Hir-tis* = *Hirtiš* « nom de tribu ». Sous bénéfice d'inventaire retenons encore les noms non identifiés suivants : *Hi-dog-kas* « nom de tribu »; *Ha-li* « nom de tribu », *Hi-kil rkor hir-kin* « nom d'un chef de tribu ».

A premier abord on serait tenté de considérer cette initiale, inattendue en turc ancien, comme le reflet d'une transcription chinoise. Et en effet, Pelliot a maintes fois insisté sur le fait que dans les transcriptions chinoises des T'ang, l'initiale vocalique des mots étrangers était parfois rendue par l'initiale *hia*, c'est-à-dire l'initiale étrangère, précédée par un élément guttural (*γ*-). Cet élément guttural (dans les transcriptions tibétaines notées par *h*-) était, à son avis, inétymologique <sup>78</sup>.

Mais après un examen minutieux il convient de constater que la notation de l'initiale *h* de notre Rapport est indépendante de celle des transcriptions chinoises et qu'il s'agit, dans les deux cas, d'une nuance phonétique que les autres systèmes d'écriture n'étaient pas à même de noter et qui mérite d'être signalée dès maintenant.

Dans le domaine des transcriptions chinoises nous n'avons qu'à rappeler les mots les plus connus : 合 *ho*, ach. *γáp* : *halp* « vaillant, héros » (*alp*); 胡祿 *hou-lou*, ach. *γuo-luk* : *huluy* « grand » (*uluy*), 賀蘭 *ho-lan*, ach. *γá-lân* : *halan* « bigarré, pie » (*ala*); 頡斤 *hie-kin*, ach. *γiet-kiän* : *herkin* « un nom de charge » (*irkän, irkin*); 頡利發 *hie-li-fa*, ach. *γiet-ljü-bjwot* : *heldibär* « un nom de charge » (*iltäbär*); 回鶻 *houei-hou*, ach. *γuâi-γwot* : *huiyur* « Ouïgour » (*uiyur*).

Dans quelques langues turques actuelles (özbeg, ouïgour moderne, azéri, etc.) on retrouve les vestiges sporadiques d'une initiale *h*; cependant cette initiale est considérée par la plupart des turcologues comme d'apparition secondaire. Récemment M.G. Doerfer a attiré l'attention sur une langue turque archaïque parlée en Iran, le khalatche. Or cette langue paraît avoir conservé l'initiale *h* tout en constituant une opposition bien définie avec les initiales nettement vocaliques <sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Dans le Rapport on ne trouve que deux cas où le *da-drag* est marqué : *thard-pa* (35) et *'chald* (44); le plus souvent, il est déjà supprimé. Par ailleurs, dans les textes tibétains préclassiques, le *da-drag* noté ne veut pas dire en même temps un *da-drag* prononcé. A titre d'exemple, rappelons *su-bard-na-pra-ba*, transcription du skr. *suvarnaprabhā*; Marcelle Lalou, *Inventaire I*, p. 22, n° 63.

<sup>78</sup> Chavannes - Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, dans *Journ. As.* 1912 I, pp. 167 (note 2), 182. Sur la transcription tibétaine du chin. *hia*, voir Csongor, *Some Chinese Texts in Tibetan Script from Tun-huang*, dans *Acta Orient. Hung.* X, p. 109.

<sup>79</sup> Une première esquisse par trop sommaire a été publiée par V. Minorsky, *The Turkish Dialect of the Khalaj*, dans *BSOAS X*, 1939, pp. 417-437. D'après un travail de langue persane.

Les spécimens modestes du khalatche aujourd'hui connus nous fournissent le mot *ha-dag* [*hadaq*] « pied » du Rapport comme *hādāq* « pied » (Doerfer, *op. cit.*, p. 106). A titre d'exemple rappelons encore : *hār* « homme, mâle » ~ *Kāšy. ār*, tkm. *ār*; *hayač* M « arbre », MD *āqāč* ~ *Kāšy. yīyāč*, tkm. *ayač*; *hot* « feu » ~ *Kāšy. ōt*, tkm. *ōt*; *hāčöχ* « amer » ~ *Kāšy. ačiy*, tkm. *āji*.

Les textes turcs en écriture tibétaine ignorent l'initiale *h* ce qui n'est pas pour surprendre, puisque son système de transcription diffère de celui du Rapport. Mais là encore on croit pouvoir découvrir les traces d'une opposition entre les initiales vocaliques simples et l'initiale précédée d'un « glottal stop », figuré par le signe 'a-čhuñ. Je me contenterai de rappeler un seul exemple : 'āi « lune » khal. *hāy*, id. (Doerfer, *op. cit.* p. 97)<sup>80</sup>.

publié par M. Muqaddam, à Téhéran en 1961, G. Doerfer a repris la discussion des problèmes de cette langue intéressante (*Das Chaladsch — eine archaische Türksprache in Zentralpersien* : *ZDMG*, vol. 118, 1968, pp. 79-123).

<sup>80</sup> *Acta Orient. Hung.*, XIII, p. 211.

# UNE LECTURE DES PELLIOT TIBÉTAÏN 1286, 1287, 1038, 1047, ET 1290

ESSAI SUR LA FORMATION ET L'EMPLOI DES MYTHES POLITIQUES  
DANS LA RELIGION ROYALE DE SROÑ-BCAN SGAM-PO

par

ARIANE MACDONALD

Depuis l'édition et la traduction des Documents de Touen-houang P.T. 1288, 1286 et 1287 par Bacot, Thomas et Toussaint, en 1940, admirable travail qui sert toujours de base à notre connaissance de l'histoire ancienne du Tibet, des études fouillées portant sur des points de détail, des retraductions partielles, de nouvelles lectures des débuts du 1286 et du 1288, que l'on doit à Mlle Lalou et à MM. Bogoslovsky, Petech, Richardson, Róna Tas, Stein et Uray ont contribué à éclaircir un grand nombre des difficultés de ces textes. C'est pourquoi il nous a semblé que le moment était venu de mettre à profit ces recherches qui renouvellent dans une certaine mesure l'interprétation des documents dans leur ensemble, pour aborder une lecture continue des P.T. 1286 et de la partie du 1287 qui précède et qui couvre le règne de Sroñ-bcan sgam-po. Car c'est en premier lieu pour pouvoir comparer les traits de la légende élaborée autour de la personne de ce roi, à partir du XI<sup>e</sup> siècle, aux témoignages sinon contemporains, du moins les plus anciens que nous possédions à son sujet, que cette lecture avait été entreprise. Mais si nous avons d'abord été directement intéressée par le problème du rattachement des § XI et XII de la Chronique au règne de Sroñ-bcan sgam-po<sup>1</sup>, nous nous sommes aussi heurtée à des questions apparemment très éloignées de notre objectif initial, et qui pourtant, après plus d'un détour, nous y ramènent en ouvrant des perspectives inattendues.

Le P.T. 1286 édité par Bacot dans les *DTH* p. 80-82 est un rouleau de 25 cm sur 92 formé de trois morceaux collés bout à bout. Le premier de ces morceaux (1286, 1 et 2) fait lui-même suite à une coupure et un collage au dessus duquel subsistent quelques millimètres d'un autre fragment de rouleau, ce qui implique que les premières lignes du document n'en sont probablement pas le début. Les cinq premières lignes (1286, 1) partiellement lisibles, sont précédées du signe de commencement de paragraphe (*dan-kyog*) et sont suivies d'un blanc représentant l'équivalent de près de quinze lignes. Elles manquent aux *DTH* mais Mlle Lalou en a lu une partie dans *Fiefs*, p. 161 et dans le troisième tome de son *Inventaire*, p. 2. Chacun des

<sup>1</sup> La question a été abordée à peu près simultanément et indépendamment par MM. Uray, Petech et moi-même. Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus concordent, en gros, et rejoignent celles de Dge-'dun čhos-'phel et de M. Kun Chang; cf. *infra*. p. 259 et n. 267.

trois paragraphes suivants, 1286,2, l. 6-29 (p. 80-81 l. 6), 1286, 3, l. 30-41 (p. 81 l. 7-26), et 1286, 4, l. 42-69 (p. 81 l. 27 à la fin de la p. 82) est précédé du signe de début de paragraphe et les deux premiers, qui sont suivis de coupures et collages, se terminent avant la fin de la ligne avec deux *çad //*. Le troisième morceau 1286, 4, est incomplet et s'achève, on le sait, avec le nom d'U'i dum brtan, c'est à dire de Glañ-dar-ma. Je ne suis pas assez familière avec l'écriture des textes de Touen-houang pour pouvoir dire si ces quatre parties ont été rédigées par le même scribe ou non ; mais chacune des trois dernières parties (la première est moins nette) commence par une graphie assez petite et soignée qui va se relâchant et s'agrandissant jusqu'à la fin de chaque fragment. Il semblerait donc que les trois éléments du rouleau, même s'ils ont été écrits par le même scribe, n'ont pas été tracés à la file mais à différents moments et assemblés ensuite par un compilateur, le scribe ou quelqu'un d'autre. Ceci conduit à se demander si ces différents morceaux forment, par leur contenu, une suite, soit logique soit chronologique, ou s'ils étaient à l'origine indépendants, et ont été juxtaposés plus ou moins arbitrairement par le compilateur ; c'est à cette solution que paraissent s'être arrêtés Bacot et Toussaint, qui ont traduit chaque morceau comme s'il s'agissait d'un tout sans relation avec les autres. Nous verrons plus loin que la lecture de textes parallèles incite à leur donner en partie raison.

Quant à la date de réunion des éléments, elle est forcément postérieure à celle de la rédaction du 1286, 4 c'est-à-dire à 842, date de la fin du règne de Glañ-dar-ma, dernier roi nommé. Mais les événements relatés dans 1286, 2 et 3, qui ont trait à la venue du premier roi du Tibet sont évidemment bien antérieurs, quoiqu'ils se situent à une époque difficile à fixer. En dehors de la généalogie du 1286, 4, qui indique seulement qu'au IX<sup>e</sup> siècle on comptait trente-deux rois qui se seraient succédé depuis Ñag-khri bcan-po jusqu'à Sron-lde-bcan, c'est-à-dire Sron-bcan sgam-po, il n'existe pas, à ma connaissance de documents tibétains anciens qui fournissent des indications sur la chronologie des débuts de la royauté. On trouve cependant des informations dans les sources chinoises anciennes, le *T'ong-tien* de 801<sup>2</sup>, un texte des environs de 700<sup>3</sup>, et le *Kieou t'ang chou* (*HAT* p. 1). Ils font allusion, à un certain T'ou-fa Li-lou-kou des Leang méridionaux dont les Tibétains du centre seraient les descendants. Cette hypothèse remonte aux explications données par un ambassadeur tibétain en Chine, et le fait est que la légende de Li-lou-kou présente des analogies avec celle de Dri-gum bcan-po, septième roi de la lignée des descendants de Ñag-khri, héros du premier chapitre du P.T. 1287. C'est pourquoi M. Bacot a pensé pouvoir assigner des dates précises à « Li-lou-kou (Dri-gum) qui fut tué en 414 par Tsi-fou-tche-pan (Lo-gnam) lequel mourut en 427 » (*IHT*, p. 6 n. 3). Mais M. Stein, que j'ai consulté à ce sujet, a bien voulu traduire le début du chapitre 190 du *T'ong tien* auquel se réfère M. Bacot à travers des cours de Pelliot, qui débute ainsi : « Les T'ou-fan se trouvent au sud-ouest des

<sup>2</sup> Cf. Chavannes, *Le voyage de Song yun dans l'Udyāna et le Gandhāra*, *BEFEO*, III, p. 430-438 ; P. Demiéville, *Concile*, p. 181, n. I.

<sup>3</sup> *Civilisation*, p. 12 et n. 18, p. 265.

T'ou-yu-houen ; on ignore l'origine de leur état. Certains disent : Li-lou-kou (\*lji-luk-kuo) du [clan] T'ou-fa (\*t'uk-piwpt) avait un fils : Fan-ni (\*biwpn-ni). Leur chef (seigneur) Jou (ou Neou) -t'an (\*ńziwok [ou nəu]-d'ân) fut exterminé par K'i-fou tch'e-pan (\*kiət-b'iuk ts'i-buân). Fan-ni conduisit ce qui restait du clan et se soumit (se rattacha) à Tsiu-kiu mong-souen ». M. Stein m'indique que « ce Tsiu-kiu mong-souen de la dynastie des Leang du Nord, (règne 401-412) était contemporain du T'ou-fa Wou-kou (dynastie des Leang du Sud), dans le Kan-sou. Ils ne sont pas classés comme K'iang mais comme « turco-mongols » ou « tongouses ». En tout cas leur vie se passe entièrement dans la région de Leang-tcheou, Kan-tcheou et Sou-tcheou, Touen-houang ». Et M. Stein ajoute, reprenant ce qu'il a dit à ce sujet dans sa *Civilisation*, p. 12 : « Je crois pour ma part qu'on a confondu deux noms (il y avait aussi deux tribus T'o-pa (mêmes caractères) une des T'ou-yu-houen et une des K'iang) et que c'est de là que vient le fameux Tübbüt etc. > Tibet ». Ainsi l'hypothèse de l'identification de Li-lou-kou (d'ailleurs appelé Wou-kou des T'ou-fa au lieu de Li-lou-kou dans les deux sources citées dans la *Civilisation*) avec Dri-gum, roi d'une partie du Tibet Central <sup>4</sup>, repose sur une série de confusions, favorisées probablement par certaines similitudes dans leur histoire ou leur légende ; nous sommes donc obligée, en l'absence de toute autre documentation, de nous reporter aux hypothèses tibétaines tardives sur la date de l'avènement du premier roi du Tibet pour avoir une idée, forcément très approximative, de la distance qui sépare la relation du 1286 des événements relatés. Parmi les témoignages tardifs, l'un des plus intéressants bien que la source n'en soit pas connue, est fourni par Byañ-ji ston-pa, auteur du *Rgyal-rabs Dpag-bsam ljon-çin* <sup>5</sup> de 1286, cité dans le *Deb-ther dmar-po* de 1346 ; pour lui, il se serait écoulé 660 ans entre Gña-khri bcan-po et Tho-tho-ri gñan-bcan, sans qu'on sache si le calcul est effectué depuis l'avènement de Gña'-khri à la naissance, l'accession au trône ou la mort de Tho-tho-ri ; et 150 ans de Tho-tho-ri à la naissance de Sroñ-bcan sgam-po. Comme cette chronologie admet vraisemblablement que Sroñ-bcan sgam-po est né en *me-glañ* 557 <sup>6</sup>, Gña'-khri aurait vécu en 660 + 150 = 810 - 557 = 253, vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Ce n'est évidemment qu'une opinion parmi beaucoup d'autres mais elle paraît moins arbitraire que celle de 'Phags-pa, par exemple, qui dans le *Çes-bya rab-gsal* de 1278 situe l'arrivée de Gña'-khri bcan-po au Tibet plus de mille ans après le Nirvāṇa du Buddha, et, mettant en parallèle la prophétie célèbre, selon laquelle le bouddhisme parviendrait au pays des Faces rouges 2.500 ans après le Nirvāṇa <sup>7</sup>, avec la venue du roi Lha Tho-tho-

<sup>4</sup> M. Bogoslovsky remarque que la documentation chinoise concernant l'histoire du Tibet antérieure au VII<sup>e</sup> siècle porte exclusivement sur les tribus du nord-ouest de la Chine, directement en contact, à l'époque, avec les Chinois (*Ocherk*, p. 14-16).

<sup>5</sup> Cf. *Préambule*, p. 153.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 91 et n. 165, p. 137.

<sup>7</sup> Cette prophétie prononcée par le Buddha à la demande de la déesse Vimalaprabhā (*Lhamo Dri-ma med-pas žus-pa* : *Vimala (prabhā) pari-prcchā*) est déjà citée, dans ce contexte, par Bsod-nams rce-mo dans le *Čhos 'jug-pa'i sgo* de 1167 (*Sa-bka'*, *na*, 312 a). On s'attendrait à la retrouver dans le texte du Kanjur traduit par Thomas dans *TLT*, I, p. 139-258, sous le titre « The Inquiry of Vimalaprabhā » (*Dri-ma-med-pa'i 'od-kyis žus-pa*), mais elle n'y est pas, comme

ri<sup>8</sup>, implique que 1.500 ans environ séparent Gñā'-khri de Tho-tho-ri, ce qui est peu vraisemblable. Cependant l'idée que Gñā'-khri a fait son apparition au Tibet après le Nirvāṇa du Buddha est partagée par plusieurs maîtres tibétains bien informés et en particulier par Dpa'o gcug-lag, qui utilise cet argument pour réfuter quelques hypothèses de ses prédécesseurs, celle qui est exprimée dans le *Bka'-čhems Ka-khol-ma* et celle de Bu-ston entre autres.

Dpa'o gcug-lag envisage ce problème chronologique dans le cadre de l'hypothèse qui assigne au premier roi du Tibet une origine indienne, théorie que la tradition tardive classe dans la catégorie « secrète » *gsaṅ-ba'i čhos-lugs*; nous reviendrons plus loin sur ces classifications, qui sont déjà bien connues par d'autres sources. Le postulat de Dpa'o gcug-lag, fondé sur un passage des prophéties du *MMK*<sup>9</sup>, c'est que Gñā'-khri *bcan-po* descend des Čākya Li-cā-vi (Licchavī) issus de l'ancêtre Gautama. Ceci posé, il entreprend de critiquer les hypothèses antérieures au sujet de l'identité du prince indien qui serait venu fonder une dynastie au Tibet : « Certains ont écrit que (le premier roi) était Bimbisāra, (d'autres) le roi de Ko-sā-la Prasenajit, (d'autres encore) Caṇḍa Pradyota, ou Udayana<sup>10</sup>; ou bien que c'était un des cinq Pāṇḍava apparu après la venue du Maître, roi des Čākya, ou encore que c'était Rupati au sujet de qui il existe une prophétie dans un *sūtra*; pour Bu-(ston), l'omniscient, « d'après le commentaire du *Stotra*<sup>11</sup>, l'ensemble des hommes du Tibet serait la descendance de Rupati et (le roi du Tibet) serait, soit le fils d'Udayana, roi de Bad-sa-la (Vatsala), soit le fils de Prasenajit, roi de Ko-sa-la, soit le troisième<sup>12</sup> des cinq fils de Kṣudrabala<sup>13</sup>, le plus jeune fils de Bimbisāra, qui était né avec des marques éminentes : les doigts palmés, etc. Comme on craignit que ce ne fussent de mauvais présages, il fut enfermé dans un récipient de cuivre clos et jeté dans un fleuve; recueilli et élevé par des paysans, plus tard il s'enfuit par désespoir et fut nommé

l'a remarqué Thomas p. 139. Je ne crois pas, cependant, qu'elle soit tirée du grand commentaire du Kālacakra du Tanjur (Cordier, II, p. 15, n° 109), appelé aussi *Vimalaprabhā* (mais qui n'est pas une *pariprocchā*) comme Thomas paraît le suggérer. Sureçamati, à qui il se réfère, cite en effet le commentaire du Kālacakra sous l'abréviation de *Dri-med-'od* et le texte d'où est tirée la prophétie sur les Faces rouges sous le titre *Lha-mo Dri-ma-med-pa'i 'od luṅ-bstan-pa* (Schlagintweit, 1896, p. 73 (661).

<sup>8</sup> Cf. *Čes-bya rab-gsal, Sa-bka', pa*, fol. 18b-19a.

<sup>9</sup> *Ja*, fol. 5b. La prophétie du *MMK* (éd. G. Śāstri, p. 621) est citée par de très nombreux auteurs, et notamment par 'Gos locava, p. 44-47 des *BA, Pagsam Das*, II, p. 147 etc. Celle qui concerne le Népal dans l'original sanskrit, a été traduite de façon à être interprétée comme une prophétie sur le Tibet dans la traduction du *MMK* du Kanjur, et le roi Mānavendra, « né dans la lignée des Licchavī » a été identifié à la fois à Sroṅ-bcan sgam-po et au fondateur de la dynastie, Gñā'-khri.

<sup>10</sup> Il faudrait corriger la phrase *Gtun-po rab-snañ gi bu Čar-pa, ja* 5b, en *Gtun-po rab-snañ dan Čar-ba'i bu*, car il est vraisemblablement question de Caṇḍa pradyota, roi de l'Avanti (cf. *HBI* p. 11) et d'Udayana-vatsa-rāja, *Mvp.* 3648 et 3650.

<sup>11</sup> Il s'agit du *Lha-las phul-byuṅ*, commentaire de Prajñavarman au *Stotra* de Čaṅkarapati, tous deux dans le Tanjur, Cordier, II, p. 4, n° 4 et 5, Obermiller p. 181 et *TPS* p. 731-732.

<sup>12</sup> *Lna-chigs*; le mot *chigs* suivant un nombre impair indique qu'il s'agit du chiffre médian de ce nombre : *bdun-chigs* désigne le quatrième, comme dans Khri'i *bdun-chigs* et ici *lña-chigs* signifie troisième, ce que confirme le *La-dvags rgyal-rabs*, p. 29, cité par M. Tucci dans la note 52 des *TPS*.

<sup>13</sup> Pour le nom du prince Kṣudrabala, je suis la correction de M. Tucci dans *TPS*, p. 741. n. 52.



roi du Tibet » ; il existe donc un grand nombre de versions mais elles ne me paraissent pas exactes ».

Chacune des hypothèses est en effet rejetée par Dpa'o gcug-lag pour les raisons suivantes : celle qui envisage de faire remonter le premier roi à l'un des cinq Pāṇḍava, héros du *Mahābharata*, qui serait apparu après l'existence de Çākyaṃuni est fautive parce que les Pāṇḍava ont vécu longtemps avant le Buddha. Celles qui identifient Gñā'-khri à Bimbisāra ou à Prasenajit et autres rois contemporains du Buddha sont fautes, d'abord parce que ces quatre <sup>14</sup> rois n'étaient pas de famille Çākya et ensuite parce qu'ils ont vécu à la même époque que le Buddha et que certains d'entre eux sont morts avant lui, ce qui contredit le fait que Gñā'-khri a vécu après le Nirvāna du Buddha. L'hypothèse selon laquelle Gñā'-khri serait un petit-fils de Bimbisāra, né avec les doigts palmés etc. et à rejeter parce qu'il est inconcevable que ces signes fastes aient été pris pour des signes néfastes par les brahmanes, chapelains du roi, qui étaient de grands maîtres en art divinatoire et n'auraient pas commis une erreur aussi grossière. Ensuite, pour ce qui est de l'explication du *Lha-las phul-byun* due à Prajñavarman, qui prétend que jadis, lors d'un combat entre les cinq Pāṇḍava et les Kaurava, le roi Rupati s'est enfui avec une centaine de soldats, déguisés en femmes, jusqu'au Tibet où ils ont fait souche <sup>15</sup>, elle ne donne pas l'origine réelle des Tibétains dans leur ensemble, car si l'on identifiait Rupati à Gñā'-khri beaucoup ce serait en contradiction avec le fait qu'avant sa venue, chacun sait que le Tibet était déjà peuplé d'êtres humains (qui sont devenues ses sujets car il n'y a pas de roi sans sujets); et même si ce n'était pas le cas (Rupati ne pourrait pas être Gñā'-khri), car la lignée royale, au Tibet, ne serait pas issue de celle des Çākya (puisque Rupati, le général des Pāṇḍava n'appartenait pas à cette famille). Pour Dpa'o gcug-lag, l'auteur du *Stotra* a confondu le Tibet, Bod, avec un pays voisin situé dans une région Mon dont le nom se rapprochait, dans la prononciation, de celui du Tibet, Bod. Enfin, l'historien Karmapa rejette une dernière hypothèse, selon laquelle Rupati serait le centième des fils du roi Çatanika, un contemporain du roi Pāṇḍu, qui vécut très longtemps, avant la naissance du Buddha. Ce Rupati, le seul des cent fils qui échappa au massacre de ses frères perpétré par les cinq Pāṇḍava, fut enfermé par eux dans un coffret de cuivre, jeté à l'eau et après les mêmes péripéties que le prince aux pieds palmés du récit du Bu-ston, serait devenu roi du Tibet. Cette version paraît inacceptable à Dpa'o gcug-lag pour qui le premier roi a fait son apparition au Tibet après le Nirvāna du Buddha et non avant, Cet argument est fondé sur une chronologie tibétaine analogue à celle qu'utilisait Byañ-ji ston-pa. Dpa'o gcug-lag dit en effet, fol. 6a : Dans le *Lha-sa'i bka'-chigs chen-mo* <sup>16</sup>, il est expliqué qu'entre Gñā'-khri beaucoup et Tho-tho-ri, cinq cents ans se sont écoulés; Tho-tho-ri a pu atteindre l'âge de cent-vingt ans; entre Tho-tho-ri et Sroñ-bcan, il y a eu quatre

<sup>14</sup> Bimbisāra, Prasenajit, Pradyota et Udayana.

<sup>15</sup> L'hypothèse du peuplement du Tibet à partir des descendants des soldats du roi Pāṇḍu est déjà mentionnée, mais sans le nom de Rupati, dans le *Čhos 'jug-pa'i sgo* de 1167, fol. 312a.

<sup>16</sup> Les rapports qui existent entre ce texte et le *Sba-bžed* seront examinés dans un article à paraître sous le titre « Le *Rgyal-rabs* et son auteur ».

(règnes), qui ont duré cent-onze ans» : il est donc clair que c'est de nombreuses années après la mort du maître qu'un roi est parvenu au Tibet. Or il est certain que Rupati, le fils de Çatanika, et les autres (princes indiens proposés par les auteurs cités par Dpa'o) ont vécu avant la venue du Maître. C'est pourquoi il est évident que le descendant des Çākya Licchavī pourvu de marques fastes qui est devenu roi du Tibet y est arrivé longtemps après le Nirvāna du Buddha <sup>17</sup> ».

Ce très intéressant passage, précieux pour la connaissance de l'historiographie tibétaine, nous montre donc que *Lha-sa'i bka'-chigs čhen-mo*, document tibétain de date encore incertaine mais considéré comme le plus sûr par un historien au fait de la documentation ancienne et des sources tardives, comme Dpa'o gcug-lag, attribue au règne du premier roi du Tibet la date (approximative car on ignore à quelle année il fixait la naissance de Sroñ-bcan) de 500 + 120 + 111 – 557 ou 617 = le deuxième siècle avant notre ère, ce qui ne s'écarte pas tellement de la chronologie citée dans le *Deb-dmar*. S'il faut en croire les sources tibétaines citées plus haut, le 1286 relaterait des événements qui se sont produits plus de mille ans avant sa rédaction, huit cents ans avant l'introduction de l'écriture au Tibet: c'est pourquoi il y a, a priori, peu de chances pour que la version de l'arrivée du premier roi au Tibet présentée dans ce texte puisse avoir une valeur historique quelconque; c'est une reconstitution des débuts de la royauté élaborée entre le VII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle, semble-t-il, et dont l'intérêt essentiel est de fournir des renseignements sur les conceptions qui avaient cours à l'époque au sujet de l'origine divine du premier roi.

Ceci dit, les quatre paragraphes du 1286 se présentent ainsi :

I) Le premier contient cinq lignes dont voici une lecture, qui ajoute quelques mots à celle de Mlle Lalou :

(L 1.) || gna' gñen mtha'-bži'i rabs-la | Lde'i Gañs bar na | Lde-za'i Gañ-rag-ma | Skyi'i La-mda' na | Skyi-za'i Dṛo (1. 2) chan (ou chen) | Dags-kyi Bsen-mkhar-na | Dags-za'i Gyim-paṅ-ma | Mčhims-yul gyi Dñul-khurṅ ḍu <sup>18</sup> | Mčhims (1. 3) za Ça-čan-ma' || gñen ni mtha' bži || čhab ni lugs gčhig | yos ni sraṅ gčhig | myi mtha' bži'i (début 1. 4 illisible) mtha'-bži ni dñeṣ | byin mtha'-bži ni ... | gos mtha' (1. 5) bži ni daṅ gñen mtha'-bži'i rabs daṅ lugs ni 'di laṅs ||

Seules les trois premières lignes et la cinquième : « Telle était la répartition <sup>19</sup> des vêtements aux quatre frontières et des épouses aux quatre frontières » sont traduisibles. Cette dernière ligne confirme donc l'impression que le 1286 est mutilé au début et qu'il manque un passage consacré à des classifications variées, la dernière étant celle des épouses aux quatre frontières. Le

<sup>17</sup> Dpa'o ajoute qu'il est bien possible que ce roi se soit appelé Rupati, lui aussi, mais qu'il ne connaît pas de texte qui en raconte l'histoire (fol. 6a).

<sup>18</sup> Lecture douteuse; Mlle Lalou a lu *Dñul-khur-na* dans son *Inventaire*, t. III, p. 2; voir aussi *Further fragments*, p. 5.

<sup>19</sup> Sur le sens du mot *rabs*, voir l'article de M. R.A. Stein dans ce volume, p. 537-545.

terme *gñen* désigne en effet le plus souvent la parenté en général mais il a aussi le sens particulier de conjoint <sup>20</sup> et c'est, d'après l'énumération qui suit, le sens à lui donner ici. On pourrait donc comprendre ceci : « Jadis, telle était la répartition des épouses (du roi) aux quatre frontières : à Gañs-bar de Lde, la dame de Lde Gañ-rag-mā <sup>21</sup> ; à La-mda' de Skyi <sup>22</sup>, la dame de Skyi, *Dr̄o-chen* ; à Bsen-mkhar de Dags, la dame de Dags Gyim-pañ-ma' ; à Dñul-khuñ (ou Dñul-khar) du pays de M̄chims, la dame de M̄chims Ça-chañ-ma'. Les épouses : aux quatre frontières ; le royaume : sous une seule règle ».

La suite est incompréhensible, mais ces quelques lignes fournissent déjà des indications intéressantes, malgré les difficultés qu'elles soulèvent. La première d'entre elles concerne l'époque à laquelle se situe cette série d'alliance contractées « jadis ». Ensuite il n'est pas certain que les épouses soient désignées par leur nom personnel plutôt que par un nom générique qui s'appliquerait collectivement aux grandes dames de chacune de ces principautés, puisqu'on retrouve une Ça-chañ-ma de M̄chims dans le P.T. 1039 <sup>23</sup>, où elle paraît jouer un rôle classificatoire, et une dame de Lde, dans le même texte et avec la même fonction, appelée d'un nom voisin de celle-ci, Lde-za Gag-kar. Mais une chose est sûre : les trois derniers noms propres Skyi, Dags et M̄chims ont à la fois valeur de toponymes et de noms de clans. Ils font partie, sous cette forme, de ce qu'on a appelé le « catalogue » des principautés dont Mlle Lalou a fait un recensement si précieux. Skyi est à la fois le nom d'un clan et celui de la région de Lhasa <sup>24</sup>. M̄chims est le nom d'un clan qui fournira des reines épouses des rois tibétains à partir de 'Bro-mñen lde-ru <sup>25</sup> (1286, 4), au V<sup>e</sup> siècle environ, et qui est appelé ici *yul*, pays. Le Dags-yul est certainement la province de Dvags-po à l'est de Lhasa, car bien que dans les textes utilisés par Mlle Lalou pour établir son *Catalogue*, le nom de la capitale soit Gru-bži, Çiñ-nad ou Çiñ-nag, dans le récit de la conquête du Dvags-po sous Gnam-ri slon-bcan, il est question de l'attaque de « Bsen-mkhar de Dags <sup>26</sup> » (1287, *DTH*, p. 107 l. 13).

<sup>20</sup> Ce sens est attesté dans les dictionnaires et ressort bien d'une section du P.T. 992, qui traite des critères du choix d'un ami ou d'un conjoint (fol. 4b-5b : *grog dañ gñen bdam myi-bdam-du bstan-pa*). « Si l'on s'allie avec un conjoint qui a des qualités personnelles et qui vient d'une bonne famille, la descendance sera bonne » (*spu dañ rig-su ldan-bar gñen sbyar-na rgyud bzañ*).

<sup>21</sup> Le nom de la dame de Lde est donné sous la forme Gag-kar dans le P.T. 1039 ; dans le P.T. 1285 (*Fiefs*, l. 80, p. 168), on trouve, à Sogs-kar du Yar-luñ, le seigneur Lde Ga-gar ltañs-kyi rje.

<sup>22</sup> On pourrait évidemment traduire ces noms propres : « Dans les glaciers de Lde, dans les vallées de Skyi ».

<sup>23</sup> Cf. *Catalogue*, p. 197.

<sup>24</sup> Au sujet de la localisation de Skyi, voir le compte-rendu d'*AFL* par M. Róna-Tas, paru dans *AO*, 7 (1957), p. 321-325 et *Glosse*, p. 242. Dge-'dun ðhos-'phel a remarqué, dans le *Deb-ther dkar-po*, fol. 5b, que « les vieux noms de clan (*rus*) du Dbus et Geañ de jadis, comme Skyi, Ńañ et Khyuñ-po se retrouvent nombreux (dans la région de l'Amdo) ».

<sup>25</sup> L'histoire de 'Bro-mñen lde-ru, telle qu'elle est racontée dans la littérature tardive (cf. *infra*, p. 230-232) localise le clan M̄chims à Dvags-po : *Dvags-po nas M̄chims-za* (Dpa'o ja, 11a, *Rgyal-rabs BM*, 27a etc.). M̄chims était peut-être, à l'origine, une partie de la province de Dvags-po, car ces deux toponymes sont bien distingués dans la documentation ancienne ; nous verrons plusieurs autres exemples de démultiplication de régions connues plus tard sous un nom global dans le « catalogue » des principautés, notamment en ce qui concerne le Yar-luñ.

<sup>26</sup> Cf. *infra*, p. 240.

Pour Lde, la question est plus compliquée ; mais comme Mlle Lalou l'a bien remarqué dans *Fiefs*, p. 161, ce terme à ici la valeur d'un toponyme et le parallèle avec les trois autres noms incite à y voir aussi un nom de clan. Mais les « Lde des glaciers » semblent être également des divinités dont les Lde du Yar-luñ seraient les descendants. La localisation de Lde, ou des Lde est attestée en premier par le P.T. 1285 lui-même, qui fournit une série de précédents au sujet de la guérison de maladies par certains spécialistes dans les différentes principautés. Le troisième paragraphe du recto de ce texte est consacré à l'histoire de la guérison des Lde et elle est localisée au Yar-luñ, au pays de Yar-luñ sogs-dkar <sup>27</sup> où coule le Yar-čhab sñon-mo : le fleuve bleu du Yar-luñ.

Ces trois lignes du 1286, 1 signifient donc qu'à une époque indéterminée, repoussée loin dans le passé, un seigneur ou les seigneurs d'un état situé au centre symbolique de ces principautés des confins de son territoire, s'alliait par mariage avec les familles princières de ces quatre principautés, sur lesquelles s'étendait sa domination, les alliances matrimoniales étant probablement un moyen de s'assurer le contrôle de ces fiefs ; c'est ce qu'exprime, semble-t-il, la formule *čhab ni lugs gčhig*. Mais justement, où était donc situé le centre de cet embryon de confédération d'états et qui était le roi (ou les rois) qui contractaient ces alliances, bref, quel est le sujet implicite de ce passage ? Pour le moment, nous pouvons seulement affirmer que ce n'était pas le seigneur du Yar-luñ, ni celui de Skyi, celui de Dags ou celui de Mčhims.

Enfin, si nous n'avons pas le début de ce paragraphe, la dernière ligne indique que le récit classificatoire des vêtements (qui manque) et des mariages aux quatre frontières se termine ici.

Le paragraphe qui, après un blanc, suit ces cinq lignes, se présente donc comme le début d'un autre récit. Il a fourni, on le sait, la plus longue de ses listes au « Catalogue des principautés » établi par Mlle Lalou. Il commence par la phrase suivante : « Dans chacune des principautés demeuraient <sup>28</sup>, chacun dans son petit chateau-fort <sup>29</sup> un prince et les ministres de ce prince ». Suit alors la liste de dix-sept principautés avec le nom de chaque seigneur et celui de deux de ses ministres. Une correction de lecture assez importante doit être signalée : le nom du prince de la quatrième principauté, celle du Myañ-ro çam-po, a été transcrit « rje Loñ ma byi brom cha », mais il n'y a pas de point intersyllabique entre *loñ* et *ma*, il faut donc lire Loñam (= Lo-ñam) byi-brom-cha ; cette lecture est confirmée par un autre texte de Touen-houang, le 1060, où le prince de Myañ-ro est appelé Loñ-ñam rje tañ ñam cha phyi brom dkar-po <sup>30</sup> et par deux textes tardifs. Le premier est le *Rgyal-rabs* manuscrit, rédigé en 1376, qui dans sa relation de l'assassinat de Dri-gum par Lo-ñam lui donne le nom de Lo-ñam byi-khrom (fol. 23b) ; le second cite le nom de Lo-ñam dans le même contexte que le P.T. 1286, 2, c'est à dire dans une liste de principautés. Il s'agit de celle qu'a fourni

<sup>27</sup> *Fiefs*, p. 158 et p. 168, l. 79-90 ; des variantes sont données dans *Catalogue*, p. 203.

<sup>28</sup> *DTH*, p. 80, l. 1, l. 6 du manuscrit, lire *gnaste* au lieu de *gan-ste*.

<sup>29</sup> L'expression *mkhar-bu* désigne la citadelle-capitale de chaque fief.

<sup>30</sup> Cf. *Catalogue*, p. 198.

Dpa'o gcug-lag 'phren-ba au fol. 4b de son chapitre sur l'histoire du Tibet, dont M. Stein a déjà signalé la parenté avec celle du 1286 et d'autres textes de Touen-houang. La cinquième principauté, celle de Nān-ro çam-po a pour seigneur Lo-nam rji-'brom. Dpa'o semble avoir mêlé, dans cette expression, le nom de fonction ou le titre porté par ces seigneurs, *rta-rji* (gardien de chevaux) et le nom propre Byi-brom ; mais on voit que la correction proposée pour le nom du quatrième prince du 1286, 2 est bien attestée par des sources anciennes et deux témoignages tardifs d'auteurs qui ont certainement tous deux <sup>31</sup> eu accès à des textes analogues à ceux de Touen-houang.

Autre fait notable, que Mlle Lalou a souligné dans son article, c'est qu'après avoir énuméré le nom de dix-sept principautés, l'auteur du texte ajoute : « ces douze princes, qui font treize avec Se-re-khri (le dernier nommé) (avaient) vingt-quatre ministres qui font vingt-cinq avec Skyañ-re-gnag (dernier nommé), dans douze châteaux-forts, treize avec Dbu-lde dam-pa, dans douze pays, treize avec Byañ-gi snam-brgyad ». La phrase suivante, p. 80 l. 30-32, qui caractérise princes et ministres, est incompréhensible. Tout ce passage est alors repris et situé dans le temps indéterminé de « jadis », *gna'*. Jadis <sup>32</sup>, c'est ainsi que princes et ministres étaient établis dans les différents pays ; certains d'entre eux devinrent progressivement des rois puissants avec des ministres sages et ils tentèrent de se détruire les uns les autres <sup>33</sup> et de se soumettre mutuellement mais à la fin, ils ne purent vaincre <sup>34</sup> le « casque » c'est à dire la puissance, d'O-lde spu-rgyal et ils furent soumis <sup>35</sup> par lui ; leur souffrance <sup>36</sup> leur fut infligée par un dieu, leur confédération fut l'œuvre d'un souverain.

Ces dernières lignes indiquent donc que l'éparpillement du pouvoir entre « douze principautés » qui sont ici dix-sept, est situé à l'époque qui précède l'arrivée du premier roi O-lde spu-rgyal, qui aurait conquis tous ces petits états, et vaincu tous ces princes parce qu'il était un dieu en même temps qu'un souverain des hommes.

'O-lde spu-rgyal est en effet le premier ancêtre royal à qui se réfèrent plusieurs documents officiels anciens, par exemple l'inscription écrite sur le *rdo-riñ* près de la tombe de Khri-lde sroñ-bcan Sad-na-legs. Son nom est suivi de la formule célèbre qui caractérise, comme dans le 1286, 2, ce premier ancêtre : « Fils des dieux (*lha*) venu du ciel comme souverain des hommes » (*TTK* p. 91). On trouve aussi son nom suivi de la même formule sur la face Est du pilier de Lhasa <sup>37</sup> érigé en 822-283 pour commémorer

<sup>31</sup> Le récit de l'assassinat de Dri-gum, dans le *Rgyal-rabs* de 1376, est en effet très proche de celui du premier chapitre de la Chronique 1287 ; cf. *infra*, p. 222-223.

<sup>32</sup> Les passages résumés ne sont pas entre guillemets, mais certains résumés sont très succincts, d'autres presque des traductions complètes ; le lecteur, que je prie d'excuser cette imprécision, s'en rendra compte s'il se reporte au texte ; dans les références, l'indication l. suivie d'un chiffre renvoie au document original.

<sup>33</sup> *DTH*, p. 81, l. 3, *gčhig çes gčhig brlag ste* = l. 27-28 *gčhig-gis gčhig brlag-ste*.

<sup>34</sup> P. 81, l. 4, *ma thob* = l. 28, *ma-thub-ste*.

<sup>35</sup> P. 81, l. 6, *bgug-go* = l. 29, *bkug-go*.

<sup>36</sup> P. 81, l. 5, *mar* = l. 29, *mnar*. Cette phrase est un cliché littéraire qui se retrouve, par exemple dans P.T. 1134 l. 13, appliquée aux Bdud et non aux Lha.

<sup>37</sup> Cf. 822, Est, l. 8, Li, p. 45, Richardson p. 55 et *infra*, p. 341.

le traité de paix établi entre la Chine et le Tibet et dans d'autres textes que nous examinerons plus loin. 'O-lde spu-rgyal, d'après le témoignage de plusieurs textes de Touen-houang comme le P.T. 1285 (*Fiefs* p. 165, 1.27-28 et *AFL* p. 75) était le seigneur (*rje*) du Yar-luñ<sup>38</sup>. Si ce second morceau raconte la soumission des petits princes par le seigneur du Yar-luñ 'O-lde spu-rgyal, considéré comme le premier ancêtre des rois du Tibet dans certains documents du début du IXème siècle, on remarquera qu'il ne peut pas être le sujet du premier paragraphe qui énumérait les épouses d'un seigneur qui « jadis », prenait femme dans quatre pays frontières de son état et en particulier au Yar-luñ, chez les Lde.

Après une coupure, le 1286,3 donne l'origine du premier roi du Tibet, fils du quatrième des sept fils<sup>39</sup> du dieu Yab-bla bdag-drug, venu du ciel sur la montagne Lha-ri gyañ-do. Ce passage aussi difficile que célèbre a été plusieurs fois traduit<sup>40</sup>. On sait que dans ce paragraphe, le premier roi du Tibet n'est pas appelé 'O-lde spu-rgyal comme dans le passage précédent mais Khri Ńag-khri bcan-po. Cette alternance dans le nom du dieu descendu du ciel pour devenir roi du Tibet a été remarquée depuis longtemps par les tibétologues<sup>41</sup> et par les Tibétains. Le Vème Dalai-lama, qui cite les sources tardives au sujet du premier roi (*Rgyal-rabs*, fol. 11a) relève la divergence entre le nom donné habituellement au premier ancêtre royal, dans les sources tardives Rje Gña-khri bcan-po, et celui que lui donne 'Gos locava dans le *Deb-sñon*, Khri bcan-po 'O-lde (cf. *BA* p. 36 : les deux noms sont donnés successivement par Gžon-nu-dpal) et conclut qu'ils ont le même sens, *don gčig*. Si l'on rapproche ce raisonnement de celui du Sde-srid Sañs-rgyas rgya-mcho<sup>42</sup> qui identifie un Yab-bla bdag-drug (grand-père de Ńag-khri bcan-po dans le 1286,3) avec Gña-khri bcan-po, il semble que cette expression signifie qu'O-lde spu-rgyal et Ńag-khri bcan-po étaient deux dieux du ciel qui ont joué un rôle analogue (*don gčig*). Nous reviendrons sur ce passage qui décrit comment Ńag-khri est venu du ciel « comme père et seigneur du pays, comme père et pluie de la terre », après avoir lu la documentation qui l'éclaire. A mon sens, en effet, le rédacteur du texte a mal présenté la suite des événements, qui doit être rétablie autrement. Je signale cependant dès maintenant que la fin du passage pourrait se comprendre plutôt ainsi, d'après le témoignage d'un texte tardif, le *Bçad-mjod*, que nous lirons plus loin : lorsque ce dieu est arrivé sur terre, il portait un vêtement de lumière (vêtement des dieux) et les nobles (? *myi- bcan*) venus (l'accueillir) le revêtirent de (leurs) habits terrestres. C'est depuis ce temps que les hommes importants (*skyes-pa čhen-po*) ont l'apparence (c'est à dire le costume) des *bcan-pa*.

<sup>38</sup> Voir également *Catalogue*, p. 203-204.

<sup>39</sup> Khri'i bdun chigs; cf. *supra*. n. 12 p. 193.

<sup>40</sup> Le 1286,3 dont une partie avait été retraduite par moi dans la *Naissance du monde*, p. 426 (avec des erreurs) et par M. R.A. Stein dans *Civilisation*, p. 22, vient d'être traduit en entier par MM. Snellgrove et Richardson dans *Cultural history*, p. 24-25; cf. *infra*, p. 345-346.

<sup>41</sup> Par exemple dans *Tribus*, p. 57-58 et 83 et dans *TPS*, p. 733.

<sup>42</sup> Cité par M. Stein, d'après le *Vaidurya g-ya'-sel*, fol. 147 a-b, dans l'article qu'il a écrit pour ce Volume, p. 487, n. 22.

Le paragraphe se termine par trois phrases parallèles, qui paraissent faire l'éloge du lieu choisi par le premier roi comme résidence terrestre, après sa descente sur la montagne de Rkoñ-po, le Lha-ri gyañ-do ; mais la localisation précise de ce lieu n'est pas sûre, car c'est la région du fleuve Yar, le Yar-čhu, et du glacier Yar-lha çam-po, « dieu du Gcug ». Nous essaierons de préciser plus loin le sens de ce terme important, mais rappelons seulement que cette montagne sacrée est située dans la région méridionale du Yar-luñ, et même au Sud du district actuellement appelé 'Phyoñ-rgyas, qui dans les textes anciens porte le nom de Phyiñ-luñ, ou Pyiñ-luñ. D'autre part, le Yar-lha çam-po est considéré comme le dieu (*lha*) du Yar-khyim, variante de Yar-luñ, dont 'O-lde spu-rgyal est le seigneur <sup>43</sup>. Quant au Yar-čhu, il désigne à coup sûr le fleuve du Yar-luñ mais aussi semble-t-il le bras occidentale de ce fleuve, actuellement appelé 'Phyoñ-rgyas čhu, qui ne porte cependant pas un nom distinct de celui du Yar-čhu dans les textes anciens : la capitale-forteresse de 'Pyiñ-ba stag-rce est située près de l'extrémité de ce fleuve <sup>44</sup>. Les trois phrases finales du paragraphe pourraient donc s'appliquer au Yar-luñ, au Phyiñ-luñ ou à ces deux régions qui ont fini par n'en former qu'une seule. Le récit de la descente de Ńag-khri bcan-po sur la montagne Lha-ri gyañ-do, à son arrivée sur terre, est confirmée, en effet, par un document antérieur à la compilation du 1286, l'inscription de Rkoñ-po, qui date de la fin du VIII<sup>e</sup> et du début du IX<sup>e</sup> siècle <sup>45</sup>. Elle dit à ce sujet : « Au début, Ńa-khri bcan-po, issu d'un fils du Phyva Ya-bla bdag-drug est arrivé sur la montagne Lha-ri gyañ-do, comme seigneur du pays des hommes. Depuis lors jusqu'à Dri-gum bcan-po pendant sept générations (ses descendants) ont toujours vécu à Phyiñ-ba stag-rce » <sup>47</sup>. Cette inscription et plusieurs passages de la Chronique 1287 que nous lisons établissent donc que les premiers rois à commencer par Ńag ou Ńag-khri se sont installés d'abord à Phyiñ-ba stag-rce, dans le Phyiñ-luñ, région qui était alors (nous le verrons), considérée comme distincte du Yar-luñ. Or je ne connais pas de source ancienne qui parle de la descente d'O-lde spu-rgyal sur le Lha-ri gyañ-do, ni de son installation à Phyiñ-ba stag-rce. Il semble, ainsi, que ces deux ancêtres de la famille royale aient eu une origine commune, en ce sens qu'ils étaient tous deux des dieux du ciel, mais néanmoins une légende et peut-être une localisation différentes.

Le dernier paragraphe, qui se termine par une généalogie partant du premier roi et allant jusqu'à 'U-i dum-brtan (Glañ-dar-ma), reprend presque

<sup>43</sup> *Catalogue*, p. 203-204.

<sup>44</sup> Voir les cartes b et c de *Mkhyen-rce* et le plan de M. Richardson, dans *Early burial grounds*, p. 74, ainsi que sa description de la région de Phyiñ-ba stag-rce p. 73-77.

<sup>45</sup> Cf. *Rkoñ-po* 1954 p. 166 et plus bas, p. 297-299.

<sup>46</sup> M. Richardson a bien voulu me communiquer le texte de sa nouvelle édition de l'inscription de Rkoñ-po, à paraître prochainement, basée sur la lecture du lama de Kañ-thog, Rig-'jin Che-dbañ nor-bu ; je l'en remercie bien vivement. Le lama orthographie Ńa-khri le nom du premier ancêtre, qui était donné sous la forme Ńa-khyi dans l'édition de 1954. Il n'est pas tout à fait certain qu'il faille préférer cette variante, car la volonté d'identification du prince de Rkoñ-po Ńa-khyi à l'ancêtre divin est évidente.

<sup>47</sup> *Rkoñ-po* 1954, l. 3-5.

littéralement les premières lignes du 1286,3 ; mais le nom de *Ñag-khri bcan-po* y est précédé du mot *Lde*, au lieu du *Khri* du passage précédent. Nous avons dit plus haut que l'élément *Lde*, employé comme un toponyme dans le 1286, I, est relié au *Yar-luñ*, et qu'*O-lde spu-rgyal* qui soumet les petits princes à son pouvoir, dans le 1286,2 est aussi rattaché au *Yar-luñ* par d'autres textes de *Touen-houang*, tandis que *Ñag-khri bcan-po* (appelé *Gña'-khri bcan-po* dans la littérature postérieure) est associé, par l'inscription de *Rkoñ-po* avec *Phyiñ-luñ* au sud du *Yar-luñ*, régions qui sont distinctes d'après le témoignage du 1287 que nous examinerons plus loin. Il faut donc noter que le terme *Lde*, nom de clan et nom de région du *Yar-luñ* en 1286, I, est ici appliqué à l'ancêtre que certains textes associent plus spécialement au *Phyiñ-luñ*. D'autre part, on a déjà remarqué qu'un élément du nom des rois anciens est souvent emprunté à celui de leur mère <sup>48</sup> ; ainsi pour ne prendre que cet exemple, le roi *Khri sna zuñ bcan* (28ème de la liste du 1285,4) et la reine *'Bro-za Duñ-pyañ-bzer* ont eu un fils appelé *'Bro-mñen lde-ru*. Or on a vu que parmi les quatre épouses (d'un roi ancien sinon du premier) figurait une épouse de ou des *Lde*, et l'on sait que le terme *Lde-sras* ou *Lde-bu* est appliqué à plusieurs rois du Tibet dans le 1287, notamment à *Dri-gum* et à *Sroñ-bcan sgam-po*. On connaît également la remarque de *Dpa'o gcug-lag* à ce sujet <sup>49</sup> qui dit, au fol. 9a-b du chapitre *ja*, que jusqu'à *To-re loñ-bcan*, 23ème roi de la liste du 1286, 24ème de celle des *BA*, les rois prenaient pour épouses (*yum*, mères de leurs fils) des divinités, *lha-mo* ou *klu-mo*, qui ne laissaient pas leurs corps sur terre et n'avaient pas de cadavres. « C'est pourquoi les (rois) « fils des dieux » (*lha-sras*) étaient appelés « fils des *Lde* ». A partir du moment où ils se mêlèrent à leurs sujets pour leurs alliances matrimoniales (*'bans dan gñen bsres man-čhad*), (le terme) « fils des *Lde* » fut abandonné et à la place, on appela les (rois) « fils des dieux », *bcan-po* <sup>50</sup> ». Sans doute la remarque de *Dpa'o gcug-lag* est-elle démentie par le § 11 de la Chronique *DTH*, p. 115, l. 27 où *Lde-bu* est appliqué à *Sroñ-bcan sgam-po* ; mais il s'agit peut-être d'un anachronisme voulu par l'auteur de ce passage, et de toutes manières, si le premier chapitre du 1287 explique que *Dri-gum*, parce qu'il était un fils des *Lde*, était différent des autres hommes et pouvait, par exemple, se rendre au ciel en personne, c'est que la valeur de *Lde* ne se réduit pas à celle d'un nom de clan et d'un toponyme, comme *Skyi*, *Mčhims* et

<sup>48</sup> *Ocherk*, p.37 ; *Civilisation*, p. 28.

<sup>49</sup> Cf. *Civilisation* p. 30 et G. Uray, *Chronological problem*, p. 292, n. 3.

<sup>50</sup> Ma traduction diffère de celle de M. Stein et de M. Uray, qui considèrent, le premier que les rois ou princes ont porté le titre de *lha-sras* ou de *lde-sras* tant que les reines étaient des divinités, le second que le titre *Lde-sras* a été remplacé par celui de *lha-sras*, peut-être sous l'influence du bouddhisme. Quant à moi, je traduis en fait deux fois *lha-sras*, par roi (ou prince) et aussi littéralement par « fils des dieux » ; en effet *lha-sras* est un honorifique qui désigne rois et princes, et dans la littérature tardive c'est presque uniquement dans ce sens qu'il est employé ; mais ce n'est pas le cas dans les textes anciens, où il a son sens plein qui rappelle que les rois tibétains descendaient, par leur ancêtre paternel, des dieux du ciel, *lha*, dont nous verrons plus loin les caractéristiques. Pour ce qui est de l'interprétation grammaticale de ce passage de *Dpa'o gcug-lag*, les termes qui sont appliqués, dans les deux phrases parallèles, en apposition à *lha-sras*, sont *lde-sras* et *bcan-po*, et ce sont ces deux expressions qui sont opposées l'une à l'autre dans leur emploi aux « fils des dieux », *lha-sras*.



Dags, et que les Lde participaient aussi du monde des dieux. D'autre part, quelle que soit la créance à accorder à l'interprétation du terme par Dpa'o gcug-lag, elle confirme ce qu'implique la lecture du 1286, I, à savoir que le terme Lde est en relation avec la lignée maternelle des premiers rois du Tibet.

Toutefois, le problème le plus controversé touche à l'interprétation du second paragraphe de ce document, qui se termine par le récit de la conquête par 'O-de spu-rgyal des petits princes qui sont au nombre de dix-sept tout en étant considérés symboliquement comme un groupe de douze. Selon qu'on envisage les éléments de cette liste, dans laquelle figurent des princes qui vivaient au VI<sup>e</sup> siècle, ou l'emploi global qui en est fait dans certains textes, on a interprété ce « catalogue » comme reflétant la situation politique du Tibet au VI<sup>e</sup> siècle<sup>51</sup> ou à l'époque préhistorique<sup>52</sup>. M. R.A. Stein résume bien ces deux attitudes en disant dans sa *Civilisation*, p. 27 : « Les roitelets et leurs châteaux se rapportent sans doute au VI<sup>e</sup> siècle. Mais la tradition les a placés à l'époque mythique du premier roi céleste ». Nous reviendrons sur le contenu du schéma plus tard, mais il est bien certain que dans le 1286,2, ces princes sont envisagés par l'auteur de ce paragraphe comme les contemporains du premier roi du Tibet, et que c'est exactement dans ce contexte que Dpa'o gcug-la 'phren-ba citait la liste de principautés dont on a remarqué la parenté frappante avec celle du 1286,2. Or ce remarquable (et exceptionnel) exemple de continuité à la fois dans la forme et dans le fond de la tradition ancienne et tardive ne se limite pas au seul témoignage de Dpa'o gcug-lag ; aussi, avant de passer à l'examen d'un autre texte de Touen-houang concernant l'origine du premier roi du Tibet, qui éclaire et confirme certaines des indications du fragment de *Rgyal-rabs* qu'est le 1286 — car le roi en est incontestablement, à titre implicite ou explicite, le sujet principal — il paraît utile de rappeler, malgré les redites inévitables, à l'aide d'un texte plus clair et moins connu que ceux qui ont été utilisés jusqu'ici, les grands traits de la tradition tibétaine tardive concernant l'origine des premiers rois Tibétains.

\*  
\*   \*  
\*

Les spéculations tibétaines sur l'origine du premier roi du Tibet font généralement suite, dans les textes tardifs, à un exposé plus ou moins systématique sur l'émergence du Tibet en tant que terre habitable et sur l'apparition et l'origine des premiers hommes qui l'ont peuplé. Ces spéculations sont à présent bien connues par les travaux de MM. Hermanns, Hoffman, Tucci et Stein ; on sait qu'elles sont multiples et classées sous des rubriques stéréotypées à partir du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>53</sup>. Le texte le plus ancien que je connaisse dans lequel l'origine des hommes au Tibet soit examinée de façon systématique est le *Chos 'jug-pa'i sgo* de Bsod-nams rce-mo, premier ouvrage du

<sup>51</sup> *DTH*, p. 79 et *IHT*, p. 7.

<sup>52</sup> *AFL*, p. 5.

<sup>53</sup> Toutes les références sont données dans *Tribus*.

type *čhos-'byuñ* qui nous soit parvenu <sup>54</sup> puisqu'il a été rédigé en 1167. L'auteur y fait état de deux versions : l'une selon laquelle les Tibétains seraient la descendance de soldats indiens de l'armée de Pāṇḍu qui se seraient enfuis au Tibet ; c'est la version qui s'appuie vraisemblablement sur le commentaire du *Lha-las phul-byuñ* du Tanjur. Il rattache donc l'existence des Tibétains à la guerre fameuse entre les Pāṇḍava et les Kaurava, héros du *Mahābhārata* et à l'épisode de la retraite dans l'Himalaya en particulier. Comme on l'a vu plus haut, Dpa'o gcug-lag a critiqué cette hypothèse qui n'est pas antérieure au XI<sup>e</sup> siècle semble-t-il. La seconde version fait état de l'origine des Tibétains à partir du Singe-Bodhisattva et de la démonsse des rochers <sup>55</sup>. C'est le premier texte à ma connaissance, où cette légende, qui a connu une grande fortune dans la littérature tardive, soit mentionnée ; du moins le premier de ceux que l'on peut dater car il est probablement contemporain du *Lo-rgyus čhen-mo* du *Mañi bka'-'bum* dans lequel ce récit est développé. Le texte de 1167 ne définit pas, cependant, les descendants du couple comme les *mi'u gduñ-drug*, les « six clans de petits hommes » considérés dans les textes plus tardifs comme les ancêtres des Tibétains. On pourrait certes penser que le *Čhos 'jug pa'i sgo* est si concis qu'il a fort bien pu connaître cette tradition sans en faire état mais le témoignage du *Lo-rgyus čhen-mo*, rédigé à la même époque ou un peu plus tard dans le troisième quart du XII<sup>e</sup> siècle <sup>56</sup> et qui, lui, est détaillé, ne confirme pas cette supposition. Le *Lo-rgyus čhen-mo* mentionne bien les six rejetons du singe et de la démonsse mais il les associe avec les six voies de la transmigration : *'gro-ba rigs-drug las che 'phos-pa'i bu drug byuñ-ste* <sup>57</sup> etc. Au colophon de cet ouvrage qui est dû à l'un des deux découvreurs-auteurs (*gter-ston*), le Grub-thob Dños-grub (XII<sup>e</sup> siècle) ou le Mña'-bdag Myañ (1124 ou 1136-1204), on ne trouve que cette indication : « les descendants issus de ce couple, devenus des hommes... » <sup>58</sup>. De même, dans la première en date des biographies de Padmasambhava, rédigée aussi par le Mña'-bdag Myañ <sup>59</sup>, la race des

<sup>54</sup> Nous sommes cependant loin de posséder l'ensemble de la tradition tardive à ce sujet, et s'il est possible d'ajouter à présent de nombreux textes à ceux qui sont habituellement utilisés, le *Bka'-čhems ka-khol-ma*, certains passages du *Pha-čhos* et du *Bu-čhos*, le *Dkar-čhag* d'Urgyan gliñ et quelques autres, nous ne pouvons consulter ni le *Rgyal-rabs spun-po gsum khug blon-po'i rgyal-mchan*, cité par le *La-dvags rgyal-rabs* p. 28, ni le *Thugs-rje čhen-po'i yañ-tig*, cité par le *Yig-chañ mkhas-pa dga'-byed* fol. 9b, ni le *Lo-rgyus čhen-mo* de Khu-ston Brcon-grus g-yuñ-druñ, dont les citations de Dpa'o gcug-lag montrent l'intérêt, ni bien d'autres. C'est pourquoi une vue d'ensemble de la question, d'après les sources tardives, serait encore prématurée et je ne veux, ici, que rappeler quelques unes des données du problème.

<sup>55</sup> *Sa-bka', na*, 312a. Sur cette légende, voir *Tribus*, p. 4-5, D. Snellgrove, *Buddhist Himālaya*, p. 124-126 et *Naissance du Monde*, p. 432-439.

<sup>56</sup> Cf. *Annuaire de l'E.P.H.E., IV<sup>e</sup> Section*, 1968-1969, p. 527-532, et un article en préparation sur la composition du *Mañi bka'-'bum*.

<sup>57</sup> Edition de 'Bras-spuñs, fol. 61b, Sde-dge, 54a. On trouve un récit analogue dans la première biographie de Sroñ-bcan sgam-po insérée dans le volume E du *Mañi-bka'-'bum*, traduit dans *Naissance du Monde* p. 437-438.

<sup>58</sup> 'Bras-spuñs, 80a, Sde-dge, 70a.

<sup>59</sup> *Rin-čhen gter-mjod*, vol. ka, *Slob-dpon Padma 'byuñ-gnas kyi skyes-rabs čhos-'byuñ nor-bu'i phreñ-ba žes-bya-ba bžugs-so* || *Rnam-thar Zañs-gliñ-ma*, fol. 1-110. Certaines indications, que je reprendrai ailleurs, donnent à penser que Ni-ma 'od-zer et Mña'-bdag Myañ-ral sont deux personnes distinctes.

Tibétains est considérée comme s'étant développée à partir des incarnations d'Avalokiteçvara et de Tārā, sous forme de singe et de démons (fol. 91 a-b) mais il n'est pas question non plus des six ou sept clans primitifs dont ils seraient les primogéniteurs. D'après le tableau comparatif établi par M. R.A. Stein dans *Tribus*, p. 18-19 c'est apparemment le *Kha-byan* bon-po (B.N. Tib. 493), rédigé dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, qui fournit en deux ou trois passages la première en date de ces listes, dans un contexte qui n'est pas toujours celui du peuplement du Tibet par les hommes. C'est pourquoi bien qu'un ancêtre singe soit mentionné chez les K'iang dès le VII<sup>e</sup> siècle de notre ère, par des textes chinois <sup>60</sup>, ce qui atteste cette croyance chez des populations des marches tibétaines de l'Est du Tibet, le fait qu'elle n'est connue en tibétain qu'en 1167, dans une version bouddhisée et que les textes de Touen-houang — parmi lesquels on trouve des versions du Rāmāyāna dont un des héros, le singe Hanuman, a fourni le nom déformé de l'ancêtre singe dans les versions tardives — ne nous ont pas conservé, jusqu'ici, cette version de la légende ni, sous la forme qui lui a été donnée dans les textes postérieurs au XIV<sup>e</sup> siècle, le nom des six ou sept clans « primitifs », incite à dissocier les deux thèmes, qui ne sont pas toujours liés dans les textes tardifs et à se demander si la légende d'origine qui remonte à un singe chez des populations tibétaines de l'Est, au VII<sup>e</sup> siècle, avait déjà cours chez les Tibétains du Centre à cette époque. On trouve généralement, parmi les différentes versions des historiens ou des *gter-ston* sur le peuplement du Tibet, l'exposé d'une théorie selon laquelle, avant d'être peuplé par des hommes, le Tibet était habité par des catégories successives de démons et de divinités et gouverné par leurs chefs respectifs. Au cours de chacun de ces âges, disent les auteurs, un certain type d'armes était utilisé et, fait plus important, le Tibet portait alors chaque fois un nom différent. Cette théorie apparaît déjà dans le *Lo-rgyus chen-mo* de Khu-ston Brcon-'grus g-yuñ druñ (1011-1075), ouvrage homonyme de la première partie du *Mani-bka'-'bum* <sup>61</sup>. Ces spéculations sont intéressantes pour plusieurs raisons. Elles paraissent, d'une part, organiser sur un plan synchronique des éléments qui existent dans les documents de Touen-houang à l'état diachronique, comme nous le verrons. D'autre part elles établissent qu'à l'époque où les hommes ont fait leur apparition au Tibet, ils ont été gouvernés par de petits princes, *rgyal-phran*, dont le nombre varie parfois (vingt-cinq, douze, puis quarante dans le *Deb-ther dmar-po*) mais qui forment généralement un groupe de « douze princes », comme dans la liste du 1286,2. Or, toujours selon cette théorie, c'est quand le Tibet, peuplé d'êtres humains, est divisé en petites principautés que le premier roi y fait son apparition : il y a donc bien sur ce point, continuité entre la tradition exprimée par 1286,2 et la majorité des sources tardives <sup>62</sup>,

<sup>60</sup> *Les K'iang*, p. 4 et 5.

<sup>61</sup> Cf. *Annuaire E.P.H.E. IV<sup>e</sup> Section 1968-1969*, p. 530 et G. Uray, *AO*, XX, 1967, p.385.

<sup>62</sup> Le fait que le premier ancêtre de la dynastie soit parvenu au Tibet à l'époque où le pays était divisé en « douze principautés » est attesté notamment dans le *Chos-'byuñ* de Bu-ston, fol. 123a, le *Deb-ther dmar-po*, édition de Gangkok, fol. 15b, le *Rgyal-rabs bon-po*, p. 9, le *Rgyal-po bka'-than*, fol. 18a, le *Yig-chañ mkhas-pa dga'-byed*, fol. 62a, *Dpa'o ja*, fol. 4b-5a, *La-dvags rgyal-rabs*, p. 28, *Bçad-mjod*, fol. 32a, *U-rgyan gliñ gi dkar-èhag* fol. 14b, *Deb-sñon*, *Ka*, 18b (*B.1*, p. 35) etc.

sur la forme et sur le fond (la liste de Dpa'o gcug-lag le montrait déjà). C'est un exemple rare, quoi qu'on ait dit, et il faut le souligner.

Quant à l'origine du premier roi lui-même, on sait que la tradition tardive des *Čhos-byuñ* et des *Gter-ma* l'envisage selon plusieurs types d'explications qui s'insèrent parfois dans des classifications qui concernent aussi les rois étrangers au Tibet. Et c'est ainsi que le *Blon-po* et le *Rgyal-po bka'-thañ* font état de deux classements, qui dans une certaine mesure se chevauchent. Le *Blon-po bka'-thañ* groupe les rois en général en trois catégories : *bskos-pa*, les rois élus ; *glo-bur*, les rois apparus soudain et *gduñ-rgyud*, les rois à lignée (fol. 6b). Le *Rgyal-po bka'-thañ* les définit ainsi (fol. 18a) : « D'après l'exposé (*mchon-pa*) du *Glo-bur rgyal-po'i lo-rgyus*, entre les rois « à lignée » et les rois « apparus soudain », les quatre catégories de rois élus sont apparues aux quatre orientes <sup>63</sup> ». Suit la liste des quatre rois élus et le mode de leur élection. Les rois élus, *bskos-pa*, sont donc les rois étrangers au Tibet, les Quatre Fils du Ciel. Ils sont déjà connus dans les textes de Touen-houang, non seulement par le P.T. 958 qui fait état de cette théorie en associant les quatre rois aux quatre fleuves qui sortent du lac Anavatapta, dans une perspective scolastique et bouddhique <sup>64</sup>, mais aussi par des documents qui mettent les quatre rois des quatre orientes en relation avec le roi du Tibet (nous aurons l'occasion de les voir en détail plus loin). Ainsi le P.T. 16, qui est le début des « Prières du bois de turquoise » dont la suite a été éditée et traduite par Thomas dans les *TLT*, II, p. 92-99 et qui date de 823, se réfère, aux fol. 34b, dans un passage qui a été signalé par M. Uray <sup>65</sup>, aux « sujets des quatre rois du Jambudvīpa ». De même, le *rdo-riñ* érigé devant la tombe de Sad-na-legs porte une inscription malheureusement très lacunaire qui fait état des conquêtes du roi et de l'étendue de son pouvoir dans les huit directions et mentionne « les quatre grands rois aux quatre orientes » *phyogs bžir rgyal-po čhen-por...* (*TTK* p. 92 l. 9-10). La suite de l'inscription fournit des bribes de phrases dans lesquelles on lit *byañ phyogs na Dru-gu* (p. 93 l. 9) et *lho Hor-khag* à la l. 13. La lecture des l. 13 à 18 de la face Est du pilier de 821-822, où sont énumérés les royaumes qui entourent le Tibet dans les quatre directions confirme qu'un aspect de cette théorie était en usage au IX<sup>e</sup> siècle sinon avant. Enfin un dernier texte de Touen-houang, le P.T. 100, qui contient un éloge du roi Khri-gcug lde-brcan, sous le règne de qui le traité de paix de 822 fut signé, met en parallèle, comme les textes tardifs, les petites

<sup>63</sup> Cf. *Épopée* p. 244. Ces rois élus, *bskos-pa'i rgyal-po sde-bži*, du *Blon-po bka'-thañ*, fol. 6b doivent en effet subir des épreuves bien particulières avant de pouvoir régner ; j'en ai donné la liste dans le *MMK*, p. 37-39, d'après le *Yig-chañ mkhas-pa dga'-byed*. Le *Bčad-mjod* donne des explications analogues, fol. 27a-b : en Inde, le roi est élu par un éléphant qui porte une jarre au bout de sa trompe et la dépose devant la personne de son choix. En Chine, on fait enfiler des bottes de fer aux candidats qui doivent escalader un escalier de verre ou de cristal (*čel*) ; celui qui y parvient est élu roi. Au pays de Stag-gzigs, c'est celui qui arrive à rapporter des bijoux des quatre continents qui est élu roi. Au pays de Gesar, on élit roi celui qui peut attraper quatre flèches lancées en même temps des quatre directions vers le prétendant à la royauté qui se trouve au centre.

<sup>64</sup> J'ai signalé ce texte dans une « Note sur la diffusion de la « Théorie des Quatre Fils du Ciel » au Tibet », *JA* 1962, p. 532-548 ; mais mes conclusions ne me paraissent pas justes à présent.

<sup>65</sup> *Gren*, p. 252.

principautés à l'intérieur des frontières et les royaumes des quatre orientes à l'extérieur : *myi-'og rgyal-'phran 'bañs-su 'dus ... phyogs-bži 'i rgyal-khams kun-la bcan*, « il a assujetti les petites principautés (du Tibet) sous le soleil ... il a montré sa puissance envers tous les royaumes des quatre orientes ».

Dans les textes tardifs, les souverains du Tibet font partie de la catégorie des rois « venus soudain », *glo-bur*, que le chapitre II du *Blon-po bka' than*<sup>66</sup>, consacré à l'apparition des hommes et des rois, place entre les rois « élus » *bskos-pa* et « à lignée »; ceux-ci descendent de Mahāsammata, et sont les ancêtres des Çākya. L'auteur du *Blon-po bka'-than* utilise en effet, pour caractériser les rois *glo-bur*, une expression concise qui serait incompréhensible si elle n'était suivie immédiatement par une liste de rois du Tibet groupés sous les abréviations bien connues de *gnam-la Khri-bdun*, pour les sept premiers, *sa-la Legs drug* pour les six suivants, etc. Ce sont eux dont on classe l'origine, selon les diverses traditions, en trois catégories : la « secrète », dont nous avons déjà parlé<sup>67</sup> qui n'est pas attestée, à ma connaissance, dans les documents anciens; la tradition bon-po, *bsgrags-pa bon-lugs*, selon laquelle le premier roi descend d'un dieu du ciel *lha*; enfin la tradition du peuple et des ministres (*dmañs-blon*) « la plus secrète » ou « encore plus secrète » qui fait descendre le roi d'un The'u brañ<sup>68</sup>. La version considérée comme bon-po par les textes tardifs est connue par les résumés difficiles à comprendre du *Blon-po* et du *Rgyal-po bka'-than*, qui ont été plusieurs fois traduits mais qui contiennent toujours des passages obscurs. Le *Kha-byañ* bon-po en donne une version plus développée que M. Stein a résumée dans *Tribus*. Mais l'exposé le plus clair paraît être celui d'un ouvrage conservé à Copenhague, dont je dois la connaissance à l'amabilité de M. E. Haarh. Ce manuscrit, intitulé *Bçad-mjod yid-bžin nor-bu*<sup>69</sup>, traite de l'origine des rois dans l'optique *Grag-pa bon-lugs* : après avoir exposé l'histoire des rois « à lignées » (fol. 23a-27a), puis celle des rois « élus » (27a-28a), il énumère ensuite la série des huit détenteurs du pouvoir (*dbañ-mjad*) qui se sont succédés au Tibet avant la venue de Gña'-khri (qu'il orthographe Mña'-khri) bcan-po. Elle comprend des Mi-ma-yin, des Ma-saṅs etc., et comme les autres sources tardives, fait coïncider la venue de Gña'-khri avec l'époque où les quatre rois des quatre orientes, les rois « élus » menaçaient le Tibet. L'auteur entame ensuite sous les trois rubrique du *Blon-po bka'-than*, la relation des différentes traditions au sujet du premier roi. Tout d'abord la tradition bouddhique, « secrète » (fol. 28b-30a) — ce sont les hypothèses que Dpa'o a réfutées — puis aux fol 30a-32a, la version *Grag-pa bon-po* selon laquelle Gña'-khri

<sup>66</sup> Cf. *Epopée*, p. 251-252.

<sup>67</sup> C'est celle qui fait du premier roi du Tibet le descendant d'un roi de l'Inde. Nous avons vu plus haut la critique des différentes hypothèses de cette catégorie par Dpa'o gcug-lag, il est inutile d'y revenir.

<sup>68</sup> *Blon-po bka'-than*, fol. 7a, traduit dans *TPS* p. 732, et dans *Tribus*, p. 57, où sont données les références aux études antérieures.

<sup>69</sup> Voir, au sujet de ce manuscrit, la liste des abréviations, s.v. *Bçad-mjod*; l'édition de New-Delhi m'est malheureusement parvenue trop tard pour que je puisse la comparer systématiquement au manuscrit de Copenhague.

descend des dieux yog <sup>70</sup>. En voici le résumé : Au début de la création (*srid-pa'i dan-po*) le Grand Connaisseur des Čha (= Phyva) fut. Il dressa en haut le ciel à treize étages, il étendit en bas la terre à treize étages <sup>71</sup>; à l'intérieur de ce *ga'u* fermé <sup>72</sup> naquirent deux rayons de lumière, une blanche et une noire, symboles de l'être et du non-être (*yod med*). Elles donnèrent naissance à deux fleurs, une jaune et une bleue qui elles même produisirent le seigneur des dieux de la création (*lha-rje*) Kha gdañs rkyon med. De son union avec la dame Čhe-bza' ye-'then <sup>73</sup> naquit le dieu Dkar-ma yol-me, également de la catégorie des *srid-pa*, dieux du début de la création, qui eut quatre fils, les quatre frères de la famille ou de l'espèce Lha <sup>74</sup>, divine; ils partirent chacun dans un des quatre continents qui, dans la mythologie bouddhique entourent la montagne Meru, en qualité de dieu de ce continent; le troisième d'entre eux, Khri-čel dkar-po, fut affecté à notre univers, le Jambudvīpa, au sud. Il eut trois <sup>75</sup> fils 'Gur-lha des rois : le dieu de l'extérieur, Phyi-lha Thodkar, le dieu du milieu, Bar-lha Odkar, le dieu de l'intérieur Nañ-lha Guñ-brgyal, ce qui fait trois. Tous trois crachèrent de la salive au ciel et il se forma un nuage « petit blanc à une pointe » avec au milieu un homme de conque (blanc) au chignon de turquoise (bleu): on l'appella le dieu Gnam-than čhen-po; il eut pour fils Srin-than čhen-po <sup>76</sup>, qui eut successivement sept fils, le dernier étant Stag-rje 'al-'ol. Ce dieu installé au quinzième <sup>77</sup> étage du ciel, dans un palais de pierres précieuses transparentes, trône sur un siège de bijoux, tenant en main un bâton d'or. Il eut de son épouse (*yum*) Čhe-za khyad-khyuñ quatre fils de race divine et décida de diviser son territoire entre eux. Les quatre frères se départagèrent en jouant aux dés avec des dés de nacre dans une plaine appelée Bsiñ-ma'i ne-thañ.

<sup>70</sup> L'expression *Yog-lha las čhad-pa* se trouve dans d'autres textes, mais je ne connais pas cette catégorie divine (si c'en est bien une).

<sup>71</sup> Le texte est mal orthographié et présente des difficultés; d'après le § 13 de la Chronique, *DTH* p. 119 l. 28, où les Phyva sont célébrés pour être les connaisseurs du Gcug, j'ai compris la phrase *ča-yis mkhyen čhen-po bya-ba gčig srid* en corrigeant *ča-yis* en *Phyva-yi*; celle qui suit, *de rnam rim-pa bču-gsum yis-kyis phub*, doit être corrigée en *des gnam rim-pa bču-gsum yas-kyi phub*, d'après la phrase parallèle suivante: *sa rim-pa bču-gsum mas-kyi gtiñ* et les passages apparentés du *Rgyal-rabs bon-po* et du § 13 du 1287; cf. *infra*, p. 325.

<sup>72</sup> L'univers est déjà comparé à un reliquaire clos dans le *Bu-čhos*, édité dans les premières années du XIV<sup>e</sup> siècle; cf. S.C. Das, *Dictionary*, s.v. *ga'u*.

<sup>73</sup> On peut comparer cette version avec celle du *Kha-byañ bon-po* résumée dans *Tribus* p. 58, et celle du *Rgyal-rabs bon-po*, *ibid* p. 57-58 n. 162.

<sup>74</sup> *Lha-rab* (= *rabs*).

<sup>75</sup> Le texte écrit *rje'i 'gur-la bču-gsum*, et en effet les 'Gur-lha ou Mgur-lha sont habituellement treize; ce sont, semble-t-il, des divinités du sol protectrices des rois, ou qui exercent une influence sur eux, cf. *Oracles*, p. 223 : elles paraissent avoir des rapports avec les *sku-bla* dont il sera question plus loin (cf. *infra* p. 302). J'ai néanmoins corrigé treize en trois parce qu'il est question de trois fils dont l'auteur donne le nom avant de conclure *gsum-srid*; mais on pourrait aussi comprendre : « (parmi) les treize Rje'i 'Gur-lha, il eut ces trois fils ».

<sup>76</sup> Il faudrait peut-être corriger *than* et *'then*; ce sont des marches du ciel, généralement au nombre de neuf, qui sont associées à des phénomènes atmosphériques, divinisés dans la personne des dieux de ces étages, cf. *Rgyal-rabs bon-po*, p. 23-24, *Tribus* p. 58-59 et l'Appendice à l'article de M. R.A.Stein dans le présent volume.

<sup>77</sup> Ce sont les treize étages dont il était question au début du récit (comme dans le 1286,3) auxquels s'ajoutent *ču-lo-rigs* et *dga'-pa-le* (fol. 30 a-b).

1) Yar-lha thal-drug jeta trois fois six = dix-huit; il devint roi de tous les dieux des treize étages du ciel.

2) Čha (= Phyva)-lha Bram-čhen <sup>78</sup> jeta trois fois cinq = quinze; il partit comme dieu des Mgon-chun čha (= phyva).

3) Rgya-lha gron-rnams jeta trois fois quatre = douze; il partit comme dieu des Rgya mi-maṅs (des sujets de Rgya, Chine ou Inde).

4) 'O-de guṅ-rgyal <sup>79</sup> fit trois fois trois = neuf; il partit comme dieu des hommes sans dieu.

Après ces considérations générales sur la répartition des quatre Mgur-lha fils de Stag-rje 'al-'ol, souverain des dieux résidant sur le quinzième étage du ciel, dans le monde des dieux et des hommes, l'auteur passe sans transition à la généalogie de Gña'-khri bcan-po.

Il poursuit en effet (fol. 30b) par l'histoire suivante : il y avait, sur le treizième étage du ciel, un dieu appelé Rje Yar-lha čam-drug dont l'épouse était une dame de la catégorie des dieux Rmu (ailleurs Dmu), Rmu-bcun khri-sman; ils avaient sept fils, trois aînés en haut, trois cadets en bas et au milieu, faisant le joint (*chigs*) entre ces sept enfants, un fils nommé Khri-bar; (c'est un synonyme de Khri'i bdun-chigs du 1286,3). Il se montra haineux envers ses supérieurs, son père et ses frères aînés <sup>80</sup>. Son père et sa mère tinrent conseil et l'expédièrent chez son oncle maternel, au pays des Smu (sa mère était une Rmu, les variations orthographiques n'ayant pas de valeur dans ce texte). Ils l'y envoyèrent en lui donnant beaucoup de bijoux des Lha et comme protecteur personnel, le fils des Klu, Phyed-bdun (ou les sept frères, *mčhed*, fils des Klu). Il s'installa donc au pays de Rmu-rje Chan-po et eut un fils d'une dame du pays, qui était un pays divin, Smu-zo Bre-bcan-mo. L'enfant se mit à parler dans la matrice <sup>81</sup> de sa mère et dit : « Si je viens par en haut, ma mère mourra; si je viens par en bas, je redoute le défilé étroit; il sortit du dos de sa mère en lui ouvrant les vertèbres <sup>82</sup> et descendit de la nuque (*gña'-ba*) de sa mère jusqu'en bas, c'est pourquoi on l'appela Gña'-khri bcan-po.

A cette époque, il n'y avait pas de souverain (*rje*) au Tibet et comme les ennemis des quatre directions n'étaient pas vaincus, on recherchait un roi. Une voix se fit alors entendre du ciel et dit : « Si vous souhaitez avoir un chef du peuple tibétain à tête noire, à tel endroit du pays Smu un nommé Gña'-khri bcan-po est installé qui est un Lha par son père et un Smu par sa mère. Si c'est un homme du peuple tibétain, puissant ou faible, qui l'invite,

<sup>78</sup> Bram-čhen est peut-être une transcription de Brahma, Čhaṅs-pa (traduction tibétaine usuelle de Brahma) étant un dieu des étages du ciel dans la version du *Rgyal-po bka'-thar*, cf. *Épopée* p. 245.

<sup>79</sup> 'O-de guṅ-rgyal est un dieu-montagne de la région d'Ol-kha; il est déjà signalé comme tel dans le *Rnam-thar* de Rva locava qui date de la fin du XI<sup>e</sup> ou du début du XII<sup>e</sup> siècle (fol. 149 a : 'Ol-kha'i 'O-de guṅ-rgyal). Kloṅ-rdol bla-ma confirme qu'il s'agit de l'un des quatre frères Mgur-lha, le plus jeune, d'entre les treize Rje-yi mgur-lha (Kloṅ-rdol, *ya*, 15a); cf. n. 226, p. 83 des *Tribus*. Il est tout à fait distinct d'O-lde spu-rgyal et de Gña'-khri bcan-po.

<sup>80</sup> *čan* = *gčen* (*Bčad-mjod*, 30b).

<sup>81</sup> *Ibid.*, *lhuṅ* = *lhums*.

<sup>82</sup> Traduction résumée et douteuse de *rgal-pa'i chigs rjed-pa bsal-nas | srog phrag* (31a) *g-yas-byas gña'-ba na mar byon-pas*.

il refusera de venir. Allez demander au dieu des *Rcibs*, Dkar-ma yo-le (le fils du dieu des débuts du monde qui était né de l'union d'une fleur jaune et d'une fleur bleue, au début du chapitre) de l'inviter ». Ils le lui demandèrent et Dkar-ma yo-le <sup>83</sup> se rendit auprès de Gña'-khri bean-po et lui présenta cette requête : « O dieu Gña'-khri bean-po, au pays des hommes, en bas, sur la terre, il n'y a pas de chef, je te prie d'y aller ». Gña'-khri lui répondit : « En bas, au pays des hommes, il y a toutes sortes de choses néfastes, (*mi-dge*) des voleurs, du poison, des ennemis, des démons *sri*, *gdon* etc., je n'irai pas ». Dkar-ma yo-le le persuada alors qu'il y avait un moyen de remédier à chacun de ces maux, au vol, par les indemnités, au poison par les drogues etc., et comme il insistait, Gña'-khri accepta. Il reçut de son père des objets magiques, une trompette qui sonne toute seule, un arc qui se bande tout seul, une flèche qui part toute seule, une cuirasse qui protège toute seule et des divinités protectrices, entre autres un bœuf des dieux à cornes blanches... Son oncle maternel Smu lui donna une cuirasse des Smu, un casque des Smu, une épée, un escalier des Smu à neuf marches (ou une échelle) etc. Sa mère aussi lui fit des cadeaux : entre autres une turquoise d'oreille, un moulin qui tourne tout seul, une corde qui s'enroule toute seule, une casserole qui fait la cuisine toute seule et autres objets utiles. Quand ils lui eurent donné tout cela, ils l'envoyèrent chez les hommes. Il s'accrocha des mains à la corde, posa les pieds sur l'escalier ; le trou du ciel s'ouvrit, les nuages se dissipèrent et il regarda vers la terre. Il vit la montagne Lha-ri gyañ-mtho, la plaine Se-mo gru-bži, le pays de Yar-mo en quatre parties, le fleuve Çam-çhu bleu. Tout cela, il le trouva bien et il se dirigea progressivement au pays des ardoises de turquoise (bleues) puis sur la pierre : les arbres et les pierres le saluèrent (comme dans le 1286,3). Puis il arriva dans une forêt pleine d'oiseaux. Des ennemis, des démons *srin* l'attaquèrent alors, certains sous leur forme démoniaque naturelle, d'autres transformés en yaks rouges. Ses dieux protecteurs, les sept frères *klu* le défendirent, et le bœuf divin les transperça de ses cornes blanches ; lui-même protégé par la cuirasse qui s'enfile d'elle même utilisa toutes ses armes magiques, la flèche qui part toute seule, la lance qui frappe toute seule etc., et tua des démons *byañ-srin* et *koñ-srin*. Ensuite, il alla auprès de l'arbre *smu-le-goñ* et abandonna ses vêtements de dieu pour revêtir des habits humains (dans le 1286,3, il était on s'en souvient vêtu de lumière en arrivant de chez les dieux et les *myi-bcun* le revêtaient de leurs habits). Il abandonna la (nourriture) des dieux *lha-bsaṅ gar-bu* <sup>84</sup>, et se nourrit de pois et de céréales humains ; il abandonna le nectar, boisson des dieux et but la bière de riz, boisson des hommes. Il se

<sup>83</sup> De nombreux éléments de cette version se retrouvent dans le *Rgyal-rabs bon-po*, p. 23-24, résumé par M. R.A. Stein dans *Tribus*, p. 56-57, n. 162.

<sup>84</sup> Cette intéressante indication montre que ce texte assimile le premier roi à un dieu auquel on rend un culte sur les hauteurs, en brûlant des essences odorantes (*Lha-bsaṅs*), c'est-à-dire un dieu du sol et plus particulièrement un dieu-montagne. Ces divinités ont été identifiées après leur conversion aux *gandharva*, *dri-za*, « qui se nourrissent d'odeurs » ; ainsi la montagne Gñañ-chen thañ-lha est en réalité le *gandharva* Pañcaçikha aux yeux des bouddhistes ; cf. *infra*, p. 307.



rendit par étapes jusqu'au Yar-luñ sogs-mkhar <sup>85</sup>. Il construisit <sup>86</sup> le Mun-bu gla-mkhar <sup>87</sup>; il vainquit les rois dans les quatre directions; il assujettit les douze principautés. Comme à cette époque les gens posèrent un trône sur leur nuque et le prièrent de s'asseoir dessus, on lui donna (pour cette raison) aussi, le nom de Gña'-khri bean-po ».

Ainsi se termine le récit détaillé de la tradition bon-po, qui attribue une origine céleste au futur roi du Tibet. Son père, apparenté aux Lha et aux Dmu, est expulsé pour des raisons diverses au pays de son oncle maternel, le pays des Dmu (Rmu ou Smu) où il épouse à son tour une déesse de la même catégorie que sa mère, une Dmu. Il est invité sur terre par un dieu, thème développé dans le P.T. 126,2 où un dieu Dmu est sollicité de se rendre sur terre comme roi des hommes, sur l'invitation des Phyva et n'accepte de quitter le ciel qu'après avoir obtenu plusieurs objets magiques des différents membres de sa famille. Il y a donc beaucoup d'éléments communs à la tradition dite bon-po tardive et à la tradition ancienne attestée par plusieurs manuscrits de Touen-houang.

Or, c'est certainement à partir d'un récit comparable à celui du *Bçad-mjod* — car la tradition bon-po, comme la tradition bouddhique, connaît beaucoup de variantes au sujet de l'origine du premier roi, le *Kha-byañ* et le *Rgyal-rabs* bon-po en témoignent — qu'a été résumé le passage du *Blon-po bka'-than* fol. 7b <sup>88</sup>, une fois énumérées les trois grandes catégories d'explications existantes. Mais l'auteur n'a rapporté que la dernière partie de la légende (l. 4 du fol. 7b) à partir des mots *Khri-rgyal-ba dan Dmu-tri bean sras | Gña'-khri bean-po zla-ba ña la skyes*, etc. Le récit est donc pris après l'expulsion du père de Gña'-khri chez son oncle Dmu, au moment de son mariage avec une fille des Dmu. A l'époque de la naissance de Ña-khri, le Tibet est divisé en principautés et se trouve dans l'incapacité de résister aux rois des quatre directions qui le menacent. Des représentants des six clans (*rus drug*) tibétains cherchent alors un roi. Au lieu d'être conseillés par une voix céleste, comme dans le *Bçad-mjod*, ils vont d'eux-mêmes consulter le dieu Skar-ma yol-sde qui leur signale que Gña'-khri, apparenté aux Lha et aux Dmu, demeure au cinquième étage du ciel (et qu'ils auraient intérêt à en faire leur roi). Quelqu'un, qui n'est pas nommé, invite Gña'-khri, mais il ne tient pas à partir et fait des objections auxquelles répond le Rcibs-lha Skar-ma yol-sde. C'est donc lui qui est allé le prier de descendre sur terre, comme dans la version du *Bçad-mjod*. Le récit du *Blon-po bka'-than* se termine sur la mention des dix objets des Dmu que Gña'-khri emporte chez les hommes dont on a vu le détail dans le *Bçad-mjod*. Il se présente donc comme un résumé de

<sup>85</sup> Voici un des nombreux exemples de la transformation d'un nom propre sans signification en un homophone chargé de sens, si caractéristique des modifications que la tradition tardive a fait subir à la tradition ancienne et point de départ de plusieurs légendes; Cf. *infra* p. 225 et 232. Pour les variantes orthographiques du nom de la capitale du Yar-luñ, voir *Catalogue*. p. 203.

<sup>86</sup> *Bçad-mjod*, 32a, *rcis* = *rcigs*.

<sup>87</sup> Déformation probable de Yum-blu bla-sgañ, considéré par plusieurs sources tardives comme le premier château construit par le premier roi; on peut voir d'excellentes photographies de ce monument très ancien du Yar-luñ, par exemple dans *Cultural history*, face à la p. 32.

<sup>88</sup> Ce passage a été traduit dans *TPS* p. 732, *Epopée*, p. 251.

l'histoire racontée dans ce texte et remonte probablement à une source commune ou apparentée à celle du *Bčad-mjod*. De sorte que, si l'on se fie au témoignage du *Bčad-mjod* en ce qui concerne la troisième catégorie d'explication, on peut être raisonnablement certain que les deux lignes qui précèdent le résumé de la seconde moitié de la légende bon-po, dans le *Blon-po bka'-thañ* n'en font pas partie, bien que rien ne les en sépare. En effet, après avoir développé la première catégorie d'explication, qui rattache le premier roi du Tibet à un prince de l'Inde, le *Blon-po bka'-thañ* donne en deux lignes un résumé de l'origine du roi selon la troisième catégorie d'explications, qui le fait remonter à un The'u rañ, avant d'enchaîner, sans la moindre transition, avec la fin de la seconde explication dont nous venons de rappeler le détail. Si nos devanciers et nous-même avons supposé que la troisième catégorie d'explication se distingue mal de la seconde, c'est parce que nous ne la connaissons que dans le texte mal rédigé du *Blon-po bka'-thañ*; car en réalité la version dite « la plus secrète » est bien différente de la version bon-po.

Le résumé du *Blon-po bka'-thañ* tient dans ces quatre vers, plusieurs fois traduits qui suivent l'énoncé de la troisième catégorie, *yañ-gsañ the'u brañ čhad-pas dmañs-blon gleñ*, et s'y rapportent :

*Spu-yul mo-bcun Guñ-rgyal la //*  
*The'u brañ spun-dgu skyes-pa las //*  
*čhuñ-dag U-pe-ra nas čhad-pa'o //*  
*khur-du gñer-lji las-su smra dka'o //*

Gña'-khri est, dans cette version, descendant d'Upera, le plus jeune des sept enfants The'u brañ de *mo-bcun* Guñ-rgyal, du pays de Spu. Sa responsabilité fut lourde, sa tâche difficile à dire. Là s'arrête l'explication du *Blon-po*<sup>89</sup> selon la tradition des ministres, ce qui suit étant, je le répète, une partie de l'explication bon-po. Il existe en effet un récit développé de cette tradition dans le *Bčad-mjod* où il fait suite à l'exposé sur les origines du roi d'après les légendes bon-po, fol. 32a : « Selon l'explication « la plus secrète », au pays de Spo-bo, un homme (*mi* = *mis*) de Spo-bo engendra (*skyes* = *bskyed*) de l'utérus de Mo-bya bcun-bya neuf fils The-brañ; le plus jeune se nommait U-be-ra<sup>89</sup>; il était recouvert d'un cercle de lames et autres (objets tranchants)<sup>90</sup>, il avait les mains palmées, il était très rude et d'une force redoutable. Les gens du pays dirent tous : « il sera impossible de le mâter, il vaut mieux l'expulser<sup>91</sup> ». Ses père et mère dirent : « nous n'expulserons pas le plus jeune de nos neuf fils; si on expulsait notre fils, il serait licite d'expulser tous vos enfants », et ils n'obéirent pas. Alors, tous les hommes du pays se mirent d'accord pour l'expulser secrètement. Ils rassemblèrent tous les prêtres (*ban*) doués d'efficacité magique (*nus-pa-čan*) du pays de Spo-bo, leur firent jeter

<sup>89</sup> Le *Bčad-mjod* de Copenhague écrit : *ma U-be-ra bya-ba*, celui de New-Delhi (p. 157) *ma ña u-be-ra*. Comme dans le *Blon-po bka'-thañ*, il est qualifié de *čhuñ dag*; *dag* ne paraît pas être la marque du pluriel ou du duel, d'après le contexte.

<sup>90</sup> Traduction douteuse de *lces-bžin gyi dkyil-khor khebs-pa*.

<sup>91</sup> Ce verbe est orthographié *çugs-pa* dans tout ce passage mais c'est une erreur pour *spyug-pa*.

(un sort ? <sup>92</sup>) contre le garçon The-brañ et, l'expulsèrent au Tibet. Ne pouvant plus demeurer au Spo-yul, il se dirigea droit vers le Tibet. A cette époque, il n'y avait pas de roi au Tibet; il rencontra des gens qui cherchaient un roi sur le chemin du nord, à G-ya'-le-goñ. Ils lui demandèrent : « Qui es-tu ? D'où viens-tu ? Où vas-tu ? » Il répondit : « Je viens du pays de Spo-bo et je vais au Tibet ». « En ce cas, quels sont tes pouvoirs et ta force ? » dirent-ils. Il leur répondit : « comme ma force et mes pouvoirs magiques (*rju-'phrul*) étaient trop grands, les gens du pays m'ont expulsé ». « Alors, si c'est toi que nous nommions roi du Tibet, serais-tu capable (de gouverner) ? » lui dirent-ils. « J'en serais certainement capable parce que ma force (*mthu* <sup>93</sup>), ma vigueur physique et mes pouvoirs magiques sont grands », dit-il. Là-dessus, ils le portèrent sur un trône posé sur leur nuque (*gña'-ba*), et le nommèrent roi; on lui donna également le nom de Gña'-khri bcan-po ». Telle est l'explication « encore plus secrète », la version Mu-stegs <sup>94</sup>.

Cette version n'éclaire sans doute pas toutes les difficultés, mais on voit que les deux légendes, celle des Bon-po et celle des ministres, ne sont pas superposables, comme on l'a cru jusqu'alors. La nature de la mère des neuf The'u-rañ est imprécise. C'est, semble-t-il, un être surnaturel, apparemment une femme-oiseau mais ce n'est pas une déesse. Le terme *bcun* est accolé à toutes sortes de catégories d'êtres variés et ne paraît pas impliquer, à lui seul, la nature divine de celui qui le porte; il désigne plutôt une classe sociale élevée dans la catégorie. Le père, en revanche, est ici clairement un être humain et le pays de Spo-bo un pays humain, situé à la frontière du Tibet d'alors, envisagé comme une partie assez restreinte du Tibet Central actuel, selon les critères du 1286, I. Dans cette relation plus complète que celle du *Blon-po bka'-than*, le pays de Spo-bo (Spu-yul dans le *gter-ma*) n'est en aucune façon conçu comme un pays divin par les rédacteurs de la légende, il n'est apparu comme tel que parce que le *Blon-po*<sup>0</sup> a enchaîné arbitrairement sa relation de la version n° 3 avec la seconde partie de la version n° 2. D'autres documents donnent ou donneront peut-être une autre valeur au terme Spo-bo/Spu-yul, mais les versions tardives qui envisagent l'origine du premier roi sous l'angle des ministres considèrent le pays d'origine du The'u rañ comme un pays terrestre <sup>95</sup>. Un autre texte tardif, le *Yig-chañ mkhas-pa*

<sup>92</sup> Traduction douteuse; le ms de Copenhague, fol. 32a, donne *The-brañ skyes-'debs byed-du-b'cug*, le texte de New-Delhi remplace *skyes* par *kyal*, 158.; *kyal*, de *kyal-ba*, plaisanterie, est peu vraisemblable dans le contexte. *Skyel*, escorte, ou *skyes*, cadcau ne seraient pas suivis du verbe *'debs-pa*, me semble-t-il.

<sup>93</sup> *Mthu* s'emploie généralement pour désigner la magie offensive et destructrice.

<sup>94</sup> *Mu-stegs* désigne, dans le langage courant, les Hindouistes en général; l'expression paraît s'opposer ici, en tant que *yañ-gsañ*, plus secrète et non-bouddhiste, à l'expression *gsañ-ba*, secrète, qui caractérise les versions bouddhistes de l'origine du premier roi; cependant certaines des hypothèses classées dans cette catégorie ne sont pas bouddhistes, mais indiennes. C'est pourquoi, comme cette légende n'a rien d'hindouiste, l'opposition en marque plutôt le caractère non-indien, indigène. Cf. *infra*, p. 381-382.

<sup>95</sup> Dans son exposé sur le monde en général, le *Yig-chañ mkhas-pa dga'-byed* (6b-7a) divise les catégories sociales en quatre : la caste des rois, qui sont tous grands (*che-ba*); la caste des seigneurs (*rje*) qui sont tous nobles (*bcun-pa*); la caste des *bram-ze* (brahmanes) qui sont tous purs

*dga'-byed* de 1434 situe à l'époque du fils de Gri-gum, qui apparaît parfois comme un doublet du premier roi, l'usage d'accoler le terme *Spu-rgyal* à celui de *Bod* et rattache aussi le mot *Spu* au nom du pays où le prince dut s'exiler. Nous verrons l'histoire de Gri-gum et de ses fils plus loin, mais on peut dès maintenant citer le passage du texte en question qui confirme l'acception du *Spu/Spo-yul* de la légende du premier roi comme un nom de pays. L'auteur donne tout d'abord les limites du Tibet, marquées dans chaque orient par un gigantesque pilier, puis énumère les trois grandes régions (*yul-gru*) qui composent le Tibet (*Bod*) à l'Ouest, à l'Est et, au centre et donne son opinion sur les noms qui ont été donnés au pays (fol. 9a) : « En premier, on a appelé le Tibet « Royaume des neiges » ; après, à l'époque où il était gouverné par des *lha* et des *srin*, on l'a appelé « le pays des Faces Rouges » ; à la fin, le nom de « Royaume de *Spu-rgyal Bod* » lui a été donné (dans les circonstances suivantes) : « le second fils du roi du Tibet Gri-gum *bcan-po*, *Bya-khri*, alla à *Brag-thog* de *Spu'o* et devint seigneur de *Spu-bo* ; ensuite il fut invité au centre du Tibet (*Bod mthil-du*) et reçut le nom de *Spu-de guñ-rgyal*. Il fut élu roi du Tibet. A partir du moment où il y établit sa domination, le pays fut appelé *Spu-rgyal Bod* ». De même, dans le chapitre consacré à Gri-gum et à ses fils, fol. 65a, *Çribhūtibhadra* rapporte que le second d'entre eux, *Bya-khri*, était allé à *Spo-bo* *Brag-thog* où il était devenu le seigneur de *Spo-bo* sous le nom de *Spo-de guñ-rgyal*. *Ru-las-skyes* l'invita à monter sur le trône du Tibet, et à dater de ce moment, le pays fut appelé *Spur-rgyal Bod*. La même interprétation se trouve déjà dans le *Rgyal-rabs BM* de 1376, fol. 24b-25a.

Sans doute dira-t-on qu'il s'agit là d'une rationalisation tardive ; mais la documentation ancienne elle-même montre que l'expression *Spu-rgyal* a été utilisée pour désigner le Tibet, même si ce n'est pas comme nous le verrons, le seul sens attesté ; l'intérêt de la remarque du *Yig-chañ mkhas-pa dga'-byed*, est de rappeler, avec d'autres textes, que le Tibet ne s'est pas toujours appelé *Bod* et accessoirement que *Spu* a été assimilé à un toponyme.

Ainsi donc, cette revue rapide des traditions tardives et des témoignages anciens relatifs à l'origine du premier roi du Tibet fait ressortir des points communs et des divergences. Les versions recensées à l'époque tardive sont groupées en catégories qui entrent dans deux systèmes de classification différents. Le premier insère la catégorie *glo-bur* à laquelle appartient le premier roi du Tibet, dans un système triple, avec celle des rois « élus » (rois des quatre orientes) et celle des rois « à lignée » (rois indiens ancêtres du Buddha) sans doute parce que le premier ancêtre de la dynastie est « brusquement » apparu sur terre en venant du ciel ; mais en l'absence d'un texte explicite comme le *Glo-bur rgyal-po'i lo-rgyus* cité par le *Rgyal-po bka'-thañ*, on ne

(*gcañ-ba*) ; la caste des sujets qui sont tous nombreux (*mañ-ba*). Parmi les 360 races d'êtres qui peuplent le monde (le '*Jam-bu gliñ*'), ce texte en distingue cinq qui ont forme humaine et huit races de *Mi-ma-yin* qui, comme leur nom l'indique, ne sont pas des hommes et vivent dans des royaumes différents mais néanmoins dans le même univers. Les *The'u rañ* à un oeil en font partie. Dans cette optique tardive, les *The'u rañ* vivent donc sur terre et non au ciel.

peut avoir aucune certitude à ce sujet. Le second système qui se superpose à celui-ci est centré uniquement sur le roi du Tibet et classe aussi les différentes légendes d'origine sous trois rubriques, selon que le premier souverain est rattaché à une famille royale de l'Inde, version « secrète », à un dieu du ciel, version bon-po, ou à un The'u rañ, version des ministres et du peuple.

Cette classification s'imbrique dans la première puisque le roi « apparu soudain » est vraisemblablement venu du ciel et que celui des princes indiens qui est indentifié à Gña-khri est considéré comme le descendant d'une branche des Çākya, c'est à dire des rois à lignée.

Les témoignages anciens que nous avons rapidement évoqués jusqu'ici ne sont pas du même ordre que les textes tardifs passés en revue, étant donné que ce ne sont pas des exposés systématiques sur le sujet mais, dans le cas des 1286,3 et 4, des fragments de *Rgyal-rabs* et, pour la plupart de ceux que nous avons cités à propos des quatre grands rois du 'Jam-bu-gliñ, des textes officiels, prières ou édits. Ce sont des documents dans lesquels le thème dit des rois « élus » par la tradition tardive n'apparaît qu'en fonction du premier roi du Tibet ou des rois historiques sans qu'il soit question du mode de leur élection. Seul le P.T. 958<sup>96</sup>, un manuscrit d'inspiration étrangère, traduit ou adapté de l'Abhidharma, associe les quatre rois à la cosmologie bouddhique sans les mettre en relation avec le roi du Tibet. On a donc l'impression que le thème des rois qui règnent aux quatre orientes a d'abord été une notion tibétaine liée à la royauté (notion partagée par d'autres populations, bien entendu) et que plus tard d'autres aspects de ce thème ont été introduits au Tibet, par l'intermédiaire du bouddhisme et se sont superposés au concept indigène. Nous aurons l'occasion de confirmer cette impression en lisant plus attentivement les textes officiels.

Par ailleurs, si nous avons remarqué, comme beaucoup d'autres avant nous, les analogies qui existent entre les versions classées comme bon-po dans la tradition tardive et le récit du 1286,3, l'hypothèse « secrète » qui en fait le descendant d'un roi de l'Inde ne paraît pas exister dans la littérature ancienne; nous reviendrons dans un autre travail sur le cas particulier du *Formulaire* qui a été rédigé dans le premier quart du XI<sup>e</sup> siècle et qui peut être considéré comme une première étape dans la formation des théories de l'époque tardive.

Cependant, faut-il admettre qu'à l'époque royale des VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles la seule façon d'envisager l'origine du premier roi était celle que fournit le 1286,3? En aucun cas, car il existe, parmi les documents de Touen-houang, un texte qui donne, sous une forme condensée et difficile à comprendre, un classement des différentes versions connues à l'époque à ce sujet et bien qu'il me soit impossible de le traduire dans sa totalité, il contient suffisamment de données neuves sur la question pour être présenté maintenant, avec une traduction partielle et provisoire.

Ce document porte le n<sup>o</sup> 1038 dans l'*Inventaire* de Mlle Lalou. Il a déjà été mentionné par plusieurs tibétologues et en premier par Mlle Lalou elle-même, qui en a signalé l'importance dans un article du *JA* de 1953

<sup>96</sup> Cf. *supra*, n. 64.

intitulé « *Tibétain ancien Bod/Bon* » (p. 275-276), à propos de l'alternance des deux termes qui s'y rencontre.

Voici la transcription de ce document de dix-huit lignes incomplet :

- l. 1 // Yul dañ mkhar du bčas pā / so so yul bde bži  
 l. 2 las // Spu-rgyal bon gi bcan-po lti'u <sup>97</sup> rgyal-po Thod-rgyal  
 l. 3 byuñ-te // la-la'i čhid <sup>98</sup>-nas ni rgyal-phran bču-gñis  
 l. 4 la gtogs ces kyañ mči // myi-gtog ces kyañ  
 l. 6 mči // bcan-po'i gduñ-rab kyi khuñs smos-pa' //  
 l. 5 gnam-dguñ gi steñ na // lha ku spyi ser bžis brgyi-ba' //  
 l. 7 Ma-sañs tham-čad gi bdag-po // srid-pa kun la mña'  
 l. 8 mjad-pa' // Phyva'i yañ Phyva lags ces kyañ mči // rnam  
 l. 9 gñis-su ni gdol-par ça-za'i rigs // rgyal-po gdon  
 l. 10 dmar gyi rigs / gañs-ri byud gor gyi ni bdag-po // gnod  
 l. 11 sbyin Ja žes-bgyi-ba'i rigs lags ces kyañ mči  
 l. 12 rnam gsum-du ni gnam rim-pa bču-gsum gyi steñ-na /  
 l. 13 Khri bar la bdun chig / ces-bgyi // gnam-gyi lha-las / sa-ga  
 l. 14 dog drug-du // 'greñ 'go-nag gi rje myed gi rje // dud rñog-chag  
 l. 16 bla myed kyi blar / blon-po Lho Rñegs / bon-po Mche Gco / phyag  
 l. 15 -reañ Ča Spug // myi rje lha dañ bdud / du brgyes <sup>99</sup>-nas // yul Bod  
 l. 17 ka g-yag drug-du byon žes mči // gañ lags kyañ myi mñon ste /  
 l. 18 gduñ Spu-bod dañ Spu-rgyal du gsol // sde yañ myi bčad <sup>100</sup>

On peut, pour donner une idée du contenu, diviser ce manuscrit en sept parties :

1) l. 1-3 : l'interprétation de ces lignes (jusqu'à *byuñ-te*) est d'une grande difficulté parce qu'elles résument un récit centré sur le roi Thod-rgyal dont on ne connaît aucune version développée. On pourrait les comprendre de plusieurs façons. Le premier membre de phrase décrit une unité territoriale divisée en provinces ayant chacune une capitale (« forteresse ») ; le paragraphe consacré à Khri-gcug lde-bcan dans le P.T. 1287 (*DTH*, p. 113 l. 20) utilise la même formule au sujet de la partie du territoire chinois conquise par le roi du Nan-tchao et offerte par lui au souverain tibétain (*Rgya-yul phab-kyis ni yul dañ // mkhar-du bčas-te phul*). Ici, la phrase pourrait se référer à la situation du Tibet, morcelé avant l'arrivée du premier roi, ou caractériser le pays d'origine de ce roi. D'autre part, Bde-bži peut être compris comme un nom propre, celui du pays de Thod-rgyal, ou, corrigé en *sde-bži*, pourrait être interprété comme une allusion aux « pays des quatre catégories », c'est à dire aux royaumes situés dans les quatre directions autour du Tibet, notion qui, on l'a vu, est attestée dans les documents anciens bien que les quatre rois qui y règnent ne soient pas groupés en « quatre catégories ».

<sup>97</sup> Mlle Lalou à lu *Lte'u* dans l'*Inventaire*, II, p. 42, mais malheureusement le *gi-gu* paraît sûr.

<sup>98</sup> On distingue devant *čhid* la trace d'un *m* : *mčhid*.

<sup>99</sup> Je dois cette lecture à mon assitant et ami M. Yon-tan rgya-mcho ; Mlle Lalou a lu *brgyis-nas* dans l'*Inventaire*.

<sup>100</sup> Ou *myi-bdad*.

Une des traductions possibles de ce début serait : « Alors que (le futur Tibet) était divisé en pays et forteresses, le roi Lti'u Thod-rgyal (ou le roi des Lti'u, Thod-rgyal) vint de son propre pays Bde-bži (ou de l'un des pays des quatre catégories) comme roi de Spu -rgyal Bon ». Mais on pourrait aussi comprendre que le roi Thod-rgyal, *bcan-po* de Spu-rgyal Bon, venait de Bde-bži, ce qui impliquerait que le nom du Tibet, Spu-rgyal Bon <sup>101</sup>, s'appliquait d'abord au pays d'origine du premier roi.

2) l. 3-5 « selon les explications de certains, il faisait partie des « douze princes », selon d'autres, il n'en faisait pas partie ».

3) l. 5 « L'origine de la lignée du (ou des) Bcan-po se dit ainsi » : Et ce qui suit est l'exposé de l'origine du roi selon trois versions, ou trois traditions, que, comme dans les sources tardives mais avec un contenu en partie différent, l'auteur expose de façon concise en annonçant les différentes hypothèses, hormis la première, par la phrase liminaire : *rnam gñis-su* (l. 8-9) « deuxième version ou hypothèse » ; *rnam gsum-du* (l. 12) « troisième version ».

4) l. 6-8 (Première hypothèse) : « On explique, ainsi, qu'il descendrait d'un dieu du ciel, appelé Lha ku spyi ser bži <sup>102</sup>, le maître de tous les Ma-saṅs <sup>103</sup>, qui a imposé sa domination à tous les dieux de la création, (*Srid-pa*), un ancêtre Phyva des Phyva » <sup>104</sup>. On pourrait aussi comprendre que ces phrases ne sont pas des appositions à la première mais font état d'une répartition de différents dieux du ciel en catégories différentes, l'ancêtre des rois du Tibet serait alors le dernier nommé.

5) l. 8-11 : « Deuxième hypothèse : (il existe plusieurs castes ou classes) la caste des Piçāca, avec Mātāṅga (ou Caṇḍāla <sup>105</sup>) ; la classe des « rois aux faces rouges » ; celle des démons Byud (ou Byur) <sup>106</sup> et Gor, des glaciers ; et la famille du Yakṣa Ja <sup>107</sup>, (dont le roi serait issu) ». Ce passage n'est pas clair, à la fois parce que les groupes énumérés sont hétérogènes, mêlant des démons de la mythologie bouddhique à des castes indiennes et à des démons indigènes,

<sup>101</sup> Spu-rgyal Bon a ici valeur de toponyme, et l'on peut considérer Spu-rgyal comme l'épithète de Bon ; nous verrons plus loin d'autres exemples caractéristiques de l'emploi de Spu-rgyal pour désigner le Tibet.

<sup>102</sup> On pourrait penser qu'il est question de quatre dieux, mais certaines divinités portent des noms qui se terminent par un chiffre, comme Yab-lha bdag-drug.

<sup>103</sup> Les Ma-saṅs font partie des catégories d'êtres qui auraient peuplé et gouverné le Tibet avant l'arrivée des hommes ; cf. *Lo-rgyus chen-mo* cité dans Dpa'o gcug-lag etc., et *Tribus* p. 8.

<sup>104</sup> Traduction douteuse.

<sup>105</sup> D'après le texte, on dirait que les Çā-za (Piçāca) font partie du groupe des Gdol-pa. Ce sont pourtant des catégories différentes : les Piçāca sont des démons, appelés ainsi pour leur amour de la chair ou pour leur couleur jaune ; tandis que Gdol-pa traduit le nom de deux basses castes, celle des Mātāṅga (*Mvp*, 3869) et celle des Caṇḍāla (*Mvp* 3868).

<sup>106</sup> On préférerait lire Byur, car c'est une catégorie de démons attestée dans d'autres textes de Touen-houang, le P.T. 1051 notamment, et dans la littérature tardive (*Nine Ways*, p. 44).

<sup>107</sup> Peut-être y aurait-il, avec cette mention du *gnod-sbyin* Ja, l'amorce de l'hypothèse appelée « plus secrète » dans la tradition tardive, celle qui fait descendre le premier roi d'un The'u rañ. En effet, d'après le *Kha-byaṅ bon-po*, fol. 23b, il existait au pays de Stag-gzigs une divinité protectrice bon-po, le The'u rañ *gnod-byed* Jo, qui indiquait, au moyen de calculs astrologiques, les mines d'or et de joyaux du pays.

et parce que, comme dans la partie qui précède, on peut considérer ces quatre catégories comme une énumération ou comme trois appositions se rapportant à une catégorie unique. Mais dans l'hypothèse qui précède, il est possible d'attribuer les qualités de « maître des Ma-saṅs, souverain des Srid-pa et Phyva » à une seule divinité tandis que dans celle-ci, il est difficile d'identifier Yakṣa à Piçāca etc. D'autre part la littérature tardive, attestée par de nombreux textes <sup>108</sup>, envisage, parmi les différentes versions de l'origine des Tibétains, l'hypothèse semi-indienne de la distribution du monde en quatre castes ou familles, qui ne sont pas les castes traditionnelles de l'Inde mais s'en inspirent et dans ces classifications, la dernière caste nommée est celle dont font partie les Tibétains. Si cette interprétation est juste, à l'époque de la rédaction du texte, les Tibétains n'auraient pas été considérés comme des « Faces rouges », alors que la tradition tardive leur donne cette épithète, qui paraît provenir de la traduction d'un *Vimalaprabhāvākyākaranaśūtra* dont le texte n'est pas facile à retrouver dans le Canon <sup>109</sup>. Il est vrai aussi que chacune des hypothèses pourrait comporter des alternatives considérées comme homogènes et que dans ce cas, cette seconde hypothèse proposerait de considérer le roi du Tibet comme issu de l'une des quatre catégories énumérées. Dans l'état actuel de nos connaissances il me paraît difficile de trancher, mais si j'ai choisi la traduction donnée plus haut c'est qu'elle attesterait une certaine permanence dans la façon d'envisager le problème de l'origine du premier roi à l'époque de Touen-houang et dans la tradition tardive, et que l'on rencontre plusieurs exemples de continuité, non pas tant dans le contenu des concepts mais dans la manière de les envisager.

6) l. 12-17 : Troisième hypothèse : sur le treizième étage du ciel (résidait) le nommé Khri bar la bdun-chig ; (il est venu) de chez les dieux du ciel sur la terre en six divisions, comme seigneur des hommes à têtes noires qui n'avaient pas de seigneur, comme chef (*bla*) des animaux à crinières qui n'avaient pas de chef <sup>110</sup> ; il eut pour ministres Lho et Rñegs ; pour bon-po Mche et Gco ; pour intendants <sup>111</sup> Ça et Spug ; le seigneur des hommes est venu au Tibet en six « g-yag » au moment où les dieux luttaient contre les démons bdud <sup>112</sup>, dit-on ».

Cette troisième hypothèse est la plus développée et la plus claire car les deux premières n'ont fait l'objet de relations détaillées ni dans la littérature de Touen-houang ni dans les textes tardifs, tandis que celle-ci est à la fois parallèle à la version du 1286,3 et à de nombreux textes tardifs. Comme nous l'avons vu plus haut, les sources postérieures au XIV<sup>e</sup> siècles classent ce type d'hypothèse sous la rubrique *Grags-pa, bon-lugs*, typiquement *bon-*

<sup>108</sup> Cf. *Tribus*, p. 4-15 où M. Stein a traduit et commenté le chapitre consacré à la question par Sum-pa mkhan-po ; l'hypothèse des quatre castes est traduite p.6. Voir également *L'rgyan gliñ dkar-ḥag* fol. 14-15, *Yig-chañ mkhas-pa dga'-byed*, fol. 5b-9a et 59a-62b, etc.

<sup>109</sup> Cf. *supra*, note 7.

<sup>110</sup> Le passage a été traduit par M. Uray dans *'Gren*, p. 250.

<sup>111</sup> Cette traduction de *phyag-scañ* (= *chañ*) est hypothétique ; Mlle Lalou traduit *phyag-cañ* par « cuisinier » dans le *Rituel* p. 354 (il apparaît l. 7 et 59) ; cf. *AFL*, p. 71.

<sup>112</sup> Le verbe synonyme *'thab-pa*, « combattre » se construit aussi avec la particule *du* ; cf. *DTH* p. 98, l. 19-20, *infra* p. 222.



po<sup>113</sup>, et elle se distingue, quelles que soient les variantes, par le fait que le premier roi est considéré comme le descendant d'un dieu du ciel. Un autre fait à remarquer, avant de l'analyser plus tard, c'est le nom des six personnages que s'adjoint le premier roi, à son arrivée au Tibet, à des titres divers : nous retrouverons leurs noms dans la grande chronique 1287, « en situation » pourrait-on dire, et leur présence dans le contexte des débuts de la royauté tibétaine dont témoigne ce document 1038 déterminera notre interprétation de certains des passages les plus obscurs de la chronique.

7) l. 17-18. Conclusion de l'auteur qui fait état de toutes ces théories : la bonne hypothèse (au sujet de l'origine du premier roi) n'est pas évidente, mais quoi qu'il en soit, « son clan paternel (*gdun*) est appelé Spu-Bod et Spu-rgyal<sup>118</sup> ». Ainsi le terme Spu-rgyal, nom de pays à la l. 2, et dans le *Yig-chañ mkhas-pa dga'-byed*, est considéré à la l. 18 de ce manuscrit comme le nom de clan paternel, *gdun*, du premier roi du Tibet, qu'on appelait aussi Spu-Bod. Cette ambivalence n'est pas isolée : nous en avons vu des exemples en lisant le 1286, I, nous en verrons beaucoup d'autres encore.

Après avoir essayé d'analyser le P.T. 1038 ligne par ligne, il faut tenter de donner une idée, provisoire, puisque nous n'avons pas vu les passages parallèles du 1287, de ce qu'il apporte dans son ensemble. Or le premier apport de ce texte est de prouver que, s'il existe dans la littérature tardive des exposés théoriques qui rassemblent les données connues au sujet d'un thème comme celui de l'origine du premier roi et des premiers clans du Tibet, qui comportent de nombreuses variantes, ce travail de réflexion et de classement d'hypothèses multiples s'opérait déjà selon un système classificatoire analogue à l'époque de la rédaction du P.T. 1038. Les éléments de datation précis manquent, malheureusement, mais l'emploi d'une terminologie qui traduit des notions indiennes indique, à mon sens, que ce manuscrit ne peut être antérieur à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle sinon à la première moitié du IX<sup>e</sup>. Autre caractéristique de ce texte, c'est qu'il paraît avoir été rédigé par un bon-po. C'est pourquoi, comme l'a très justement dit M. Uray<sup>119</sup>, cette alternance entre les termes Bod et Bon pourrait ne pas représenter autre chose, qu'un jeu de mots scolastique en usage chez les bon-po, le jeu de mots étant un exercice intellectuel auquel les Tibétains se sont livrés de tout temps, nous en verrons plusieurs exemples. Il faut bien préciser, cependant, que le terme bon-po, dans le 1038, ne s'applique pas à un ensemble de croyances ou de rites, mais, semble-t-il, à des titulaires d'une fonction magico-religieuse.

Par ailleurs, si nous avons souligné des analogies dans la façon de concevoir le problème des origines du premier roi du Tibet dans l'ensemble de la tradition, quelle que soit son époque, on remarque, dès les premières phrases du 1038 (si je les ai bien comprises, ce qui en l'absence de textes parallèles n'est pas sûr) que la tradition des bon-po du IX<sup>e</sup> siècle s'écarte des traditions tardives et de celles qu'attestent de nombreux textes de Touen-houang

<sup>113</sup> Ou « usuelle et *bon-po* ».

<sup>118</sup> Je ne traduis pas le dernier membre de phrase, dont le sens m'échappe ; le document a donc été inachevé.

<sup>119</sup> *Old Tibetan verb bon*, p. 325, n. 5.

en ce qu'elle ne donne pas au premier roi le nom de *Ñag* ou *Gña'-khri bcan-po*, ni celui d'*O-lde spu-rgyal* mais le nom de *Lti'u rgyal-po Thod-rgyal*. *Lti'u* apparaît comme le nom d'une catégorie de dieux dans un texte de divination indigène, le P.T. 1043, dans lequel il est question, à la l. 61, de « tous les dieux à commencer par *Lti'u rje Ziñ-po*, etc. », *Lti'u rje Ziñ-po la-sogs lha-'o-čhog*, et dans le P.T. 126, I, texte bouddhique qui évoque, l. 90, « le pays du malheur (ou des péchés) des fils des *Lti'u* » *Lti'u 'i bu 'i sdig-yul*. On serait tenté de rapprocher *Lti'u* de termes voisins, *Lde'u* ou *Lhe'u*, et en particulier du nom d'une divinité-montagne, *Lhe'u rje*, que prend à témoin le roi 'Dus-sroñ dans un chapitre de la chronique 1287 (l. 472, p. 119 l. 24) mais la graphie *Lti'u* incite à garder une certaine prudence. Quant au nom du roi, *Thod-rgyal*, il pourrait rappeler, dans ce contexte, celui du père de *Gčen-rab mi-bo* qui, d'après la version du *Gzer-myig*, était petit-fils d'un prince du pays d'*Ol-mo luñ-rin*, à l'Ouest, installé dans son château-capitale de *Bar-po sobrgyad* ; de clan paternel *Dmu*, de caste royale (*rgyal-rigs*), il avait pour épouse la fille d'un *Phyva*, et leur fils, le père de *Gčen-rab*, portait le nom de *Mi-bon Lha-bon Yo-bon Rgyal-bon Thod-dkar* : Dans le résumé que donne le *Rgyal-rabs bon-po* de 1439, p. 11, il est appelé *Rgyal-bon Thod-dkar* et il vivait à 'Ol-mo luñ-rin, dans le pays de *Stag-gzig*<sup>120</sup>, à l'ouest (l'un des royaumes des Quatre Fils du Ciel<sup>121</sup>). Les rapprochements entre la documentation ancienne et les traditions bon-po tardives sont cependant très aléatoires et doivent, semble-t-il, être effectués avec circonspection du fait que le Bon en tant que religion organisée ne paraît pas être antérieur au XI<sup>e</sup> siècle et que ce que l'on classe actuellement comme Bon ancien entre en grande partie, comme nous le verrons, dans un cadre religieux différent. L'identité du roi *Thod-rgyal* reste donc, pour le moment, mystérieuse.

Enfin, la lecture du 1038 permet de confirmer l'interprétation du rôle attribué aux « douze princes » dans leur relation avec le premier roi du Tibet qui se dégageait de la lecture du 1286,2 et des textes tardifs. Il est bien certain que pour l'auteur de l'exposé que nous venons de lire à grands traits, l'hypothèse selon laquelle le premier roi ferait ou non partie du groupe des « douze principautés » implique que, dans son milieu, comme dans celui du rédacteur du 1286,2 on reportait l'existence des petits princes à l'époque de l'arrivée du premier roi au Tibet.

\*  
\*   \*   \*

Ces deux manuscrits, le 1286 et le 1038, servent en quelque sorte de prologue à la lecture de la grande chronique 1287 qui relate, sur le mode épique, un certain nombre d'évènements marquants survenus sous le règne de descendants du premier roi.

Matériellement, le 1287 se présente sous un format quasi identique à celui du 1286 et des Annales 1288. Il est composé de plusieurs morceaux de

<sup>120</sup> L'alternance entre la localisation d'*Ol-mo luñ-rin* au *Žaň-žuň* et au *Stag-gzig* est bien connue, cf. *Civilisation*, p. 200.

<sup>121</sup> Cf. le tableau établi par M. Stein dans l'*Epopée*, p. 256-261.

rouleaux collés l'un sur l'autre; j'en compte seize <sup>122</sup>. Mais quand un morceau se terminant par un blanc déborde, ne serait-ce que de quelques millimètres, le suivant (§ I et II, § VII et VIII); quand la fin d'une bande recouvre les voyelles de celle sur laquelle elle est collée (l. 327-328, § VII-VIII); ou quand les voyelles du second morceau ont été retracées après coup, à cheval sur les deux éléments (l. 398 <sup>123</sup>, § X-XI), c'est le signe que les morceaux ont probablement été écrits avant d'être assemblés. Ainsi, le rouleau nous paraît être composé de cinq bandes indépendantes à l'origine, collées ensemble après avoir été écrites : 1) l. 1-62 (§ I); 2) l. 63-314 (§ II à VI); 3) l. 315-327 (§ VII); 4) l. 328-397 (§ VIII à X); 5) l. 398-536 (§ X à XVI). Quant à l'écriture, elle présente des variations analogues à celle du 1286, et elles sont aussi particulièrement accentuées entre la fin d'un paragraphe et le début d'un autre (par exemple les lignes 432-433).

Ces seize paragraphes ont été arbitrairement groupés en dix chapitres par les éditeurs. Nous utiliserons donc à la fois la division naturelle du manuscrit et celle des éditeurs, puisque le texte n'est pas encore accessible à tous dans l'édition en fac-simile qui paraîtra prochainement. Quant à la date de la compilation de la Chronique, elle est déterminée par le second chapitre, qui contient une liste des ministres ayant exercé leur fonction depuis le règne du dix-septième roi de la lignée jusqu'au règne de Khri-lde sroñ-brcan ou de Khri-gcug lde-brcan. En effet les derniers rois ne sont pas nommés et les deux ministres qui clôturent la liste, 'Bro Khri-sum-rje Stag-snañ et Dba's Rgyal-to-re stag-sña sont tous deux signataires du traité de Skar-čuñ, gravé sous le règne de Khri-lde sroñ-brcan (804 à 815 environ); mais Khri-sum-rje est aussi l'un des principiaux artisans de la paix signée en 821/822 entre le Tibet et la Chine, et l'un des deux ministres mentionnés dans les Prières de De-ga g-yu-chal de 823 <sup>124</sup>. Il est donc probable que la Chronique est contemporaine, dans une partie de sa rédaction et dans sa compilation, du P.T. 1286 avec lequel elle entretient des rapports que nous essaierons de déterminer après la lecture.

<sup>122</sup> 1) l. 1-33; 2) l. 34-62; 3) l. 63-100; 4) l. 101-135; 5) l. 136-170; 6) l. 171-206; 7) l. 207-242; 8) l. 243-284; 9) l. 285-314; 10) l. 315-327; 11) l. 328-363; 12) l. 364-397; 13) l. 398-421; 14) l. 422-460; 15) l. 461-501; 16) l. 502-535.

<sup>123</sup> Le cas de la l. 398 était problématique, et d'ailleurs controversé. Selon M. G. Uray (*Chronological problem*, p. 298-299), les voyelles auraient été retracées après le collage de cette bande sous la précédente, de quelques millimètres plus étroites que celle-ci, en outre. Sur la suggestion de Mlle Hélène Vetch, collaboratrice de M. Demiéville qui, après un premier examen, était d'un avis contraire à celui de M. Uray (cf. *T.P.*, 1970, p. 66-67) nous avons décidé tout dernièrement de faire décoller les deux éléments par le service de la restauration de la Bibliothèque Nationale, la question ne pouvant être tranchée autrement. Quand ce fut fait, nous avons vu apparaître plusieurs voyelles, un *ki-ku* très net, tracé dans le sens habituel au lieu d'être inversé comme dans la retouche (ce qui montre que le *ki-ku* inversé n'a aucune valeur particulière), un *'gren-bu* et un *na-ro*, qui étaient cachées par l'extrémité de la bande se terminant par la l. 397 et un blanc. M. Uray avait donc raison de considérer le morceau contenant les l. 328 à 397 comme une bande écrite avant d'avoir été collée. Une photographie de ces deux éléments, séparés, sera jointe à celle du P.T. 1287, dans l'édition en fac-simile actuellement en préparation.

<sup>124</sup> Cf. *infra*, p. 228, n. 146 et *passim*.

Il n'est pas certain que le premier chapitre, qui est aussi le premier paragraphe, l. 1-62, *DTH*, p. 97-100, soit le début du document <sup>125</sup>. C'est l'un des plus riches et des plus difficiles de la Chronique, sans doute parce qu'il touche à plusieurs domaines, et d'abord à celui des rites funéraires. Car on sait que Dri-gum bcan-po dont l'assassinat sert de pivot à ce récit, est le premier roi qui ait laissé sa dépouille sur terre, contrairement à ses ancêtres qui remontaient au ciel à leur mort. C'est donc, sur un certain plan, l'histoire des premiers rites funéraires royaux qui est relatée dans ce chapitre, histoire qui sert en quelque sorte de précédent au rituel accompli lors des funérailles de ses successeurs, dont un manuel a été édité et traduit par Mlle Lalou. Ce n'est pas cet aspect du texte qui nous intéresse ici directement, bien que ce soit sans doute le plus visible. Et comme il est impossible, à ce stade de la recherche, de donner un sens satisfaisant aux passages directement ou indirectement reliés aux rites funéraires royaux, qui doivent, pour être compris, être situés dans le cadre plus général de la religion pre-bouddhique, ce qui est encore prématuré, et mis en parallèle avec des documents anciens du même type, nous ne ferons que les signaler dans le résumé divisé en séquences plus ou moins arbitraires que voici :

1) l. 1-6, p. 97, l. 1-11 : Le choix du nom de Dri-gum par sa vieille nourrice sourde est le résultat d'une mauvaise interprétation de présages et contient en germe les éléments de sa destruction (« tué par les (démons) Dri »).

2) l. 6-19, p. 97, l. 11 à p. 98, l. 6 : Dri-gum, appelé ici « fils des Lde » (*Lde-sras*) possède des pouvoirs supra-humains et peut, en particulier, remonter au ciel en personne. Sûr de sa force et de sa puissance, il provoque à la lutte des parents qui refusent le combat ; il défie ensuite Lo-ñam rta-rji, dont il n'accepte pas le refus. Le combat a lieu au Myaṅ-ro çam-po. Lo-ñam a exigé de se faire remettre un certain nombre d'objets magiques du roi, dont le nom et les caractéristiques rappellent ceux que Gña-khri bcan po a reçu de ses parents avant de se rendre au pays des hommes, d'après la version du *Bçad-mjod* que j'ai résumée plus haut : la lance qui frappe toute seule, l'épée qui coupe d'elle-même, la cuirasse qui s'enfile toute seule etc. ; ce sont d'ailleurs des « trésors des dieux » (*lha'i dkor*). Il a également demandé que Dri-gum se prive de ses moyens de retourner au ciel ; il réussit, par un stratagème, à l'aveugler puis, sortant un singe de sous son bras, provoque l'abandon du roi par son dieu protecteur, Lde-bla guṅ-rgyal. Dri-gum ne peut plus opposer aucune résistance à Lo-ñam, qui le tue.

3) l. 19-20, 98 l. 7-9. Son cadavre, enfermé dans plusieurs cercueils de cuivre est jeté dans le Rcaṅ-çhu ; il aboutit dans l'estomac d'une *klu-mo*, divinité-serpent du fleuve.

4) L. 21, 98 l. 9-10. Les deux fils du roi, Ça-khyi et Ña-khyi sont expulsés au pays de Rkoṅ-po.

<sup>125</sup> On distingue la voyelle *u* au dessus de la première ligne.

5) L. 21-26, 98, l. 9-18. Deux fidèles de Dri-gum vengent le roi en envoyant à Lo-ñam, au Myañ-ro çam-po, un chien extraordinaire dont ils ont enduit les poils de poison. Lo-ñam caresse le chien et meurt.

6) L. 26-34, 98, l. 18-33. Une bataille éclate ensuite entre les membres du clan dépendant de Lha-bu Ru-la-skyes, le clan Bkrags et ceux du clan <sup>126</sup>Rhya <sup>127</sup>. Les Rhya exterminent les Bkrags. Mais une femme <sup>128</sup> du clan Bkrags s'enfuit et se sauve au pays de son père, portant un enfant dans son ventre <sup>129</sup>. L'enfant, un garçon « de qualité » appelé Ñar-le-skyes devenu grand, demande à sa mère qui est son seigneur et qui est son père. La mère répond : « ton père a été tué par Rhya, ton seigneur le roi a été assassiné par Lo-ñam rta-rji. Son cadavre, enfermé dans des cercueils de cuivre, a été jeté dans le cours du fleuve Rcañ-po, il est allé dans l'estomac de la Klu-mo 'O-de riñ-mo ; les deux fils du roi ont été expulsés au pays de Rkoñ-(po) ».

7) l. 34-51, 98, l. 33-99, l. 24. Ñar-la skyes décide de partir à leur recherche ; il se met en rapport avec les deux fils du roi, au Rkoñ-yul et avec la Klu-mo. Elle accepte de rendre le cadavre de Dri-gum contre un rançon : un enfant dont les yeux se ferment de bas en haut, comme ceux d'un oiseau. Ñar-le-skyes se met en quête de cet être extraordinaire et après l'avoir cherché en vain dans toutes les directions, découvre une fille à moitié oiseau qui répond aux exigences de la Klu-mo. Il l'achète à ses parents contre la promesse d'accomplir désormais, à la mort d'un roi ou d'une reine son épouse <sup>130</sup>, un certain nombre de rites funéraires <sup>131</sup>. Il reprend le cadavre du roi (dans son cercueil) et met à la place, dans l'estomac de la Klu-mo, en guise de rançon, la fille à moitié oiseau. (Les fils de Dri-gum) Ña et Lha <sup>132</sup> emportent le cadavre de leur père. Ils construisent une tombe avec, en guise de « tente de l'âme » (la montagne Lha-ri) Gyañ-to <sup>133</sup>. Le cadet, Ña-khri, accomplit les cérémonies funéraires ; l'aîné, Ça-khyi « partit garder le sang de son père », expression énigmatique dont l'explication nous entrainerait trop loin.

<sup>126</sup> Le terme *pha-chan*, que je traduis de façon approximative par clan, paraît désigner non seulement le groupe familial mais aussi les dépendants rattachés à ce groupe ; le sens de « lords » que M. Wylie donne à ce composé, d'après certains textes tardifs, ne paraît pas convenir ici (*Marpa's tower*, paru dans *History of Religions*, 3,2, 1964, p. 287-289).

<sup>127</sup> C'est un membre de ce clan qui, avec un autre partisan de Dri-gum, du clan de Sna-nam, vengea le roi à la séquence précédente.

<sup>128</sup> Je comprends *çhun-ba* (p. 98 l. 21) comme *çhun-ma*.

<sup>129</sup> Au lieu de *lton*, p. 98 l. 21, lire *lto-na* (dans la traduction, p. 125 « sur son sein ») : cette lecture confirme l'interprétation de *çhun-ba*, qui concorde aussi avec la suite du récit.

<sup>130</sup> *Dbyal* ; voir au sujet du sens de l'expression *ltañ* (ou *stañ*)-*byal* (ou *dbyal*) *infra* p. 276. n. 327.

<sup>131</sup> Ils sont parallèles à ceux que décrit le *Rituel bon-po* édité et traduit par Mlle Lalou.

<sup>132</sup> Ce sont bien les deux fils de Dri-gum, Ña-khyi et Ça-khyi, comme l'a compris M. Bacot dans sa traduction ; je donne plus bas les parallèles à ce passage (p. 226).

<sup>133</sup> *Gyañ-to bla-'bubs kyi mgur du bañ-so brçigs-so* ; je ne suis pas sûre d'avoir compris cette phase énigmatique du rituel funéraire. Des expressions analogues, *thugs-gur* et *thugs-khañ* reviennent dans le *Rituel*, l. 135-137, p. 347. Ici la « tente de l'âme » paraît être assimilée à la montagne Gyañ-to elle-même, montagne sacrée du pays de Rkoñ-po (cf. *Lha-dre bka'-thañ*, fol. 40b) et divinité-ancêtre protectrice de la lignée royale, dépositaire de l'âme des rois d'après certaines indications que nous verrons plus loin. C'est donc d'abord au pays de Rkoñ-po, où ses deux fils étaient exilés, que Dri-gum fut enterré. Dans les textes tardifs, comme le *Rgyal-rabs BM*, c'est Ru-la-skyes (nom sous lequel Ñar-le-skyes est connu dans la tradition tardive) qui construit la tombe du roi à Rkoñ-po (fol. 24b).

8) l. 51-55, 99 l. 24-33. Ña-khyi, le fils cadet, devint Rkoñ dkar-po, c'est-à-dire le prince de Rkoñ-po. (Ça-khyi) prit la tête d'une armée de 3.300 hommes et se dirigea vers la forteresse de Pyiñ-ba, (ancienne capitale du petit royaume de Dri-gum). Il fait le vœu de se réinstaller dans ce domaine « comme seigneur et père du pays », employant, dans deux phrases parallèles obscures, des formules qui paraissent mettre en relation son retour à Pyiñ-ba stag-rce avec une partie des rites à accomplir pour le cadavre de son père.

Il se dirige ensuite vers le Myañ-ro çam-po. Cent hommes de Lo-ñam se suicident en se couvrant (frappant ?) la cervelle avec des récipients de cuivre; cent femmes de Lo-ñam se tuent en se frappant la poitrine avec des casse-roles<sup>134</sup>. Le Myañ-ro çam-po est vaincu. Il emprisonne les êtres humains et tue le bétail.

9) l. 56-52, 99 l. 33-100 l. 7. (Ça-khyi) se rend à Ba-čhos guñ-dañ ou il prononce un chant qui fait aussi allusion à des étapes du rituel funéraire. Puis il retourne à Pyiñ-ba stag-rce reconquis et y répète sur le mode affirmatif, les paroles qu'il avait chantées sur le mode négatif avant de se mettre en campagne contre le Myañ-ro çam-po. La fin, aussi très difficile, fait état de la continuité de la dynastie en nommant le successeur de Ça-khyi, devenu roi sous le nom de Spu-de guñ-rgyal, et en reprenant, pour la lui appliquer, une formule employée dans le 1286,3 et ailleurs, à propos du premier roi du Tiber : « Il est venu comme seigneur des hommes à tête noire, pour le bien des animaux à crinières ».

Ce très intéressant chapitre, dont nous ne pouvons ici faire qu'un commentaire partiel peut donc se lire sur plusieurs plans. Si l'un des thèmes le plus apparent est celui de la mort de Dri-gum, et de la recherche de son cadavre auquel les premiers rites funéraires royaux seront rendus, un autre aspect, politique celui-là, se dégage du récit. En effet, qui est l'adversaire de Dri-gum, Lo-ñam rta-rji ? Certainement le Lo-ñam qui était mentionné comme prince feudataire du Myañ-ro çam-po dans la liste des principautés du 1286,2, car les parallèles avec celle de Dpa'o gcug-lag et avec le récit du *Rgyal-rabs BM* que j'ai cités plus haut montrent qu'il s'agit bien du même. D'ailleurs tout le récit se passe entre Pyiñ-ba, pays de Dri-gum et le Myañ-ro çam-po, pays de Lo-ñam : c'est là qu'a lieu la lutte, c'est vers le Myañ-ro que les vengeurs du roi envoient le chien empoisonné qui tue Lo-ñam, c'est vers le Myañ-ro çam-po que se dirige Ça-khyi, le futur Spu-de guñ-rgyal pour attaquer les sujets de Lo-ñam et lorsqu'il a vaincu, le texte dit : « Le Myañ-ro çam-po fut vaincu ». D'autre part, c'est à Pyiñ-ba que Ça-khyi fait vœu de revenir pour servir de seigneur et père du pays, avant de combattre les hommes de Lo-ñam; et c'est à Pyiñ-ba stag-rce qu'il retourne, après la victoire. Il est donc légitime de considérer le premier chapitre du 1287 comme le récit de la défaite de Dri-gum, prince de Pyiñ-ba, ayant pour capitale Pyiñ-ba stag-rce (ce que confirment les l. 3-6 de l'inscription de

<sup>134</sup> Dans la littérature tardive, c'est aussi Ru-las-skyes qui tue ou contraint au suicide les cent hommes et cent femmes de Lo-ñam (Dpa'o ja, 7a, *Rgyal-rabs BM*, 24b).

Rkoñ-po) par le prince du Myañ-ro çam-po<sup>137</sup>, Lo-ñam. Plus exactement, c'est le récit des deux premières séquences de mon découpage. Par la suite deux thèmes sont développés parallèlement, après la mention de la vengeance exercée contre Lo-ñam par deux membres d'un clan dépendant de Dri-gum, Rhya et Sna-nam; celui de la recherche du cadavre du roi pour lui rendre les rites nécessaires, et celui de la reconquête du royaume et de la restauration d'un fils de Dri-gum sur le trône de Pyiñ-ba stag-ree. Or celui qui accomplit ces deux exploits, ou du moins qui accomplit le premier et rend possible le second n'est pas un membre de la famille royale de Pyiñ-ba, mais un personnage sur qui il faut nous arrêter un moment car son histoire est un exemple très caractéristique de la discontinuité qui existe entre la relation de certains événements dans la littérature ancienne et dans les textes tardifs.

C'est le fils posthume d'un membre du clan Bkrags, qui avait pour chef un nommé *lha-bu* Ru-las-skyes. Après l'assassinat de Dri-gum, le clan des Bkrags et celui des Rhya, tous deux vassaux du roi de Pyiñ-ba, s'entremassacrèrent et seule une jeune femme du clan Bkrags, enceinte, en réchappa : c'est son fils, à qui le 1287 donne le nom de Ñar-le-skyes ou Ñar-la-skyes, qui accomplira les deux exploits essentiels pour la maison de Pyiñ-ba à la fois sur le plan religieux et sur le plan politique, mentionnés plus haut. Mais, dira-t-on, ce n'est pas ainsi qu'on raconte habituellement l'histoire des successeurs de Dri-gum. En effet, la tradition tardive a profondément modifié le récit, déjà légendaire au IX<sup>e</sup> siècle, de la mort de Dri-gum et de ses conséquences. Elle a particulièrement modifié l'histoire de Ñar-le-skyes. Les sources qui la relatent sont trop nombreuses pour que nous puissions les exposer ici; ce sera, je l'espère, l'objet d'un autre article. Mais on peut citer le résumé qu'en donne le *Deb-ther dmar-po* de 1346, pour rappeler les grands traits de la légende tardive : « Gri-khuñ bean-po rechercha son ministre Lo-ñam comme compagnon de lutte<sup>138</sup>; ils se battirent, mais il ne put le vaincre et le ministre l'assassina. Ses trois fils s'enfuirent à Koñ-po. Lo-ñam s'empara du royaume. La mère des trois fils s'unit en songe à un homme blanc et produisit une boule de sang (*khrag-gi gon-bu*) d'où sortit un fils né d'une corne (*ru-las-skyes-pas*). Il (Ru-las-skyes) mit sur le trône le fils appelé Bya-khri à qui l'on donna le nom de Spu-de guñ-rgyal; son frère aîné Ça-khri et son cadet Bya-khri devinrent seigneurs de Koñ-po et de Ñañ-po » (fol. 16a). Il existe de multiples développements et variantes de ce

<sup>137</sup> La localisation du Myañ-ro çam-po est en partie hypothétique. La mention du Rcañ-çu où l'on jette le cadavre de Dri-gum, après la lutte qui eut lieu au Myañ-ro çam-po (séquence n° 3) indique que ce territoire se trouvait dans le Gcañ actuel. M. Tucci le situe près de Gyantse dans les *TTK*, p. 64, ce qui paraît vraisemblable. L'itinéraire suivi par Ça-khyi depuis Phyiñ-ba jusqu'au Myañ-ro çam-po passe par le col de Men-pa 'phreñ-ba, Tiñ-srob roñ-riñ et Ba-čhos guñ-dañ qui ne sont malheureusement pas localisables avec précision. En revanche la région de Phyiñ-ba est bien connue puisque c'est l'actuelle région de 'Phyoñ-rgyas dont on possède des descriptions précises; et que l'on peut encore voir les ruines du château de Pyiñ-ba stag-ree sur la colline rocheuse de Pyiñ-ba, à dix-huit miles au sud-ouest du fleuve de 'Phyoñ-rgyas (cf. *Early Burial grounds* et *TTK* p. 31).

<sup>138</sup> L'expression *'thab zla* définit les rapports qui unissent le Tibet et la Chine dans le traité de paix de 822 (Est, l. 20). Il est vraisemblable en effet que le duel épique de Lo-ñam et Dri-gum recouvre en réalité une bataille menée par deux seigneurs pour agrandir leurs fiefs respectifs.

schéma. Le *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-loñ* explique (fol. 25a-b) que Lo-ñam avait obligé la reine, mère des trois fils, à garder les chevaux, et c'est avec une émanation du dieu de la montagne Yar-lha çam-po (au sud de Pyiñ-ba), apparu en rêve sous forme d'homme blanc puis de yak blanc qu'elle se serait unie. Au bout de huit mois environ, elle donne naissance à une boule de sang, qui pouvait à peine remuer la tête et les membres: « comme elle était née de sa chair, elle en eut pitié et comme la boule n'avait ni yeux ni bouche pour être nourrie, elle la mit dans une corne de yak sauvage (*'broñ-ru*) chaude, l'entortilla dans un vêtement (lui donna du lait, dit Dpa'o gcug-lag) et quelques jours plus tard, un petit garçon apparut. Il eut pour nom 'Jañ-gi bu Ru-la skyes : né dans une corne ». On voit que c'est à partir de noms propres dont le sens a frappé l'imagination ou de leurs homophones que toute cette légende est construite : dans la chronique, Ru-la-skyes, « Né dans une corne » est le chef des Bkrags, dont le nom se prononce comme *khrag*, le sang. Ñar-le-skyes est son fils posthume, mais né normalement. Ru-la-skyes portait le qualificatif de « fils des Lha », probablement parce que la noblesse tibétaine de l'époque et non pas seulement la famille royale, se disait descendue de divinités : les légendes d'origine des grandes familles comme celle de Sa-skya, de 'Phyoi-rgyas, de Phag-mo-gru, de G-yu-thog, le montrent bien. Quant à la mère de Ñar-le-skyes, que la tradition tardive a appelé du nom de son père, Ru-la skyes, ce n'était pas la reine, épouse de Dri-gum, mais une femme du clan Bkrags qui réussit à s'enfuir au pays de son père et échappa au massacre de son clan par les Rhya. La légende de la reine épouse du dieu de la montagne Yar-lha çam-po dont Ru-la-skyes serait le fils, frère des princes Ça-khyi et Ña-khyi (auxquels on ajoute un frère et parfois une sœur) qui est attestée dans tant de textes tardifs, n'a donc aucune réalité historique, ce qui n'enlève rien à son intérêt, d'ailleurs. Mais il est nécessaire de souligner qu'elle est aussi profondément différente de la légende attestée dans la Chronique du IX<sup>e</sup> siècle, et qu'à tenter de faire coïncider coûte que coûte la tradition tardive avec la tradition ancienne <sup>139</sup>, on risque de masquer des modifications très importantes et jusqu'au procédé de formation des légendes, qui sont souvent bâties sur des étymologies approximatives, comme celle-ci <sup>140</sup>. On rencontre assurément des témoignages de la persistance de certaines croyances à travers les siècles, au Tibet, mais les exemples qui prouvent la discontinuité des traditions sont le signe de la vitalité de la culture et de ses facultés de renouvellement; ils méritent donc, eux aussi, d'être relevés.

En ce qui concerne l'identité du personnage qui prend la tête des armées pour combattre le Myañ-ro çam-po, dans la séquence n° 8, si c'est un fils

<sup>139</sup> Par exemple dans *DTH*, p. 125 et dans les notes à cette page.

<sup>140</sup> La légende bâtie autour du roi Khri-lde gcug-brcan, dans la tradition tardive est aussi très typique. Elle en fait un barbon qui se serait substitué à son fils au moment de son mariage avec la princesse de Kin-tch'eng, alors qu'il avait à l'époque six ans. Elle est probablement née en partie du sobriquet « Mes Ag-chom », « le grand père barbu » donné à ce roi, provoquant le report de thèmes de folklore propres à la société tibétaine sur un personnage devenu, comme tous les rois de l'époque ancienne au Moyen-Age tibétain, en grande partie légendaire. Cf. *Glosse* p. 255-258, où les éléments historiques qui auraient pu donner naissance à cette légende sont analysés, d'après les sources chinoises et tibétaines. On pourrait citer beaucoup d'autres exemples.



de Dri-gum, ce ne peut-être que le second frère, Çà-khyi, comme l'a bien vu M. Bacot, et la correction proposée par M. Wylie <sup>141</sup> est sans fondements. En effet, le 1287 dit textuellement que Ña et Lha, tous deux, prirent le cadavre du roi (p. 99 l. 21) : *Ña Lha gñis-kyis bcan-po'i spur bzun-no* et plus loin, que Ña-khyi devint le Rkoñ dkar-po. Or l'inscription de Rkoñ-po publiée par M. Richardson, qui date de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, indique, comme le 1287, que Dri-gum avait deux fils et non pas trois comme dans la tradition tardive ; que l'aîné était Ña-khyi et le cadet Çà-khyi (c'est le contraire dans la chronique) ; que l'aîné fut Kar-po (c'est-à-dire le seigneur de Rkoñ-po) et que « le cadet Çà-khyi fut le dieu-roi » *gčun Çà-khyi ni | Lha bcan-po* (l. 5) ; il est donc clair que Ña, dans l'expression du 1287 *Ña Lha gñis*, désigne Ña-khyi et que Lha désigne Çà-khyi, Lha bcan-po, le futur roi. Il est vrai, cependant, que son nom n'apparaît pas comme sujet de la phrase qui relate la campagne de reconquête du royaume, mais si l'on hésitait entre deux sujets possibles, ce serait entre Çà-khyi, qui devint roi, et Nar-le-skyes au compte de qui la tradition tardive, dans sa quasi-totalité, attribue le mérite de cette reconquête, au point que certains textes considèrent que c'est lui qui fut couronné sous le nom de Spu-de guñ-rgyal. Comme la fin du premier chapitre du 1287 est en partie incompréhensible, on ne peut écarter complètement cette hypothèse <sup>142</sup>.

La lecture de ce paragraphe permet aussi d'établir un rapprochement entre la légende du premier roi du Tibet, relatée dans le 1286,3, le 1038 et des textes tardifs comme le *Bçad-mjod*, et celle Spu-de guñ-rgyal. Le fait a déjà été remarqué à partir d'autres données. Les mêmes clichés sont utilisés pour décrire la venue de Ñag-khri bcan-po au Tibet central et la restauration de Çà-khyi sur le trône de Pyiñ-ba stag-rce, « roi et père du pays, venu comme pluie sur la terre, seigneur des hommes à têtes noires et des bêtes à crinière ». Leur arrivée au Tibet central est dans les deux cas la suite d'une expulsion, et dans les deux cas aussi c'est à partir de Rkoñ-po, où est située la montagne Lha-ri Gyañ-do <sup>143</sup>, qui joue un rôle dans les deux légendes, que s'opère leur venue à Pyiñ-ba stag-rce, où d'après le témoignage de l'inscription de Rkoñ-po l. 3-5, « tous les rois ont résidé depuis l'arrivée de Ña-khyi bcan-po ... jusqu'à Dri-gum bcan-po ». Dans cette inscription, c'est le frère de Spu-de guñ-rgyal, Ña-khyi (ou Ña-khri) qui paraît être identifié au premier ancêtre. Notons que l'absence d'un troisième fils de Dri-gum, dans la documentation ancienne, et l'absence de référence à un autre lieu d'exil que Rkoñ-po ne confirment pas l'interprétation du terme Spu-rgyal par l'auteur du *Rgyal-rabs* de 1376 et celui du *Rgya-Bod yig-chañ*, que nous avons vue plus haut. Il est cependant indéniable que la tradition ancienne établit un parallèle entre Gña'-khri bcan-po et le successeur de Dri-gum. Il est difficile de dire s'il

<sup>141</sup> 'O-*lde spu-rgyal and the introduction of Bon to Tibet*, CAJ, VIII,2, 1963, p. 97-100, où M. Wylie n'a malheureusement pas utilisé l'inscription de Rkoñ-po qui, comme la Chronique, donne deux fils et non trois à Dri-gum.

<sup>142</sup> Nous ne pouvons pas citer ici toute la documentation à ce sujet, qui fournira la matière d'un autre article.

<sup>143</sup> Cf. *Lha-'dre bka'-thañ*, fol. 40b : *Koñ-po ri-nag Lha-ri gyañ-rdor che | ... rgyal-po Gña'-khri bcan-po'i 'bab-sa yin*.

faut seulement y voir l'expression de l'idée, attestée pour d'autres rois, que tout début de règne est un recommencement, une réinterprétation du concept de la royauté modelé sur le précédent primordial de l'avènement du premier roi ; ou si la défaite du petit royaume de Pyiñ-ba par une principauté du Gcañ, suivie de son rétablissement et de l'annexion du territoire de Myañ-ro çam-po ne serait pas envisagée comme le début du mouvement d'expansion des seigneurs de Pyiñ-ba stag-rce qui aboutit à la constitution du royaume de Sroñ-bcan sgam-po au VII<sup>e</sup> siècle. La reconquête d'une partie du Tibet central par Spu-de guñ-rgyal a peut-être inspiré aux rédacteurs de la Chronique épique qu'est le 1287 (et sans doute à d'autres avant lui) une partie de l'élaboration du mythe de l'arrivée du premier roi au Tibet <sup>144</sup>.

Qui sont, enfin, les héros de ce chapitre ? Dri-gum et Lo-nam sans doute, car c'est l'assassinat de Dri-gum et la victoire du Myañ-ro sur Pyiñ-ba, qui commande tout le reste de l'histoire. Mais c'est aussi Ñar-le-skyes qui par ses exploits retrouve le cadavre du roi et ses deux fils exilés, et qui, peut-être avec Ça-khyi, joue un rôle prépondérant dans ce récit. On peut donc considérer que l'intérêt est réparti à peu près également entre les rois et Ñar-le-skyes, sans qui, cependant, ni l'accomplissement des rites funéraires pour le cadavre de Dri-gum ni la restauration de ses descendants à Pyiñ-ba stag-rce n'aurait été possible. Ce chapitre pourrait donc aussi bien faire partie d'un *Rgyal-rabs* que d'un *Blon-rabs*.

## § II

Le second chapitre, qui est aussi le second paragraphe, (l. 63-117, p. 100, l. 8-102, l. 21) paraît avoir été rédigé, ou copié indépendamment du premier : le premier se termine pour deux *çad*, puis un blanc qui aurait contenu environ cinq lignes ; on y voit sur la droite des graffiti sans signification, deux signes de début de paragraphe encadrant deux *çad*, notamment. Ce morceau est collé sur le suivant dont le format est de plusieurs millimètres plus petit : l'extrémité gauche du premier est nettement décalée par rapport à celle du second qu'elle surplombe. D'autre part, comme pour les différentes parties du 1286, l'écriture de la fin du premier paragraphe est sensiblement différente de celle du début du second. Il semble donc que ce morceau a été rattaché au précédent après avoir été rédigé. Il est d'ailleurs très différent du premier qui contenait la narration suivie d'événements relatifs à une période déterminée, où rois et ministre (si Ñar-le-skyes possède le titre que la tradition tardive accorde à son double Ru-la-skyes) jouaient un rôle. Or le second paragraphe porte un titre qui correspond exactement à son contenu : *Blon-çhe bgyis-pa'i rabs* : « liste de ceux qui ont exercé la fonction de grands ministres » (l. 63). C'est en effet une liste des ministres qui se sont succédés depuis le roi (*bcan-po*)

<sup>144</sup> Le règne de Dri-gum et de son fils ont bien été considérés par certains comme le début réel de la dynastie, puisque l'ambassadeur tibétain à la cour des T'ang, au VII<sup>e</sup> siècle, faisait commencer l'histoire royale avec eux (cf. *supra* p. 191-192).

Lde pru-bo gnam-gžun rcan <sup>145</sup>, dix-septième roi de la généalogie du 1286,4, jusqu'aux deux ministres de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, 'Bro Khri-sum-rje Stag-snañ, et Dba's Rgyal to-re stag-sña <sup>146</sup>. Comme je l'ai dit plus haut ce paragraphe permet de dater de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle la compilation de la Chronique.

Les premiers ministres de cette liste sont assez difficiles à situer dans le temps, car après avoir annoncé, dans son titre, que l'énumération commençait à partir du dixième roi qui succéda à Dri-gum, l'exposé commence par la formule imprécise : *gna' thog-ma*, « jadis, au début », qui pourrait se rapporter à une époque antérieure. Il y eut donc d'abord, d'après ce paragraphe 'Da'r gyi bu Stoñ-dañ-rje; puis Rñegs Dud-kyi-rje; puis Khu, Lha-bo mgo-dkar <sup>147</sup>, identifié par plusieurs textes tardifs avec Ru-la-skyes, le Ñar-le-skyes du premier chapitre, qui est contemporain du successeur de Dri-gum, donc antérieur d'une douzaine de générations à Khu, si la liste de ce chapitre commence bien avec le règne de Lde pru-bo gnam-gžun rcan. Puis Lho Thañ-'briñ ya-steñs et Rñegs Thañ-yoñ thañ-rje <sup>148</sup>. La présence de ces deux ministres de Lho et Rñegs confirme l'interprétation de ces deux noms qui apparaissent, on s'en souvient comme ceux des ministres du premier roi du Tibet dans le 1038. Vient ensuite un ministre du clan Gnubs puis le premier auquel on puisse assigner sinon une date précise, du moins un règne précis, Mthon-myi 'Briñ-po rgyal-bcan-nu <sup>149</sup>, proba-

<sup>145</sup> Cette indication fait partie du titre.

<sup>146</sup> Cf. *supra*, p. 220. Sur le puissant ministre Žañ Khri-sum-rje, du clan Bro, qui avait conquis Touen-houang et en fut le premier gouverneur, bien avant de jouer un rôle de premier plan dans la conclusion du traité de 821-822, cf. le *Concile de Lhasa*, p. 281-292. Les « prières du bois de Turquoise » dans lesquelles il apparaît plusieurs fois sont conservées dans le Fond Pelliot Tibétain de la Bibliothèque Nationale, n° 16, pour ce qui est des folios 22 à 34; la suite, folios 35-41 est conservée à l'India Office et Thomas l'a publiée et traduite dans *TLT*, p. 92-109; cf. *Concile*, p. 246, n. 4, p. 362-364 et 368, 'Gren, p. 252, n. 15 et *infra*, p. 335, 336 etc.

<sup>147</sup> Le troisième chapitre du *Blon-po bka'-thañ*, fol. 7b-8b, est intitulé « explication de l'origine des ministres » mais il contient en réalité une liste de ministres, groupés non pas par règne comme ici, mais par clans; il fournit d'intéressants parallèles avec le *Blon-rabs* du 1287. En principe, s'il faut en croire l'indication du début de ce *le'u* du *Blon-po bka'-thañ*, les ministres groupés par clans s'échelonnaient du règne de Gña'-khri bean-po à celui de Khri-sroñ lde'u bcan. Toujours selon le *Blon-po bka'-thañ*, les plus anciens des ministres seraient le fils de (ou du) Čam-po (la montagne ?), Lha-yi smon-gzugs, et son fils Lha-yi 'od-dkar. Malgré l'écart chronologique on pourrait penser qu'il existe un lien entre ce dernier et Khu Lha-bo mgo-dkar, car ce sont ensuite des ministres du clan Khu qui sont énumérés.

<sup>148</sup> La liste du *Blon-po bka'-thañ* ne mentionne ni ministres de Lho ni ministres de Rñegs. Mais elle assimile ou substitue de façon évidente le clan des Gñags, qui commence à jouer un grand rôle, au Tibet à partir du VIII<sup>e</sup> siècle, à celui de Rñegs, qui paraît, comme le 1038 le suggère et comme la suite de la Chronique le confirme, appartenir à un passé déjà révolu et légendaire à la fin du VI<sup>e</sup> ou au début du VII<sup>e</sup> siècle. En effet, parmi les quatre ministres du clan Gñags énumérés dans le *Blon-po* fol. 8a, on trouve en premier Gñags Khyim-bu Bdud-kyi rje, qui paraît bien être la transposition du Rñegs Dud-kyi-rje de la Chronique, et en troisième Thañ-pa ya-tañ-rje qui pourrait être une déformation du nom de Rñegs Thañ-yoñ thañ-rje. Une partie de la tradition tardive paraît donc avoir remplacé Rñegs par Gñags, comme le montrent le *Blon-po* et la liste des « six clans paternels de sujets » qui ont accueilli Gña'-khri selon Dpa'o gcug-lag (*Ja*, 6b) en tête desquels apparaissent Lho et Gñags (cf. *infra*, p. 329).

<sup>149</sup> Ce clan est orthographié Thu-mi dans le *Blon-po*: le second d'entre les trois ministres de ce clan mentionnés fol. 8a, porte un nom qui rappelle, d'assez loin, celui ministre du chapitre II : Thu-mi Rgyal-mehan snañ-la phan.

blement un membre du clan qui donnera plus tard naissance au grand créateur de l'alphabet tibétain, selon les textes tardifs, Thon-mi Sambhota. On nous dit en effet plus loin, l. 89-90, p. 101 l. 15-16, qu'il était grand ministre sous le roi (*bcan-po*) 'Bro-mñen, c'est-à-dire 'Bro-mñen lde-ru, vingt-neuvième roi de la lignée, arrière grand-père de Sroñ-bcan sgam-po. Mthon-myi est resté dans les mémoires parce que, coupable de trahison envers le roi, le châtiment lui fut infligé par sa propre sœur, Mthon-myi-za Yar-steñ qui l'empoisonna. Le thème du ministre déloyal qui se suicide ou se fait tuer par un de ses proches revient à plusieurs reprises dans le 1287. Le cas de Mthon-myi a été rappelé en guise de précédent à l'un des ministres de Sroñ-bcan sgam-po, Mgar Mañ-žam sum-snañ, qui était déloyal; se sentant démasqué par cette allusion il se suicida en se coupant la tête lui-même<sup>150</sup>.

Mthon-myi est suivi par la mention de cinq ministres, sans indication du roi sous qui ils ont exercé cette fonction. Ils ont donc vraisemblablement été les ministres de 'Bro-mñen et de Stag-bu sña-gzigs. Moñ Khri-do-re snañ-chab, qui suit, est à classer parmi les ministres de Khri Slon-bcan ou Gnam-ri, père de Sroñ-bcan sgam-po; l'auteur du chapitre II fait en effet son éloge après avoir mentionné la chute du royaume de Mar-mun, seigneur du Rcañ-bod<sup>151</sup>. Or le prince Mar-mun a été décapité par un autre ministre de Gnam-ri, Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce, qui joue un grand rôle sous ce règne et sous celui de Sroñ-bcan. Nous verrons donc ce passage avec celui du chapitre IV, p. 106, qui en est le parallèle. On peut ainsi considérer que les ministres suivants ont été en exercice sous le règne de Gnam-ri: Moñ Khri-do-re snañ-chab<sup>152</sup>, Mgar Khri-sgra 'ji-rmun et Myañ Mañ-po-rje Žañ-snañ; ce dernier sera le premier ministre de Sroñ-bcan sgam-po à la mort de son père, Khri Slon-bcan, comme le disent l'auteur du chapitre VI p. 111 et le début des Annales 1288. Les autres ministres de Sroñ-bcan, mentionnés à sa suite, sont 2) Mgar Mañ-žam sum-snañ; c'est à lui que fut lancée l'allusion à la déloyauté de Mthon-myi 'Briñ-po rgyal-bcan-nu, qui provoqua son suicide, lors d'une épreuve qui tenait semble-t-il, à moitié d'un duel à l'épée, à moitié d'une joute oratoire. 3) Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce; 4) Mgar Stoñ-rcañ yul-zuñ. Nous reviendrons sur ces quatre ministres de Sroñ-bcan en lisant le chapitre VI qui éclaire celui-ci. Les ministres qui suivent ont servi sous les successeurs de ce roi, jusqu'au premier quart du IX<sup>e</sup> siècle, et sortent du cadre de ce travail, qui ne va pas au delà du règne de Sroñ-bcan sgam-po.

Ainsi par son aspect matériel, par son titre — *Blon-rabs* — et par sa rédaction, ce second chapitre se distingue de celui qui précède et aussi, semble-t-il, de ceux qui suivent.

<sup>150</sup> Cf. *DTH*, p. 101, l. 15-17.

<sup>151</sup> *DTH*, p. 100, l. 28, lire Rcañ au lieu de Rcan et supprimer les deux *čad*; cf. *infra*, p. 238-239.

<sup>152</sup> *DTH*, p. 100, l. 27, lire *snañ* au lieu de *mañ*.

### § III

Le chapitre III est, comme le premier, de caractère narratif. Il est situé, dans le temps, à l'époque de Stag-bu sña-gzigs, grand-père de Sroñ-bcan sgam-po. C'est dire que, entre le récit du premier chapitre qui relatait l'histoire de Dri-gum et de son successeur, et celui-ci (le second, on l'a vu, est centré sur les ministres), on passe du septième roi de la lignée au trentième. Or, est-il vraisemblable de supposer qu'il n'existait, au IX<sup>e</sup> siècle, aucune relation concernant le règne des vingt rois par dessus lesquels la chronique passe sans rien en dire ? Je ne le crois pas. On pourrait peut-être alléguer que, hormis Dri-gum et Spu-de guñ-rgyal, à partir de qui la maison de Pyiñ-ba stag-rce s'implante solidement au Pyiñ-luñ et commence à étendre son pouvoir sur les fiefs qui l'entourent, ceux qui leur ont succédé ont joué un rôle si effacé qu'aucun fait notable n'a pu être retenu par les chroniqueurs ou les bardes. C'était l'opinion de M. Bacot et de Toussaint, à propos du chapitre II, qui selon leur résumé, (p. 95) serait centré sur les rois ; remarquant que le texte énumère quinze ministres pour treize rois qui ne sont pas nommés, ces auteurs ont conclu que les rois passés sous silence n'avaient sans doute qu'une importance réduite. Mais la remarque n'est pas justifiée, car le titre du paragraphe annonce, je le répète, une liste de ministres, *blon-rabs*, et il est normal d'y rencontrer peu de rois. Le *Blon-po bka'-thañ*, contient lui aussi (on l'a vu) une énumération de ministres dans laquelle les rois qu'ils ont servi sont à peine mentionnés : les genres sont nettement séparés dans la littérature tibétaine, et ce qui a trait spécifiquement aux rois entre dans un *Rgyal-rabs* et non dans un *Blon-rabs*. S'il en était autrement, les rois qui se sont succédés de Sroñ-bcan sgam-po (tout juste mentionné) à Khri-gcug lde-brcan dont le nom n'apparaît pas dans le second chapitre, auraient eux aussi joué un rôle effacé, or tout le monde sait que ce n'est pas le cas. En réalité la documentation tardive, même quand elle diffère des traditions attestées dans la Chronique et autres documents anciens au sujet des rois du Tibet, montre, et parfois nettement comme dans le cas de Dri-gum, par ses similitudes et même par ses écarts, que les sources anciennes n'étaient pas inconnues au Tibet médiéval et moderne. C'est pourquoi l'histoire de 'Bro-mñen lde-ru, par exemple, a certainement donné lieu à un récit épique, à date ancienne, puisque l'histoire de la trahison et du châtement spectaculaire de son ministre Mthon-myi sont conservés dans le *Blon-rabs* du 1287. Et bien qu'elle soit déjà connue par d'autres textes, je rappellerai ici la légende de ce roi dans la version du *Rgyal-rabs* de 1376, (fol. 27a-b), la plus complète que je connaisse. Elle provient d'un auteur qui, comme Dpa'o gcug-lag, a utilisé des textes comparables à ceux de Touen-houang<sup>153</sup> ; il serait étonnant qu'elle n'ait pas sous une forme ou une autre, inspiré les bardes anciens. « Broñ-gñan lde-ru ; il eut pour ministres Gñags Thañ-pa yar-rje et Snubs Khro dar-re 'thoñ-po<sup>154</sup>. Ce roi et son fils Stag-

<sup>153</sup> Le récit que l'auteur de ce *Rgyal-rabs* a consacré à Dri-gum et ses fils le montrait déjà.

<sup>154</sup> On trouve en effet la mention d'un ministre nommé Gnubs Khri-do-re mthoñ-po dans le deuxième chapitre de la Chronique, après celle de Mthon-myi, qui fut ministre de 'Bro-mñen.

ri sñan-gzigs sont tous deux appelés les *bar-steñs*. Voici son histoire (*lo-rgyus*) : il prit pour épouse une dame Mëhims du Dvags-po, Klu-rgyal ñan-bu mcho <sup>155</sup> ». Elle était très jolie d'après plusieurs autres versions mais, à la cour du roi, elle se mit à enlaidir ; aussi le roi lui demanda : « Toi qui d'abord ne ressemblais pas à une fille humaine, qui étais pareille à la fille d'un dieu, depuis que tu es venue ici, qu'est-ce qui ne te convient pas <sup>156</sup> ? Souffres-tu de la nourriture ou des vêtements ? » Elle répondit : « Ce ne sont pas la nourriture ou les vêtements qui ne me conviennent pas, mais il y a dans mon pays un aliment qui ne se trouve pas ici et c'est sans doute la cause (de ma transformation) ». « Eh bien », dit le roi, « fais-en apporter et manges-en ». Elle envoya une servante sûre en chercher, qui fit cuire dans du beurre beaucoup de grenouilles, les chargea sur des vaches métisses et des chevaux et revint. Les deux femmes les cachèrent dans le trésor et les mangèrent. Elles redevinrent belles et éclatantes ; le roi pensa alors : « puisque c'est mangeable pour elles, cela me convient aussi comme aliment » et son ministre eut beau le lui déconseiller, il ne l'écouta pas. Il envoya sa femme parcourir le royaume et ouvrit la porte (du trésor) avec une fausse-clé (*lde-chab*). Lorsqu'il vit cette quantité de cadavres de grenouilles, il ressentit un doute profond <sup>157</sup> et pensa : ce n'est pas avec un être humain que je suis uni mais avec une démons (*bdud-mo*) » ; (à cause de ce doute) le roi tomba malade de la lèpre et quand la reine son épouse donna naissance à un fils, il était aveugle (*dmu-loñ*), aussi lui donna-t-on le nom de Dmus-loñ dkon-pa-bkra. Le père, la mère et le ministre Gñag Thañ-pa yar-rje furent enterrés vivants ». Au moment de pénétrer dans la tombe, le roi donna à son fils aveugle des instructions morales, qui sont de toute évidence une invention tardive, et que l'on rencontre à peu près identiques dans ce *Rgyal-rabs*, celui du Vème Dalai-lama, Dpa'o gcug-lag etc., ainsi que des conseils d'ordre

comme on l'a vu plus haut, et d'un ministre du clan Sna-nam ; cette information du *Rgyal-rabs BM* est donc tout à fait vraisemblable ; c'est le seul texte tardif que je connaisse qui fournisse ce renseignement précis, qui remonte, à mon sens, à une source ancienne.

<sup>155</sup> Le nom de cette princesse est, lui aussi, confirmé par la documentation de Touen-houang ; la généalogie royale du 1286,4 indique que 'Bro-mñen lde-ru et Mëhims-za Klu-rgyal ñan-mo-mcho eurent pour fils Stag-bu sñan-gzigs (*DTH* p. 82 et 88). Dpa'o ja, 11a, donne son nom sous la forme Mëhims-za Klu-rgyal, sans ajouter ñan-bu ou ñan-mo mcho, comme le *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-loñ*, qui ajoute en note : « c'était une Klu-mo » (*klu-mo yin*) ; éd. Sde-dge, fol. 27a, éd. Kuznetsov, p. 51.

<sup>156</sup> *či-ñes*. Dans la version du *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-loñ*, selon le texte de l'édition de Sde dge, (Kuznetsov, p. 51, note 216), le roi lui demande : « n'es-tu pas malade ? ».

<sup>157</sup> *Rgyal-rabs BM*, 27b, *rgyal-po rnam-rtogs (=rtog) skyeste*. L'expression *rnam-rtog*, qui traduit le sanskrit *vikalpa*, a deux sens, l'un philosophique, celui d'« erreur de jugement, incapacité à distinguer le vrai du faux, le réel de l'irréel » (cf. Edgerton, s.v. *vikalpa*). Il a aussi une acception populaire, qui se rattache à ce sens ou en dérive et désigne alors le déséquilibre psychique provoqué par la mauvaise interprétation d'un phénomène ou par le doute au sujet de sa nature. C'est le sens de l'expression *rnam-rtog* dans ce passage, car c'est le doute horrifié du roi (*rnam-rtog* signifie aussi éprouver du dégoût, de l'horreur) qui provoque sa maladie. Mon assistant et ami M. Yon-tan Rgya-mcho m'a expliqué que le *rnam-rtog* est considéré comme le ressort principal de la magie destructrice, le *mthu* ; le sorcier qui veut exercer son pouvoir nocif sur une victime, quelle qu'elle soit, s'efforce d'abord de provoquer en elle ce doute grave, ce trouble profond qui la rend ensuite vulnérable aux attaques des démons ou aux influences pernicieuses commandées par lui.

pratique : « Rends hommage », lui dit-il, « au Gñan-po gsañ-ba de tes ancêtres ». Il s'agit des textes qui seraient tombés sur le toit du palais du roi Lha Tho-tho-ri : cet épisode fictif appartient aussi à la période de refonte de l'histoire en fonction du bouddhisme qui commence au X<sup>e</sup> siècle. « Fais venir un médecin du pays 'A-ža et il t'ouvrira les yeux ; si tes yeux ne s'ouvrent pas (c'est-à-dire si tu ne recouvres pas la vue), il y a la femme d'un Bon-po du pays Sum-pa, nommée Rgya-mo rgya-lčam, avec qui je me suis uni et qui n'a été adultère <sup>158</sup> qu'une nuit ; elle a eu un fils (de moi) appelé Sum-ri riñ-po. Fais-le venir, proclame que c'est ton frère aîné <sup>159</sup> et place-le sur le trône », dit-il et il pénétra dans la tombe ; la tombe de 'Bro-gñan lde-ru avait été construite à Zañ-mda'. Le roi et ses deux sujets (la reine et le ministre) pénétrèrent vivants dans la tombe. Ensuite Dmu-loñ dkon-pa bkra fit des offrandes de « boissons d'or » et de « boissons de turquoise » au Gñan-po gsañ-ba ; il fit appeler un médecin 'A-ža, qui lui ouvrit les yeux au sommet du palais Yum-bu <sup>160</sup>. Il vit (juste à cet instant) sur la montagne Stag-mo du Skyid-čod des moutons sauvages (*gñan*), c'est pourquoi on lui donna le nom de Stag-ri gñan-gzigs et on le fit monter sur le trône » <sup>161</sup>.

Il est bien entendu difficile de discerner les éléments anciens sous l'affabulation tardive, qui remonte sans doute au XI<sup>e</sup> siècle, car le *Lo-rgyus čhen-mo* de Khu-ston Brcon-'grus g-yuñ-druñ contenait des récits portant sur les prédécesseurs de 'Bro-mñen, d'après une remarque du *Rgyal-rabs bon-po*, p. 45 et puisque Dpa'o le cite au sujet d'Od-sruñs et de Yum-brtan, il traitait vraisemblablement de toute l'histoire ancienne du Tibet. Quoi qu'il en soit, c'est très probablement à partir de la modification du nom de Stag-bu sña-gzigs en Stag-ri gñan-gzigs que la légende pseudo-étymologique de ce roi a été bâtie, selon un processus analogue à celui qui a donné naissance à celle de Ru-la-skyes. Et les rapprochements que l'on peut établir entre la relation du *Rgyal-rabs BM* et des textes de Touen-houang comme le 1286,4, et le 1287,2, indiquent, semble-t-il, qu'il existait des récits anciens concernant le règne de 'Bro-mñen analogues à ceux qui sont conservés dans la Chronique à propos de Dri-gum, Sron-bcan sgam-po et autres rois. S'ils ne sont pas englobés dans la Chronique, c'est qu'elle est incomplète et que le compilateur n'avait à sa disposition que des fragments plus ou moins homogènes qu'il a assemblés de son mieux.

<sup>158</sup> 27b *nub-gčig 'brogs-pa'i čar-mo cam* ; il faut corriger 'brogs-pa en 'grogs-pa, d'après la version du V<sup>e</sup> Dalai-lama, fol. 13b ; en revanche, *čar-mo*, féminin de *čar-po*, « adultère » est meilleur que *čag-mo*. M. Hoffmann, qui a traduit cette légende d'après la version du V<sup>e</sup> Dalai-lama, dans *Quellen* p. 317, mais n'a pu la comparer aux versions plus claires (celle du *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-loñ*, utilisée p. 299-300, ne comporte pas la séquence du frère aîné) a fait de *čag-mo cam-pa* un nom propre.

<sup>159</sup> *Rgyal-rabs BM*, 27b : *de bos-las čen-po* (= *gčen-po*) *čhol* ; il faut donc corriger l'expression parallèle du V<sup>e</sup> Dalai-lama, *gčan čhol* en *gčen čhol*.

<sup>160</sup> D'après Dpa'o *cguc-lag*, ja 11b, ce médecin ou seigneur 'A-ža était un vassal (*rgyal-phran*) ; le roi avait eu soin, en effet d'accrocher sa botte au chambranle de la porte de son palais, par où le médecin dut passer pour le signer : il devint *ipso-facto* le suzerain du 'A-ža. Dans la littérature tardive, on le sait, c'est le palais de Yum-bu bla-sgañ qui est considéré comme la résidence des premiers rois du Tibet.

<sup>161</sup> Cette légende est relatée également avec plus ou moins de variantes, dans le *Bčad-mjod*, fol. 34b, le *Deb-dmar*, fol. 16b, et sans doute dans bien d'autres textes.

Revenons à présent au chapitre III, dont l'action se passe au début du VI<sup>e</sup> siècle environ, sous le règne de Stag-bu sña-gzigs. Dans l'espace, elle est circonscrite à trois régions du Tibet Central, d'après les premières lignes du paragraphe :

1) Celle de Pyiñ-ba où Stag-bu sña-gzigs réside dans sa citadelle de Pyiñ-ba stag-rce. On ne sait pas exactement sur quelle aire géographique s'étendait son autorité mais il est vraisemblable qu'elle couvrait la région de Myañ-ro çam-po — annexée sous le règne de Spu-de guñ-rgyal, à moins de retournements toujours possibles depuis lors — et la région de Yar-luñ, au nord de Pyiñ-ba <sup>162</sup>.

2) Celle de Ñen-kar l'ancien, citadelle-capitale de Ziñ-po-rje Stag-skya-bo. Ce château devint par la suite une des résidences favorites du roi des Tibets, et il est souvent mentionné dans les Annales, en 651-653, 677-693 etc <sup>163</sup>. M. Petech le situe dans la vallée de Stod-luñ, au nord-ouest de Lhasa, non loin de l'actuel Mchur-phu. Ce pays était donc le centre d'une principauté indépendante à l'époque du grand-père de Sron-bcan sgam-po et englobait les contrées de Yel-rab sde-bži et de Klum ya-sum <sup>164</sup>.

3) La troisième région a pour capitale le pays de Spur-ba'i Yu-sna — peut-être Yu-sna de Spur-ba, d'après l'expression de la p. 105 l. 24 et 108 l. 9, *mkhar Yu-sna* et *Yu-sna'i mkhar* — dans le pays de Ñas-po dont le seigneur était Ziñ-po-rje Khri-pañs-sum, aussi appelé Dgug-gri Ziñ-po-rje. Le Ñas-po, selon la liste des principautés de Dpa'o gcug-lag, correspondrait au Ñam-çod, région dont la localisation n'est pas sans problèmes <sup>165</sup>. C'est « dans les bois de Mtha'-rca (qui fait partie) du Ñam-çod » (*Ñam-çod Mtha'-rca'i nags-khrod* <sup>166</sup>) que Phag-mo gru-pa construisit, au XII<sup>e</sup> siècle, la hutte sur l'emplacement de laquelle on édifia plus tard Gdan-sa-'thel, capitale religieuse des Phag-mo gru-pa, au nord du Gcañ-po. Cette indication est compatible avec les renseignements fournis par le chapitre IV de la Chronique au sujet du domaine de Dgug-gri Ziñ-po-rje : d'après le passage édité p. 108 des *DTH*, le Ñas-po (qui avait alors annexé le territoire du premier Ziñ-po-rje) se situait de l'autre côté du Yar-čhu, fleuve du Yar-luñ, et comprenait aussi la région de Skyi <sup>167</sup>. Le Ñas-po, auquel on donna plus tard le nom de 'Phan-yul, se trouvait donc sur la rive Nord du Gcañ-po et englobait la région de Lhasa jusqu'au pays de Rkoñ-po.

Il y avait ainsi trois princes, qui vivaient chacun dans son domaine, jusqu'à ce que le territoire de Ziñ-po-rje de Ñen-kar soit conquis par Ziñ-

<sup>162</sup> Cf. *supra*, p. 200, n. 44.

<sup>163</sup> Voir à ce sujet *Glosse*, p. 243.

<sup>164</sup> *DTH*, p. 103, l. 17-18, manuscrit l. 134. Ziñ-po-rje Stag-skya-bo avait donc groupé sous son autorité des fiefs jadis indépendants, car on trouve la principauté de Glum-ro ou Klum-ro avec Ya-sum pour capitale dans plusieurs listes; cf. *Catalogue*, p. 193.

<sup>165</sup> *Tribus*, p. 25.

<sup>166</sup> Cette indication est donnée dans le *Rnam-thar* de Phag-mo gru-pa écrit par Lha'i bcun-pa Rin-chen rnam-rgyal, disciple de Gcañ-smyon Heruka, au XVI<sup>e</sup> siècle (fol. 11a). Mais on trouve déjà dans un texte du XIII<sup>e</sup> siècle, la biographie d'Urgyan-pa Rin-chen-dpal, ce renseignement au fol. 164a : *de-nas bde-gcegs Phag-mo-gru'i Mtha'-rca Rin-chen thel du byon*.

<sup>167</sup> Cf. *supra*, p. 196, n. 24.



po-rje de Yu-sna, avant d'être finalement englobé dans celui du seigneur de Pyiñ-ba. Les chapitres III et IV <sup>168</sup> racontent les étapes de cette annexion :

1) L. 118-129, p. 102 l. 22-103 l. 9. Après la mention des trois principaux personnages et leur localisation, description de Ziñ-po-rje Stag-skya-bo : il est mauvais, il n'écoute pas les bons mais les méchants ; il déteste les héros courageux (*čhu-gaṅ*), punit sans raison. Il gouverne en inversant les valeurs ; personne n'ose plus faire confiance à personne : « quand, en haut, le seigneur est cruel, en bas le serviteur a peur » etc.

2) L. 129-136, p. 103, l. 9-12 ; Le ministre de Stag-skya-bo, Mñan Ĵi-zuñ, lui fait des remontrances, que le seigneur n'écoute pas. Il démet Ĵi-zuñ de sa charge de ministre ; mécontent, Ĵi-zuñ le trahit (*'khus-te*) et tue Skya-bo. Il a reçu l'aide de Ziñ-po-rje Khri-paṅ-sum, seigneur du Nas-po et, après l'assassinat de Stag Skya-bo, son fief, qui comprend les pays de Yel-rab sde-bži et Klum ya-sum, est joint au domaine de Ziñ-po-rje Khri-paṅ-sum. En récompense de sa trahison Mñan-Ĵi-zuñ reçoit, en tenure <sup>169</sup>, sous le contrôle du seigneur de Nas-po, un territoire qui va de la citadelle de Sdur-ba (Mkhar Sdur-ba) jusqu'au bas (Est ?) de Klum Ya-sum.

3) L. 136-142, p. 103, l. 21-31. Parmi les nouveaux subordonnés de Mñan Ĵi-zuñ se trouvent deux nobles, Myañ Nam-to-re khru-gu et son fils Smon-to-re ceñ-sku. La femme de Ĵi-zuñ humilie Myañ ; il se plaint à son nouveau seigneur, Ziñ-po-rje Khri-paṅ-sum, qui n'écoute pas sa requête contre Ĵi-zuñ. Myañ est donc mécontent de Ĵi-zuñ et du seigneur de Nas-po, son nouveau suzerain.

4) L. 143-146, p. 103 l. 31-38. Deux fonctionnaires <sup>170</sup> de Ziñ-po-rje, Dba's Bços-to-re khu-gu et Gçen Khri-bžer'dron-koñ se battent ; Gçen tue Dba's. Le frère aîné <sup>171</sup> de Dba's, Phaṅs-to-re dbyi-chab, demande à Ziñ-po-rje ce qu'il donnera comme « prix du sang » (*ston*). Ziñ-po-rje refuse toute réparation en disant que Gçen Khri-bžer a tué le ministre délégué aux serfs <sup>172</sup> parce qu'il dépassait la mesure ; puisqu'un juste a tué un non-juste, il n'y a rien à payer. Dba' est donc aussi mécontent.

5) L. 147-154, p. 104, l. 1-13. Myañ et Dba's, mécontents tous deux, s'allient ; ils proposent tour à tour de chercher un autre seigneur et se décident

<sup>168</sup> Ils ont été résumés et quelques passages retraduits par M. R.A. Stein, dans *Civilisation*, p. 105-108.

<sup>169</sup> *bran-du dñar-to* ; le terme *bran* a été longuement analysé par M. Bogoslovsky dans *Očerkerk*, p. 97, 105-107, etc. Il signifie, selon lui, sujet dépendant (opposé à *'baṅs*, sujet libre). Cette définition paraît tout à fait juste, et meilleure que celle qui assimile un *bran* à un serf ; *bran* est un terme très général, comme son synonyme *khol*, et l'on voit bien que les *bran* pouvaient appartenir à différentes classes de la société puisque Myañ, le plaignant, fait manifestement partie de l'aristocratie locale du domaine placé directement sous la juridiction de Mñan Ĵi-zuñ et de Ziñ-po-rje du Nas-po au niveau supérieur. L'emboîtement des dépendances est caractéristique de l'organisation de la société tibétaine, pendant une longue période de son histoire.

<sup>170</sup> *Mñan* ; ce terme a été analysé par M. Uray (*Offices*, p. 358) et par M. Bogoslovsky, *Očerkerk*, p. 162-165 et *passim* ; « les Mñan devaient veiller au respect des droits sur la propriété, et réunir et conserver toute la documentation liée aux activités économiques, aux levées d'impôts etc. » (p. 164-165).

<sup>171</sup> P. 103, l. 34, lire *pho-bo* au lieu de *pha-bo*.

<sup>172</sup> Traduction douteuse de *khol-chab nañ-blon* ; c'était le titre de Dba's.

pour celui qui se trouve au delà du fleuve, au delà du fleuve de Yar : le prince de Pyiñ-ba avait donc vraisemblablement le contrôle des régions de Yar-luñ et de Pyiñ-ba à cette époque. Ils le choisissent parce que tout en étant un homme, c'est un fils des dieux et parce qu'il est juste et véridique ; ils concluent un pacte, après avoir constaté leur accord <sup>173</sup>. Ils trahissent Ziñ-po-rje et décident de jurer au roi Spu-rgyal (*bcan-po Spu-rgyal*, ici Stag-bu sña-gzigs) alliance et fidélité.

6) L. 154-164, p. 104, l. 13-29. Auparavant chacun d'eux groupe des partisans, ennemis du seigneur du Ñas-po mais qui sont, pour l'heure, ses ministres ou ses officiels : Dba's rallie à sa cause Mñon bzañ-to-re sroñ, son oncle maternel et au cas où il mourrait, son fils Pañ-sum dron-po. Myañ conclut un pacte avec Che-spoñ Nag-señ. Puis tous trois, Myañ, Dba's et Mnon font parvenir par Che-spoñ un message <sup>174</sup> au sujet de leurs intentions aux oreilles <sup>175</sup> de Spu-rgyal Stag-bu, le seigneur de Pyiñ-ba. Le *bcan-po* répond au messenger Che-spoñ : « bien que j'aie une sœur mariée à Ziñ-po-rje, je ferai comme vous le dites ». Les trois autres conjurés, assurés de l'accord du Stag-bu prêtent alors personnellement serment avec lui en se rendant en secret dans sa citadelle à Pyiñ-ba. Mais avant d'avoir pu livrer bataille <sup>176</sup> contre Ziñ-po-rje, Stag-bu meurt.

7) L. 164-172, p. 104 l. 29, 106 l. 4. Depuis le début, c'est toujours Che spoñ Nag-señ qui avait fait parvenir les messages <sup>177</sup> au roi Stag-bu ; il avait mis dans la confiance un de ses subordonnés, sujet de Ziñ-po-rje comme lui, Spug Gyim-tañ rmañ-bu. Celui-ci, craignant de laisser échapper le secret dans son sommeil, quitte sa femme ; elle se fâche et il la tue en lui coupant la langue avec ses dents. Lui-même meurt sans descendance avant l'attaque contre Ziñ-po-rje <sup>178</sup>.

Ce chapitre est donc consacré aux étapes préliminaires à la réunion des deux principautés à celle de Pyiñ-ba. Le fief qui avait pour capitale Ñen-kar est tout d'abord englobé dans celui de Ñas-po, et cette grande région qui va du nord-ouest de Lhasa jusqu'au Rkoñ-po, sur la rive nord du Gcañ-po, est sur le point de passer sous la domination du seigneur de Pyiñ-ba, Stag-bu sña-gzigs. Est-ce parce qu'il montre un appétit de conquête et une agressivité quelconque ? Assurément pas, du moins d'après le récit du paragraphe III. C'est dans chaque cas le mécontentement de la noblesse se révoltant contre un seigneur injuste qui provoque les bouleversements politiques. En effet la classe dirigeante, que ce soit celle du fief de Ñen-kar ou du Ñas-po mise en scène dans ce paragraphe n'envisage le renversement de son suzerain

<sup>173</sup> La formule du pacte se termine par la particule *re*, comme celles du chapitre IV, plus bas (*infra*, p. 236).

<sup>174</sup> *Prin* s'applique à la fois au message et au messenger, comme on va le voir plus loin ; en langue moderne, ce mot s'écrit *'phrin* (*Deb-dkar*, 22b).

<sup>175</sup> Sur l'emploi du verbe *bon* dans cette expression, *sñan-du bon-to*, voir *Old-tibetan verb bon*, p. 331.

<sup>176</sup> Sur le sens de *dra-ma drans*, voir l'article de ce nom par M. Uray, p. 227.

<sup>177</sup> *DTH*, p. 104, l. 29, corriger *srin* en *prin*.

<sup>178</sup> Le chapitre III est résumé dans le *Deb-ther dkar-po*, fol. 21a-23a ; le quatrième, fol. 23a-24b.

qu'en fonction d'une alliance avec un autre. Dans les premières étapes de la fusion des régions ouest et est de Lhasa, le prince Stag-bu de Pyiñ-ba paraît être resté dans une grande mesure extérieur à la querelle; les éléments actifs dans le processus d'extension de son territoire, ont été les ministres des deux principautés des Ziñ-po-rje, Mais c'est peut-être parce que ce chapitre est rédigé dans la perspective d'un *Blon-rabs* et non d'un *Rgyal-rabs*.

#### § IV

Le chapitre et paragraphe IV (l. 173-246, p. 105-108) est la suite logique et chronologique du chapitre III.

1) L. 173-179, p. 105, l. 5-17 : Les deux fils du roi Stag-bu, le *bcan-po* Slon-mchan et son frère Slon-kol poursuivent la politique amorcée par leur père et renouvellent, en leur nom, le serment d'alliance avec les six transfuges de Ziñ-po-rje du Ñas-po, héros du précédent chapitre. Ce sont :

un membre du clan Myañ, Ce-sku;

trois membres du clan Dba's, Dbyi-chab, Myes-snañ et Pu-chab;

un membre du clan Mnon, Dron-po

un membre du clan Che-spoñ, Nag-señ.

A ces six conjurés dont quatre avaient prêté serment avec Stag-bu, sont associés trois autres, deux membres du clan Myañ, Ceñ-čuñ et Mu-gseñ et un membre du clan Che-spoñ, Na-gu. Ce sont donc neuf membres de l'aristocratie dépendant du seigneur de Ñas-po qui prêtent serment avec les deux princes, en utilisant deux formules de serment parallèles exprimées sous une forme négative mais suivies d'une particule exclamatoire finale qui les transforme en propositions positives :

Ne pas tourner le dos (être hostile) à Ziñ-po-rje : Jamais <sup>179</sup> !

Ne pas prendre sur nos genoux Spu-rgyal : Jamais !

Spu-rgyal désigne ici les deux frères et paraît avoir valeur de nom de clan, comme dans le 1038, et d'autres passages du 1287 (*DTH*, p. 119 notamment). Cinq autres formules, bâties sur le même modèle, définissent l'attitude des conjurés envers leur nouveau suzerain : ils ne seront ni déloyaux, ni indifférents, ni sceptiques, ni indisciplinés envers lui, ni accessibles aux leurres de ses adversaires.

2) L. 179-184, p. 105, l. 17-27. Le roi (*bcan-po*) Khri Slon-bcan confie alors le soin de gouverner le pays en son absence à son frère cadet et à sa

<sup>179</sup> M. Simon a consacré deux intéressants articles à l'élucidation de l'emploi et du sens de cette particule, *The Tibetan particle re*, *BSOAS* 1967, p. 117-126 et *Tibetan re in its wider context*, *BSOAS* 1968, p. 555-562, où l'emploi de *re* comme finale exclamatoire est analysé p. 562. Nous avons déjà rencontré cette particule plus haut (chapitre III, séquence n° 5). On pourrait se demander si cette particule n'a pas changé d'orthographe, dans cette acception particulière, à l'époque moderne car Dge-'dun čhos-'phel, dans son résumé du chapitre IV de la Chronique, fol. 23a du *Deb-ther dkar-po* l'orthographie *ri*, et c'est légalement sous la forme *ri* que je l'ai rencontrée, dans le *Rnam-thar* de Gcañ-smyon (première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle), fol. 75a, dans le même emploi exclamatoire final, annulant le sens négatif de la proposition précédente.

mère, et se met en personne à la tête d'une armée de dix mille hommes. Chacun des conjurés transfuges de Ziñ-po-rje participe à la campagne mais le rôle précis de chacun d'eux n'est pas facile à comprendre ; Myañ Ceñ-sku<sup>180</sup> et Mnon Dron-po vont en éclaireurs épier ce qui se dit sur une portion du territoire du Nas-po ; Dba's Dbyi-chab et Ches-poñ Nag-señ guident les armées du roi et, semble-t-il, lâchent les vannes des écluses pour barrer certaines routes à l'armée adverse<sup>181</sup>. La phrase qui suit est encore plus obscure, *dra-la ni dbye-ru btñ-ño* : elle signifie peut être qu'ils envoyèrent contre l'ennemi (deux corps d'armée) séparément ; il s'agit en tous cas d'une manœuvre militaire et le résultat est clair : la citadelle de Yu-sna, capitale de Dgu-gri Ziñ-po-rje tombe, Dgu-gri Ziñ-po-rje est renversé. La région qui va de Yuñ-ba-sna de Phag<sup>182</sup> jusqu'à Rkoñ Bre-snar, (le pays de Rkoñ-po à l'est de Lhasa) passe entre les mains de Khri Slon-bcan.

3) L. 184-189, p. 105, l. 27-106 l. 3. Le *bcan-po* Khri Slon-bcan décide de changer le nom du Nas-po qu'il vient de conquérir et de l'appeler désormais « pays de 'Phan » ou « des 'Phan » (*'Phan-yul*). Nous reviendrons plus loin sur une hypothèse à envisager au sujet du choix de ce nom. Les conjurés chantent un chant à la gloire des deux princes de Pyiñ-ba, en rappelant que les messages, transmis par l'aigle — métaphore qui désigne le messager<sup>183</sup> —, ont été transmis par Ches-poñ Nag-señ, qui a en effet joué ce rôle depuis le début du complot ; ce chant est en partie obscur. Puis les hommes du Nas-po, à commencer par Dba's Dbyi-chab, donnent à Khri Slon-mchan, « parce que son empire est plus élevé que le ciel (*gnam*) et son « casque », (c'est-à-dire sa puissance), plus ferme qu'une montagne (*ri*) le nom de Gnam-ri Slon-mchan »<sup>184</sup>.

4) L. 189-198, p. 106, l. 3-20. Le roi accorde à chacun des conspirateurs du Nas-po des récompenses<sup>185</sup> pour avoir remis entre les mains du bcan-po Spu-rgyal (ici Gnam-ri) le royaume de Ziñ-po-rje. Les quatre principaux reçoivent des terres, et des serfs rattachés à ces terres qui appartenaient en général à leurs adversaires personnels ; ils sont aussi gratifiés d'une charge de ministre et leurs associés, d'un poste dans le gouvernement de Gnam-ri Slon-bcan, parmi les officiels<sup>186</sup>. Comme ce passage a été longuement commenté par M. Róna Tas et par M. Bogoslovsky<sup>187</sup>, je n'en rappelle que les grandes lignes :

<sup>180</sup> D'après le passage parallèle de la p. 108, Ceñ-sku aurait aussi coupé (détourné ?) le cours d'un fleuve au pays de Klum-ro, possession du seigneur du Nas-po après sa victoire sur Stag skya-bo.

<sup>181</sup> *DTH*, p. 105, l. 23, lire *rab* au lieu de *rob* ; *čhu-bo ni rab du btod-do* signifie littéralement (en corrigeant *btod* en *gtod* « diriger le fleuve dans les gués »).

<sup>182</sup> Il s'agit peut-être de la région de Mchur-phu puisque Ziñ-po-rje avait conquis le territoire de Stag skya-bo.

<sup>183</sup> *DTH*, p. 105, l. 30, lire *prin* au lieu de *srin*.

<sup>184</sup> Cette expression rappelle aussi que le roi est un dieu Phyva descendu sur terre ; cf. *infra* p. 351.

<sup>185</sup> Je n'ai pas l'impression que *bya-dga'* ait un sens spécial ; il y a des récompenses d'ordres divers.

<sup>186</sup> *Dku-rgyal* ; ce terme est discuté dans *List of Grants*, p. 263-269 ; il désigne, me semble-t-il l'ensemble des fonctions gouvernementales, le corps des fonctionnaires.

<sup>187</sup> *List of Grants* lui est consacré ; cet article a été repris par M. Bogoslovsky dans *Ocherk*, p. 113-114.

1) Myaṅ Ceṅ-sku, jadis humilié par Mñan Ĵi-zuṅ, reçoit le château de Sdur-ba, qui avait été donné en tenure par Ziṅ-po-rje du Ṇas-po à Ĵi-zuṅ, et quinze cents familles de dépendants (*bran-khyim*); Myaṅ Ceṅ-čuṅ et son parent du côté paternel Mu-gseṅ, qui ont joué un rôle moins important, reçoivent un poste d'officiel dans l'administration.

2) Dba's Dbyi-chab reçoit le territoire de l'assassin de son frère, Gḡen <sup>188</sup>, à Za-gad, et cinq cent familles de dépendants (*bran-khyim*) <sup>189</sup> du côté de Mal-tro <sup>190</sup>; ses neveux paternels Stag-po-rje Myes-snaṅ et Maṅ-po-rje Pu-chab reçoivent aussi un poste d'officiel.

3) Mnon Dron-po reçoit quinze cent famille de subordonnés, comprenant sa propre parenté (du clan de <sup>191</sup>) Mnon et d'autres.

4) Ches-poṅ Nag-seṅ reçoit trois cent familles de dépendants de Smon-mkhar, dans le 'On (sur la rive nord du Gcaṅ-po, à l'ouest de Gdan-sa-'thel); son frère cadet Na-gu reçoit lui aussi une charge parmi les officiels. C'est ainsi que Myaṅ, Dba's et Mnon <sup>192</sup>, tous trois, avec Ches-poṅ, le messager <sup>193</sup>, ce qui fait quatre, reçurent, parce qu'ils étaient loyaux, de nombreuses familles de dépendants et de grands territoires; ils devinrent les ministres du roi.

\*  
\*   \*  
\*

5) Ce qui suit a trait à la carrière de Khyuṅ-po Spuṅ-sad zu-ce, un ministre de Gnam-ri Slon-bcan qui sera aussi celui de Sroṅ-bcan sgam-po, et qui paraît avoir joué un rôle capital sous les deux règnes. (l. 198-203, p. 106, l. 21-30).

a) « Sous le règne de ce roi (Gnam-ri), Khyuṅ-po spuṅ-sad a coupé la tête du seigneur du Rcaṅ-bod, Mar-mun et a remis entre les mains du roi vingt mille maisonnées <sup>194</sup> du Rcaṅ-bod; c'est ainsi que Zu-ce fut loyal. Ensuite, le *bcan-po* Slon-bcan offrit à Zu-ce, en récompense de sa loyauté, les vingt mille maisons du Rcaṅ-bod ».

Ceci paraît contredire l'affirmation du chapitre II, que Bacot et Toussaint ont traduite p. 129, selon laquelle Moṅ Khri-do-re maṅ-chab aurait anéanti le seigneur du Rcaṅ-bod Mar-mun; en effet, si l'on ne met pas en parallèle les deux passages, il est difficile de comprendre autrement. Toutefois, à

<sup>188</sup> Cf. *supra*, chapitre III, séquence n° 4; Gḡen ne fait pas partie du toponyme Za-gad (*DTH* p. 138).

<sup>189</sup> Le statut de *bran* s'applique à l'ensemble des contribuables d'un fief, qui appartiennent à des classes sociales différentes; cf. ci-dessus, p. 234.

<sup>190</sup> Affluent du Skyid-ḡhu, au nord-est de Ihasa.

<sup>191</sup> L'interprétation de *Kho-na* est controversée; cf. *List of grants*, p. 251-255, *Ocherk* p. 113-114.

<sup>192</sup> *DTH* p. 106 l. 19 : Mthon; c'est bien ce qui est écrit l. 197 mais il faut néanmoins comprendre Mnon et corriger.

<sup>193</sup> Au lieu de *srin*, p. 106, l. 20, lire *prin*.

<sup>194</sup> *khyim* désigne la maison, *khyim-chaṅ*, la maison et ses habitants, le foyer. Il est possible que ce soit le terme indigène pour l'unité de recensement qui, à l'époque des *Yuan*, a été transcrite du mongol en tibétain sous la forme *hor-dud*.

la lumière de cette partie du chapitre IV, on peut proposer une autre traduction du passage en question dans le chapitre II : « Voici quelle était la mesure de la sagesse de Moñ Khri-do-re snañ-chab ; lorsque le seigneur du Rcañ-bod, Mar-mun, fut anéanti, au moment où sa grande traîtrise allait être annoncée <sup>195</sup>, il déclara : « à présent, je pense qu'un messenger va venir sous peu ; il faut vite préparer une réponse pour le messenger », dit-il. Et il fit une réponse pour le messenger sans s'appuyer <sup>196</sup> sur quoi que ce soit (sans connaître matériellement le message). Après cela, lorsque le messenger fut arrivé, sans avoir rien à lui demander <sup>197</sup>, la lettre <sup>198</sup> était faite à l'avance. Tel était le degré (de sa sagesse) ».

Il est vrai que le passage est difficile et que ma traduction est en partie hypothétique mais l'exploit de Moñ Khri-do-re n'est certainement pas d'ordre militaire et ce n'est pas lui qui est responsable de la destruction de Mar-mun. Les indications du chapitre II ne contredisent donc pas celles qui sont fournies ici.

b) Il a tué Moñ <sup>199</sup> sñon-po qui était déloyal, et déjoué sa traîtrise avant qu'elle ne soit connue du roi et de son frère.

c) Il a inspiré l'idée de la destruction du royaume de Ziñ-po-rje.

Chacun de ces hauts-faits est scandé par la formule : « c'est ainsi que Zu-ce se montra loyal ».

6) L. 204-214, p. 106, l. 30-107 l. 8. Ensuite (après la conquête du Nas-po), le Dags-po se révolte et le roi et ses ministres se réunissent pour faire choix d'un général chargé de soumettre le seigneur <sup>200</sup> de Dags-po. Un certain Señ-go myi-chen, qui a un rang peu élevé parmi les ministres <sup>201</sup>, se propose mais Khyuñ-po spuñ-sad zu-ce le tourne en dérision et déclare qu'il en sera incapable, de même qu'il est impossible de mettre une aiguille dans un sac parce que la pointe en sortira toujours. Señ-go myi-chen reprend l'image à son avantage et le roi le nomme général des armées qu'il envoie à Dags-po.

7) L. 214-218, p. 107, l. 8-16. Myi-chen est vainqueur et soumet entièrement le Dags-po ; il reçoit en récompense territoires et nomades. Il devient

<sup>195</sup> *Blod-pa* apparaît dans le vocabulaire des *DTH* avec le sens de « tenir conseil » ; on pourrait peut-être le rapprocher ici de *blo*, « esprit, nouvelle » pour lui donner le sens d'« annoncer, faire savoir », qui paraît convenir ici, mais qui reste pourtant hypothétique. En effet, p. 106, l. 33, ce verbe paraît avoir le sens de « décider ».

<sup>196</sup> *Rag-pa* signifie « dépendre de ».

<sup>197</sup> Traduction douteuse qui suppose la correction de *gsod-bya* en *gsol-bya*.

<sup>198</sup> Si le terme *sug-las* s'applique bien à une lettre, le passage serait important puisque, comme le fait remarquer M. Bacot, il impliquerait qu'une forme d'écriture existait au Tibet sous le règne de Gnam-ri ; mais comme la Chronique a été rédigée plus tard, c'est peut-être seulement un anachronisme ou une impropriété involontaire de la part du chroniqueur.

<sup>199</sup> Il y a semble-t-il une alternance entre Moñ et Mon, cf. *infra*, séquence n° 9.

<sup>200</sup> Si *lha* signifie bien seigneur-roi, comme dans le cas des princes du Tibet, ce qui supposerait une mythologie parente. Le *Kieou T'ang chou* a bien noté, au sujet des Tibétains, que « Bien qu'ils aient des fonctionnaires, les charges de ceux-ci ne sont pas permanentes, et leur commandement ne s'exerce que lorsque l'occasion le demande » (*HAT*, p. I).

<sup>201</sup> *Snam-phyi-pa* ; titre qui apparaît fréquemment dans les documents officiels ; cf. *Names and Titles*, p. 7.

célèbre pour avoir conquis, contre Bsen-mkhar de Dags <sup>202</sup>, la plaine de 'Brog-mo d'un seul coup de lance et pour avoir tué cent hommes de Dags-po en un jour. Entre ces deux phrases se place un passage très obscur où Señ-go myi-chen paraît être loué en tant qu'homme de Rñegs. Toujours est-il que sa nomination contre l'avis du Zu-ce, qui se solde par une victoire représente pour celui-ci une certaine perte de prestige.

8) L. 218-219, p. 107 l. 16-18. Le fils de Myañ Smon-to-re (alias Myañ Ceñ-sku) l'un des principaux artisans de la victoire contre le Nas-po, Myañ Žaň-snaň, entre comme conseiller au service du roi avec le grade inférieur de Ža-'briň snaň-ma-pa <sup>203</sup>.

9) L. 219-229, p. 107 l. 18-35. Le roi offre ensuite un festin à ses ministres (pour commémorer la victoire sur Dags-po?). Khyuň-po Spuň-sad zu-ce y chante un chant <sup>204</sup> très intéressant et très difficile dans lequel il rappelle ses mérites et suggère qu'ils n'ont pas été récompensés à leur juste valeur; c'est, en partie, un parallèle à l'exposé de la carrière de Spuň-sad zu-ce relatée dans la séquence n° 5.

a)	<i>Mon-ka'i ni stag čhig-pa   stag bkum ni Zu-ces bkum   guň bkros ni pyag-du pul   sla-vo ni Lhe Rñegs scald   </i>	b)	<i>Rcaň-brañ ni ya-stod-kyi thaň-prom ni rgod ldiň-ba'    rgod bkum ni Zu-ces bkum    rgod-gçog ni pyag-du pul   gsab-gsob ni Lho Rñegs scald   </i>
----	--	----	--

a) « Il y avait un tigre unique au Mon-ka; ce tigre a été tué, c'est Zu-ce qui l'a tué ». Cette image désigne vraisemblablement le chef du Mon-ka, c'est à dire Moň snon-po que Zu-ce a tué (n° 5,b), et son pays. « Il a offert sa peau aux mains du roi (le pays de ce seigneur), mais la récompense, elle a été donnée à Lhe et Rñegs ». La traduction de cette phrase s'écarte des traductions antérieures, selon lesquelles c'est Zu-ce qui aurait reçu en récompense Lhe et Rñegs; pour M. Bacot, ce serait un titre ou une terre. Mais il existe un passage construit exactement sur le même modèle dans la Chronique, p. 116 l. 22-24 des *DTH* (l. 415-416), dans lequel on voit que les termes qui précèdent le verbe *scald* sont des compléments d'attribution, et c'est ainsi que les traducteurs les ont compris; il s'agit d'une métaphore empruntée à la chasse et au partage de la viande de l'animal capturé :

*ru rgyus ni Ldoň Toň scald  
ča-sko ni Lhe Rñegs scald  
lbo çog ni Ča Spug scald*

On ne peut pas traduire ces trois vers autrement qu'ainsi :

« Les os et les tendons ont été donnés à Ldoň et Toň;  
la chair et le cuir ont été donnés à Lhe et Rñegs;  
les entrailles et ... ont été données à Ča et Spug » <sup>205</sup>.

<sup>202</sup> Cf. *supra*, p. 196.

<sup>203</sup> Il paraît être déjà attesté dans le P.T. 1047, l. 7, sous la forme *žam-riň-pha*; cf. *infra*, p. 276.

<sup>204</sup> Il a été retraduit dans *Civilisation*, p. 218-220.

<sup>205</sup> Nous reviendrons sur le contexte de ces vers et ces six clans, dont quatre apparaissaient

b) « Un aigle volait au-dessus du Rcañ; il a été tué par Zu-ce » : c'est une allusion au prince du Rcañ-bod, Mar-mun, que Zu-ce a décapité (séquence n° 5a); l'aigle représente le pays et son prince. « Les ailes de l'aigle (le pays du Rcañ), il les a offertes au roi; le bénéfice, on l'a accordé à Iho et Rñegs ».

Ainsi donc, Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce rappelle ses titres à la reconnaissance royale, tout en indiquant qu'il n'en a pas reçu la récompense. Il utilise ensuite deux images qui, me semble-t-il, confirment cette interprétation :

c) *na-niñ ni gže-niñ sna //*  
*Ti-se ni gañs-druñ-nas //*  
*ça dañ ni rkyañ byer-ba' //*  
*Çam-po ni rca-la byer //*  
*dī-riñ ni sañ lta-na*  
*Çam-po ni gñan-gyi rca //*  
*ça rkyañ ni chas ma-ñan //*  
*ça rkyañ ni chas ñan-na //*  
*Ti-se ni gañs-kyis brun //*

d) *na-niñ ni gže-niñ sñon |*  
*Ma-pañ ni mcho 'gram-nas |*  
*ñañ dañ ni ñur byer-ba //*  
*Dañ-ko ni mcho-la byer //*  
*dī-riñ ni sañ lta-na |*  
*Dañ-ko ni lha'i mcho' //*  
*ña ñur ni chas ma-ñan |*  
*ña-ñur ni chas ñan-na //*  
*Ma-pañ ni mcho'is brun //*

c) Jadis les cerfs et les hémionnes qui se trouvaient auprès du glacier Ti-se (le Kailas, au Žañ-žuñ) ont fui auprès du Çam-po (le Yar-lha Çam-po, montagne sacrée de la dynastie tibétaine, au sud de 'Pyiñ-ba); aujourd'hui et désormais, au pied du Çam-po, qui est un Gñan, la chaleur n'est pas nocive pour les cerfs et les hémionnes; si la chaleur était nocive, les cerfs et les hémionnes (retourneraient) aux neiges fondues du Ti-se.

d) Jadis oies et canards des bords du lac Ma-pañ (le Manasoravar, à l'ouest, près du Ti-se) se sont enfuis au lac Dañ-ko, la chaleur n'est pas nocive pour les oies les canards; si elle était nocive, oies et canards (retourneraient) aux neiges fondues du lac Ma-pañ <sup>207</sup>.

Ces deux couplets sont en quelque sorte un avertissement et signifient, semble-t-il, que Zu-ce a quitté son pays natal <sup>208</sup> pour se mettre au service du roi de Pyiñ-ba stag-rce; il lui a été utile et a conquis de grands territoires qui font à présent partie de son royaume. Si le roi le traite bien, il restera à sa cour; s'il le traite mal, il partira.

A présent une dernière strophe également très difficile rappelle au roi ses origines modestes, dans le passé et le concours que lui avaient apporté les ancêtres de Khyuñ-po dans les étapes de ses conquêtes :

dans le 1038. M. Bacot a traduit les noms de clan Ça et Spug, *DTH* p. 157, mais le parallélisme des trois phrases et les textes apparentés montrent bien que ce sont des noms propres.

<sup>206</sup> M. R.A. Stein a également compris *chas* comme « chaleur » dans *Civilisation*, p. 218; on pourrait peut-être le traduire par « nourriture »; l'interprétation de *chas* dépend de celle de *brun*, qui est loin d'être sûre.

<sup>207</sup> La traduction de ce chant si difficile par son caractère allusif n'a aucune intention ni prétention littéraire; ce n'est d'ailleurs pas une traduction complète; j'ai seulement essayé de dégager le sens des chants dans le contexte.

<sup>208</sup> A propos des liens entre Khyuñ-po et la région du Žañ-žuñ, où sont situés le Ti-se et le lac Ma-pañ, cf. plus loin, p. 309-310 etc.



e) *Lho Rñegs ni 'Phan-gyi snon |*  
*Se Khyuñ ni 'Phan-gyis btab |*  
*sña-na ni 'Phan-ba la |*  
*da-cam ni spyan yañ yas |*  
*dbu Pyiñ ni gro-bo las*  
*tha-ma ni g-yagis bskord |*  
*Zu-ce ni scal-lags grañ |*

e) « Les Lho et Rñegs ont été soumis (et englobés) par les 'Phan  
 les Se et Khyuñ ont été établis par les 'Phan <sup>209</sup> ;  
 jadis les 'Phan-ba (étaient faibles) <sup>210</sup>  
 à présent, comme leurs yeux voient loin !  
 Le Pyiñ, au début fourmi <sup>211</sup>,  
 à la fin est entouré de yaks !

C'est grâce à la valeur <sup>212</sup> de Zu-ce » ; tel fut son chant.

Cette traduction provisoire s'appuie en partie sur l'interprétation de la réponse lancée par Myañ à Khyuñ-po, qui suit ; j'y reviendrai donc après le résumé de ce passage. Ce qui paraît certain c'est que, dans ce chant, Zu-ce s'attribue le mérite des conquêtes du Moñ-ka et du Rcañ-bod, comme on le disait dans la séquence n° 5, et qu'il insiste lourdement sur la faiblesse des 'Phan — dont nous verrons la relation avec la maison royale — et l'exiguité première de leur domaine. Il y a donc peu de chances pour que ce chant ait été prisé par le roi.

10) L.229-246, p. 107 l. 36-108 l. 23. Le roi espère qu'une ministre de Lho-Rñegs <sup>213</sup> (puisque les Lho et Rñegs ont été mis en cause par Zu-ce) répondra à Khyuñ-po, mais personne ne dit mot. C'est alors que Žaň-snaň, du clan Myañ, le fils d'un des principaux artisans de la victoire sur le Ńas-po, qui venait d'entrer au gouvernement dans un grade inférieur (cf. la séquence n° 8) est apostrophé par le roi qui lui demande de répondre ; Žaň-snaň réplique alors à Zu-ce par ce chant, qui commence par un rappel de la campagne menée contre le Ńas-po avec le concours de Dba's, Myañ et Mnon :

a) Jadis, au delà du fleuve de Yar-luñ, se trouvait Dgu-gri Ziñ-po-rje « réduit en morceaux depuis les tendons, réduit à néant depuis les morceaux » <sup>214</sup>. Les vers qui suivent relatent la participation des conjurés et reprennent, quelque peu modifiées, les données de la deuxième séquence de ce chapitre :

a) Qui a sorti les poissons du Skyi (*čhu*, allusion à l'inondation des passages à gué, peut-être) ? C'est (Dba's) Dbyi-chab Phan-to-re.

b) Qui a coupé le fleuve au pays de Klum ? C'est (Myaň) Ceň-sku Smon-to-re (le père de Žan-snaň).

<sup>209</sup> Il est impossible de faire ressortir dans la traduction le fait que ces noms propres sont à la fois toponymes et noms de clans.

<sup>210</sup> Khyuñ-po joue sur le sens du nom propre 'Phan qui signifie « faible, amoindri ».

<sup>211</sup> Traduction douteuse ; j'ai compris *gro-mo* comme *grog-ma*.

<sup>212</sup> Je comprends *scal* comme *rcal*, équivalent de *dpa'-rcal* : force héroïque.

<sup>213</sup> Il semble que parfois, comme ici, ces deux noms n'en fassent plus qu'un.

<sup>214</sup> Traduction de M. R.A. Stein dans *Civilisation*, p. 219.

c) Qui a ... (le passage est obscur mais il s'agit certainement d'un autre épisode offensif de cette campagne)? C'est (Mnon) Pañ-sum 'dron-po.

Après ce rappel de la contribution des trois principaux conjurés à la guerre contre Ziñ-po-rje, Myañ chante, sous forme imagée encore, le résultat de cette coalition d'efforts, c'est-à-dire la défaite du Ñas-po :

L'interprétation de cette partie du chant est particulièrement complexe et j'en reproduis le texte en essayant de faire ressortir sa structure dans la typographie :

- d) *Thañ-la ni rce bchad-čhiñ |*  
*Çam-po ni rmeñ <sup>215</sup> du' bsnan ||*
- e) *Yu-sna'i ni mkhar pab-čhiñ*  
*Pyiñ-ba' i <sup>216</sup> ni snon-du bgyis*  
*sña-na ni mtho-ba la |*  
*da-cam ni dguñ-la reg || <sup>217</sup>*
- f) *Ñas-po ni sgañ dras-čhiñ |*  
*Yar-mo ni khol-du scald |*  
*sña-na ni čhe-ba la*  
*da-cam ni mtha' yañ yas*

d) « Le sommet du Thañ-la (montagne sacrée du Ñas-po <sup>216</sup>) a été écrasé sous la base du Çam-po (Yar-lha çam-po, montagne sacrée de Phyiñ-ba).

e) La citadelle de Yu-sna (capitale du Ñas-po) a été abattue, elle a été écrasée (et englobée) par Pyiñ-ba. »

Ces deux distiques, dans lesquels le sens du verbe *snon-pa*, *bsnan*, « ajouter, englober », se double de celui de son homonyme et apparenté *gnon-pa / non-pa*, *gnan / mnan* « opprimer, écraser » et dans lesquels il n'est pas douteux que c'est le Thañ-la qui est écrasé par le Çam-po et Yu-sna qui est écrasé et englobé par Pyiñ-ba, m'ont incitée à traduire le vers du chant de Khyuñ-po (9 e) *Lho-Rñegs ni 'Phan-gyi snon* comme « les Lho et Rñegs ont été englobés par les 'Phan » et non le contraire <sup>219</sup>. La suppression des éléments syntactiques dans la versification rend évidemment l'interprétation des chants presque uniquement dépendante de celle du contexte.

<sup>215</sup> Correction de la p. 108, l. 9, *rmed*, que je comprends comme une variante de *rmañ*, la base. Cette pratique est un symbole de domination qui subsiste encore de nos jours. M. Yon-tan Rgya-mcho me dit que, dans l'Amdo, on coupait la crête des montagnes des pays soumis en signe d'asservissement. Cela rappelle le thème de la construction du château de Phyiñ-ba stag-rce qui, dans la littérature tardive, aurait été entreprise après la victoire de Spu-de guñ-rgyal sur le Myañ-ro. D'après Dpa'o gcug -lag, la sœur des trois princes, fils de Dri-gum, avait été prise pour femme par Lo-ñam et quand son frère reconquit le territoire de Phyiñ-ba, elle était enceinte de lui; elle aurait alors demandé à être enterrée vivante dans les fondations du château de Phyiñ-ba stag-rce (Dpa'o ja, fol. 8b).

<sup>216</sup> Les particules génitives 'i n'ont ici aucune valeur grammaticale.

<sup>217</sup> Ces vers sont comme un refrain.

<sup>218</sup> C'est peut-être le Gñan-čhen Thañ-lha, chaîne de montagnes au nord-ouest de Lhasa.

<sup>219</sup> *DTH*, p. 142, et n. 6.

« Jadis (le pouvoir de Pyiñ-ba était déjà élevé à présent il touche le ciel.

- f) Après avoir rasé les pentes du Ñas-po le Yar-mo l'a réduit en esclavage <sup>220</sup>.  
Jadis (le pouvoir du Yar-luñ) était déjà grand, à présent il est sans limite ».

Comme on le voit clairement, ces trois distiques sont construits de façon rigoureusement identique : le premier vers de chacun d'eux se réfère au pays conquis, Thañ-la, Yu-sna, Ñas-po : le second au pays vainqueur, Çam-po Pyiñ-ba, Yar-mo <sup>221</sup>.

Les vers qui suivent sont une réponse à ceux de Khyuñ-po :

- g) « Jadis les Lho et Rñegs ont été englobés par le 'Phan (ou les 'Phan), les Ldoñ et Toñ ont été établis par le 'Phan ; jadis les 'Phan-pa étaient déjà utiles <sup>222</sup> à présent, comme leurs yeux voient loin ! »

Avant même de poursuivre la lecture complète du chant de Myañ Žaṅ-snañ, le moment est venu, maintenant que la relation de subordination de Lho et Rñegs (ou Lho-Rñegs) à 'Phan est, semble-t-il, bien établie, de nous arrêter sur le sens de ces trois noms propres.

Nous avons vu d'après le 1038 que les noms de clan Lho et Rñegs — mis ici en parallèle avec le 'Phan — étaient situés chronologiquement dans le passé lointain de l'arrivée du premier roi sur terre, qui prenait pour ministres Lho et Rñegs. De même, dans le « Catalogue des principautés » du 1286, 2 où ces termes figurent comme des toponymes, ils font partie d'un groupe de fiefs qu'O-lde spu-rgyal, premier roi de la lignée dont descend Gnam-ri, avait soumis à son pouvoir. Il faut donc tenter de les situer maintenant dans l'espace. Or on le peut, à l'aide d'autres parties de la Chronique et tout d'abord d'un passage tiré du chapitre IX des *DTH*, § XIII du rouleau, l. 471-472, qui contient le chant entonné par le roi 'Dus-sroñ lors de la disgrâce de Mgar Khri-'brin et de sa chute, qui eut lieu en 698. L'un des thèmes développés par le roi à l'aide de métaphores variées, c'est qu'un sujet, fût-il ministre, est inférieur à son roi et que l'ordre de l'univers tout entier témoigne de cette loi de la nature <sup>223</sup>. En particulier, Khri 'Dus-sroñ établit des comparaisons entre les éléments constitutifs du fief des Mgar et ceux de son propre fief pour conclure chaque fois que chacun sait, et les dieux sont témoins, que tout ce qui touche au domaine du roi est supérieur à celui de ses sujets. Ainsi, comparant les montagnes de leurs fiefs respectifs, le roi dit :

<sup>220</sup> Sur l'interprétation de *khol*, cf. *Ocherk*, p. 78-81.

<sup>221</sup> Ma traduction s'écarte de celle de M. Stein dans *Civilisation*, p. 220.

<sup>222</sup> 'phan-pa = ñams-pa, c'est à dire faible (*Das Dictionary*, s.v.); mais *phan-pa* signifie « être utile, profitable », et comme tout le chant de Myañ est une réplique à celui de Khyuñ-po, je crois que c'est le sens laudatif de *phan* qu'emploie Myañ et qu'il faudrait peut-être corriger *sna-na ni 'phan-pa la*, *DTH* p. 108, l. 13-14, qui est bien écrit ainsi l. 239-240, en *sna-na ni phan-pa la*.

<sup>223</sup> L'interprétation de ce passage est reprise plus bas, p. 351-353.

« De Ceñ-lden bra-gu // (chez Mgar)  
 et du Yar-lha çam-po (chez le roi)  
 quel est le grand, quel est le petit ?  
 (demandez à) cent hommes, ils le savent tous ; ...  
 Entre Pya-mda' khañ-skya (citadelle des Mgar)  
 et Pyiñ-ba stag-rce (citadelle du roi)  
 des deux, laquelle est élevée ? laquelle est basse ?  
 Le Yar-lha çam-po le sait bien !

C'est alors que vient le passage crucial des l. 471-472 :

*Bya-pu ni Luñ-čuñs-na |*  
*Mgar-khol ni Rmañ-ba dañ |*  
*Yar-luñs ni Pyiñ-luñs-na |*  
*Lho-Rñegs-ni 'Phan-ba gñis ||*  
*gañ 'phan-ni gag rags-pa ||*  
*gñi-zla ni ya-bis gzigz |*

« Entre Bya-pu luñ-čuñs, (ou Bya-pu et Luñ-čuñs, fief des Mgar)  
 où sont les vassaux de Mgar et les Rmañ-ba <sup>224</sup>  
 et Yar-luñs et Pyiñ-luñs  
 où sont les Lho-Rñegs et les 'Phan-ba  
 des deux lesquels sont utiles <sup>225</sup>, lesquels grossiers ?  
 En haut, soleil et lune le voient bien ! ».

Le premier élément de la comparaison qui concerne Mgar et son domaine n'est pas très clair, mais ce n'est pas ce qui importe ici. L'essentiel c'est que par le second élément de la comparaison, qui se rapporte au fief du roi, les Lho et Rñegs, noms de clan et noms de principautés sont localisés au Yar-luñs et le 'Phan ou 'Phan-ba qui doit avoir les mêmes acceptions, est localisé au Pyiñ-luñs, c'est à dire au pays de Pyiñ-ba <sup>226</sup> où est située la première capitale royale de Pyiñ-ba stag-rce.

Un second passage de la chronique confirme ces localisations ; il est tiré du chapitre VIII, onzième paragraphe de la chronique, qui raconte l'histoire de la reine Sad-mar-kar, sœur de Sroñ-bcan sgam-po mariée au roi du Žañ-žuñ, à l'instigation de qui le Tibet attaqua et conquiert ce pays. Ce passage, que nous verrons plus loin dans son contexte, utilise parallèlement une métaphore empruntée à la chasse et des précédents historiques sur des conquêtes

<sup>224</sup> Il faudrait peut-être traduire *rmañ-ba*.

<sup>225</sup> Il semble en effet que ce soit une qualité opposée à un défaut, comme dans le reste du paragraphe, où la qualité est mentionnée en premier : haut avant bas, grand avant petit, etc. C'est pourquoi le sens de « débile » que donne M. Bacot dans sa traduction, p. 164, ne peut convenir puisque débile ne s'oppose pas à grossier et qu'il est évident que le roi ne considère son propre royaume ni comme débile ni comme grossier ; 'phan ne peut donc avoir ici qu'un sens laudatif, celui de *phan*, vraisemblablement.

<sup>226</sup> La distinction entre Yar-luñs et Pyiñ-luñs se retrouve dans les descriptions de l'organisation militaire du Tibet sous le règne de Khri-sroñ lde-bcan, que fournissent parallèlement le *Blon-po bka'-thañ* et *Dpa'o gcug-lag*, dans le chapitre *ja*. Au fol. 9b du *Blon-po*<sup>0</sup> le *G-yo-ru stod* est divisé en quatre régions dont les deux premières sont Yar-kluñs et Phyi-luñ, ce qui correspond à *Dpa'o ja*, fol. 19b, où ces deux noms sont orthographiés Yar-luñ et 'Phyiñ-luñ. Cf. *Preliminary Report*, p. 80 et 82.

accomplies jadis par les ancêtres de la reine, c'est-à-dire les premiers rois du Tibet. Je supprime ici les phrases qui se rapportent à la chasse pour ne citer que celles qui rappellent les conquêtes passées :

*Ldon Thoñ ni 'Phan-gyis thob*  
*Skyi'i ni Ça dans Spug*  
*Yar gyi ni Lho dan Rñegs*

Ce qui signifie :

« (Jadis) le ou les 'Phan ont obtenu Ldon et Toñ,  
(ils ont obtenu) Ça et Spug de Skyi,  
(ils ont obtenu) Lho et Rñegs de Yar (luñs).

On voit à présent que ces allusions, formulées ainsi dans le chant de Khyuñ-po :

*Lho Rñegs ni 'Phan-gyi snon*  
*Se Khyuñ ni 'Phan-gyis btab*

et dans la réponse de Myañ

*Lho Rñegs ni 'Phan-gyi snon*  
*Ldon Toñ ni 'Phan-gyis btab*

ont trait aux premières confédérations ou annexions <sup>227</sup> des princes du clan 'Phan fixés à Pyiñ-ba. Or la lecture du P.T. 1286, des premiers chapitres du 1287 et les l. 3-5 de l'inscription de Rkoñ-po nous l'ont déjà suggéré, au début, avant l'époque des conquêtes qui paraît commencer avec le successeur de Dri-gum, le noyau de la principauté des futurs rois du Tibet se trouvait au Pyiñ-yul, où sont situés la citadelle-capitale de Pyiñ-ba stag-rce et, au sud, le Yar-lha çam-po, montagne ancêtre du clan royal. Toutes ces allusions qui transparaissent dans les chants sont des allusions à des précédents historiques situés dans un passé lointain et indiquent que le Yar-luñ a été l'une des premières, sinon la première principauté annexée par les seigneurs de Pyiñ-ba; cette région, qui va du Gcañ-po à l'actuel 'Phyoñ-rgyas, était apparemment le domaine des clans de Lho et de Rñegs, dont le nom désignait aussi une portion de ce territoire puisque ce sont ceux de deux principautés. Le Tibet central était, on le voit, divisé en tout petits états ou fiefs qui, selon les termes du 1286,3, ont d'abord essayé de s'annexer les uns les autres, comme peut-être Lho et Rñegs, ou, à coup sûr, les états des deux Ziñ-po-rje, avant d'être soumis par un seigneur plus puissant qu'eux, qui était le prince de 'Phyiñ-ba ou Pyiñ-ba, pays des 'Phan.

Si Myañ Žañ-snañ rectifie dans son chant l'affirmation de Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce, pour qui parmi les premiers clans rattachés au 'Phan se trouvaient ceux de Se et Khyuñ — le sien — c'est sans doute que l'honneur

<sup>227</sup> Pour la reine, qui appartient à la maison royale, les 'Phan ont obtenu les fiefs en question; pour les ministres-vassaux, les fiefs ont été établis sous la suzeraineté des ou du 'Phan. Il y a là encore un jeu de mots sur l'allitération des verbes *thob* / *btab*.

d'avoir été associé si tôt à la maison royale revenait officiellement aux Ldoñ et Toñ, qui étaient peut-être jadis fixés au Pyiñ-luñ.

Toujours est-il que si l'annexion des Lho et Rñegs de Yar-luñ se situe à une époque qui paraissait déjà légendaire du temps de Gnam-ri, les allusions de Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce aux 'Phan de Pyiñ-ba, et la réplique de Myañ prouvent que le nom de 'Phan appartenait anciennement à l'onomastique du *bcan-po* et à la toponymie de son fief primitif; et, à moins de trouver une indication précise et ancienne sur le nom global du royaume de Gnam-ri, car nous verrons que l'emploi de Bod-ka g-yag drug, dans le 1038, est un anachronisme voulu, on pourrait se demander s'il n'était pas désigné aussi sous son règne par le mot 'Phan.

En tous cas, ce n'est pas par hasard et sans raison que le roi prit la décision de donner au Nas-po, après sa conquête, le nom de 'Phan-yul, « le pays faible conquis par le (ou les) 'Phan ».

Revenons-en après cette digression, au chant de Myañ Žañ-snañ, qui se poursuit par des vers qui illustrent l'idée qu'une grande œuvre est le résultat de la coalition des efforts de plusieurs et qu'un seul n'en viendrait pas à bout : c'est une réponse au chant dans lequel Khyuñ-po s'octroyait à lui tout seul le mérite de grandes conquêtes :

h) Jadis le yak sauvage *pho-ma* (excellent)<sup>228</sup> a été tué; c'est le bois (de la flèche) qui l'a tué mais sans le fer (la pointe de la flèche), le bambou n'aurait pu le percer; et si la flèche n'avait été équilibrée par l'empennage des plumes d'aigle, le yak n'aurait pas été abattu.

i) La seconde métaphore est obscure; M. Bacot et M. R.A. Stein en donnent deux interprétations très différentes, mais qui expriment aussi toutes deux l'idée que les efforts de plusieurs viennent à bout d'une entreprise où un seul échouerait<sup>229</sup>.

Les paroles du chant de Myañ plurent au roi et il nomma Myañ Žañ-snañ ministre. Myañ, qui supplanta Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce sous Gnam-ri, s'est certainement attiré par là son inimitié; on en verra les conséquences plus loin.

Ainsi se termine ce chapitre qui relate tout d'abord la campagne victorieuse contre le Nas-po, grâce aux efforts conjugués des nobles de cette principauté ligués contre leur seigneur injuste, les Myañ, les Dba's, les Mnon, les Chespoñ, qui deviendront les ministres du roi Gnam-ri et qui compteront, eux et leurs descendants, parmi les membres les plus influents de l'aristocratie tibétaine. Il est ensuite consacré aux exploits militaires accomplis par le ministre Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce (conquête du Rcañ-bod et du Moñ-ka); à la rivalité qui l'opposa par la suite à Señ-go myi-chen, lors de la révolte du Dvags-po; puis à la soumission de cette province. Il contient ensuite le récit des débuts de Myañ Žañ-snañ, qui se distingua lors d'une joute oratoire en opposant aux revendications orgueilleuses du puissant ministre Khyuñ-po des arguments qui ménageaient l'amour-propre du roi, tout en rappelant

<sup>228</sup> *Pho-ma* paraît être l'équivalent ou la variante de *spo-ma*, terme appliqué aux meilleurs éléments de plusieurs espèces animales, entre autres aux chevaux.

<sup>229</sup> *DTH*, p. 143, *Civilisation*, p. 220.

à Spuñ-sad zu-ce qu'au cours de la guerre contre le Ñas-po, d'autres que lui avaient concouru à la victoire. Cette réponse habile lui valut un poste important.

C'est donc sous Gnam-ri que quatre grandes provinces, et davantage probablement d'après le début du chapitre VI, furent englobées dans le domaine royal, dont le noyau, constitué par la réunion de Pyiñ-ba et de Yarluñs, se trouve alors au centre du royaume que l'on appellera Tibet (Bod) et qui portait peut-être alors le nom de 'Phan. Il n'est pas douteux que, dans ce chapitre, ce sont des ministres qui jouent, tour à tour, un rôle déterminant ; il est donc vraisemblablement constitué par une ou plusieurs sections de *Blon-rabs*.

## § VI

Si l'on veut lire les différentes parties de la Chronique dans l'ordre chronologique, ce n'est pas par la lecture du paragraphe suivant, le chapitre V, qu'il faut poursuivre, mais par celle du chapitre VI, dont le début relate des événements antérieurs à ceux qui sont consignés dans le chapitre qui le précède. Le paragraphe V est cependant écrit à la suite du quatrième, sur le même morceau de rouleau et si l'écriture lâche et irrégulière des dernières lignes du paragraphe IV contraste, comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, avec l'écriture petite et soignée des premières lignes du suivant, en revanche l'écriture de la fin du cinquième paragraphe et celle du suivant sont identiques, et les deux chapitres, V et VI, ont certainement été écrits l'un à la suite de l'autre par le même scribe.

Les événements rapportés dans le chapitre VI ont eu lieu sous le règne de Sroñ-bcan sgam-po, fils de Gnam-ri Slon-bcan.

1) l. 299-303, p. 111, l. 1-6. La mort de Gnam-ri et les débuts du règne de son fils ont été accompagnés de violences et de rébellions ; « Les sujets de son père trahirent, les sujets de sa mère se révoltèrent ». La mère de Sroñ-bcan sgam-po était une fille du clan Ches-poñ. Elle était donc parente de l'un des quatre principaux responsables de la chute du Ñas-po, à qui l'on avait octroyé des terres dans le 'On. Mais sans doute la reine avait-elle reçu, lors de son mariage des fiefs personnels ; parmi les feudataires révoltés figurent le Žañ-žuñ, les Sum-pa, le Dags-po<sup>230</sup>, Rkoñ-po et Myañ-po. Il semble que la mention des deux premiers pays, qui seront assujettis sous le règne de Sroñ-bcan sgam-po lui-même soit anachronique, ou alors que les liens qui les unissaient au Tibet central aient été bien lâches. « Le père Gnam-ri slon-mchan, mourut empoisonné ; son fils Sroñ-bcan, sans faiblesse malgré

<sup>230</sup> Chacun de ces trois pays est précédé d'une épithète dont on comprend le sens dans le cas des deux premiers, respectivement pays des parents par alliance et pays des vaches métisses, mais pas dans celui du *Dvags-po*, auquel est accolée l'épithète *ñag-ñi*. Dge-'dun čhos-'phel a lu *ña-gñi* (*Deb-dkar*, fol. 27b ; c'est peut-être la bonne forme car il n'y a pas de point intersyllabique entre le *na* et le *ga*, et les gens de *Dvags-po* passent pour être mangeurs de grenouilles (on l'a vu dans l'histoire de la reine épouse de 'Bro-mñen lde-ru) et de poissons.

son jeune âge <sup>231</sup> fit tuer dès le début les traîtres et les empoisonneurs avec leur descendance <sup>232</sup>. Après cela tous les rebelles furent à nouveau soumis ».

2) L. 303-305, p. 111, l. 6-10. Ensuite Myaṅ Žaṅ-snaṅ (qui avait été nommé ministre à la fin du chapitre IV, sans doute à la fin du règne de Gnam-ri) soumit tous les Sum-pa des confins sans livrer bataille et assujettit un nombre incalculable de foyers.

3) L. 305-307, p. 111 l. 10-12. Le roi en personne se mit en marche vers le Nord <sup>233</sup> et sans avoir à livrer bataille imposa le tribut <sup>234</sup> à des Chinois (Rgya) et des 'A-ža. C'était la première fois que des 'A-ža étaient assujettis.

4) L. 307-314, p. 111 l. 13-24 : « Ensuite Khyuṅ-po Spuṅ-sad zu-ce répandit des calomnies entre le roi Sroṅ-brcan et le Maṅ-po-rje <sup>235</sup> Žaṅ-snaṅ » (on se souvient que Myaṅ l'avait supplanté sous le règne de Gnam-ri). « Il prétendit au roi que Žaṅ-snaṅ, qui n'était pas déloyal, était déloyal et à Žaṅ-snaṅ que le roi, qui ne le blâmait pas, le blâmait. Žaṅ-snaṅ pensa alors : puisque Khyuṅ-po Spuṅ-sad et moi nous sommes amis jurés (*çag-rag-po*) ce qu'il dit est vrai ». Et le roi eut beau lui donner l'ordre d'apparaître, Myaṅ resta dans son château de Sdur-ba ; le roi interpréta ce refus comme la preuve de la déloyauté de Myaṅ Žaṅ-snaṅ, et il menaça le château de Sdur-ba. « Ensuite, un serviteur de Žaṅ-snaṅ, Pa-chab gyim-po, le trahit. Žaṅ-snaṅ fut anéanti et son château de Sdur-ba <sup>236</sup> aussi fut détruit ».

## § VII

Le paragraphe VII qui suit paraît se référer à celui qui précède, c'est pourquoi Bacot et Toussaint l'ont relié au sixième pour ne faire qu'un chapitre des deux. Mais dès la première phrase, on observe une différence notable dans l'optique du rédacteur. Aussi, bien qu'il y ait assurément des éléments communs aux deux, il est préférable de les distinguer car l'un est centré sur Myaṅ et l'autre sur Khyuṅ-po Spuṅ-sad zu-ce.

1) L. 315-317, p. 111, l. 25-31 : « Ensuite Myaṅ Žaṅ-snaṅ devint déloyal envers le *bcan-po*. Khyuṅ-po Spuṅ-sad zu-ce <sup>237</sup> dénonça sa trahison ; Žaṅ-snaṅ fut tué et Zu-ce en faveur ». On remarque le changement de perspective entre le § VI et celui-ci : dans le premier, Zu-ce était un calomniateur, dans celui-ci c'est un justicier. « Parmi les ministres du *bcan-po*, personne n'avait été plus en faveur que ne le fut Khyuṅ-po Spuṅ-sad zu-ce » ; personne

<sup>231</sup> La traduction de *ma-phan-te* est douteuse, du fait des deux sens possibles de *phan* et '*phan* ; ma traduction suppose la correction '*phan*.

<sup>232</sup> Dans le *Deb-ther dkar-po*, Dge'-dun ḡhos-'phel considère que les traîtres ont été tués par Dba' mais je ne comprends pas sur quoi il fonde cette interprétation (fol. 27b)

<sup>233</sup> *DTH*, p. 111, l. 11, lire *byaṅ* au lieu de *bzaṅ*.

<sup>234</sup> *Dpya'*, tribut levé sur les terres annexées ; voir *Ocherk*, p. 104-106.

<sup>235</sup> C'est un *mkhan*, cf. *Names and Titles*, p. 14, 16 et 20.

<sup>236</sup> Ce château avait été octroyé à son père pour son rôle dans la conquête du *Nas-po*.

<sup>237</sup> P. 111, l. 26, lire *Zu-ces* au lieu de *Zu-ce-sa*.



n'est plus sage, plus héroïque, plus courageux, n'a plus d'envergure que lui, disait-on. Si quelqu'un avait toutes les qualités, c'était Spuñ-sad zu-ce <sup>238</sup>.

2) L. 317-321, p. III l. 31-p. 112 l. 5. Ensuite, sous ce même roi, alors que Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce devenu vieux « se chauffait au soleil », il présenta cette requête au roi : « Moi qui ai assujetti le Rcañ-Bod sous le règne de votre père Gnam-ri, votre père n'a pas vu ce domaine <sup>239</sup> de ses yeux et ne l'a pas foulé de ses pieds ; roi qui êtes son fils, je vous prie de le regarder de vos yeux et de le fouler de vos pieds. Acceptez-vous de participer à un festin de réjouissances dans mon (château) de Sdum-pa Khri-boms ? » Le roi accepta ce que lui demandait Spuñ-sad » <sup>240</sup>.

3) L. 321-337, p. 112, l. 5-17. Le roi donne à Mgar Yul-zuñ l'ordre de quitter son château et de se rendre à Khri-boms (voir ce qui s'y trame). Yul-zuñ inspecte et comprend que Khyuñ-po tend un piège au roi. Il s'enfuit et fait son rapport au roi. Après la fuite de Mgar, Khyuñ-po comprend que son piège a été découvert et se suicide. Son fils Nag-re khyuñ lui coupe la tête <sup>241</sup> et la porte au roi, au palais de Pyiñ-ba en disant : « mon père, devenu vieux, a été déloyal envers vous. Mgar a compris sa félonie et il est reparti: moi, j'ai tué mon père et je vous apporte sa tête coupée. Acceptez-vous de ne pas détruire mon fief ? » Le roi accéda à sa requête et ne détruisit pas son fief (*srid*) <sup>242</sup>.

Nous disposons de trois textes parallèles pour l'interprétation de ces deux paragraphes et de la chronologie des événements qui y sont relatés Le premier est le début des Annales (P.T. 1288) lu par M. Richardson <sup>243</sup>.

Le déroulement des événements y est le suivant :

- 1) l. 2 (Myañ) conquiert le pays Sum-pa
- 2) l. 4 (Žaň)-snañ est déloyal, son serviteur Pa-chab gym-po  
l. 5 (le dénonce) ; Myañ est châtié et tué. Son château Sdur-ba est détruit.
- 3) l. 6-7 Le roi Khri Sroñ-rcan se rend dans le Nord, fait la guerre contre Rgya et 'A-ža et leur impose le tribut.

On a donc une divergence dans le témoignage des Annales et de la Chronique :

1288	1287 (VI)
1) Myañ (soumet) les Sum-pa	Myañ soumet les Sum-pa
2) Myañ, déloyal, est destitué et tué.	Sroñ-bcan soumet Rgya et 'A-ža
3) Sroñ-bcan soumet Rgya et 'A-ža	Myañ, innocent, est calomnié par Zu-ce et tué.

<sup>238</sup> Le chapitre II fournit un parallèle à cet éloge de Khyuñ-po, très bien rendu par M. Bacot, p. 131.

<sup>239</sup> On se souvient qu'il lui avait été donné par Gnam-ri ; cf. chapitre IV, séquence 5a.

<sup>240</sup> Le chapitre II fournit aussi des précisions sur la trahison avortée de Khyuñ-po ; le ministre 'O-ma lde lod-bcan y a joué un rôle que je ne comprends pas.

<sup>241</sup> C'est Khyuñ-po qui se serait suicidé en se coupant la tête d'après le chapitre II, *DTH* p. 101, l. 21-26.

<sup>242</sup> Sur ce terme, voir *Ocherk*, p. 99-100 ; M. Bogoslovsky définint le *srid* comme « un complexe de droits économiques et politiques sur une terre et sa population ».

<sup>243</sup> *A fragment from Tun-huang*, p. 34-36.

Malgré l'interversion des séquences 2 et 3, il est apparent, à la faveur de ces deux témoignages, que le premier ministre de Sroñ-bcan sgam-po fut Myañ Žañ-snañ et que Spuñ-sad zu-ce lui succéda dans la faveur du roi. Ce second point n'est pas confirmé par les Annales 1288, qui ne parlent pas de Zu-ce, mais par le chapitre II de la Chronique qui donne, on s'en souvient, une liste des ministres qui se sont succédés sous plusieurs rois et notamment sous Sroñ-bcan sgam-po. Ils y sont énumérés dans cet ordre :

1) Myañ Mañ-po-rje Žañ-snañ, qui reçut l'ordre de soumettre tous les Sum-pa etc.

2) Mgar Mañ-žam sum-snañ, dont il n'est pas question dans le chapitre VI ; c'est lui qui, sur une allusion au ministre déloyal de 'Bro-mñen, Mthon-myi, comprit qu'il était démasqué et se suicida en se coupant la tête lui-même.

3) Spuñ-sad zu-ce.

4) Mgar Stoñ-rcan yul-zuñ (le fameux ministre qui escortera la princesse chinoise au Tibet en 641).

Il est donc bien établi par le témoignage concordant du 1288 et des chapitres II et VI du 1287 que Sroñ-bcan sgam-po eut pour principaux ministres 1) Myañ Žañ-snañ ; 2) Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce ; 3) Mgar Stoñ-rcan yul-zuñ.

Nous pouvons donc aborder à présent la lecture d'un troisième texte parallèle aux paragraphes IV, VI et VII, avant de tenter de dater ces événements. C'est un folio de petit format (26 cm 8 sur 7cm 5)<sup>244</sup> écrit recto-verso, que Thomas a édité dans *TLT*, II p. 53. Il porte la cote I.O. 716. Thomas avait bien vu la parenté qui existe entre ce folio et le chapitre VI des *DTH*, et il l'a signalée à deux reprises, dans *TLT* III, Addenda p. 33-35 et dans *AFL* p. 6 et 9. Mais lorsqu'on a présent à l'esprit l'ordre dans lequel se sont succédés les ministres de Sroñ-bcan sgam-po, que je viens de rappeler, il est impossible de lire ce document en prenant ce que Thomas appelle A pour le recto et ce qu'il appelle B pour le verso car l'ordre de succession des ministres, qui est bien attesté, serait bouleversé ; et d'autre part les deux faces du feuillet ne se suivent pas de façon satisfaisante dans cet ordre. On comprend cependant fort bien que Thomas ait lu le folio ainsi, car le côté qu'il appelle A commence par un *dan-kyog*, signe qui distingue un recto d'un verso dans les xylographes et manuscrits post Touen-houang. Mais il a également une autre signification dans les rouleaux et les folios de Touen-houang : il indique (souvent accompagné de deux *çad*) le début des paragraphes. Or c'est bien ici la valeur qu'il faut lui attribuer et c'est par hasard que, le paragraphe commençant juste au début d'une face de ce folio, ce signe a pu être confondu avec celui des débuts de recto. Il y a, en effet, une raison déterminante pour lire B avant A, c'est que la fin de A n'est pas liée logiquement au début de B : *Mgar* (B) *de'i bka'-gros-la gthogs-te*. Thomas l'a d'ailleurs bien compris car il a séparé, dans sa traduction, *TLT* p. 54, la fin de A et le début de B par des points de suspension. En revanche B se termine sur une fin de paragraphe ou de séquence : *chogs-dgu chogs-so* // et A com-

<sup>244</sup> Grâce à la courtoisie de l'India Office, ce document (qui a déjà été reproduit dans *TLT*, III, pl. II) sera publié sous peu avec la Chronique et de nombreux autres textes de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale, dans une édition en fac-similé que Mlle Lalou avait amorcée et qui sera menée à bien par M. R.A. Stein, Mme Blondeau et moi-même.

mence logiquement par le signe de début de paragraphe et les mots 'un-gi 'og-tu : après cela. Les évidences internes et les évidences externes qui établissent que la disgrâce de Myaṅ a été suivie de la faveur de Zu-ce et non le contraire sont donc concordantes et voici, lu dans le sens BA, une traduction commentée de ce folio, qui ajoute des précisions importantes aux données parallèles des § VI et VII du 1287.

Recto: ... « (le roi) ayant suivi son conseil, Zu-ce fut proche de son cœur ».

Ceci se réfère, me semble-t-il, à épisode de la carrière de Spuṅ-sad zu-ce sous le règne de Gnam-ri, résumé dans le chapitre IV, séquence 5 b : *Ziṅ-po-rje'i srid brlag-pa'i blo-la gthogs-te || Zu-ce glo-ba ñe'o ||* « Ayant inspiré (au roi) l'idée de détruire le royaume de Ziṅ-po-rje, Zu-ce fut en faveur ».

« Ensuite, le roi ... (lacune d'un ou deux mots) du temps de Sroṅ-bcan Myaṅ Žaṅ-snaṅ devint déloyal et Zu-ce apprit sa trahison au roi ; Žaṅ-snaṅ fut tué et Zu-ce en faveur ». (Ceci reproduit presque littéralement le début du paragraphe VII). « Il anéantit Bor-yon-ce, seigneur du (ou des) To-yo čhas-la, et comme il offrit au roi Khri Sroṅ-bcan tout le Žaṅ-žuṅ du Nord à commencer par To-yo-čhas-la etc, Zu-ce fut en faveur ».

Cet événement très important dans la carrière de Spuṅ-sad zu-ce et dans l'histoire tibétaine en général n'est mentionné ni dans les Annales 1288 ni dans la Chronique 1287. C'est la contribution majeure à notre connaissance des débuts du règne de Sroṅ-bcan sgam-po de ce document, dont le recto se termine ainsi : « Parmi les ministres du *bcan-po*, personne n'avait été plus en faveur que Spuṅ-sad zu-ce auparavant. Zu-ce est un sage, disait-on ; il est expert et grand stratège ; c'est un héros accompli ; son courage (*čhu-gaṅ*) est grand ; son envergure (*yaṅ-ba*) est longue. Si quelqu'un a tous les mérites, c'est Zu-ce <sup>245</sup> ». On reconnaît, dans cet éloge, les termes presque identiques du paragraphe VII de la Chronique, et du chapitre II, *DTH* p. 101, l. 33-35.

Ainsi dans le recto de ce feuillet, les faits sont classés dans l'ordre suivant :

- 1) Zu-ce dénonce la trahison de Myaṅ Žaṅ-snaṅ à Sroṅ-bcan.
- 2) Myaṅ est tué ; Zu-ce est en faveur.
- 3) Zu-ce anéantit le seigneur de To-yo-čhas-la ; tout le Žaṅ-žuṅ du Nord passe, grâce à lui sous le contrôle du roi Sroṅ-bcan.
- 4) La faveur dont jouit Zu-ce est sans précédent.

On sait par les *T'ang chou* qu'en 634, lors de l'envoi de la première ambassade tibétaine en Chine, le royaume de Yang-t'ong avait déjà rendu hommage à Sroṅ-bcan sgam-po (*HAT* p. 3 et 82). De sorte que, quand ses prétentions à la main d'une princesse chinoise furent éludées, et qu'il apprit que les T'ou-you-houen et les T'ou-kiue ('A-ža et Dru-gu) avaient obtenu une princesse chinoise en mariage, « Long-tsan, furieux, se mit à la

<sup>245</sup> Cette traduction n'est pas littérale ; le texte dit en effet : « Si quelqu'un réunit les neuf groupes (de vertus ?) c'est Zu-ce ». Sans doute le chiffre neuf exprime souvent la pluralité, mais il faudrait peut-être le prendre au pied de la lettre, ici, d'après les parallèles fournis par les P.T. 1290 et 1067 que nous verrons plus loin.

tête des [gens du] Yang-t'ong et avec eux attaqua les T'ou-yu-houen. Les T'ou-yu-houen ne purent résister et s'enfuirent au Sud du Ts'ing-hai (Kou-kou-nor). [Le *tsan-p'ou*] s'empara de tous leurs troupeaux, puis attaqua et battit les K'iang [des tribus] T'ang-hiang et Po-lan, et, à la tête de 200.000 hommes, vint ravager Song-tcheou <sup>246</sup>». On peut donc considérer que la guerre menée par Khri Sroñ-bcan en personne contre les 'A-ža et les Rgya, qui est mentionnée à la fois dans les lignes 6-7 du début des Annales et dans le chapitre VI de la Chronique, a été précédée par la soumission du Yang-t'ong, laquelle était un fait accompli en 634. En effet il était indispensable, pour que la route du Nord empruntée par le roi soit libre, que les Sum-pa aient été soumis, ce que Myaň Žaň-snaň avait accompli au début du règne de Sroñ-bcan et aussi que le Yang-t'ong, le nord du Žaň-žuň, soit sous contrôle tibétain. Or, d'après l'indication fournie par l'I.O. 716, c'est à Zu-ce que le roi devait ce grand succès militaire dont l'importance stratégique a déjà été soulignée. Car le Žaň-žuň du Nord ne peut désigner qu'une partie des petit et grand Yang-t'ong, dont la localisation précise est difficile mais qui « faisaient probablement la liaison entre les pays de l'Est et de l'Ouest du Tibet <sup>247</sup>». M. Petech, dans ses *Glosse*, situe cette région avec plus de précision. Il considère que c'est le Žaň-žuň, mais en prenant bien soin de la distinguer du Žaň-žuň du Tibet occidental, qui englobe le Guge : il s'agit donc du « Žaň-žuň du Nord » conquis par Spuň-sad zu-ce. Elle était, selon lui « située au nord nord-est du Tibet central, le long de la grande voie de communication décrite dans le *TS* et qui a, de tout temps, relié Lhasa avec Hsi-ning » (p. 252). Sa conquête, ajoute M. Petech, « était une condition préalable absolument nécessaire à la soumission des 'A-ža, ou T'ou-yu-houen ». M. Petech fait cette remarque à propos des années 659-666, mais elle est toute aussi vraie pour la période comprise entre 634 et 641 où le témoignage convergent des *T'ang-chou*, des Annales 1288 et des chapitres II et VI de la Chronique 1287 place l'attaque du pays 'A-ža (T'ou-yu-houen) par des armées tibétaines et des troupes du Yang-t'ong conduites par Sroñ-bcan sgam-po.

On peut donc proposer les hypothèses suivantes au sujet de la date de ces grands événements de la première partie du règne de Sroñ-bcan sgam-po :

- 1) Myaň Žaň-snaň conquiert le pays Sum-pa (1288, 1287 II et VI).
- 2) Il est disgrâcié et tué sur la dénonciation de Khyuň-po Spuň-sad zu-ce ; parce qu'il était un traître ou parce que Zu-ce l'a calomnié (1288, 1287 VI et VII, I.O. 716).
- 3) Zu-ce conquiert le Žaň-žuň du Nord : Petit Yang-t'ong, ou partie des Yang-t'ong (I.O. 716, *T'ang-chou*).

Tous ces événements se sont produits avant 634. Je ne crois pas qu'il soit possible de préciser davantage la date de chacun d'eux, dans l'état actuel de la documentation <sup>248</sup>.

<sup>246</sup> *HAT*, p. 82-83.

<sup>247</sup> *Civilisation* p. 16 et carte p. 62.

<sup>248</sup> Voir cependant l'article de M. Richardson, *How old*, p. 1.

4) Sroñ-bcan soumet les Rgya et 'A-ža (1288 et 1287 VI). Puisque la faveur de Khyuñ-po et la conquête du Žañ-žuñ du Nord ont suivi, semble-t-il, la disgrâce de Myañ, il faut préférer cette suite à celle que donne le chapitre VI de la Chronique : 1) Conquête des Sum-pa par Myañ ; 2) conquête des Rgya et 'A-ža par Sroñ-bcan ; 3) chute de Myañ et faveur de Zu-ce.

La soumission des T'ou-yu-houen par Sroñ-bcan sgam-po a eu lieu entre 635 et 641, première date reconstituable des Annales ; et comme entre la conquête des 'A-ža et l'arrivée de Mgar avec la princesse chinoise il est question de graves querelles dynastiques, il est vraisemblable que la soumission des 'A-ža se place plutôt entre 635 et 639 environ.

Le verso de l'I. O. 716 concerne la chute de Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce, qui est relatée dans des termes analogues à la fois dans le chapitre II et le paragraphe VII de la Chronique :

Verso : « Après cela, du temps du roi Khri Sroñ-rcan, Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce, devenu vieux, se chauffait au soleil. Ensuite, Zu-ce fit cette requête au roi : « jadis <sup>249</sup>, ce (territoire) que j'ai moi-même assujetti du temps de votre père Gnam-ri, votre père ne l'a pas vu (de ses yeux), il ne l'a pas non plus foulé de ses pieds. Vous, roi, qui êtes son fils, acceptez-vous de le regarder de vos yeux et de le fouler de vos pieds en prenant part à un festin de réjouissances que moi, vieux, je vous offre à Sdum-pa <sup>250</sup> Khri-boms (mon château) ? » Le roi Khri Sroñ-rcan acquiesça à la demande de Zu-ce. Ensuite, (le roi) ordonna à Mgar Yul-zuñ de (quitter) son château. Il se rendit chez Zu-ce dans la citadelle de Khri-boms ; Mgar ... examina ... citadelle ... » <sup>251</sup>

Alors que le recto de ce folio traitait d'événements qui se sont produits aux alentours de 634, la tentative de trahison de Khyuñ-po déjouée par Mgar (qui provoque son suicide) rapportée au verso me semble avoir eu lieu plusieurs années après. Nous verrons pourquoi un peu plus loin.

La lecture de ce dernier parallèle clôtüre l'examen des chapitres VI et paragraphe VII, qui sont de toute évidence consacrés à la carrière de deux ministres de Sroñ-bcan sgam-po, et qui faisaient vraisemblablement partie d'un *Blon-rabs*. S'il s'agissait d'un *Rgyal-rabs*, la campagne menée par Sroñ-bcan en personne contre les Rgya et 'A-ža ne serait pas expédiée en une phrase. C'est un chapitre très important pour l'histoire de l'expansion du Tibet de 630 à 640 environ, et aussi pour ce qu'il laisse entrevoir des intrigues et des rivalités qui dressaient dans des luttes à mort les ministres et généraux du roi. Il montre également que malgré leur pouvoir, qui pouvait aller jusqu'à menacer celui du *bcan-po* <sup>252</sup>, les ministres avaient une position précaire, qui dépendait du bon vouloir du roi et qui pouvait être à la merci de calomnies habiles. Les ministres tentèrent donc de se préserver,

<sup>249</sup> *TLT*, p. 53, l. 10, lire *šnun* au lieu de *spun* ; *šnun* = *šnon*, d'après *DTH* p. 111, l. 34.

<sup>250</sup> *TLT*, p. 53, l. 14, lire Sdum-pa au lieu de Spun-pa ; cf. *DTH*, p. 112, l. 3.

<sup>251</sup> La lecture de la fin de la l. 5 et du début de la l. 6 du document (et, par suite la traduction) sont peu sûres.

<sup>252</sup> Cette rivalité entre les ministres et le roi est allée plusieurs fois jusqu'au meurtre : on sait que le propre père de Sroñ-bcan sgam-po fut empoisonné et que Khri-ide goug-brcan fut probablement assassiné par ses ministres.

eux et leur famille, du sort (probablement injuste) qui fut réservé à Myañ Žañ-snañ, en concluant avec le roi des pactes d'obligations et d'assistance réciproques. C'est le sujet du chapitre V que nous verrons à grande traits maintenant.

## § V

Tous les tibétologues ne sont pas d'accord pour rattacher ce chapitre au règne de Sroñ-bcan sgam-po, et pour M. Petech <sup>253</sup>, il serait à rapporter à celui de son père Gnam-ri. On peut en effet hésiter entre ces deux rois puisque les ministres avec qui le serment est conclu ont servi sous l'un et l'autre. Toutefois ce pacte paraît avoir été échangé peu après la disgrâce de Myañ, qui s'est produite au début du règne de Sroñ-bcan sgam-po, comme nous venons de le voir. D'autre part Gnam-ri est appelé, dans le chapitre IV qui est consacré à son règne, Slon-can, Slon-bcan ou Slon-mchan. Son fils est appelé au début des Annales, *DTH*, p. 13 l. 4, l. 6, l. 8 et l. 12 Khri Sroñ-rcan. Il est appelé au chapitre VI, p. 111 l. 4 et 13, p. 112 l. 16 Sroñ-bcan, *bcan-po* Sroñ-brcan et Khri Sroñ-brcan, et dans *TLT*, p. 53, verso, I.O. 716 l. 1, *bcan-po* Khri Sroñ-rcan. Or le roi qui prête serment au chapitre V est appelé, p. 108 l. 25, *bcan-po* Khri Sroñ-brcan ; je crois donc, pour ces deux raisons, qu'il ne peut s'agir que de Sroñ-bcan sgam-po <sup>254</sup>.

1) l. 247-254, p. 108 l. 24-109 l. 3. « Dba's 'Phaṅs-to-re Dbyi-chab, devenu vieux, fait parvenir une requête à Khri Sroñ-brcan qui se rendait de Nēnkar (région de Stod-luñ) à Skyi-luñ (région de Lhasa). Ce vieux Dba's est, on s'en souvient, l'un de ceux qui s'étaient révoltés contre le seigneur du Nas-po sous le règne de Stag-bu sña-gzigs, grand-père de Sroñ-bcan sgam-po, parce que son frère avait été tué par un fonctionnaire du clan Gḡen et que le seigneur avait refusé toute réparation. Sous Gnam-ri, après la victoire sur le Nas-po, il avait reçu en récompense la terre de Za-gad, jadis possession des Gḡen, dans la province à laquelle Gnam-ri donna le nom de 'Phan-yul. Ce domaine devait être situé non loin de la route parcourue par le roi. Le message contenait les éléments suivants : il rappelait tout d'abord que jadis Dba's avait juré de combattre Ziñ-po-rje et de servir Spu-rgyal (nom de clan des rois du Tibet selon les textes du IX<sup>e</sup> siècle) ; il avait prêté serment avec Stag-bu et Gnam-ri, en même temps que Myañ, Mnon et Ches-poñ. En conséquence, le royaume s'est agrandi et développé. Mais Myañ a été châtié pour incompétence en matière de gouvernement et lui Dba's, qui n'est pas déloyal envers son supérieur, non plus que les membres de son clan paternel, souhaite, pour éviter à sa famille le sort de Myañ, <sup>255</sup> échanger un serment avec le roi. Il demande au roi s'il accepte et s'il veut bien que ses fils et neveux y soient associés. La phrase suivante est difficile à comprendre car le sens du mot composé *phyag-thab*, qui n'est pas attesté

<sup>253</sup> *Struttura*, p. 254.

<sup>254</sup> C'est également l'opinion de Dge-'dun ḡhos-'phel, *Deb-ther dkar-po* fol. 22a.

<sup>255</sup> Ce résumé est une paraphrase ; le dicton de la p. 108, l. 31-32, dont le sens n'est pas clair paraît cependant impliquer que Myañ a été mis à mort sur l'ordre du roi.

dans les dictionnaires, n'est pas clair. M. Bacot le traduit comme si c'était un synonyme de *phyag-rgya*, sceau. Assurément les deux termes sont proches mais *phyag-rgya*, avec le sens de sceau, est attesté, sous cette forme, dans une autre partie de la Chronique et d'autre part l'interprétation de *la-mo čhag-pa prum* comme « prêter serment » incitait à donner ce sens à *phyag thab*. Mais *La-mo čhag-pa prum* est, à mon sens, un nom de lieu. C'était aussi l'avis de Dge-'dun čhos-'phel<sup>256</sup> et je proposerai plutôt, à titre d'hypothèse, de rapprocher *phyag-thab* de *žabs-bčhags*, qui est utilisée au paragraphe VII et qui signifie « fouler du pied »; *phyag-thab*, (une forme de 'debs-pa ?) a peut-être ici le sens de « poser la main », manière imagée de parler d'une courte visite ou peut-être d'une réception. On pourrait donc comprendre, provisoirement, ainsi : « Votre père le roi avait accepté d'étendre ses tapis (c'est à dire de séjourner) dans ma demeure ; je vous prie à présent de bien vouloir faire, ne serait-ce qu'une courte visite, à *La-mo čhag-pa prum* (le nom de son château ou d'une partie de son fief) ».

2) L. 254-261, p. 109 l. 3-15. Cette double requête parvient au roi peu après le châtement de Myaň et d'un autre ministre, Čog-ro. Il lui répond le soir même, disant qu'en effet *Dbas*'s et son frère ont été de loyaux sujets, déjà du temps de son père. Mais Myaň Žaň-snaň, qui avait été élu grand ministre, s'est montré déloyal après la mort de son père (*Gnam-ri*) et c'est pourquoi il a été puni. Puisque *Dbas*'s n'est pas déloyal, le roi termine en lui disant : « Préparez une réception (?) à *La-mo čhag-pa-prum*, j'accepte de conclure un pacte avec vous ». Bien que tout ne soit pas clair dans ce qui précède, le moment où le serment entre les *Dbas*'s et *Sroň-bcan* a lieu peut être fixé juste après la disgrâce de Myaň, dans la première partie du règne de *Sroň-bcan sgam-po*, avant 634. Il s'intercalerait, dans l'ordre chronologique entre les paragraphes VI et VII.

3) L. 261-264, p. 109 l. 15-19. Le roi se rend à *La-mo čhag-pa prum*, où *Dbas*'s lui offre une réception et lui donne en présent dix cuirasses et deux épées. Puis le *Bcan-po* et sept membres du clan *Dbas*'s échangent des formules de serment.

4) L. 264-273, p. 109 l. 19-110 l. 1. Le roi promet tout d'abord, de faire des cérémonies funéraires grandioses pour *Dbas*'s lorsqu'il mourra et de sacrifier cent chevaux sur sa tombe. Il s'engage aussi à accorder les « lettres d'or »<sup>257</sup> au plus capable de ses descendants. Puis le roi et le vieux *Dbas*'s se jurent assistance et fidélité réciproque éternelle, dans un chant alterné<sup>258</sup>.

<sup>256</sup> Il propose d'y voir Čhag-la du 'Phan-yul (*Deb-dkar*, fol. 25a).

<sup>257</sup> Ces insignes hiérarchiques étaient en usage sous le règne de *Sroň-bcan sgam-po*, d'après un texte chinois cité par M. Demiéville dans le *Concile*, p. 285. M. Demiéville considère que « L'institution d'une hiérarchie officielle, et l'idée d'en distinguer extérieurement les degrés par des insignes conférés aux titulaires, étaient sans doute au Tibet d'inspiration chinoise »; cette remarque importante concorde avec les indications fournies par la documentation tibétaine au sujet de l'organisation du gouvernement sous le règne de *Sroň-bcan sgam-po*. Cf. *infra*, p. 377-383.

<sup>258</sup> Ce chant est très proche de celui que *Sroň-bcan sgam-po* échange avec *Mgar*; cf. *DTH*, p. 159, n. 5, suivi par M. Rona-Tas dans *AO*, 1958, p. 323.

Le roi tient une pierre blanche en main tout en prononçant ce serment et l'un des témoins, le ministre du clan Rñegs, Rgyal-'brin lan-ton, prend cette pierre blanche et la scelle dans les fondations de la tombe de Dba's, en présence des sept membres du clan Dba's qui sont englobés dans le pacte.

5) L. 275-278, p. 110,1-5. Il a pour témoins six ministres de Sron-bcan sgam-po qui prêtent eux aussi serment. En effet, c'est généralement un ministre qui fait disgracier un rival pour lui succéder dans la faveur du roi, on comprend donc que Dba's ait tenu à faire valider ainsi l'engagement royal; la chute de Myan Žan-snañ, toute proche, était due aux intrigues de Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce. Parmi les six ministres (Žan-lon) qui vont jusqu'au grade peu élevé de ža-'brin, figurent deux membres du clan Khu, et un représentant de chacun des clans suivants: Gnubs, Rñegs, Ches-poñ et 'O-ma-lde.

6) L. 278-288 p. 110 l. 5-21. Le serment proprement dit comprenait, de la part du roi, les engagements suivants: « À partir de maintenant, vous et les membres de votre clan, si vous n'êtes pas déloyaux envers le (ou les) rois Spu-rgyal (Spu-rgyal étant applicable à tous les *bcan-po*), jamais au grand jamais nous ne ferons châtier les fils du Dbyi-chab s'ils sont innocents; nous n'écouterons jamais les calomnies; si nous les écoutons, nous ne prendrons aucune décision sans avoir fait une enquête; même si l'un des descendants du Dbyi-chab, sans réfléchir, était coupable de déloyauté, nous ne punirons jamais celui qui sera déloyal sans mansuétude <sup>259</sup>; quant aux autres, même ceux qui ne sont pas associés au serment (parmi les membres du clan Dba's), ils ne seront pas punis. Nous ne les parquerons pas avec des armes comme des porcs. Nous ne les chasserons pas comme une volée d'oiseaux. Si l'un de ceux qui ne sont pas en faute se montre capable, il ne sera pas dégradé ni méprisé <sup>260</sup>. Aucun fils du Dbyi-chab n'aura (un grade) inférieur aux « lettres d'or ». Nous ne ravirons jamais leur tenure (*khol-yul*) s'ils ne sont pas en faute. Si (l'un des fils) meurt loyal et sans descendance, nous ne prendrons pas sa tenure <sup>261</sup> (*khol-yul*). Si (l'un de) vous n'est pas loyal, je serai délié de mon serment (envers lui); si (l'un de) vous échange ou donne

<sup>259</sup> *Ni-ce'i sgor*; ce sens m'a été proposé par M. Yon-tan rgya-mcho.

<sup>260</sup> Ce passage est important car il montre que la procédure habituelle consistait à faire retomber la faute d'un seul sur tout le groupe familial et social auquel il appartenait; le roi fait sans doute allusion au procédé défini plus haut, au chapitre II et au chapitre VI, par la formule *rabs čhad*, « couper la descendance ». Cette pratique cruelle était en usage au Tibet et dans les pays tibétisés jusqu'à l'époque contemporaine; on en connaît des exemples tout récents.

<sup>261</sup> Le terme *khol-yul* que nous avons déjà rencontré, est analysé d'après ce passage par M. Bogoslovsky dans *Ocherk* p. 79: « Une part de terre accordée à un particulier. Le droit de propriété en est conservé par le *bcan-po* et en cas de deshérence, c'est à lui qu'elle revient ». La première partie de cette définition est paraitement juste mais je ne suis pas d'accord avec la seconde; en effet, dans la phrase *sñin ma-rins-par rabs-čhad na khol-yul bžes re*, la particule *re* inverse le sens de la proposition. Formulée sous une forme positive, elle devient négative de ce fait. C'est ainsi que M. Li-Fang-kuei a également interprété cette phrase dans *Glo-ba'drin*, p. 57. Elle implique donc plutôt que la terre était cédée à titre héréditaire au groupe familial même si le propriétaire particulier du *khol-yul* mourait sans descendance. La procédure appliquée en 764, que M. Bogoslovsky cite un peu plus bas, était donc déjà en vigueur sous le règne de Sron-bcan sgam-po.



une terre accordée en tenure (*khol-yul*), je sera délié de mon serment». Voici ce que le roi accorda aux fils et neveux <sup>262</sup> (de Dba's).

7) L. 288-298, p. 110 l. 21-37. Le Dbyi-chab et ses six fils et neveux répondirent par un serment réciproque <sup>263</sup>. « Jamais nous ne serons déloyaux envers le roi Spu-rgyal Khri Sroñ-bcan ou ses fils; nous ne serons jamais déloyaux envers sa lignée, jamais ». Ils promirent ainsi de ne pas chercher un autre seigneur et de ne pas s'associer avec d'autres qui seraient déloyaux. La phrase qui suit contient une référence à Gnam-ri, à côté du serment de ne pas mêler de poison à la nourriture du roi. Le père de Sroñ-bcan était mort empoisonné, et l'événement était encore assez récent, en ces premières années du règne de Sroñ-bcan, pour que Dba's le rappelle. L'allusion n'est cependant pas claire <sup>264</sup>, parce que les circonstances de la mort de Gnam-ri ne sont pas connues, mais on ne peut guère en déduire que Gnam-ri était toujours vivant au moment du traité, car ce serait en contradiction avec les données du début du chapitre VI, et avec les indications données par Sroñ-bcan sgam-po lui-même plus haut : « anciennement, du vivant de mon père ... » et « après la mort de mon père ... » <sup>265</sup>.

Le serment des Dba's se termine par la promesse de ne pas chercher à cacher la trahison d'un des leurs, de ne jamais calomnier ni jalouser un innocent, d'être juste envers les sujets et d'exécuter tous les ordres du roi. Le serment fut juré par le Dbyi-chab lui-même et ses quatre fils et par les deux neveux qui avaient déjà été associés par Gnam-ri Slon-bcan aux récompenses distribuées aux participants à la conquête du Näs-po; ils avaient reçu alors un poste dans le gouvernement.

Ainsi, le chapitre VI est centré sur le clan des Dba's et sur la charte octroyée au chef de ce clan et à ses descendants par Sroñ-bcan, dans les premières années de son règne <sup>266</sup>. De même que les paragraphes VI et VII entre lesquels il s'intercalerait, chronologiquement mais non logiquement, car les paragraphes VI et VII sont d'une certaine manière liés l'un à l'autre par la part qu'a prise Zu-ce dans la destitution de Myañ, le chapitre V paraît être un extrait de *blon-rabs*. La lecture des précédents paragraphes nous donnait l'impression de nous trouver devant des éléments indépendants à l'origine, et relatifs le plus souvent aux ministres plutôt qu'aux rois qu'ils ont servis. Elle se précise avec la lecture de ce chapitre.

\*

\*      \*

<sup>262</sup> On pourrait aussi comprendre *bu-cha* comme « fils et petits-fils ». Mais ils étaient déjà capables de jouer un rôle important lors de la conquête du Näs-po, sous le début du règne de Gnam-ri (cf. chapitre IV) et il paraît improbable que Dba's ait eu alors des petits-enfants adultes; cependant Dba's a eu une très longue vie puisque l'origine de son désaccord avec le prince de Näs-po remonte à l'époque de Stag-bu, grand-père de Sroñ-bcan sgam-po, comme on l'a vu en lisant le chapitre III.

<sup>263</sup> Il a été traduit dans *Cultural history* p. 27-28.

<sup>264</sup> La traduction de *Cultural history* ne résout pas cette difficulté.

<sup>265</sup> *DTH*, p. 109 l. 7 et l. 11-12.

<sup>266</sup> Des textes postérieurs parallèles à ce serment comme l'inscription du pilier de 764, l'édit de *Dkar-éhuñ* ou l'inscription de *Mchur-phu* ont été étudiés par M. Tucci et M. Richardson et repris par M. Bogoslovsky, dans *Ocherk*, p. 79-90 et *passim*.

Le § V se situe donc avant le § VII, qui se termine par le récit de la fin de Spuñ-sad zu-ce. Alors que les premiers tibétologues à qui l'on doit l'édition et la traduction de la Chronique considéraient qu'avec ce septième paragraphe, seconde partie du chapitre VI des *DTH*, la relation des événements contemporains du règne de Sroñ-bcan sgam-po prenait fin, un certain nombre de chercheurs ont reconnu depuis que les seconde et troisième parties du chapitre VIII des *DTH*, les paragraphes XI et XII du rouleau, se rapportaient également à ce règne. Sur ce point, auquel sont parvenus, le premier un lettré tibétain, Dge-'dun čhos-'phel puis MM. V.A. Bogoslovsky et Kun Chang, et récemment M. Uray, M. Petech et moi-même <sup>267</sup>, l'accord est complet ; mais les difficultés qui ont empêché les premiers chercheurs de faire cette attribution ne sont pas toutes résolues et les arguments employés pour parvenir à cette solution ne sont pas tous identiques et concordants, aussi les rappellerons-nous rapidement avant de donner une analyse de ces deux paragraphes.

Les critères sur lesquels on s'est appuyé sont d'ordre matériel, chronologique et logique. M. Uray a remarqué, comme je l'avais fait de mon côté, que si un certain nombre de coupures et collages des différents morceaux de papier qui constituent le rouleau n'ont pas de signification parce que la réunion des morceaux est antérieure à la rédaction du texte, la bande de papier collé à la suite du paragraphe VII, qui va des l. 328 à 397 a été écrite avant d'être rattachée au paragraphe VII, d'une part, et au paragraphe XI (deuxième partie du chapitre VIII des *DTH*) de l'autre, car les voyelles sont recouvertes par le morceau précédent dans le premier cas et recouvrent celles du morceau suivant, retracées après le collage, dans le second. M. Uray en a conclu que ce critère matériel confirmait les données chronologiques du texte et qu'il suffisait de rattacher le paragraphe XI au septième pour obtenir une suite satisfaisante, ce qui paraît juste, en gros. Cela distingue, en tous cas, les parties comprises entre les lignes 328 et 397, qui sont d'ailleurs homogènes de nature — ce sont, apparemment des éléments d'un *Rgyal-rabs* — et qui se suivent dans l'ordre chronologique, du reste du rouleau. Les trois paragraphes contenus dans cet intervalle sont consacrés, le premier à une récapitulation des hauts-faits du roi Khri 'Dus-sroñ (676-704, 705), le second aux exploits militaires du roi Khri-lde gcug-brcan (704-755) et au chant qu'il aurait échangé avec un haut fonctionnaire du roi du Nantchao <sup>268</sup>, le troisième aux conquêtes militaires du règne de Khri-sroñ lde-bcan <sup>269</sup>. C'est pourquoi le paragraphe XI qui suit celui-ci et qui commence par les mots imprécis *Rgyal 'di'i riñ-la* : « Du temps de ce roi » a été rattaché par M. Bacot, et d'autres à sa suite, au règne du dernier roi nommé c'est à dire Khri-sroñ lde-bcan. Le paragraphe XI raconte l'histoire du ma-

<sup>267</sup> *Deb-ther dkar-po*, 29a-b; *Ocherk*, p. 82, n. 25, et p. 169, n. 150 (cité dans *Chronological problem*, p. 292); *On Zhang chung* p. 137-139 (citant M. Sato); *Chronological problem; Struttura*, p. 254; *Annuaire de l'E.P.H.E. IV<sup>e</sup> Section, 1968-1969*, p. 532-534.

<sup>268</sup> Cf. M. R.A. Stein, *JA* 1952, p. 84 et *Struttura* p. 255 où M. Petech signale une intéressante difficulté dans la chronologie de ce paragraphe.

<sup>269</sup> Ces trois paragraphes sont classés à la suite l'un de l'autre par M. Uray (p. 299) et par M. Petech (p. 255-256) dans leur réorganisation des différents éléments du 1287.

riage malheureux de la soeur d'un roi du Tibet, qui n'est pas nommé, avec le roi du *Žaň-žuň Lig-myi-rhya* ; puis la guerre menée à son instigation par le roi du Tibet son frère, qui se termine par l'anéantissement du pouvoir de *Lig-myi-rhya*. Cette partie ne mentionnait pas le roi du Tibet par son nom et le rattachement de l'épisode au règne de *Khri-sroň lde-bcan* n'était donc pas contredit de façon flagrante <sup>270</sup>. En revanche le paragraphe suivant, qui est relié au précédent, logiquement, par une référence à la victoire sur *Lig-myi-rhya*, se poursuit par un chant alterné entre le roi *Khri Sroň-bcan* et son ministre *Mgar Stoň-rcan*, le célèbre ministre de *Sroň-bcan sgam-po* : il est mentionné sous la deuxième partie de son nom, *Yul-žuň*, dans le paragraphe VII qui rapporte sa participation à la chute de *Khyuň-po Spuň-sad zu-ce*. De sorte que, puisqu'il existe un lien logique entre les paragraphes XI et XII, lequel a trait au règne de *Sroň-bcan sgam-po*, et qu'il n'en existe pas entre le paragraphe X, qui a trait à *Khri-sroň lde-bcan* et le suivant, le rattachement des paragraphes XI et XII au règne de *Sroň-bcan sgam-po* paraît aller de soi.

Mais le problème est compliqué par deux arguments qui renforcent chacun ces deux thèses opposées. Celui qui renforce la seconde hypothèse c'est, on le sait, la présence de l'ambassadeur tibétain, *Spug Gyim-brcan rmaň-čuň* dans le récit du § XI : car les Annales indiquent qu'en l'année 653 *Spug Gyim-rcan rma-čuň* fut envoyé au *Žaň-žuň* en qualité de *mňan*, haut fonctionnaire dont M. Bogoslovsky et M. Uray ont analysé les compétences <sup>271</sup>. L'argument a paru déterminant aux partisans de la thèse du rattachement de ces chapitres à l'époque de *Sroň-bcan*. Mais il ne faut pas omettre de signaler qu'on peut lui en opposer un autre qui est favorable à l'attribution de ces événements à celle de *Khri-sroň lde-bcan*. Des quatre protagonistes du § XI, seul *Spug* peut être identifié à un personnage du VII<sup>e</sup> siècle par le témoignage des Annales. La reine *Sad-mar-kar* n'apparaît pas ailleurs que dans ce paragraphe et le roi du Tibet son frère est mentionné sous l'appellation indéfinie de *Lde-bu*. Mais le roi du *Žaň-žuň Lig-myi rhya* est, on le sait, mentionné dans le *Rgyal-rabs bon-po* de 1439 sous le nom de *Lig-mi-rgya* d'une manière assez ambiguë. Certains ont pensé qu'il était, dans ce texte, le contemporain de *Khri-sroň lde-bcan* ; M. Uray, qui n'a pu consulter les textes parallèles, a suggéré qu'un doute était permis, et que l'histoire du meurtre de *Lig-mi-rgya* et de la conquête du *Žaň-žuň* dans le *Rgyal-rabs bon-po* pouvait être considérée comme un antécédent survenu sous *Sroň-bcan sgam-po*, qui aurait été rappelé plus tard à l'époque de *Khri-sroň lde-bcan* <sup>272</sup>. Mais depuis la parution de l'article de M. Uray, des textes *bon-po*, dont la source du *Rgyal-rabs bon-po*, le *Žaň-žuň sňan-rgyud*, ont été publiés ou traduits et ils ne laissent plus place à aucun doute : la tradition *bon-po* attribuée à partir du XIV<sup>e</sup>

<sup>270</sup> Si ce n'est par la présence de *Spug*, nommé *mňan* en 653, d'après les Annales, qui a été relevée par les auteurs cités ci-dessus.

<sup>271</sup> Cf. *supra*, p. 234, n. 170.

<sup>272</sup> *Chronological problem*, p. 293-294. Les sources citées par *Dpa'o gcug lag*, qu'utilise M. Uray, appartiennent à la période tardive et ne peuvent pas, à mon sens, éclairer un problème qui touche à l'histoire royale du Tibet avant que la tradition ancienne n'ait été établie.

siècle environ la conquête du *Žaṅ-žun* et l'assassinat de *Lig-mi-rgya* à l'époque de *Khri-sroṅ lde-bcan*. M. Snellgrove qui avait fait une allusion à l'histoire du stratagème employé par *Khri-sroṅ lde-bcan* pour conquérir le *Žaṅ-žun* et faire tuer *Lig-mi-rgya* dans ses *Nine ways of Bon* a dernièrement traduit tout le passage du *Žaṅ-žun sñan-rgyud* qui s'y rapporte, et le texte bon-po publié par Lokesh Chandra <sup>273</sup> contient un passage pratiquement identique à celui-ci. La légende rapportée par la tradition bon-po tardive est d'ailleurs savoureuse et, comme la Chronique de Touen-houang, attribue la défaite de *Lig-mi-rgya* à la perfidie d'une de ses épouses. On pourrait peut-être arguer que la tradition tardive, qu'elle soit bouddhique ou bon-po, est sans valeur à côté du témoignage de la Chronique. Mais dans le cas particulier cette Chronique qui n'a pas été rédigée, ou en tous cas compilée, à l'époque des événements qu'elle rapporte mais près de deux cents ans après pour ce qui est des parties qui concernent *Sroṅ-bcan sgam-po* ne prouve pas de façon absolue, dans l'état actuel de la documentation, que les paragraphes XI et XII soient à relier au règne de *Sroṅ-bcan sgam-po*. D'autre part, si les exemples de divergences entre les traditions ancienne et tardive ne sont pas rares (j'en ai cité quelques uns plus haut) d'autres qui témoignent de leur continuité sont aussi bien attestés. Il paraît donc difficile d'écarter, sans preuve plus concluante, la tradition bon-po tardive au sujet de *Lig-mi-rgya*. Ce qui incite, en effet, à la prudence, c'est que les Annales 1288 qui font état de l'anéantissement du pouvoir d'un roi du *Žaṅ-žun* en 634/644, sous le règne de *Sroṅ-bcan sgam-po*, ne donnent pas à ce roi le nom de *Lig-mi-rgya* mais celui de *Lig-sña-čur*. Cette divergence qui a naturellement contribué à renforcer l'hypothèse du rattachement au règne de *Khri-sroṅ lde-bcan* des paragraphes XI et XII du 1287, n'est pas expliquée par les tenants de l'autre proposition. Elle doit donc faire l'objet d'un examen plus approfondi avant que l'attribution de la campagne victorieuse du Tibet contre le *Žaṅ-žun* au règne de *Sroṅ-bcan sgam-po* relatée au § XI puisse être considérée comme certaine.

Enfin, ce problème d'ordre historique et chronologique débouche sur une question de géographie, car il n'est pas étranger aux conclusions tirées par M. Tucci de l'examen des catalogues portant sur l'organisation territoriale du Tibet et de la littérature bon-po tardive au sujet de la localisation du *Žaṅ-žun* <sup>274</sup>. Cependant, tout en attribuant une extension considérable au *Žaṅ-žun*, d'après la documentation tirée du chapitre *ja* de *Dpa'o gcug-lag*, qui décrit la situation du Tibet au VIII<sup>e</sup> siècle, M. Tucci admet qu'à l'époque ancienne, *Žaṅ-žun* désignait tout le Tibet occidental y compris *Guge* <sup>275</sup>. Cette constatation tout à fait justifiée est cependant contestée par M. Chang Kun, l'un de ceux qui, à la suite de M. Sato, attribue les § XI et XII de la Chronique au règne de *Sroṅ-bcan sgam-po*. Selon lui, en effet, d'après « the Tibetan literature of the early period, Zhang chung (including Guge) together with Mar (d) and Zangs Kar seemed to have been located to the north and northeast of Tibet » (p.153). Et il ajoute que contrairement

<sup>273</sup> *Nine Ways*, p. 16, n. I; *Cultural history*, p. 99-100; *History and doctrine of Bon-po nispanna-yoga*, édité par Lopon Tenzin Namdak, New Delhi, 1968, folios numérotés 260 à 262.

<sup>274</sup> *Preliminary report*, p. 91, 100-106.

<sup>275</sup> *Preliminary report*, p. 74-75.

à la thèse de M. Tucci, « In the literature of the early period, I have failed to discover any evidence which indicates a western or southwstern location for Zhang zhung » (p. 154), conclusion qui paraît bien étrange lorsqu'on lit les § XI et XII de la Chronique. Aussi tenterons-nous maintenant de donner une analyse du contenu de ces parties, qui contiennent des allusions à des précédents historiques parallèles à ceux que nous avons cru pouvoir déceler dans les précédents chapitres, avant de passer à la lecture d'un document qui fixe de façon précise l'époque à laquelle vivait Lig-myi-rhya.

## § XI

1) l. 398-402, p. 115, l. 27-36. « Du temps de ce roi ,le Žaň-žũň et le Fils des Lde <sup>276</sup> étaient tous deux alliés par mariage <sup>277</sup> tout en étant des adversaires <sup>278</sup> dans les combats. La reine Sad-mar-kar partit comme épouse <sup>279</sup> chez le maître du Žaň-žũň, Lig-myi-rhya ; mais ce roi avait une favorite Čud-ke za-rcal tiň-çags, avec qui il continua à cohabiter ; comme il ne vivait pas avec la reine et n'avait pas de relations sexuelles avec elle, elle restait séparée de lui et n'enfantait pas. Cela parvint aux oreilles de son frère (le roi du Tibet) ; il envoya auprès de sa sœur un ambassadeur la prier de ne pas rester à l'écart, sinon elle s'exposerait à des troubles <sup>280</sup>, de vivre avec son mari et de lui enfanter des fils.

2) L. 402-407, p. 115 l. 36-116 l. 8. Le messager, Spug Gyim-rcan rmaň-čũň <sup>281</sup> se rend à la citadelle de Khyuň-luň, capitale du Žaň-žũň. La reine n'y était pas ; elle était allée au lac Ma-paň jouer dans l'eau comme un poisson. Rmaň-čũň alla au lac Ma-paň et s'inclina devant la reine ; ils échangèrent des civilités puis la reine déclara : « puisque Rmaň-čũň représente mon frère qu'on lui rende hommage par un banquet ».

Ces indications montrent sans équivoque que la capitale du Žaň-žũň était alors Khyuň-luň, citadelle érigée non loin du lac Ma-paň, actuellement orthographié Ma-pham, le Mansoravar. Chacun sait que cette région est située à l'ouest du Tibet et Khyuň-luň, qui a été visité par M. Tucci lors de

<sup>276</sup> Sur cette expression, cf. *supra*, p. 201 et *infra*, p. 330-332.

<sup>277</sup> Je suis la correction de M. Uray, qui propose de lire *gñen-gyi yaň-do* au lieu de *no*, *DTH* p. 115, l. 27 (*Chronological problem*, p. 294).

<sup>278</sup> Je lis *sgal-te* au lieu de *skal-te*, *DTH*, p. 115, l. 28.

<sup>279</sup> L'expression *čhab-srid la gçegs-so* est en effet commentée ainsi dans le *Deb-ther dkar-po* : *'di bag-mar braň-ba yin 'dug* (fol. 29a). Il semble en effet qu'elle signifie « être envoyée comme épouse », « épouser » ; elle est employée dans le même sens dans *DTH*, p. 17 l. 4. Il faut peut-être la rapprocher d'une expression synonyme : *khab-tu bžes-pa*, où *khab* signifie « résidence d'un prince », alors que *čhab-srid* a le sens de « royaume, gouvernement ». Cependant la même expression a un sens tout différent et bien attesté, comme on le verra plus loin « combattre, faire la guerre ». Aussi peut-on se demander s'il n'y a pas un jeu de mots dans son emploi au début de ce paragraphe.

<sup>280</sup> *čhab-srid-kyi dkrugs-mar' gyur-bas* : l'expression paraît être à double sens ; la reine risque de provoquer des querelles avec son mari, et des différends entre les deux royaumes du Tibet et du Žaň-žũň.

<sup>281</sup> C'est lui qui fournit un argument en faveur du rattachement de ce paragraphe à l'époque de Sroň-bean sgam-po ; cf. *supra*, p. 260.

l'une de ses expéditions dans le Tibet occidental a été décrit par lui dans *Santi e briganti*, (p. 130-137); on peut avoir une idée de ce pays impressionnant d'après les superbes photographies publiées dans ce livre, entre les pages 100 et 101. Il est donc évident d'après ce passage que le noyau du *Žaň-žuň* se trouvait bien à l'ouest du Tibet, et les remarques de M. Kun Chang qui assure le contraire sont dénuées de toute vraisemblance.

3) Au cours du banquet offert en l'honneur de Rmaň-čuň, la reine lui adresse un chant qui constitue la réponse au message du roi son frère. Il n'est pas facile d'en saisir le sens à travers les métaphores qui rappellent, par le style, celles du chapitre IV. On peut le diviser en quatre parties :

a) La première comporte quatre strophes, construites de la même façon : la reine y évoque avec amertume le sort qui lui est dévolu au *Žaň-žuň*; contrairement à M. Bacot, *DTH* p. 155-156, et à MM. Snellgrove et Richardson (*Cultural history* p. 60) je ne crois pas que cette partie du chant soit un lamento. La reine me paraît au contraire s'exprimer avec mordant, sur le ton de la dérision, comme l'indique la remarque ironique qui ponctue chaque strophe : *ma-tho 'am*, « n'est-ce pas grandiose » ?

« La part de pays qui m'est échue,  
c'est *Khyuň-luň*, un château de poussière <sup>282</sup>;  
tout autour les autres en disent :  
« vu du dehors, roches et ravins,  
vu du dedans, or et richesses ».  
(Mais) son maître, non époux, est déjà emprunté ...  
comme existence, n'est-ce pas grandiose <sup>283</sup> ?  
Cette femme est un vrai démon <sup>284</sup> ».

L'interprétation des trois derniers vers diffère des traductions précédentes ; elle n'est pas sûre ; cependant comme ce chant est en partie une réponse au message adressé par son frère, lui enjoignant de vivre avec son mari, et qu'il a été précisé plus haut que le seigneur du *Žaň-žuň* préférerait à la princesse tibétaine une première épouse ou favorite, ce premier couplet, tel que je le comprends opposerait un argument véridique et convaincant au conseil transmis par l'ambassadeur.

« La part de sujets <sup>285</sup> qui m'est échue,  
ce sont des gens du Gu-ge *rkaň-pran* ;  
comme serviteurs, n'est-ce pas grandiose ?  
Les gens de Gu-ge nous trompent <sup>286</sup> et nous détestent ».

<sup>282</sup> Je lis *rdul*, poussière, comme M. Bacot, à qui j'emprunte une partie de cette traduction ; M. Richardson et Snellgrove ont lu *dñul*, ce qui est possible aussi, et ont traduit « Silver Castle ».

<sup>283</sup> Je comprends *tho* comme *mtho(-ba)* « éminent, élevé ».

<sup>284</sup> *Skya-mo* n'est pas attesté mais *skya-bo* signifie « laïque » ; ma traduction de *bsen-bsen-mo* est douteuse, mais si c'est bien la rivale de la reine qui est visée, c'est probablement un terme injurieux ou désobligeant.

<sup>285</sup> *Bran*, cf. *supra*, p. 234, n. 168.

<sup>286</sup> Le sens de *bđris*, (*'dris* dans le P.T. 1136) n'est pas sûr.

La part de nourriture qui m'est échue  
c'est du poisson et du froment ;  
comme repas, n'est-ce pas grandiose ?  
Poisson et froment sont amers à mâcher.

La part de bétail qui m'est échue,  
ce sont des cerfs et des hémiones ;  
comme (troupeau) à paître, n'est-ce pas grandiose ?  
Les cerfs et les hémiones sont des bêtes sauvages ».

Ces quatre couplets dans lesquels la reine exprime ses griefs contre sa situation conjugale ambiguë, les serfs hostiles, la nourriture amère, les troupeaux sauvages du *Žaň-žuň*, sont en partie composés de clichés que l'on retrouve presque identiques, appliqués au *Žaň-žuň* et au *Gu-ge*, dans un autre texte de Touen-houang dont le contexte est tout différent. Il s'agit du P.T. 1136 qui donne, comme *AFL* Ia, plusieurs récits localisés dans diverses principautés. Ils comportent tous la mort de l'un des protagonistes et justifient l'explication et la description du rituel funéraire à accomplir, auquel ils servent de précédents semi-mythiques. Comme l'a montré M. Stein, ces récits donnent l'origine de tous les éléments utilisés dans le rituel et en particulier celle des animaux spéciaux qui accompagnent le mort. Le récit qui nous intéresse a pour cadre le *Žaň-žuň* et commence, de la l. 28 à la ligne 44 par une histoire que je résume parce qu'elle sert de parallèle à un passage que nous verrons plus loin. Au pays appelé *Yul čhab-kyi ya-bgo*, expression qui désigne le *Žaň-žuň*<sup>287</sup>, un seigneur et sa femme ont un fils appelé *Sma-bu* ou *smra-bon* *Ziň-ba'i* *ziň-skyes* et une fille appelée *Lho-rgyal gyi* *Byaň-mo-cun*. Le père et le fils ont un troupeau de sept chèvres exceptionnelles à la garde d'un chevrier ; le chevrier dit à son maître qu'en paissant ses chèvres il a vu arriver du haut de la vallée une jument *srin*<sup>288</sup> bariolée et d'en bas de la vallée un cheval d'eau bleu. Ces deux animaux s'étant accouplés ont donné naissance à deux poulains. Chaque jour ils viennent tous les quatre manger l'herbe et boire l'eau sur les pentes de la montagne. Père et fils décident d'aller voir si c'est vrai ou faux et munis de rênes et de filets, préparent un piège pour attraper les chevaux. Ils se postent au haut et au bas de la vallée pour pousser les poulains vers le milieu où se trouve le piège. Le cheval bleu et la jument bariolée arrivent à s'enfuir mais ils attrapent les deux poulains. Ils leur donnent un nom à chacun et en font leurs bêtes-trésors (*dkor daň dags*). Cette première partie de l'histoire sert à expliquer l'origine des deux poulains dont le père et le fils auront besoin lors de la mort de la sœur du jeune homme, *Lho-rgyal* *Byaň-mo-bcun*. Ce qui nous concerne directement en ce moment c'est l'anecdote qui précède et explique les circonstances de sa mort car elle fournit un parallèle à la situation de *Sad-mar-kar* et à la formulation de ses reproches.

En effet, *Lho-rgyal* *Byaň-mo-bcun*, fille du seigneur du *Žaň-žuň*, est demandée en mariage par le seigneur du *Gu-ge* *rkaň-pran*. Il envoie cent deman-

<sup>287</sup> Cf. *Catalogue*, p. 204 ; voir aussi M. Lalou, *Les religions du Tibet* Paris, PUF, 1957, p. 91-92.

<sup>288</sup> De la catégorie des démons *srin*.

deurs en mariage (*gñe-bo*) avec cent chevaux pour chercher la princesse et l'escorter chez son mari. La princesse dit alors ces mots (1.45-46) :

- 1) Si je m'installe dans ce pays, le chemin est long pour y parvenir ;
- 2) le Gu-ge *rkañ-pran* trompe et déteste le *Žaň-žuň* <sup>289</sup>.
- 3) le poisson et le froment sont amers à manger <sup>290</sup> ».

Ayant dit ces trois phrases, elle meurt d'une façon obscure et le rite funéraire qu'on accomplit pour elle fait intervenir un *Gčen-rab mi-bo* et les deux poulains extraordinaires dont la capture a été racontée en premier.

Une partie des reproches exprimés par *Sad-mar-kar* appartient donc apparemment au thème folklorique ou littéraire préexistant de la mal-mariée, appliqué peut-être spécialement aux mariages contractés dans les provinces de l'ouest. Quant au Gu-ge, auquel l'épithète *rkañ-pran* est également appliquée dans le 1136, s'il paraît être considéré comme un domaine indépendant dans ce manuscrit, il était apparemment vassal du *Žaň-žuň* quand la princesse tibétaine y vivait. La dépendance du Gu-ge par rapport au *Žaň-žuň* est donc attestée pour la période à laquelle se situe le § XI, dans la compilation du IX<sup>e</sup> siècle.

b) La seconde partie du chant l. 412-416, p. 116 l. 16-25, est bien, comme M. Bacot l'a indiqué en note <sup>291</sup>, « une invitation voilée à faire la guerre au *Žaň-žuň* ». L'utilisation de métaphores et de références à des précédents historiques très anciens, comme dans le chapitre IV, en rend l'interprétation très difficile. La première strophe utilise des comparaisons empruntées aux techniques de la chasse appliquées symboliquement à la conquête du *Žaň-žuň*. La reine exprime l'idée que si les nomades du nord = le royaume de *Yar-luň*, veulent tuer le yak sauvage exceptionnel = le *Žaň-žuň*, le résultat sera la mort du yak : la conquête du *Žaň-žuň*, qui rappelle les conquêtes antérieures des premiers rois du Tibet, du temps que leur domaine se limitait à *Pyiň-ba* pays des 'Phan. La capture — la conquête — sera profitable à tous et ceux qui y participeront se partageront le territoire conquis, comme on partage le corps de l'animal tué parmi les chasseurs. Les clichés qui décrivent les étapes de la chasse sont très proches de ceux qu'emploie le 1136 l. 38-39 au sujet de la capture des poulains dont nous avons parlé plus haut. Voici face à face les passages parallèles :

1136

*pu-nas khus btab*  
*mda'-nas g-yab bor-na |*  
*rta dkyus-te mčhis*  
*rmaň dkyus-te mčhis-nas |*

§ XI

*pu-nas ni khus 'debs-pa' ||*  
*Ldoň Thoň ni 'Phan-gyis thob*  
*mda'-nas ni g-yab 'dor-ba ||*  
*Skyi'i ni Ča daň Spug ||*  
*dbus-nas ni dpor 'phen-pa ||*  
*Yar-gyi ni Lho daň Rñegs ||*  
*pu-nas ni khus btab-čhiň ||*  
*mda'-nas ni g-yab bor-nas ||*

<sup>289</sup> 1136, 146 : *Žaň-žuň Gu-ge rkañ-phran ni 'dris-čiň sdaň | DTH, 116, l. 12-13 : Gu-ge ni bdris-čiň sdaň |*

<sup>290</sup> 1136, l. 46 : *ña gro ni bcha-žiň kha'is gsuň-nas | DTH, 116, l. 14 : ña gro ni bcha'-žiň ka' |*

<sup>291</sup> *DTH*, p. 158, n. 5.



Ainsi on voit que, d'après le 1136, le fait de « pousser des cris du haut de la vallée » fait dévaler le gibier vers le bas de la vallée, où un autre groupe de chasseurs « du bas de la vallée leur bloque le chemin et les repousse », ce qui fait galoper les chevaux vers le milieu de la pente où le piège les attend, vraisemblablement. La strophe en partie parallèle du § XI pourrait se comprendre ainsi :

« Ohé, là-haut, chez les nomades du nord,  
 il y a un yak sauvage exceptionnel <sup>292</sup> ;  
 si les nomades du nord veulent tuer le yak sauvage,  
 qu'ils jettent des cris du haut de la vallée  
 - Le 'Phan a (jadis) conquis les Ldoñ et Thoñ (ainsi)  
 qu'ils bloquent (le passage) et repoussent (le yak) du bas de la vallée ;  
 - (le 'Phan a conquis ainsi) les Ça et Spug du Skyi (yul) ;  
 du milieu (de la pente) qu'ils lancent le *dpor* <sup>293</sup>  
 - (il a conquis) les Lho et Rñegs du Yar-(luñ).  
 En jetant des cris du haut de la vallée  
 en bloquant (le passage) et (en le) repoussant du bas de la vallée  
 au milieu qu'on tue le Yak.

Le *thur-thur* (arrière-train ?) sera donné aux meilleurs <sup>294</sup> de 'Phyiñ-ba (la famille royale) ;

les cornes et les tendons aux Ldoñ et Thoñ ;  
 la chair et la peau aux Lho et Rñegs ;  
 le *lbo* et le *çog* à Ça et Spug ».

Ainsi, me semble-t-il, le précédent des conquêtes de différents territoires par les ancêtres du roi du Tibet (qui sont aussi ceux de Sad-mar-kar), fixés à Phyiñ-ba, pays des 'Phan est utilisé par la princesse pour rappeler ceci : de même que jadis les territoires englobés par les 'Phan de Pyiñ-ba, ceux des clans du Skyi-yul et du Yar-luñ ont été successivement annexés, puis en partie redistribués aux nouveaux vassaux <sup>295</sup>, de même l'annexion du Žañ-žuiñ et son partage seraient profitables au royaume du Tibet.

c) L. 416-419, p. 115 l. 26-32. Cette partie du chant dont le sens m'échappait complètement s'éclaire par l'interprétation qu'en donne M. Yon-tan rgya-mcho, avec qui je l'ai lu. Pour lui cette strophe utilise la métaphore de la pêche <sup>296</sup>. Le sens général de ce couplet est une mise en garde contre les embûches que pourraient rencontrer, en chemin, les troupes tibétaines parties à la conquête du Žañ-žuiñ, en même temps qu'un encouragement faire preuve de courage et de décision dans cette campagne. En à voici une traduction résumée : « Après avoir fixé le hameçon sur la ligne, comme

<sup>292</sup> *pho-ma* = *spo-ma* ?

<sup>293</sup> Traduction douteuse ; « qu'ils visent dans le *dpo* » ?

<sup>294</sup> *Bčud* : « le nectar ».

<sup>295</sup> C'est ainsi que le Rcañ-Bod, conquis par Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce, lui a été octroyé comme fief, et que des territoires ont été concédés aux participants à la campagne contre le Ņas-po, comme nous l'avons vu plus haut.

<sup>296</sup> Dans l'Épopée de Gesar, les métaphores de la chasse et de la pêche sont souvent utilisées à la suite l'une de l'autre, me dit Mme M. Helffer.

appât <sup>207</sup> vous y attachez de la viande ; ne remuez pas (la ligne ) sur la droite ne tremblez pas sur la gauche ; si vous remuez vers la droite, un oiseau attrapera le poisson avec son bec ; si vous tremblez à gauche (attention) aux petits de la loutre ... Quand (la ligne) s'agitiera vers le bas (parce que le poisson aura mordu), si vous ne levez pas (*ma bsnabs-na*) la ligne tout de suite, c'est certainement la loutre qui attrapera le poisson. Attaquez le poisson à vue ! Attaquez à vue ! A la vue, attaquez ! Préparez les hameçons sur le champ ! Préparez-les et hâtez-vous ».

Même si plusieurs détails restent obscurs, l'appel à l'attaque immédiate et directe paraît clair. Avec ces comparaisons empruntées à la pêche, la reine exprime sans équivoque la nécessité d'engager la campagne le plus rapidement possible.

d) La quatrième partie de ce chant est la plus hermétique (l. 419-424, p. 116, l. 32-39). A titre de suggestion, il me semble qu'on pourrait y voir un itinéraire à suivre pour les troupes tibétaines, avec peut-être des mises en garde, par exemple, contre les « loutres » de Sdur-ba, le château occupé par Myañ avant sa disgrâce à l'ouest de Lhasa dans la région de Stod-luñ <sup>208</sup>.

4) L. 424-427, p. 117 l. 1-6. Après avoir ainsi chanté, probablement en public, la reine refuse de remettre un message écrit au roi son frère et se contente de lui faire parvenir par Rmañ-čuñ quelques formules de politesse avec ces quelques mots significatifs « Quant à ce que m'a dit le roi, (dites lui en réponse) qu'il veuille bien faire tout ce qui est en son pouvoir pour la mort et le châtement ». Il semble donc bien que l'essentiel du message soit contenu dans le chant aux allusions cryptiques et que, dans ce dernier message oral, la reine en confirme clairement les intentions agressives. « Elle remit ensuite un cadeau scellé à l'ambassadeur pour son frère » <sup>209</sup>.

5) L. 427-432, p. 117 l. 6-13. Rmañ-čuñ retourna au Tibet et dit au roi : « La reine n'a pas donné de réponse écrite ; voici les paroles qu'elle a prononcées dans un chant (c'était donc bien le vrai message) et voici ce qu'elle a remis, scellé de son sceau ». Le roi décacheta les sceaux et vit apparaître une trentaine de turquoises belles et anciennes ; il réfléchit longuement et déclara : « C'est comme si elle me disait « si vous combattez Lig-myi-rhya et si vous êtes vainqueur, vous obtiendrez des turquoises ; si vous ne pouvez le vaincre, vous êtes pareil à une femme, portez donc ce présent » ! Après des concer-

<sup>207</sup> *Ru-srubs* est compris comme « ligne » par M. Yon-tan Rgya-mtho ; littéralement, cette expression signifierait « interstice de la corne », et *stag* comme *btags* ; cette dernière correction est très vraisemblable, me semble-t-il, à cause du rappel de ce verbe à la fin du vers ; l'interprétation de *ru-srubs* est évidemment plus hypothétique mais elle donne un sens, provisoire, à ce passage qui sinon n'en a pas.

<sup>208</sup> Le passage est partiellement traduit dans *Civilisation*, p. 217. A la réflexion, l'hypothèse d'un itinéraire paraît bien improbable, car après Stod-luñ à l'ouest de Lhasa, la reine mentionne Mal-dro et Klum, qui sont à l'est de Lhasa.

<sup>209</sup> Cette séquence et la suivante sont très bien rendues dans *DTH*, p. 158 ; il n'est cependant pas question d'arceau de coiffure, dans le texte, du moins selon Dge-'dun čhos-'phel qui traduit *žu-g-yag* par *žu-rten*, présent qui accompagne un message, écrit ou oral. (*Deb-dkar*, 29b). M. Bacot a assimilé *žu* à *gžu*, mais l'expression *gžu-g-yag* pour désigner une coiffure féminine n'est pas connue de moi.

tations prolongées<sup>300</sup> entre le roi et ses ministres, le pouvoir de Lig-Myi-rhya fut renversé ».

## § XII

1) l. 433-436, p. 117, l. 16-17. Comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, la différence d'écriture est sensible entre la fin paragraphe XI et le début de celui-ci. Ils ne sont cependant séparés que par un blanc peu important. Le § XII commence par la phrase qui suit : « Sous ce roi, (une armée) fut conduite contre le roi du *Žaň-žuň* ; après avoir combattu<sup>301</sup>, le pouvoir de Lig-Myi-rhya, roi du *Žaň-žuň*, fut renversé et tout le *Žaň-žuň* fut assujetti ». Il semble donc bien que ce paragraphe soit logiquement relié au précédent, puisque la dernière phrase du § XI est reprise textuellement en tête du § XII. Or une formule identique est employée au début des Annales pour parler de la victoire sur le *Žaň-žuň* qui eut lieu en 643/644. On lit en effet « Lig *Sña-çur* fut renversé et tout le *Žaň-Žuň* fut assujetti » ; cependant l'emploi de clichés est fréquent dans la Chronique et dans la littérature de Touen houang en général, et la parenté des formules ne suffit pas à elle seule à annuler la différence primordiale entre les deux noms de Lig-*Sña-çur* et de Lig Myi-rhya. Toutefois, si cette différence demande une explication, il est indéniable que la suite du paragraphe associe le roi *Sroň-bcan sgam-po* et son ministre *Mgar* à la victoire contre le royaume de Lig Myi-rhya :

2) L. 433-440, p. 117, l. 17-28. « Ensuite<sup>302</sup>, le seigneur roi offrit un festin de réjouissances à son « sujet » (*'baňs*<sup>302</sup> le roi *Khri Sroň-bcan*<sup>303</sup> y chanta ce chant » ; il était adressé à *Mgar* puisque le roi commence par donner son propre nom, celui de son ministre, *Stoň-rcan yul-žuň* et aussi le nom de son cheval. Après cette présentation, le roi exprime l'idée que son royaume, à l'exemple du fleuve *Yar-mo* qui le symbolise, était d'abord petit comme certaines parties du cours du fleuve<sup>304</sup>, mais que, de même que le fleuve

<sup>300</sup> Le sens de *blod*, dans cette phrase *rje blon blod-blod-de*, comme au chapitre II (cf. ci-dessus, n. 195) n'est pas clair ; *Dge-'dun čhos-'phel* le comprend comme *brel-ba byed-pa* « s'occuper des affaires » (*Deb-dkar*, 29b).

<sup>301</sup> *čhab-srid mjad-nas* ; nous reviendrons plus bas (n. 342) sur le sens de cette expression.

<sup>302</sup> La formule *rje-'baňs* désigne le roi et son « sujet », c'est à dire le grand ministre *Mgar* ; on pourrait certes traduire par un pluriel mais j'ai adopté le singulier parce que *Mgar* est seul en scène. *'Baňs*, comme « sujet » en français, peut donc s'appliquer à des catégories sociales variées, y compris la plus haute.

<sup>303</sup> Cf. *supra* p. 255 ; c'est ainsi que *Sroň-bcan sgam-po* est appelé dans la documentation ancienne.

<sup>304</sup> Comme nous l'avons remarqué plus haut, les deux branches du fleuve actuellement appelées *Yar-kluň čhu* et *'Phyoň-rgyas čhu* n'étaient pas distinguées à date ancienne. Bien qu'à l'époque de *Sroň-bcan*, les deux régions de *Pyiň-luň* et de *Yar-luň* aient été unifiés depuis longtemps, il n'est pas impossible que le roi rappelle ici les origines de ses ancêtres qui jadis ne contrôlaient que la petite principauté du *Pyiň-luň*, non loin de la branche occidentale du *Yar-luň čhu*. Il fait en tous cas une comparaison entre l'exiguïté du territoire de ses prédécesseurs et l'étendue de celui qu'il gouverne. *Dge-'dun čhos-'phel* commente ainsi ce passage : « Alors que jadis nous ne possédions que le *Yar-mo*, à présent, combien le royaume s'est agrandi » ! (*Deb-dkar*, 30a).

s'étend et s'agrandit en direction du Rcañ, et du sud au nord, de même son royaume s'est agrandi grâce à des victoires dans les quatre directions. Il poursuit par une formule d'alliance réciproque avec son ministre qui, comme le début du chant et la réponse de Mgar, rappelle de très près (on l'a déjà remarqué) la formule que Sroñ-bcan sgam-po utilisait dans son serment d'alliance avec Dba's et ses fils au chapitre V. Le roi ne rejettera pas plus son « sujet » que ce « sujet » son roi (parce qu'ils sont complémentaires et indispensables l'un à l'autre).

3) L. 440-446, p. 117 l. 28 - p. 118 l. 6. La réponse de Mgar est très difficile à comprendre; elle commence par une formule presque identique à celle de Dba's, p. 109 l. 33-35, mais elle n'est pas plus claire pour autant. Il semble que dans chaque cas le ministre fasse ressortir, dans une attitude d'humilité, sa propre insignifiance par rapport à la majesté royale :

- a) « Lorsque c'est le seigneur qui parle,  
la confiance s'étend loin;  
Lorsque l'oiseau (le sujet ?) présente sa demande  
le La-phyi est réchauffé par son chant » <sup>305</sup>.

Ce qui signifierait que les paroles du roi portent loin, mais que le chant d'un petit oiseau n'est pas sans valeur non plus. La suite du chant de Mgar qui le concerne personnellement est distincte du chant des Dba's et son interprétation est hypothétique. C'est, me semble-t-il, un serment de fidélité que Mgar, pour lui et ses subordonnés, jure au roi dans des distiques où Mgar établit un parallèle entre lui et la maison royale :

- b) « Le Glo-bo, les Mañ-ku-rgya <sup>306</sup>  
seront toujours les hommes de Yar (luñ);  
Le Gad, le grand Gser-po <sup>307</sup>  
sera toujours le nectar de Pyiñ-ba ».

Suit une formule d'allégeance, avec, comme dans le chant du roi, l'affirmation de la réciprocité nécessaire de ce serment :

« Que le seigneur ne rejette pas son sujet  
Si le seigneur rejetait son sujet  
une volée d'oiseaux descendrait dans la plaine;

<sup>305</sup> Chapitre V, p. 109 l. 33

*rje'is ni bka'-scal-na*  
*gža'-ma ni yun-gyi srid |*  
*bya'is ni žu pub-na*  
*La-pyi ni gdañs-su dro*

§ XII, p. 117, l. 29

*rje 'is ni bka'-scal-pa |*  
*gža pyi ni yun-gyi sriñ |*  
*bya'is ni žu pub-ba |*  
*La-pyi ni gdañs-su dro |*

Ma traduction de *žu pub-pa*, que je comprends comme 'phul-la, est douteuse.

<sup>306</sup> Il faudrait peut-être comprendre « les Mañ-ku rgya de Glo-bo »; la phrase est obscure mais d'après la suite, il semble que ce soient des noms de lieux et des noms de clan rattachés aux Mgar, et qu'il ne faille pas les traduire (*DTH*, p. 160).

<sup>307</sup> Gser-po pourrait être une apposition à Gad; ces toponymes ont été mentionnés par Sad-mar-kar dans ce que, faute de comprendre ce passage, j'ai appelé un « itinéraire ». Cf. *supra*, § XI, séquence 3d.

Que le sujet ne rejette pas son seigneur  
Si le sujet abandonnait son seigneur,  
(l'oiseau) 'Ĵon-mo ... »

Le sens des comparaisons m'échappe complètement.

La troisième et dernière partie du chant de Mgar est de portée plus précise, quoique toujours exprimée de manière imagée. Le chant de 'Dus sroñ que j'ai cité plus haut établissait que la capitale du domaine des Mgar porte le nom de Bya-pu luñ-čuñs (ou čhuñs) et la partie précédente du chant de Mgar montre que Gser-po de Gad faisait aussi partie de son territoire. Aussi la strophe suivante paraît-elle contenir la promesse que ni lui ni aucun de ses subordonnés ne prendront jamais part à un complot contre le roi ou à une action offensive contre lui, action symbolisée par une métaphore empruntée à la chasse, qui était appliquée, dans un précédent passage, à une campagne militaire.

c) « Demain et plus tard, jamais au grand jamais,  
même si l'on pousse des cris sur toute la montagne <sup>308</sup>,  
à Bya-pu, on ne renverra le cri ».

(même si une chasse — une expédition offensive — se prépare, les gens de Mgar n'y participeront pas).

« Même si dans toute la vallée on chevauche,  
à Gser-Gad on ne montera pas à cheval.  
Quand dans la discussion tous sont d'accord,  
les ordres (du roi) ne sont pas obéis. »

(Un accord complet est un signe de complot ?)

« Quand l'accord est dissous,  
le chemin de marche n'est pas trempé d'eau. »

Ces quatre derniers vers particulièrement énigmatiques clôturent ce chant dont la partie claire sera réexaminée plus loin.

4) L. 446-455, p. 188, l. 6-24. Cette dernière partie est l'exposé impersonnel de la grandeur du roi et de celle de son ministre Mgar, l'un, le seigneur étant en haut, l'autre, le « sujet », étant en bas ; le pouvoir du roi qui participe de la nature des Phyva, divinités-montagnes célestes <sup>309</sup>, et celui du ministre, qui est d'ordre terrestre, ont par leur conjonction assuré la puissance du royaume. Progressivement, le pouvoir s'est étendu, à l'extérieur, dans les quatre directions ; à l'intérieur leur administration s'est révélée sans défauts ; le peuple des « têtes noires » a vécu dans l'égalité, etc. Le paragraphe <sup>310</sup> se termine par la liste des réalisations accomplies dans le domaine matériel et des progrès atteints dans le domaine de la culture tibétaine. Nous reviendrons sur ce paragraphe après avoir éclairé

<sup>308</sup> Première étape de la chasse, cf. § XI, séquence 3b.

<sup>309</sup> On verra plus loin les rapports qui unissent les rois et les dieux Phyva. Pour M. Bacot, *gnam-ri*, « montagnes du ciel », ici en apposition à Phyva, serait le nom du père de Sroñ-bcan, Gnam-ri (*DTH*, p. 160).

<sup>310</sup> Il a été traduit dans *DTH* p. 161 et dans *Civilisation*, p. 32.

le sens du mot-clef qui en commande toute l'interprétation. Le chroniqueur achève cet éloge en déclarant que tous comprirent ce qu'ils devaient à Khri Sroñ-bcan, et c'est pourquoi il fut appelé Sroñ-bcan sgam-po. Le § XII, sans doute le plus obscur de toute la Chronique se termine sur cet éloge. Malgré les difficultés, il est suffisamment explicite en ce qui concerne la personnalité des héros mis en scène pour que son attribution au règne de Sroñ-bcan sgam-po, reconnue d'ailleurs par plusieurs tibétogues, se passe de toute justification supplémentaire. Et puisque le § XII commence par un rappel de la victoire remportée sur le royaume de Lig Myi-rhya, le § XI devrait automatiquement être considéré comme relatant des événements survenus sous le règne de Sroñ-bcan sgam-po. Mais en dehors de la phrase liminaire du § XII, il faut bien reconnaître que l'on ne trouve aucune allusion perceptible à la victoire remportée sur le *Žaň-žuň*, dans le chant alterné entre Sroñ-bcan et Mgar qui se situe pourtant au cours d'un banquet de réjouissance offert par le roi à ses (ou son ?) «sujet», c'est à dire à son ministre, après la victoire sur Lig Myi-rhya. En effet, dans ce chant, le roi et Mgar échangent un serment de fidélité réciproque, et les formules employées répètent celles que le même roi et un autre ministre s'adressaient, dans des circonstances qui ne sont pas sans analogie semble-t-il. On se souvient que le pacte juré entre Dba's et Sroñ-bcan, en renouvellement de celui que le Dbyi-chab avait déjà conclu avec Stag-bu et Gnam-ri, avait suivi la disgrâce et le châtement d'un autre ministre, dont le père avait pourtant lui aussi participé à un serment d'alliance avec Gnam-ri. C'était pour écarter toute menace que la déloyauté, réelle ou non, d'un ministre attirait sur lui et sa famille, que Dba's et les siens avaient conclu un pacte avec le roi. Or les paroles échangées entre Mgar et le roi, quoique prononcées apparemment peu après la défaite du *Žaň-žuň*, ne paraissent pas commémorer cette victoire. Il est certes possible que les chants soient tronqués ; mais celui de Mgar paraît avoir pour objectif et signification principale d'assurer au roi qu'il se désolidarisera de tout mouvement hostile ou rebelle, d'où qu'il vienne et quelle qu'en soit l'ampleur. Et que même si un groupe décidait à l'unanimité d'entreprendre une action contraire aux ordres du roi, il ne s'y joindrait pas. De sorte que la convention établie entre le roi et son ministre dans ce chant paraît succéder à une tentative de révolte intérieure, qui aurait eu lieu aux alentours de la victoire remportée par les armées tibétaines de Sroñ-bcan sgam-po contre le roi Lig Myi-rhya du *Žaň-žuň*, révolte à laquelle Mgar n'a pas participé.

Or un autre document de Touen-houang fournit une indication qui éclairerait cet aspect du problème et qui, en tous cas, apporte une preuve décisive au sujet de l'époque à laquelle vivait Lig Myi-rhya. A ce seul titre il constituerait un élément important à joindre au dossier de la datation des § XI et XII de la Chronique. Mais son intérêt ne se limite pas à l'élucidation de ce problème chronologique particulier. Il y a, en effet, plusieurs raisons qui portent à croire que ce manuscrit serait le premier document connu à ce jour qui puisse être daté du règne de Sroñ-bcan sgam-po.

\*

\* \* \*

Il s'agit d'un texte de divination (*mo*<sup>311</sup>) qui porte le n° 1047 dans l'Inventaire de Mlle Lalou, qui l'étudia naguère à son cours de l'E.P.H.E. Je crois préférable de le décrire d'abord, avant d'en faire ressortir les particularités et d'essayer de le situer parmi les textes de sa catégorie. Il est rédigé sur un rouleau de 6m 20 sur 26 cm dont le début et la fin sont mutilés. Les trois premières lignes sont déchirées de moitié, à droite. De la l. 4 à la l. 43, chaque ligne commence par un double point intersyllabique et finit par un *çad*; de la l. 44 à la l. 397, chaque ligne commence et se termine par des *çad* qui délimitent une marge. Les dernières lignes, 397 à 404, sont déchirées de chaque côté. Ce document est divisé en six parties dont les dernières lignes, écrites à l'encre rose résumant le sens et la destination générale des sections. Chaque partie débute par trois *çad*, signe de ponctuation qui apparaît souvent à partir de la l. 165. Les deux premières parties utilisent un autre signe de ponctuation délimitant des paragraphes, formé de quatre cercles inscrits dans un carré. L'écriture est remarquablement uniforme d'un bout à l'autre du rouleau, les caractères, écrits assez gros, sont angulaires et appliqués. Le point intersyllabique est double, comme dans plusieurs des manuscrits édités par Thomas dans *AFL*. Chaque partie se différencie, soit par la catégorie sociale à laquelle s'adresse la divination (I et II), soit par l'objet auquel elle s'applique ou la catégorie de démons responsables des troubles, ou dont on peut redouter l'influence. Elle se distingue aussi par la planche à divination sur laquelle tombent les dés. La méthode consiste en effet, semble-t-il, à jeter sur une surface plane, planche ou charte astrologique, différente pour chaque section<sup>312</sup>, des éléments mobiles (cartes ou dés), dont la disposition sur le tableau fournit la base de la réponse à la question posée. Les termes techniques qui désignent les tableaux et les dés (j'emploie pour simplifier ces termes qui ne sont peut-être pas adéquats) sont transcrits d'une langue étrangère.

Voici, en gros, à quoi sont consacrées les six parties du texte :

I, l. 1-110; le début est incomplet, les premières lignes mutilées.

La divination s'effectue sur *skañ-pard* ou *skañ-par*. Ce *mo* est réservé au grand *sku-bla*, au grand ministre et au grand roi; il ne concerne pas le peuple<sup>313</sup>.

II, l. 110-219.

a) L.110-164: divination sur *ryu-par-thun*, *rya-phard-thun*, *ryu-phar-thun* ou *rgyu-phar-thun*.

b) L. 164-219; divination sur *te-skyam*.

Par opposition à la première partie, celle-ci concerne le pronostic relatif

<sup>311</sup> C'est ainsi qu'est définie la première partie, à la ligne 108 : *mo 'di ...* » l. 110-111: *mo-ste*; cf. note suivante.

<sup>312</sup> On aurait pu penser qu'il est question d'une seule charte divisée en plusieurs secteurs; mais d'après un passage traduit plus loin (l. 329) on voit qu'elles étaient plusieurs car le texte mentionne des planches à divination laissées par terre « sans être rassemblées » *mo-çin yañ ma bsdus-phar sa-la bžag*.

<sup>313</sup> Ces indications proviennent des l. 108-111, écrites en rose, qui sont à présent complètement effacées. On en connaît cependant la teneur grâce à Mlle Lalou qui avait transcrit intégralement ce manuscrit, il y a une vingtaine d'années, alors que ces lignes étaient encore lisibles. L. 110-111 : *'di man-čhad skañ-pard la bab-ste sku-bla čhen-pho dañ blon-pho čhen-pho dañ rgyal-po čhen-pho mo-ste dmañs-la myi-lta'o* |||

- au pouvoir, à la vie, aux ennemis des hommes ordinaires (*myi tha-mal-pha*, l. 108-109) et aux méfaits que peuvent leur causer les démons *gdon*. III, l. 219-267 ; divination sur *ti-pur*, *te-pur* ou *rdi-phurd*. Elle concerne les Gñan-klu, les veaux et les cerfs <sup>314</sup> ; elle s'applique aux dieux du bétail <sup>315</sup>. Si on pratique la divination pour des hommes, elle s'applique aux hommes de basse classe, aux Lha-lho et aux Man-mon <sup>316</sup>.
- IV, l. 267-323 ; divination sur *ru-son* ou *ru-sod* <sup>317</sup> : elle s'applique aux maux que pourraient causer les démons *ya-bdud*, *bcan-dri*, *bcun-dri*, et *se-brcan*, les ennemis et les yaks <sup>318</sup>.
- V, l. 328-388 ; divination sur *se-ñon*, *sbi-ñon* ou *sbi-ño*. Elle a trait aux grandes douleurs — ou grandes querelles (*gyod chen-pho*), au démon du foyer (*tab-sri* <sup>319</sup>) et au foyer (*thab*).
- VI, l. 388-405 ; cette partie est inachevée et mutilée. La divination se fait sur *se-slor*, *sbe-slod* ou *sbre-lod*. Elle concerne les chevaux et les juments ; elle concerne aussi les démons qui s'attaquent aux femmes (*mo-sri*).

D'après ce qui nous est parvenu de ce texte, les différents dés pouvaient donc tomber sur sept planches. Mais elles devaient être en réalité au nombre de dix, d'après un passage qui porte à la fois sur l'origine de la divination et sur la symbolique du matériel utilisé. Bien que la partie proprement tech-

<sup>314</sup> Ces trois catégories ne sont pas homogènes puisque la première est une classe de dieux du sol ; cette énumération paraît être parallèle à celle du paragraphe précédent. De même que les rois et les ministres sont sous l'influence des Sku-bla, de même le bétail et le gibier sont affectés par les Gñan-klu.

<sup>315</sup> *Pyugs* (= *phyugs*)-*lha*. La tradition tardive concernant les dieux du bétail les considère comme sept frères, protecteurs chacun d'une espèce particulière : chevaux, moutons, yaks, bœufs etc. Cf. *Oracles*, p. 306.

<sup>316</sup> C'est peut-être de ce Lha-lho que provient le composé Kla-klo, qui a traduit le sanskrit *mleccha*, « barbare » avant de désigner plus particulièrement les Musulmans. Il s'agit vraisemblablement de populations aborigènes, dont l'identification et la localisation posent un problème que nous ne pouvons pas aborder. Ils pourraient se situer au sud-est du Tibet, dans l'Himalaya, mais aussi, en ce qui concerne les Man-mon, dans les marches sino-tibétaines ; cf. *Tribus*, p. 80 et l'*Épopée*, p. 186 et n. 9, p. 207. Il doit pourtant s'agir de populations tibétaines, au moins de langue, sinon cette section ne leur serait pas destinée.

<sup>317</sup> D'après un passage énigmatique du manuscrit, l. 299-300, cette planche existait en plusieurs exemplaires, car il est question de deux et de trois *ru-sod*.

<sup>318</sup> *Dgra g-yag* ; il est étrange de rencontrer ici les yaks au milieu de démons, à côté des ennemis avec qui ils paraissent faire couple. Mais ce n'est pas le seul texte dans lequel on les rencontre ; ils apparaissent en effet dans un passage du texte de divination édité et traduit par Thomas dans *AFL*, p. 121-122, 131, dans lequel il est question d'un *mo* de mauvais augure, car il signifie que des catégories animales ou divines se mêlent, s'unissent (*'dres*) : chevaux et hémiones, moutons et chèvres, dieux *lha* et démons *'dre*, ennemis, *dgra* et yaks. Or si Lha et *'Dre*, catégories opposées, se mêlent, c'est mauvais signe ; si *dgra* et *g-yag* se mêlent c'est épouvantable (*rab-tu -jigs*). Ainsi s'expliquerait à l'origine et dans une perspective bien déterminée la formation de la catégorie mixte et par là nocive des Lha-'dre et, on le voit, celle des *Dgra-g-yag* ; cf. à ce sujet G. Tucci, *Tibetan Folk Songs*, p. 91 n. 3. Dans ce paragraphe du 1047, cependant, *dgra* et *g-yag* forment deux catégories séparées, comme le montrent les passages traduits ci-dessous qui font état de la mort d'un homme empalé par un yak, d'une part, et se réfèrent, de l'autre, au *ru-sod* comme à la planche concernant les *dgra-bla*, dieux guerriers ou dieux qui protègent contre les ennemis. Bien que je n'aie pas rencontré l'expression *g-yag-lha* dans le 1047, il ne faut peut être pas toujours traduire *g-yag-lha*, par « dieux qui protègent les yaks », comme Nebesky-Wojkowitz, mais par « dieux qui protègent contre les yaks », cette catégorie de dieux connus de la tradition tardive. Cf. *Oracles*, p. 306 et 528.

<sup>319</sup> Démons qui souillent le foyer, opposés aux dieux protecteurs du foyer, *thab-lha*.



nique soit complexe et obscure, comme ce passage contribue à éclairer le sens des tableaux et celui d'une formule énigmatique qui se rencontre plusieurs fois au début du manuscrit, *mo-çiñ 'greñ gčhig lags*, je le cite dès maintenant, en insistant sur le caractère hypothétique de la traduction qui touche à l'emploi du matériel divinatoire.

On trouve d'abord, à la fin du quatrième paragraphe, une première indication sur la signification de l'élément plan qui sert de point de chute à ce paragraphe, le *ru-sod*. On lit en effet, l. 322, que le *ru-sod* est la planche à divination représentant la corne (*ru-sod mo-çiñ rva-ste*). Si l'on tombe dessus en premier (ou si on y effectue la divination en premier, *tog-mar bab-na*), comme c'est (un élément?) élevé <sup>320</sup> il faut recommencer à nouveau (pour être sûr que c'est bien la charte qui convient?). Puis à la l. 324, au début du paragraphe suivant, l'auteur poursuit son explication en disant que le *sbi-ño*, planche qui concerne les « grandes souffrances » ou « grandes querelles » est la planche à divination qui représente le cœur (*sbi-ño mo-çiñ sñin-ste*). Comme plus haut, si l'on tombe dessus en premier, il faut recommencer à jeter les dés parce que c'est (aussi) un élément élevé (*mtho*). Il faut apparemment jeter les dés trois fois et faire sortir trois fois un *li-byin*. A ce moment-là, « la disposition des dés sur le tableau est bonne », *mo-çiñ 'greñ lags-te*. Tel paraît être, provisoirement, le sens de cette expression dans laquelle *'greñ* ne peut guère avoir le sens de « debout » ou « homme » et qu'à titre d'hypothèse, je comprends comme *'grem* « arrangement, disposition » considérée comme faste car elle se réfère à un précédent favorable qui, dans ce passage, est relaté ainsi (l. 326-339) : « Au début (*tog-ma*), il y avait un vieux et une vieille qui avaient longtemps vécu ensemble. Le vieux mourut dans (sa) maison où l'on faisait de la divination. Les planches à *mo* n'avaient pas été rassemblées (pour être rangées) et étaient restées par terre <sup>321</sup>. Alors que la vieille était là à pleurer, les neuf sœurs Mu-sman arrivèrent par magie (*rold-du*); (l'une d'elles) prit possession de la vieille (littéralement : tomba dans sa bouche *khar bab-phas*) et dit : « Si l'on fait ainsi, voici ce qui arrivera »; une Mu-sman a dit aux oreilles de la grande Mu-sman (ce qui s'était passé) et la grande Mu-sman a dit « trois *li-byi*, c'est signe de disputes (*sgold = rgol*); le *sbi-ñon*, c'est signe qu'un vieux est mort et qu'une vieille pleure. Mais il ne convient pas qu'il ne ressuscite pas ». C'est pourquoi, ajoute la vieille par la bouche de qui la Mu-sman donne ses instructions, le vieux vivra à nouveau et nous redeviendrons jeunes tous les deux si l'on fait telle offrande (à la vieille qui représente la Mu-sman); si on l'asperge, entre autres, de beurre fondu. Après, dit la vieille, « je n'aurai plus lieu de pleurer, il n'y a rien de meilleur que cela ». Quant à ce que l'on entend par « la (bonne) disposition des planches à *mo* » (*mo-çiñ 'greñ žes-bya-ba ni*) c'est précisément celle-ci : en haut, les deux qui sont les cornes des planches à divination; en bas, les quatre qui sont les pattes des planches à *mo*; au milieu, (celles qui

<sup>320</sup> *Mthon* = *mtho*, cf. ci-dessous.

<sup>321</sup> L. 327 : *rgan-pho mo 'debs-pa'i* | (328) *'brañ-du gum-nas* || *mo-çiñ yañ ma-bsdus-phar sa-la bžag* ||. Bien que le texte ne le dise pas clairement, il est possible que la divination ait été effectuée au bénéfice du vieux, qui serait mort au cours de la séance.

sont) le *bya-la*, la taille et le foie <sup>322</sup> des planches à *mo* » <sup>323</sup>. Un autre passage montrait en effet que seules certaines combinaisons de dés sur les tableaux composent l'ensemble divinatoire faste que caractérise l'expression *mo-çin 'greñ-gčhig*. Car si tels dés tombent sur le *rdi-pur*, « on ne peut pas qualifier cette planche à divination elle n'est ni bonne, ni mauvaise, ce *mo* n'est qu'une base (*gži-cam*) <sup>324</sup>. En revanche si ce sont d'autres dés qui tombent sur le *rdi-pur*, disposés de telle et telle manière, ils forment une bonne combinaison, et il n'y a rien de plus faste (*mo-çin 'greñ-gčhig-ste de-las bzañ ma-mčhis*) (l. 246-247).

Ainsi, il semble que la bonne disposition des planches à divination, qui sont au nombre de dix (avec le *sbi-ño* qui représente le cœur) soit celle qui reconstitue le corps d'un quadrupède à cornes dont chaque planche représente une partie du corps différente. Nous verrons plus loin comment cette indication pourrait se comprendre. D'après le passage révélateur tiré des l. 322-340, l'interprétation de l'arrangement des dés sur le tableau en question remonte à des explications fournies jadis (*tog-ma*, au début) par des divinités, ici les neuf sœurs *Mu-sman*, qui se sont à un moment précis, dans les circonstances décrites plus haut, incarnées dans un médium occasionnel et ont révélé par sa bouche le sens des combinaisons et les rites grâce auxquels un mort a pu revivre : c'est ce précédent qui donne son sens faste à la disposition de ces dés sur cette planche. Il n'est pas impossible que même lorsque les précédents ne sont pas rapportés, ce qui est le cas, semble-t-il, pour le reste du manuscrit, les pronostics aient été établis en fonction d'oracles rendus, à l'origine, par des divinités incarnées dans des médiums.

En ce qui concerne les modalités de l'emploi de son matériel par le spécialiste, elles sont loin d'être toutes élucidées. D'après ce passage, il tirerait un présage de l'organisation des planches divinatoires les unes par rapport aux autres. Cependant, comme le titre des différentes sections l'indique, le devin choisit lui-même la charte divinatoire appropriée à la catégorie sociale de son client et à la nature du problème qui lui est soumis. On lit par exemple, au paragraphe IV, l. 271, que si tel dé tombe sur le *ru-soñ*, planche qui s'applique aux pronostics concernant les ennemis et les yaks, « c'est signe qu'un homme sera tué par un yak, et que son cadavre sera empalé sur ses cornes ; cet homme sera vengé par sa sœur qui tuera le yak ». Il faut alors disposer les dés sur la planche *te-skyam*, celle qui s'adresse spécialement aux hommes ordinaires et aux méfaits que leurs ennemis et les démons peuvent leur infliger. De même, dans la première section, où la divination s'effectue sur le *skañ-par*, l. 24-25, si l'on veut appliquer le pronostic rela-

<sup>322</sup> *Mčhin-pa = mčhin-pa ?*

<sup>323</sup> L. 336 : *mo-çin 'greñ žes-bta-ba ni ñid 'di yin-no || tog-ma gñis ni mo-çin gyi (337) rva' || ma-khi na bži ni mo-çin gyi rkañ-pha' || bar-ma ni | mo-çin gyi bya-la dan rked-pha dan (338) mčhin-pa |||* Il n'est pas impossible que les termes qui désignent les planches, *skañ-par*, *rgyu-par-thun*, *te-skyam* etc. soient traduits en tibétain par les noms des parties du corps de l'animal. Mais ce n'est pas très vraisemblable (il y a quatre pattes et deux cornes) ; ce seraient plutôt des termes symboliques, même dans la langue originale.

<sup>324</sup> L. 242 : *bag-rdud-rgyags bab-na | (243) mo-çin smrar myi-bthub-ste bzañ-pho'añ ma-mčhi nan-pa'añ ma-mčhis-te mo gži-cam*. L'expression *mo gži-cam* est obscure ; faut-il comprendre que ce n'est qu'une base, qu'aucune divinité n'est venue animer en l'interprétant ?

tif au pouvoir de Spuñ-sad zu-ce à l'issue d'une bataille, il faut utiliser la planche réservée au dieu guerrier (*dgra-bla*), c'est à dire le *ru-sod*. Ces indications semblent donc être en contradiction avec l'interprétation de la l. 322 que j'ai donnée ci-dessus, selon laquelle le choix de la planche paraît être déterminé par la chute des éléments mobiles. Je suis actuellement incapable d'expliquer cette contradiction, si c'en est vraiment une. Par ailleurs, après une lecture rapide du 1047, les oracles ne paraissent pas être attribués à un médium en transe; mais c'est sans doute le fait qu'ils se réfèrent à des instructions prononcées à l'origine par des divinités qui en garantit la valeur et en assure l'efficacité.

Quelqu'incomplète que soit cette présentation du texte, elle permet d'aborder la lecture du début de la première partie du 1047 qui contient, à mon sens, des éléments de caractère historiques présentés d'une toute autre façon que le précédent semi-mythique que nous venons de lire.

Cette partie, qui concerne le grand Sku-bla, le grand ministre et le grand roi <sup>325</sup>, est divisée en dix-sept paragraphes, séparés par les quatre cercles inscrits dans un carré : ☉☉. On trouve parmi les huit premiers des éléments qui permettent à la fois de résoudre les difficultés chronologiques des § XI et XII de la Chronique, et de proposer une date de rédaction pour le 1047 lui-même. En résumant les paragraphes, nous laissons de côté tout le vocabulaire technique de la divination, qui ne se rapporte pas directement à ce sujet.

1) L. 1-10. Les premières phrases du texte sont incomplètes : il manque environ la moitié de deux lignes. Elles ont trait au roi et à ses deux fils (*rgyal-po yab-sras gsum*); «si l'on jette tels dés sur la planche à divination, c'est signe que le Sku-bla est content (*dgyes-pha*) et que pendant trois générations de rois, le pouvoir (*srid*) ne sera pas compromis <sup>326</sup>. C'est signe que le roi, ses fils et les dames <sup>327</sup> de la maison royale festoieront et seront heureux. Si tels dés tombent de telle manière, c'est signe que le roi, les dames de la maison royale <sup>328</sup> et les ministres jusqu'au grade de *žam-rin-pha* <sup>329</sup> prendront part au festin, revêtus de beaux vêtements; c'est également signe que pendant trois générations de rois, le pouvoir (*srid*) ne changera pas». Le paragraphe se termine par une phrase dans laquelle on trouve l'expression *mo-çin 'gren*, que le passage cité plus haut contribue à éclaircir : « Du fait que la disposi-

<sup>325</sup> Il faudrait peut-être mettre ces mots au pluriel.

<sup>326</sup> *Srid myi-noñs-pha'i žal*; *žal* est l'honorifique de *no*.

<sup>327</sup> *Rgyal-po yab sras stans-byal*; je dois cette interprétation de *stans-byal* à M. Yon-tan Rgya-mcho. M. Snellgrove traduit *stan-dbyal* par « mari et femme », dans *Nine ways of Bon*, d'après les indications du lettré bon-po Tenzin Namdak.

<sup>328</sup> *Rgyal-po stans-byal dan*.

<sup>329</sup> *Žam-rin-pha* est peut-être une variante d'un titre ministériel qui se rencontre dans plusieurs documents de Touen-houang, *ža-'brin-pa*. Il apparaît sous cette forme dans le *Rituel bon-po*, p. 345, l. 65, et sous la forme *ža-'brin nan-pa* l. 31, p. 344. D'après le § IV de la Chronique, c'était un titre déjà en vigueur sous le règne de Gnam-ri, père de Sroñ-bcan sgam-po puisque le fils de Myañ Smon-to-re, Myañ Žañ-snañ, fit ses débuts comme *ža-'brin snañ-ma-pa* (*DTH*, p. 107, l. 17). Ce n'était donc pas un titre élevé dans la hiérarchie des ministres, ce qui concorde avec l'indication du 1047. Dans le § V de la Chronique, consacré au serment échangé entre Dba's et Sroñ-bcan sgam-po, les ministres qui jurèrent de le respecter étaient aussi des « *žan-lon* jusqu'au (grade de) *ža-'brin* » (*DTH*, p. 110, l. 1) cf. *supra* p. 257.

tion (des dés) sur la planche à *mo*, est bonne, quel que soit le but dans lequel on fait la divination, c'est faste (*mo-çiñ 'gren-čhig la gtogs-te ži-la btab-gyañ bzañ*)».

2) L. 10-18. « Si tel dé tombe sur le *skañ-pard*, c'est signe que le Sku-bla et la Mu-sman ont l'esprit heureux (*thugs dgyes-pha'i no*); c'est signe que le roi et la reine auront l'esprit heureux et seront réunis (*thugs dgyes-çiñ gdan com-pa'i no*). Si tel et tel dés tombent, c'est signe que le roi et son empire (*čhab-srid*) ne changeront pas. Si ce sont tels autres dés qui tombent, c'est signe que les Phyva, les Li-sa-rya et le prince (un mot illisible) se réuniront à la reine des Mu-sman. C'est signe que le roi et son empire seront élevés et que le pouvoir ne changera pas ». Ce paragraphe se termine à peu près comme le précédent, sur ces mots: « Du fait que la disposition (des dés) sur la planche à *mo*, est bonne, c'est excellent » (*mo-çiñ 'gren-čhig lagste bzañ-rab*).

L'expression intéressante qui est donnée une première fois sous la forme *gdan com-pa*, une seconde sous celle de *gdan chom-pa* signifierait littéralement: « réunir les sièges, ou les trônes »; en effet, selon le dictionnaire de Čhos-grags, *choms* vient de *'jom(s) pa*, « réunir, rencontrer », ce que confirme M. Yon-tan rgya-mcho. Cette expression apparaît aussi dans les *DTH*, p. 24 et dans *TLT*, II, p. 6. Thomas la traduit par « resigned (exchanged?) their posts ». Sans doute assimile-t-il *chom* à *'chob-pa* « sustituer à ». Dans le contexte de ce paragraphe, la première interprétation paraît meilleure. Elle implique qu'à l'époque de la rédaction du texte, les croyances tibétaines admettaient la possibilité de rencontres exceptionnelles, quand les divinités étaient satisfaites, entre la famille royale et des dieux dont le caractère reste à préciser.

3) L. 18-22. On trouve ici la première mention de Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce, le fameux ministre de Gnam-ri et de Sroñ-bcan sgam-po dont il a été longuement question dans la Chronique: « Si tel et tel dés tombent sur le *skañ-pard*, le pronostic (*pya = phya*) concerne le pouvoir (*srid*) de Spuñ-sad zu-ce. Étant donné que c'est Rcal-mo-bag Ryog-stañ qui a fait la divination <sup>330</sup>, « même si vingt devins (*mo-ba ñi-čus*) l'examinent, ils diront que c'est bon », a dit Ryog-stañ; « c'est signe que pendant trois générations, son pouvoir (*srid*) sera aussi élevé que celui du roi; ensuite, son pouvoir sera renversé », a-t-il dit. De plus <sup>331</sup>, c'est signe que le Sku-bla, mécontent,

<sup>330</sup> C'est bien ainsi qu'il faut comprendre *Rcal-mo-bag Ryog-stañ la btab-ste* (l. 20). En effet cette interprétation, que je devais à M. Yon-tan Rgya-mcho, est confirmée par un passage du *Kha-byañ bon-po*, qui suit le récit de l'arrivée au Tibet du premier roi Gña'-khri bcan-po (cf. *infra*, p. 329). Après avoir mentionné les six personnages qui, par groupe de deux, servirent au roi de ministres, de prêtres et d'intendants, le texte ajoute, fol. 37b, que lorsque ce roi avança en âge, son âme paternelle (ou supérieure, *yab-bla*) fut tirée vers le haut par des démons et son âme inférieure ou maternelle (*ma-bla*) poussée vers le bas par d'autres démons. « Il consulta alors la devineresse Skyid-lde » (*mo-ma Skyid-lde la mo btab-nas*) qui désigna les démons responsables et d'après son diagnostic, les prêtres bon-po accomplirent les rites nécessaires à la guérison du roi. L'expression employée dans le texte bon-po dont le sens ne fait pas de doute, étant rigoureusement identique à celle du 1047, il est donc certain que Rcal-mo-bag Ryog-stañ est le devin à qui les questions concernant Spuñ-sad zu-ce ont été soumises; il est peut-être non seulement l'interprète mais aussi l'auteur de cette partie du texte.

<sup>331</sup> Le sens de *yon*, dans l'expression *yon-yañ*, est douteux; il paraît signifier ici *tes-par*, « en vérité », l'un des synonymes modernes de l'ancien *yon-ye*, d'après le dictionnaire de Desgodins.

fera venir des démons *ya-bdud*, *bcan-dri*, *ma-yams* et *sri*, etc., et c'est très mauvais pour le pronostic de vie du roi et des *Žaṅ-lon* <sup>332</sup>. Si l'on fait le *mo* au sujet d'une bataille, on jette les dés par terre sur le *ru-sod* <sup>333</sup> (planche) qui concerne le Dgra-bla (dieu guerrier); cela signifie que l'armée sera victorieuse une fois <sup>334</sup>; si c'est tel dé qui tombe par terre, c'est signe que du côté adverse et du nôtre aussi, il y aura quelque dommage <sup>335</sup> ».

Cette séquence importante se distingue nettement de ce qui précède : les pronostics concernant le roi et sa famille ne dépassaient pas le cadre des généralités de bon augure; ils ne contenaient aucune référence à un roi particulier ni à un devin quelconque. En revanche, l'oracle qui s'applique au ministre le désigne par son nom et est authentifié par la mention du devin qui l'a interprété et qui en garantit l'exactitude. On pourrait en déduire que Spuṅ-sad zu-ce, qui est nommé dans des termes aussi précis et flatteurs n'a pas été étranger à la rédaction de ce passage et qu'en le faisant écrire il poursuivait un but personnel, dépendant sans doute du bon vouloir du roi, et du gouvernement. En effet la suite de ce *mo* lie la bonne fortune du ministre à la satisfaction du Sku-bla et à la bonne fortune du roi, et sa chute éventuelle, dans le futur, au mécontentement du Sku-bla et à l'abaissement du roi et des *Žaṅ-lon*. La lecture des paragraphes suivants va préciser ces premières impressions.

4) L. 26-34. Si tel dé tombe sur le *skan-par*, c'est signe qu'il n'arrivera pas de mal au roi pendant un an; si c'est pour un malade qu'on fait le *mo*, comme il est accompagné par le Sku-bla <sup>336</sup>, il ne mourra pas pendant un an. Si tels dés tombent, c'est signe que le roi ne mourra pas pendant cent ans. Si tels dés tombent, la disposition des dés sur la planche est bonne (*mo-çin 'gren-čhig lagste*), et c'est signe que le roi obtiendra l'éternité <sup>337</sup> et que le (ou les) ministres (*žan-lon*) sortiront de la plus basse classe du peuple. Si l'on fait la divination au sujet de la nourriture, c'est signe qu'elle viendra rapidement et sans interruption pendant longtemps. Si c'est pour savoir si (quelqu'un dont on attend la visite) viendra vite ou non, il ne viendra pas vite, mais il ne lui arrivera pas de mal. C'est un excellent pronostic de pouvoir et de vie... C'est signe que le Sku-bla n'abandonne pas (*myi-paṅ*) (ceux qui consultent à ce sujet) et qu'ils obtiendront la bonne fortune des dieux (*lha g-yaṅ lon-ba'i no*).

*Yon* apparaît dans plusieurs inscriptions (*Rkoṅ-po*, Traité de 822 etc) et textes anciens comme un adverbe de temps mais c'est souvent aussi un explétif.

<sup>332</sup> Le composé *žan-lon* a été analysé par plusieurs tibétologues, et récemment par M. Uray, *AO*, XX, 1967, p. 384, et par M. R.A. Stein dans *Civilisation*, p. 82. M. Richardson remarque dans *Names and titles* (p. 10), que ce titre paraît être utilisé comme une désignation générale des ministres de tous rangs, ce qui paraît bien être le cas dans le 1047, comme on l'a vu plus haut.

<sup>333</sup> Traduction provisoire.

<sup>334</sup> Traduction libre de *dra-ma lan čhig ni legs-pa'i no*.

<sup>335</sup> *Pha* (= *phar*) *ni cur* (= *chur*) *yaṅ čhuṅ-žig snad-pa'i no*; je dois l'interprétation de cette phrase à M. Yon-tan rgya-mcho, qui a proposé les corrections vraisemblables indiquées ci-dessus.

<sup>336</sup> Traduction hypothétique de *sku-blas bča'-ste*.

<sup>337</sup> On remarque la progression dans la durée : un an, cent ans, *g-yuṅ-druṅ*, c'est pourquoi je traduis cette expression par « éternité ».

5) L. 34-39. « Si l'on jette les dés de telle façon, c'est signe que tous les sujets du roi sous le soleil <sup>338</sup>, quels qu'ils soient, pourront voir, du faite du ciel, ... les Phyva et les Lha ... donner un spectacle <sup>339</sup>. Si l'on fait le *mo* pour connaître le pronostic de vie et de pouvoir, c'est signe que le trou du ciel s'ouvrira <sup>340</sup>, et le territoire s'agrandira du double; c'est signe que le pouvoir ne sera pas amoindri; c'est bon aussi pour le pronostic de vie.

6) L. 39-47. Ce paragraphe important fait allusion à un événement historique précis; en voici le texte: *skan-pard la li-byin gčhig bab-na' | (40) bcan-pho dan Phyin-ba dan Myi-rya dan Kyun-lun gi no-ste | rgyal-pho mkhar-na skyems (41) gsol-ba'i no | bag li-byin bab-na' | g-yas g-yos-su bžag-la lgyog ryags | (42) gčhig bčos-te bžag la | lgyog rgyags gyi gñis bsduste bžag-na | li-byin (43) brgyad de | bcan-po ža-snar Spun-sad zu-ce dan Stan rye-mun glo-ba ne-ste mčhis-nas | (44) | Lig Myi-rya la čhab-srid mjad-na' | rgyal-lam myi-rgyal žes btab-na' 'di byun-ste | (45) slad-gyis yul-sa gčhig-las gñis-su skyes-čin | lam-du žugs-čin grog čhen-po | (46) dan prad-pha no-ste mo bzan-rab | srog-phya dan srid-pya dan dgra-pyar bzan gsol-ba la phyi-dal čhe | ॐ |*

« Si tel dé tombe sur le *skan-pard*, c'est un signe (qui concerne) le Bcan-po et Phyin-ba, et Myi-rya et Kyun-lun. C'est signe que l'on boira de la bière à la citadelle du roi. Au cas où tel et tel dés, disposés de telle façon, tomberaient, si l'on fait la divination pour savoir ceci: Spun-sad zu-ce et Stan rye-mun, qui sont loyaux envers le Bcan-pho, s'ils faisaient la guerre contre Lig Myi-rya, seraient-ils vainqueurs ou non? C'est signe qu'ils le seraient et que plus tard le territoire s'agrandira du double; en chemin, ils rencontreront un grand allié. Le *mo* est excellent. Il est bon pour les pronostics relatifs à la vie, au pouvoir et aux ennemis; (si c'est) au sujet de la nourriture (qu'on fait le *mo*) elle tardera beaucoup (à arriver) <sup>341</sup>».

Comme on le voit, l'impression laissée par la lecture du § 3 se renforce et se précise avec la lecture de celui-ci. Le *mo* concerne deux rois et leurs deux pays, désignés par leur capitale respective: le roi du Tibet et Phyin-ba (stag-rce) et le roi du Žan-žun Lig Myi-rya et Khyun-lun. Il s'agit sans le moindre doute du mari de la reine Sad-mar-kar dont il est fait mention au § XI et au début du § XII de la Chronique. La question posée se réfère au choix du général qui prendra le commandement des armées tibétaines dans la guerre que le Tibet se prépare à mener contre le roi Lig Myi-rya.

<sup>338</sup> *rgyal-po ni-'og gi 'bañs*.

<sup>339</sup> La phrase est difficile, mais il est certain qu'elle implique la possibilité pour l'ensemble des sujets, de voir le spectacle donné par les Lha et les Phyva, au ciel. L'expression *gnam-gyi pr'u kha* (l. 35) que j'ai traduite par « du faite du ciel » apparaît aussi à la l. 357, et l. 335 sous la forme *gnam-gyi phru'u ka*. Il s'agit plutôt du point le plus élevé de la voûte céleste que de l'extrémité d'un pilier celeste; dans le P.T. 992, cette expression s'oppose à *sa rim-pa dgu'i 'og* qui désigne la région la plus basse du cosmos, située au-dessous du neuvième étage souterrain.

<sup>340</sup> *gnam mthons bye-žin*; cette métaphore signifierait que tout obstacle est écarté, comme des nuages qui se dissipent et laissent apparaître le ciel, selon Yon-tan. Elle a cependant parfois un sens plus littéral, et quand le premier dieu-roi accepte de se rendre sur terre, il descend du ciel par ce trou central (*Bčad-mjod*, fol. 32a).

<sup>341</sup> La traduction de *phyi-dal čhe* est proposée, à titre d'hypothèse, par M. Yon-tan Rgya-mcho.

En effet je ne crois pas que l'on puisse comprendre l'expression *čhab-srid mjad-pa*, qui est ici suivie par *rgyal-lam myi-rgyal* « seront-ils vainqueurs ou non ? », autrement que comme « faire la guerre » ou « attaquer, conduire une action militaire »<sup>342</sup>. Il s'agit donc assurément de la campagne que le roi du Tibet, après avoir consulté ses ministres, était décidé à entreprendre contre Lig-Myi-rhya à la fin du chapitre XI de la Chronique.

7) L. 47-51. Si tels dés tombent, c'est signe que le roi séjournera dans un de ses petits châteaux (*pho-bran*) et dans un château étranger (*byes-bran*)<sup>343</sup>. C'est signe que le Sku-bla ...<sup>344</sup> le regardera (avec faveur). C'est signe que le roi aura deux châteaux étrangers (? *byes bran*) au lieu d'un et qu'un petit territoire sera agrandi du double. C'est signe que les Sku-bla de deux cousins paternels (ou de deux frères) iront (comme supports de) leurs âmes, l'un à droite et l'autre à gauche<sup>345</sup>.

8) L. 51-59. Ce paragraphe est très difficile, mais il est important car il contient des allusions à des événements historiques, que l'on comprend

<sup>342</sup> Ce sens n'est pas attesté dans les dictionnaires, et dans d'autres manuscrits de Touen-houang, où le contexte est moins clair, cette expression a été traduite en fonction du sens le plus connu de *čhab-srid*, « royaume, gouvernement ». On la trouve au début du § XII, exactement dans le même contexte que dans le passage du 1047 : « *rgyal 'di'i riñ-la || Žaň-žuň gi rgyal-po la draňs-ste | čhab-srid mjad-nas || Žaň-žuň gi rgyal-po Lig Myi-rhya srid brlag-ste || Žaň-žuň thams-čad 'baňs-su bkug-go ||* ». M. Bacot traduit ainsi : « ... après l'expédition contre le roi de Žaň-žuň et la soumission de son royaume ... » Mais si cette traduction est tout à fait admissible ici, l'expression rigoureusement identique du 1047 montre qu'elle est impossible car personne ne chercherait à savoir si, après avoir soumis un pays, on sera vainqueur ou non. De même, dans le § IX, *DTH* p. 113, on lit que sous le roi Khri-lde gcug-brcan (704-755) *rje blon mol-nas rgyal-po žabs-kyis bcugs-te || Rgya-la čhab-srid mjad-na || Rgya'i mkhar Kva-ču la-scogs-pa phab-ste |* : « Le ministre et le roi ayant conféré ensemble, le roi en personne mena une campagne (ou fit la guerre, ou attaqua) contre la Chine et fit tomber la forteresse chinoise de Kva-ču (Koua-tcheou) etc ». M. Bacot a d'ailleurs bien senti qu'une action militaire était menée par le roi puisqu'il traduit ... « le roi entra en campagne. Affirmant sa puissance en Chine ... » etc. On rencontre également *čhab-srid* avec le sens de campagne militaire ou guerre dans plusieurs passages des Annales 1288 ; par exemple en l'année 704, *DTH* p. 19, on apprend que le roi, (Khri 'Dus-sroň) *dgun beaň-pho čhab-srid la Myva-la gęęs-pa las | dguň-du gęęs* : « en hiver se rendit chez les Myva pour une campagne militaire où il trouva la mort ». En 727, *DTH* p. 23-24, son successeur Khri-lde gcug-brcan *dbyar čhab-srid la 'A-ža'i yul-du gęęste | ... Rgya'i mkhar Kva-ču sin-čaň phab | ... dgun ... | 'A-ža phal-po-čhe bya-sga scald |* « en été se rendit au pays des 'A-ža pour faire la guerre et ... il fit tomber la forteresse chinoise de Koua-tcheou Tsin-tch'ang (cf. *HAT* p. 17-18). En hiver ... le peuple 'A-ža reçut des récompenses. *Bya-sga* (= *dga*) est une récompense octroyée par un supérieur à un inférieur, de sorte que la traduction de *DTH* p. 48 et celle de *TLT*, II, p. 6 ne peuvent être retenues. Le sens de « campagne militaire » paraît donc convenir ici également, de même que dans d'autres passages où l'expression *čhab-srid la ... gęęs-pa* est employée, par exemple dans les Annales, *DTH* p. 25, traduite dans *Glosse* p. 256 par « (prendre en charge) le gouvernement ». Dans le cas de la campagne menée en 727, ce n'est pas contre le pays 'A-ža (qui avait été soumis une première fois sous le règne de Sroň-boan sgam-po cf. *supra* p. 250 sqq) que le roi partait en guerre, semble-t-il, mais contre la Chine, puisque c'est une forteresse chinoise qui fut abattue. Il est probable que le roi est d'abord passé lever des troupes chez les 'A-ža avant d'attaquer la Chine, ou qu'il reçut des 'A-ža une aide quelconque puisque les 'A-ža en furent récompensés.

<sup>343</sup> Cette expression se réfère sans doute aux châteaux qui ne sont pas rattachés au domaine royal.

<sup>344</sup> Je ne comprends pas la phrase : *sku-bla gta' bęug-čhiň 'dus-pha'i no* (l. 48).

<sup>345</sup> La traduction de cette phrase difficile l. 49-50 : *sku-bla myi pha-chand dam* (50) *dpun gňis sla g-yas g-yosu 'gro-ba'i no* est douteuse.

mal parce qu'il n'existe pas de textes parallèles qui en éclaireraient le sens. Une chose est sûre, c'est qu'il concerne un fief du roi (du Tibet) situé vraisemblablement au *Žaň-žuň*, *Rjoň-roň Ti-ce*. Il est en effet encadré par les indications suivantes, au début (l. 51-52) : « Si c'est un *gre-gre* qui tombe (sur le tableau), c'est signe (que le *mo*) concerne *Ga-riň-saňs* et *Rjoň-roň Ti-ce* », et à la fin (l. 59) « le *gre-gre* est le signe (que le *mo* concerne) *Rjoň-roň Ti-ce* ». Les prédictions s'appliquent d'abord aux démêlés qui opposeront ce fief à celui de *Ga-riň-saňs* : « C'est signe que deux vassaux qui rendent hommage au roi se dévoreront (comme) l'aigle et le corbeau et que l'un dévorera l'autre ». La suite montre bien que les deux vassaux comparés aux oiseaux ennemis sont *Ga-riň-saňs* et *Rjoň-roň Ti-ce*, et que le vainqueur sera ce dernier, mais les circonstances qui permettront au *Ti-ce* de triompher de son adversaire sont obscures : « Si tels dés tombent, c'est signe que *Rjoň-roň Ti-ce* parviendra à soumettre le seigneur et la dame (de *Ga-riň-saňs*) après les avoir défaits. Ils se cacheront à *'Prul-skug*, chez (?) *Ge-çel-çag* de *Bye-ma-ron*<sup>346</sup>, mais il y aura rencontre entre le seigneur (de *Ti-ce*) et son sujet (*Ge-çel-çag*) ; *Rjoň-roň* s'alliera avec *Li-byin ke-ke Gar-çel-çags* (= *Ge-çel-çag* ?) et ils adresseront des remerciements au ciel (pour leur victoire commune) ... Si tels dés tombent, c'est signe que, pour le seigneur et son sujet, le trou du ciel s'ouvrira. Si tel dé tombe, c'est signe que seigneur et sujets se réjouiront et boiront de la bière. Le *gre-gre* étant le signe qui concerne *Rjoň-roň Ti-ce*, quel que soit l'objet auquel il s'applique, il est faste ».

Comme ni les autres paragraphes de cette partie ni ceux des autres ne contiennent d'allusions à des événements historiques précis, nous bornerons là cette lecture du texte. Sans doute serait-il nécessaire, pour dégager le sens des données recueillies, de commencer par situer le 1047 parmi les textes divinatoires et astrologiques anciens. Malheureusement ma connaissance de cette littérature est beaucoup trop fragmentaire pour me permettre d'en donner une idée d'ensemble : je rappellerai donc seulement, à titre indicatif, comment certains textes de divination et d'astrologie de *Touen-houang* actuellement publiés ou connus pourraient être groupés entre eux<sup>347</sup>.

On sait, depuis la publication du P.T. 1045 par J. Bacot et la parution de l'article fondamental de Laufer, *Bird divination among the Tibetans* (*TP*, 1914), que des textes de divination indiens, fondés sur l'interprétation des cris du corbeau, sont parvenus au Tibet à date ancienne ; ils ont été adaptés et non traduits, ainsi que l'a démontré Laufer, dans des manuscrits comme celui qu'a publié Bacot, le 1045, et d'autres du même type conservés

<sup>346</sup> *Bye-ma-ron* apparaît aussi comme un nom de lieu dans *AFL*, I A, p. 11 ; mais dans le P.T. 1040, ce mot paraît désigner une pièce de harnachement : *gser dan dnul gyi bye-ma-ron* ...

<sup>347</sup> F.W. Thomas a encadré l'édition et la traduction d'un long texte de divination de *Touen-houang* publié dans *AFL*, VI, d'une Introduction et d'un Addendum qui sont actuellement la meilleure présentation de la littérature consacrée à ce sujet dans les documents de *Touen-houang*. Aux références que donne Thomas, on peut ajouter, pour la divination tibétaine moderne, R.A. Stein, *Trente-trois fiches de divination tibétaine*, paru dans *HJAS*, 1939, p. 297-371 + 8 planches ; Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and demons of Tibet*, 1956, p. 409-466 ; R.E. Ekvall, *Religious observances in Tibet*, Chicago, 1964, p. 251-282 ; A. Mostaert, *Manual of Mongolian Astrology and Divination*, Harvard-Yenching Institute, Scripta Mongolica IV, 1969, dont une bonne partie est adaptée ou traduite du tibétain. Cette liste n'est pas exhaustive.



à Paris et à Londres <sup>348</sup>. Un détail tiré de la préface du 1045 confirme que ces chartes de divination par les cris du corbeau sont des adaptations de notions indiennes, non bouddhiques, à des notions proprement tibétaines <sup>349</sup>. Car l'explication des instructions divines exprimées par les cris de l'oiseau divin est fournie par une Mu-sman au *drañ-sroñ*, chargé de la transmettre aux hommes <sup>350</sup>. C'est donc par l'intermédiaire d'une déesse indigène, la Mu-sman, que l'auteur du 1045, comme dans le 1047 et d'autres manuels dont nous parlerons par la suite, a cru nécessaire de communiquer les instructions sur les présages tirés des cris du corbeau élaborés en Inde afin de les rendre plus convaincants aux yeux des Tibétains à qui ils étaient destinés.

A côté de ces textes de divination d'origine indienne, on peut en citer qui sont d'inspiration chinoise, tout en étant également non bouddhiques. F.W. Thomas en a recensé tout un groupe dans *AFL*, p. 150-151,3, qu'il a rapprochés des P.T. 1055 et 1056. Dans tous ces manuscrits, la divination s'effectue au moyen de pièces de monnaie chinoises, *doñ-che* <sup>351</sup>. Ainsi l'I.O. 742, dont Thomas a publié une partie dans *AFL* p. 150-151 est intitulé, d'après le colophon, « divination par les douze *doñ-che* » (*doñ-che bču-gñis kyi mo*). Le devin tire apparemment un pronostic à partir de l'examen de douze pièces de cuivre inscrites sur le côté pile (*gan*, à rapprocher de l'expression *gan-kyal*) et non sur le côté face (*bub*), lancées par lui ou par le client. Chacun des douze paragraphes de ce texte commence en effet par : « Si un *doñ-che* est du côté pile ... » (*doñ-che gčig gan-na*), « Si deux *doñ-che* sont du côté pile » (*doñ-che gñis gan-na*) et ainsi de suite jusqu'à douze. Toutefois l'intérêt de ce petit manuel ne tient pas dans la technique divinatoire employée mais dans la préface de cinq lignes qui précède le texte proprement dit et en fournit l'origine ; Thomas n'en a pas transcrit la partie la plus significative. Comme le colophon, elle rattache cette méthode de divination à Confucius, *Koñ-che*, mais la rédaction du texte est attribuée à l'un de ses disciples, dont l'identité est assez surprenante : « A la première période <sup>352</sup> le fils aux facultés magiques de Koñ-che a résumé de nombreux textes de divination <sup>353</sup> et les a couchés par écrit ». Ce fils spirituel de Confucius

<sup>348</sup> Cf. P.T. 1049 et 1050, I.O. 745 et 747.

<sup>349</sup> Cf. *Bird divination*, p. 27-28.

<sup>350</sup> L. 13-15, p. 33 : *drañ-sroñ ni lha-'jin la*  
*lha-ston ni gñen-ba'i bya*  
*Mu-sman ni gñen-gis gsuñs*

*Gñen* est ici une variante ou adaptation de *Gñan*, cf. *infra*, n. 392. L'interprétation de *mu-sman* comme « remèdes » (p. 44) ne tient pas, mais à l'époque où écrivait Laufer, les textes de Touen-houang qui montrent qu'il s'agit d'une déesse n'étaient pas accessibles.

<sup>351</sup> Cf. Laufer, *Loan-words*, p. 106 n° 218.

<sup>352</sup> Il est difficile d'interpréter le sens de la formule initiale *gnam dañ-po*. Elle paraît se référer à une époque mythique, située dans un lointain passé, si on la rapproche de l'explication des termes *gnam sna-phyi* fournie par le *Grub-mtha' čel-kyi me-loñ*, chapitre 10 (*Mahācina'i yul du rig-byed dañ bon-gyi grub-mtha'*, fol. 5b : *gnam sna-phyi'i khyad-par ni | gnam-sa so-sor ma-phye-ba'i goñ dañ | phye-ba'i dus la byed-par snañ-bas* « La différence entre la (période) céleste ancienne et la (période) céleste postérieure tient à ce que la première se réfère à l'époque où le ciel et la terre n'étaient pas séparés, la seconde à l'époque de leur séparation ». Cf. S.C. Das, 1882, p. 102-103.

<sup>353</sup> La répétition de l'expression *gcug-lag* indique peut-être qu'elle a un sens plus général la première fois.

est nommé à la phrase suivante : « Le roi aux facultés magiques Li Bsam-blañ a couché ce *mo* par écrit, du haut de sa monture »<sup>354</sup>.

Ce manuel aurait donc été rédigé par un empereur des T'ang. Car d'après l'inscription Est du Traité de 822, l. 26, Sam-lañ était un des noms de l'empereur Hiuan-tsong (règne de 713 à 756). Pour M. Li Fang-kuei (p. 68) ce serait un « pet-name » de cet empereur connu des Tibétains par l'intermédiaire de la princesse de Kin-tch'eng mais cette suggestion qu'aucun texte tibétain ne confirme paraît improbable. Quoi qu'il en soit, c'est aussi à l'empereur Hiuan-tsong que le nom de Bsam-lañ est appliqué dans le chant du § IX de la Chronique, que nous lisons plus loin (*DTH*, p. 113, l. 32) où il est mentionné par Khri-lde gcug-brcan (704-755). Mais au § XVI, le nom de l'empereur de Chine Bsam-lañ (*Rgya-rje ni Bsam-lañ žig*) apparaît deux fois dans un chant adressé par Pa-chab Rgyal-to-re à Mgar Mañ-po-rje Stag-rcañ, aux environs de 698<sup>355</sup>; aussi, à moins d'envisager qu'il s'agisse d'un anachronisme flagrant, ce passage indiquerait que le nom ou sobriquet de Bsam-lañ a été appliqué par les Tibétains à d'autres empereurs des T'ang que l'empereur Hiuan-tsong.

D'après les textes tardifs, en effet, c'est le « père » de la première princesse chinoise, Wen-tch'eng, que l'on appelait Koñ-ce 'phrul-rgyal ou Koñ-ce 'phrul-čuñ. Le *Sba-bžed*, par exemple, déclare p. 2 que Sroñ-bcañ (sgampo) « qui était une incarnation d'A-rya-pa-lo (Avalokiteçvara) eut pour allié par mariage ((*gñen-zla*) l'empereur de Chine Koñ-ce 'phrul-čuñ, qui était aussi une incarnation d'A-rya-pa-lo: il eut pour fille<sup>356</sup> Koñ-čo. Comme il possédait trois-cent soixante tables astrologiques de divination, on l'appelait le roi de la divination de Chine<sup>357</sup>. Dpa'o gcug-lag précise, au fol. 28b du chapitre *ža* qu'il était appelé Thañ Tha'i juñ<sup>358</sup> ou Koñ-ce 'phrul-rgyal. Bien qu'il soit impossible de savoir de qui il est question dans le texte de l'India Office, on voit qu'un ou plusieurs empereurs des T'ang ont été, de bonne heure, considérés au Tibet comme disciples de Confucius<sup>359</sup> et spécialistes de la divination (*gcug-lag* ou *gcug*).

Des manuscrits astrologiques de Touen-houang, d'origine chinoise ou centre-asiatique, qui ont assimilé des notions bouddhiques, sont aussi classés

<sup>354</sup> I.O., 742, l. I : // (entre les deux *čad* sont intercalés des petits dessins. le premier est une modification du signe de début de paragraphe, le second ressemble au mot '*bra* écrit en cursive, mais dans les autres parties du texte où il se retrouve, la muette devient un cercle;) / *gnam dañ-po Koñ-če 'phrul-kyi bu // gcug-lag dañ gcug-lag mañ-po žig mdor bsdu-sste / gtañ-la phab-pa / 'phrul-kyi rgyal-po Li Bsam-blañ gis čhib-goñ nas thugs riñ-nas mo 'di gtañ-la phab-pa lags-so /*. Je n'ai pas traduit *thugs riñ-nas* qui pourrait vouloir dire « doué de prescience » (litt. « dont l'esprit est long », si ce n'est pas une transcription d'un nom de lieu chinois). La suite de la préface, l. 2-5 fournit une liste du matériel qu'il serait bon d'employer pour ce type de divination (*mo 'di 'debs-pa'i yo-byad*) : de l'encens, des flèches, des bijoux, d'autres que je n'identifie pas. L'auteur conclut par cette phrase, l. 5 : « Si les ingrédients du *mo* sont au complet, il est très exact » (*mo-ča čañ-na rañ-tu rno-o //*).

<sup>355</sup> Cf. *Further fragments*, p. 8-9.

<sup>356</sup> *Sba-bžed*, p. 2, l. 8, *sras-me = sras-mo*.

<sup>357</sup> *De-la gcug-lag gi gab-rce sum-brgya drug-ču yod-de / Rgya-nag gcug-gi rgyal-por grags-pa*.

<sup>358</sup> C'est à dire T'ai-tsong, deuxième empereur des T'ang qui régna de 626 à 649.

<sup>359</sup> C'est parce que Confucius est l'auteur du manuel divinatoire célèbre, le *Yi-king*, « Livre des Mutations », qu'il est associé à la divination dans la tradition tardive tibétaine, cf. *Préambule*, p. 73-74. Il était déjà, on le voit, à l'époque des T'ang eux-mêmes. D'après son style, l'I.O. 742 date de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, semble-t-il.

comme « manuels de divination », *gcug-lag gi yi-ge*. Ils contiennent des prédictions établies en fonction de l'année de la naissance dans le cycle des douze animaux. Le P.T. 127, I, l. 1-17, fournit des présages concernant les douze années du cycle, depuis l'année du rat (*byi-ba*) jusqu'à l'année du porc (*phag*); l'I.O. 748, dont la fin est reproduite dans le *Catalogue de l'India Office*, p. 235, est incomplet et va de la cinquième année du cycle (*'brug-gi lo*) à l'année du porc. Les quelques variantes que l'on relève entre les deux manuscrits sont de peu d'importance, et il s'agit très probablement de deux versions d'un même original. Le début du P.T. 127<sup>360</sup> comporte malheureusement des lacunes et des lectures douteuses; il commence ainsi: *sñon 'phrul-gyi myis | gcug-la* (lacune d'un ou deux mots, se terminant par *gi* ou *ge*: *gcug-lag gi yi-ge?*) *phyi-rabs la dpe bžag-pa'i gcug-lag gya* (ou *rgya*) *yog | stan* (ces deux mots ne sont pas nets, mais on ne peut pas, semble-t-il, lire *Rgya-yig ste*) l. 2) *dbañ-btañ čhe-čhuñ dañ | lo srog mthun myi* (lacune: sans doute *mthun*) *| bzañ-ñan du lta-ba ||* « Jadis, l'homme doué de facultés magiques a établi ce texte de divination (ou d'astrologie) comme modèle pour les générations futures; il concerne la richesse [tel paraît être, ici, le sens de *dbañ-btañ* (= *dbañ-thañ*)] grande ou petite, ce qui est compatible ou incompatible avec les années (de naissance) et la vie (de ceux qui naissent en chacune des années), et ce qui est faste ou néfaste (pour eux) ». Le P.T. 127 n'a pas de colophon; l' I.O. 748 se termine, d'après le catalogue, par ces mots: *bu (?) yag gi yi-ge rjogs-sho*, qu'il faut sans doute lire *gcug-lag gi yi-ge*<sup>o</sup>. Chacun des douze paragraphes est construit sur le même modèle. A chaque année correspond une étoile, identifiée à un prince, qui exerce une influence sur la destinée des hommes nés à cette date; les noms des princes et des étoiles sont parfois transcrits d'une langue étrangère, chinois ou autre. La naissance en telle ou telle année est mise en relation avec la pratique de la religion bouddhique dans la vie précédente (*che sña-pa la*); puis la part de richesse, *dbañ-btañ* (ou *btañ, thañ*) est évaluée en ballots de céréales variées (obtenues?) en un jour. Suivent des prédictions sur les épouses et la descendance et des indications sur l'âge qu'atteindront les hommes s'ils surmontent les difficultés qui les menacent à tel et tel âge, etc. Certains paragraphes donnent des précisions au sujet de la vie (*srog*), en utilisant des termes transcrits d'une langue étrangère; tous signalent les années incompatibles avec celle de la naissance, l'année du porc avec celle du serpent, par exemple, et les mois néfastes où il est recommandé de ne pas approcher d'un lieu où se trouvent un malade ou un mort.

Il existe également des textes de divination bouddhiques d'origine indienne, comme le P.T. 55, dans lequel les dates fastes ou néfastes pour

<sup>360</sup> Ce document est composé de plusieurs textes différents dont un bilingue et dix-sept lignes de ouïgour (cf. *Inventaire*). L'un des paragraphes du manuscrit contient la liste des années d'un cycle de soixante ans complet associant le cycle des douze animaux, à commencer par le rat, *byi-ba*, aux cinq éléments dédoublés; mais l'élément métal, qui est devenu fer, *lčags*, dans le système tardif, est représenté ici par l'or, *gser*, et l'ordre des éléments, qui n'est pas constant, ne correspond pas à celui qui a été fixé à l'époque médiévale. Ce premier témoignage de l'existence d'un cycle sexagénaire à l'époque ancienne revêt cependant une grande importance et devra être pris en considération dans les travaux portant sur la formation et l'origine du système chronologique employé par les Tibétains.

exécuter telle ou telle action sont mises en relation avec les douze *nidāna* (*rten-'brel*)<sup>361</sup>. D'autres sont des adaptations au bouddhisme de croyances complexes, d'origines variées. Le P.T. 351 en fournit un exemple intéressant. Il est en effet présenté comme l'exposé, sous forme de manuel divinatoire (*mo-yig*) des paroles prononcées « par la bouche des Bodhisattva et des réincarnés », paroles qui sont, de ce fait, dignes de foi (*Byañ-čhub sems-dpa' dan sprul-pa rnam-skyi žal'nas gsuñs-te | mo-yig du bstan-nas yid-čhes-pa'i gsuñs ...*). La formule initiale se rencontre souvent dans d'autres manuels, de même que l'apostrophe par laquelle commencent la plupart des courts paragraphes de ce manuscrit : « Toi, homme, ce *mo* qui te concerne ... » *myi khyod-kyi mo 'di*. D'autre part, certains passages semblent faire allusion à des croyances dont l'introduction au Tibet ancien est peu connue, et qui se seraient greffées sur des notions indigènes avant d'être adaptées à des idées bouddhiques : « Ton ami à toi, homme, c'est le dieu appelé I-çi-myi-çi-ha. Si tu prends (à sa place) Phyag-na rdo-rje (Vajrapāni) (ou) Dpal Čag-kya thub-pa (Čākyamuni), le dieu ouvrira la porte du ciel à sept étages et, de sa main droite, il te prendra par le cou (? *khriṅ-pa* = *mgrin-pa* ?) et t'y emportera. Tous tes désirs seront réalisés ... Tu deviendras un Jina; il n'y aura ni démons, ni obstacles, c'est pourquoi ce *mo*, à quelque objet qu'on l'applique, est faste »<sup>362</sup>. L'auteur du texte semble donc viser à remplacer la foi en la divinité appelée I-çi-mi-çi-ha (dont le nom rappelle celui du Christ, Īsamasīha, cf. H. Hoffmann, *Kālacakra Studies I*, CAJ 1969, p. 70-72) par la foi en Vajrapāni et en Čākyamuni, tout en utilisant des représentations magico-religieuses indigènes (ciel à sept étages) pour les adapter aux bénéfiques que procureraient l'adoption des dieux du bouddhisme. Ce document syncrétique utilise donc une terminologie proche de celle qui caractérise des textes de divination que l'on peut considérer comme indigènes et qui paraissent peu influencés par des concepts d'origine étrangère. Les textes qui entrent dans cette catégorie contiennent généralement des oracles proférés directement par la bouche (*žal-nas*) des divinités : Mu-sman, Čhu-sman, 'O-de guñ-rgyal, Yar-lha čam-po etc., comme dans le P.T. 1043 ou les I.O. 740<sup>363</sup> et 745.

<sup>361</sup> Chavannes a signalé un texte bouddhique chinois (Nanjio no 814), traduit au Xe siècle, qui traite des présages pouvant être tirés au moyen d'un diagramme dans lequel les douze causes (*nidāna*) sont mises en corrélation avec les douze mois et avec les caractères cycliques duodénaires (*Le cycle turc des douze animaux*, TP, 1906, p. 86-87). Pour Chavannes, ce *sūtra* est une adaptation au calendrier chinois d'une méthode hindoue de divination par les douze causes, ce qui correspond bien au procédé tibétain d'adaptation de techniques divinatoires d'origine diverses à des données indigènes. Les sources tardives tibétaines considèrent que les textes de divination par les douze *nidāna* ont été traduits d'une langue indienne en tibétain au début du règne de Sroñ-bcan sgam-po (*Yig-chañ mkhas-pa dga'-byed*, fol. 79b). Les différentes méthodes fondées sur les douze causes sont exposées par A-kyā Blo-bzañ bstan-rgyan dans son *Mahā-ci-na 'i byañ-miha' rgyal-khab čhen-po Pe-kyiñ gco-bor gyur-pa'i byañ-phyogs kyi yul 'khor-la 'os-pa'i dus-sbyor gyi rnam-bžag padmo'i chal rab'byed-pa'i ñi-ma'i gžon-'nu žes-bya-ba*, fol. 28a-b, à commencer par celle de Nāgārjuna (*mgon-po Klu-sgrub*).

<sup>362</sup> L. 40 ; *myi khyod-kyi rogs ni lha I-çi myi-çi-ha žes-bya-ste || Phyag-na rdo-rje dpal Čag-kya thub-pa byed-de || gnam rim-pa bdun gyi sgo phyes-nas || lha'i phyag g-yas-pa'i khriṅ-pa nas bsnams-pa'i rnal-'byor-du dgrub 'oñ-gyis || ... khyod Rgyal-bar 'oñ || gdon bgegs či-yañ myed-te || mo 'di či-la btab-kyañ bzañ ||* Ma traduction est douteuse en plusieurs points.

<sup>363</sup> Cf. AFL, p. 140-141.

Parfois les présages sont tirés de descriptions qui évoquent des situations ou des précédents auxquels les divinités ont pris part, et dont elles tirent l'enseignement sous forme d'oracles, appliqués aux cas qui se présentent au devin. Peut-être ces descriptions se réfèrent-elles à des fiches de divination illustrées du type de celles qu'a publiées M. Stein; toujours est-il que l'on peut ranger dans ce groupe les P.T. 1051, I.O. 739, 740, et peut-être même le texte publié dans *AFL* VI.

Si l'on compare le 1047 aux textes de ces différentes catégories, il est apparent qu'aucune influence chinoise, indienne ou bouddhique analogue à celles que l'on décèle dans les premiers documents passés en revue ne s'y est exercée. En revanche, les croyances magico-religieuses qui s'y expriment, sur lesquelles nous reviendrons, présentent de nombreux points communs avec celles qui se dégagent du groupe qui paraît proprement tibétain, parmi lesquels on compte les P.T. 1043, 1051, I.O. 740 etc.

Il est cependant probable que la technique divinatoire employée dans le 1047 n'est pas tibétaine puisque les termes qui désignent le matériel de divination sont transcrits d'une langue étrangère. La première hypothèse qui se présente à l'esprit si l'on tient compte du fait que le seul devin dont le pronostic soit cité, Rcal-mo-bag Rgyog-stañ, porte un nom dont le premier éléments est en relation avec le *Žañ-žuñ*<sup>364</sup>; que Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce, le principal intéressé, était originaire de cette région, où se situe aussi, semble-t-il, Rjoñ-roñ Ti-ce, c'est que ces termes techniques pourraient être transcrits du *Žañ-žuñ*. Il faudrait bien entendu vérifier cette supposition par une étude linguistique des termes employés, étude qui n'est pas de ma compétence.

En outre le 1047 ne se distingue pas seulement des autres textes de divination anciens actuellement connus par l'origine de la technique divinatoire employée, mais aussi par la destination de la première partie du manuscrit, celle qui contient des indications d'ordre historique. La plupart des autres textes de divination s'adressent en effet aux hommes du commun; celui qui est publié dans le chapitre VI d'*AFL*, par exemple, est comme le P.T. 351 entrecoupé d'apostrophes à l'intention de celui qui consulte le devin: *mi khyod-kyi mo 'di*, « ce *mo* qui te concerne, toi, homme ... »<sup>365</sup>. On trouve la même formule dans les P.T. 1043, l. 27 et 50, 1051, l. 6 et 61 et dans l'I.O. 739 (*AFL*, p. 141-150). Ces textes, qui concernent les hommes ordinaires, mentionnent parfois des régions géographiques précises mais pratiquement jamais d'événements historiques précis sur lesquels des individus déterminés pourraient exercer une influence quelconque. Les manuels de ce type ne sont manifestement pas rédigés à la demande d'un particulier pour une occasion spéciale et doivent garder un caractère suffisamment général et imprécis pour pouvoir être appliqués à des cas et à des circonstances variés. Cette

<sup>364</sup> Le nom se compose de deux parties : Rcal-mo-bag et Rgyog-stañ, puisqu'on trouve Rgyog-stañ seul à la l. 21. Or le régiment de Rcal-mo-pag (*TLT*, II, p. 174 et 467) est associé dans les deux cas à Sña-çur, titre dynastique de la famille royale du *Žañ-žuñ*, qui à la chute de la dynastie, paraît avoir été employé comme épithète du pays, exactement comme Spu-rgyal pour le Tibet Cf. *infra*, p. 315.

<sup>365</sup> P. 119, l. 25; 121, l. 20; 122, l. 38-39; p. 128, l. 139 et l. 152; p. 129, l. 161.

imprécision se retrouve également dans les textes modernes, comme les *Trente-trois fiches* publiées par M. R.A. Stein, ou ceux qu'ont fait connaître Schlagintweit et Waddell, destinés eux aussi à une clientèle populaire. La première partie du 1047 tranche donc sur cet ensemble puisqu'elle concerne les classes dirigeantes de la société tibétaine. Cette distinction est soulignée avec force dans le texte lui-même, qui contient, à la fin de la première partie, des indications sur sa destination ; il y est stipulé non seulement qu'elle concerne le grand Sku-bla, le grand roi et le grand ministre, mais encore qu'il est interdit aux hommes du peuple de la consulter <sup>366</sup>. Or lorsque la divination visait à connaître le résultat d'une démarche importante que le gouvernement se proposait d'entreprendre, ou la tactique à suivre lors d'un conflit particulier (questions qui ont été posées de nos jours à plusieurs reprises, aux oracles d'état, cf. *Oracles* p. 449-452) les questions étaient forcément posées sous une forme précise qui appelait une réponse relativement claire. Pour l'époque ancienne, les édits de Khri-sroñ lde-bcan et de Sad-na legs montrent que l'interprétation des rêves et la divination par les *mo* intervenaient à l'échelon gouvernemental et pouvaient provoquer des changements notables dans la politique du royaume, ou des décisions de grande portée. C'est en effet par leur intermédiaire que la critique anti-bouddhique s'est manifestée durant les interrègnes des derniers *bcan-po*, en particulier après la mort de Khri-lde gcug-brcan en 755 ; son fils Khri-sroñ lde-bcan rapporte, dans son second édit, les événements qui l'ont suivie en ces termes : « Après la mort de mon père, quelques *Žaň-blon* ... abolirent la religion du Buddha qui avait été pratiquée constamment par mon père et mon grand père. Ils firent savoir qu'il était désormais interdit de pratiquer la religion bouddhique (*čhos*) au Tibet et (d'honorer) les dieux du Lho-bal ». <sup>367</sup> Quoique les circonstances précises de cette interdiction ne soient pas formulées ici, on sait par le *Sba-bžed*, p. 7-8, *Dpa'o gcug-lag*, fol. 76a-b etc., que le ministre Ma-žañ Khrom-pa-skyes prit la tête de ce mouvement et déclara que la pratique du bouddhisme par le prince n'avait pas été propice (*bkra-ma-čis*), à la suite de quoi les temples de Mkhar-brag et Mgrin-bzañ furent détruits, le *Jo-khañ* de Lhasa transformé en abattoir et les statues du Buddha enterrées dans le sable. Or il est vraisemblable que le verdict prononcé alors contre le bouddhisme émanait des mêmes milieux qui, après la mort de Khri-sroñ lde-bcan tentèrent à nouveau de faire opposition à la propagation du bouddhisme pendant la minorité de Khri-lde sroñ-bcan, dans les premières années du IX<sup>e</sup> siècle. Ce roi y fait allusion dans l'édit de Skar-čuñ où il déclare : « Après la mort de mon père, de nombreuses pétitions sont parvenues à nos oreilles, à nous roi et ministres, disant ceci : « D'après <sup>368</sup> les présages tirés des rêves (*rmyi-*

<sup>366</sup> Cf. *supra*, p. 272, n. 313.

<sup>367</sup> *Dpa'o, ja*, fol. 110a, *TTK* p. 98 et 47.

<sup>368</sup> *Dpa'o ja*, fol. 129a, *TTK* p. 101. *Mo dañ rmyi-ltas las dkris-te* ; le verbe *dkri-ba, dkris*, signifie « enrouler, envelopper » ; on l'emploie aussi au sens figuré : *ser-nas kun-nas dkris* est traduit par « quite *ensnared* in avarice » (*Jäschke*). C'est peut-être ce sens qu'il aurait fallu adopter ici, en faisant commencer le discours, direct à *čhos mjad-pa 'di*. *Dkri-ba* est aussi le contraire de *'grol-ba, bkrol*, qui veut dire « dénouer, dérouler » et au sens figuré « interpréter », notamment des présages ou des énigmes.

*ltas*) et de la divination (*mo*), il résulte que la pratique de la religion bouddhique (*čhos mjad-pa 'di*) est nuisible parce qu'elle est préjudiciable à la personne du roi (*bcan-pho'i sku*) et au royaume (*ėhab-srid*). C'est pourquoi il faut mettre ailleurs les « supports » (statues etc.) des Trois Joyaux qui ont été construits dans le palais du roi ... <sup>369</sup> et interdire la pratique du bouddhisme ». Le roi s'élève contre ces accusations en ces termes : « Si, en se fiant aux paroles mensongères des interprètes des rêves (*rmyi-ltas*) et de la divination (*mo*) on rejetait la Religion et les supports des Trois Joyaux, qui ont une grande signification, ce serait nuisible, parce que ce serait un péché (qui retomberait) sur les vies futures ». Comme ce serait aussi en désaccord avec les promesses de ses prédécesseur qui ont fait le serment d'adopter le bouddhisme en s'engageant à le faire pratiquer par leurs descendants, Khride sroñ-bcan renouvelle ce serment en spécifiant : « Le fait que j'ai promulgué un édit qui (proclame) mon vœu et ma promesse témoigne du prix que j'accorde à cette religion ; aussi même si l'on assure que la pratique de cette religion est pernicieuse <sup>370</sup> ou qu'elle est nuisible, d'après les présages tirés des rêves (*rmyi-ltas*) ou de la divination (*mo*) ou pour n'importe quelle autre raison, il ne faudra jamais abolir les Trois Joyaux ou les rejeter. Quelle que soit l'importance de ceux qui le diront, il ne faudra jamais agir ainsi » <sup>371</sup>.

Il semble donc que les édits établissent l'existence d'un corps de spécialistes de la divination attachés à la cour ou au gouvernement car le roi ne récuserait pas publiquement leurs présages s'ils n'avaient aucune valeur officielle. C'est par l'intermédiaire de ces devins que l'opposition au bouddhisme s'est manifestée à plusieurs reprises, aussi est-il vraisemblable de considérer que les spécialistes en *mo* accrédités auprès du gouvernement tibétain n'étaient pas bouddhistes, et qu'ils se rattachaient à un courant de croyances attestées par des textes comme le 1047.

Quant au fait que le pronostic des devins consultés à l'échelon gouvernemental pouvait être précis, il ressort de plusieurs indications tirées de textes tardifs comme le *Sba-bžed* ou le *Lho-brag čhos-'byuñ*, mais qui concordent avec les témoignages anciens. L'une d'entre elles se réfère à la minorité

<sup>369</sup> Je ne comprend pas *bskad-žin* (transcrit *bskar-žin* dans *TTK*, p. 101).

<sup>370</sup> *Sdig-go* ; le verbe *sdig-pa* n'a pas ici le sens de *pécher* qu'il a pris dans les textes bouddhiques, ni tout a fait celui de « menacer », il semble qu'il ait d'abord signifié *nuire, faire du mal*, comme on le voit d'après ces passages du 1047, l. 93 : *sku-bla la myi-lha žig sdig-pha'i 'an no* || et l. 104 : *Sku-bla la myi-lha gdond-pha'i 'an no* |, où *sdig-pha* = *gdond-pha*.

<sup>371</sup> Dpa o, ja, fol. 129a, *TTK* p. 101 et 52. Ces passages de l'édit de Skar-ėhuñ transcrits par Dpa'o gcug-lag dans son *Čhos-'byuñ* sont corroborés par l'inscription sur pierre de ce même temple, qui a été éditée par M. Richardson et M. Tucci. Elle indique qu'il était d'usage de faire rédiger en même temps des décrets écrits (*gcigs-kyi yi-ge*) comme ceux qu'a reproduits Dpa'o gcug-lag et des inscriptions gravées sur pierre (*rdo-rinś-la bris-pa*, *TTK*, p. 106, l. 3-4) L'inscription de Skar-ėhuñ contient ce passage parallèle à celui de l'édit, au sujet de l'influence de la divination (p. 106, l. 4-8) : « Si mes ancêtres ont ainsi, de génération en génération, fondé des supports des Trois Joyaux, c'est que la pratique de la religion bouddhique (*Sans-rgyas kyi čhos mjad-pa 'di*) leur était précieuse. C'est pourquoi il ne faudra jamais l'abolir ni la rejeter sous aucun prétexte, même si les pronostics tirés de la divination (*mo*) ou des rêves (*rmyi-ltas*) etc. disent qu'elle est pernicieuse ou qu'elle est nuisible, et cela quelle que soit l'importance de celui qui le déclarera ».

de Khri-sroñ lde-bcan, au moment qui suivit l'abolition du bouddhisme par les ministres hostiles auxquels le roi faisait allusion. La promulgation de la loi interdisant la pratique de la religion bouddhique au Tibet avait été suivie de phénomènes inexplicables et néfastes ; les responsables du gouvernement consultèrent alors les devins sur l'origine des calamités et les moyens d'y remédier. Ils déclarèrent tous d'un commun accord : « C'est parce l'on a enfoui les dieux de Chine partout dans la terre que les dieux de Chine se sont mis en colère. La divination indique qu'il serait faste (*mo bzañ*) de transporter (les statues du Buddha) au Mañ-yul qui est proche de l'Inde, étant donné que les ancêtres du dieu de Chine étaient originaires de l'Inde »<sup>372</sup>. Ainsi donc, lorsque l'on faisait appel aux devins dans les hautes sphères, ils fournissaient des réponses qui correspondaient aux questions posées et n'étaient pas applicables telles quelles à d'autres. Or à mon sens, la première partie du 1047 a, elle aussi, été destinée à être utilisée officiellement et dans une circonstance bien déterminée.

Les paragraphes qui, dans ce texte, s'appliquent à des personnages ou des fiefs particuliers, le troisième et le sixième à Spuñ-sad zu-ce et le huitième à Rjoñ-roñ Ti-ce, sont précédés de titres qui en annoncent la destination précise : il est donc vraisemblable que c'est à l'intention de Spuñ-sad zu-ce et de Ti-ce qu'ils ont été rédigés, et une formule comme celle qui termine le § 8, « étant donné que ce *mo* concerne Rjoñ-roñ Ti-ce, à quelque objet qu'on l'applique il est faste », ne fait que confirmer sa destination première.

Si l'on compare ces trois paragraphes au passage qui explique le sens symbolique des planches à divination par le rappel d'un précédent, plusieurs différences apparaissent clairement. En effet, le récit des l. 326-340 qui justifie l'efficacité d'une combinaison divinatoire par l'intervention directe d'une Mu-sman qui en a expliqué le sens, jadis, au début, *tog-ma*, fournit l'origine magico-religieuse de ce pronostic, et en garantit ainsi l'authenticité et la réussite. En revanche, les § 3, 6 et 8 de la première partie ne contiennent aucune allusion à l'interprétation première des *mo* et se présentent au contraire comme des pronostics touchant des personnages et des événements apparemment contemporains de la rédaction du document. Il y a cependant une différence sensible dans la présentation des deux premiers paragraphes et du troisième. Le § 8 donne une suite de prédictions (c'est le signe que ...) annonçant l'annexion prochaine du fief de Ga-riñ-saïs par le seigneur de Rjoñ-roñ Ti-ce, flattant d'une part les ambitions du seigneur de ce fief et justifiant à l'avance cette conquête aux yeux du roi, suzerain des deux vassaux. Assurément, si l'on possédait par ailleurs des renseignements sur les querelles qui ont opposé les seigneurs de Ga-riñ-saïs et de Rjoñ-roñ Ti-ce et si l'on savait au profit de qui elles se sont terminées, aurait-on des éléments de datation du texte. Mais ces détails ne sont pas connus. D'ailleurs, il est certain que l'importance de ces deux seigneurs est secon-

<sup>372</sup> Cf. *Sba-bžed*, p. 8 ; *Dpa'o ja*, fol. 76a : *bla 'og gi mi dañ ltas-mkhan kun mthun-par Rgya'i lha sa thams-čad du bčug-pas Rgya-lha khros zer-nas Rgya'i lha'i mes-po dañ-po Rgya-gar yul-nas 'oñs-pas Rgya-gar dañ ñe-ba Mañ-yul du bskyal-bar mo bzañ-nas ...* Cf. aussi *Lha-'dre bka'-than*, fol. 38a-b etc.



daire par rapport à celle du puissant ministre Spuñ-sad zu-ce, dont il est question dans les deux autres paragraphes, et que les passages essentiels du texte sont ceux qui se rapportent à lui. Le caractère exceptionnel des prédictions touchant Spuñ-sad zu-ce est souligné par le fait que ce sont les seules qui soient appuyées par une référence au devin qui les a effectuées, dont non seulement le nom mais même le pronostic est rapporté tel qu'il l'a formulé. C'est, d'autre part, la seule personne (avec Stañ-rye-mun qui lui est associé) au sujet de qui une question précise suivie d'une réponse précise soit posée (le paragraphe concernant des démêlés du seigneur de Ti-ce n'en comportait aucune). La forme sous laquelle elle est posée, *žes bthab-na* (l. 44) suit habituellement la mention du problème particulier soumis au *mo-pa* : l. 24 : *dra-ma drañ-pa la btab-na* « si on fait la divination au sujet (de l'opportunité) d'une campagne militaire » ; l. 27 : *nad-pa la btab-na* « si c'est au sujet d'un malade que (le *mo*) est effectué » ; l. 31 : *gsol-ba la btab-na* « si c'est au sujet de la nourriture » etc. Toutes ces formules annoncent des questions directes posées dans l'immédiat et non des rappels de précédents mythiques. Or nous avons vu, en lisant le § IV du 1287, que la nomination d'un général au poste de commandement s'effectuait au moment même d'entrer en campagne, au cours d'une réunion entre le roi et tous ses ministres, parmi lesquels le roi choisissait le titulaire du poste. Le fait est confirmé par le *T'ang-chou* qui déclare (*HAT*, p. I) « Leur commandement ne s'exerce que quand l'occasion le demande ». C'est pourquoi la seule et unique question précise posée dans le 1047 au § 6, pour savoir si Spuñ-sad zu-ce et Stañ-rye-mun, qui sont loyaux envers le roi, seraient vainqueurs au cas où ils feraient la guerre contre Lig Myi-rya, suivie de la réponse affirmative, apparaîtrait en quelque sorte comme le dépôt de la candidature de Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce au poste de commandement des armées tibétaines pour la campagne imminente contre le *Žaň-žuñ*. Que cette candidature soit présentée par le biais de la divination suppose que les oracles étaient consultés au moment de la désignation d'un général chargé d'une opération militaire, ce qui concorde avec les témoignages que nous venons de voir. Cela suppose aussi que Spuñ-sad zu-ce avait soudoyé le devin Rcal-mo-bag Ryog-stañ pour qu'il émette un pronostic favorable à ses ambitions. Mais le procédé n'était pas inconnu au Tibet ancien. Le recours à la divination pour les affaires d'état s'accompagnait naturellement de tentatives de corruption des devins afin d'infléchir le verdict des dieux dans un sens favorable à un groupe ou à un individu. Le *Sba-bžed* en donne un exemple à propos de la méthode qu'employèrent les ministres de Khri-sroñ lde-bcan favorables au bouddhisme pour se débarrasser de leur adversaire le plus puissant. Ils soudoyèrent secrètement toutes les devineresses (*mo-ma*) et les interprètes de présages (*ltas-mkhan*) pour qu'ils prédissent que la vie du roi et le gouvernement allaient être en danger, et pour qu'ils prescrivent, comme moyen d'y pallier, que le plus important de tous les ministres soit enfermé dans une tombe pendant trois ans (*Sba-bžed* p. 13).

Il semble aussi que la mention du devin Rcal-mo-bag Ryog-stañ, qui donne sa caution aux prédictions favorables à Khyuñ-po spuñ-sad zu-ce, au § 3 du 1047, et la question posée au § 5 n'ont pu avoir se sens et d'intérêt que

pour leurs contemporains, et en fonction de la préparation de la campagne contre le *Žaṅ-žun*, qui s'est soldée par une victoire en 634/644. En effet, la carrière fulgurante de Khuyṅ-po Spuṅ-sad zu-ce s'est terminée, après une tentative de coup d'état manquée, par son suicide lorsqu'il eut compris qu'il avait été démasqué par Mgar <sup>373</sup>. Après sa mort aucun devin ne prédirait donc, ou ne citerait en exemple, sa victoire sur le *Žaṅ-žun* et son obtention d'un pouvoir égal à celui du roi pendant trois générations, ce serait aberrant à tous les points de vue. C'est pourquoi on peut à mon avis envisager de fixer la date de rédaction de la première partie du 1047 (sinon de l'ensemble) <sup>374</sup> entre 640 et 643 environ.

Si cette hypothèse était juste, le 1047 prendrait une importance considérable pour l'histoire de la langue tibétaine, l'histoire des idées religieuses et l'histoire tout court, étant donné qu'il fournirait, en dehors des indications d'ordre politique que nous avons relevées, un aperçu du climat religieux qui régnait au Tibet dans les sphères gouvernementales et dans la population ordinaire sous le règne de Sroṅ-bcan sgam-po, aux environs de 640. Il apporterait ainsi une contribution unique à l'un des problèmes les plus importants et les plus controversés de l'histoire religieuse du Tibet ancien.

C'est pourquoi si le paragraphe 6 du 1047 permet d'assurer que la guerre contre Lig Myi-rya n'a pu être menée sous le règne de Khri-sroṅ lde-bcan, puisque ce roi du *Žaṅ-žun* était contemporain d'un ministre qui exerça ses fonctions sous Gnam-ri et sous Sroṅ-bcan sgam-po, et s'il apporte un complément de preuve, d'autant plus précieux qu'il est contemporain de la guerre du *Žaṅ-žun*, aux indications concordantes des § XI et XII de la Chronique et des Annales, les données qui s'en dégagent au sujet des croyances magico-religieuses de cette époque présentent un tel intérêt que, avant de revenir au problème posé par l'attribution des § XI et XII de la Chronique au règne de Sroṅ-bcan sgam-po, nous tenterons de mieux comprendre et de définir partiellement le rôle et la nature des Sku-bla et des Mu-smān, dont la place, dans le 1047, pourrait être un indice de l'ancienneté du manuscrit.

Ce qui paraît le plus frappant dans l'univers religieux qu'évoque le 1047, après une première lecture, c'est que si le bouddhisme n'y a aucune part, les Bon-po eux-mêmes ne semblent excercer qu'une influence

<sup>373</sup> Cf. *supra*, p. 250.

<sup>374</sup> Après une première lecture, le style et le sujet traité, sans parler de l'écriture, paraissent homogènes d'un bout à l'autre du rouleau, dont chaque partie est solidaire des autres par la méthode divinatoire employée; on ne peut pas en conclure, néanmoins, que le document a été rédigé d'un seul jet. On relève d'ailleurs une indication qui pourrait faire penser qu'une influence indienne s'est exercée sur la rédaction d'une partie du manuscrit; elle se trouve aux lignes 186 et 207-208: Si tels des tombent sur le *te-skyam*, « c'est signe qu'un démon-planète (?) pénétrera dans les pléiades » ( *Smyin-drug la gza' žugs-pa'i ṅo*). Or dans les textes traduits du sanskrit, *smān-drug, kṛttikā*, fait partie des vingt-huit *nakṣatra*. Il est cependant possible que le nom de plusieurs constellations ait été connu des Tibétains avant la propagation des notions astronomiques indiennes au Tibet. C'est ce que suggère un passage du *Ti-se gnaṅ-yig* cité par Nebesky-Wojkowitz dans *Oracles*, p. 223, selon lequel Padmasambhava aurait assujéti les divinités qui gouvernent les vingt-huit *nakṣatra* dont le siège était la montagne Ti-se.

assez réduite et le Bon n'y apparaît pas en tant que religion organisée <sup>375</sup>. Les divinités qui agissent sur la vie des hommes et des animaux sont d'abord les *Sku-bla* et les *Mu-sman* mais ils ne sont pas les seuls : *yul-lha*, « dieux du pays », *thab-lha*, « dieux du foyer », *gñan-klu* et *myi-lha*. La nature de ces

<sup>375</sup> Le mot *bon* apparaît dix fois dans ce manuscrit, et il n'a pas toujours le même sens. Il n'intervient qu'une fois dans la première partie, ce qui suggère que le rôle de ces spécialistes auprès des classes dirigeantes était assez restreint en matière de divination. Il s'applique en effet à une personne, dans cette partie, l. 82, car si tels dés tombent sur le *skañ-par*, c'est signe que les Sri et les Gdon frappent de leur poignard et restent à l'intérieur (de l'individu dont ils ont pris possession). « C'est signe qu'un Bon ne viendra pas les en retirer » (*Bon-gyis çañ myi-pyin-pa ño*; dans le contexte, il paraît vraisemblable de rapprocher *çañ* de *bçañs-pa*, *bçañ*, « to remove, carry, take away » (Jäschke).

2) Le mot *bon* apparaît ensuite dans la seconde partie, réservée au peuple, l. 146 : (si la divination est effectuée pour un malade), au cas où on voudrait savoir, si, « en faisant du (ou un) *bon*, cela sera utile ou inutile, ce sera inutile parce que la base de la maladie est grande » (? *bon byas-te phan-nam myi-phan žes-byas-na myi-phan | gži ěhe ||*). *Bon* s'applique ici à un rite ou à une technique utilisable pour soigner un malade mais dont le devin prédit l'inefficacité.

3) Il a le même emploi dans un autre passage de la même partie, l. 213. « Si on fait la divination au sujet d'un malade, c'est signe que son lot de vie est amoindri; si on fait du *bon*, ce sera inutile parce que les démons exercent leur emprise sur lui » (? *gdon-lan pyir las-te myi-phan-no*).

4) Dans la même partie, l. 215 : Si on fait la divination au sujet de l'opportunité de faire du *bon*, ce sera faste (*bon bya žes bthab-na bzañ*)

5) Dans la quatrième partie, qui concerne les *dgra-bla* et les yaks, il est également faste de faire du *bon* (l. 286 *bon byas-te ya stags gyis mgu-ba'i ño*).

6) Même partie, l. 294-297. Si tels dés tombent sur le *ru-sod* c'est signe qu'un yak se prépare à frapper. Mais une jolie femme (? *bud-med snar-mo*) attrapera le yak par les cornes et le yak ne frappera pas. Des *ya-bdud* attaqueront les hommes, mais une jolie femme rendra hommage au dieu et les *ya-bdud* retourneront en haut. Si tels dés tombent, c'est signe que deux femmes *gsas drag-mo* feront du *bon* contre les *bchan-dri* et les *ya-bdud* et que ce sera utile (l. 297 : *bud-myed gsas-drag-mo gñis bchan (208) dri dañ ya-bdud la bon byas-te phan-ba'i ño*).

7) Même partie, l. 315-316. Si tels dés tombent sur le *ru-sod*, c'est signe que des démons *ya-bdud* et *bchan-dri* se préparent à faire du mal, mais qu'un Bon-pho *gsas drag-pa* arrivera à les vaincre (*ya-bdud dañ bchan-dri žig gdon-du ěhas-pha (l. 316) las bon-pho gsas drag-pa žig-gyis thub-pa'i ño ||*).

8) Même partie, l. 318. Si tels dés tombent, c'est signe que deux Bon-pho *gsas drag-pho* vaincraient les *ya-bdud* et les *bchan-dri* (*bon-pho gsas drag-pho gñis gyis ya-bdud dañ bchan-dri thub-pha ño*).

9) Divination sur la sixième planche, qui concerne les démons des femmes, semble-t-il; l. 393-394, une femme fera du *bon* contre les *gdon* et quelques uns partiront (*gdon bud-me gčhig-gis bon bya-ste (l. 394) ga-čed soñ-ba'i ño*).

10) Même partie, l. 394, si tels dés tombent, c'est signe que le *bon* sera utile (*bon phan-ba'i ño*).

On voit, par ces citations, que le terme *bon* paraît s'appliquer à un rite dans six cas, n° 2-5, et 9-10 et à un spécialiste de ces rites dans les quatre autres cas. Ces spécialistes pouvaient être des femmes (n° 6) ou des hommes (n° 7 et 8, n° 1 est imprécis); hommes ou femmes, ils sont classés dans la catégorie des *gsas*, *drag-po* ou *drag-mo*. On rencontre d'autres Bon-po de cette catégorie « terrible » ou « efficaces dans les rites terribles » dans le 1134, l. 48 et l. 81, où elle caractérise des prêtres chargés du rituel funéraire. Dans *AFL*, VI, l. 45, il est question de *gsas bzañ-po*, et l'on rencontre, dans *AFL*, IV, l. 58, une énumération de personnes qui vont par neuf, neuf dieux (Lha), neuf *gsas*, neuf seigneurs (*rje*), neuf orfèvres ou forgerons (? *gar*), neuf pères (*pha*) et neuf *bon*. Le sens de *gsas* n'est pas claire, et la définition de « high ranking divine beings » donnée dans *Nine ways*, p. 312, ne paraît pas rendre compte des emplois de *gsas* dans les passages relevés ci-dessus.

Quoi qu'il en soit, l'important est de noter que dans le 1047, le mot *bon* ne s'applique pas à une religion ni à un ensemble de croyances, mais à des techniques magico-religieuses et aux exécutants de ces techniques.

deux dernières catégories est difficile à saisir et détermine forcément le sens à donner à ces deux composés ; dans l'état actuel des connaissances, il serait hasardeux de le fixer. En effet, le parallèle avec les deux premières, *yul-lha* et *thab-lha* suggérerait qu'on les considère comme deux catégories distinctes, celle des Klu qui font partie du groupe des Gñan, et celle des dieux d'hommes, dieux qui exercent une influence sur les hommes. Cependant cette interprétation de *myi-lha* n'est pas la seule possible, car on rencontre à la l. 163 l'expression *myi lha 'dre gsum* <sup>376</sup> qui montre — si on ne le savait déjà — que les hommes, les dieux et les démons 'dre sont trois espèces séparées. Cette formule pourrait faire penser que *myi-lha* désigne deux catégories différentes, hommes et dieux, et non une catégorie mixte, résultant de l'union d'un dieu et d'un être humain. C'est en effet entre ces deux interprétations que l'on hésite habituellement au sujet de la traduction du composé *Lha-'dre*. Toutefois ces deux groupes n'ont pas le même statut dans des textes bouddhiques comme le *Lha-'dre bka'-than* et dans un document comme le 1047 ou les textes apparentés. L'hypothèse que le composé *myi-lha* recouvre deux catégories dans le 1047 paraît exclue. Mais il n'est pas impossible qu'elle désigne une espèce d'êtres mixtes, à moitié dieux à moitié hommes. En effet si le texte publié dans *AFL VI* <sup>377</sup> considère comme nocif le mélange des Lha et des 'Dre ou celui des *dgra* et des *yaks*, l'union entre dieux et hommes n'était certainement pas envisagée ainsi. Les indications concernant les alliances matrimoniales des premiers rois avec des déesses, *lha-mo*, *klu-mo* etc. le montrait déjà et nous verrons plus loin que « l'époque où dieux et hommes n'étaient pas séparés » était une période faste par excellence <sup>378</sup>. Or au niveau du 1047, dieux et hommes étaient encore réunis dans certaines circonstances particulières. On pourrait aussi penser que le nom de Myi-lha ne désigne pas une classe particulière de dieux mais le groupe de neuf frères (analogue au groupe des neuf sœurs Mu-sman) auxquels des rituels sont consacrés, dans la tradition tibétaine tardive qui les classe parmi les démons : les *Mi-la* (ou *Mi-lha*) *spun dgu* (cf. *Epopée* p. 466 et n. 62). Ils sont issus de neuf œufs d'oiseaux et prennent la forme d'animaux (*Epopée*, p. 554). Ils ne sont cependant pas mentionnés comme des frères dans les passages du 1047 où je les ai rencontrés.

Quelle que soit l'interprétation à donner à ce terme il est souvent question dans le 1047 de la possession d'un homme par l'un d'eux ou de la transformation d'un Myi-lha en 'Dre. Une phrase comme celle-ci suggérerait que les Myi-lha, qui sont nocifs quand ils se transforment en 'Dre, ne le sont donc pas par nature : « Si tel dé tombe sur telle planche astrologique, c'est signe que des Myi-lha se transformeront en 'Dre mâles et femelles et prendront

<sup>376</sup> Elle se retrouve sous la forme *lha 'dre mi gsum* dans le *Lha-'dre bka'-than*, cf. *supra*, p. 29. L'évolution du concept de Lha, et partant de celui de Lha-'dre (traduit comme un composé dans le titre pseudo-sanskrit du *Lha-'dre bka'-than*, fol. 1b : *a-ma-nu jñā-na nā-ma*) fera l'objet d'un prochain travail.

<sup>377</sup> Cf. *supra*, n. 318.

<sup>378</sup> Cf. *infra*, p. 358.

possession de certains de vos amis, qui causeront de grandes calamités »<sup>379</sup>. « Parmi vos amis, un Myi-lha fera du mal comme un grand 'Dre »<sup>380</sup>. « Parmi vos amis, certains hommes seront possédés par des 'Dre »<sup>381</sup>. Il arrive même que des malheureux soient la proie de plusieurs classes d'êtres : « Si tel et tel dés tombent, c'est signe qu'un Myi-lha et un démon Gdon sont réunis dans un homme ». Cependant d'autres passages indiquent qu'ils exercent aussi une influence malfaisante : « Si tels dés tombent sur telle charte, c'est signe qu'en chassant le gibier, des Myi-lha et des démons « à quatre yeux » feront du mal »<sup>382</sup>. Ou encore : « Si tel et tel dés tombent, c'est signe que les Thab-lha, les Rgyal-ba et les Gñan-khlu feront du mal »<sup>383</sup>. De même, nous avons vu plus haut que les Myi-lha peuvent nuire aux Sku-bla, d'après les phrases parallèles des l. 93 et 104 où leur action pernicieuse s'exprime la première fois par le verbe *sdig-pha* et la seconde par le verbe *gdond-pha*. S'ils ont donc une nature foncièrement ambivalente, ces dieux s'opposent cependant aux démons très nombreux qui sont uniquement nocifs et dangereux, comme les Sri et les Gdon, « qui frappent de leur poignard »<sup>384</sup>, les Ya-bdud, les Bcan-dri, les Ma-yams etc. La communication entre les trois plans, celui des dieux en haut, dans le ciel, celui des hommes sur terre et celui des démons est donc bien attestée, à ce niveau des croyances ; non seulement parce que les démons prennent possession des êtres humains ou des animaux mais aussi parce que les divinités des étages supérieurs se montrent parfois aux hommes : le cinquième paragraphe signalait que si tel dé tombe sur telle planche à divination, c'est signe que tous les sujets du roi verront les Lha et le Phyva se montrer en spectacle du haut du ciel. En outre, les relations pouvaient être plus étroites encore, soit entre la famille royale et les divinités qui, d'après le § 2, se réunissaient dans certaines circonstances fastes, soit même entre les sujets ordinaires et les dieux. Car le dernier paragraphe de cette première partie fait allusion, dans des termes obscurs, il est vrai, à une femme enceinte qui se présentera devant le roi, et dont l'enfant serait celui d'un Sku-bla (l. 101-108). Les dieux se mêlaient donc parfois aux hommes, soit par l'intermédiaire des médiums, comme la déesse Mu-sman qui parlait par la bouche d'une vieille femme, soit en s'unissant avec des êtres humains. Cependant le mouvement inverse, de la terre au ciel, n'était peut-être pas exclu, sous une forme symbolique tout au moins. Il est en effet plusieurs fois question, dans le 1047, d'« attacher la corde des Dmu » et bien que le sens exact de cette expression, à la date de rédaction du texte et dans ce cadre particulier, ne soit pas connu, on sait que cette corde servait de moyen de communication entre les rois, fils des dieux, et le ciel. Or, on a déjà fait observer très justement que son emploi n'était pas limité à la royauté, et qu'il n'a pas non plus cessé d'être en vigueur après

<sup>379</sup> L. 205 : *Myi-lha 'dre bur mor* (206) *'pruld-pha grog-gi nañ-du žugs-te rab-tu gdond-pha'i no* ||

<sup>380</sup> L. 200 : *grog-gi nañ-na Myi-lha 'Dre-her gdond-pha'i no* ||

<sup>381</sup> L. 199 : *grog-gi nañ-na myi-ga' dre-žig 'jug-pha'i no* |||

<sup>382</sup> L. 201 : *ri-dags cor* (202) *pha'i nañ-du Myi-lha dañ myig-bži gdond-pha'i no* ||

<sup>383</sup> L. 252 : *Thab-lha* (253) *dañ Rgyal-ba dañ Gñan-khlu gdond-pha'i no* |||

<sup>384</sup> L. 81 : *Sri dañ Gdon pur-pa bab-ste*.

l'assassinat de Dri-gum<sup>385</sup>. Le 1047 confirme pleinement ces deux observations, pour l'époque de Sroñ-bcan sgam-po.

Dans la première partie, qui touche les classes dirigeantes, ce sont les Sku-bla et les Mu-sman qui agissent principalement sur la vie et le pouvoir<sup>386</sup> de la famille royale et des ministres. Les Mu-sman, nous l'avons vu, forment, dans ce texte, un groupe de neuf sœurs (ou frères et sœurs, *mched-dgu*) qui ont à leur tête la « grande Mu-sman », *Mu-sman chen-mo* ou la « reine des Mu-sman » *Mu-sman gyi rgyal-mo*. De même les Sku-bla sont plusieurs, comme l'indique l'expression *Sku-blu phal-po-che*<sup>387</sup> de la l. 6 ; et ils ont à leur tête le grand Sku-bla, *Sku-bla chen-po*. Leur influence n'est pas uniquement favorable non plus. Les Sku-bla ne protègent les rois et les ministres que lorsqu'ils sont contents, *dgyes-pha*, « quand les Sku-bla et les Mu-sman ont l'esprit heureux, *thugs dgyes-pha* » (l. 10). Leur satisfaction se traduit par le bonheur du roi, sa bonne santé et la stabilité du pouvoir (§ I). Mais si le grand Sku-bla a des raisons d'être mécontent (*myi-dgyes-pha*), comme on le voit au § 3 où son désagrément est attribué à la chute des descendants de Spuñ-sad zu-ce, il convoque des démons, *ya-bdud*, *sri* et autres, et provoque, par leur intermédiaire, maladies et calamités qui mettent la vie du roi et des ministres en danger. Sur les hommes du commun, son influence faste se fait sentir par la guérison des maladies (§ 4) et par le fait qu'ils obtiennent « la bonne fortune des dieux » (*lha-g-yañ lon-pa*), ce qui indique bien qu'il exerce aussi son contrôle sur les divinités, dont il fait partie. C'est donc de son humeur et de son bon vouloir que dépendent heur et malheur de l'humanité. Quand sa faveur se manifeste, le texte emploie l'expression : *Sku-bla myi-pan* (l. 34), *Sku-bla myi-'phan-ba'i no* (l. 63 et l. 182) ou *myi-'pan-pa* (l. 76). A l'inverse, quand il est mécontent (*myi-dgyes-pha*, l. 23) le texte emploie l'expression : *Sku-bla phañ-ba'i no* (l. 91). Il faut, me semble-t-il, rattacher cette forme *'phan-ba* au verbe *spon-ba* ou *span-ba* qui signifie « rejeter, abandonner » et comprendre que dans un cas, le Sku-bla n'abandonne pas celui qui dépend de lui, et dans l'autre qu'il l'abandonne, le quitte<sup>388</sup>.

Quant aux Mu-sman<sup>389</sup>, nous avons vu qu'elles s'incarnent dans des mediums et prédisent l'avenir en dévoilant le sens des combinaisons divinatoires ; elles peuvent même, moyennant certains rites, ressusciter les morts et transformer des vieillards en jeunes gens. Leurs caractéristiques ressortent d'autres textes de divination indigènes, où elles rendent aussi des

<sup>385</sup> Cf. 1047, par exemple l. 76, 193, 343. P.T. 1043, l. 14-15. Cette notion a été analysée par M. R.A. Stein dans *Civilisation*, p. 187-189 ; voir aussi *TPS* p. 715 et 734-735. « Attacher la corde des Dmu » (*dmu-thag 'dogs-pa*) est considéré comme la spécialité d'une classe de prêtres *bon-po* en relation avec la divination, dans la littérature *bon-po* tardive.

<sup>386</sup> C'est, me semble-t-il, le sens de *srid* dans la première partie du 1047, mais dans les textes de divination à l'usage du peuple, *srid* peut signifier « naissance » ou « descendance ». Cf. *Trente-trois fiches*, p. 322 et *passim* et *AFL VI* p. 123, l. 59 : *gñen byas-na srid yod (=yon)* « Si vous vous mariez, vous aurez une descendance ».

<sup>387</sup> Cf. *infra*, p. 300-305.

<sup>388</sup> Les Sku-bla ne sont pas les seules divinités qui manifestent ainsi leur satisfaction ou leur déplaisir ; à la l. 233, c'est le dieu du foyer, *thab-lha*, qui « n'abandonne pas » (*thab-lha myi-'phan*).

<sup>389</sup> Cf. *supra*, p. 274 et *Oracles*, p. 199-200.

oracles et notamment du P.T. 1051. Il est composé de plusieurs paragraphes nettement distincts les uns des autres, qui commencent par l'exposé d'une situation, ou la description d'une image, commentée, à titre de précédent, en fonction de la question posée au devin. La Mu-sman s'adresse directement à l'intéressé (*Mu-sman ni žal na-re*) au début du premier paragraphe de ce qui nous est parvenu du document, l. 3, pour expliquer ceci : « la montagne des dieux et la montagne du Nord sont toutes deux des montagnes de démons *gzed* ; ce sont aussi des montagnes de Sman. Jadis un oiseau est allé au sommet de cette montagne ; les *gzed* étaient à la porte principale, les Mu-sman dans les fleuves. L'oiseau a donné un cerf et un yak femelle pour ce concilier les *gzed-po* <sup>390</sup>. Mais qu'a-t-il donné aux Mu-sman ? (Rien). C'est pourquoi il n'a pas obtenu ce qu'il voulait. En effet, il faut rendre hommage aux dieux d'en haut et écraser les démons *sri* en bas (or l'oiseau a fait le contraire). Toi qui tombes sur ce *mo*, c'est celui des déesses du ciel qui ne sont pas contentes <sup>391</sup> (*gnam-sman myi-dgyes-pa'i mo-la bab-ste*) et cela signifie que, jadis, tu avais un grand Sman (*Sman čhen-po*) qui te protégeait continuellement mais après, je t'ai envoyé à toi, homme, de grands obstacles qui t'ont fait du mal : et comme Sman et Lha sont mécontents (*myi-bgyes-ste = myi-dgyes-ste*), où que tu ailles, ce sera mauvais ... Fais du *bon* et recherches l'obstacle ; si tu rends hommage à la gloire des Sman et des Lha, ce *mo* sera faste, sinon, il sera néfaste ». Il y a donc une corrélation étroite entre les montagnes et les Mu-sman. En effet ce même manuscrit signale encore, à la l. 70, que « Sur la montagne des dieux, et la montagne du Nord (résident) les Mu-sman, qui sont des Gñan » <sup>392</sup>. Or ce terme, qui s'applique à plusieurs catégories de dieux du sol, désigne en particulier l'ensemble des divinités de montagnes, dont plusieurs, au Tibet sont des déesses. L'Everest, Ĵo-mo gañs-dkar, en est un exemple célèbre. Quant au Gñan-čhen thañ-lha, dont le nom est révélateur, il est représenté sur une des trente-trois fiches de divination étudiées par M. R.A. Stein comme une déesse dont le corps sort d'une montagne (pl. I, fiche n° 3, p. 304-305).

D'autre part les Mu-sman, comme les Sku-bla, n'accordent leurs faveurs qu'à la condition d'être satisfaites, *dgyes-pa*, grâce à des offrandes appro-

<sup>390</sup> Sur les *gzed*, démons qui rendent muets, voir *Oracles*, p. 309.

<sup>391</sup> Je ne lis pas bien le mot qui se trouve en tête de cette phrase, à la l. 5 : *rde'u gnam-sman* etc.

<sup>392</sup> C'est le sens que je crois pouvoir tirer de la phrase suivante : *kye Lha-ri ni Byañ-ri la || Mu-sman ni gñan gñan ro ||*. Mais on peut la rapprocher d'un passage du manuel de divination I.O. 739 signalé par Thomas dans *AFL*, p. 141 sqq, *kye Lha-ri ni Sman-ri gñis | gñis-ka ni dpal-gyi ri | Lha-ri ni Byañ-ri ñis | gñis-ga ni Sman-gyi ri* : « Ohé ! La montagne des Lha et la montagne des Sman, ce sont toutes deux des montagnes de gloire (cette traduction de *dpal* n'est pas satisfaisante ; le sens « fortune, richesses » conviendrait peut-être moins mal dans ce passage, bien qu'il ne cadre pas avec celui du 1051 traduit ci-dessus : *Sman dan Lha dpal mčhod-na*). « La montagne des Lha et la montagne du Nord, ce sont toutes deux des montagnes de Sman ». Il faudrait peut-être alors d'après ce parallèle, corriger *ro* en *ri*. à la l.70 du 1051 et traduire « sur la montagne des dieux et la montagne du Nord, se trouvent des Mu-sman ; ce sont (toutes deux) des montagnes de Gñan ». De toutes manières, la classification des Mu-sman parmi les Gñan est attestée par ce passage du 1051, comme par le P.T. 1045 (cf. *supra* p. 282, où *gñan* est assimilé à *gñen*).

priées; sinon, elles envoient démons et calamités aux hommes qui ont négligé de leur rendre hommage.

Le P.T. 1051 et les textes parallèles de l'India Office éclairent donc la nature des Mu-sman et précisent l'influence qu'elles exercent sur les individus ordinaires. Mais c'est un texte officiel qui établit l'importance attachée à leur culte et à celui des Sku-bla par les rois du Tibet, confirmant ainsi les données tirées du 1047. Il s'agit de l'inscription de Rkoñ-po, à laquelle nous avons déjà eu recours, et qui présente, on le sait, un intérêt considérable tant pour l'histoire religieuse qu'économique et politique du Tibet dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> et au début du IX<sup>e</sup> siècles <sup>393</sup>.

Cette inscription reproduit, à mon avis, le texte de deux édits (l. 3-11, 12-21). Le premier contient une pétition présentée par le prince de Rkoñ-po et son ministre au roi Khri-sroñ lde-bcan <sup>394</sup>, à une époque indéterminée de son règne (755/56- circa 797). Elle fut retournée au prince de Rkoñ-po revêtue de l'accord du roi (*žes gsold-nas | de-bžin-du gnan-ste||*) et acquit alors la valeur d'un décret (*gcigs*) accordant au prince les privilèges économiques demandés. Ce décret est l'original dont la première partie de l'inscription est la copie. Elle remonte donc au règne de Khri-sroñ lde-bcan, me semble-t-il. La seconde contient le texte d'un autre édit accordé au prince de Rkoñ-po par le fils de Khri-sroñ lde-bcan, nommé ici *lha-sras*, c'est à dire « fils des dieux », Lde-sroñ. Il confirme les privilèges accordés du temps de son père dans le premier décret et en étend les garanties à d'autres domaines, notamment à celui de la succession des princes de Rkoñ-po. La date de ce second édit est difficile à fixer car on sait que la succession de Khri-sroñ lde-bcan, de 797 à 804, est controversée. M. Haarh, qui en a donné une analyse très plausible en confrontant sources tibétaines et chinoises aboutit à la conclusion que Khri-sroñ lde-bcan a d'abord eu pour premier successeur son fils aîné Mu-ne bcan-po, mort en 799; puis son troisième fils Mutig bcan-po, le futur Khri-lde sroñ-bcan (celui qu'est mentionné dans l'inscription de Rkoñ-po), aurait été désigné pour régner, de préférence au second fils Mu-rug bcan-po; ce dernier aurait cependant soit gouverné comme régent, soit usurpé le pouvoir de 799 à 804, date de sa mort. C'est seulement à partir de cette date que Khri-lde sroñ-bcan aurait assumé réellement la charge royale et reçu son nom de règne <sup>395</sup>. Il est donc vraisemblable que l'édit dans lequel ce roi porte seulement le nom de Lde-sroñ a été octroyé entre 799 et 804, ce qui rejoint l'hypothèse formulée par M. Richardson en 1954 (p. 165-166). Ces deux décrets sont précédés, dans l'inscription de Rkoñ-po, d'un titre qui se réfère à l'un et l'autre. C'est le premier édit qui fournit des éclaircissements sur les Sku-bla et les Mu-sman, l. 3-9; je retraduis les l. 3-4, déjà utilisées en parallèle avec le 1286, pour situer le passage significatif dans son contexte: « Au début (*thog-ma*), depuis le temps où Ńa-khri

<sup>393</sup> Cf. *supra*, n. 46. Ces deux derniers aspects ont été analysés par M. Bogoslovsky dans *Ocherk*, p. 85-87.

<sup>394</sup> Cf. l. 1 et 12-13.

<sup>395</sup> Cf. E. Haarh, *The identity of Tsu-chih-chien, the Tibetan « king » who died in 804 A.D.*, paru dans *Acta Orientalia*, vol. XXV, 1-2, p. 135-136 et 145-146.



bcan-po, issu de l'un des fils du Phyva Ya-bla bdag drug, se rendit sur la montagne Lha-ri Gyañ-do comme seigneur du pays des hommes, jusqu'à Dri-gum bcan-po, pendant sept générations (la lignée royale) résida toujours à Pyiñ-ba stag-rce. Des deux fils de Dri-gum bcan-po, Ņa-khri fut l'aîné et Ça-khyi le cadet. Le cadet Ça-khyi devint le dieu-roi (*lha bcan-po*). L'aîné Ņa-khyi s'installa au pays de Rkoñ-po»; C'est ici que se place le passage intéressant et difficile dont voici le texte :

L. 6 ... *gčen Kar-po ni | thog-ma yas gčegs-pa'i che || mčhed gñis-kyi | sku-bla Gñan-po gsol-ba dan | sku-bla De-mo dan bčos-pa'* <sup>396</sup> (l. 7) *lha bdag bgyid-kyis kyañ* <sup>397</sup> | *lha-sras kyi sku'i rim-gro la | bdagi srog-la 'bab-pa man-čhad kyi čho-gar mjad-pa | srog phoñs ma bgyis-te | lha-sras kyi čhab* (l. 8) *srid 'di-ltar mtho | dbu-rmog brcan-pa | yon lha sras gnam dan 'dra-ba'i čhabs 'og-na | gnam-kol du gnañ-ba'an či-bas žig mčhis-na | bdag* (l. 9) *čag lta-žig | thog-ma mčhed gyes-nas | pha-myes dan-po lha myi ma-phye-ba chun-čhad bde-skyid-čin | čhu-srid g-yuñ-druñ dan 'dra-bar gnañ-gis kyañ | deñ-sañ ...*

« Quant à l'aîné Kar-po : au début (*thog-ma*) <sup>a</sup>, lorsqu'il est arrivé du haut (du ciel, le premier ancêtre Ņa-khri) a rendu un culte au Sku-bla, un Gñan-po <sup>b</sup>, et il s'est uni au Sku-bla, la déesse De-mo, qui sont frère et sœur ; cela, le Seigneur-dieu (le prince Kar-po) l'a fait, lui aussi, et il a accompli, en guise de rites pour la longévité du Fils des dieux (son frère, le roi) des cérémonies pour lesquelles il a tout sacrifié sauf sa vie. Ils (les Sku-bla) n'ont pas abandonné la vie <sup>c</sup> (du roi) et c'est pourquoi le règne du Fils des dieux a été aussi élevé, son casque si puissant. Dès lors, ceux qui ont été placés sous la domination du Fils des dieux pareil au ciel se sont comportés envers lui comme des sujets du ciel ; et nous, depuis qu'à l'origine (*thog-ma*) (les Sku-bla) frère et sœur ont été satisfaits <sup>d</sup>, époque de nos premiers ancêtres où hommes et dieux n'étaient pas séparés, nous sommes prospères et le gouvernement royal <sup>398</sup> s'exerce de façon permanente. Pourtant, actuellement (plusieurs fonctionnaires nous harcèlent en nous réclamant des impôts ; veuillez donc nous accorder un édit qui apaise notre esprit pour toujours ». Cette requête a été agréée et ce qui est écrit ici est une copie de l'édit qui a été déposé dans un coffret de *phra-men* <sup>399</sup>).

J'ai interprété les points les plus ambigus du texte en fonction du vocabulaire religieux appliqué aux Sku-bla dans le 1047 et le 1051 ; cette traduction comporte donc une part d'hypothèse.

<sup>396</sup> L'édition de 1954 donnait *bčos-pa* au lieu de *bčos-pa'i* ; si cette leçon est vraiment la bonne, il semble que la particule 'i fasse fonction de participe avec la forme verbale *bčos-pa* et non de génitif ou de relatif.

<sup>397</sup> L'édition de 1954 notait *lha-sras gñis kyis kyañ* au lieu de *lha-bdag bgyid-kyis kyañ* ; cette restitution modifie sensiblement le sens du passage, quoique l'interprétation de *lha-bdag* soit difficile et incertaine.

<sup>398</sup> J'ai hésité à traduire ainsi *čhu-srid*, qui me paraissait d'abord s'appliquer au gouvernement de la principauté de Rkoñ-po. Mais M. Yon-tan Rgya-mcho, avec qui j'ai lu ce passage plusieurs fois, l'a toujours interprété comme se référant au gouvernement royal, ce qui est plus vraisemblable et plus satisfaisant que ma première hypothèse.

<sup>399</sup> La traduction des l. 9-11 dont je n'ai pas donné le texte et qui n'est pas littérale est entre parenthèses.

<sup>a</sup> Ce *thog-ma*, « au début, à l'origine, » me paraît, comme celui qui précède et comme celui qui suit, s'appliquer à l'époque où le premier dieu est descendu du ciel pour devenir roi du Tibet. <sup>b</sup> Le fait qu'il a, dès son arrivée, pris pour Sku-bla un Gñan, à qui il a rendu un culte, est confirmé par un passage rigoureusement identique des Prières du Bois de turquoise, fol. 36b <sup>400</sup> selon lequel 'O-lde spu-rgyal, quand il parvint au Tibet, « eut pour Sku-bla un Gñan ».

Le 1047 et le 1051 ont mis en lumière la nécessité de réjouir *dgyes-pa* <sup>401</sup> les Sku-bla et les Mu-sman afin qu'ils n'abandonnent pas les hommes, *myi-'phan*; c'est bien ce qu'indique aussi la l. 7 de cette inscription, <sup>c</sup> *srog phoñs ma-bgyis-te* : les Sku-bla n'abandonnèrent pas la vie du roi du Tibet parce que son frère, le prince de Rkoñ-po, s'est employé à les satisfaire par des rites accomplis presque au mépris de sa propre vie. C'est pourquoi je suppose que <sup>d</sup> *mčhed gyes-nas* était à l'origine écrit en un seul mot : *mčhedgyes-nas* et qu'il a été séparé par les copistes sous la forme *mčhed gyes-nas*, alors qu'il aurait fallu retablir *mčhed dgyes-nas* : car si la consonne finale d'un mot est identique à la consonne initiale de celui qui le suit, lorsqu'ils sont joints, l'une des deux consonnes tombe. Dans cette hypothèse, le *mčhed* qui précède ne peut s'appliquer qu'aux Sku-bla et, me semble-t-il, celui de la l. 6 également, d'où ma traduction.

Arrêtons nous, à présent sur la notion de Sku-bla, telle qu'elle se dégage des données fournies par cette inscription. Le premier d'entre eux n'est pas nommé; comme dans les Prières de De-ga g-yu-chal, il est seulement défini par sa qualité de *Gñan-po* et ne peut être identifié d'emblée. En revanche le second Sku-bla, Rkoñ-bcun De-mo, est connu par plusieurs sources : c'est la déesse d'une montagne sacrée de la région de Rkoñ-po. L'auteur du '*Jam-gliñ rgyas-bčad* la cite parmi quatre montagnes « verdoyantes et boisées », avec 'O-de guñ-rgyal, Rma-ri rab-byams et Jo-mo nag-ri en les opposant à des glaciers comme le Ti-se etc <sup>402</sup>. Elle fait partie du groupe des douze Brtan-ma, divinités des lacs et des montagnes, dans plusieurs textes cités par Nebesky-Wojkowitz (*Oracles*, p. 181-190) où elle est considérée comme une grande Sman-mo (*ibid.*, p. 182), une « protectrice du Tibet » (*Bod-khams skyoñ, ibid.*, p. 182-183). C'est précisément sur le territoire de cette divinité, Rkoñ-po De-mo sa, que l'inscription publiée par M. Richardson a été découverte. Le premier dieu-roi du Tibet a donc pris possession du site, à son arrivée sur terre, en s'unissant rituellement à la déesse de la montagne De-mo, dont il a fait son Sku-bla, ou dont il a reconnu la nature de Sku-bla. Cette union avec une divinité du sol concorde parfaitement avec les indications que nous avons relevées plus haut, selon lesquelles

<sup>400</sup> *TLLT*, p. 93; cf. *infra*, p. 342.

<sup>401</sup> Cette notion, s'exprime également à propos du ciel et de la terre divinisés au § 9, chapitre VII de la Chronique : « en haut le ciel s'est réjoui, en bas la terre a été heureuse », *yar-te ni gnam yañ dgyes | mar-te ni sa yañ dga' |* (*DTH*, p. 114). On la retrouve encore dans les *Lha-bsañs* modernes, cf. *infra*, p. 306.

<sup>402</sup> Cf. T.V. Wylie, *The Geography of Tibet according to the 'Dzam-gling rgyas-bšhad*, Rome, 1962, p. 2 et 54; *Rkoñ-po 1954* où M. Richardson renvoie à *TPS*, p. 728.

les premiers rois prenaient pour épouses des déesses, Lha-mo, Klu-mo ou Gñan <sup>403</sup>. Le premier Sku-bla qui, dans mon interprétation de ce passage, est désigné comme le frère de cette déesse, le Gñan-po auquel le dieu Ña-khri bcan-po a rendu hommage en descendant du ciel ne peut donc être qu'une montagne, lui aussi. Nous avons vu plus haut, en lisant un passage du P.T. 1051, que les Mu-smān, localisées sur la montagne des dieux et la montagne du Nord, sont des Gñan; ce terme était associé aux Klu dans le 1047, dans l'expression Gñan-klu qui s'applique sans doute à des dieux du sol ou du monde souterrain. Sur ce point, la tradition tardive concorde donc avec la tradition ancienne, car on sait que les Gñan forment une catégorie de dieux du site et en particulier de dieux-montagnes, notamment quand ils sont également définis comme Sku-lha. Ainsi le père de Gesar est un Gñan, la montagne Ger-mcho, et c'est aussi le Sku-lha de Gesar <sup>404</sup>. De même, le Gñan-chen than-lha, qui était représenté sous la forme d'une déesse dans une des *Trente-trois fiches*, est cité comme le Sku-lha du roi Khri-sroñ lde-bcan par d'autres textes tardifs (*Oracles*, p. 207). Quant au groupe des « treize Mgur-lha des souverains », *rje'i Mgur-lha bču-gsum*, qui sont des montagnes dont nous verrons les liens avec les Sku-bla anciens, on l'appelle également le groupe des treize *Gñan-po* (*Oracles*, p. 223).

Une autre indication complète cette définition des Sku-bla ou Sku-lha dans la tradition tardive, qui concorde, jusqu'ici, avec les données des sources anciennes. Elle est tirée d'une petite généalogie manuscrite des princes de Khab Guñ-than, à l'Ouest du Tibet, qui se disent descendants des rois de Yar-luñ. Ce texte, dont je dois la connaissance à la générosité de Rai Bahadur Densapa, intitulé *Guñ-than gduñ-rabs*, a été rédigé en 1748 par Rig-'jin Che-dbañ nor-bu. Le célèbre lama rñiñ-ma-pa explique, au fol. 15b, que le prince « Khri-rgyal Bsam-grub-lde naquit en *sa-mo yos* (1459), alors que ses parents résidaient à Diñ-ri Sgañ-dkar. C'est pourquoi il rendit un culte à Diñ-ri Sgañ-dmar en tant que « dieu (du pays) de sa naissance, » *skye-lha*, dit-on; cela concorde avec l'explication usuelle selon laquelle les descendants du souverain (*mña'-bdag*) Khri-sroñ lde'u bcan ont pour grands dieux protecteurs (*'go-ba'i sku-lha*) les *bcan* Rol-pa rkyā (= skya) bdun, car Sgañ-dmar, en réalité a des liens de parenté, avec le chef des Rol-pa rkyā-bdun » <sup>405</sup>.

Avant de considérer plus attentivement cette assimilation des Sku-lha aux *'go-ba'i lha*, on peut donc admettre que la définition des Sku-bla comme Gñan-po, terme qui s'applique ici à des divinités-montagnes, ressort des

<sup>403</sup> Cf. *Rkoñ-po*, 1954. p. 165 où M. Richardson cite un passage du *Kha-byañ bon-po* selon lequel l'épouse de Spu-de guñ-rgyal, frère du prince de Rkoñ-po Ña-khyi, était une Gñan, appelée Gñan-lōam Dar-mo.

<sup>404</sup> Cf. *Epopée*, p. 184-185 et n. 2 et 7, p. 207.

<sup>405</sup> *Khri-rgyal Bsam-grub-lde sa-mo yos kyi lor yab-yum rnam* Diñ-ri Sgañ-dkar du *bzugs-pa'i dus-su blams* | des na Diñ-ri Sgañ-dmar *skye-lha-ru mēhod-par mjad zer-la* | *spyir ni mña'-bdag* Khri-sroñ lde'u bcan gyi *gduñ-rigs rnam* la *bcan Rol-pa rkyā bdun 'di ches 'go-ba'i sku lha yin-par bčad bžin* | *Sgañ-dmar 'di Rol-pa rkyā-bdun gyi gco-bo dan rgyud gčig-pas don-gyi 'brel-čhags-pa'o* ||.

témoignages concordants des sources anciennes et tardives <sup>406</sup> et la question de l'identité du Sku-bla auquel Ña-khri rendit hommage en arrivant sur terre peut à présent recevoir une réponse. En effet, l'hypothèse que tout le contexte de la première partie de cette inscription et en particulier l'association du Sku-bla masculin avec la déesse de Rkoñ-po, De-mo, rend la plus vraisemblable, c'est que le premier Sku-bla mentionné était une autre montagne sacrée de la région; en ce cas, ce ne peut être que le Lha-ri Gyañ-do sur lequel Ña-khri est descendu directement du ciel, selon la l. 4 de l'inscription, la seule autre montagne dont il soit question dans tout le document. Sans doute pourra-t-on s'étonner qu'un dieu du ciel rende hommage à un Sku-bla en arrivant sur terre. Mais le fait est confirmé par les Prières et, d'autre part, un manuscrit de Touen-houang déjà cité par M. R.A. Stein dans *Tribus*, p. 62-64, montre que la société des dieux du ciel, Dmu ou Phyva, était hiérarchisée, comme celle des hommes, qu'ils avaient un souverain, *rje* et aussi un Sku-bla. Par ailleurs, la montagne Lha-ri Gyañ-do a joué un rôle important dans l'histoire de la monarchie issue du premier ancêtre céleste puisqu'elle a servi de tombeau à Dri-gum bcan-po, le premier roi qui fut enterré sur terre; il est probable que cet enterrement a servi de précédent pour les funérailles de ses successeurs, dont les tombes portent toutes, ou presque toutes, le nom de « montagne » (*TTK*, p. 12-13).

Revenons, à présent que cette première définition des Sku-bla paraît acquise, à la précision apportée à l'expression *'phan-ba* ou *myi-phan-ba*, qui caractérise l'hostilité ou la faveur des Sku-bla à l'égard des hommes dans le 1047, par l'inscription de Rkoñ-po qui l'explicite sous la forme *srog phoñs ma-bgyis-te* « il n'abandonna pas la vie (du roi) ». Si on rapproche cette expression du passage du *Gwiñ-than gduñ-rabs* cité ci-dessus qui établit (comme bien d'autres textes tardifs) une relation entre les *sku-lha*, les *skye-lha* et les *'go-ba'i lha* <sup>407</sup>, dieux protecteurs qui siègent sur différentes parties du corps, on peut se demander si l'association du dieu du site au dieu ancêtre et au dieu corporel dont M. Stein a fait une si pénétrante analyse dans sa *Civilisation*, p. 169-192, à travers les sources tardives, n'était pas déjà présente, à l'époque ancienne, dans le concept double de Sku-bla, « âme du corps » ou Sku-lha, « dieu du corps », variantes homonymes dont il faudra distinguer les emplois, qui expriment l'ambiguïté de ces notions.

Pour répondre à la question, il faut d'abord faire état de la relation établie par certains textes tardifs entre les dieux protecteurs des rois et les Mgru-lha

<sup>406</sup> On lit, ainsi, dans un passage de l'*Amdo ðhos-'byuñ* qui, s'appuie probablement sur le *Mani bka'-bum* ou le *Bka'-ðhems ka-khol-ma*, qu'arrivé à la frontière tibétaine, Mgar, le fameux ministre de Sroñ-bcan sgam-po, « rendit hommage aux dieux d'un endroit d'où l'on apercevait les montagnes-Gñan du Tibet » (*Bod-kyi ri-Gñan mñhoñ-sar lha gsol*, fol. 20a).

<sup>407</sup> Il existe plusieurs séries de *'go-ba'i lha*; l'une d'entre elles comprend les *pho-lha*, *mo-lha*, *zan-lha*, *srog-lha* et *dgra-lha*, une autre les *thabs* (= *thab*) *lha*, *ban-lha*, *ka-lha*, *sgo-lha* (le dieu de la porte apparaît deux fois); ces derniers sont, d'après Kloñ-rdol bla-ma, *ya*, 15b, qui en fournit plusieurs listes, les cinq dieux protecteurs de la vitalité, ou puissance. *dbañ-than 'go-ba'i lha lha*. Ces dieux, dont plusieurs se rencontrent dans le 1047, paraissent avoir perdu une partie de leur caractère ambigu et nocif après leur assimilation par les Bouddhistes. Toutefois cette impression superficielle doit être confirmée par l'examen comparé des textes anciens et des *Lha-bsans*, des textes publiés par M. Tucci dans *Tibetan Folk Songs* etc.

considérés comme spécialement affectés aux souverains du Tibet à ce titre. Ils forment habituellement, nous l'avons vu plus haut, un groupe de treize *rje'i Mgur-lha*; c'est de l'un d'eux que descend Yab-bla bdag-drug, le dieu Phyva ancêtre du premier roi du Tibet. D'après le *Poti bse-ru* <sup>408</sup> dont le début relate l'origine divine des Phag-mo gru-pa, le dieu Stag-čhal 'al-'ol eut pour fils quatre Mgur-lha; le plus jeune d'entre eux eut pour fils les Yab-bla bdag-drug (considéré comme un seul dieu dans d'autres sources), dont le plus jeune, 'O-de guñ-rgyal, est l'ancêtre des clans primitifs et notamment du premier des Rlañs. Dieu protecteur (*sruñ-ma*) de la lignée des Phag-mo gru-pa, 'O-de guñ-rgyal est, on l'a vu, à la fois un ancêtre divin, et une montagne (localisée dans la province d'Ol-kha <sup>409</sup>), comme tous les Mgur-lha dont Kloñ-rdol bla-ma a donné une liste; elle comprend les « neuf dieux de la création du monde », *srid-pa čhags-pa'i lha dgu*, ou « les neuf dieux qui ont créé le monde » (éd. Dalama, p. 386, *ya*, fol. 15b), groupe composé d'O-de guñ-rgyal, le père des huit autres dieux, au nombre desquels on trouve le Yar-lha čam-po, le Gñan-čhen thañ-lha et le Rma-čhen spom-ra <sup>410</sup>. Le Ti-se en ferait aussi partie (*Oracles*, p. 223). Kloñ-rdol bla-ma explique qu'ils sont appelés les Mgur-lha des souverains parce que ce sont des gardiens qui protègent (*'go-bar byed-pa'i sruñ-ma*) la lignée des trois ancêtres royaux, Sroñ-bcan sgam-po, Khri-sroñ lde-bcan et Ral-pa-čan, définition qui coïncide avec celle des *'go-ba'i sku-lha* ou *skye-lha* du *Guñ-thañ gduñ-rabs*.

Or le fait que ces Mgur-lha, identiques au Sku-lha, étaient considérés comme siégeant sur une partie du corps des rois, en guise de support de leur principe vital, dans la tradition ancienne et dans la tradition tardive ressort de l'examen comparé d'une partie de la légende de Dri-gum dans la Chronique 1287, d'une part, et dans le *Rgyal-rabs* de 1376 et dans Dpa'o gcug-lag, de l'autre. On se souvient que, dans le récit du 1287, au moment où le combat s'engageait entre le roi Dri-gum et Lo-ñam, celui-ci, qui s'était fait remettre les armes magiques du roi avait réussi à remplir d'une poussière aveuglante le lieu du combat grâce à un stratagème bien connu, et se faulant au travers, était arrivé auprès du roi; « le roi Dri-gum allait être conduit au ciel par Lde-bla guñ-rgyal, quand Lo-ñam sortit un singe de sous son bras (ou de sa poche): Lde-bla guñ-rgyal abandonna (le roi) et partit dans la matrice de la montagne Ti-ce (*DTH*, p. 98, *Ti-ce gañs rum-du 'phañste gęęgs-so*); le roi Dri-gum fut alors assassiné ».

L'abandon du roi par le dieu-montagne du Ti-ce est exprimé par le verbe *'phañ-ba* qui caractérise dans le 1047, l'action des Sku-bla défavorables aux hommes. Cet abandon qui laisse le roi à la merci de son adversaire et provoque sa mort montre bien que Lde-bla guñ-rgyal était, en terminologie

<sup>408</sup> Cf. *TPS*, p. 632 et *Naissance du Monde*, p. 428-429.

<sup>409</sup> Voir par exemple le *Rnam-thar* de Rva locava, fol. 149a.

<sup>410</sup> *Kloñ-rdol bla-ma*, éd. Dalama, p. 386-387; *TPS*, p. 730. Ces huit fils d'O-de guñ-rgyal ne paraissent pas pouvoir être identifiés au neuf enfants *gñan* qu'il aurait eus, selon une autre tradition, de son épouse Gñan-mo, tandis que son épouse Lha-mo lui donnait des enfants *lha*, son épouse Rmug-mo des enfants *rmug* et son épouse Klu-mo des enfants *klu*; en tous cas Kloñ-rdol bla-ma n'établit pas cette relation.

ancienne, le Sku-bla de Dri-gum. Ce passage concis ne permet pas, à lui seul, d'affirmer que le dieu se trouvait alors *sur* le corps du roi plutôt qu'à proximité de lui — puisque la vue du singe suffit à le faire fuir. Mais l'interprétation de cette séquence par les sources tardives permet de préciser l'indication du 1287. Le récit des deux textes mentionnés plus haut remonte probablement au *Bka'-čhems ka-khol-ma*, de même que celui du *Rgyal-rabs gsal-ba 'i me-loñ* traduit par M. Tucci dans *TPS*, p. 733, mais ils l'ont cité de façon plus complète. Le *Rgyal-rabs BM* présente l'histoire ainsi : Gri-gum avait envoyé sa chienne magique épier Lo-ñam, qui s'en aperçut et déclara devant elle pour abuser son maître : « Si le roi vient (au combat) avec un turban de soie noire noué sur la tête, un cadavre de renard sur l'épaule droite, un cadavre de souris <sup>411</sup> sur l'épaule gauche, s'il brandit une épée, si un coq tournoie autour de sa tête, s'il charge des sacs de poussière... sur cent bœufs rouges et cent vaches rouges, nous ne pourrons pas le vaincre ». Le roi suivit ces conseils trompeurs. Quand il arriva en vue de ses adversaires, les soldats de Lo-ñam éventrèrent les sacs, et le roi eut les yeux bouchés par la poussière... à cause du turban de soie noire, le '*gur-lha* du roi disparut (fol. 24a : *dar-nag gyi[s] thod-gyis rje'i 'gur-lha yal*) ». Dpa'o *Ja* complète ainsi, fol. 7b : « à cause du turban de soie noire et des cadavres de renard et de chien, le *mgur-lha*, le *dgra-lha* et le *pho-lha* disparurent tous les trois » <sup>412</sup>. Le *mgur-lha* était bien conçu, dans la tradition citée par ces textes tardifs, comme un '*go-ba'i lha* siégeant sur la tête des rois et Lde-bla guñ-rgyal, Sku-bla de Dri-gum dans le récit parallèle du 1287, peut être envisagé comme un dieu qui avait pris appui sur le corps du roi. Les Sku-bla de la tradition ancienne paraissent donc avoir été considérés à la fois comme des divinités-montagnes, des ancêtres et les supports du principe vital des rois (*srog* ou *bla*) dont ils assuraient la protection et l'existence tant qu'ils restaient liés à sa personne, mais dont ils provoquaient la mort quand ils « abandonnaient leur vie ». Ces conceptions commandaient sans doute les rites d'enterrement royaux dans des montagnes, matrices et demeures du principe vital (*thugs-khañ*).

L'inscription de Rkoñ-po permet ainsi non seulement de confirmer les données de la première partie du 1047 au sujet de l'importance que revêtait le culte des Sku-bla pour les rois, dont la vie et le pouvoir dépendaient de sa faveur, comme la prospérité de tout le royaume, mais encore de mesurer les prolongements économiques et politiques de ces croyances magico-religieuses à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle et au début du IX<sup>e</sup>, sous le règne de rois notoirement favorables au bouddhisme. La requête du prince de Rkoñ-po et de son ministre, qui vise à obtenir l'exemption d'impôts pour toute leur province, avantage dont l'importance est évidente, ne se fonde pas sur le droit à la reconnaissance royale qu'ils se seraient acquise en concourant à agrandir le domaine du *bcan-po*, comme c'était le cas pour Spuñ-sad zu-ce <sup>413</sup> et d'autres, ou en menant une campagne victorieuse contre un grand

<sup>411</sup> *Rgyal-rabs B.M.*, 23b, *byi*. Il s'agit d'un cadavre de chien, *khyi*, dans Dpa'o, *Ja*, fol. 7b.

<sup>412</sup> Cf. *Civilisation*, p. 187.

<sup>413</sup> Voir plus haut, p. 241-242.

pays étranger, comme le fit Stag-ra klu-goñ, bénéficiaire de l'inscription du *Žol rdo-riñ* à Lhasa. Elle se fonde uniquement sur le fait qu'en assurant la permanence du culte rendu jadis aux Sku-bla de Ńa-khri bean-po par le premier prince de Rkoñ-po, fils de Dri-gum, ses descendants ont contribué, eux aussi, à préserver la vie des rois et à affermir leur pouvoir. La première conclusion que l'on peut tirer de cette constatation, c'est que le maintien du culte des Sku-bla donnait droit à des privilèges officiels et revêtait une importance majeure à la cour des rois tibétains, à la date de rédaction de l'inscription de Rkoñ-po.

Faudrait-il en conclure que ces croyances et ces rites ne concernaient que les rois de Yar-luñ et n'engageaient que les princes de Rkoñ-po? Assurément pas, car un document ancien conservé à l'India Office, publié par Thomas dans *TLT*, II, p. 8-10 et réexaminé par M. Petech<sup>414</sup> montre au contraire que ce culte avait jadis une diffusion considérable au Tibet. Ce manuscrit, apparemment l'un des plus anciens textes datés connus à ce jour, fournit une chronique des événements marquants survenus à la cour du chef 'A-ža, Ma-ga tho-gon kha-gan, fils d'une princesse tibétaine, de 706 à 714; il atteste qu'entre ces deux dates, une cérémonie consacrée au grand Sku-bla eut lieu trois fois au premier mois de l'été (*dbyar-sla ra-ba'i Sku-bla čhed-po gsol*) et trois fois au premier mois de l'hiver (*dgun-sla ra-ba'i Sku-bla čhed-po gsol*); le texte étant lacunaire, il n'est pas possible d'affirmer que la cérémonie a eu lieu deux fois encore, ce que certaines phrases tronquées laissent entendre, Mais même sans compter ces cas douteux, il est clair que l'hommage rendu régulièrement en été et en hiver au grand Sku-bla du pays 'A-ža par son chef et son entourage signifie que chaque région du Tibet possédait sa montagne sacrée, considérée par le chef de la communauté comme le siège de sa vie et le dieu protecteur du pays. Le culte des Sku-bla était donc largement répandu dans les couches supérieures de la société tibétaine ou tibétisée et s'il se traduisait par des fêtes données en leur honneur à la cour du chef des 'A-ža, il est bien probable que des cérémonies analogues étaient également célébrées à la cour des rois du Tibet, qui attachaient un si grand prix à la perpétuation de ces rites au Rkoñ-po. Parallèlement, un autre texte de Touen-houang, le P.T. 1569 que Mlle Lalou a partiellement transcrit dans son *Inventaire*, vient apporter une double confirmation. Tout d'abord en ce qui concerne l'ancienneté des associations ou assimilations que nous avons établies d'après les textes tardifs entre les Sku-bla, Gñan et 'go-ba'i-lha; ensuite au sujet de l'extension géographique du culte des Sku-bla. Il contient en effet plusieurs hommages adressés aux Sku-bla en ces termes: « Je me prosterne avec respect devant tous les Sku-bla du pays de Ča-cu ... en (adressant) mon vœu à tous les Sku-bla du pays de Ča-cu, je me prosterne avec respect devant tous les Gñan, qui sont des dieux protecteurs » (*yul Ča-cu'i Sku-bla thams-čad la 'us (= gus) phyag-čhal-lo || ... yul Ča-cu'i Sku-bla la | bdagi smon-lam du go-lha Gñan thams-čad la 'us-par phyag-čhal-lo*).

<sup>414</sup> L. Petech, *Nugae Tibeticae*, paru dans *Rivista degli Studi Orientalici*, 1956, p. 291-294.

Les modalités du rituel de propitiation des Sku-bla, *Sku-bla gsol-ba*,<sup>415</sup> ne sont pas cependant pas bien connues, du moins par la documentation ancienne. On trouve toutefois quelques indications à ce propos, tout d'abord dans le 1047 : au § 11 de la première partie, l. 69-71, on apprend que si tels dés tombent sur le *skan-par*, « c'est signe que le Sku-bla recevra des offrandes de *co-co*<sup>415a</sup> de la part d'une femme de bon augure, originaire d'une famille humble, et qu'il les acceptera. C'est signe que l'on obtiendra la bonne fortune des dieux et que le (ou les) dieux ne vous abandonneront pas » (*Sku-bla khyim-sa ču-ñu nas bud-myed bkra-čis-mas* // (70) *co-co gsold-te žal bžend-pha (= bžes-pa) 'i 'an ño | Lha-g-yañ lon-žin lha myi-'phañ-ba'i 'an ño* //). De même, au § 13, l. 82-83, « si tel dé tombe, c'est signe que l'on éparpillera en offrande au grand Sku-bla une coupe de beurre fondu » (*Sku-bla čhen (83)-pho la mar-khu phor-bu gañ gyis gtord-ba'i ño* //).

D'autres détails sont fournis par le P.T. 126, 2; ce manuscrit, déjà cité, constitue à la fois un parallèle aux récits du P.T. 1286, 3 et 4, puisqu'il relate l'invitation d'un dieu du ciel Dmu à exercer la royauté chez les hommes par un ambassadeur des Phyva, et aux légendes tardives qui attribuent ce rôle d'ambassadeur au dieu Dkar-ma yol-le, issu d'un Phyva. Il pose des problèmes que nous ne pouvons aborder ici, mais il établit, en tous cas, que la société des dieux était conçue à l'image de celle des hommes. En effet, lorsque le messager des Phyva est mis en présence du souverain des Dmu (*Dmu-rje*) celui-ci l'interroge sur son itinéraire, en remarquant que s'il était venu du ciel, il aurait dû voler, or il n'a pas d'ailes, et s'il était venu de la terre, il lui aurait fallu se faufiler comme un rat, or il n'en est pas un. Puis il lui demande comment il a pu échapper aux animaux féroces et aux gardiens qui barrent la route du pays des Dmu, à l'homme de fer montré sur un cheval de fer rapide comme l'éclair, au lièvre de fer, à la vache blanche etc. Le messager répond qu'il les a tous rencontrés, mais qu'il leur a offert des présents et leur a montré ses lettres de créance de Phyva, grâce à quoi il a pu poursuivre son chemin (l. 34-35 : *de kun-la yañ Phyva'i bka'-rtags dañ skyes-rañs phul-te | rgal-nas mčhis-na*). Et il prie à nouveau le souverain des Dmu de l'introduire auprès du Sku-bla des Dmu, dieu auquel il a des cadeaux à offrir (l. 11 : *lha-la ni yon 'bul*) : Ces Sku-bla sont donc bien considérés comme les dieux protecteurs des dieux eux-mêmes, dont le monde est organisé et hiérarchisé comme celui des hommes. Nous reviendrons sur ce point. Le roi des Dmu dit alors au messager : « Eh bien, puisqu'un émissaire des Phyva est venu rendre hommage à notre Sku-bla par des offrandes, qu'a-t-il à lui offrir » ? (l. 37 : *'o-na Phyva'i pho-ña ned-kyi Sku-bla la mčhod gsol-du 'ons-ña | mčhod-pa'i rkyen či-yod*) ; et il énumère tout ce qu'il convient d'offrir au Sku-bla : des flèches divines accompagnées de soie chinoise ; des lingots d'or ; des turquoises ; neuf charges de grains verts ; neuf charges de jus de riz (bière de

<sup>415</sup> Le verbe *gsol-ba* a le même sens que dans l'expression quasi identique relevée par Jäschke dans son Dictionnaire, *lha gsol-ba*, « to worship a god by offerings, libations etc ».

<sup>415a</sup> Le P.T. 1045 prescrit aussi des offrandes de *cho-cho* au dieu (*cho-cho ni yons-su gyis | lha'i ni phyag-du 'bul*), cf. *Bird divination*, p. 33.



riz ?); de la viande cuite dans du beurre : un mouton divin, un cheval divin, une femelle de yak divine, un yak divin <sup>416</sup> ... Enfin, dit-il, le messager a-t-il aussi des présents pour le souverain des Dmu lui-même, et pour les ministres des Dmu (*Dmu-blon*)? Or l'ambassadeur s'est muni de tout cela. Il offre ses cadeaux au Sku-bla, et lui présente ses requêtes, qui lui sont accordées par le Gñan-po (?*Sku-bla la yañ yon 'bul*-(l. 47)-*du gnañ-no* || || *žu-ba rnam-'ga sñan-du žus-te | bka' Gñan-pos luñ-du scal-te gnañ-ba*).

Ainsi se présentait le culte rendu au Sku-bla des dieux, peut-être lui aussi un Gñan-po, comme son double terrestre, qui comportait, à côté d'offrandes de soieries, de pierres précieuses et de denrées comestibles, le sacrifice d'animaux qui jouent un rôle important dans le rituel funéraire, mouton, cheval et yak.

Mais en ce qui concerne les cérémonies officielles qui donnaient certainement lieu à des réjouissances collectives, dans le cas des *Sku-bla dbyar-gsol* et *dgun-gsol* célébrés à la cour des 'A-ža et sans doute dans tout le Tibet ancien, elles ont survécu, avec des modifications et des assimilations dont l'étude nous entraînerait trop loin, dans les fêtes bien vivantes et bien connues de nos jours qui portent le même nom, *dbyar-gsol*, *dpyid-gsol* etc., selon les saisons <sup>417</sup>. On sait que, sur le plan religieux, elles s'adressent, suivant une liturgie décrite dans les *Lha-bśaṅs* <sup>418</sup> aux divinités du site, et généralement aux montagnes, qui sont les « dieux du pays », *yul-lha*, ou les « maîtres du sol », *gži-bdag*, de la région en question ; elles sont aussi considérées comme les '*khruṅs-lha*, divinités du pays natal d'une lignée. Un *Lha-bśaṅs karma-pa* <sup>419</sup> établit en effet, comme le *Guñ-thañ gduñ-rabs*, une assimilation des '*khruṅs-lha* aux Sku-lha en spécifiant, en tête d'un chapitre intitulé '*khruṅs-lha'i bśaṅ-gsol*, « offrandes de purification aux dieux du pays natal », qu'elles sont « destinées à faire la joie (*dgyes-par bskyed-pa*) des Sku-lha des ancêtres des incarnations successives des hiérarques karma-pa » (fol. 22a). Les dieux sont convoqués et invités à « consommer les offrandes qui les réjouiront » (*dgyes* <sup>420</sup>-*mčhod bžes*, *ibid.* fol. 23a et *passim*); ce sont, en dehors

<sup>416</sup> Cf. *Tribus*, p. 64.

<sup>417</sup> Cf. *Epopée*, p. 440-459.

<sup>418</sup> Nebesky-Wojkowitz a fourni une longue analyse de ces manuels dans son chapitre sur les dieux guerriers (*dgra-lha*) *Oracles*, p. 319-335. Le P.T. 239 mentionne déjà sous ce nom un rite de purification par la fumigation d'encens pur des dieux (fol. 27, *lha spos gcañ-mas ni bśaṅs*) comme un rite bouddhique opposé aux sacrifices d'animaux en vigueur dans la religion ancienne; cf. *infra*, p. 187-188.

<sup>419</sup> *Dpal-ldan karma-pa'i gdan-sa Bde-mčhog thugs-kyi 'khor-lo Mchur Mdo-bo-luñ gi phyag-rgyun las 'byuñ-ba'i mgron thabs-kyi sruñ-ma gdan-sa goñ-'og gco-bor gyur-ba'i yul-gži'i bdag-po rnam's ky'i bśaṅs-mčhod phyogs gčig-tu bkod-pa bsam-'phel nor-bu'i 'phreñ-ba žes-bya-ba*. Ce xylographe de trente folios comprend plusieurs petits textes rédigés par des maîtres karma-pa différents. D'après le colophon, fol. 30b, ils ont été réunis par le « bande de Bśaṅs », c'est à dire (selon le fol. 25b) par, un descendant des Rlaṅs Lha-gzigs, la célèbre lignée des *goñ-ma* de Phagmo gru, nommé Rañ-byuñ rdo-rje ou Mkha'-khyab rdo-rje. Il 'agit certainement du quinzième Žva-nag, né aux environs de 1869 (cf. *Epopée*, p. 32) et mort aux alentours de 1927 (H.E. Richardson, *The Karma-pa sect. A historical note, part II*, paru dans le *JRAS*, 1959, Appendix C).

<sup>420</sup> Si cette expression, qui revient souvent dans les *Lha-bśaṅs*, montre que la nécessité de satisfaire les dieux du sol s'exprime toujours à l'époque actuelle de la même façon que dans les manuscrits de Touen-houang son corollaire ancien, l'abandon des êtres par les dieux, '*phañ-ba*, ou son contraire, '*myi-'phañ*, sont absents des *Lha-bśaṅs* que j'ai parcourus.

de la fumée odorante du *bsans*, dont se nourrissent les *gandharva*, auxquels plusieurs montagnes indigènes ont été identifiées par les Bouddhistes, des offrandes animales représentées symboliquement par des effigies en pâte, des boissons fermentées, des armes et des objets précieux de toutes sortes. En retour, les dieux sont sommés de protéger l'existence des êtres qui sont nés sur leur territoire et d'accroître leur puissance et leurs œuvres, religieuses et politiques (*ibid.* fol. 25a), faveurs qui dépendaient des Sku-bla de l'époque ancienne. Ces fêtes religieuses consacrées à des dieux dont l'aspect guerrier est mis en lumière par les descriptions précises fournies au moment de leur invitation, comme dans tous les rites de *sādhana*, et par l'aménagement de leurs sanctuaires remplis d'armes, érigés sur la montagne, comportent souvent des réjouissances, chants et danses, et des compétitions sportives semi-guerrières, courses, tir à l'arc etc. auxquelles la population laïque prend part et dont on possède plusieurs descriptions. Elles s'accompagnent parfois de séances de possession au cours desquelles les divinités invoquées s'incarnent dans des mediums. On les célèbre à l'époque actuelle pour tous les dignitaires des ordres bouddhiques et bon-po. Lorsqu'il s'agit de rendre hommage au dieu du sol du pays natal du Dalaï-lama, elles sont l'occasion de grandes cérémonies officielles, qui portent, en été, le nom de *'khruns-lha dbyar-gsol*; elles ont peut-être lieu à d'autres saisons également.

Il est vraisemblable que le rituel et les festivités qui accompagnaient la restauration des « citadelles-support » (*rten-mkhar*) des divinités-montagnes, protectrices d'une lignée, étaient analogues. Le lettré tibétain Namkhai Norbu en a récemment donné une description détaillée à propos de la réfection du *rten-mkhar* de 'Bri-rgyal Gñen-gdoñ<sup>421</sup>, montagne-âme (*bla-ri*) du roi de Sde-dge, Che-dbañ bdud-'dul. et de toute sa famille, dont il a été le témoin dans sa jeunesse (G. Tucci, *Tibetan Folk Songs*, p. 166-170 et 189).

Or il n'est pas douteux que le rite de propitiation des Sku-bla, qui a manifestement joué un rôle essentiel dans la vie des Tibétains de jadis, entre dans le cadre des croyances magico-religieuses indigènes, antérieures à l'introduction du bouddhisme au Tibet. Un document ancien, dont la portée n'a pas été bien comprise, le prouve avec une grande netteté. C'est le second des édits (*bka'-gcigs gñis-pa*) de Khri-sroñ lde-bcan (742-circa 797) reproduit par Dpa'o gcug-lag 'phren-ba aux fol 110a-111b de son chapitre *Ja*, que M. Tucci a publié et traduit dans *TTK*, p. 98-100 et 47-50. Cet édit, dans lequel le roi Khri-sroñ lde-bcan explique pourquoi il a décidé, après en avoir délibéré avec ses ministres et feudataires, d'adopter la religion bouddhique pour lui et pour ses descendants, contient d'abord un historique dans lequel le roi expose les débuts de la propagation du bouddhisme au Tibet et les oppositions auxquelles la religion nouvelle s'est heurtée. Selon Khri-sroñ lde-bcan, la diffusion du bouddhisme au Tibet remonterait au règne de

<sup>421</sup> C'est le nom indigène de la montagne, qui a dû s'écrire à l'origine Gñan-gdoñ « face de Gñan ». Comme la plupart des montagnes tibétaines, celle-ci est aussi connue sous un nom bouddhique, Rdo-rje blo-gros, qui lui a certainement été donné au moment où elle a été « assujettie par serment » par un religieux bouddhiste.

Khri Sroñ-bcan (Sroñ-bcan sgam-po), durant lequel le *vihāra* <sup>422</sup> de Ra-sa, c'est-à-dire le Jo-khañ de Lhasa, aurait été construit. C'est un témoignage que l'on ne peut rejeter sans preuves formelles ; mais il est probable que cette première propagation n'a atteint profondément ni le peuple tibétain dans son ensemble, ni même le milieu restreint de la cour, et qu'elle se situe dans les six dernières années du règne de Sroñ-bcan sgam-po, époque où l'influence de la princesse chinoise (qui, en matière religieuse, ne se limita pas à l'introduction du bouddhisme, si tant est qu'elle y ait joué un certain rôle) et des idées chinoises s'exerçaient sur le roi. Toujours est-il que « depuis lors jusqu'à l'époque de mon père Khri-lde gcug-brcan, cinq générations ont passé ». Le roi implique qu'entre le règne de Sroñ-bcan sgam-po, mort en 649 et celui de Khri-lde gcug-brcan (704-755) le bouddhisme a été pratiqué sans interruption par cinq générations de rois, car il poursuit comme nous l'avons vu plus haute en disant qu'après la mort du roi son père, des ministres « extirpant toute pensée de zèle et de paix, abolirent la Loi du Buddha qui avait pourtant été pratiquée continuellement depuis le temps de mon père et de mes ancêtres. Puis ils décrétèrent qu'il n'était pas permis de pratiquer la Loi bouddhique ni de (vénérer) le dieu du Népal <sup>423</sup> au Tibet ; et d'autre part ils rédigèrent une loi interdisant qu'on la pratique dorénavant <sup>424</sup>.

« Ensuite, quand le roi (Khri-sroñ lde-bcan) eut vingt ans, il y eut d'abord des signes <sup>425</sup> et des présages de mauvais augure. On eut beau accomplir des rites <sup>426</sup> de toutes sortes pour les faire cesser, pendant de nombreux mois, les signes et les présages restèrent de mauvais augure. Aussi (le roi) déclara : « Qu'on rejette et qu'on révoque la loi qui interdit de pratiquer la religion du Buddha, et que l'on rende hommage aux Trois Joyaux » ; ayant fait ainsi, ce fut bénéfique.

« Ensuite, des Kalyānamitra lui vinrent en aide et (le roi) entendit (prêcher) la Loi ; des livres furent même distribués et il fut décidé de propager la religion bouddhique. A cette (décision), tous craignirent que ce ne soit néfaste, parce que (le bouddhisme) n'était pas la religion ancienne du Tibet, et parce qu'il était en désaccord avec les rites et les offrandes propitiatoires aux Sku-lha (*de-na Bod-kyi čhos rñin-pa ma-lags* <sup>427</sup> *la | Sku-lha gsol-ba dan čho-ga myi-mthun-pas | kun kyañ ma-legs-su dogs-te*). Quelques-uns craignirent que la personne (du roi) n'en soit abaissée, d'autres craignirent que le gouvernement ne soit amoindri, d'autres craignirent que l'abandon de la religion

<sup>422</sup> Transcrit *bi-har* par Dpa'o, fol. 110a (et non *pe-kar*, TTK, p. 98).

<sup>423</sup> C'est peut-être une allusion à la statue du Buddha apportée, selon la légende, par la princesse népalaise ; cf. *Annuaire de l'E.P.H.E.*, 1965/1966, p. 433-445.

<sup>424</sup> *Phyind-čhad* (et non *phyi nañ*, TTK, p. 98). Au sujet de cette loi, cf. *sup.* p. 379-381 et *inf.* p. 287-289.

<sup>425</sup> Le sens de *phyag-sprid* ou *sprin* est douteux ; nous avons rencontré plus haut cette expression dans le *Sba-bžed*, p. 8 et 13, à côté de *mo-ma* et *ltas-mkhan* ; elle s'appliquait donc à une catégorie d'augures particuliers, chargés d'examiner les *phyag-sprid* ou *phyag-sprin* d'où ils tirent leur nom.

<sup>426</sup> Le sens de *bčad*, dans la phrase *čho-ga či mjad-pas bčad kyañ*, m'échappe. *Čho-ga* s'applique aussi aux rites pre-bouddhiques, ainsi dans l'inscription de Rkoñ-po, l. 7.

<sup>427</sup> Transcrit par erreur *ma legs pa* dans TTK, p. 98, ce qui fausse tout le sens (la traduction, p. 48, diffère de celle que je donne ici).

ancienne ne provoque des maladies pour les hommes et les animaux, d'autres craignirent encore qu'elle n'amène des famines ».

Khri-sroñ lde-bcan expose avec une grande clarté dans cet édit la situation religieuse face à laquelle il était confronté, au début de son règne, au moment où il était décidé à propager la nouvelle religion dans son royaume. L'opposition d'une partie de l'aristocratie tibétaine à l'adoption du bouddhisme se fondait essentiellement sur un argument conservateur : « ce n'est pas la religion ancienne du Tibet ». Et en quoi consistait la religion ancienne du Tibet, avec laquelle le bouddhisme paraissait incompatible (*mi-mthun-pa*) ? En rites et cérémonies propitiatoires aux Sku-lha, ces Sku-lha que Khri sroñ lde-bcan appelle dans son premier édit les Sku-lha du pays du Tibet (*Bod-yul gyi Sku-lha*) : Or le rôle et l'influence des Sku-bla dans la religion ancienne sont fort bien définis par le roi qui cite littéralement sur ce point les arguments de ses fidèles : des Sku-bla dépendaient le prestige de la personne royale <sup>428</sup> et sa santé <sup>429</sup>, la stabilité du royaume et du gouvernement <sup>430</sup>, l'absence de maladies pour les hommes et les animaux, l'abondance de la nourriture : ce sont exactement les bienfaits que dispensent les Sku-bla dans le 1047 lorsqu'ils sont satisfaits des êtres humains, grâce à un rituel adéquat, et qu'ils leur refusent au contraire quand ils ont lieu d'être mécontents des hommes, qu'ils abandonnent alors aux maléfices des divers démons.

Il est donc certain que le 1047, qui reflète un moment de l'histoire tibétaine où les sphères gouvernementales attachaient une importance primordiale au culte des Sku-bla, appartient à une époque dominée par les croyances propres à la « religion ancienne du Tibet ». C'est une indication qui renforce à la fois l'hypothèse de sa rédaction sous le règne de Sroñ-bcan sgam-po, et celle qu'aux alentours de 640, la religion ancienne (sur laquelle nous apporterons des précisions plus loin), était la seule religion pratiquée au Tibet.

\*

\*      \*

Revenons à présent aux § XI et XII de la Chronique, et aux indications qui se dégagent de la première partie du 1047, et qui apportent des éléments nouveaux quant à l'interprétation de ces deux paragraphes. On sait de façon certaine que Spuñ-sad zu-ce et le roi Lig Myi-rya étaient contemporains et que la campagne menée par le roi du Tibet sur le conseil de sa sœur la reine Sad-mar-kar est celle que les Annales situent en 643/644, sous le règne de Sroñ-bcan sgam-po. Il est d'autre part très vraisemblable que Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce, tout désigné, de par son origine, son expérience — il avait déjà conquis tout le *Žaň-žuň* du Nord avant 634 — et ses succès militaires passés, pour diriger les armées tibétaines chargées de combattre le *Žaň-žuň*, ait posé sa candidature à ce poste, comme le prouve le 1047. Il faut donc admettre qu'en 642 environ, Spuñ-sad zu-ce était en faveur auprès du roi.

<sup>428</sup> Idée qui s'exprime par la formule *žal-'tho* (= *mtho*) dans le 1047, l. 65 et 67, et son contraire par *žal-dmas*, l. 92, comparable à *sku-dmar* que donne cet édit.

<sup>429</sup> Cf. 1047 l. 28 : *rgyal-po lo brgyar myi-noňs-pa... rgyal-po g-yuň-druň thob-pha* (l. 30) etc.

<sup>430</sup> 1047, l. 17 : *rgyal-po čhab-srid 'to-žin nam-du 'aň srid myi-gyurd-pha*.

loyal (*glo-ba ñe*), et comptait parmi les candidats au commandement de l'armée tibétaine dans la guerre contre Lig Myi-rya.

Or le chant de Mgar et de Sroñ-bcan sgam-po qui se place après la conquête du Žaň-žuň de 643/644, dans le § XII, nous a frappé parce qu'au lieu de contenir un échange de congratulations, ce qui serait normal à l'issue d'une victoire, il paraît être un serment d'assistance et de fidélité réciproque échangé par le roi et son ministre à la suite d'une tentative de rébellion interne.

D'autre part, le § VII et le folio publié par Thomas dans *TLT* II p. 53 rapportent tous deux une partie des exploits accomplis par Spuň-sad zu-ce au début du règne de Sroñ-bcan, après la disgrâce de Myañ (due en grande partie à ses calomnies) puis relatent les circonstances de sa propre chute, quand, après avoir essayé d'attirer le roi dans un guet-apens, sous prétexte d'une invitation dans son domaine du Rcaň-bod, sa machination fut déjouée par Mgar et il dut se suicider. L'épisode de la fin du ministre était séparé de la partie se rapportant à la dénonciation de Myañ et à la guerre contre le Žaň-žuň du nord, qui eut lieu avant 634, par une formule imprécise, après un signe de début de paragraphe, *'uň-gi 'og-tu*, « après cela », qui ne renseigne pas sur le laps de temps écoulé entre les deux séquences d'événements. Le 1047 établit qu'en 642 Khyuň-po était toujours vivant et en faveur; on pourrait alors supposer qu'à l'issue de la guerre contre le Žaň-žuň, peut-être menée par Spuň-sad zu-ce, celui-ci, au faite de sa puissance, tenta d'usurper le pouvoir et fut démasqué par Mgar. Ce serait à cette tentative manquée que Mgar ferait allusion dans sa formule de serment du § XII.

Il y a cependant un certain nombre d'objections qui feraient écarter l'hypothèse attribuant la conduite de la révolte intérieure dont il semble être question dans ce passage à Khyuň-po Spuň-sad zu-ce. Tout d'abord, la relation de sa mort ne le présente pas comme un général en activité mais comme un vieux ministre à la retraite « qui se chauffe au soleil ». Certes, ce vieillard avait néanmoins suffisamment d'énergie pour comploter contre le roi lui-même et envisager de renverser la monarchie à son profit; mais une autre indication, tirée d'un texte tardif, il est vrai, mais qui s'appuie souvent sur une documentation ancienne, laisse penser que la mort de Spuň-sad zu-ce n'a pas suivi de près la victoire sur Lig Myi-rya. Dpa'o gcug-lag 'phreň-ba donne en effet des indications sur l'administration du royaume contrôlé par Sroñ-bcan sgam-po, qui paraissent s'appliquer réellement à ce règne, et parmi les cinq gouverneurs (*khos-dpon*) chargés d'administrer le territoire, il cite Khyuň-po Pun zuň-ce comme gouverneur du Žaň-žuň, ayant pour centre administratif Khyuň-luň rdul-mkhar, la capitale de Lig Myi-rya<sup>431</sup>. Si l'information de Dpa'o gcug-lag est exacte, la nomination de Khyuň-po a donc obligatoirement suivi la conquête du Žaň-žuň et ce ne serait pas immédiatement après l'annexion du Žaň-žuň que se situerait son complot avorté.

Quoi qu'il en soit, le fait que Khyuň-po ait été en vie et en faveur au moment de la guerre du Žaň-žuň, sinon quelque temps après, montre qu'il ne suffit pas de relier le paragraphe VII, qui se termine par la mort de Khyuň-po, au paragraphe XI, qui raconte les préliminaires de la guerre du Žaň-žuň,

<sup>431</sup> Dpa'o, *ja*, 18b.

époque à laquelle le ministre vivait toujours, suivi par le § XII qui se situe immédiatement après cette guerre, pour rétablir un ordre chronologique rigoureusement satisfaisant. On avait déjà remarqué que la succession des événements relatés après le chapitre IV n'est pas conforme à la chronologie puisque le chapitre V se rapporte au règne de Sroñ-bcan sgam-po, après la disgrâce de Myañ, et que le paragraphe suivant traite des débuts de ce règne et des circonstances qui ont amené cette disgrâce. Ces chevauchements montrent, à mon sens, que les différents paragraphes qui composent la Chronique et qui sont homogènes entre eux, comme l'a justement remarqué M. Petech, ont été rédigés indépendamment les uns des autres, et assemblés assez longtemps après les faits mentionnés pour que le compilateur ait été embarrassé pour les classer dans un ordre, qu'il a voulu chronologique, mais qui, dans certains cas n'était pas facile à rétablir. Le compilateur a, par exemple, manifestement hésité au sujet du serment de Dba's, ne sachant s'il fallait le situer sous le règne de Gnam-ri ou sous celui de Sroñ-bcan, puisque le vieux ministre a servi sous les deux rois, et l'a finalement placé entre les deux règnes. Quant au morceau contenant les paragraphes XI à XVI, il était difficile de savoir à quel règne en rattacher le début, c'est-à-dire l'histoire de Sad-mar-kar, puisqu'il commence par les mots : « Sous le règne de ce roi » et qu'aucun roi tibétain n'est mentionné de manière explicite dans le § XI. Si le compilateur en a fait un épisode du règne de Khri-sroñ lde-bcan, c'est sans doute qu'à son époque, au milieu de IX<sup>e</sup> siècle sinon plus tard, la conquête du Žaň-žuň et le nom du roi vaincu par Sroñ-bcan sgam-po n'évoquaient plus de souvenirs historiques précis.

Un autre facteur a pu contribuer à faire oublier le nom personnel du roi du Žaň-žuň vaincu par Sroñ-bcan sgam-po. Il se rattache, en partie, à l'explication de la double dénomination du roi, appelé Lig Myi-rhya dans le 1287 et Lig Sña-çur dans les Annales, car il est bien certain, à présent, qu'il s'agit du même prince. Cette divergence paraît liée à une question que nous nous sommes posée à la lecture du 1286,2 et du 1038, celle du sens et de la fonction à attribuer à ce que l'on a appelé le « catalogue des principautés ».

On se souvient que le groupe des « douze princes » dont le nombre varie de neuf à dix-sept, parmi lesquels on rencontre le seigneur du Žaň-žuň, Lig Sña-çur, est collectivement situé à l'époque de l'arrivée du premier roi du Tibet; ceci non seulement dans la littérature tardive mais aussi dans le 1286,2 et le 1038, qui fournit une classification des hypothèses concernant l'origine du premier roi en vigueur au Tibet, dans le milieu de l'auteur, aux environs du IX<sup>e</sup> siècle, dont le texte narratif du 1286,3 ne représente qu'une version.

De qui se compose donc cette liste de princes et de ministres que l'on a considérés parfois comme des seigneurs établis dans leurs fiefs au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère et parfois comme des « prehistoric little kings »<sup>432</sup>? Il y a tout d'abord le seigneur (*rġe-bo*) du Žaň-žuň Lig Sña-çur qui, comme le notent les éditeurs des *DTH*, p. 83 n. 1, a été soumis en 644. Lo-ñam,

<sup>432</sup> Cf. *supra*, p. 202.

quatrième de la liste du 1286, est le seigneur du Myañ-ro çam-po qui conquiert la principauté de 'Phyiñ-ba, après l'assassinat de Dri-gum bean-po; il y a donc vingt-cinq générations d'écart entre Lig Sña-çur, contemporain du 32<sup>e</sup> roi de la lignée, Sroñ-bcan sgam-po, et Lo-ñam, contemporain du 7<sup>e</sup> roi de cette même lignée. Le prince de Skyi-ro, cinquième de la liste du 1286, *rje* Skyi-rje'i mañ-po, n'apparaît pas ailleurs dans un contexte datable. Mais nous avons déjà rencontré ses deux ministres, Çe'u et Sug, dont les noms sont orthographiés Çe'u et Spug dans le 1290, et Çu'u et Spug dans le 1060. Lorsque, dans la troisième version de l'origine du premier roi, le 1038 décrit l'arrivée de Khri bar-la bdun-chig du ciel sur le sol tibétain, il précise qu'il eut « pour ministres Lho et Rñegs, pour bon-po Mche et Gco, pour intendants (*phyag-rcañ*) Ça et Spug ». La tradition bon-po a conservé avec une remarquable fidélité cette version des circonstances de l'arrivée du premier roi au Tibet central et jusqu'au nom, à peine déformé, des représentants des clans du Skyi-yul qui reconnurent l'autorité du fils des dieux à son arrivée sur terre. Voici en effet comment le *Kha-byañ* bon-po raconte la venue du fils de Bdun-chig (le quatrième des sept frères) Khri-pad 'bar-ba, qui, au ciel, portait le nom de *rje* Gña'-khri bean-po et sur terre, celui de *rgyal-po* Lde-sras (roi, fils des Lde). « Il parvint dans l'enceinte des glaciers, cœur des pays et des continents; quand il descendit de l'escalier d'argent à neuf marches, il lava les impuretés de ses passions dans un étang; le fils des dieux et les hommes se comprirent par signes; il s'installa au pays de Yar (luñ), à Sog-ka, dans la citadelle de Phyi-ba stag-rce ... Phya-bon thañ-yag et Pha-ba Che-gco lui servirent de *gçen-po*, protecteurs de sa personne; Lho-ris bsgreñ-po fit fonction de ministre, et Rñog de Yar, de sujet; Çes et Yug lui servirent d'intendants »<sup>433</sup>.

On voit que la tradition du 1038 est toujours présente : Mche et Gco sont devenus un seul personnage, Che-gco, mais leur rôle de prêtre bon-po ou de protecteur est le même. Les deux ministres, Lho et Rñegs, dont les noms sont à la fois ceux de clans localisés au Yar-luñ et de principautés, sont reconnaissables dans le ministre de Lho et le sujet ('*bañs*, terme qui désigne souvent le ministre dans le binôme *rje-'bañs*) Rñog de Yar-luñ. Quant aux intendants Çes et Yug, ce sont bien les ministres du Skyi-ro de la liste des principautés du 1286, dont le nom est plus ou moins modifié dans les sources tardives; le Yug du texte bon-po s'explique par une confusion entre la graphie cursive de *yu* et de *spu*. Ce sont à coup sûr les clans du Skyi-ro auxquels la reine Sad-mar-kar faisait allusion dans son chant, pour rappeler à son frère que les annexions du passé devaient être un modèle et un gage de la conquête du Žañ-žuñ : *Skyi'i ni Ça dañ Spug*. Nous sommes donc, avec eux, reportés à l'époque du premier roi du Tibet.

<sup>433</sup> *Kha-byañ*, 37a : *yul gliñ-gi[s](37b) sñiñ-po gañs-kyi[s] ra-bar byon | dñul-skas them-dgu la bab-ste | khru-s-gyis rjin-bu la bag-çhags dri-ma bkrus | mi dañ lha-sras brda' yañ mjal | yul Yar-yul Sog-ka-ru | mkhar Phyi-ba stag-rce bžug | ... de'i sku-bsruñ gçen-po ni | Phya-bon Thañ-yag dañ Pha-ba Che-gco' gñis-kyis mjad | blon-po Lho-ris bsgreñ-po yin | 'bañ(s) ni Yar-gyi[s] Rñog-gyis bya | phyag-chañ Çes dañ Yugis mjad |*

Le prince du Nas-po, sixième de la liste du 1286, est le seigneur Dgug-gri'i ziñ-po-rje, dont le fief fut conquis à la suite du complôt ourdi contre lui par une partie de son aristocratie, à la fin du règne de Stag-bu sña-gzigs et sous celui de Gnam-ri slon-bcan <sup>434</sup>. Il a donc vécu à la fin du VI<sup>e</sup> siècle et au début du VII<sup>e</sup>. Quant au douzième roitelet du pays de Rkoñ-po, Rkoñ-rje'i dkar-po, c'est un des deux fils de Dri-gum bcan-po qui, d'après le premier chapitre de la Chronique et l'inscription de Rkoñ-po, devint prince de cette région tandis que son frère recouvrait le trône de leur père à Pyiñ-ba stag-rce.

Ces quelques exemples montrent bien que nous sommes loin d'avoir affaire à un tableau homogène de la société tibétaine du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, et que les membres de cette liste ne sont pas contemporains les uns des autres, mais s'échelonnent sur des périodes très variées qui vont du règne du premier roi du Tibet jusqu'à celui du 32<sup>e</sup>, en passant par le 7<sup>e</sup>, le 8<sup>e</sup>, le 30<sup>e</sup> et le 31<sup>e</sup>, etc. On comprend que les éditeurs des *DTH*, aient remarqué en note, p. 83, que « le synchronisme du tableau n'est pas rigoureux » <sup>435</sup>. Ce sont en fait des feudataires conquis et annexés à des époques fort diverses qui sont situés tous ensemble à l'époque de l'arrivée du premier roi du Tibet dans le 1286,2, le 1038 et les textes tardifs qui les groupent sous le nom collectif des « douze principautés », quel qu'en soit le nombre réel.

Cependant, sommes-nous réellement, avec cette énumération de vassaux et de leurs conseillers, en présence d'une liste de noms de personnes ? Pour plusieurs d'entre eux il ne semble pas que ce soit le cas.

Dgug-gri'i ziñ-po-rje, prince du Nas-po, est l'un des personnages principaux des chapitres III et IV de la Chronique, dont le royaume, annexé sous le règne de Gnam-ri, reçut alors le nom de 'Phan-yul. On voit dès les premières lignes du chapitre III que Ziñ-po-rje n'est pas un nom propre mais un titre, puisqu'il est porté par deux princes ennemis. « A Ńen-kar-le-vieux vivait Ziñ-po-rje Stag-skya-bo ; à Spur-ba'i yu-sna (la capitale du Nas-po) vivait Ziñ-po-rje Khri-pañs-sum » <sup>436</sup>. Les noms personnels des deux Ziñ-po-rje sont Stag-skya-bo et Khri-pañs-sum. La valeur impersonnelle de ces titres ressort bien de la formule de serment employée par les conjurés du Nas-po envers Gnam-ri :

*Ziñ-po-rje rgyab-du myi-dor re |*  
*Spu-rgyal pañ-du myi-len re |* <sup>437</sup>

Elle montre que, comme Spu-rgyal, nom de clan des rois des Tibétains, d'après la Chronique <sup>438</sup> et le 1038, Ziñ-po-rje peut-être indifféremment appliqué à plusieurs seigneurs ; il ne semble pas que ce soit un nom de clan, cependant, car les deux Ziñ-po-rje ne sont pas parents, mais plutôt un *mkhan*, comme Mañ-po-rje ou Khri-sum-rje <sup>439</sup> « a name of honour conferred

<sup>434</sup> Cf. *supra*, p. 233-247.

<sup>435</sup> *DTH*, p. 85, n. 3.

<sup>436</sup> *DTH*, p. 102, et *supra*, p. 233.

<sup>437</sup> *DTH*, p. 105 et aussi 108, *supra* p. 235 et 236.

<sup>438</sup> *Spu-rgyal ni gduñ myi-ñhad*, *DTH*, p. 119, l. 9 et 35.

<sup>439</sup> *Names and Titles*, p. 12.



on persons of noble birth or high rank », selon la définition de M. Richardson <sup>440</sup>, qu'un nom de fonction.

Ce pourrait être aussi le cas du nom du prince de Skyi-ro dont les ministres portent des noms de clans sans valeur personnelle, Ça et Spug ; il est appelé Skyi-rje'i Mañ-po, et on aurait tendance, comme M. Bacot, à écrire qu'il s'agit d'une abréviation de Mañ-po-rje si les variantes orthographiques relevées par Mlle Lalou dans son *Catologue* ne comportaient Rmañ-po ou Rmoñ-pa. Pour ce qui est du prince de Rkoñ-po, appelé Rkoñ-rje'i dkar-po dans la liste du 1286 et dans la plupart de celles qu'a recensées Mlle Lalou, on pourrait le traduire comme « le Blanc, seigneur de Rkoñ-po ». Mais l'adjectif *dkar-po*, accolé à Rkoñ, n'est pas seulement attesté comme le titre anonyme de ses princes ; il est certes appliqué dans ce sens au fils de Dri-gum, qui devint « le Rkoñ Dkar-po » <sup>441</sup>, tout comme au prince qui vivait à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle et en faveur de qui l'édit en question fut accordé : *Rkoñ dkar-po la gcigs gnañ-ba* <sup>442</sup>. Mais c'est aussi l'épithète du pays lui-même, puisqu'il est question dans cet édit, l. 14, du « roi de Rkoñ dkar-po », *Rkoñ-dkar-po'i rgyal-po*. Ce personnage apparaît, dans la littérature tardive, dans le *Lha-'dre bka'-than* par exemple, comme un être mi-humain mi-démoniaque « le plus puissant seigneur du pays de Koñ-po », *Koñ-yul srid-dbañ çe-ba Koñ-rje dkar-po* <sup>443</sup>, qui, avec l'aide de ses deux frères, « le Rouge » (*Dmar-po*) et « le Noir » (*Nag-po*), essaie de barrer la route à Padmasambhava. Dans le *Gzer-mig*, deux chefs du Rkoñ-yul, *Rkoñ-rje dkar-po* et *Rkon-rje dmar-po*, jouent un rôle dans l'épisode du vol des sept chevaux de Gçen-rab <sup>444</sup> et là aussi, paraissent n'être qu'à demi humains. L'expression Rkoñ dkar-po qui n'a pas de valeur individuelle, est donc attestée à la fois comme nom du pays de Rkoñ-po et comme titre de ses princes. Le nom du seigneur du Myañ-ro çam-po, Lo-ñam Byi-brom-cha, est plus douteux. C'est certainement celui de l'assassin de Dri-gum, qui s'empara de la citadelle-capitale de Pyiñ-ba stag-ree, pendant que les fils du roi s'exilaient à Rkoñ-po ; il est en effet appelé Lo-ñam Byi-khroms dans le récit que le *Rgyal-rabs* de 1376 consacre à cet épisode, et l'élément Byi-khrom ou Byi-brom-cha pourrait être son nom personnel et non un titre, comme dans les cas relevés plus haut. Lo-ñam rta-rji, en revanche, terme qui le désigne dans le second chapitre de la Chronique, est composé d'un nom de clan —semble-t-il — Lo-ñam, et d'un nom d'office, *rta-rji*, « gardien des chevaux ». Lo-ñam *rta-rji* se trouve en effet en tête d'une liste de sept *rji* dans le catalogue de l'armée tibétaine de l'époque de Khri-sroñ lde-bcan que M. Tucci a analysé dans son *Preliminary Report* ; M. Tucci remarque, p. 86 n. 2, « Lo-ñam is the name of the equerry who killed the king Gri gum : he also was a *rta rdsi* : therefore it is not a personal name but a name of an officer : chief groom », et il renvoie à *TLT* où Thomas avait déjà signalé cette acception.

<sup>440</sup> *Ibid*, p. 16.

<sup>441</sup> *DTH*, p. 99 : *Ña-khyi ni Rkoñ-dkar-po lagso* ; cf. *supra*, p. 223.

<sup>442</sup> Cf. inscription de Rkoñ-po, l. 2.

<sup>443</sup> *Lha-dre bka'-than*, fol. 21b-22a ; il est appelé Koñ-lha dkar-po dans le *rnan-thar* de Rva locava, fol. 128 b.

<sup>444</sup> Cet épisode est cité dans *Nine Ways of Bon*, p. 14.

Mais avec le nom du seigneur du *Žaň-žuň*, Lig *Sña-çur*, qui nous intéresse tout particulièrement, nous sommes à nouveau en présence d'un terme impersonnel comme dans le cas de *Ziň-po-rje* et de *Rkoň-rje'i dkar-po*. Il se compose de deux parties, la première, Lig, étant apparemment un nom dynastique ou un nom de clan des rois qui régnaient au *Žaň-žuň*. On trouve en effet Lig *Myi-rhya* dans le § XI et XII de la Chronique, mais alternativement *Myi-rya* et Lig *Myi-rya* dans le 1047. On trouve de même Lig *Sña-çur* dans les Annales et dans le 1286, 2, mais *Sña-çur* ou *Gña-çur* dans plusieurs documents d'Asie Centrale édités par Thomas, qui comprend *Sña-çur*, dans *TLT* III, p. 108, comme un nom tribal et géographique. Quant à M. Petech, il note dans ses *Glosse* p. 272, que « *sña-çur* (ou *gña-çur*) se retrouve dans différents documents d'Asie Centrale, précédant toujours un nom de personne; c'est pourquoi il me paraît être un titre nobiliaire plutôt qu'un nom tribal ». M. Petech cite le *La-dvags rgyal-rabs* à l'appui de cette interprétation, mais le passage en question, qu'avait également cité Thomas dans *TLT* II, p. 174, renforcerait plutôt l'hypothèse qu'il s'agit d'un terme géographique car il est utilisé en parallèle avec *Rgya-nag*, *Rgya-gar* et *Dru-gu*<sup>445</sup>. Il semble que ce nom qui est aussi employé comme un « titre du prince et de la classe dirigeante du *Žaň-žuň* »<sup>446</sup> ait désigné à la fois un nom de clan et un nom de pays, comme nous l'avons vu pour d'autres principautés, Lho, Rñegs, Myañ, Skyi, Mčhims etc. De sorte qu'il n'y a pas de contradiction dans le fait que les Annales et le 1286 désignent par son titre, Lig *Sña-çur*, le roi auquel les § XI et XII de la Chronique et le 1047 donnent son nom personnel, Lig *Myi-rya*, comme il n'y a pas de contradiction dans le fait que *Gnam-ri* ou *Sroň-bcan sgam-po* soient appelés, dans la Chronique, par leur nom personnel ou par leur nom de clan (*gdun*), qui est aussi considéré comme un nom de pays, *Spu-rgyal*.

Puisqu'il en est ainsi, comment interpréter la coexistence de ces princes feudataires dans les « listes de principautés » où ils sont reportés tous ensemble à l'époque qui précède l'arrivée du premier roi, listes où leur nom tend à être remplacé par des titres dynastiques ou tout ou moins impersonnels? Il est bien évident que dans le contexte de la légende d'origine du premier roi du Tibet, le synchronisme d'une liste comme celle du 1286,2 ne correspond pas à la réalité historique, et que le chiffre douze des principautés, alors qu'elles sont dix-sept, ne représente pas davantage la configuration géographique ou ethnique du Tibet de ce temps. On est visiblement en présence d'un schéma classificatoire, dans lequel une synchronie fictive et symbolique a été substituée à la réalité diachronique. En effet, les différents éléments qui entrent dans le cadre arbitraire des « douze principautés » ont certainement tous eu, à un moment donné et séparément, une réalité historique précise, que l'on saisit d'autant mieux que leur incorporation dans le groupe

<sup>445</sup> *Antiquities of Indian Tibet*, II, p. 30 : *Gnam-ri sroň-bcan* / *rgyal-po 'di'i dus-su Rgya-nag nas sman daň rcis byuň* / *Rgya-gar daň Gru-gu nub-phyogs* / *Gña-žur rgyal-po la-sogs-pa btul* /.

<sup>446</sup> Cf. *Glosse*, p. 272. Un « *Sña-çur blon* » est signataire du traité de Karchung (*TTK*, p. 103), au début du IX<sup>e</sup> siècle; il avait pour nom personnel *Da-gcug-sñas*.

c'est à dire leur annexion au domaine royal, est récente, comme dans le cas de Ziñ-po-rje du Nas-po ou de Lig Sña-çur du Žaň-žuň. En revanche l'annexion des premières principautés, dont le souvenir est conservé dans les chants de la Chronique, celle des Lho et Rñegs du Yar-luň, ou des Ça et Spug du Skyi-ro, qui sert de précédent, présage de conquêtes futures, se perdent dans un passé trop lointain pour que, dans l'état actuel de la documentation, on puisse en comprendre les circonstances. Ce qui ressort de l'examen de ces listes, c'est que la première confédération des vassaux est attribuée soit à l'un soit à l'autre des deux ancêtres initiaux de la dynastie Spu-rgyal : au premier ancêtre du Phyiň-yul qui régnait à Pyiň-ba stag-ree et dont la lignée portait le nom de clan de 'Phan, selon les chants de la Chronique, c'est à dire à Ņag ou Ņa-khri bean-po, et à 'O-lde spu-rgyal du Yar-luň. Mlle Lalou a fait remarquer que le Yar-luň n'apparaît que dans deux listes, celles d'*AFL* et du 1285. Il est en effet très significatif que le Yar-luň ne soit pas inclus dans le 1286,2, qui se termine par la soumission de tous les *rgyal-phran* par 'O-lde spu-rgyal : car le territoire du roi qui a confédéré les vassaux dont les noms précèdent ne peut être mentionné parmi eux ; incidemment, puisque le Rñegs est compris dans la liste, il est probable que le domaine d'O-lde spu-rgyal se confondait avec le Lho, car on rencontre, dans les textes cités par Mlle Lalou, soit Lho et Rñegs, soit le Yar-luň et Rñegs.

Aussi peut-on conclure que l'absence du Pyiň-luň de toutes les listes relevées par Mlle Lalou est, avec les remarques sur les 'Phan fournies par les chants de la Chronique <sup>447</sup>, l'indice assez sûr que le noyau primitif autour duquel les feudataires se sont groupés était précisément le Pyiň-luň, pays des 'Phan <sup>448</sup>.

Quant à savoir à quelles intentions répond l'insertion des petits princes dans un schéma où le temps historique fait place au temps mythique, les différents emplois de ce catalogue permettent peut-être de les saisir. Il semble en effet que dans des textes comme le P.T. 1285 ou le manuscrit de l'India Office édité dans *AFL* IV, ce schéma ait une valeur essentiellement spatiale et descriptive ; il sert à exposer une pluralité d'expériences analogues, situées dans des régions différentes, dont le résultat identique est une garantie de réussite pour celui qui fera accomplir le même rite. Ce qui distingue les listes du 1285 ou d'*AFL* I, par exemple, de celles du 1286 ou du 1290, c'est qu'à la synchronie des princes installés chacun dans son domaine s'ajoute celle de pays extra-humains, celui des Lha, des Klu, des Srin, des Dmu, auxquels est adjoint le Myi-yul, pays des hommes, opposé en tant que catégorie à celui des non-hommes. Le fait que ces pays peuplés de classes d'êtres divins ou démoniaques soient mêlés aux principautés tibétaines paraît

<sup>447</sup> Cf. *supra*, p. 242-248.

<sup>448</sup> Dans les catalogues qui décrivent l'organisation militaire du Tibet sous le règne de Khri-sroň lde-bcan, le district de G-yo ru *stod* est divisé en quatre régions, dont les deux premières sont le Yar-luň et le 'Phyiň-luň (Dpa'o ja, 19b) ou Yar-kluňs et Phyi-luň (*Blon-po bka'-thaň*, 9b). La distinction entre ces deux domaines subsistait donc toujours à cette époque ; cf. *supra*, n. 226.

aussi dû à une contraction synchronique car on trouve, isolés à une période préhistorique définie et se succédant dans le temps, ces Srin-po, Lha et Klu qui peuplaient le Tibet avant l'arrivée des hommes, *mi*, dans la théorie bien connue du peuplement du Tibet par des êtres non-humains qui ont précédé les hommes. Peut-être s'agit-il d'une semi-rationalisation de l'époque tardive, mais la théorie est attestée dès le XI<sup>e</sup> siècle par les citations du *Lorgyus chen-mo* de Khu-ston Brcon-'grus g-yuñ-druñ<sup>449</sup>,

En revanche, lorsque le schéma des « douze principautés » est lié à la légende du premier ancêtre royal, ou au règne de ses successeurs, il a un caractère nettement politique qu'un texte employé par Mlle Lalou pour établir son Catalogue, le P.T. 1290, met en lumière. Ce document, dont Mlle Lalou a utilisé les deux listes de principautés, est malheureusement rempli de difficultés parfois insurmontables qui tiennent d'abord au fait que ce grand feuillet de 70 cm sur 20 comporte deux déchirures sur l'un des deux bords, et que la première correspond au début d'une des faces. On ne peut donc pas savoir si cette face commençait ou non par un *dan-kyog* signe de début de paragraphe. Aussi n'est-il pas certain que la face appelée recto par Mlle Lalou, du fait qu'elle commence par un *dan-kyog* au début de la l. 5, après la copie d'un texte bouddhique interrompu à la fin de la l. 4, au milieu d'une phrase, soit vraiment à lire en premier<sup>450</sup>. Il n'est pas certain non plus que les deux faces forment une suite, bien que plusieurs thèmes soient développés de façon quasi identique de chaque côté. On en décidera après la description sommaire du folio, divisé en séquences arbitraires, puis l'analyse plus détaillée de chacune d'entre elles; on proposera ensuite une interprétation provisoire de l'ensemble du document. C'est la face dont le début est déchiré que nous considérons comme le recto.

Recto 1) L. 1. Les deux déchirures de cette ligne en rendent la lecture hasardeuse. Elle comporte cependant des indications importantes. Il est en effet question d'une réorganisation administrative, grâce aux facultés surnaturelles (d'un roi ou d'un ministre), *'phrul-kyis ni mkhos bcamste* /; puis, après une lacune, de « signes de prospérité qui, depuis l'année faste du dragon (*'brug*) jusqu'à celle-ci ont été constants », *skyid-pa'i rtags* // *bkra-çis ni 'brug-lo nas* / *'di lo ni rgyun-du 'byuñ* /. La ligne se termine sur une phrase poétique précédée de l'interjection d'appel à l'attention, *kye*, illustrant cette prospérité par l'image des travaux agricoles effectués en hiver et au printemps, dont on recueille le bénéfice en été.

2) L. 2-10. Après une lacune au début de la ligne, on peut lire le passage suivant, au début de la l. 2: « Lorsqu'à Lha-luñ de Skyi<sup>451</sup>, le *bcan-po* reçut

<sup>449</sup> Voir *Catalogue*, s.v. *lha-yul, klu-yul, myi-yul*; Dpa'o, *Ja*, fol. 3a, cité dans *Tribus* p. 8 et *supra*, p. 204.

<sup>450</sup> *Inventaire*, III, p. 3; *Catalogue*, p. 190. Le texte, qui suit les mots *'bras-bu'i las kyañ bzlog-par bya'o* / *Gçin-rje'i*, ne se distingue du premier que par le signe de début de paragraphe, en dehors de cela, l'écriture est à peu près la même d'un bout à l'autre des deux faces. Il n'est pas impossible que la personne qui a copié les quatre lignes du premier texte se soit interrompue au milieu d'une phrase et ait transcrit à la suite un document sans le moindre rapport avec le précédent.

<sup>451</sup> C'est-à-dire la région de Lhasa.

le nom de Khri-gcug lde-brcan au lieu de Mu-ču brtan, le *ban-de* Yon-tan entonna ce chant accompagné de musique » <sup>452</sup>.

Rien n'indique où s'arrête le chant qui suit, mais il nous semble occuper le reste de la l. 2 jusqu'à la l. 10 et se diviser en quatre parties :

a) l. 2-3 : énoncé des principes qui donnent au nouveau roi le droit de régner sur le Tibet.

b) l. 3-7 : liste de principautés, tronquée et comportant erreurs et omissions, dont nous verrons plus loin le détail.

c) l. 7-9 : passage poétique précédé de l'interjection *kye*, qui décrit un pays des dieux du ciel.

d) l. 9-10 : autre passage poétique relatif à des maisons célestes, qui contiennent tout ce qui existe sur terre et dont les portes ne doivent pas être ouvertes.

3) L. 10-12 : instructions concernant l'acheminement du document appelé tout d'abord *bka'-rtags yi-ge phyag-rgya žig* et plus loin *bka'-rtags dañ phyag-rgya yi-ge*.

Quant au verso, il comporte les séquences suivantes :

1) l. 5-7 : liste de principautés qui se termine, comme au recto 2b, par la mention des deux ministres du Śribs-yul.

2) l. 8-9 : description du pays céleste analogue à celle du recto 2c.

3) l. 9-11 : passage poétique parallèle à celui de la séquence 2d du recto.

4) l. 11-12 : déclaration formulée par des « sujets du Tibet », suivie de vœux.

5) l. 12 : une dernière phrase indique que le document, frappé d'un cachet, *sug-rgyas btab-ste*, doit être remis au Sug-rje « Garde des Sceaux ».

Néanmoins, cette face, pas plus que la première, ne porte la moindre trace de sceaux ou de cachets, comme on en trouve tant parmi les documents originaux, lettres ou pièces administratives et juridiques, conservées à la Bibliothèque Nationale et à l'India Office <sup>453</sup>.

La lecture de plusieurs séquences peut donc être éclairée par celle des passages parallèles des deux faces et d'autres manuscrits de Touen-houang, pour ce qui est des listes de principautés. Si l'on reprend la lecture du 1290 en commençant par le recto, on constate que la première séquence, qui n'a pas de parallèle au verso ni, à ma connaissance, dans d'autres textes de Touen-houang, demeure impénétrable, même avec une connaissance approximative du contexte. Rien ne permet d'affirmer, en effet, que la réorganisation administrative dont il est question se situe sous le règne de Khri-gcug lde-bcan ou de son prédécesseur immédiat. On sait qu'une « grande réorganisation administrative » *mkho-čam čhen-pho*, a été effectuée en 654

<sup>452</sup> *Skyi'i lha-luñ du' | bcan-po Mu-ču-brtan las | Khri-gcug lde-bcan du mchan gsol-ba'i che || ban-de Yon-tan gyis | rol-mo glu-chigs bgyis-pa ||*

<sup>453</sup> Cf. P.T. 999, 1079, 1083, 1085 et tous ceux que Mlle Lalou a signalés dans les index de son *Inventaire*, au mot sceau ou cachet, ainsi que *TLT*, II, p. 17, 19 et *passim*.

(cf. DTH, p. 13), une année du tigre (*stag*), qui n'était peut-être pas la première et qui a été suivie de plusieurs autres. Quant à l'expression *skyid-po'i rtags*, mise en relation avec une année 'brug, comme point de départ d'une époque faste qui s'est prolongée jusqu'à l'année de rédaction du texte, elle ne peut guère être rapprochée de l'ère *Skyid-rtag* fondée par Khri-gcug lde-bcan et fixée avec précision, grâce à l'édit de 821-822 <sup>454</sup>, à l'année 815, année *rta*, alors que les seules années 'brug contemporaines du roi sont les années 812, 824 et 836. Peut-être est-il question d'un rappel de la première organisation administrative du Tibet, située rétrospectivement à l'époque mythique du premier ancêtre royal.

La séquence n° 2 donne tout son sens au document puisqu'elle établit que le chant du *bande* Yon-tan a été prononcé lors de l'octroi du nom de Khri-gcug lde-bcan au prince Mu-ču brtan. Or on sait qu'un prince tibétain change de nom en montant sur le trône. Ainsi le roi Khri-lde gcug-racan (704-755) que l'on avait appelé Rgyal gcug-ru à sa naissance, reçut en 712, à son avènement, le nom de Khri-lde gcug-racan <sup>455</sup>. De même son fils, qui né en 742, fut appelé Sroñ-lde bcan ; il reçut en succédant à son père, en 756, le nom de règne de Khri-sroñ lde-bcan <sup>456</sup>, et « prit le pouvoir entre ses mains » (*čab-srid phyag-du bžes*).

Le message du P.T. 1290 se situe donc au moment de l'avènement du roi Khri-gcug lde-bcan, connu plus tard sous le sobriquet de Ral-pa-čan. On a relevé plusieurs divergences dans la chronologie de ce roi, dans les sources tibétaines anciennes et tardives d'une part, dans les sources chinoises et dans les textes tibétains qui ont été rédigés au XIV<sup>e</sup> siècle d'après la traduction des annales résumées des T'ang d'autre part. La tradition tibétaine tardive est à peu près unanime à considérer que le roi est né en *me-pho khyi*, 806, qu'il est monté sur le trône en 817, à douze ans et qu'il est mort assassiné à trente-six ans (à la tibétaine) en 841. On trouve cette chronologie dans de très nombreux textes et notamment dans le chapitre consacré au Tibet par le *Deb-ther dmar-po* <sup>457</sup>. Dans le chapitre sur la Chine, en revanche, les dates de la naissance et de l'avènement de Ral-pa-čan ne sont pas précisées, mais il serait mort en 836 <sup>458</sup>. Selon les sources chinoises, il aurait régné de 815, 816 ou 817 à 838 <sup>459</sup>. Mais puisque les indications fournies par l'inscription du pilier de 822 datent de 815 le début de l'ère *Skyid-rtag*, c'est vraisemblablement en 815, à l'âge de neuf ans, s'il faut en croire les sources tardives, qu'il est monté sur le trône.

Quant au *ban-de* Yon-tan, un des personnages les plus importants de ce règne, il appartenait au clan Bran-ka et portait le nom complet de Dpal-gyi Yon-tan. Déjà ministre du père de Khri-gcug lde-bcan, il conserva ce poste sous son successeur et joua un rôle déterminant dans la politique extérieure du royaume, comme le prouvent de nombreux documents tibétains et chinois, en

<sup>454</sup> Inscription Est, l. 61-62, Li, p. 49-50, Richardson, p. 57-58.

<sup>455</sup> DTH, p. 21 : *bcan-po'i mchan Rgyal gcug-ru las | Khri-lde gcug-racan du gsold |*

<sup>456</sup> DTH, p. 56 : *bcan-po'i mcan Khri-sroñ lde-brcan du bond* (correction de M. Uray dans *Tibetan verb bon*, p. 331).

<sup>457</sup> Edition Gangtok, fol. 18a-b.

<sup>458</sup> *Ibid.*, fol. 11a.

<sup>459</sup> Cf. *Concile*, p. 232 et note.

particulier le traité de 821/822 dont il est le premier signataire <sup>459a</sup>. On voit qu'il dirigea les cérémonies d'intronisation du nouveau roi. Or voici ce que déclara solennellement Dpal gyi Yon-tan, qui était non seulement le premier ministre du jeune souverain mais aussi, soulignons-le, un moine bouddhiste :

Recto, 2a

*ri mtho sa gcañ gañs-ri dbus ||*  
*čhu-bo rluñ <sup>460</sup>-čhen 'bab-gyi mgo ||*  
*Bod-kha g-ya's | drug sa'i sgañ |*  
*lha-gnas yul dbyig dkyil 'di-na ||*  
*myi-rje lha-mjad gcug myi '(l. 3) 'gyurd ||*

*de-phyir Spu-rgyal* (lacune de deux ou trois mots) *|| la khri leg | rgyal phan yul yul na | mkhar-bu re-re dan | mčhi-ste || rgyal-phran bgyid-pa dan || rgyal-phran gyi blon-po Rme'u dan Ljañ | bzer dan bun-de dan | khas-len gyi sug-rgya dan | sug-yig chad-kyis btab || ...*

« Au milieu du Tibet en six divisions,  
 haute terre, séjour divin, pays riche,  
 aux montagnes élevées, à la terre pure,  
 centre des glaciers, source des grands fleuves,  
 un dieu devient souverain des hommes :  
 le Gcug ne varie pas.

C'est pourquoi dans chaque pays du royaume de Phan (ou dans chaque principauté) et dans chacune de leur capitale, ceux qui gouvernent les principautés et les ministres des principautés — (comme) Rme'u et Ljañ —, les fonctionnaires et les *bun-de* <sup>461</sup> doivent prêter serment au roi Spu-rgyal ... qui parvient sur le trône, en apposant l'empreinte de leurs sceaux et de leurs signatures <sup>462</sup> (sur le document) ».

Recto, 2 b. La liste de principautés qui suit commence ainsi : *stag-gi lo'i dgun || ma'i rje-bo <sup>463</sup> Leg-sña-čur || blon-po Če'u dan Spug gñis*. *Leg sña-čur* est de toute évidence identique à *Lig Sña-čur*, nom dépersonnalisé du prince du *Žaň-žuň* vaincu par *Sroň-bcan sgam-po*, mais les deux ministres qui lui sont associés sont en réalité ceux du *Skyi-ro*, comme on l'a vu d'après le P.T. 1038 et plusieurs passages de la Chronique 1287. La date ne peut pas se référer à une année du tigre de l'époque de *Khri-gcug lde-brcan* (810, 822 ou 836) mais se rapporte peut-être à la première conquête du *Žaň-žuň* de

<sup>459a</sup> Voir notamment à son sujet *Concile*, p. 226-231; *Cultural history*, p. 94; E. Haarh, *The identity ...* p. 165; *Li* 822, p. 72-73.

<sup>460</sup> *Rluñ* = *kluñ*.

<sup>461</sup> Comme M. Demiéville l'a indiqué dans *Concile*, p. 281, n. 5, le terme *bzer* « était au Tibet une appellation générale, pareille au *lang* ... chinois (*lang* est un mot de nuance honorifique qui figurait dans beaucoup de titres officiels chinois) ». *Bun-de* paraît aussi, d'après le contexte, devoir s'appliquer à une catégorie de fonctionnaires.

<sup>462</sup> On trouve l'expression *sug-yig chad* ou *sug-yig chad-kyis btab-pa* dans plusieurs lettres éditées par Thomas, dans *TLT*, II, p. 45-46, 59, 137, 141 etc. Dans ce dernier cas, le *sug-yig* est accompagné comme ici d'un *sug-rgya*, cachet. *Sug-yig* paraît bien vouloir dire signature; *chad*, littéralement « mesure » est peut-être à comprendre comme « empreinte », car on rencontre le composé *mjub-chad* dans *TLT*, II, p. 45-46, qui signifie assurément « empreinte du doigt ».

<sup>463</sup> On aurait tendance à corriger *ma'i rje-bo* en *mi'i rje-bo*, si le passage parallèle du verso ne fournissait la lecture *Žaň-žuň dar-ma'i rje-bo*.

643 (six ans avant l'année 649, cf. *DTH*, p. 13), une année *yos* qui suivit de quelques mois « l'hiver de l'année du tigre » précédente. Quoi qu'il en soit, l'attribution au prince de *Žaň-žuň* des ministres du *Skyi-ro* n'est pas la seule erreur de cette liste, qui se poursuit par la mention de la principauté du *Ńas-po*, sans son seigneur, avec pour ministres ceux du *Žaň-žuň* (voir *Catalogue*, p. 204). Vient ensuite le *Myaň-ro'i phyir-khar*, avec le seigneur et les ministres qui correspondent à ceux de la liste du 1286, 2 (*Catalogue*, p. 197); ensuite le *Gnubs*, avec son prince et les *blon-po Rme'u daň Ljaň*, comme plus haut. Mais le nom du second ministre, qui n'apparaît pas ailleurs, est le fruit d'un télescopage avec le nom de la capitale du *Skyi-ro*, *Ljaň-sňon*. Voici en effet, en parallèle, les listes du 1286, 2 (dont j'abrège entre parenthèses le passage manquant au 1290) et celles du 1290 recto et verso :

1286, 2 : *blon-po Rme'u daň (Gro gňis // suit le Myaň-ro čam-po, avec Lo-ňam et ses ministres, puis yul Skyi-ro'i) Ljaň-sňon-na | rje Skyi-rje'i Rmaň-po ...*

1290, a : *blon-po Rme'u daň Ljaň // sjon | rje Myi-rje'i Rmoň-pa ...*

1290, b : *blon-po Rme'u daň Ljaň | sňo-na | rje Skyi-rje'i Rmoň-pa ...*

Il est apparent que l'omission des listes du 1290 remonte à une faute de copie du scribe car d'une part, l'erreur de graphie *sjon* pour *sňon* ne s'explique que par l'écriture et non par l'homophonie, et d'autre part la comparaison entre les listes du 1290 et celle du 1286, 2 incite à se demander si le scribe du 1290 n'avait pas pour modèle une liste analogue à celle du 1286,2, qu'il aurait mal reproduite :

	1290,a	1290,b	1286,2
1	(prince du) <i>Žaň-žuň</i> (et ministres du <i>Skyi-ro</i> )	<i>Žaň-žuň</i>	<i>Žaň-žuň</i>
1 bis	<i>Ńas-po</i> (et ministres du <i>Žaň-žuň</i> )		
2	<i>Myaň-ro'i Phyir-khar</i>	<i>Myaň-ro'i Phyir-khar</i>	<i>Myaň-ro'i Pyed-kar</i>
3	<i>Gnubs</i>	<i>Gnubs</i>	<i>Gnubs</i>
4	<i>omis</i>	<i>omis</i>	<i>Myaň-ro čam-po</i>
5	<i>Myi-rje</i>	<i>Skyi-rje</i>	<i>Skyi-ro</i>
6	<i>Ńas-po</i> (capitale et prince)	<i>Ńas-po</i> (capitale, prince et ministres)	<i>Ńas-po</i>
7	<i>omis</i>	<i>omis</i>	<i>Dbye-ro</i>
8	'Ol	'Ol	'O
9	<i>Rňegs</i>	<i>Rňegs</i>	<i>Rňegs</i>
9 bis	ministres de 'Ol		
9 ter	<i>Rňegs</i>		
10	<i>Glum-ro</i>	<i>Glum-ro</i>	<i>Klum-ro</i>
11	<i>Sribs</i> (fin de liste avec les deux ministres)	<i>Sribs</i> (fin de liste avec les deux ministres)	<i>Sribs</i> (la liste continue)



La liste du 1290 recto comporte des répétitions et des erreurs qui ne se retrouvent pas dans la liste du verso (1 bis, 9 bis et 9 ter et l'erreur des ministres du *Žaṅ-žuṅ*, en 1). L'omission du second ministre de Gnubs, du *Myaṅ-ro ɕam-po* et du nom du *Skyi-ro* sont communes aux deux listes du 1290, dont le scribe a dû sauter une ligne en copiant le document qui lui a servi de modèle. L'omission du *Dbye-ro* est aussi commune aux deux listes du 1290. En dehors de ces répétitions et omissions, il semble bien que la liste de l'original copié par le scribe ait été analogue à celle du 1286,2.

Recto, 2c. Cette séquence difficile est partiellement versifiée en vers de sept syllabes; elle est à peu près identique à la séquence du verso, 2, que j'utilise en parallèle car elle est mieux orthographiée. Elle commence ainsi :

*Kye | ma-mthoṅ ɕag blta* (recto, *ba-lta*) '*chal-ba*' ||  
*phi-ki dag phi-kin* ||

Sur la suggestion de M. Yon-tan Rgya-mcho, je comprends le second vers comme *pha-gi dag mha-gi na* (les syllabes d'appoint *ɕag* et *dag* n'ont pas de sens). Voici une traduction hypothétique de cette séquence, dont l'interjection liminaire, *kye*, qui appelle à l'attention, s'adresse peut-être aux princes et ministres de la liste qui précède, car ce poème est, semble-t-il, la suite du chant du *ban-de* Yon-tan :

Eho ! Si vous cherchez à voir ce qui ne se voit pas  
là-bas, tout là-bas,  
se trouve une roche (ou colline ?) <sup>464</sup> de diamant.  
(*rdo-rṅe ɕag de'u ɕig bžugs*)  
Après de cette roche de diamant,  
coule un fleuve d'éternité.  
(*yuṅ-druṅ da ɕhab-ɕig 'bab*; verso : *g-yuṅ-druṅ dag ɕhab-ɕig 'bab*)  
Après de ce fleuve d'éternité,  
naît une fleur Hva.  
Après de cette fleur Hva,  
Un petit oiseau d'or *Ĵra-ṅan* (?)  
s'envole de *ṣoṅ peṅṅoṅ* au sommet de l'arbre *phan*.  
Bien qu'un dieu vienne du ciel (sur terre)  
la roche de diamant ne s'écroule pas ;  
bien qu'une étoile de l'espace disparaisse (?)  
le fleuve d'éternité ne se dessèche pas.

Les quatre derniers vers ont été rapprochés, pour être traduits ainsi, d'un passage tout à fait parallèle et complémentaire, on le verra plus loin, de la Chronique 1287. C'est le début du § 1 dans lequel, à la naissance de *Dri-gum*, sa vieille nourrice se renseigne au sujet des présages, avant de lui choisir un nom. Elle demande : la roche rouge de *Skyi* est-elle écroulée ou non ?

<sup>464</sup> *De'u* aurait plutôt le sens de « colline », d'après *Āos-grags* : *ri ɕhuṅ-ɕhuṅ lta-bu*, « une sorte de petite montagne ». De même, *Dge-'dun ɕhos-'phel* signale dans le *Deb-ther dkar-po*, fol. 19a, que « l'on construisait au-dessus des tombes quelque chose comme une montagne *de'u* (un tumulus ?) », *dur steṅ-du ri de'u 'dra-ba gčig brcigs*. Mais le parallèle avec le début de la Chronique que j'indique ci-dessous donne à penser qu'il s'agit peut-être d'une grosse roche.

(*rñil-tam ma rñil*) ... le lac Dam-le-sbal est-il dessèché ou non ? » C'est pourquoi il faut corriger la phrase du 1290 recto, *rdo-rje čag de'u myi-rñiñ*, et celle du verso, *rdo-rje čag de'u myi-rñañ*, en ° *myi-rñil*. Le premier élément de la phrase suivante, *rgya-than dgag skar čhigs kyañ || g-yoñ-druñ* (verso, *g-yuñ-druj*) *dag čhab myi skams ||* est malheureusement incompréhensible, mais on voit cependant que la notion est parallèle à celle qu'exprime la vieille femme lors de la naissance de Dri-gum.

Recto, 2d. Cette dernière partie du chant de Dpal-gyi Yon-tan est plus développée dans la troisième séquence du verso, d'une part, et dans un autre texte de Touen-houang, le P.T. 1067, de l'autre. Malgré l'aide de ces deux parallèles, ce passage demeure obscur, et nous ne pouvons en donner, actuellement, qu'une idée approximative. Les deux faces du 1290 commencent par les mots *deñ-gi khri-gdugs* ; le 1067 débute à la l. 2, après le signe du début d'un paragraphe, par la phrase suivante : *kye deñ-gi khri gdugs la ži dañ ži-la bdał-lo* / c'est-à-dire « Eho ! Sur le soleil d'à présent (?) qu'est-ce qui s'étend et sur quoi ? » et poursuit, après une phrase incompréhensible, par ceci : « Sur la plaine d'or *ba-rab*, des maisons ont été dressées, une série de six maisons ». Le 1290, après avoir aussi situé au soleil sa relation poursuit par une énumération de six éléments de pierres précieuses, or, turquoise, nacre etc., disposés les uns sur les autres (si c'est bien le sens du mot *goñ* qui apparaît à la fin de la mention de chaque élément) et termine la série par les mots *gser-sko čag khañ phug-ste || khañ-khañ čag rim-ste drug* /, qui correspond au 1067 *gser bzañ dag khañ phub-ste | khañ khañ čag rim-te drug*. Il semblerait donc que les six éléments énumérés dans le 1290 soient à relier aux six maisons, qui sont en pierres précieuses et bâties l'une au-dessus de l'autre. Chacune des trois versions ajoute qu'avec une autre maison, cela fait sept et ainsi de suite jusqu'à dix, et conclut l'énumération par cette phrase, qui semble être mieux formulée dans le 1067 que dans le 1290 : *bden bču dag khrigs-pa la | ra-gan dag bdał žan-te | gčig-* (*cam*, 1290) *dag sgo ma-phyed* / « Ces dix (maisons, la dernière étant *bden*) qui sont pleines, nous autres faibles <sup>465</sup>, (hommes, pareils à du) laiton, nous ne devons pas en ouvrir même une seule porte ». La séquence 2d du 1290 recto s'arrête ici, mais les deux autres versions donnent une suite dont voici le résumé : car si l'on ouvrait la porte d'une seule, toutes (le chiffre *dgu*, neuf, exprimant la totalité) les belles choses, (comme) les soies et les brocards, tous les bariolés, (comme) les tigres et les léopards, ... toutes les céréales, (comme) le millet et le riz, tout ce qui est grand, (comme) les seigneurs et les ministres, tout ce qui est coupant, (comme) les flèches et les lances, (ici s'arrête l'énumération du 1290 verso) tout ce qui est rouge, (comme) le vermillon et le sang tout ce qui est pratique (*bde dgu dag*) (comme) le ... et le cheval, ... tout cela qui y est disposé, plus tard n'y serait plus disposé. Cette dernière phrase qui, à mon sens, exprime les conséquences auxquelles s'exposeraient les êtres humains si les greniers célestes étaient ouverts, se lit *de-cam dag de'u*

<sup>465</sup> Cette formule d'humilité, *žan*, s'oppose dans les textes postérieurs à *drag*. *Bdał* s'adresse peut-être aux interlocuteurs du chant, « vous autres », si, comme dans la littérature tardive, le pronom personnel de la première personne est employé, à l'honorifique, pour désigner celui ou ceux à qui l'on parle.

*ru-bas* / *ma-bas dag slad-na mčhis* / dans le 1290 verso et dans le 1067, qui donne la forme *de-ru bas* au lieu de *de'u<sup>o</sup>*. L'interprétation est loin d'être sûre.

Recto, 3. Cette séquence, qui suit le chant du *ban-de*, tout de suite après les mots *sgo ma-phye'*, contient, nous l'avons dit, un certain nombre d'instructions adressées aux messagers porteurs du document, lequel est défini comme un *bka'-rtags yi-ge phyag-rgya žig*, un *bka'-rtags dan' | phyag-rgya yi-ge žig*, puis un *bka'-rtags* tout court. Il n'est pas facile de saisir le sens exact de ces différentes expressions, dans le contexte. Sans doute le terme *phyag-rgya* a-t-il parfois, dans les textes ou inscriptions anciennes, le sens bien attesté de « sceau d'un personnage éminent ». Ainsi, dans l'inscription Ouest du traité de Lhasa, l. 73-74, lorsqu'on lit que les deux grands rois ont « apposé leurs sceaux » (*phyag-rgyas btab-pa*) sur le traité, le sens de *phyag-rgya* est tout à fait clair. Mais il n'en est pas de même pour les assez nombreux documents de Touen-houang qui, issus du Tibet central (du palais d'On-čan-do, *TLT*, II, p. 47, ou du palais de Lhan-kar, P.T. 1085) ou des gouvernements locaux d'Asie centrale (Ça-ču, c'est-à-dire Touen-houang, P.T. 1081, Loñ-ču, P.T. 113 et 1083, Leñ-ču, *TLT*, II, p. 49, où les premiers mots, Bog-yas ne doivent pas être pris pour un nom de lieu, mais pour un nom de personne, Bog-ya, d'après le P.T. 1082, l. 19, 37 et 39) se présentent comme *bkye'i phyag-rgya phog-ste*. Ni la traduction de Thomas « sent, seal attached », ni celle de Mlle Lalou « le „sceau de l'ordre" apposé » (*Fonctionnaires*, p. 188) ne paraissent entièrement satisfaisantes. Dge-'dun čhos-'phel, qui a reproduit puis « traduit » en langue moderne deux des documents conservés à Paris qui contiennent l'expression *bkye'i phyag-rgya phog-ste* (le P.T. 1085, *Deb-dkar* fol. 10 a-b, et P.T. 1083, *Deb-dkar* fol. 11a-b) l'a rendue par *gnañ-ba'i bka'-rgya phab-pa*. *Bka'-rgya*, comme *bka'-çog*, a le sens de « diplôme, lettre d'un supérieur ». Cependant d'après le contenu de textes de Touen-houang qui se présentent comme des *phyag-rgya*, et qui donnent l'exposé de requêtes formulées par plusieurs parties et suivies par l'énoncé de la décision prise par le fonctionnaire ou le ministre responsable (P.T. 1081, 1083, 1085 etc.), il semblerait que le terme *phyag-rgya* s'applique à un décret, une ordonnance ou un jugement rendu par les autorités compétentes pour l'homologuer (tel pourrait être le sens du verbe *bkye*, futur de *'gyed-pa*). C'est aussi l'interprétation de *phyag-rgya* qui se dégage du P.T. 1089, édité dans les *Fonctionnaires*, p. 179, l. 70, 73 et 74. Quant à l'expression *bka'-rtags*, elle nous paraissait désigner, dans le P.T. 126 (cf. *supra*, p. 305) les « lettres de créance » d'un ambassadeur des dieux Phyva, envoyé en mission chez les dieux Dmu. Selon Čhos-grags, le terme *bka'-rtags* signifie *tham-ka yod-pa'i khrims-yig*, c'est-à-dire « ordonnance pourvue d'un sceau »; il double et renforce donc le sens de *phyag-rgya*. C'est ce que confirme apparemment le P.T. 1083, qui contient le texte d'un décret octroyé par un grand ministre (*blon čhen-po*) à la requête des officiels de deux districts chinois de Ça-ču (Touen-houang). Ils se plaignent de dignitaires tibétains (*žañ-lon*) qui ont profité de leur haute situation pour enlever des jeunes filles de la région, soi-disant pour les épouser mais en réalité pour en faire leurs servantes (*bran*). Ils demandent qu'il soit interdit de marier les filles au dehors et qu'il leur soit permis de se marier à l'intérieur

de leur district de dix-mille, à leur convenance. Les trois dernières lignes donnent alors la sentence du ministre, qui accorde le droit de marier les jeunes filles au gré (de leur famille ?) et se termine par les mots *phyag-rgya 'čhañ-du scal-pa'*, que Dge-'dun čhos-'phel « traduit » par *bka'-rgya 'jin-du gnañ-ño*, « décret accordé en guise d'attestation ». Que *phyag-rgya* s'applique au décret frappé d'un sceau ressort du fait qu'un sceau carré est apposé à la droite du document. Il porte le dessin d'un lion ou d'un cheval ailé, au-dessous et à la droite duquel on lit les mots : *khrom čhen-po nas bka'-rtags bkye*, « décret homologué par décret de la préfecture » (il a été reproduit avec les mots *bla'-rtags* au lieu de *bka'-rtags* dans le *Deb-dkar*, fol. 11b).

On pourrait aussi, cependant, rapprocher le *bka'* de *bka'-rtags* de celui de la formule célèbre *bka'-la gtogs-pa* qui se rencontre dans plusieurs édits, celui de Dkar-čhuñ (*TTK*, p. 103) et bien entendu dans l'édit de Lhasa de 821/822.

On sait que cette expression précède la liste des ministres signataires du traité, inscrite sur la face Nord de l'édit : *Bod-čhen-po'i čhab-srid kyi blon-po čhen-po bka'-la gtogs-pa'i thabs dan myin-rus*. *Bka'-la gtogs-pa* a été traduit de plusieurs façons, « officiellement investi » (*Concile*, p. 234, n. 1), « participating in the deliberations of State affairs » (Li, 822, p. 71). A mon sens, *čhab-srid kyi blon-po čhen-po* signifie bien « grands ministres d'état », comme le dit M. Li Fang-kouei, mais *bka' la gtogs-pa* doit plutôt être compris comme « rattachés au gouvernement » ou « membres du gouvernement », une distinction étant d'ailleurs établie entre le *bka'-čhen-po* qui paraît désigner un cabinet ministériel restreint composé des officiels chargés des plus hautes fonctions, et *bka'* tout court qui paraît désigner le gouvernement au sens large.

On sait que *bka'* signifie en premier lieu « ordre » et, dans ce contexte « ordre royal », mais par extension, le mot semble avoir pris le sens de « gouvernement », qu'il s'agisse du gouvernement central ou de celui des provinces : le lieu d'où sont issus les ordres. L'expression *bka'i sa* qui se rencontre à la fin de l'inscription de Mchur-phu (*TTK*, p. 90) s'interprète bien ainsi. On y précise en effet, qu'une copie de l'édit a été déposée au château de *Phyñ-ba*, et une seconde, accompagnée de divers autres décrets, *bka'i sar bžag*, « a été déposée au siège du gouvernement ». *Bka'-rtags yi-ge phyag-rgya žig* désigne donc vraisemblablement le texte d'une ordonnance frappée d'un sceau gouvernemental.

Les instructions sont d'abord données au sujet de la perte possible du document, au cours de sa transmission de relais en relais (ou de commissariat en commissariat, si tel est le sens de *sluñs*, cf. *TLT*, III, p. 190, *DTH*, p. 118, l. 20, P.T. 1096, l. 2, 4, etc. et *infra*, p. 377); elles portent aussi sur la nécessité de l'examiner soigneusement afin de vérifier son authenticité. Il paraît être ensuite question de dépêcher un messenger « porteur d'un oiseau de fer » (un insigne ? *lčags-bya thogs thogs-pa žig*) pour l'acheminer à partir d'un lieu qui pourrait être Than-la. Ces ordres sont apparemment donnés par Bla-yug et 'Geg-gu-pa, et l'on trouve, au bas de la l. 12, l'indication *gsol-žin mčhisna Bla-yug bka'-scal-pa* qui donne à penser que la rédaction des instructions relatives à l'acheminement de cette ordonnance est due à Bla-yug.

Verso, 1. C'est une énumération de principautés, avec leurs seigneurs et leurs ministres précédée par la phrase suivante : *Rgyal phan (ou Phan) yul na || mkhar-bu re-re dan mčhiste || rgyal phan bgyid-pa dan || rgyal-phran gyi blon-po su sum bgyis-par* « Au pays de Rgyal Phan (ou, en corrigeant *phan* en *phran*, comme au début du 1286,2, « dans les principautés ») comportant des petites capitales différentes, qui est en charge des principautés et quels sont les ministres des principautés ? » La liste qui suit est parallèle à celle du recto, 2 dont nous en avons donné le détail plus haut.

Les séquences 2 et 3 du verso étant parallèles au recto 2c et 2d, il est inutile d'y revenir.

La quatrième séquence lacunaire du verso, sur le sens de laquelle nous avons beaucoup hésité, nous paraît se présenter comme une suite de formules de serment prononcées par ceux qui se disent, au début du passage « Nous autres, sujets du Tibet », *bdag-čhag ni Bod-kyi 'bañs*. Ils promettent tout d'abord, dans une expression sybilline, d'exécuter l'ordre royal, semble-t-il, « où qu'il tombe, avec la rapidité et la précision de l'éclair »; c'est, du moins, l'interprétation douteuse de *gar 'bab ni thog thog thog bžin*. Leur force héroïque, elle rivalise avec celle des tigres (*dpa'-khyad ni stag dan 'gran*); leur valeur, pareillement. La suite, qui comporte des lacunes est conjecturale, mais elle paraît se référer au cas où le roi du Tibet aurait à combattre un ennemi et les enverrait à sa poursuite; « nous promettons (*čhad-do*, de le chasser ?) même (s'il vient) du haut du ciel; nous le promettons même (s'il vient) de la terre ... (lacune); nous le promettons même s'il vient du sommet des trois montagnes (*ro = ri*). Nous prions afin que ceux qui sont de notre côté aient toujours l'esprit heureux ». Ainsi se termine le serment si difficile à comprendre des « sujets du Tibet ».

La dernière phrase se réfère à l'envoi du message : « Accompagnée d'un petit présent et frappée de cachets, (cette missive) est adressée par Čog-zi spe-lod au Garde des Sceaux (*skyes čhuñ ças çig sug-rgyas btabste || sug-r'jer Čog-zi spe-lod las 'bul-žin mčhis-na |*

Si, après l'examen des différentes parties du 1290 on tente d'en donner une idée d'ensemble, il semble que l'on puisse considérer le recto du document comme la copie d'une proclamation gouvernementale issue en 815 environ, à l'occasion de l'accession à la royauté de Khri-gcug lde-brcan. Que le P.T. 1290 soit une copie et non une pièce originale, c'est ce qui ressort des observations que nous avons faites à la lecture des différentes séquences. Le texte original du recto devait porter l'empreinte d'un sceau royal ou gouvernemental, *phyag-rgya*; et celui du verso l'empreinte d'un ou de plusieurs cachets, *sug-rgya*, or on n'en voit pas la trace. D'autre part, le P.T. 1290 est rempli d'erreurs de copie, comme on l'a vu en lisant la liste des principautés et enfin l'original d'un document de cette importance n'aurait jamais été rédigé sur un feuillet déjà employé pour la rédaction d'un texte bouddhique.

La proclamation contient le texte (incomplet) du chant rituel déclamé par le premier personnage politique du royaume lors du couronnement du jeune roi, à Lhasa sans doute. Ce chant, qui faisait certainement partie du rituel d'avènement des rois de la dynastie, bien qu'ayant été prononcé

par un moine bouddhique, ne fait cependant état d'aucune notion particulière au bouddhisme. C'est, exprimé sous forme poétique, l'énoncé des principes au nom desquels les rois de la dynastie Spu-rgyal, en général, et le nouveau roi en particulier, règnent au Tibet. Le premier d'entre eux tient au fait que le roi est un dieu du ciel, *lha*. Et c'est ce qui lui donne, comme jadis à 'O-lde spu-rgyal, le droit et le pouvoir de grouper sous sa suzeraineté les principautés dont la liste stéréotypée représente symboliquement — mais aussi littéralement — le territoire qu'ils gouvernent. C'est donc la reconnaissance des liens de vassalité qui unissent les feudataires au nouveau roi qui doit être réactualisée à chaque nouveau règne, par l'apposition du cachet et de la signature de chacun d'eux, comme il est spécifié en tête de la liste. Cette liste, nous l'avons vu, est tronquée et fautive, mais elle dérive d'un « catalogue » analogue à celui du 1286,2, qui représente à coup sûr la version autorisée et officielle, élaborée par la chancellerie des rois Spu-rgyal. D'autre part, l'orthographe *rgyal phan* au lieu de *rgyal phran* comme dans le 1286,2, accrédirait peut-être, si le texte était moins fautif, l'hypothèse que le royaume du Tibet s'appelait jadis Phan-yul<sup>466</sup>, et que l'emploi de ce toponyme pour désigner l'ensemble formé par les principautés n'était pas complètement tombé en désuétude à la date de rédaction de ce texte.

La troisième partie du chant, évocation poétique du royaume céleste et semble-t-il éternel que le dieu du ciel a quitté pour se rendre au Tibet, est donc liée au premier principe de la théorie royale tibétaine. Et si le *ban-de* Yon-tan proclame que malgré le départ du dieu, la colline ou roche céleste ne s'écroule pas, et la source d'éternité ne se tarit pas, de même que, lors de la naissance de Dri-gum, leur contre-partie terrestre, c'est que la présence du dieu-roi sur le trône du Tibet assure l'équilibre du ciel et de la terre. Quant à la quatrième partie du chant, elle se réfère à des notions encore mal connues, mais suggère que tout ce qui existe sur terre est conservé à foison — peut-être depuis l'origine — dans d'immenses entrepôts étagés au-dessus du soleil auxquels les hommes n'ont pas accès et dont le roi possède sans doute la clef. L'idée qui paraît être au centre de ce morceau difficile, c'est que le dieu-roi assure l'accès aux réserves célestes en hommes, animaux, objets précieux etc., donc garantit la pérennité de la création et la prospérité pour son peuple. Le texte de cette proclamation pourrait, selon la dernière séquence du recto, avoir été adressée par l'un des commissaires chargé de la faire parvenir, Bla-yug, à un seigneur dont le titre, Lha-dpal, apparaît en interligne : *rje Lha-dpal* (l. 6-7) et *Lha-dpal gyi žal'nanas*, formule qui le désignerait comme le destinataire<sup>466a</sup> (l. 9-10). Car bien entendu, la liste symbolique des *rgyal-phran* devait, en 815, être traduite dans la réalité historique de ce temps.

En ce qui concerne le verso, il est impossible de savoir si les trois premières séquences, qui sont parallèles aux trois dernières parties du chant du *ban-de*, sont une autre copie de ce chant ou doivent être reliées à la séquence sui-

<sup>466</sup> C'est ici l'orthographe laudative de ce terme, Phan, qui est employée et non l'orthographe péjorative du 1287, 'Phan, cf. *supra*, n. 222. On rencontre le mot Bod à la séquence 4 du verso.

<sup>466a</sup> Cf. *TLT*, II, p. 17 (texte reproduit dans *TLT*, III, pl. X) où l'auteur d'une lettre s'adresse aux destinataires en employant l'expression *lha-dpal mched-kyi za-sna-nas*.

vante. Mais il n'est pas douteux que celle-ci constitue la réponse, probablement rituelle, elle aussi, des vassaux à qui le chant s'adresse. En prêtant serment au roi, les « petits princes » se reconnaissent « sujets du Tibet » et, en apposant leur cachet au bas de la déclaration d'avènement, font acte d'allégeance au souverain. C'est ce que confirme l'indication finale, selon laquelle la missive, apostillée des cachets, est remise au « Garde des sceaux », vraisemblablement en charge de la chancellerie royale.

L'emploi politique du « catalogue des principautés » qui fait en quelque sorte partie de la Charte de fondation du royaume tibétain ressort donc nettement de la lecture du P.T. 1290. Mais les principes dont découle l'autorité des rois Spu-rgyal sur leurs vassaux doivent être examinés de plus près, car si le premier est clair, celui qui tient dans ces trois mots : *Gcug myi-'gyurd* est d'une opacité complète. L'analyse des fondements de la monarchie tibétaine et surtout celle de ces trois mots va nous entraîner loin. Aussi paraît-il préférable, avant de l'entamer, de faire rapidement le point de quelques-unes des conclusions ou plutôt des réflexions que l'examen des textes précédents nous a inspirés.

\*  
\*   \*  
\*

La lecture des P.T. 1286 et 1287, envisagée d'abord dans une perspective strictement historique, en fonction de Sroñ-bcan sgam-po et des parties de la Chronique qui se réfèrent à son règne, a débouché sur des questions qui n'ont apparemment qu'un rapport lointain avec ce problème précis.

La première a trait aux clans considérés aux environs du IX<sup>e</sup> siècle comme contemporains du premier roi du Tibet ; elle se greffe donc sur le problème des différentes versions de l'origine du premier roi, qui sont exposées, comme on l'a vu, dans le 1038. En principe, tous les clans qui font partie des listes de principautés étant mythiquement reportés à l'époque de Ńag-khri ou d'O-lde spu-rgyal, tous seraient donc contemporains de l'installation au Tibet de l'un ou de l'autre. Mais le caractère fictif du synchronisme de ce schéma devait être apparent au IX<sup>e</sup> siècle, particulièrement dans le cas d'annexions relativement récentes comme celles du Ńas-po ou du Žañ-žuñ. C'est sans doute pourquoi il existe des listes plus courtes des vassaux qui auraient fait acte d'allégeance au dieu-roi dès son arrivée au Tibet. Le 1038 en énumère six, parmi lesquels quatre peuvent être localisés, les Lho et Rñegs, au Yar-luñ, les Ča et Spug au Skyi-ro. On les retrouve tous les quatre dans le chant de Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce, dans la réponse de Myañ<sup>467</sup> et dans le chant de Sad-mar-kar<sup>468</sup>. Ce sont donc le Yar-luñ et le Skyi-yul qui passaient pour avoir été englobés les premiers dans le domaine du prince de Pyiñ-ba, ce qui semble vraisemblable, et ce que confirme le 1286, I. Les deux autres clans sont moins stables ; dans la tradition rapportée par le 1038, c'étaient les Mche et Gco ; selon Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce, les Se et Khyuñ et pour Myañ, comme pour la reine Sad-mar-kar, les Ldoñ et Toñ ; cette dernière version

<sup>467</sup> Chapitre IV, séquences 9 et 10, cf. *supra*, p. 240-242.

<sup>468</sup> Paragraphe XI, cf. plus haut, p. 265-266.

était apparemment la version officielle puisque le chant de Myañ reçut l'approbation du roi et que Sad-mar-kar appartenait à la famille royale. Ce qui est très frappant, c'est que, dans tous les cas, ce schéma classificatoire comporte six éléments, et l'on voit bien que les six autochtones du 1038 que rencontre le premier roi à son arrivée sur terre jouent déjà le rôle que plusieurs textes tardifs attribuent aux « six clans paternels des sujets » (*yab-'bañs rus-drug*)<sup>469</sup> qui eurent la bonne fortune de recevoir le roi lors de sa descente sur la terre tibétaine. C'étaient selon Dpa'o, *ṣa*, 6b, Lho et Gñags<sup>470</sup>, des *bcan-pa*; Khyuñ et Snuḥs, des *bcun-pa*; Se et Spo, des *gñan-pa*. Dans la version du *La-dvags rgyal-rabs*, p. 29, les représentants de ces « six clans paternels des sujets », *'bañs rus-drug* qui invitent Gña'-khri bcan-po sont Khyuñ et Snumḥs, deux *bcan*; Rce et Gco, deux *gña-ra*<sup>471</sup> (= *gñan-pa* ?); Khu et Stegs<sup>472</sup>, deux... (le nom de la catégorie manque). Nous avons même vu plus haut (p. 312) que le *Kha-byañ bon-po* a conservé une liste déformée mais étonnamment proche de celle du 1038 puisque l'on y retrouve, deux par deux, Lho et Rñog, Ṣa et Yug, dans le même emploi que Lho et Rñegs, Ṣa et Spug dans le 1038 et, fondus en un seul, à côté de Phya-bon thañ-yag, Che-gco qui correspond à Mche et Gco du 1038. Ainsi nous avons bien là un exemple de la persistance du concept classificatoire des *'bañs rus-drug* à travers la documentation ancienne et tardive. Certes, il n'est pas mentionné comme tel dans la documentation ancienne, mais il y apparaît déjà comme une structure à six éléments classés en trois fois deux catégories, comme dans les textes tardifs. La discontinuité de leur contenu paraît tenir non seulement à l'époque où ces concepts sont attestés, mais aussi au milieu religieux, social et géographique qui les utilisait.

Il est en revanche difficile de comprendre le lien qui unit le schéma des *'bañs rus-drug* à celui des *mi'u gduñ-drug*, attesté à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, qui n'apparaît pas dans la documentation ancienne que nous avons passée en revue. Ce schéma a non seulement une structure commune avec celui des *'bañs rus-drug* mais encore parfois des éléments communs : Se, Ldoñ, Stoñ, Se-khyuñ (cf. *Tribus*, p. 18-19). Ils sont cependant associés à des ethnies différentes (quoiqu'on ne puisse avoir aucune certitude au sujet de la localisation des Ldoñ et Toñ dans le 1287, il est peu probable, d'après le contexte, qu'ils soient très distants du Tibet central); d'autre part, les quatre clans situés dans la région de Lhasa et au sud du Yar-luñ, Lho et Rñegs, Ṣa et Spug, ont disparu du groupe des *mi'u* pour être remplacés par des clans localisables à l'Est du Tibet. Enfin, et c'est la différence majeure, les *mi'u* ne sont pas les contemporains du premier roi puisqu'ils sont repoussés à l'époque plus lointaine et probablement aussi plus arbitraire des premiers hommes qui ont peuplé le Tibet.

<sup>469</sup> *Blon-po bka'-thañ*, fol. 7a; cf. *Tribus*, p. 11.

<sup>470</sup> On rencontre Khu et Gñags dans le *Lha-'dre bka'-thañ*, fol. 38a, mentionnés, semble-t-il, comme deux clans qui auraient joui d'un grand pouvoir lors de la minorité de Khri-sroñ lde-bcan; cf. l'article de Mme Blondeau dans ce volume, et *supra*, n. 148 p. 228.

<sup>471</sup> Je ne crois pas que ces termes *bcan* et *gña-ra* fassent partie du nom des clans mentionnés ici (interprétation de *Tribus*, p. 11).

<sup>472</sup> Stegs est probablement la déformation de Rñegs.



Cette extension dans le temps de la théorie des « six clans de sujets » est difficile à dater ; elle est peut-être imputable à l'influence scolastique des milieux bouddhistes de l'époque tardive mais elle a, on le voit, des racines anciennes. Quant aux changements apportés aux éléments qui entrent dans le groupe, et à la localisation de ceux qui sont communs aux *'bañs rus-drug* et aux *mi'u gduñ-drug*, ils sont probablement le reflet de variations dans l'origine ethnique des familles influentes au Tibet, au moment de la cristallisation de ce schéma. Sans doute n'étaient-elles pas moins anciennes que celles dont le 1038, le 1286 et le 1287 ont conservé le souvenir mais elles n'ont, apparemment, pas joué un rôle mémorable avant le VII<sup>e</sup> siècle dans la société restreinte qui gravitait autour des princes de Pyiñ-ba stag-rce, au Tibet central. Le renchérissement sur l'antiquité des *mi'u gduñ-drug* est cependant assez suspect, car il suppose, à mon sens, la connaissance préalable de l'existence des *'bañs rus-drug* dont leur groupe pourrait être dérivé. Toutefois, l'état fragmentaire de la documentation ancienne ne permet pas d'aboutir à des conclusions définitives à ce sujet.

Parmi les noms de clan attestés par la documentation ancienne, on en relève deux qui s'appliquent aux descendants du premier ancêtre des rois Spu-rgyal. Peut-être faudrait-il dire trois puisque Spu-rgyal est le seul qui soit considéré comme nom de clan (*gduñ*) de la famille royale, par le 1038, le 1287 et par les textes chinois (*HAT*, p. 79), C'est en effet compatible avec le fait que Spu-rgyal a également valeur de toponyme, comme Lho, Rñegs, Skyi, Mčhims, etc., des 1038 et 1286, I, à la fois dans les textes anciens <sup>473</sup> et dans un ouvrage tardif comme le *Deb-ther sñon-po* <sup>474</sup>. Le parallélisme que l'on observe dans les textes de Touen-houang entre l'expression Spu-rgyal Bod, qui désigne le Tibet à partir du VII<sup>e</sup> siècle <sup>475</sup>, semble-t-il, et Skyi-rgyal Bod, qui se rencontre dans un texte publié par Thomas dans *AFL*, p. 41, paraît indiquer, même s'il s'agit d'un jeu de mots, que Spu était assimilé à un toponyme à date ancienne, ce qui rejoint l'interprétation de plusieurs textes tardifs que nous avons vus plus haut <sup>476</sup>. Mais il semble que Spu-rgyal, qui selon ces mêmes sources, n'aurait pas été en usage avant l'avènement de Spu-de guñ-rgyal, fils de Dri-gum, désigne plutôt la dynastie dans son ensemble, que les clans dont elle est issue. Ces clans sont celui des Lde, nom d'une catégorie de dieux, sans doute, mais aussi toponyme d'une région du Yar-luñ dont les ancêtres maternels des rois étaient issus, et celui des 'Phan, qui paraît avoir la même valeur pour les ancêtres paternels localisés au Pyiñ-luñ.

Cette distinction entre le Yar-luñ, pays des Lde et le Pyiñ-luñ, pays des 'Phan, pourrait expliquer, comme je l'ai suggéré plus haut, les divergences et les contradictions des quatre parties du 1286. En effet, le prince, sujet

<sup>473</sup> Par exemple et dans le 1038, l. 2 *Spu-rgyal Bon gyi bcan-po* (cf. *sup.*, p. 215) et dans le P.T. 100 : *Spu-rgyal lha bžugs myi'i mgon* etc.

<sup>474</sup> *Deb-sñon*, ka, 18b, BA, p. 36 : *sñon-gyi yi-ge rñiñ-pa rnams-las yul 'di la sñon miñ Pu-rgyal žes zer la | phyis Bod čes-bya-bar ...* « Jadis, d'après les textes anciens, ce pays portait le nom de Pu-rgyal, et plus tard, on l'appela Bod ».

<sup>475</sup> L'emploi le plus ancien du terme Bod pour désigner le Tibet (en dehors du 1038 où il est anachronique) se réfère au règne de Sron-bcan sgam-po, *DTH*, p. 118.

<sup>476</sup> Cf. *supra*, p. 211-213.

implicite du 1286, I, qui s'alliait jadis par mariage, aux quatre frontières de son état, avec des dames des clans et pays de M̄chims, Dags et Skyi puisqu'il épousait aussi une dame de Lde, clan du Yar-luñ, n'était donc pas originaire du Yar-luñ. Il était selon toute probabilité prince de Pyiñ-luñ, que toute la documentation que nous avons relevée au sujet des premiers clans du Tibet dans le 1038 et le 1287 concourt à désigner comme le centre de la royauté tibétaine ancienne. Les seigneurs du Pyiñ-luñ ont, par une série d'alliances politiques doublées d'alliances matrimoniales, étendu leur pouvoir au Skyi-yul, au M̄chims et au Dvags-po, mais l'alliance la plus ancienne est vraisemblablement celle qu'ils ont nouée avec leur voisin immédiat le Yar-luñ, où ils ont trouvé des ministres, chez les Lho et Rñegs et des épouses, chez les Lde <sup>477</sup>. A une date indéterminée mais certainement ancienne, les deux territoires de Pyiñ-luñ et de Yar-luñ ont, semble-t-il, fusionné <sup>478</sup> sous la même administration, établie à Pyiñ-ba stag-rce jusqu'à une époque avancée du règne de Sroñ-bcan sgam-po, comme en témoigne le 1047. Et les listes qui mentionnent encore le Yar-luñ parmi les princes feudataires sont certainement celles qui remontent le plus loin dans le passé légendaire du Tibet, de même qu'inversement, celles qui comprennent le Žañ-žuiñ ne peuvent qu'être postérieures à 644.

Ces deux familles princières, celle des Lde et celle des Phan, voisines dans l'espace, possédaient apparemment des mythologies parentes et, notamment, se considéraient chacune comme issue d'un ancêtre divin ; il semble que cette croyance ait été partagée par plusieurs seigneurs des principautés qui ont constitué le Tibet <sup>479</sup>, et c'est probablement à l'émiettement du territoire en petits fiefs, et à la diversité des courants religieux qui ont traversé le Tibet que sont dues la multiplicité et la variété des légendes d'origine. Si bien que les rois du Tibet, descendant, par leurs ancêtres paternels d'un dieu du ciel appelé Ńag ou Ńa-khri bcan-po et par leurs ancêtres maternels d'un autre dieu du ciel appelé 'O-lde spu-rgyal ont, semble-t-il fait partir leurs légendes d'origine soit de l'un soit de l'autre, ce qui a créé un certain chevauchement dans les récits.

L'histoire de la famille royale pouvait donc se raconter soit à partir de l'ancêtre divin du Pyiñ-luñ, c'est le cas du 1286, I et du 1286,3, soit à partir de l'ancêtre divin du Yar-luñ, comme dans le 1286, 2, qui contient une liste de dix-sept principautés dans lesquelles le Yar-luñ n'est pas compté, et qui se termine par l'énoncé de la victoire d'O-lde spu-rgyal sur l'ensemble des petits princes énumérés. Le 1286,4 associe apparemment les deux points de vue puisque le fils de Khri'i bdun-chigs porte le nom de clan Lde en tête de son propre nom, Lde Ńag-khri bcan-po. Cela suppose un mariage entre son père et une dame du Yar-luñ, comme pour le héros implicite du 1286, I. Ce qui évoque la troisième hypothèse du 1038, dans laquelle Khri bar-la bdun-chig, père de Ńag-khri bcan-po dans les 1286, 3 et 4, est descendu du ciel

<sup>477</sup> D'après le 1038, d'une part, et le 1286, I, de l'autre.

<sup>478</sup> Bien qu'ils soient toujours distincts dans les catalogues de Dpa'o et du *Blon-po bka'-than*, cf. *supra*, n. 226.

<sup>479</sup> On le voit bien d'après les légendes d'origine de grandes familles aristocratiques du Tibet, comme les Sa-skyapa, les Phag-mo gru-pa, ou les G-yu-thog (*TPS* p. 733).

au Tibet, où il a pris pour ministres Lho-Rñeigs. S'il a épousé une Lde, leur fils s'appellerait bien Lde Ñag-khri bean-po.

C'est pourquoi on peut répondre à présent à la question qui se posait au sujet des différentes parties du 1286, à savoir si elles ont été écrites à la suite l'une de l'autre ou rédigées indépendamment. Car si l'on peut admettre qu'une seule personne a composé les 1286 1 et 3, qui ont Ñag-khri bean-po pour héros, il est invraisemblable que le second morceau, dont le personnage central est O-lde spu-rgyal, ait eu le même auteur. Bien que le sujet traité dans les quatre parties touche au premier roi du Tibet, comme il n'est pas envisagé sous le même angle, c'est apparemment après leur rédaction par des scribes différents que ces parties ont été rassemblées ou recopiées par un compilateur.

Que les deux ancêtres divins aient joué, fondamentalement, exactement le même rôle, comme le disait le V<sup>e</sup> Dalai-lama, nous le verrons par la suite. Quant à l'emploi du toponyme 'Phan ou Phan pour désigner le royaume contrôlé par les seigneurs de Phyiñ-ba, avant le VII<sup>e</sup> siècle, il reste dans une grande mesure hypothétique<sup>480</sup>; le nom du territoire du Bchan-po n'est en effet pas donné par le P.T. 1047, qui, mettant en parallèle Phyiñ-ba avec Khyuñ-luñ, désigne le Žaň-žuň et le Tibet par leurs capitales. Le seul document où Phan paraisse être employé, à la faveur d'un jeu de mots, comme le nom de l'ensemble formé par la réunion des principautés est le 1290, qui date du premier quart du IX<sup>e</sup> siècle. Ce texte est cependant trop fautif, par ailleurs, pour qu'on se fonde sur son seul témoignage pour affirmer que Phan ou 'Phan, toponyme et nom de clan des seigneurs de Phyiñ-ba a été employé pour désigner leur domaine avant que le mot Bod ou 'Bod<sup>481</sup> ne soit adopté. Les liens qui pourraient exister entre Phan et le nom chinois du Tibet, Fan<sup>482</sup>, contribueraient peut-être à préciser cette question, mais elle n'est pas de notre ressort. Ce que l'on peut seulement affirmer dans l'état actuel des travaux, c'est que si la littérature tardive, unanime sur ce point, est digne de quelque confiance, le Tibet n'a pas toujours été appelé Bod. Bien que le 1038 et le 1286,3 situent l'arrivée du premier roi au *Bod-ka g-yag drug*, on ne peut guère y voir qu'un anachronisme volontaire d'auteurs soucieux de faire remonter aux temps les plus reculés l'existence du royaume qui devint le Bod. Cet anachronisme est donc du même ordre que celui qui consiste à reporter simultanément à la même époque mythique les conquêtes successives des « douze principautés ».

<sup>480</sup> Il est cependant intéressant de noter que pour G.N. Roerich, l'état tibétain serait né dans la vallée du Phan-yul (qu'il situe au Nord de Lhasa). Voir *Osnovnye problemy tibetskogoazykojnniya*, paru dans *Svetskoye Vostokovedenie*, 1958, n° 4, p. 103.

<sup>481</sup> On trouve cette forme dans le P.T. 1039 : 'Bod 'Bod yul Dbye-mo yul drug kun ... Dans ce texte, le 'Bod-yul désigne une principauté et non l'ensemble du Tibet.

<sup>482</sup> Dge-'dun čhos-'phel, qui fait état de la documentation chinoise sur le Tibet dans son *Deb-ther dkar-po* indique que le Tibet est appelé Fan dans les textes chinois anciens, et transcrit ce nom par *phan* (*Deb-ther dkar-po*, fol. 3b) Mais M. Stein remarque que Fan est un terme d'emploi courant pour désigner des « barbares » (*Civilisation*, p. 12) et il n'est pas certain qu'il ait été choisi en fonction de l'onomastique tibétaine. Toujours est-il que dans un pays où les jeux de mots sont à l'honneur, la quasi homonymie entre 'Phan, qui signifie *faible* et *phan* qui veut dire *utile* a pu déterminer son rejet en tant que dénomination officielle du pays.

L'impression qui se dégage de la lecture des § I-VII et XI-XII de la Chronique, au sujet de leur composition, rejoint celle qu'inspire le 1286. Mais tandis que les morceaux réunis dans le 1286 sont incontestablement des parties de *rgyal-rabs*, un certain nombre de paragraphes du 1287 sont centrés sur les ministres et proviennent de ce que l'on peut bien appeler un ou des *blon-rabs* puisque cette expression figure en tête du second chapitre de la Chronique. Certains chapitres sont ambigus, cependant, et tout particulièrement le premier, car si *Ñar-le-skyes* y joue un rôle très important, *Dri-gum* et ses deux fils y ont aussi une large part et on pourrait y voir un fragment de *rgyal-rabs* si un certain parallélisme entre l'agencement des parties du 1286 et celui des deux premiers chapitres de la Chronique n'incitait à pencher pour l'autre proposition. Il semble, en effet, que le 1286, 2 tende à démontrer que les rois du Tibet règnent sur les principautés auparavant dispersées depuis que leur ancêtre les a réunies, parce qu'il était un dieu du ciel doué de capacités surnaturelles. Ce postulat posé, dont nous verrons ensuite les implications plus générales, l'auteur du 1286, 4 fournit une liste de chacun des rois qui se sont succédés dans la lignée, et dont la présence à la tête du royaume est justifiée par leur origine qui est d'ailleurs rappelée à grands traits en tête de la généalogie. Or le premier chapitre du 1287 pourrait aussi être interprété comme le récit du précédent qui justifie l'existence de la fonction de ministre, car sans *Ñar-le-skyes*, héros de ce chapitre, que la documentation tardive considère comme le premier des sept « ministres sages » des rois tibétains <sup>483</sup>, la lignée des descendants de *Gña'-khri bcan-po* et d'*O-lde spu-rgyal* aurait cessé de régner à *Pyiñ-ba stag-rce* après l'assassinat de *Dri-gum*, et la conquête de son fief par le seigneur du *Myañ-ro çam-po*. C'est *Ñar-le-skyes* qui est parti à la recherche du cadavre du roi et qui est parvenu à le racheter à la *Klu-mo*, c'est lui qui a retrouvé les deux fils de *Dri-gum*; c'est grâce à lui que l'un d'eux a pu reconquérir son royaume et rétablir ou établir la dynastie des *Spu-rgyal* au *Pyiñ-luñ*. De sorte que l'énumération des ministres qui se sont succédés après le règne de *Lde pru-bo gnam gžuñ rcan*, bien qu'elle ne parte pas de *Ñar-le-skyes*, se présente un peu comme la liste des rois du 1286,4, faisant suite au récit des exploits du plus exemplaire des ministres, qui leur sert en quelque sorte d'archétype.

Même si le cas du premier chapitre reste douteux, du second au septième tous les paragraphes sont consacrés aux ministres des rois, à leurs haut-faits ou aux serments d'obligations réciproques qu'ils ont échangés avec leur suzerain. Le § XI a pour héroïne *Sad-mar-kar*, sœur de *Sroñ-bcan sgam-po*, et l'on serait tenté d'y voir un morceau de « *bcun-mo bka'-than* », pour employer la terminologie du *Bka'-than sde-lña*, c'est à dire un fragment d'épopée historique axé sur les reines, comme le serait dit-on le *Dar-dkar gsal-ba* l'une des trois parties du *Bka'-čhems ka-khol-ma*, « Testament caché, près de la colonne », dont la découverte est attribuée à *Atiça*. Le § XII, qui est chronologiquement relié à celui-ci est lui-même formé de deux parties, dont les rapports ne sont pas clairs, comme nous l'avons vu plus haut.

<sup>483</sup> Par exemple dans le *Yig-chañ mkhas-pa dga'-byed*, fol. 110a, *Civilisation* p. 29-30.

<sup>484</sup> Alors que le morceau qui contient les § XIV à XVI est centré sur les rois.

La première partie, qui contient le chant alterné de Mgar et Sron-bcan sgam-po présente tant d'analogies de forme et de fond avec le § V qu'on la considérerait plutôt comme un *blon-rabs*; mais la seconde, qui contient l'éloge de Sron-bcan sgam-po ne peut appartenir qu'à un *rgyal-rabs*, et comme les deux parties du § XII se suivent logiquement, le tout serait plutôt à classer dans la catégorie *rgyal-rabs*.

Ces distinctions paraîtront sans doute artificielles et elles le sont puisque rois, reines et ministres se côtoyaient dans la réalité; leur histoire est forcément mêlée. Mais les genres littéraires sont précis et cloisonnés, au Tibet, comme l'indiquent les *gter-ma* que je viens de citer, et le *Blon-rabs* du second paragraphe de la Chronique est là pour nous prouver que ces classifications existaient déjà au IX<sup>e</sup> siècle.

Le fait que les paragraphes appartiennent à des genres différents constitue déjà une indication au sujet de la composition de l'ensemble de la Chronique. Le fait, remarqué par M. Petech, qu'ils sont homogènes séparément se double de la constatation qu'ils sont hétérogènes entre eux : chronologiquement, les § VI, VII et XII se chevauchent, les § VI et V également; par leurs points de vue, les § VI et VII sont contradictoires et inconciliables. L'existence du folio publié par Thomas (I.O., 716) qui constitue un parallèle au § VII, montre qu'il existait des relations indépendantes, comportant des variantes notables, de certaines parties de la Chronique. Inversement l'absence de relations concernant certains règnes dont on trouve des versions dans la littérature tardive, qui paraissent remonter, par des détails précis, à des récits anciens, confirme l'impression que la Chronique, comme le 1286, est le groupement incomplet d'éléments indépendants à l'origine, écrits par différents auteurs, qui ont été réunis ou recopiés par un compilateur à une date qui ne peut être antérieure au IX<sup>e</sup> siècle.

Si l'on ne peut fixer une date précise à la rédaction d'aucun des fragments, le deuxième chapitre excepté, le témoignage des éléments de la Chronique, qui peuvent parfois être mis en parallèle avec les Annales 1288, comme l'a démontré M. Richardson, ou avec la documentation chinoise, comme l'ont indiqué M. R. A. Stein et M. L. Petech, n'est nullement infirmé par la disposition malheureuse de certains d'entre eux <sup>485</sup>, qui reflète seulement les difficultés éprouvées par le compilateur à organiser son matériel. Bien au contraire, le fait que chaque paragraphe constitue un tout cohérent et que l'ensemble soit disparate est, me semble-t-il, le signe que les matériaux sont authentiques et n'ont pas été remaniés ou uniformisés dans un but quelconque par celui qui les a réunis matériellement. L'allure épique des documents est sans doute un indice de distanciation par rapport à l'évènement vécu <sup>486</sup>, mais la distance peut être courte, au Tibet, entre l'histoire et sa relation épique. Quoi qu'il en soit, si la valeur des parties qui auraient pu être rédigées peu après les évènements relatés paraît être renforcée par l'aspect hétérogène de l'ensemble, il faudrait cependant se garder de considérer comme négligeable

<sup>485</sup> Il paraît d'ailleurs impossible, même en intervertissant les divisions matérielles du rouleau, de rétablir un ordre chronologique rigoureux pour l'ensemble.

<sup>486</sup> Il faut, bien entendu, distinguer entre les parties purement légendaires de la Chronique et celles qui peuvent s'appuyer, soit sur des souvenirs proches, soit sur des relations écrites contemporaines des évènements rapportés.

la disposition actuelle des éléments qui entrent dans le 1287. L'agencement des paragraphes est en effet intéressant jusque dans ses erreurs, car si le compilateur a vraiment voulu organiser les fragments dont il disposait comme une suite chronologique — ce que je crois — le rattachement erroné des § XI et XII au règne de Khri-sroñ lde-bdcan suggère que la littérature bon-po, qui fait de Lig Mi-rya et de Khri-sroñ lde-bcan des contemporains, s'appuie sur une tradition déjà en vigueur au IX<sup>e</sup> siècle, date probable de la compilation de la Chronique.

\*  
\*   \*   \*

Revenons, à présent, sur la déclaration d'avènement de Khri-gcug lde-bcan prononcée par le Ban-de Dpal-gyi yon-tan. J'ai proposé d'y voir la proclamation des principes sur lesquels les rois Spu-rgyal fondent leur droit à régner sur le Tibet, constitué par l'ensemble des principautés dont la liste symbolique est déclamée par le premier ministre. Encore faut-il d'abord dégager le sens précis de chacun de ces principes et vérifier s'ils sont appliqués à tous les rois dont on possède des actes officiels dans la littérature ancienne, avant d'affirmer que ce sont bien les fondements théoriques du pouvoir royal au Tibet. Le premier s'exprime par ces vers ;

« Au milieu du Tibet en six divisions,  
haute terre, séjour divin, pays riche ...  
un dieu devient souverain des hommes ».

La formule est parallèle à celles qui caractérisent l'arrivée du premier ancêtre du ciel des dieux sur terre, dans le 1286,3 et dans la troisième hypothèse du 1038 <sup>487</sup>. C'est donc que le roi règne d'abord parce qu'il est un dieu, *lha*, identifié au premier ancêtre dont il répète et renouvelle la descente archétype. Nous avons déjà remarqué l'identification du fils de Dri-gum, Spu-de guñ-rgyal, avec Ñag-khri bcan-po, à la fois dans le premier chapitre de la Chronique <sup>488</sup> et dans l'inscription de Rkoñ-po où leurs deux noms sont donnés sous une forme identique : Ña-khyi <sup>489</sup>. Pour Khri-gcug lde-bcan lui-même, le fait est confirmé par une des prières de De-ga g-yu-chal, écrites, on le sait, à l'occasion de la construction d'un temple bouddhique commémorant la paix de 822. Celle-ci provient du peuple du Mdo-gams et accompagnait l'envoi de subsides destinés au temple (fol. 34a-b) : « Le dieu-roi au pouvoir magique du grand Tibet, sur le corps de qui naît le *byin* qui possède le '*phrul* dans son esprit, est venu de chez les dieux comme souverain des hommes à têtes noires ; il est supérieur aux rois des autres royaumes, quels qu'ils soient, parce qu'il possède le '*phrul* dans son esprit, parce que sa pensée est vaste et étendue comme l'espace du ciel, ses ordres justes et

<sup>487</sup> Cf. *supra*, p. 199-200 et 217.

<sup>488</sup> *Supra*, p. 266 et 298.

<sup>489</sup> Même si l'on adopte la lecture du lama de Kañ-tog, Ña-khri (voir plus haut, p. 297) la parenté voulue entre les deux noms demeure. Il n'est pas tout à fait exclu, d'ailleurs, que cette lecture soit le fruit d'une rationalisation du maître *rñiñ-ma-pa*.

sa parole sûre comme le mont Meru. Après avoir recouvert de sa bonté et de sa bienveillance (tous les hommes) comme les rayons du soleil et de la lune il a érigé un *stūpa* des trois joyaux, dans l'intérêt de l'avenir <sup>490</sup> et ouvert la porte du nectar de la sainte religion » <sup>491</sup> etc. Le début de ce passage a été traduit par M. Uray dans 'Gren p. 252, qui l'a rendu par un pluriel « The incarnate <sup>492</sup> gods, kings of Great Tibet » etc., mais il ne s'applique ici qu'à Khri-gcug lde-bcan, comme le montre la référence précise à la construction du *Stūpa* et, plus loin, à la signature du traité de paix de 822, ainsi que la formule *ža-sña-nas* qui suit en général la mention d'un souverain régnant.

Remarquons que ce premier principe fondamental, selon lequel chaque roi vivant reproduit la personne et le geste du premier ancêtre descendu du ciel, n'est pas aussi évident que les textes officiels, qui en font tous état, le feraient croire. Plusieurs versions circulaient à l'époque ancienne au sujet de l'origine de la dynastie, comme le 1038 nous l'a appris; l'hypothèse retenue est le résultat d'un choix, dont l'ensemble de la documentation officielle ancienne et la Chronique attestent la cohérence. Les rois sont des dieux, fils de dieux, *lha-sras* <sup>493</sup> du premier ancêtre au dernier roi bouddhiste de la dynastie, Khri-gcug lde-bcan. Et ce ne sont pas les descendants d'une catégorie de dieux indifférente : le 1038 rapporte dans sa première hypothèse les divergences qui existaient sur ce point, mais tous les documents autorisés, qu'ils fassent remonter l'origine de la dynastie à Ña-khri bcan-po ou à 'O-lde spu-rgyal, font du premier ancêtre un Phyva par son père. Pour Ña ou Ñag-khri, le fait est attesté par l'inscription de Rkoñ-po et par les 1286,3 et 4<sup>494</sup>. Il l'est aussi indirectement, pour 'O-lde spu-rgyal, à travers les sources concernant précisément Khri-gcug lde-bcan. Ce dernier lui est en effet rattaché par l'inscription Est du Traité de 822 (l. 5-10) et par une des prières de De-ga-g-yu-chal (fol. 35b, *TLLT*, p. 93); or il est appelé dans le P.T. 100 *čhos-rgyal dguñ-gi Phyva-mčhed*, « roi de la Loi, frère des Phyva du ciel », et un peu plus loin : *Bcan-po lha-sras dbañ-gi Phyva*, « roi, fils des dieux, qui tire son pouvoir des Phyva ». Le dernier roi bouddhiste de la dynastie est donc, comme le premier ancêtre, fils et frère des dieux Phyva.

La nature divine de ces rois se traduit par la possession des deux facultés surnaturelles, mentionnées au sujet de Khri-gcug lde-bcan dans le passage des Prières cité ci-dessus, le *'phrul* et le *byin*. Le sens de ces deux expressions a varié. Une définition de ces deux termes, valable pour les sept premiers rois de la lignée, a été donnée à propos du dernier d'entre eux qui

<sup>490</sup> *Mtha'-yun* se réfère probablement aux vies futures.

<sup>491</sup> *Bod čhen-po 'phrul-kyi lha bcan-po sku-la byind čhags || thugs-la 'phrul mña'-ba'i ža-sña-nas ||* (34b) *'greñ mgo-nag gi rjer myi-rjer lha-las gcegste | rgyal-khams gžan-gyi rgyal-po gañ-bas kyañ 'phags-čič thugs-la 'phrul mña' dgoñs-pa nam-ka'i dbyiñs dañ 'dra-bar yañs-čič rgya-čhe | ri-rab lhun-po bžin-du bkra' (= bka') drañ gsuñ rtag | gñi-zla'i 'od dañ 'dra-bar | byams-pa dañ thugs-rje khyab-par mjad-de | mtha'-yun gyi don-du dkon-mčog gsum-gyi mčod-rtan gcugs-čič dam-pa'i čhos bdud-rci'i sgo phye-nas ...*

<sup>492</sup> Cette traduction de *'phrul* est anachronique, me semble-t-il, car l'assimilation de la notion de *'phrul* à *sprul-sku* (*nirmāṇakāya*), dans ce contexte, n'apparaît pas, à ma connaissance, avant le XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>493</sup> Ce point de vue est confirmé par la remarque de Dpa'o gcug-lag *'phreñ-ba* que nous avons citée plus haut, p. 201, n. 50.

<sup>494</sup> Voir *supra*, p. 199 et 297-298.

en ait possédé toute l'efficacité originelle, Dri-gum bcan-po. Jusqu'à lui « les fils des Lde n'avaient pas un comportement humain : parce qu'ils possédaient le *'phrul*, ils pouvaient se rendre au ciel en personne, et parce qu'ils possédaient le *byin*, il était impossible de lutter contre leur chaleur (*drod*) et leur puissance orgueilleuse <sup>495</sup>.

Selon cette interprétation, le *'phrul* désignait d'abord <sup>496</sup> un ensemble de pouvoirs magiques et en particulier la faculté de se déplacer entre le ciel et la terre. C'est donc la possession de cette faculté qui permettait aux premiers rois « de retourner au ciel lorsque leurs fils pouvaient monter à cheval » (1286,4, *DTH*, p. 81, l. 35-37). On sait que peu avant son assassinat par Lo-nam, le roi Dri-gum coupa sa « corde des *dmu* » qui lui aurait permis de remonter au ciel et laissa son cadavre sur terre, donnant lieu, après les péripéties rapportées plus haut, à l'instauration des premiers rites funéraires royaux. Mais si les descendants de Dri-gum ont, comme lui, cessé de retourner au ciel après leur mort, ils n'ont pas cessé de posséder des pouvoirs surhumains (*'phrul*) pour autant. L'expression *'phrul-gyi lha bcan-po*, qui fait partie de la titulature de tous les rois <sup>497</sup>, n'est pas vide de sens ; en effet toute communication entre le ciel et la terre n'a pas été coupée par la mort de Dri-gum, puisque le 1047 fait état de rencontres entre les membres de la famille royale et les dieux, entre les êtres humains ordinaires et les dieux qui parlent par leur bouche, et même d'unions entre eux. La corde des *Dmu*, dont l'emploi reste mystérieux, fonctionnait toujours sous le règne de Sron-bcan sgam-po. Cependant plusieurs indications suggéreraient que le *'phrul* n'était plus conçu comme le pouvoir physique d'aller et venir entre ciel et terre, mais comme une capacité mentale et intellectuelle supérieure à celle du commun des hommes. C'est ainsi que le *'phrul* est défini dans le passage des Prières cité plus haut, fol. 34 a-b : « parce qu'il possède le *'phrul* dans son esprit, sa pensée est vaste et étendue comme l'espace du ciel ». La même formule est employée au fol. 33b, associée aux autres notions qui entrent dans la théorie du pouvoir royal : « L'actuel souverain fils des dieux, parce qu'il est un dieu devenu souverain des hommes, possède le *'phrul* dans son esprit ; par sa compassion, il a propagé le bon *Gcug-lag*, la Loi (ou la religion) des dieux, et en a rempli tout ce qui se trouve sous les confins du ciel. Grâce au *byin* de son grand pouvoir, son casque puissant, et grâce à l'éminence de ses ministres, souverain et ministres, par leurs capacités magiques (*'phrul*), ont soumis les grands rois ... difficiles à vaincre comme

<sup>495</sup> *DTH*, p. 97, l. 11-14 ; *dregs* et difficile à traduire. Selon cette interprétation la définition s'applique à tous les fils des Lde (qui étaient aussi tous des *Lha-sras* par leur père, bien entendu), mais on peut aussi comprendre, comme M. Bacot, qu'elle concerne spécialement Dri-gum. Ce qui prouve bien que le *'phrul* est un attribut divin, c'est que, dans ce premier chapitre du 1287, quand Lo-nam demande au roi de lui donner tous les objets magiques qui sont ses trésors, il les appelle une première fois *lha'i dkor*, une deuxième fois *'phrul-gyi dkor* (p. 97, l. 18 et 20) et quand Dri-gum accepte, l'auteur du récit reprend la formule initiale : « il lui donna tous les trésors des dieux », *lha'i dkor thams-ñad scal-to* (l. 22-23). Cf. *Sacred character*, p. 202.

<sup>496</sup> Dans ce contexte précis, car le sens premier du verbe *'phrul-pa* paraît avoir été « se transformer en », d'après les l. 204-205 du 1047, citées plus haut : *myi-lha 'dre-mor 'pruld-pha'i no*, « c'est signe qu'un *Myi-lha* se transformera en 'Dre-mo » etc.

<sup>497</sup> Cf. *TTK*, n. 38, p. 77-78.



ceux de Rgya, Drug etc., qui n'avaient pas été vaincus auparavant; et lorsque (le roi) eut groupé sous ses ordres, à la même époque, les grands rois de Rgya, de Drug et de 'Jañ <sup>498</sup> etc., il établit avec eux de grands traités de paix » <sup>499</sup>. Une autre de ces Prières (fol. 25<sup>b</sup>) confirme, me semble-t-il, l'évolution du terme 'phrul, en mettant en lumière l'aspect cosmique du 'phrul des premiers ancêtres, qui, selon les auteurs du *smon-lam*, aurait toujours été l'apanage de Khri-gcug lde-bcan : « D'autre part <sup>500</sup>, la qualité du ciel, c'est d'être haut et vaste : il n'y a rien qu'il ne recouvre ; la qualité de la terre c'est d'être épaisse et grande : il n'y a rien qu'elle ne porte. La qualité du roi, c'est d'être juste et impartial : il n'y a personne dont il ne prenne soin <sup>501</sup>. L'actuel dieu-roi du Tibet, Khri-gcug lde-bcan est un dieu devenu souverain des hommes, et son corps à lui aussi, comme le corps doué de magie ('phrul-gyi lus) de ses ancêtres, ce qu'il recouvre et ce qu'il porte est égal (à ce que recouvre et porte) le ciel et la terre ; comme il est juste et impartial, il gouverne l'ensemble des êtres animés ; il a pour loi le Gcug, vaste et étendu (comme le ciel), c'est pourquoi c'est un bon système ; lui qui a l'esprit profond, le pouvoir de son casque puissant est grand en *byin*, c'est pourquoi les royaumes qui sont au sud, au nord, à l'est, à l'ouest, sous le soleil, ont obéi à ses ordres avec respect, et ont été assujettis <sup>502</sup>.

Ce passage important, qui donne intégralement tous les éléments de la théorie du pouvoir royal, paraît indiquer que le 'phrul des premiers rois, qui comportait la faculté de se déplacer entre terre et ciel se manifestait également comme un pouvoir de transformation magique de leur corps, capable de s'agrandir aux dimensions du cosmos ; le 'phrul se traduisait aussi par une force physique surhumaine, mais cet aspect paraît avoir été exceptionnel chez les rois historiques de la dynastie, pour qui il a, en général pris une valeur intellectuelle. Le cas de 'Dus-sroñ mañ-po-rje, qui alliait à un esprit profond (*thugs-sgam*) une grande force physique (*sku-rcal čhed-po*) ce qui lui valut le nom de Bla-dags 'Phrul-gyi rgyal-po (*DTH* p. 112) est présenté comme un

<sup>498</sup> Les Prières commémorent, on le sait, la paix conclue non seulement avec la Chine en 821 / 822 (Rgya) mais avec les Drug (les Ouigours, que Žaň Khri-sum-rje avait pourchassés en 816 ? Cf. *Concile*, p. 280-282 et 290, n. 1) et le 'Jañ ( le Nan-tchao ?) ; cf. *TLT*, p. 95 (fol. 38a l. 2, 38b l. 4) ; p. 96 (fol. 39a l. 2 et 40a l. 8) ; 97, (fol. 40b. l. 2).

<sup>499</sup> P.T. 16, 33b : rje lha-sras kyi ža-sna-nas || myi-rje lhas mjad-pas thugs-la 'phrul mña' | lha'i čhos Gcug-lag bzañ-po rgyas-par mjad-pa'i thugs-rjes gnam mtha'-'og gun-du yañ khyab | dbu-rmog brcan mña'-thañ čhe-ba'i byin-kyis ni blon čhen-po 'phags-pa dañ-ldan-pa rje-blon 'phrul-kyis ni-'og gi rgyal-po čhen-po Rgya Drug las-scogs-pa gdul-dka'-žin | snan-čad bka'-'og-tu ma-čud-pa'i rnam-la rlabs čhen-pos bdul-te | rgyal-po čhen-po Rgya Drug dañ 'jañ las-scogs-pha bka'-'og du dus-gčig-tu 'dus-te | mjal-dum gyi gcigs čhen-po bčas-te |

<sup>500</sup> Yoñ sépare cette partie des prières bouddhiques qui précèdent.

<sup>501</sup> *Myi-gso-ba myed-do* ; il faudrait peut-être rapprocher *gso-ba* de *gso-skyoñ* et traduire par gouverner.

<sup>502</sup> 25b : yoñ gnam-gyi legs-pha mtho-žin yañs-pas ni myi-dgab-pa myed | sa'i legs-pa stug-čün čhe-bas ni myi-bkur-ba myed | rgyal-po'i legs-pa drañ-žin sñoms-pas ni myi-gso-ba myed-do | Bod-kyi lha bcan-po myi-rje lhas mjad-pa Khri-gcug lde-brcan gyi ža-sna-nas kyañ yab myes 'phrul-kyi lus bžin | dgab-čün bkur-ba ni gnam-sa dañ mčuñs || drañ-žin sñoms-pas ni srog-čhags-so-čhog bsgyur | yañs-čün rgya-čhe la čhos Gcug ni | lugs-kyis bzañ | thugs skam dbu-rmog brcan-ba'i čhab-srid ni (26a) byin-du čhe-bas ni-'og lho byañ čar nub kyi rgyal-khams kyañ | bka'-luñ gus-par mnos-te | čhags-'og-tu 'dus-phas ...

cas singulier ; un autre passage de la Chronique le souligne en disant : « 'Dus-sroñ man-po-rje, qui possède aussi le 'phrul dans son corps » (*ibid.* p. 120).

Le *byin*, qui donnait à Dri-gum chaleur et force invincible, d'après l'interprétation du début de la Chronique cité plus haut, est la source de la force guerrière des rois, c'est un « don », une « splendeur » ou un « éclat » divin, un souffle brulant qui irradie leur corps et leur assure la victoire sur leurs ennemis. Le premier possesseur du *byin*, comme du 'phrul, c'est évidemment le premier ancêtre, 'O-lde spu-rgyal<sup>503</sup>. Mais Khri-sroñ lde-brcan en était aussi imprégné : c'est parce que son « casque puissant » était grand en *byin*, qu'il a agrandi son royaume dans les quatre directions (*New inscription* p. 6, l. 4, 12, 18, 24) ; c'est le *byin* qui a permis à Khri-lde sroñ-brcan de triompher de ses ennemis humains, parce que chez lui ce moyen de (vaincre) les ennemis, *dgra-thabs*<sup>504</sup> était meilleur qu'il n'avait jamais été auparavant. Et nous avons vu à deux reprises, à travers les Prières de De-ga g-yu-chal, que cet art de la guerre, cette vertu guerrière, associée au casque, symbole de la puissance, ont permis à Khri-gcug lde-brcan de vaincre les ennemis des quatre orientes. Un passage parallèle à celui du fol. 34a fait penser que le *byin* se manifestait chez les rois de façon concrète et visible :

Fol. 34a, P.T. 16 :

*Bod čhen-po 'phrul-gyi lha bcan-po sku-la byind-čhags | thugs-la 'phrul mña'-ba ...*

Fol. 35a, *TLLT*, p. 93 :

*'phrul-gyi lha bcan-po ... sku-la dbyig 'khruns | thugs-la 'phrul mña-ste |*

On pourrait en conclure que le symbole de la possession du *byin* était un *dbyig*, « joyau », qui naissait sur le corps du roi, une marque distinctive propre aux membres de la dynastie.

Quoi qu'il en soit, le premier principe qui se dégage de la théorie du souverain, c'est que les rois sont des dieux Phyva, identiques au premier ancêtre et comme lui directement descendus du ciel, chaque règne reproduisant le règne initial ; ils possèdent comme lui le 'phrul, variante intellectuelle d'un pouvoir de transformation physique, qui les dote d'une intelligence cosmique, et le *byin*, vertu guerrière surnaturelle qui leur assure la victoire sur leurs ennemis<sup>504a</sup>.

Quant au second principe sur lequel se fonde la légitimité du pouvoir des rois Spu-rgyal, il s'exprime en trois mots : *gcug myi-'gyurd* dans la déclaration d'avènement du roi Khri-gcug lde-brcan, et nous avons vu dans deux passages des Prières dédiées à ce roi, que le Gcug ou Gcug-lag, défini comme la loi des dieux (*Lha'i čhos Gcug-lag bzañ-po*, fol. 33b), vaste et étendue comme

<sup>503</sup> Cf. Inscription de Khri-lde sroñ-brcan, *TTK*, p. 91, l. 4 ; Inscription Est du Traité de 822, l. 12-13, que nous lisons plus loin.

<sup>504</sup> D'après le passage d'une nouvelle édition plus complète de cette inscription par M. Richardson, qui a eu la grande amabilité de m'envoyer une épreuve de l'article qu'il y consacre, *The Inscription at the tomb of Khri lde srong brtsan*, à paraître dans le *JRAS*. On lit, aux l. 20-21 de cette édition : *myi'i dgra 'dul-ba'i byin-gyi dgra-thabs sñon myed-pa'i bzañ-po ...*

<sup>504a</sup> D'après les éloges décernés aux deux principaux donateurs du monastère de De-ga g-yu-chal, les grands ministres Žañ Khri-sum-rje et Žañ čhen-po Lha-bzañ, si le roi est le dépositaire par excellence du 'phrul et du *byin*, les ministres peuvent en être aussi pourvus (fol. 41a-b, *TLLT*, II, p. 98).

le ciel (*yañs-çin rgya-čhe la čhos Gcug ni* / fol. 25b) est le système de gouvernement utilisé par Khri-gcug lde-brcan. Il s'agit donc bien d'une notion-clé, dont la présence dans une théorie du pouvoir commence à s'expliquer.

Comme l'analyse des termes qui s'appliquent au caractère divin des rois du Tibet le laisse prévoir, le Gcug est d'abord lié à l'arrivée sur terre du premier ancêtre civilisateur ; en principe, le 1286,3 qui relate précisément les circonstances de la venue de Ńag-khri bcan-po au Tibet devrait fournir le récit-type de la légende ancienne, et c'est souvent à partir de ce paragraphe que les modalités de l'arrivée du premier roi ont été exposées. Mais il induit en erreur car l'ordre des séquences est interverti, et, tel qu'il rédigé, il ne permet pas de comprendre le rapport qui existe entre le premier roi et le *čhos* et, par la suite, celui qui unit le *čhos* au *gcug* ou au *gcug-lag*. Sans doute demandera-t-on au nom de quel critère nous décrétons que le 1286,3 présente une relation inexacte des événements. La réponse est simple : puisque nous cherchons à mettre en lumière la théorie du pouvoir royal il ne fait pas de doute que la version la plus sûre doit se trouver dans les documents officiels. Or le 1286,3 n'en est pas un et il est en contradiction avec l'exposé des faits donné dans le Traité conclu entre le Tibet et la Chine en 821-822, qui lui, reflète assurément le point de vue le plus autorisé. C'est pourquoi nous commencerons notre enquête sur le *gcug* par la lecture de la partie de cet édit qui se rapporte aux origines de la dynastie. C'est le début (titre excepté) de l'inscription Est du pilier de Lhasa. Le texte est malheureusement incomplet dans ses éditions actuelles. Les lacunes les plus significatives ont cependant pu être comblées grâce à la générosité de M. Richardson, qui m'a signalé les lectures du lama de Kaḥ-tog Rig-'jin Che-'dbañ nor-bu<sup>505</sup> que j'indique ci-dessous. Je n'ai cependant pas vu le texte complet du Traité dans sa nouvelle version, que M. Richardson doit publier sous peu, et sur certains points, mon interprétation sera sans doute à revoir. Néanmoins le texte édité et les nouvelles lectures et corrections du lama permettent d'avoir une idée d'ensemble au sujet des l. 6-12. Ces lignes se réfèrent au premier ancêtre de la lignée, et quoique beaucoup plus développées que la proclamation du P.T. 1290, elles sont construites d'une manière analogue : elles s'articulent de part et d'autre de la locution causale *de'i phyir*<sup>506</sup> (Est l. 13) *de-phyir* (1290 recto l. 3). La proclamation du 1290 s'adressait aux vassaux, donc au peuple tibétain ; ce qui précédait *de-phyir* était donc l'exposé, très concis, des principes au nom desquels le premier ancêtre et ses successeurs règnent sur les principautés du Tibet. Le Traité de 821/822 a été conclu avec la Chine ; ce qui précède la locution *de'i phyir* est l'exposé des principes au nom desquels le premier roi a gouverné le pays. C'est le résultat, à l'intérieur et à l'extérieur, de l'application de ces principes sur le développement du Tibet, qui a déterminé son statut dans le monde en général et par rapport à la Chine en particulier<sup>507</sup>.

<sup>505</sup> M. Richardson a fourni des indications biographiques à son sujet dans *A Tibetan antiquarian in the XVIIIth century*, paru dans le *Bulletin of Tibetology*, vol. IV, no 3, p. 5-8.

<sup>506</sup> Cette interprétation diffère de celles de M. Richardson et de M. Li qui considèrent *de'i phyir* comme une locution temporelle.

<sup>507</sup> Ce qui correspond bien au titre traduit par M. Richardson, *op. cit.*, p. 60.

« Le dieu-roi au pouvoir magique 'O-lde spu-rgyal depuis qu'il a adopté la terre comme son pays <sup>508</sup> ... est devenu le grand roi du Tibet.

Lorsqu'il est arrivé de chez les dieux du ciel, comme roi des hommes, au centre des hautes montagnes de neige, à la source des grands fleuves, dans ce pays élevé, cette terre pure, il a fondé un empire durable au moyen du grand Gcug-lag ; il a promulgué les règles, au moyen de la bonne Loi civile (*čhos-khrims*) ; il a administré les affaires <sup>509</sup> intérieures avec une généreuse bienveillance. Parce qu'il était habile stratège, il a soumis les ennemis de l'extérieur, et (grâce à cela), l'empire s'est agrandi, son « casque » est devenu plus puissant, le Gcug n'a jamais varié ;

il a été en permanence un grand roi qui n'a pas amoindri la vertu guerrière (*byin*, présente en lui) <sup>510</sup>. C'est pourquoi (*de'i phyir*) ceux que l'on appelle les rois aux grands peuples ... <sup>511</sup>, au sud, ceux de Mon et de l'Inde, à l'ouest, celui de Ta-zig, au nord ceux des Dru-gu et Ne-smel <sup>512</sup> etc., ont tous ... (lacune, hélas ! reconnu ?) le casque puissant des dieux-rois au pouvoir magique et il n'en est aucun qui ne leur ait témoigné du respect ... Quant à la Chine, qui se trouve à l'est, ses rois ... sont différents de ceux du Népal, au sud <sup>513</sup> et des autres, parce qu'ils ont une bonne Loi, un grand Gcug-lag ; aussi ont-ils été pour le Tibet des compagnons de lutte (de force égale), et des alliés par mariage » <sup>514</sup>.

On voit d'après ce passage, que le dieu du ciel, décidant de fonder un royaume sur terre s'est rendu au Tibet, pays élevé et terre pure ; après y être arrivé, il y a établi un empire grâce au Gcug-lag et l'a gouverné par la Loi civile ; ni la Loi civile ni le Gcug-lag qui lui ont permis d'étendre le pouvoir du pays n'existaient au Tibet avant qu'il ne les y implante ; du fait que son empire et son autorité se sont accrus, le Gcug n'a pas varié, *Gcug myi-'gyur* et le statut du Tibet comme grande puissance été reconnu par les grands rois de trois orientes, la Chine à l'est ayant une position à part, que nous examinerons plus loin. Les raisons qui expliquent le respect qu'inspire Khri-lde gcug-brcan aux rois des quatre orientes, et son autorité sur ses propres

<sup>508</sup> Cette traduction n'est pas absolument sûre : on trouve la même formule dans les Prières, fol. 35b (*TLLT*, p. 93).

<sup>509</sup> Au sujet de la traduction de *čhis sbyar*, voir *Čhis | Tšhis*.

<sup>510</sup> Nouvelle lecture des l. 12-13 : *dbu-rmog ni star-ziñ brcan-pas nam-žar gcug myi-'gyur || byin myi* (l. 13) *ñams-pa'i g-yuñ-druñ gi rgyal-po čhen-po yin ||*

<sup>511</sup> Nouvelle lecture du lama, l. 15 : *|| g-ya g-yo'i rgyal-po sde čhen-por bya-ba kun kyañ ...* Je ne traduis pas *g-ya g-yo* qui signifie peut-être « de droite et de gauche ».

<sup>512</sup> A propos de Dru-gu et Ne-smel, voir l'article de M. Ligeti, paru dans ce volume, p. 174-175, n. 28.

<sup>513</sup> Il faudrait, normalement ne pas traduire le *lho* de Lho-bal mais la phrase fait allusion à ce qui distingue le roi de l'est de ceux des autres orientes, d'où ma traduction.

<sup>514</sup> Nouvelle lecture des l. 20-21 : *thab-kyi zla || gñen* (l. 21) *gyi do ste ||*

sujets, au fol. 25b des Prières, sont exactement celles qui sont invoquées ici au sujet d'O-lde spu-rgyal, avec les mêmes conséquences. Remarquons cependant que les notions de Chos et Gcug associées dans le passage des Prières sont ici dissociées; le grand Gcug-lag qui a permis au premier ancêtre de fonder un pouvoir durable est mis en parallèle avec la Loi civile, *čhos-khrims*, qu'il a imposée au Tibet.

Une autre partie des Prières de De-ga g-yu-chal se rapporte également aux circonstances de l'arrivée d'O-lde spu-rgyal au Tibet et aux innovations qu'il y a introduites; elle confirme les données du Traité de 822, en y ajoutant un élément important :

« A partir du moment où 'O-lde spu-rgyal est arrivé de chez les dieux du ciel comme souverain des hommes, parce qu'il a pris pour Sku-bla un Gñan, son pouvoir a été grand <sup>515</sup>; parce qu'il avait pour bonne Loi le grand Gcug-lag, depuis qu'il a adopté la terre comme pays, la lignée <sup>516</sup> des souverains n'a pas changé, et le pouvoir est ferme et grand en permanence..., c'est pourquoi les dieux-rois du Tibet, souverains des quatre orientes du grand ciel, doués de capacités magiques (*'phrul*), y ont demeuré conformément au système du 'Phrul. Ainsi, depuis lors, les dieux-rois doués de magie (*'phrul*) qui se sont installés dans ce lieu où la terre est pure, le pays élevé, à la tête des grands fleuves, au pied des hautes montagnes de neige, parce qu'ils n'ont pas amoindri le système des dieux <sup>517</sup> pendant de nombreuses générations, ont été plus grands et plus puissants que les autres rois » <sup>518</sup>.

La stabilité de la dynastie et la puissance de tous les rois descendants d'O-lde spu-rgyal découle donc de leur identité avec ce dieu, de leur observance des pratiques religieuses — le culte des Sku-bla — et de leur application du système de gouvernement qu'il a introduits sur terre. Ce système, dont les aspects sont à la fois juridiques, administratifs et religieux est d'origine divine, c'est la bonne Loi (ou religion), le grand Gcug-lag.

Tous ces postulats se retrouvent en effet dans les parties de la Chronique qui sont centrées sur les rois et qui font état des fondements de leur pouvoir, ainsi que dans les édits de caractère politique qui nous sont parvenus. Le premier témoignage clair de l'existence de la théorie du pouvoir, de son origine et de son emploi est fourni par le § IX de la Chronique, consacré à la relation des hauts-faits du règne de Khri-lde gcug-brcan (704-755).

Voici, brièvement, dans quel contexte il s'insère.

L'auteur de ce paragraphe commence par rappeler les succès militaires remportés par le roi sur la Chine en s'emparant de Kva-ču (Koua-tcheou, en 727) <sup>519</sup>. Puis il passe à la relation des rapports qui ont uni le roi des

<sup>515</sup> Les deux membres de phrase sont juxtaposés : *Sku-bla gñan* // *čhab-srid čhe* / mais d'après le passage parallèle du § IX de la Chronique, que je cite plus bas, il semble qu'on puisse établir un lien de causalité entre les deux;

<sup>516</sup> *Gtuñ=gduñ* (TLT, p. 93 = fol. 35b).

<sup>517</sup> Je comprends *ma-mñam* comme *ma-ñams*, d'après le parallèle fourni par *New Inscription*, p. 6, l. 7 : *lha'i gcug-lag ni ma-ñams*, cf. *infra*, p. 349.

<sup>518</sup> TLT, II, p. 93.

<sup>519</sup> Cf. *HAT*, p. 17; d'après *HAT*, p. 100, la prise de Koua-tcheou aurait eu lieu en 726. Koua-tcheou est situé près de l'actuel Ngan-si, au nord-est de Touen-houang, *Concile* p. 294, n. 4.

Myva, Kag-la-boñ (Kolofong, roi du Nan-tchao, qui règna à partir de 748, cf. *JA* 1952 p. 84) et Khri-lde gcug-brcan. Le prédécesseur du roi de Nan-tchao avait déjà fait acte d'allégeance au roi en 733<sup>520</sup> et son fils et successeur le renouvela, gâgné lui aussi par le prestige du roi tibétain. Le fait fut ressenti comme une perte de prestige par la Chine, un « abaissement ». Attaqué par les Chinois, le roi de Nan-tchao les combattit<sup>521</sup> et en fut vainqueur (en 751<sup>522</sup>). « Comme il était loyal envers le *bcun-po*, il lui offrit territoires et citadelles conquis sur la Chine », et dépêcha peu après une délégation dirigée par le ministre Dvan-čuñ-kog<sup>523</sup>. C'est alors que Khri-gcug lde-brcan aurait adressé à l'ambassadeur ce chant, dans lequel il se définit à travers le premier ancêtre, et pose les principes qui rendaient en quelque sorte inéluctable la relation de vassal à suzerain qui s'est établie entre le roi du Nan-tchao et lui; voici le texte du début du chant divisé artificiellement en deux parties :

- 1) *dguñ-sño ni bdun rim-gyi ||*  
*lha-yul ni Guñ-dañ nas ||*  
*Lha-sras ni myi'i mgon |*  
*myi-yul ni thams-čad dañ |*  
*myi-mchuñs ni myi-'dra'-ste ||*  
*yul mtho ni sa gcañ-bas ||*  
*Bod-yul ni gcañ-du gcegs ||*
- 2) *myi-yul ni kun-gyi rgyal ||*  
*čhos-bzañ ni gcug čhe-bas ||*  
*rgyal-pran ni kun kyañ 'dum*<sup>524</sup> *||*
- 1) « De Guñ-dañ<sup>525</sup>, pays des dieux  
 du ciel bleu à sept étages<sup>526</sup>

<sup>520</sup> Cf. *JA*, 1952, p. 83.

<sup>521</sup> Le texte tibétain, *DTH*, p. 113, l. 17-19, comporte un passage obscur : '*Jañ Myva'i rgyal po lta-žig Rgya la lta-lta-ba las | Rgya-rjes dgra blañs-te ...* La traduction de M. Bacot ne paraît pas adéquate; cette phrase signifie soit qu'auparavant le roi de Nan-tchao ait eu l'habitude de consulter la Chine et que son rapprochement avec le Tibet provoqua la colère des Chinois, et leur attaque; soit que le roi de Nan-tchao ait été considéré comme Chinois par les Chinois, d'où leur colère de le voir s'allier aux Tibétains. Cette dernière interprétation me paraît cependant bien douteuse, car il faudrait lire Rgyar au lieu de Rgya-la. De toutes manières, il est impossible d'en tirer la conclusion que le roi de Nan-tchao se considérait lui-même comme Chinois (*DTH*, p. 150), ce serait en contradiction avec ce qui précède et ce qui suit, outre que ce n'est pas le sens de la phrase en question.

<sup>522</sup> *HAT* p. 105. Cf. W. Stott, *The expansion of the Nan-chao kingdom*, *TP* 1963, p. 199.

<sup>523</sup> M.L. Petech a signalé un anachronisme à propos de l'emploi du titre dont *čuñ-kog* est la transcription, dans *Struttura*, p. 255. Il aurait été accordé à ce ministre en 755, date de la mort du roi tibétain; la rencontre a donc eu lieu peu avant sa mort, à moins que l'auteur du chant n'ait donné ce titre rétroactivement à l'ambassadeur, ce qui suggérerait que la rédaction du chant est postérieure à la date où il aurait été prononcé.

<sup>524</sup> Transcrit '*dus* dans *DTH*, p. 113, l. 29, ce qui est certainement préférable mais on lit clairement '*dum* dans le manuscrit, l. 354.

<sup>525</sup> Guñ-dañ est un nom propre, cf. P.T. 1060, l. 2 : *lha-yul Guñ-dañ gi nañ-du mčhis-ste ...* et *AFL*, p. II, l. 44 : *lha-yul Guñ-dañ gi nañ-du bab-te ...* Il est traduit par *mid-sky* dans *Cultural History*, p. 23.

<sup>526</sup> On préférerait traduire par « septième étage », d'après le passage parallèles du 1038 (cf. *supra*, p. 217), mais cf. *supra*, p. 285.

un fils des dieux, maître des hommes,  
est venu au Tibet  
qui n'a pas son pareil ni son égal  
parmi tous les pays des hommes,  
parce que c'est un pays élevé, une terre pure.

- 2) Il a été roi de tous les pays des hommes ;  
parce que sa bonne loi était le grand Gcug,  
il a aussi pacifié tous les petits princes » <sup>527</sup>.

Les données relatives au premier ancêtre et à ses successeurs — le passage n'est pas situé dans le temps — sont exactement celles qui ont été définies dans le P.T. 1290, le *Traité* et les *Prières*, mais une précision, implicite jusqu'ici, y est ajoutée ; c'est un dieu qui est venu régner sur terre, mais s'il a fait choix du Tibet c'est que le Tibet est différent, donc supérieur, à tous les autres pays humains, par son altitude et la pureté de son sol : les critères du choix du dieu sont d'ordre géographique uniquement. La seconde séquence se rapporte à son action après son arrivée au Tibet ; il a régné sur tous les pays humains, phrase qui fait écho à celle du *Traité* « il a soumis les ennemis de l'extérieur » et il a également « pacifié » c'est-à-dire assujetti et confédéré toutes les principautés, au moyen de sa bonne Loi, le grand Gcug. Comme dans les *Prières*, fol. 35b, ces deux expressions sont mises en apposition l'une à l'autre et s'appliquent apparemment à une même notion.

Les conséquences directes de ce précédent, pour ce qui est des relations qui se sont établies entre les deux rois du Tibet et des Myva, sont séparées de ce qui précède par une indication qui situe les événements dont le roi va parler dans le temps : « Au cours de ces dernières années » <sup>528</sup>. Il rappelle que La-boñ, c'est à dire Kolofong, et l'empereur de Chine, Bsam-lañ <sup>529</sup> se sont combattus et que Kolofong, vainqueur, a pris la tête des territoires conquis. Il a alors cherché un « père et protecteur » qui se montre bon envers ses vassaux :

*Lha-sras ni bcan-la bcal* ||  
*Lha-sras ni Gcug-čhe la* ||  
*čhos-bzañ ni rjed-gcin žiñ*

<sup>527</sup> Cette traduction diffère sensiblement de celle de MM. Richardson et Snellgrove dans *Cultural history*, p. 23, qui ont coupé la phrase corrélatrice avant le dernier vers et ont traduit *mji-yul ni kun-gyi rgyal* || *čhos-bzañ ni Gcug čhe-bas* || par deux phrases exclamatives :

« Land indeed ! Best of all !  
Religion too surpassing all ! »

La traduction de M. Bacot était meilleure (*DTH*, p. 151) :

« Or le roi des pays des hommes  
Par la grande couronne de la Bonne Loi  
A confédéré tous les princes »

<sup>528</sup> *Na-niñ ni gže-niñ sna*, même formule que dans le chant de Khyuñ-po Spuñ-sad zu-ce au chapitre IV (cf. plus haut, p. 241). Voir W. Stott, *op. cit.*, p. 200-201.

<sup>529</sup> Ce nom s'applique ici à l'empereur Hiuan-tsong, comme dans le *Traité* de 822, mais voir *supra*, p. 282-283.

*bka' dran ni gsun rtag la* / <sup>530</sup>  
*La-boñ ni srid gsol-ba'* |  
*myi-srid ni lhas mjad kyis* |  
*srid-êhe ni mtha myi-'gyur* / <sup>531</sup>

« Il a cherché comme roi le fils des dieux ;  
 au fils des dieux dont le grand Gcug  
 est la bonne Loi, que tous revèrent <sup>532</sup>  
 dont les ordres sont justes, la parole sûre,  
 La-boñ a offert son royaume.  
 Du fait qu'un royaume d'hommes est gouverné par un dieu,  
 ce royaume est grand et ne changera jamais ».

C'est donc bien parce que les prérogatives du premier ancêtre sont partagées par ses descendants, parce que Khri-lde gcug-brcan est un Lha et possède pour bonne Loi le grand Gcug, notions également réunies dans ce passage, qu'un roi de l'extérieur, comme celui de Nan-tchao, a reconnu sa supériorité, et l'a choisi pour suzerain. Le fait que le Tibet est devenu le centre d'un grand royaume <sup>533</sup> correspond au désir du ciel et de la terre divinisés : « en haut le ciel s'est réjoui (*dgyes*) en bas la terre a été heureuse » <sup>534</sup>. L'avantage, pour La-boñ et son peuple c'est qu'en se rapprochant du roi, ils se sont rapprochés d'un dieu et du pays des dieux et qu'ils sont devenus de plus en plus fermes en prenant appui sur le dieu-montagne (*gñan*) Çampo, <sup>535</sup> c'est-à-dire le Yar-lha çam-po, la montagne sacrée au sud de Pyiñ-ba.

A partir du moment où il est bien établi, grâce à deux textes officiels, le Traité de 822 et les Prières, et le chant du § IX qui présente les faits dans le même ordre, que le dieu du ciel après avoir choisi le Tibet pour en faire son royaume, y a introduit la bonne Loi et le Gcug, ou la bonne Loi, le grand Gcug, il est possible de donner une interprétation du 1286,3, que nous étions incapable de traduire au début de ce travail, avant d'avoir pris connaissance des textes parallèles. Cela oblige à ne pas lire le texte tel qu'il est écrit, ce qu'ont fait M. Bacot et son *dge-bçes*, qui ont donné du passage crucial une traduction loin du texte mais qui paraît être la meilleure quant au sens. Voici comment je comprends ce paragraphe, en le découpant en séquences résumées :

1) L. 7-11. Le dieu du ciel Ñag-Khri bcan-po descend sur terre pour y devenir roi.

2) L. 14-18. Au début, il fixe son choix sur le Tibet en six divisions parce que c'est un beau pays au centre du ciel <sup>536</sup>, au milieu de la terre, pays aux montagnes hautes et à la terre pure : là s'arrêtent les raisons de sa préférence.

<sup>530</sup> Nous avons déjà rencontré cette formule dans le P.T. 16, fol. 34b.

<sup>531</sup> Il faut supprimer la phrase imprimée par celle dans *DTH*, p. 113, l. 37-38, entre les deux *kyis*, qui ne se trouve pas dans le texte.

<sup>532</sup> La traduction de *rjed-gcin* est douteuse.

<sup>533</sup> *DTH*, p. 114-l. 2-3 : *yul dan ni sder bçhaste* | *Bod-yul ni thil-du bgyis*.

<sup>534</sup> *DTH*, p. 114, l. 364.

<sup>535</sup> *DTH*, p. 114, l. 4-5.

<sup>536</sup> C'est à dire placé directement sous le centre du ciel, conçu comme un espace fini ayant



3) L. 11-14. Quand il arrive sur le Lha-ri gyañ-do, il est salué par la nature entière : montagne Meru, arbres, fleuves.

4) L. 18-23. Ce sont les plus difficiles car non seulement les phrases ne se suivent pas dans l'ordre mais en outre elles sont mal rédigées. Si on les traduit telles qu'elles sont écrites, en passant sur les difficultés grammaticales, on comprend que les raisons qui ont poussé le dieu à régner au Tibet ne s'arrêtent pas à la séquence 2 de ma reconstitution ; il s'y ajoute le fait que les hommes sages de ce pays y naissent comme des héros <sup>537</sup>, qu'ils agissent selon la bonne Loi et que leurs chevaux y deviennent rapides <sup>538</sup>. Or ce point de vue est non seulement démenti par les textes que nous venons de lire mais aussi par la réflexion qui suit immédiatement cette phrase : « *rgyal-po gžan dan myi-mchuñs-pa'i čhos* », sa Loi n'était pas semblable à celle des autres rois », qui prouve bien que l'auteur de ce passage s'est exprimé maladroitement mais que pour lui aussi la Loi a été introduite au Tibet par le premier ancêtre, et qu'elle est la cause des progrès enregistrés plus haut. C'est donc que les l. 18-20 signifient ceci : Le premier roi gouverna selon la bonne Loi et le Tibet se transforma en un endroit où les hommes devinrent des sages et des héros et où se développa une race de chevaux rapides. M. Bacot me semble avoir fort bien saisi le sens de ces phrases en traduisant : « Les hommes devinrent des paragons de sagesse ; il fit une bonne loi ; il indiqua des méthodes pour augmenter la vitesse des chevaux » <sup>539</sup>.

Ce passage a en effet une grande importance et mérite qu'on s'y arrête car c'est un des rares textes anciens qui donne des renseignements sur la nature de la loi importée au Tibet par le premier ancêtre, qui précisent ceux des Prières, où elle apparaît comme le système de gouvernement de Khri-gcug lde-brcan, et du Traité de 822 où elle est qualifiée de *čhos-khrims*, loi civile. Le 1286,4 montre qu'il s'agissait aussi de règles administratives et techniques favorisant le progrès matériel et culturel du pays. notions qui se retrouvent dans un texte tardif comme le *La-dvags rgyal-rabs*, p. 29. Quant au Gcug, qui est associé à la Loi du premier roi dans les documents précédents, il n'est pas absent de ce récit, mais il apparaît à la fin du paragraphe, dans une dernière séquence, à la suite de deux phrases qui font l'éloge du site choisi par Ńag-khri dont voici le texte :

5) L. 23-25.

*çiñ-rabs kyi nañ-na ni thañ-çiñ riñ-po riñ |*  
*čhu-rabs kyi nañ-na ni Yar-ču sñon-po čhe ||*  
*Yar-lha čam-po ni Gcug-gi lha'o ||*

un centre et des limites (*pa-mtha'*). D'après l'I.O. 742, le ciel est carré : *gnam gru-bži-pa* (l. 15) ; cependant ce manuscrit étant présenté comme une adaptation ou une traduction d'un texte chinois (cf. *supra*, p. 282), il n'est peut-être pas licite d'appliquer ce concept au Tibet sans autre confirmation.

<sup>537</sup> *Myi 'jans-çiñ* (et non *çes*) *dpa'-ru skye*.

<sup>538</sup> *Čhos bzañ-du byed | rta mgyogs-su 'phel-ba'i gnas-su* ; c'est l'interprétation des auteurs de *Cultural history* p. 24 qui n'ont pas traduit *čhos bzañ-du byed* et de M. R.A. Stein dans *Civilization*, p. 22. dont la traduction est la meilleure du point de vue grammatical.

<sup>539</sup> *DTH*, p. 86.

La traduction des deux premiers vers par M. Bacot (*DTH* p. 85) est parfaite :

« D'entre les espèces d'arbres, le sapin est le plus haut.  
D'entre les sortes de fleuves, le Yar-ču est le plus bleu ».

La traduction de la dernière phrase par « Et le Yar-lha çam-po est le dieu des cimes suprêmes » n'est pas juste, à mon sens, parce que Gcug ne doit pas être traduit, mais M. Bacot a bien vu que, parallèle aux deux premières, cette phrase aussi se termine par un superlatif. Il semble en effet que le rédacteur ait laissé tomber les éléments de comparaison et l'adjectif final et que ce troisième vers (boiteux) puisse se comprendre ainsi :

« (D'entre toutes les montagnes sacrées) le Yar-lha çam-po est (le plus grand) dieu du Gcug ».

Nous reviendrons plus tard sur cette dissociation significative entre le Čhos et le Gcug, et sur tout ce qu'elle implique. Il faut d'abord poursuivre la lecture des textes qui démontrent que la théorie du souverain, attestée en fonction de l'ancêtre archétype pour les rois Khri-lde gcug-brcan et Khri-gcug lde-brcan, l'est bien aussi, comme l'affirme la Prière de De-ga g-yu-chal citée plus haut <sup>540</sup>, pour les autres rois de la dynastie Spu-rgyal.

Dans cette perspective, les sources qui datent du règne de Khri-sroñ lde-bcan, ou qui s'y rapportent, présentent un intérêt particulier. Nous avons vu qu'à vingt ans ce roi a pris la décision de révoquer les décrets interdisant la pratique du bouddhisme et qu'il n'a cessé, dès lors, de favoriser par tous les moyens la propagation de la nouvelle religion à la cour et dans le pays tout entier ; le fait est trop connu, par des témoignages contemporains tant chinois que tibétains, pour qu'il soit nécessaire d'insister sur ce point. On dit même couramment, en s'appuyant sur des documents très convaincants, que le bouddhisme est devenu, sous son règne, la religion officielle du Tibet. Il est bien certain que l'édit de Samye contient la promesse solennelle du roi, contresignée par ses ministres, d'adopter la religion bouddhique et l'engagement de la faire pratiquer par ses descendants. Cette promesse s'accompagne même d'une prise à témoins des « dieux du monde », formule qui désigne les dieux de la religion ancienne du Tibet, nous le verrons ci-dessous. Mais cette inscription, comme l'édit de Skar-čhuñ promulgué par Khri-lde sroñ-brcan, qui affirme aussi sa volonté d'adhérer au bouddhisme, ont un caractère strictement religieux, sans portée politique ; ils ne contiennent aucune référence à l'exercice de la royauté ni aux principes sur lesquels il est fondé.

En revanche, si l'on se tourne vers la nouvelle inscription de Khri-sroñ lde-bcan publiée en 1964 par M. Richarson ou vers le § X de la Chronique, documents qui font l'éloge de la politique intérieure et extérieure du roi, dans le cadre de la dynastie fondée par le premier ancêtre, le rôle joué par Khri-sroñ lde-bcan en faveur de la propagation du bouddhisme est certes mentionné, mais seulement après que les principes qui se dégagent de la lecture du Traité de 822, du 1290, des Prières, et des chants de Khri-lde gcug-brcan aient été posés comme les bases de son propre pouvoir.

<sup>540</sup> *TLT*, p. 93, fol. 35b-36a.

Cette inscription commence par quatre lignes qui se réfèrent aux prédécesseurs du roi :

« Les ancêtres, les dieux-rois, sont venus comme souverains des dieux et des hommes; leur Loi Gcug-lag était bonne comme système (*čhos Gcug-lag ni lugs-kyis bzañ*); leur casque puissant était grand en vertu guerrière (*byin-du čhe'o*) »<sup>541</sup>.

Tous les dieux Phyva, ancêtres du roi, ont donc utilisé la Loi Gcug-lag comme système de gouvernement des hommes. On remarque, pour ce qui est de la forme, que les notions parallèles ou mises en apposition ailleurs, *čhos-bzañ* et *Gcug* ou *Gcug-lag*, sont permutées et que *čhos Gcug-lag* constitue ici une notion unique, définie de la même façon qu'au fol. 25b des Prières, comme un système, *lugs*.

Passant alors directement à Khri-sroñ lde-bcan, l'auteur de l'inscription proclame que son exercice de la royauté est fondamentalement identique à celui de ses ancêtres : « Le dieu-roi Khri-sroñ lde-bcan, lui aussi, a agi conformément au système de ses ancêtres; il n'a pas amoindri le Gcug-lag des dieux; il a fait concorder la loi (ou religion) de la terre avec celle du ciel »<sup>542</sup>.

La troisième partie de cet édit déclare ensuite, l. 16-26, que ce dieu-roi aux capacités magiques, *'phrul*, est différent des autres rois des quatre frontières parce qu'il possède le « casque puissant » et la vertu guerrière (*byin*) qui lui ont permis d'étendre son pouvoir de bas en haut et dans les quatre directions, tout en faisant régner la paix et le bien-être à l'intérieur de son royaume. Ce sont les propositions avancées dans les textes que nous avons vus précédemment, et leurs conséquences stéréotypées, c'est-à-dire conformes à la théorie.

C'est seulement après les avoir énumérées que l'auteur de cet éloge mentionne les vertus bouddhiques du roi, l. 27-29, grâce auxquelles il a « obtenu la bonne Loi qui transcende le monde »<sup>543</sup> et en a fait don à tous, de sorte qu'il n'est personne, homme ou animal, qui n'ait été recouvert de ses bienfaits, à la fois pour l'immédiat (la vie présente) et le futur. C'est pourquoi on lui a donné le nom de Dieu aux capacités magiques, grand Bodhi (*sattva*), *'phrul-gyi lha Byañ-čhub čhen-por gsol-to ||* ».

Ce document montre bien l'importance et les attributions relatives du système des ancêtres, le Gcug-lag des dieux, et du bouddhisme. Le Gcug-lag des dieux, implanté au Tibet par le premier ancêtre de la dynastie, est le système « qui fait concorder la loi de la terre avec celle du ciel », celui qu'applique le roi pour gouverner et administrer son royaume, agrandir les frontières, faire régner la prospérité dans le présent. Quant au bouddhisme, si c'est également une bonne loi, elle « transcende le monde » et sa pratique dans cette vie est essentiellement bénéfique pour les vies futures. L'adoption du bouddhisme par le roi n'a donc aucune incidence politique, d'après la rédaction de cet édit.

<sup>541</sup> *New Inscription*, p. 6, l. 1-4 : *Lha bcan-po yab myes lha dañ myi'i rjer gcegs-te | čhos Gcug-lag ni lugs-kyis bzañ || dbu-rmog brcan-po ni | byin-du čhe'o ||*

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 6, l. 5-8 : *Lha-bcan-po Khri-sroñ lde-brcan gyi za-sña-nas kyañ | yab myes kyi lugs bžin | lha'i Gcug-lag ni ma-ñams | gnam-sa'i čhos dañ ni 'thun-par mjad |*

<sup>543</sup> *'Źig-rten las 'das-pa'i čhos bzañ-po.*

Les deux titres donnés au roi sont, de toute évidence, le premier en relation avec le système des ancêtres et le second avec le bouddhisme <sup>544</sup>.

Le § X de la Chronique (*DTH*, p. 114) confirme entièrement ce point de vue : « Du temps du roi Khri-sroñ lde-bcan, grâce à la bonne Loi (*čhos-bzañ*) l'empire était grand ; comme le roi la maintenait dans le pays, entre le ciel et la terre, il fit du grand Gcug-lag, qui avait fait de lui le souverain des hommes et des animaux, un modèle pour gouverner les hommes » <sup>545</sup>. Ce qui suit <sup>546</sup> est en effet l'éloge de l'administration du Tibet, de son organisation sociale et militaire grâce à l'application aux hommes de ce système divin. Ici encore, *čhos-bzañ* et *Gcug-lag* sont mis en apposition aux deux extrémités de cette longue phrase, et s'appliquent à deux aspects d'un même concept. Quant au bouddhisme, mentionné sous le nom de « Loi du Buddha sans supérieure », il a eu un effet moral sur les Tibétains qui sont devenus compatissants et ont été, par sa pratique « délivrés des naissances et morts » (*skye-çi las bsgral-to*). Nous lisons plus loin un document qui éclaire cette indication, mais on voit que d'après ce texte, qui corrobore la *New inscription* le bouddhisme n'exerçait aucune influence sur la politique gouvernementale du Tibet et n'avait aucune place dans la théorie du pouvoir élaborée pour la dynastie Spu-rgyal.

Si l'on passe, enfin, à la documentation du même type <sup>547</sup> consacrée au successeur de Khri-sroñ lde-bcan, Khri-lde sroñ-bcan Sad-na legs, qui régna dans le premier quart du IX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à l'inscription gravée sur un pilier près de sa tombe <sup>548</sup>, on y retrouve l'exposé, maintenant familier, des principes de souveraineté présents dans les documents examinés plus haut. Tout d'abord, la référence à l'ancêtre archétype, à sa nature et à sa Loi :

« Le roi, fils des dieux, 'O-lde spu-rgyal  
est arrivé de chez les dieux comme souverain des hommes ;  
il avait un bon système religieux : le Gcug n'a jamais varié ;  
il avait une grande puissance : la vertu guerrière (*byin*) n'a pas été  
amoindrie ;  
c'est pourquoi le royaume s'est agrandi,  
son casque puissant a toujours été ferme.  
De même lorsqu'en accord avec le grand Gcug-lag permanent,  
le roi, fils des dieux, Khri-lde sroñ-bcan,  
est devenu souverain des hommes,  
parce qu'il (gouvernait) en conformité avec le système des dieux,  
son pouvoir a été grand,  
parce qu'il (régnait) selon la Loi du ciel,  
ses ordres ont été fermes » ... <sup>549</sup>

<sup>544</sup> Cf. *New Inscription*, p. 12.

<sup>545</sup> *DTH*, p. 114, l. 10-13 : *Rgyal-po Khri-sroñ lde-bcan gyi rin-la || čhos-bzañ srid čhe-ste | rgyal-po ni gnam-sa gñis-kyi bar yul-du brnam-žin || 'gren-dud gñis-gyi rje dan bdag mjad-pa'i Gcug-lag čhen-po | myi'i dper run-bar mjad-do' ||*

<sup>546</sup> Voir la traduction de M. Bacot, *DTH*, p. 152-153.

<sup>547</sup> L'édit de Skar-čhuñ étant, comme celui de Bsam-yas, d'ordre strictement religieux.

<sup>548</sup> H.E. Richardson, *The Inscription at the tomb of Khri Lde Srong Brtsan*, paru dans *J.R.A.S.* 1969, p. 29-38.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 31, l. 1-8.

L'inscription qui, même dans sa nouvelle version, n'est pas sans lacunes, donne en conclusion de ces prémisses une longue liste des conquêtes du roi dans les quatre orient; bien que ce soit vraisemblable, on ne peut donc être certain que les rois en question étaient ses contemporains, et non les chefs symboliques et dépersonnalisés de groupes ethniques ou de régions classés par orient, comme le groupe des « douze princes » ou des Quatre Fils du Ciel. Quoi qu'il en soit, ce document corrobore tous les autres, au sujet des fondements de la théorie du souverain, et il confirme que cette théorie est fondée, d'une part sur la nature divine des rois, qui sont des Phyva descendus du ciel comme le premier ancêtre, doués des deux facultés surnaturelles analysées plus haut, d'autre part sur l'exercice de la royauté au moyen d'un système appelé Gcug ou Gcug-lag. Le moment est donc venu d'analyser ce terme et d'en proposer une définition.

Nous avons remarqué, en lisant la documentation qui s'y rapporte, que le Gcug a des aspects administratifs et juridiques, et des aspects proprement religieux, qui sont associés ou dissociés dans les différentes combinaisons formées à partir des expressions *čhos-bzañ* (ou *čhos-lugs bzañ-po*) et Gcug ou Gcug-lag, suivi de l'épithète « grand », « invariable » ou « permanent » (*čhe-ba*, *myi-'gyur*, *g-yuñ-druñ*) et dans les formules synonymes « système des dieux », « loi du ciel » (*lha'i lugs*, *gnam-gyi čhos*). Voici comment se présentent les différents termes qui s'appliquent au Gcug ou qui y sont associés :

Khri-lde gcug-brcan, 1287 § IX	:	<i>čhos bzañ ni gcug čhe-ba</i>
Khri-sroñ lde-bcan, 1287, § X	:	<i>čhos-bzañ ... gcug-lag čhen-po</i>
Le même, nouvelle inscription	:	<i>čhos gcug-lag ni lugs-kyis bzañ</i>
	:	<i>lha'i gcug-lag ... gnam-sa'i čhos</i>
Khri-lde sroñ-bcan, édit	:	a <i>čhos-lugs bzañ-po ni gžar gcug</i> <i>myi-'gyur</i>
	:	b <i>g-yuñ-druñ gi gcug-lag čhen-po</i>
	:	c <i>lha'i lugs ... gnam-gyi čhos</i>
Khri-gcug lde-brcan, Prières, P.T. 16, 25b	:	<i>čhos gcug ni lugs-kyis bzañ</i>
33b	:	<i>lha'i čhos gcug-lag bzañ-po</i>
35b ( <i>TLL</i> , p. 93)	:	<i>čhos-bzañ gcug-lag čhe-ba</i>
Traité 822, Est	:	<i>gcug-lag čhen-po... čhos-khrims</i> <i>bzañ-po</i>

C'est donc le Gcug-lag des dieux ... la Loi du ciel et de la terre ; le système (*lugs*) des dieux ... la Loi du ciel ; la Loi des dieux, le bon Gcug-lag. Mais de quels dieux s'agit-il ? Le terme est vague et comme tous ceux qui sont associés au Gcug, il a été utilisé pour exprimer les concepts d'autres religions ; mais à l'intérieur de la théorie royale, qui forme un ensemble dont la stabilité et la cohérence ressortent de la documentation que nous venons de passer en revue, le mot Lha a une acception très précise et une seule, quand il définit le système introduit sur terre par les dieux venus du ciel qui règnent au Tibet. De même que les rois ne sont pas des dieux d'une catégorie quelconque mais des Phyva, dont ils se proclament les fils et les frères, de même le système que chacun d'eux, depuis l'arrivée du premier ancêtre, applique

au gouvernement du royaume est le système des Phyva. Cette précision essentielle est stipulée au paragraphe XII de la Chronique, qui contient, on s'en souvient, l'éloge de Sron-bcan sgam-po et de Mgar. Le roi et son ministre tirent leur grand pouvoir de l'application conjointe de deux systèmes opposés et complémentaires : le roi gouverne selon « le système des Phyva, montagnes du ciel » (*rje ni gnam-ri Phyva'i lugs*. *DTH*, p. 118) et le ministre, selon les règles en usage sur terre <sup>549a</sup>. Ainsi donc le système des dieux, leur Loi, leur Gcug-lag (*lha'i lugs, lha'i čhos, lha'i gcug-lag*) c'est celui des montagnes du ciel, donc celui des dieux Phyva. La définition est de grande portée. Incidemment, elle montre que le nom de règne donné au père de Sron-bcan sgam-po est un synonyme de Phyva : Montagne du ciel, Gnam-ri ; mais elle met surtout en lumière les liens qui unissent les Sku-bla, divinités-montagnes (Gñan), aux dieux-rois, et la relation primordiale qui depuis les origines associe le Gcug aux Phyva.

En ce qui concerne l'analyse de cette relation, un document de Touen-houang, dont Mlle Lalou a lu les lignes significatives dans son Inventaire (n° 2118) pose, comme premier jalon, la déclaration suivante : / : / *gna' gdod* <sup>550</sup>-*ma Bod-yul gcañ-ma Phyva'i sa bskos* : « Jadis, au commencement, le pays pur du Tibet a été désigné comme territoire des Phyva ». Un texte de l'India Office (n° 735) exprime cette idée sous une forme que la définition des Phyva dans le § XII du 1287 révèle comme parallèle : *gnam-gyis bskos-pa'i ri mthon-po*, « les hautes montagnes ont été désignées par le ciel ». Et c'est un autre fragment de Touen-houang conservé à Paris le P.T. 1640, qui explique à quelles fins le ciel a délégué les Phyva, c'est à dire les hautes montagnes, sur terre : *gna'i čhag dan-po la | gže'i čhag thog-ma la | Phyvas ni Gcug bchugs-pa mda' la čhag sgro btags-pa sgro btags čhag btags legs-the phu-cha'i čhag dpal yañ dpal | ...* « Jadis, au début de la création, au commencement des premiers temps, les Phyva ont établi le Gchug ... » Je ne traduis pas la seconde partie de ce document, qui établit une comparaison entre l'établissement du Gcug par les Phyva et la fixation de l'empennage sur la flèche, car elle s'éclaire par un paragraphe de la Chronique qui permet enfin de comprendre à quoi le Gcug fut jadis employé par les Phyva. C'est le chant du § XIII, que le roi 'Dus-sron (676-703 ou 704) prononça à l'occasion de la destitution de son ministre Mgar. 'Dus-sron était parvenu tout jeune sur le trône et le second fils du grand ministre de Sron-bcan sgam-po, Mgar Khri-'briñ, avait acquis un pouvoir tel, aux frontières de la Chine, qu'il en devint menaçant pour le roi. Parvenu à l'âge adulte, 'Dus-sron décida de l'abattre et ses armées défirent Mgar en 698, lequel se suicida l'année suivante <sup>551</sup>. Le chant du roi se situe « au moment où Mgar devint déloyal », c'est-à-dire vraisemblablement au moment où 'Dus-sron résolut de le combattre, et de reprendre le pouvoir en mains. Tout le chant est en effet fondé sur l'idée que la supériorité du roi et l'infériorité du ministre sont des évidences qu'atteste la nature entière. Aussi, avant de prendre à l'univers témoin, le roi commence-t-il par en exposer l'origine <sup>552</sup>.

<sup>549a</sup> Voir aussi les Prières, fol. 41a, *TLT*, II, p. 98.

<sup>550</sup> Il faut lire *gdod-ma* au lieu de *gdon-ma*.

<sup>551</sup> Voir à ce sujet les passages vivants des T'ang-chou, *HAT*, p. 11-12 et 94, et *Civilisation* p. 42.

<sup>552</sup> Ce chant a été traduit en partie dans *Cultural history*, p. 62-63.

« Ohé ! Au début du temps jadis,  
 au commencement des premiers temps,  
 au dessous du ciel bleu,  
 au dessus de la terre,  
 le Gcug établi a été bien établi :  
 quoique très haut, le ciel ne s'écroule pas  
 la terre ne s'effondre pas.  
 Le soleil a brillé dans le ciel,  
 chaude, sa chaleur a réchauffé la terre.  
 Les plumes fixées ont été bien fixées (aux flèches);  
 sorties (du carquois ?), quelle splendeur <sup>553</sup> !  
 Quand on a tiré (la flèche) le cerf a été tué;  
 le cerf tué, l'homme s'est nourri ».

Après avoir ainsi rappelé en guise de précédent l'origine du monde et de sa création, 'Dus-ron démontre, à l'aide de comparaisons variées, que l'organisation sociale toute entière est fondée sur des rapports hiérarchiques, qui sont la projection sur terre de l'organisation du cosmos :

« Est-ce le sujet qui soumet le roi ?  
 ou le roi qui soumet le sujet ?  
 Le ciel bleu là-haut le sait bien !  
 Est-ce l'homme qui monte le cheval,  
 ou le cheval qui monte l'homme ?  
 Les Phyva, qui connaissent le Gcug, le savent bien !  
 Est-ce l'herbe qui coupe la faux,  
 ou la faux qui coupe l'herbe ?  
 La terre en bas le sait bien.  
 Des confins du ciel si haut,  
 le soleil et la lune le voient de leurs yeux,  
 le ciel bleu l'entend de ses oreilles :  
 le Gcug des Phyva ne varie pas ;  
 l'empennage de la flèche n'est pas retiré.  
 (Tout) cela est-ce vrai ou faux ?  
 (C'est aussi vrai que) ni demain, ni jamais,  
 le sujet ne soumettra son seigneur,  
 le cheval ne montera l'homme,  
 l'herbe ne coupera la faux,  
 la lignée des Spu-rgyal ne sera coupée  
 au (château de) Pyin-ba stag-rce ! »

Le Gcug a donc été établi par les Phyva lorsqu'ils ont créé le monde ; et si depuis lors le ciel est tendu au dessus de la terre, tout en haut, sans s'écrouler, si la terre en bas ne s'effondre pas, c'est parce que les Phyva sont les hautes montagnes déléguées par le ciel pour peser sur la terre.

<sup>553</sup> Traduction douteuse de *bca' na ni dpal yañ dpal* (DTH, p. 118 l. 30) ; le 1640 donnait la formule parallèle *phu-cha'i chag dpal yañ dpal*, que je ne comprends pas mieux.

Elles la maintiennent en place, et l'empêchent de basculer ('*gul*)<sup>554</sup>, de la même façon que l'empennage assure à la flèche son équilibre et l'empêche d'osciller. Les montagnes du ciel, les Phyva, ont donc été désignées par le ciel pour établir, par leur présence, l'Ordre de l'univers, le Gcug.

Sans doute serait-on tenté, en pensant aux équivalences établies au Tibet comme ailleurs entre le pilier, l'arbre, la montagne, l'axe cosmique et le roi, de voir dans le Gcug l'un ou l'autre de ces éléments concrets, ou leur symbole. Mais cette interprétation ne rendrait pas compte des différents emplois du mot *Gcug* ou *gcug-lag*; on sait que *gcug-lag* désigne les sciences laïques, d'origine indiennes, et aussi la science divinatoire, en premier la divination chinoise, donc un système chiffré d'explication du monde. Par ailleurs, Sarat Chandra Das donne dans son dictionnaire une définition très intéressante de *gcug-lag dan-po* comme '*khor-ba 'khor-lo*, la roue du *samsāra*, c'est à dire la Loi à laquelle obéit l'ordre du monde bouddhique. D'autre part, dans une préface à une traduction d'un texte de logique englobé dans le Tanjur, Khri-sroñ lde bcan emploie le terme *gcug-lag* dans le sens de « système religieux » en général, comme nous le verrons. Enfin, le parallélisme entre les expressions *čhos-bzañ* et *gcug-lag* dont nous avons rappelé les exemples plus haut, suggère que le Gcug ou le Gcug-lag des dieux Phyva, qualifié de « système », n'est pas une notion concrète mais abstraite, l'Ordre du monde ou son principe, et *čhos-bzañ*, la Loi qui le régit.

La bonne Loi introduite par le premier ancêtre au Tibet, le grand Gcug-lag, c'est donc d'abord une transposition de la Loi de l'univers en système d'organisation sociale, militaire et administratif; c'est cette Loi « qui n'était pas pareille à celle des autres rois », comme le dit le 1286,3, ce système « qui fait coïncider la Loi de la terre avec celle du ciel » et a permis à 'O-lde spu-rgyal de « fonder un empire durable », de vaincre les ennemis de l'extérieur et de rassembler les petits princes sous son pouvoir<sup>555</sup>. Et tous ses descendants sont comme lui les élus, les délégués du ciel sur terre, qui gouvernent les hommes selon la Loi cosmique du Gcug et en son nom; car l'Ordre de l'univers transcende les dieux Phyva, qui l'ont jadis établi et qui en assurent le maintien. Comme le dit la Chronique au sujet de Khri-sroñ lde-bcan « le grand Gcug-lag qui avait fait de lui le souverain des hommes et des animaux lui servit de modèle pour gouverner les hommes ».

Lorsqu'un roi de la dynastie Spu-rgyal, un dieu Phyva, monte sur le trône du Tibet, il assure par sa présence, conforme à la volonté du ciel dont il est l'élu, le maintien de l'Ordre de l'univers, il en est l'expert et le garant et puisqu'il gouvernera « selon le système de ses ancêtres »,<sup>556</sup> « en conformité avec le système des dieux »<sup>557</sup>, on peut proclamer, au moment de son avènement, comme le *ban-de* Yon-tan : *Gcug myi-'gyurd*, « l'Ordre du monde ne varie pas »<sup>558</sup>.

<sup>554</sup> Cf. I.O. 735, l. 21-24 (*infra*, n. 586). Ce sont, comme le disent les textes tardifs, les « clous de fixation de la terre et les piliers du ciel », cf. *Civilisation*, p. 170.

<sup>555</sup> Inscription de Khri-sroñ lde-bcan, cf. *supra*, p. 348 et l'inscription Est du traité de 822, cf. *supra*, p. 341.

<sup>556</sup> *New Inscription*, p. 6, l. 6.

<sup>557</sup> Inscription de Khri-lde sroñ-bcan, *TTK*, p. 91, l. 7.

<sup>558</sup> P.T. 1290, cf. *supra*, p. 320.



Ces deux postulats, que le roi est un dieu Phyva et qu'il gouverne les hommes selon le Gcug, avec tous les corollaires politiques qu'ils impliquent, entrent certainement dans la théorie du pouvoir de la dynastie Spu-rgyal dans son ensemble, car il n'existe aucun roi, de Sroñ-bcan sgam-po à Khri-gcug lde-bcan, qui ne les ait revendiqués.

Ce sont les principes sur lesquels les dieux-rois ont fondé leur emprise sur les petites principautés, donc la légitimité du pouvoir au Tibet. Ce sont eux qui leur ont permis de dominer les royaumes des quatre directions, selon les textes à usage interne comme le P.T. 100 ou les Prières de De-ga g-yu-chal, ou, selon les documents officiels à usage externe, comme le Traité de 822, d'inspirer à tous les rois des quatre orientes, envers le Tibet, le respect dû à une grande puissance.

Mais ce ne sont pas seulement les bases d'une théorie de la souveraineté politique, ce sont d'abord des principes religieux.

En effet, les termes qui s'appliquent au Gcug-lag ou qui y sont associés ont tous une connotation religieuse : Loi des dieux, Gcug-lag des dieux, Loi du ciel, Loi du ciel et de la terre etc. Le mot, *čhos*, ou bonne Loi, *čhos-bzañ* est d'ailleurs employé dans la nouvelle inscription de Khri-sroñ lde-bcan pour désigner la religion bouddhique, *'jig-rten las 'das-pa'i čhos-bzañ-po* : la bonne Loi qui transcende le monde, tandis que *Sañs-rgyas kyi čhos* la Loi du Buddha, figure dans les inscriptions de Bsam-yas et de Skar-čuñ. De même, l'expression *čhos bcugs-nas* qui, dans le § X de la Chronique s'applique à l'implantation de la religion bouddhique par Khri-sroñ lde-bcan (*DTH* p. 114) est parallèle à l'expression du P.T. 1640 *Phyvas ni Gchug bchugs-pa* ou à celle du § XIII (*DTH*, p. 118) *Gcugs bcugs ni bcugs legs-te*, qui signifierait alors : les Phyva ont implanté (la religion) du *Gchug* ou *Gcug*.

Quant aux idées exprimées dans la théorie du pouvoir royal, ou auxquelles elle renvoie, ce sont en elles-mêmes des idées religieuses : l'anthropomorphisme des éléments du cosmos et en particulier du ciel, qui délègue les montagnes du ciel sur terre pour qu'en la stabilisant et en maintenant le ciel tendu au-dessus, l'ordre du monde soit établi et l'univers créé ; l'identité de nature entre les dieux-montagnes, garants de l'ordre du monde et les rois, qui projettent cet ordre sur la société humaine qu'ils gouvernent ; le fait qu'ils fassent coïncider par leur présence et leur système de gouvernement, l'Ordre des dieux et l'ordre terrestre, toutes ces notions entreraient dans le cadre d'une religion axée sur le culte de la montagne-ancêtre.

Or Khri-sroñ lde-bcan a bien précisé, dans son second édit, que la « religion ancienne du Tibet » *Bod-kyi čhos rñiñ-pa* s'exprime principalement par le culte des Sku-bla, qui, sous le règne de Sroñ-bcan sgam-po, jouent un rôle capital dans les croyances magico-religieuses, d'après le P.T. 1047. A cette indication s'ajoute le témoignage des Prières, fol. 36b (*TLL*, p. 93), relevé plus haut : « A partir du moment où 'O-lde spu-rgyal est arrivé de chez les dieux du ciel comme souverain des hommes, il a pris pour Sku-bla un Gñan, et son pouvoir a été grand ; parce qu'il avait pour bonne Loi le grand Gcug-lag, ... la lignée des souverains n'a pas changé et le pouvoir a été ferme et grand en permanence ». Il corrobore les données de l'inscription

de Rkoñ-po : quand le premier ancêtre est venu du haut du ciel, il a rendu hommage au Sku-bla, un Gñan-po, et il s'est uni au Sku-bla, la déesse De-mo (cf. *supra* p. 298-300). Le culte des Sku-bla a donc été considéré, avec la Loi Gcug-lag, comme un des facteurs introduits au Tibet par le premier ancêtre, et, à mon avis, l'association du culte de ces divinités avec la théorie du pouvoir royal prouve bien son caractère fondamentalement religieux. L'établissement du rituel de propitiation des Sku-bla au Tibet par le premier ancêtre concorde d'ailleurs avec l'ensemble des idées qui se rapportent au Gcug ; les hautes montagnes du Tibet sont le double des dieux Phyva, montagnes du ciel, déléguées sur terre par le ciel pour créer le monde. C'est pour cette raison que le premier dieu-roi a choisi le Tibet de préférence à tout autre pays humain. D'autre part, la société des dieux, au ciel, comme la société des hommes dont elle est le modèle, est hiérarchisée et les dieux eux-mêmes ont des Sku-bla, des divinités protectrices, comme la lecture du P.T. 126 l'a montré<sup>559</sup>. Descendu au Tibet, sur le Lha-ri gyañ-do, le premier roi a reconnu le caractère sacré des montagnes tibétaines qui étaient des Sku-bla, des Gñan, à commencer par celle-ci et l'a révélé aux hommes afin qu'ils révèrent comme il convient ces ancêtres des dieux-rois, siège de leur vitalité, qui assurent la stabilité de l'univers et la protection du royaume. Or la pratique magico-religieuse qui consiste à rendre hommage aux Sku-bla était toujours *officiellement* en vigueur à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, sous Khri-sroñ lde-bcan, puisque le prince de Rkoñ-po a adressé une requête d'exemption d'impôts, à ce roi, qui lui été accordée, en faisant uniquement valoir les droits à la reconnaissance royale que ses ancêtres et lui se sont acquis en rendant un culte aux deux Sku-bla du premier ancêtre royal Ña-khri bcan-po. On pourrait sans doute arguer que le premier édit de Rkoñ-po a été octroyé lors de la minorité de Khri-sroñ lde-bcan, avant qu'il n'ait révoqué les décrets interdisant la pratique du bouddhisme. Mais même si c'était le cas, il resterait que l'argument avait toujours conservé sa valeur sous le successeur de Khri-sroñ lde-bcan, un roi bouddhiste comme l'était son père, puisque la seconde charte octroyée aux princes de Rkoñ-po s'appuie sur la première et récompense toujours les inestimables services rendus à la dynastie par les princes de Rkoñ-po en accomplissant les rites destinés à satisfaire les Sku-bla Lha-ri gyañ-do et Rkoñ-bcun De-mo. La prédominance du culte des Sku-bla est confirmée par les Annales des T'ang qui donnent, sur la religion du Tibet, des indications qui se réfèrent « à la période du IX<sup>e</sup> siècle où le bouddhisme avait commencé à se juxtaposer à la religion indigène. Les Tibétains, disent-ils, attachent beaucoup d'importance aux démons et croient en des sorciers et des sorcières. Ils rendent un culte à un dieu qui est un bouquetin mâle à grandes cornes (*yuan-ti*, peut-être le tibétain *gnyan* qui désigne à la fois le bouquetin-ovis Hodgsoni — et une classe de dieux du sol). »<sup>560</sup> L'hypothèse de M. R.A. Stein paraît en effet concorder parfaitement avec le rôle que les sources tibétaines anciennes assignent aux Sku-bla, qui sont des Gñan. C'est une croyance bien attestée que les montagnes sacrées du Tibet se manifestent sous forme

<sup>559</sup> Cf. *supra*, p. 305-306.

<sup>560</sup> Voir *Civilisation*, p. 167 et *HAT*, p. 3.

de quadrupèdes à cornes, *gñan* ou *yaks* <sup>561</sup>. Ainsi, le dieu-montagne Yar-lha çam-po, du sud du Puiñ-luñ, est-il apparu sous forme de yak blanc (*g-yag dkar-po*) après s'être uni avec la reine, épouse de Dri-gum, dans la légende tardive consacrée à ce roi <sup>562</sup>. C'est aussi sous forme de « yak des neiges » (*gañs-žol*) que le Çam-po a été invité à barrer la route à Padmasambhava dans le *Lha-'dre bka'-than* <sup>563</sup>. Or de nombreuses indications montrent que, à partir du moment où la monarchie s'est installée à Puiñ-ba stag-rce, la montagne Yar-lha çam-po est devenue le Sku-bla principal des rois. Le chant de Khri-lde gcug-brcan à l'ambassadeur du roi des Myva atteste que tel était le cas dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle : en se rapprochant du roi du Tibet, le roi des Myva s'est rapproché d'un dieu et du pays des dieux ; il est devenu de plus en plus ferme en prenant appui sur le Çam-po, qui est un Gñan <sup>564</sup>. Tout porte à croire que les prédécesseurs du roi installés au Puiñ-luñ, et en particulier Sron-bcan sgam-po, avaient déjà fait choix du Yar-lha çam-po comme dieu protecteur de la lignée royale. Le 1047 montre en effet non seulement le rôle prédominant des Sku-bla dans la vie du roi et des hautes sphères de la société tibétaine du VII<sup>e</sup> siècle mais indique qu'une décision aussi importante, sur le plan militaire, que la nomination d'un général chargé de mener une campagne contre le Žaň-žuñ, objectif essentiel de la rédaction de la première partie du 1047, dépendait de l'oracle rendu par un Sku-bla <sup>565</sup>. Car c'est sans doute un Sku-bla, un Gñan, qui était interrogé par l'intermédiaire des dix planches à divination représentant les différentes parties du corps d'un quadrupède à cornes, et si l'oracle était parfois rendu par les Mu-sman, il faut se rappeler que ces déesses sont parfois considérées comme des Sku-bla féminins.

En reprenant la lecture de la déclaration finale du 1286,3 <sup>566</sup> :

« D'entre les espèces d'arbres, le sapin est le plus haut.

D'entre les sortes de fleuves, le Yar-ču est le plus bleu.

(D'entre toutes les montagnes sacrées) le Yar-lha çam-po est (le plus grand) dieu du Gcug », on est tenté de conclure que, quand les expressions qui désignent le système introduit par le premier dieu-roi sont dissociées, le bon Çhos s'applique à la Loici vile, aux règles administratives, le Gcug à la « religion ancienne du Tibet » dont le dieu principal était le Sku-bla Yar-lha çam-po.

<sup>561</sup> On connaît la légende du fils de 'Bro-gñen lde-ru qui selon les sources tardives était né aveugle et en recouvrant la vue, avait aperçu devant lui des *gñan* sur une montagne ; c'est pour quoi on lui aurait donné le nom de Stag-ri gñan gziqs : « celui qui a vu des *gñan* sur la montagne du tigre (ou qui l'a vue comme un Gñan) ». Il avait auparavant rendu un culte au coffret contenant des textes bouddhiques, *Karañda-vyūha* etc., qui, toujours d'après les récits tardifs, seraient tombés sur la terrasse du château de Lha Tho tho-ri, et que l'on aurait appelé *Gñan-po gsañ-ba* : « le dieu-protecteur mystérieux » parce que personne ne pouvait les lire (cf. Bu-ston, Obermiller p. 183, *Mani bka'-'bum*, E, 'Bras-spuñs fol. 188a, *Rgyal-rabs BM*, fol. 26b, *Rgyal-po bka'-than*, fol. 50a, V<sup>e</sup> Dalai-lama, *Rgyal-rabs*, fol. 12b-13a, *B.A.*, p. 105, *Mkhyen-rc'e's guide* p. 11 et 50 etc. *Supra*, p. 232.

<sup>562</sup> Cf. *Rgyal-rabs*, Sde-dge, fol. 25a, Dpa'o ja, fol. 7b etc.

<sup>563</sup> Fol. 22a, cf. l'article de Mme Blondeau, p. 73.

<sup>564</sup> Cf. plus haut, p. 345.

<sup>565</sup> Peut-être le Yar-lha çam-po mais, si l'hypothèse de sa rédaction par un spécialiste originaire du Žaň-žuñ se vérifiait, plutôt la montagne Ti-se.

<sup>566</sup> Cf. *supra*, p. 346-347.

On devrait cependant faire un certain nombre de réserves avant d'envisager que le Gcug ait pu être la religion ancienne de l'ensemble du Tibet. En premier, si nous avons rencontré à plusieurs reprises les expressions parallèles *čhos-bzan* et *gcug-lag čhen-po* ou *gcug čhe-ba* (cf. ci-dessus, p. 350), nous avons constaté également que la religion bouddhique se dit *Saṅs-rgyas kyi čhos*, dans les édits de Samye ou de Skar-čhuñ, ou *'fig-rten las 'das-pa'i čhos*, dans l'inscription de Khri-sroñ lde-bcan; on s'attendrait alors, si le Gcug ou Gcug-lag a vraiment été le nom de la religion pré-bouddhique tibétaine, à rencontrer l'expression *Gcug-gi čhos*, ou *Gcug-lag gi čhos*, dans la documentation que nous avons passé en revue jusqu'ici. Or elle n'y est pas attestée.

Il importe donc avant tout de s'assurer que le mot même de religion peut bien être appliqué au Gcug; sans doute avons-nous vu que le concept du Gcug, ordre du monde, pivot de la religion royale, est lié d'une part à une cosmogonie, dont les éléments ont été exposés par 'Dus-sroñ au § XIII de la Chronique, et d'autre part au caractère divin des éléments du paysage et en premier des montagnes; les étroites relations qui unissent les montagnes sacrées aux rois et aux hommes s'expriment par des rites, dont leur vie et leur prospérité dépendent comme en dépend la prospérité du royaume. On voit aussi que la connaissance du Gcug, dont les Phyva sont les dépositaires par excellence, implique celle de la science divinatoire, et qu'on fait appel aux Sku-bla et aux Mu-sman, dieux-montagnes, donc Phyva, pour connaître l'avenir. Mais ce système d'explication de la formation de l'univers et de son fonctionnement dépassait-il le cadre de la cour, centrée sur la personne royale et comportait-il une théorie de la vie et de la mort, qui rendrait compte de la finalité des rites funéraires dont les travaux de Mlle Lalou et de M. Stein, ici-même, ont montré l'importance dans les croyances et les pratiques du Tibet ancien? Ou bien la conception de la mort — notion fondamentale de toute religion — à laquelle se rattache ces rituels, appartient-elle à un courant religieux extérieur au Gcug, comme l'intervention des Bon et Gčen tendrait à le faire croire?

Pour répondre à ces questions essentielles, on dispose, à ma connaissance, de trois manuscrits conservés à l'India Office; deux d'entre eux ont été édités et traduits dans *AFL*: le premier, I.O. 733, dans *AFL*, III, p. 45-51; le second, I.O. 734, l. 1-40, dans *AFL*, IV, p. 61-62, 77-78; le troisième, I.O. 735, est inédit. Ils sont malheureusement incomplets tous les trois mais ils contiennent des exposés fragmentaires, qui se recourent, sur la conception du Temps dans la « bonne religion du Gcug-lag de jadis » (*gna'i Gcug-lagi čhos bzan-po*) expression attendue, enfin fournie par l'I.O. 733, l. 20, tandis que les termes *čhos-bzan*, et *Gcug-lag bzan-po* sont dissociés au début de ce document, comme dans ceux que nous avons déjà vus. Le système chronologique de la religion indigène, dans lequel le temps est conçu sous forme cyclique, rappelle celui des Yuga et des Kalpa indiens, ainsi que les traditions bouddhiques sur la durée de la Doctrine; il n'est bien entendu pas question de rechercher des origines ni même des influences à ce stade de l'investigation, mais le mécanisme des théories bouddhiques aide à comprendre celui de la théorie indigène, qui présente plusieurs difficultés. La première

tient à ce que l'I.O. 733 et le 734 sont tous les deux mutilés au début et ne contiennent pas l'exposé du commencement des cycles. Le seul texte qui fournisse quelques renseignements sur ce point, dans un cadre théorique car des manuscrits narratifs y font allusion, c'est l'I.O. 735, mais il est déchiré de moitié sur les cinq premières lignes, et ne consacre que huit lignes à cette première période. Il faut donc, pour s'en faire une idée, rapprocher les renseignements fournis par 'Dus-sroñ au § XIII de la Chronique des bribes d'information contenues au début du 735 et ailleurs.

L'époque qui a suivi la création du monde par les Phyva est située dans un passé révolu et heureux par un texte du VIII<sup>e</sup> siècle, l'inscription de Rkoñ-po; c'est « celle des premiers ancêtres où dieux et hommes n'étaient pas séparés », *pha-myes dan-po lha-myi ma phye-ba*, « la période faste où dieux et hommes n'étaient pas séparés » *lha-myi ma-bye-ba'i dus bzañ-po*, selon *AFL*, IV, l. 21. D'après un document comme celui qui a été édité en premier dans *AFL*,<sup>567</sup> c'est la période où tout ce qui peuplera la terre est concentré au ciel et en descend progressivement, dans les circonstances variées rapportées par de nombreuses légendes d'origine de la littérature ancienne. Or le début tronqué de l'I.O. 735 fournit un point de repère précieux qui permet de situer approximativement l'époque de cette période heureuse.

Ce manuscrit de vingt-sept lignes comporte quatre paragraphes; le premier, l. 1-8, présente un récit concernant le premier cycle, récit attribué aux Cham et aux Phyva<sup>568</sup>. Leurs premiers mots sont précisément *lha myi*, mais malheureusement tout le reste de la ligne est déchiré, comme la moitié des quatre lignes suivantes. Ce qui subsiste du texte<sup>569</sup> laisse entrevoir que cette période a duré dix-mille ans et qu'elle s'est terminée au cours du règne du treizième roi de la lignée Spu-rgyal, 'Broñ-zi legs. Les circonstances qui ont provoqué la fin de cette période faste ne sont pas claires; il y avait, semble-t-il alors, un démon, le seigneur des Srin, appelé Zo-zo: *srin-rje zo-zo*, qui avait été enfermé à l'intérieur de neuf citadelles de cuivre, au

<sup>567</sup> *AFL*, p. 11-16; l'histoire commence par le récit de la descente des chevaux de différents étages du ciel sur terre où un chef des Phyva, Mgon-chun Phyva, leur assigne un territoire délimité (cf. l'article de M. R.A. Stein dans ce volume, p. 486-490). On ne sait pas si les hommes, eux aussi, sont descendus du ciel sur terre au moment de la création; cette question importante pourra s'éclaircir par des rapprochements avec des textes comme le P.T. 1067 et ses parallèles dans le P.T. 1290, et d'autres plus explicites.

<sup>568</sup> Je ne possède aucune information au sujet des Cham.

<sup>569</sup> I.O. 735, l. 1: √ || Cham dan Phyva'i bka'-ste | lha myi...

l. 2 *dü soş nəs* || lo khri lon phan-čad | 'Broñ-zi...

l. 3 *myi 'bül-đu 'oñs-nəs* || *srin-rje Zo-zo broñ-gis rta la...*

l. 4 *bzañ-po srabs* (?ou *sroñs*, *slabs*, *groñs*, *srañs*) *myed pa žig ni* (ou *čhi*) | *sa las gnam-du dñ de*

l. 5 *kyis kyañ myi čhod-pa žig sa dgu rim kyi 'og-na* || *zañs-mkhar dgu ... nañ-du...*

l. 6 *kyis bčugste* (ou *bčug ste*) *bžag-pa ni* | *srin-rje Zo-zo broñ-gis phyuñ-ste sa'i steñ myi-la...*

l. 7 *'uñ-lar* | 'Broñ-zi *leg-pa'i sram* (ou *sras*) *bzañ-po dan lug drom* (? 'brom, *gzom*) *bzañ-po ni gnam-du soñ-nas* || *gə srin-rje Zo-zo...*

l. 8 *bragi srid ni* (? *di*) *dar-te* | *dus nan-pa dan čhos nan-pa myi yul du 'oñ-pa yañ* || *Phyva dan Cham-gyi bka'o* || (voir la suite du texte aux n. 571 et 585).

La lecture de ce manuscrit restauré avec du tulle à grosses mailles a été faite sur une photographie médiocre; elle pourrait certainement être améliorée en consultant l'original.

neuvième étage du monde souterrain <sup>570</sup>. 'Broñ-zi legs l'en fit sortir et le démon (fit du mal ?) aux hommes, sur la terre. A la suite de cette délivrance malencontreuse, deux dieux, ou animaux ou objets protecteurs du roi 'Broñ-zi leg-pa retournèrent au ciel; le pouvoir de Srin-rje Zo-zo se développa et « une époque mauvaise et une religion mauvaise arrivèrent au pays des hommes » (*dus ñan-pa dañ čhos ñan-pa myi yul-du 'oñ-pa*).

Bien des détails restent hypothétiques dans ma reconstitution de ce paragraphe, mais l'indication de la durée de ce premier cycle, et surtout celle qui relie sa fin au règne d'un roi, même s'il est légendaire et ne peut être fixé de façon précise dans le temps, fournit un premier jalon chronologique très précieux, et donne un point de départ aux cycles suivants.

La première ligne du second paragraphe du 735 <sup>571</sup>, *dus ñan-pa dañ čhos ñan-pa la bab-na* paraît correspondre à la période décrite à la l. 3 du 733 <sup>572</sup> : *'uñ-nas čhos dañ che ñan-pa la babste*, de sorte qu'il n'est pas impossible que les trois lignes précédentes s'appliquent à la description de la fin de la période faste; ce n'est cependant pas sûr, car, comme nous allons le voir la période néfaste en question (*dus ñan-pa* ou *che ñan-pa*) est subdivisée en plusieurs époques « pires que celle-ci » mais qui s'en distinguent mal. Quoi qu'il en soit, je poursuis l'investigation de la théorie du Temps par l'exposé du 733, dont voici une traduction résumée découpée artificiellement en séquences :

1) L. 1-3. (Les dieux protecteurs) fuiront au ciel <sup>573</sup>; le pays et les montagnes <sup>574</sup> en seront vidés. A ce moment-là on aura beau les révéler sans se tromper de lieu ni de religion, cela ne servira à rien. Les hommes diront alors : « les dieux ne protègent pas comme avant, quelle faute (en est la cause) ? ».

2) L. 3-5. Ensuite viendront une religion (ou loi, *čhos*) et une époque mauvaises. Les démons *'dre* et *srin* exerceront une activité nocive et provoqueront les hommes à mal agir : les hommes méchants deviendront riches

<sup>570</sup> Nous avons déjà rencontré une allusion à cette cosmogonie selon laquelle la terre est formée de neuf étages, le neuvième étant le point le plus bas de l'univers (*supra*, p. 278, n. 339). Le chant adressé par Mgar Khri-'briñ au général 'Voñ-ker žañ-če, aux alentours de 695 (§ XV de la Chronique) en contient une autre. Ce chant illustre par plusieurs comparaisons l'idée que l'efficacité est liée à la valeur et non au nombre ou à la taille, d'où la supériorité des Tibétains sur les Chinois. « Si le dieu-roi du Tibet et le ciel punissaient les démons Bdud, le fils de 'Bal-lji-rmañ, qui est le plus grand (d'entre eux) aurait beau se cacher sous le neuvième étage de la terre, ils l'attraperaient et le tueraient » (*DTH*, p. 122).

<sup>571</sup> L. 9 : √ || *dus ñan-pa dañ čhos ñan-pa la bab-na | yul ka-la ka-la yañ || ř!uñ ma čhoš-pa'o...*

l. 10 *kha-ba dañ čhar-pa yañ dusu ni myi babste | dgos lan (lar ?) ni bcal dusu sa'i steñ ... myedo...*

l. 11 *ni kha-ba čhar-pa yañ skyo skyor 'bab-bo || ži-bas (žibs ?) ži (žin, žib ?) rme rlum yañ ji-cam-na rmo ... ji-cam-na rca-ba'i*

l. 12 *dus kyañ myi-čes-pas || lo yañ khor ñes-so | mu-ge yañ 'khor mar ... || 'greñ myi 'ga' kyañ*

l. 13 *bkres grañ čhe'o || myi-rabs pyi-phyir žin sdug-par 'oñ-no || 'greñ myi'o-čhog kyañ nañ... par.*

l. 14 *'oñ-no ||* (suite à la note 586).

<sup>572</sup> *AFL*, p. 46.

<sup>573</sup> C'est aussi l'interprétation de Thomas, *AFL*, p. 45.

<sup>574</sup> Le document est déchiré au-dessus de *ra*; il faut certainement rétablir *ri*.

et puissants, tandis que ceux qui ne font de mal à personne seront des inférieurs et souffriront de la pauvreté.

3) L. 5-8 Puis viendront une religion (*čhos*) et une époque pires qu'avant, qui sera proche de l'âge des calamités (*skyin-dan*); celui-ci sera annoncé par le fait que là où un seul roi exerçait son autorité sur un territoire grand comme mille portées de flèche <sup>575</sup>, de nombreux rois le remplaceront et se partageront son pouvoir. La bonne Loi et le bon Gcug-lag de jadis) qui unifiaient tout le royaume) seront remplacés par une Loi et un Gcug-lag différents dans chaque pays.

4) L. 9-13. Le cœur des hommes changera; ils s'adonneront aux neuf <sup>576</sup> actes impropres et inconvenants; le bon Gcug-lag, la religion des générations antérieures (*myi rabs sna-ma'i čhos Gcug-lag bzañ-po*) sera vilipendé par les hommes qui le rejeteront; (ils agiront) en conformité avec la religion nouvelle (*čhos sar-pa ši-ltar...*), mais cela ne sera d'aucun profit ni pour les hommes ni pour le pays, où s'installeront le mal et la souffrance. Dans les générations futures (qui vivront à cette époque) l'amitié cessera d'exister entre les hommes.

5) L. 13-23. Ensuite une époque pire que celle-ci arrivera. Dans les générations futures de ce temps, les enfants sans force se prétendront adultes. Au moment de l'âge des calamités, *skyin-dan*, les enfants de trois mois s'accoupleront (comme) des adultes de trente ans. (Le rédacteur de ce pamphlet apostrophe alors directement ses lecteurs en disant): « Tout ce qui vient d'être rapporté jusqu'ici caractérise l'approche de la mauvaise époque, des temps mauvais du *skyin-dan*; ... montrez <sup>577</sup> ceci à tous les hommes. Il n'est pas possible que même en ce temps mauvais, à cette mauvaise époque, personne ne soit attaché au Gcug-lag et ne soit opposé à faire du mal aux (autres) hommes. (Aussi) écrivez ces mots et montrez-vous les les uns des autres; ceux qui sont sages les écouteront, tandis que les méchants ne les retiendront pas. Mais si quelques hommes sages les gardent à l'esprit, s'ils se conforment, pour ce qui est de leurs pratiques religieuses et de leurs règles de conduite (*čhos chul gñis*) à la bonne religion du Gcug-lag de jadis, quand le moment sera venu, ils mourront, mais au pays des morts, ils iront au pays [du bonheur] où ils seront heureux et ne souffriront pas. Après l'âge des calamités (*skyin-dan*) viendra la bonne époque des dieux; lorsque les hommes vivront à nouveau, ils (ces sages) vivront au début du (premier) siècle. (*'jans-pa 'ga'-cam-gyis chigs 'di gzuñsu bzuñs-te čhos chul gñis kyañ | (20) gna'i Gcug-lagi čhos bzañ-po ltar byasna | dus la babste 'čhi-na yañ gcin-yul na' ... yul-du phyin-te' | ñon myi-moñs-pa (21) skyid-do' | Skyin-dan 'bab-pa'i 'og-tu lha'i dus bzañ-po la babste | myi'o čhog spyir 'cho-ba'i che lo brgyas snar 'cho 'o |*) Ceux qui entendront ces paroles mais n'y feront pas attention et ne s'y conformeront pas, quand le moment de revivre sera venu, ils vivront des centaines d'années (ou mille ans) <sup>578</sup> plus tard. Ceux qui ne les entendront pas et ne les verront pas vivront (à une époque) intermédiaire.

<sup>575</sup> L. 6, *mda' rgyañ* au lieu de *mña rgyañ*.

<sup>576</sup> C'est-à-dire « à tous les actes ... inconvenants », neuf exprimant l'idée de la totalité.

<sup>577</sup> L. 17, lire *ston-fig* au lieu de *ston-fig*.

<sup>578</sup> *Phyis 'cho'-ba'i dus las lo brgya' brgya-la phyiste 'co'o*. Le premier *brgya'* lu par Thomas est invisible sur la photographie du texte.

6) L. 23-29. « Ensuite, offrande des parts (? si *skas-bar* = *skal-bar*) du ciel. Faites de bons *sku* (? on lit *sku* plutôt que *'dra bzañ-po ni*) tous les trois jours, lavez-vous tous les cinq jours, versez de la bière (*čhañ*) à tous vos amis et parents et offrez-leur des gâteaux. Jouez de la musique et amusez-vous; pensez dans votre cœur : la mauvaise période est venue, le mauvais temps est venu; plutôt que de chercher à se procurer des provisions pour cent ans de vie, il vaut mieux chercher à se procurer dix mille ou cent mille <sup>579</sup> ans de provision au pays des morts. Tout en pensant cela, faites ces prières : « Puisse ce mauvais temps et cette mauvaise époque se terminer vite; puisse l'âge des calamités (*skyin-dañ*) arriver vite. Nous qui sommes arrivés à une époque mauvaise, nous versons de la bière et nous offrons des gâteaux à nos parents et à nos amis pour abolir les souffrances qui rendent malheureux ». Dès que vous aurez entendu ces paroles riez et jouez et offrez de la bière et des gâteaux à vos amis.

7) L. 29-39 Ensuite, il faudra honorer les grands dieux de notre pays et les dieux protecteurs sans vous tromper de moment; si ce n'est pas possible, le troisième jour du mois, après vous être lavé, il faudra vous prosterner devant les dieux et dire ces mots : « La mauvaise époque est venue, le mauvais temps est venu. Nous autres hommes, nous n'avons plus de force; quant à moi, je ne me prosterne pas devant les dieux pour mon propre compte; je me prosterne en offrant des présents au dieu pour le bien de tous les hommes qui sont sous le ciel et la terre; je prie que la mauvaise époque se termine vite; je prie que la bonne époque des dieux arrive vite, afin que tous ceux qui sont morts dans le passé ressuscitent vite, à la bonne époque. C'est à cette fin que je me prosterne en offrant des présents au dieu ». Faites et dites ainsi. Dites ces paroles aussi pour vos ancêtres (*pha-myes*) qui sont morts auparavant et offrez des *gtor-ma* <sup>580</sup>. Si vous voulez savoir à quoi cela servira d'agir ainsi, cela vous servira maintenant, à vous qui êtes vivants, à ne pas mourir avant le temps prescrit et à avoir des fils sages quand viendra la mauvaise époque. Et lorsque vous mourrez, au pays des morts vous ne vous tromperez pas de chemin. Vous irez au pays du bonheur. Après l'âge des calamités vous vivrez au début du premier siècle. Que les pauvres aussi donnent le peu qu'ils ont <sup>581</sup> et fassent de même. Montrez-vous ces paroles les uns les autres; si tous les hommes les écoutent et agissent ainsi ce sera bien.

8) L. 39-45. Ensuite, si vous voulez savoir comment se produira une époque pire qu'avant, celle qui précédera de peu l'âge des calamités (*skyin-dañ*), ce sera ainsi : Tout d'abord, le roi le plus puissant qu'il y ait sur terre, Bar çan-çe, disparaîtra et son pouvoir sera anéanti. Ensuite, les rois se battront les uns les autres. Tous les démons *srin* regarderont ce spectacle avec joie; tous les dieux, malheureux <sup>582</sup>, ne poseront plus les yeux sur les hommes et détourneront leur visage. Après cela ... les rois qui se succéderont, dont certains seront issus des classes les plus basses de la société, se feront la guerre

<sup>579</sup> On pourrait aussi comprendre « dix-mille fois cent mille » (*khri-'bum*).

<sup>580</sup> Transcrit par erreur *gton-ma* dans *AFL*, p. 47.

<sup>581</sup> Traduction douteuse.

<sup>582</sup> *Myi-dge-ste*; peut-être faudrait-il comprendre *myi-dgyes-te* (comme dans le 1047 etc) : mécontents.



et seront tour à tour vainqueurs et vaincus. C'est à cette période que l'âge des calamités arrivera.

9) L. 45-51. Ensuite, trois cent soixante ans après l'arrivée de l'âge des calamités, un roi à face noire, monté sur un char noir, dont le pays se trouve au-delà d'un grand lac, au bas de la Chine, ayant développé sa puissance pendant soixante ans, deviendra maître de la Chine. Lorsque ce roi aura atteint l'âge de soixante ans, un certain Drug le grand ... vaincra le roi des Chinois et le roi des Bug-chor<sup>583</sup> et régnera sur leurs sujets, qui lui payeront tribut. Le grand Drug exercera son autorité soixante-douze ans. Ensuite les Dru-gu de l'est et les Dru-gu de l'ouest se battront. D'abord les Dru-gu de l'ouest<sup>584</sup> ...

Ainsi se termine ce document capital, malheureusement incomplet. Si on le met en parallèle avec l'I.O. 734 publié dans *AFL*, IV, on s'aperçoit que les séquences n° 2 à 4 y sont longuement développées et que là aussi la dégradation de l'Ordre du monde instauré par les Phyva s'accompagne de la dégradation des critères de valeur morale.

1) L. 4-11. Si un homme est fortuné, on le louera comme un sage même s'il est méchant. Si un homme est pauvre, même s'il est sage, on le dénigrera en disant qu'il est mauvais. Par exemple si un homme a deux fils, le premier adonné au mal mais ayant pu se procurer des richesses, ses parents le loueront en disant : « ce garçon a pu se procurer des richesses, c'est un sage ». Si l'autre fils est juste et sûr, ne fait pas de mal et ne cherche pas à obtenir des richesses, cet homme du Gcug-lag, on le dénigrera en disant qu'il est mauvais. Ainsi le cœur des parents eux-même changera et ils ne feront plus la différence entre leurs fils bons et leurs fils méchants.

2) L. 11-17. Si un homme riche dit des mensonges, on les écouterait en disant que c'est la vérité ; s'il ne dit rien ni d'intéressant ni de drôle, on s'esclafferait à ses paroles ; tandis que si un pauvre dit vrai on ne l'écouterait pas et s'il raconte des histoires amusantes, on ne rira pas à ses plaisanteries.

3) L. 17-20. Dans les générations futures de ce temps, les liens de parenté seront méconnus si les parents sont pauvres, mais on traitera comme des parents les riches, même s'ils ne sont pas de la famille.

4) L. 21-31. Le texte poursuit l'analyse des caractéristiques de cet âge en résumant l'essentiel ainsi : « Dans les générations futures qui arriveront à cette mauvaise époque, il n'y aura plus personne qui fera le bien, comme à la bonne époque où dieux et hommes n'étaient pas séparés ... » (*rabs phyi-phyir žiñ // lha-myi ma-bye-ba'i dus bzañ-po ltar su-yañ legsu myi-byed-par 'oñ-ño // che dus ñan-pa la bab-kyis ...* l. 21-22). Il est donc certain que l'époque faste « où dieux et hommes n'étaient pas séparés » se situe avant le mauvais âge, *dus ñan-pa*. « Le mauvais temps et la mauvaise époque étant arrivés, les hommes ne connaîtront plus ni la honte ni la retenue ; ... Les fils seront

<sup>583</sup> Le nom de Bug-chor et sa relation avec les Dru-gu (ou Drug) sont analysés dans l'article de M. Ligeti paru dans ce volume, p. 178-179.

<sup>584</sup> Ces guerres que se livreront les rois qui se partageront le monde à l'époque des calamités rappellent celles qui marqueront la fin de la doctrine bouddhique, où les rois Šaka, Yavana et Pahlava lutteront entre eux ; Le P.T. 129, I, en fournit une version, cf. *Inventaire*, I, p. 45. Selon la prophétie de Khotan, ces rois seront ceux de Dru-gu, du Tibet et de Stag-gzig (*TLT*, I, p. 66 et p. 85-86).

pires que les pères et les petits-fils pires que les fils ». La taille aussi diminuera de génération en génération. Un homme adultère ou un voleur sera plus admiré qu'un héros valeureux au combat.

5) L. 31-40. Dans les générations suivantes, les femmes seront perverties. Ce sont elles qui feront des avances aux hommes. Ils auront beau se succéder auprès d'une seule femme pendant une seule nuit, elles seront toujours insatisfaites. De haut en bas, à commencer par l'épouse du roi, les femmes seront considérées comme plus sages que les hommes. (La reine) ... sèmera la discorde entre roi et ministres. Puis les sujets eux-mêmes seront malheureux et désunis. Dans l'avenir les femmes seront plus redoutables que les hommes. Elles diviseront pères et fils, frères aînés et frères cadets ... et elles les tueront (ou ils s'entre-tueront).

Cette période néfaste, qui culmine dans l'âge des calamités, *skyin-dañ*, correspond au dérèglement des phénomènes naturels. Voici en effet comment le troisième § du 735 développe la séquence n° 8 du 733 :

L. 15-24. « Si l'on veut savoir comment se produira la mauvaise époque (ce sera ainsi). Les hommes n'auront plus de respect les uns pour les autres, ils ne se loueront plus comme à la bonne époque, (au temps de) la bonne religion ... parfois, le ciel boîtera ; parfois la terre tremblera. A quoi cela sera-t-il dû ? A ce que des démons *bdud* tomberont sur le soleil et la lune ; comme la mauvaise époque sera arrivée, et qu'ils verront les hommes accomplir tous les forfaits, le soleil et la lune n'en seront pas contents, et leur figure deviendra laide <sup>585</sup>. Comme le ciel aussi sera mécontent, il fera tomber un vent rouge sur la terre. Si le ciel boîte c'est parce qu'il verra les hommes accomplir tous les forfaits qu'il se transformera ainsi. La terre bougera : alors que la terre est fixée, pourquoi bougera-t-elle ? C'est parce que les hautes montagnes et les grands rochers désignés par le ciel (pour la maintenir) ne pèseront plus sur la terre. Comme les hommes seront arrivés à une mauvaise époque, toutes leurs mauvaises actions tomberont sur la terre comme un fardeau et pèseront sur elle. La terre en sera très mécontente et bougera encore de plus en plus » <sup>586</sup>.

Ces trois documents se présentent donc d'abord comme des descriptions données sous forme semi-prophétique des périodes cycliques passées, pré-

<sup>585</sup> Signe de désapprobation et de fureur, me dit Yon-tan.

<sup>586</sup> I.O. 735, l. 15 : (suite des notes 569 et 571) : ◡ || *dus ñan-pa la bab-na | ji-ltar 'oñ ze-na || myi-'o-čhog čhos bzañ-po ltar* (l. 16) *gčig-gis gčig bstod-č'iñ bkur-bar myi-byed-par 'oñ-ño || bar-bar du sa riñ dmq'-po ...* (l. 17) *dag 'čhar-ro || bar-bar du gnam yañ grum-mo | bar-bar du ni sa yañ g-yos | de dṛa ...* (l.18) *čes byas-na || ñi ma la-ba zla bdud bab-ste 'čhi-ba lta ga-la yod-na || dus ñan-pa la bab-ste* | (l. 19) *myi 'o-čhog ñan-dgu byed-pa mthon-bas || ñi-ma zla-ba yañ myi-dga'-ste bžin myi-sdug-par 'gyur-to ||* (l. 20) *gnam myi-dga'-bas rluñ dmar-po sa yul 'og 'bab-bo || gnam grum-mo || de-yañ myi-'o-čhog* (l. 21) *ñan-dgu byed-pa mthon-bas de-ltar gyur-to || sa 'gul-ba yañ | sa la bzuñs-te bsgul-ba lta gañ* (l. 22) *yod-de | gnam-gyis bskos-pa'i || ri mthon-po dañ | brag mthon-po ni | sa-la myi-lči'o || myi-'o-čhog* (l. 23) *dus ñan-pa dañ |* (il manque : *čhos ñan-pa) la bab-ste || ñan-dgu byed-pa sa-la khal-du bab-ste | lči-nas | sa myi-dga'* (l. 24) *ste rañ 'gul-ba yañ || 'uñ-ltar 'gul-to ||*

Voici les trois dernières lignes, que je n'ai pas résumées :

L. 25 : ◡ || *gnam-sa gñis myi-dga'-bas | čhar čhu gñis kyañ dus-su myi-'bab-bo || dus ma-yiñ* (l. 26) *par čhar čhu gñis bab-kyañ || či-la yañ myi-phan-ste | sa-las zas čig ñis ... kyañ bzañ-du* (l. 27) *myi-'byuñ-bar 'oñ || khoñ-na srog yoñsu kha-nas dañ ...* (suivent trois mots que je ne peux pas lire ; on aperçoit des voyelles de la dernière ligne de ce document incomplet).

sentes et à venir dont le déroulement est lié à l'expansion ou au déclin de la bonne religion. Les deux notions de temps et de religion sont en corrélation rigoureuse. La première période qui est caractérisée, en opposition avec celle qui suit, comme celle du *čhos bzañ-po dan dus bzañ-po* (735, l. 15) « la bonne religion et la bonne époque », se termine par l'arrivée au pays des hommes de *dus nañ-pa dan čhos nañ-pa* (735, l. 8) « la mauvaise époque et la mauvaise religion ». Le 733 emploie la même formule l. 3 : « ensuite, une mauvaise religion et une mauvaise époque arriveront » ... et l. 5 : « Ensuite, il arrivera une religion et une époque pires que les précédentes » etc. Or si ces trois textes ne nomment pas clairement la mauvaise religion, en revanche ils donnent à plusieurs reprises le nom de la bonne religion : c'est « la religion des générations anciennes, le bon Gcug-lag » (*myi-rabs sna-ma'i čhos Gcug-lag bzañ-po*, 733, l. 10, aussi l. 7 et 17), « la bonne religion du Gcug-lag de jadis » (*gna'i Gcug-lagi čhos bzañ-po*, 733, l. 20). Le texte parallèle I.O. 734 (*AFL*, p. 61) a été rédigé dans la même perspective, d'abord parce qu'il fait état des mêmes idées et aussi parce qu'il résume d'un mot les qualités du bon fils, méconnues à la mauvaise époque, sa droiture, son respect pour ses parents, son désintéressement, en disant : « c'était un homme du Gcug-lag » (734, l. 9). Il est donc hors de doute que les notions exprimées dans ces trois textes doctrinaux relèvent de la religion du Gcug-lag.

Elle conçoit le Temps sous forme de grands cycles chronologiques dont la stabilité et la durée sont liées à celles du Gcug. Le premier cycle qui commence avec la création du monde par les Phywa s'appelle « la bonne période où les dieux et les hommes ne sont pas séparés » ; on peut envisager l'hypothèse qu'il a duré dix-mille ans et a pris fin sous le règne de 'Broñ-zi legs, quand ce roi a introduit sur terre un démon, Srin-rje Zo-zo, enfermé auparavant dans les profondeurs du monde souterrain.

Le second, « la mauvaise époque », est divisé en trois périodes : mauvaise, pire que la première, pire que la seconde. C'est l'époque de la dégradation progressive du Gcug, celle de la désaffection des hommes pour la bonne religion, leur abandon de ses pratiques. Elle est marquée par le renversement des valeurs morales, l'éparpillement du pouvoir et des croyances, le culte de la richesse et le mépris de la pauvreté. Elle s'accompagne de signes annonciateurs du dérèglement de l'ordre du monde, conséquence directe des mauvaises actions des hommes, que les dieux protecteurs ont abandonnés pour retourner au ciel. La durée d'ensemble de cette époque et des trois périodes qui la composent ne sont pas précisées. Toutefois, l'auteur du 733, bien qu'il ait écrit son pamphlet au futur, se situe semble-t-il au moment où il s'adresse directement à ses contemporains, dans la séquence n° 5. C'est à dire après l'arrivée de la « religion nouvelle » dont la pratique « ne sera d'aucun profit pour les hommes ni pour le pays ». Il s'agit très probablement du bouddhisme, et les instructions données dans la séquence n° 5 se placent vraisemblablement à une date où les croyances anciennes étaient sérieusement menacées par la propagation du bouddhisme donc, au plus tôt, au début du règne de Khri-sroñ lde-bcan, sinon à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle ou au début du IX<sup>e</sup>. L'époque à laquelle ce pamphlet a été rédigé était

donc considérée comme la dernière période de la seconde époque, celle qui précédait l'arrivée de l'âge des calamités.

La troisième époque est en effet appelée dans les documents 733 et 734 *skyin-dañ*, l'âge des calamités, selon la traduction de M. R.A. Stein<sup>587</sup>. C'est la pire de toute, celle où l'Ordre de l'univers est bouleversé et où le monde paraît devoir retourner au chaos; malheureusement, nous ne possédons pas de récit qui fournisse une description complète des différentes étapes de cette époque. Mais la séquence n° 5 du 733 atteste formellement que l'âge des calamités n'est pas une apocalypse définitive: elle sera suivie par la « bonne époque des dieux », comme l'indiquent ces passages: « Après l'âge des calamités, quand viendra la bonne époque des dieux » (l. 21); ou « puisse la mauvaise époque se terminer vite, puisse la bonne époque des dieux arriver vite ... » (l. 33). Or cette « bonne époque des dieux » *lha'i dus bzai-po*, c'est, à mon sens, celle par laquelle débute un cycle, « la bonne époque où dieux et hommes ne sont pas séparés »; le premier texte publié dans *AFL* raconte la légende d'origine du Yak et du cheval, et leur descente du ciel sur terre; elle se situe « après la tombée du *skyin-dañ*, (du ciel) après les tremblements (de terre) du *rman-dañ* », c'est-à-dire au début d'une période de création. Et bien que les trois textes analysés ci-dessus ne fournissent pas d'indications sur la durée des seconde et troisième époques, bien que le 733 paraisse annoncer la venue du *Skyin-dañ* toute proche de l'introduction du bouddhisme au Tibet, nous allons voir d'autres manuscrits dans lesquels la « bonne époque des dieux » qui doit suivre l'âge des calamités est située dans un futur se chiffrant par milliers et même cent milliers d'années.

En effet, c'est à l'intérieur du cadre chronologique composé par ces trois périodes qui se succèdent et se répètent que sont insérées les conceptions du *Gcug* sur la mort et la survie, qui commandent et expliquent les rites funéraires dont M. Stein a montré la richesse et la complexité. Ils visent essentiellement à faire parvenir le mort, guidé par des animaux spéciaux, mouton, cheval et yak, à travers un chemin périlleux coupé par des montagnes, des rochers et des cols, au pays céleste des Morts, *Gcin-yul*. Mais pourquoi? Quelle attraction pousse donc le défunt à la recherche du pays des Morts difficile à atteindre? Les rituels funéraires, et notamment le P.T. 1134<sup>588</sup> établissent que les morts, s'ils ne sont pas guidés par les animaux spéciaux, au moyen des rites adéquats, risquent de se diriger vers « le pays des misères et de la souffrance », *ñon-moñs sdug-pa'i yul* (1134, l. 200 et 223). Mais il existe un autre pays des morts, qui est appelé *Brem-dañ* dans ce manuscrit; c'est un territoire des dieux, un pays de la joie (*dga'-yul*) aux montagnes de joie (*dga'-ri*) où pousse une herbe toujours verte, où coulent des sources dont l'eau est meilleure que la bière<sup>589</sup>. C'est le pays du bonheur, *skyid-yul*, « le pays de la joie où les hommes ne meurent pas » *myi myi-'groñs-gi yul dga' yul*<sup>590</sup>. Si l'officiant encourage les animaux qui guident le mort à chercher le chemin qui y mène, c'est que ce pays est celui où les morts sont vivants,

<sup>587</sup> Cf. p. 545-547 de l'article de M. R.A. Stein.

<sup>588</sup> Voir *ibid.* p. 491-499.

<sup>589</sup> L. 182-183.

<sup>590</sup> L. 161.

le pays des animaux morts-vivants, et des hommes morts-vivants (*phyugs gson-gçin myi gson-gçin*, l. 192).

De plus, ce pays des Morts n'est pas seulement un lieu paradisiaque où les morts vivent heureux, c'est aussi un lieu de passage où ils attendent la résurrection. La séquence n° 5 de l'I.O. 733 le dit avec une clarté relative : si quelques hommes sages suivent les instructions données dans le texte, s'ils se conforment aux pratiques du Gcug-lag, la bonne religion de jadis, ils iront dans un pays des Morts (*gçin-yul*) où ils seront heureux (*skyid-do*) ; en outre, après l'âge des calamités (*skyin-dan*), quand viendra la bonne époque des dieux, ils ressusciteront au début de cette époque bienheureuse. Or, bien que les inconnues prédominent en ce qui concerne les notions relatives à la survie dans la religion ancienne, il semble, d'après le P.T. 1134, l. 160-165, et d'autres textes, qu'après une vie de cent ans, la durée du séjour au pays des morts soit de 700.000 ans <sup>591</sup> et que cette durée soit en rapport avec le nombre des étoiles <sup>592</sup>.

On s'explique mieux, à présent, les instructions étonnantes de la séquence n° 6 du 733 selon lesquelles il est préférable de chercher à rassembler dix-mille fois cent mille ans de provisions pour le pays des Morts plutôt que des provisions pour cent ans de vie. On comprend mieux, également, que les prières prescrites dans cette même séquence comportent ce souhait pessimiste : « Puisse ce mauvais temps, cette mauvaise époque se terminer vite ; puisse l'âge des calamités arriver vite ». Il est complété par celui de la séquence n° 7 : « je prie que la mauvaise époque se termine vite ; je prie que la bonne époque des dieux arrive vite » : plus vite sera traversé l'âge des calamités, plus vite les trépassés du pays des Morts parviendront-ils à l'époque faste où ils vivront à nouveau. On voit, par les instructions données dans ces deux séquences, que les rites accomplis au moment de la mort devaient être renouvelés périodiquement par les descendants des défunts pour assurer aux ancêtres un sort confortable au pays des Morts, en attendant la résurrection ; c'est pourquoi les textes insistent sur la nécessité d'avoir des fils qui exécutent le rituel (1134, l. 173-176) et prient afin que les ancêtres (*pha-myes*) et « tous ceux qui sont morts dans le passé ressuscitent vite à la bonne époque ». La séquence n° 7 du 733 résume le sens général des rites funéraires et de leur renouvellement. Ces rites garantissent à ceux qui les exécutent :

- 1) de ne pas mourir prématurément ;
- 2) de parvenir après leur mort, sans se tromper de chemin, au pays des Morts qui est le pays du bonheur où ils seront heureux et ne souffriront pas ;
- 3) de vivre à nouveau au début de la bonne époque des dieux.

On remarque que le renouvellement des rites funéraires s'accompagne de réjouissances et de festins auxquels on convie parents et amis : ces festins sont peut-être en relation avec la nécessité d'approvisionner les morts à intervalles réguliers pour les milliers d'années qui les séparent encore de la bonne époque des dieux.

<sup>591</sup> On trouve la même indication dans *AFL*, I, l. 101, p. 14, et dans *AFL*, IV, p. 62, l. 42.

<sup>592</sup> Cf. *AFL* p. 9-10.

C'était donc un ensemble de croyances cohérentes et organisées que la « bonne religion du Gcug-lag de jadis » en fonction de laquelle la théorie du pouvoir a été établie, mais si les aspects politiques et administratifs sont les plus visibles dans les documents officiels que nous avons lus en premier, les trois textes doctrinaux que nous venons d'examiner montrent bien qu'elle proposait une vision totale du monde, de l'espace et du temps qui commandait l'attitude de ses adeptes face à la vie et à la mort. Ce n'est donc pas un amalgame de notions magico-religieuses anarchiques et dispersées que le bouddhisme a rencontré au Tibet, mais une religion dont les pratiques et les rites étaient enracinés dans un système structuré, fondé sur des concepts de base radicalement opposés à ceux qui étayaient le bouddhisme. On voit à présent combien les remarques des partisans du Gcug opposés à la propagation de la nouvelle religion, que Khri-sroñ lde-bcan a rapportées dans son second édit, étaient pertinentes ; et même prophétiques : la doctrine bouddhique était bien inconciliable, incompatible (*myi-mthun-pa*) avec la religion ancienne du Tibet, et risquait d'être dangereuse pour la stabilité du pouvoir.

Le roi Khri-sroñ lde-bcan a fort bien perçu les différences qui séparaient les deux religions ; elles ont fait l'objet de discussions entre le pandit Śāntarakṣita et lui, dont il a donné la substance en tête de la traduction d'un ouvrage de logique conservé dans le Tanjur, pour justifier les raisons qui l'ont poussé à préférer le bouddhisme à la religion ancienne. Ce texte, intitulé *Bka' yan-dag-pa'i chad-ma las mdo btus-pa*, a été signalé par M. Tucci dans *Minor Buddhist Texts*, où il est résumé p. 122-125. Il est précédé par cette déclaration de Khri-sroñ lde-bcan : « Mon guide spirituel (*kalyānamitra*) le *bhikṣu* de Za-hor, adepte du Grand Véhicule <sup>593</sup>, né au pays de Kha-ga-sa-ra-na, nommé Darma Śāntighoṣa <sup>594</sup>, qui est connu dans le monde sous l'appellation d'ā-ca-rya bo-dhi-satava <sup>595</sup>, et qui connaît toutes les excellentes Paroles (du Buddha) ... m'a dit ceci : « Si quelqu'un ne prononce aucun mot et n'a aucune règle de comportement, il ne convient pas de porter un jugement sur lui, car c'est d'après les paroles et le comportement (des individus) que l'on peut juger des qualités et des défauts (des croyances qui les inspirent), et qu'il est possible de savoir si (ces croyances) ont de l'efficacité <sup>596</sup> ou n'en ont pas. « Quant à moi », dit le roi, « je n'ai vu ni les Buddha bhagavat en personne, ni les « dieux du monde » (les dieux de Gcug-lag <sup>597</sup>),

<sup>593</sup> *Tanjur*, éd. de Pékin, t. no, fol. 64a-103b (Cordier, *Troisième partie*, p. 489, n° 8, *Tohoku* n° 3452). Fol. 64b : *Za'oryi bhikṣu theg-pa chen-po-pa* ; je ne crois pas donc, contrairement à M. Tucci (*MBT*, p. 122) que ce soit un nom propre.

<sup>594</sup> Voir *MBT*, p. 122, n. 2, au sujet du nom de Śāntarakṣita.

<sup>595</sup> C'est en effet sous le titre d'ā-ca-rya, transcription d'*ācārya* (traduit par *slob-dpon*) que Śāntarakṣita est nommé dans le *Sba-bžed* (p. 12,16-18) ; cependant la plupart des textes tardifs donnent le titre de *slob-dpon* à Padmasambhava et celui de *mkhan-po* à Śāntarakṣita ; avec le roi Khri-sroñ lde-bcan, ils forment un groupe connu sous l'abréviation *mkhan-slob-rgyal gsum*.

<sup>596</sup> *Mthu ċi yod-pa* ; il ne s'agit pas ici de l'efficacité qui résulte de rites magiques destructeurs, un des sens de *mthu* : C'est plutôt le « pouvoir d'accomplir le bien des êtres » selon l'expression d'un texte bouddhique conservé à l'India Office (n° 705) : *sems-čan gyi don byed-pa'i mthu*.

<sup>597</sup> Il n'est pas douteux que, dans ce contexte *'jig-rten gyi lha* se réfère aux dieux de la religion ancienne, ceux dont le roi ne dénigre pas le Gcug-lag (*jig-rten gyi lha-dag gi Gcug-lag*) par rancune personnelle, comme il le dit un peu plus bas. Cette expression doit être rapprochée

mais en voyant le comportement (et en entendant) les paroles de ceux qui sont les adeptes de leurs systèmes respectifs, (*so-so'i gcug-lag las byuñ-ba*), j'ai compris que la doctrine (*bstan-pa*) des Sugata est supérieure et infiniment plus vaste, en soi, que toute autre. Ce n'est pas parce que la doctrine du Buddha a été bonne et secourable pour moi seul que je la loue ; et si je ne fais pas l'éloge du Gcug-lag des dieux (*lha dag-gi Gcug-lag*), ce n'est pas parce qu'ils m'ont fait du mal et que j'en ai conçu de la haine. C'est parce qu'après un examen raisonné, le fait d'abandonner la vie des êtres <sup>598</sup> qui sont en désaccord avec eux m'a paru injuste, que j'ai décidé d'adopter et de pratiquer aussi la sainte religion bouddhique » <sup>599</sup>.

C'est donc d'abord à une critique de la religion des « dieux de ce monde », c'est à dire du Gcug-lag que se livre Khri-sroñ lde-bcan, et bien qu'il se défende d'avoir à son égard des ressentiments personnels, c'est au fait qu'il était en désaccord avec les pratiques du Gcug-lag que le roi attribue les maladies et difficultés personnelles dont il a été victime dans sa jeunesse, avant que l'adoption du bouddhisme « n'agisse comme une médecine » <sup>600</sup>. Ce qui paraît en effet le plus nocif au roi dans le Gcug-lag, c'est « l'abandon de la vie » des êtres par les Sku-bla, car bien qu'ils ne soient pas nommés, les « dieux de ce monde » sont certainement les dieux-montagnes qui, nous l'avons vu en lisant le 1047 et l'inscription de Rkoñ-po, protègent ceux qui les satisfont, mais « abandonnent la vie » de ceux qui ne les satisfont pas. La comparaison des effets de la pratique du Gcug et du bouddhisme par le roi se fait assurément au détriment de la religion ancienne ; cependant, si le *kyañ* de la dernière phrase traduite ci-dessus (*dam-pa'i čhos kyañ bzuñ-žin bča'-bar bya'o* //) peut se comprendre comme je l'ai fait <sup>601</sup> le roi déclarerait qu'il a pris la décision de pratiquer le bouddhisme aussi, c'est-à-dire conjointement avec la religion ancienne du Gcug-lag <sup>602</sup>. Cette interprétation cadrerait avec la réflexion de Śāntarakṣita, que cite le roi <sup>603</sup>, tout de suite

de celle qui désigne le bouddhisme dans l'inscription de Khri-sroñ lde-bcan, '*Fig-rten las 'das -pa'i čhos* (cf. *supra*, p. 348).

<sup>598</sup> *srog spañ-du mi-ruñ-ba*.

<sup>599</sup> Fol. 65a ... *bdagi dge-ba'i bces-gñen du gyur-pa las thos-pa | dper-na mi žig sma (= smra) ba yañ med spyod-pa yañ med-na de'i chod gzuñ-du yañ mi-rig-ste | smra-ba dañ spyod-pa yod-na yon-tan dañ-ldan-pa 'am | ñes-pa dañ-ldan-pa yañ gdod bye-brag dbyer ruñ | mthu či yod-pa yañ čes-par nus-pa bžin-du Sañs-rgyas bčom-ldan-'das dañ 'jig-rten gyi lha rñams kyañ bdag-gis mñon-sum-du ni ma-mthoñ mos-kyi de-dag gis smras-pa dañ | spyod-pa so-so'i gcug-lag las byuñ-ba mthoñ-na Bde-bar gčegs-pa'i bstan-pa ni gžan gañ dañ yañ mi-'dra-bar bzañ-la rgya-čhe-ba ñid-du bdag-gis khoñ-du čhud-do || Sañs-rgyas kyi bstan-pa 'di-skad-du bstod-pa yañ bdag-gi sgor byams-pa'i phyir sñin-du sdug-ste | bstod-pa yañ ma-yin | 'jig-rten gyi lha-dag gi gcug-lag la bsnags-par mi-smra-ba yañ de-dag gis bdag-la gnod-pa byas-pa'i phyir že-sdañ-ba yañ ma-yin-te | rigs-pas brtags-na de-ltar khyad-žugs kyi sems-čan la srog spañ-du mi-ruñ-ba dañ 'dra-bar dam-pa'i čhos kyañ bzuñ-žin bčad (? bča' ?) bar bya'o //*

<sup>600</sup> Formule employée dans l'édit de Skar-čuñ par Khri-lde sroñ-bcan, au sujet de l'influence bénéfique de l'adoption du bouddhisme par son père ; cf. Dpa'o, ja, fol. 129a, *TTK* p. 52 et 101, *supra*, p. 288).

<sup>601</sup> Ce qui paraît peu vraisemblable à mon assistant et ami Yon-tan Rgya-mcho.

<sup>602</sup> Ce nom paraît être utilisé une première fois avec le sens de « système religieux », une seconde fois comme le nom de la religion ancienne ; cf. n. 597.

<sup>603</sup> Tout ce prologue à la traduction du texte de logique est le résumé des conversations échangées par le roi et le pandit, entrecoupé de réflexions du roi comme celle que nous avons vue ci-dessus.

après cette déclaration : « Toutes les qualités et l'efficacité des « hommes et dieux du monde » (les dieux du Gcug-lag et ses adeptes, *'jig-rten gyi lha dan mi la yon-tan dan mthu yod-pa kun*) proviennent sans exception des racines-de-bien qu'ils se sont acquises en rendant hommage, il y a de cela très longtemps, aux trois joyaux, c'est pourquoi l'essence de tous les systèmes religieux, c'est la Loi du Buddha (*gcug-lag-go-čhog gi sñin-po ni Sans-rgyas-kyi čhos-so*) ». On peut donc se demander si, au nom de cette identité fondamentale de toutes les religions avec la religion du Buddha, le roi n'a pas justifié et concilié un minimum de pratiques du Gcug-lag, religion officielle de Khri-sroñ lde-bcan comme de tous les rois de la dynastie, les édits et inscriptions le prouvent abondamment, avec celle du bouddhisme, religion qu'il considérait comme supérieure à toute autre.

Quelle que soit la nature du compromis adopté par ce roi, les incompatibilités profondes entre le Gcug-lag et le bouddhisme n'en subsistaient pas moins.

Le culte des Sku-bla, qui était au centre des pratiques accomplies par ou pour le roi, comportait des offrandes d'animaux <sup>604</sup> donc des sacrifices sanglants comme en nécessitait le rituel funéraire ; les animaux qui guidaient le mort et ceux qui devaient pourvoir à sa nourriture étaient sacrifiés ; on se rappelle que Sroñ-bcan sgam-po promettait à son ministre Dba's de tuer cent chevaux sur sa tombe <sup>605</sup>, et, comme on le verra, c'est sur ce point que portent certaines des attaques des bouddhistes contre la religion indigène. Mais, quoiqu'important, cet aspect du culte sur lequel les bouddhistes ont insisté est secondaire par rapport aux différences fondamentales qui séparent les deux religions quant à la place de l'individu dans le monde et au sens qu'elles donnent à l'existence terrestre.

En effet aucune des notions de base du bouddhisme, ni celle de la rétribution des actes, ni celle de la souffrance liée à l'existence, ni celle du *saṃsāra* et de la nécessité d'y échapper, ne trouvent le moindre écho dans les conceptions du Gcug, telles qu'elles apparaissent actuellement <sup>606</sup>. La notion de la mort et de la survie, dans le Gcug, repose sur l'idée implicite que la vie est un bien précieux puisque les rites funéraires visent à faire revivre les défunts guidés vers le pays des Morts, et promettent le même sort à leurs descendants qui les accomplissent ; de plus en attendant la résurrection, on fait espérer aux morts une existence au « pays de la joie » plus agréable que l'existence terrestre, et les morts qui pourront parvenir dans ce pays sont assurés d'y devenir des « morts-vivants » <sup>607</sup>. D'autre part, bien que les préoccupations morales ne soient pas absentes du Gcug, comme l'indiquent les textes doctrinaux de l'India Office, elles ne sont pas axées sur les notions rétributives de vertus et de vices, *dge-ba* et *sdig-pa* des bouddhistes. L'accent est mis sur la notion de justice ou d'injustice sociale ; la bonne société est celle où

<sup>604</sup> Attestées dans le P.T. 126,2, cf. plus haut, p. 305-306.

<sup>605</sup> *DTH*, p. 109, l. 21.

<sup>606</sup> C'est pourquoi Khri-sroñ lde-bcan commence par faire l'exposé de ces notions de base dans son premier édit, *TTK*, p. 44 et 95.

<sup>607</sup> Cf. plus haut, p. 365.



règne l'égalité fondée sur une distribution égale des ressources; quant aux jugements de valeur fondés sur la situation sociale et la fortune des individus et non sur leurs qualités intrinsèques, ils sont voués à la réprobation. Toutefois, si l'on en croit leurs adversaires, les tenants du Gcug attachaient une grande importance à la puissance comme à la richesse car on a retrouvé, parmi les documents de Touen-houang, des pamphlets bouddhistes dirigés surtout contre les croyances du Gcug relatives à la mort mais aussi contre la morale de la religion ancienne, *mi-čhos*, opposée à la morale bouddhique fondée sur la loi de la rétribution des actes. La question est trop vaste pour être traitée ici, mais quelques exemples tirés du P.T. 126,1 « Exposé enseigné (aux hommes) de l'avenir par le Bhikṣu doué de facultés magiques » (*'phrul-gyi byig-čus phyi-ma la bstan-pa'i mdo*) montrent que c'est l'ensemble des conceptions morales, religieuses et cosmogoniques du Gcug, qui a été combattu par les premiers propagateurs du bouddhisme au Tibet, à travers leur réfutation de la notion de la mort et des rites funéraires en vigueur dans la religion ancienne.

L'auteur du texte définit en premier la loi de l'impermanence (*myi-brtag-pa*) de tous les phénomènes, à commencer par la vie humaine et le corps humain. Puis il fait l'exposé de la doctrine bouddhique (*lha'i čhos dan bka' na-re*) au sujet de la rareté de la naissance en destination humaine et dans un pays central (c'est-à-dire bouddhiste) <sup>608</sup>, mais au lieu de faire ressortir la misère inhérente à la transmigration, l'auteur, pour séduire et gagner à la nouvelle religion les partisans de l'ancienne déclare au contraire que du moment que l'on obtient un corps d'homme, que l'on a foi dans les dieux (bouddhiques) et que l'on pratique le Dharma (*lha-la yid-čhes čhos byas-na*) on peut être assuré de renaître comme un dieu <sup>609</sup>. En revanche si, l'on ne rejette pas la

<sup>608</sup> La première partie du texte, qui manque au P.T. 126, I, a été lue dans le P.T. 992, 5. Au sujet des conditions nécessaires à la naissance en destination humaine, voir par exemple H.V. Guenther, *Sgam-po-pa, Jewel ornament of liberation*, Londres, 1959, p. 14-29.

<sup>609</sup> L'aspect réconfortant de la doctrine du *samsāra*, à savoir la possibilité de renaître dans une bonne *gati* et celle de voir à nouveau un être cher disparu dans sa nouvelle incarnation a été souvent mis en avant par les bouddhistes au début de la propagation de la religion au Tibet. Selon le *Sba-bžed*, c'est un argument de ce genre qui a déterminé la conversion de Sba Gsal-snañ, l'auteur présumé de ce texte.

Durant la minorité de Khri-sroñ lde-bean, à l'époque où les ministres hostiles au bouddhisme avaient promulgué une loi pour le proscrire (cf. *supra*, p. 289), l'interdiction s'appliquait spécialement aux rites funéraires bouddhiques : « On promulgua la loi *bu-čhuñ* qui interdisait entre autres au peuple d'accomplir des *che* pour les morts » (p. 8 '*bañs gum-pa la che bgyir ma-gnañ-ba'i khrims bu-čhuñ bčas-pa*). Le sens de *che* comme « rite funéraire bouddhique » est en effet attesté par un autre passage du *Sba-bžed*, p. 3, corroboré par Dpa'o gcug-lag, ja, fol. 72a qui attribue l'introduction de ce rituel au Tibet à la seconde princesse chinoise, appelée *On-jo* dans le *Sba-bžed*, c'est à dire la princesse de Kin-tch'eng. Elle se serait étonnée de l'absence de *zan-skal* (distribution de nourriture ?) lors de la mort d'un ministre, en disant : « Nous autres, en Chine, où la religion bouddhique s'est propagée, nous faisons une cérémonie pour les morts à la fin de chacune des sept (semaines de la période du *bar-do*, *bdun-čhigs*). Comme au Tibet la religion n'est pas répandue, quelle pitié pour le ministre ! Et elle institua (la coutume) d'offrir un repas et d'organiser un festin pour environ mille religieux dès qu'un homme était mort. On appela (cette coutume) le *che* du Tibet (*Bod-kyi che žes-bya*) ». Or peu après la promulgation de la loi *bu-čhuñ*, le fils et la fille de Sba Gsal-snañ moururent tous deux en même temps à Ba-lam-

vue fausse en l'existence du moi individuel (*na-ces*), il sera impossible d'être délivré des trois chemins vicieux <sup>610</sup>. « En ce Jambudvīpa du sud », dit-il, « continent où abondent les pays du mal (*sdig-yul*) le cycle de la vie et de la mort n'est pas long (*gson gçin 'khor-ba rin myi-thogs*). Aussi, à quoi servent la puissance, la richesse et l'éloquence?... Ceux qui se complaisent aux jouissances de cette mauvaise période et de cette mauvaise époque (*che dus nan-pa'i 'dod dga'*) seront incapables de rejeter les vices. Ceux qui estiment plus que tout la puissance et la richesse de cette vie ne pratiquent pas une bonne religion des dieux (*lha-čhos bzañ-po gçig myi-spyod*). Tant qu'ils n'auront pas compris cela, ils seront emportés par les démons Bdud ».

Après cette allusion aux idées indigènes relatives au temps, l'auteur insiste sur la brièveté de l'existence et la vanité des ambitions humaines au regard de la toute-puissance du *karma* : « Les hommes sages et importants de jadis, même s'ils ont vécu longtemps, à présent n'existent plus; depuis leur mort, ils sont devenus un tas de terre. Le temps de vie imparti à un être humain n'est pas long... La vie est courte et rapide comme l'éclair; lorsque, séparés des vivants, (les morts) sont conduits au cimetière, ceux qui ont mal agi auront pour toujours comme compagnons les démons 'Dre et Srin. Ce sont de mauvais compagnons pour toujours, et ils ne seront pas heureux. Ceux qui ignorent le bien et le mal, comme ils souffriront !

Désirer devenir riche sans cesse, nuit et jour, et même si l'on a trop, ne pas savoir s'en contenter (à quoi bon ?). Le tour de mourir viendra pour eux tous, et ils ne savent rien de ce qui suivra la mort. Ils seront séparés de tout ce qu'ils ont amassé; dans la vie suivante, personne ne se rappelle ce qu'il a laissé : le seul ami, c'est le bien accompli ».

rlags. Il pensa alors : « Tous les ancêtres du dieu (le roi) ont déclaré que le bouddhisme était véridique, aussi je vais aller interroger un moine chinois (*hā-çan*). Il fit venir un vieux *hā-çan* de Khen-khan et lui dit : « veuille montrer le chemin à mes deux enfants et dis-moi s'il est vrai qu'il y a des existences antérieures et futures ». « Il y a une vie future », dit le moine; c'est pourquoi, extérieurement, (Sba Gsal-snañ) fit des cérémonies *bon* et à l'intérieur, c'est-à-dire en secret, accomplit le *che* (*che bgyis*) en faisant prononcer des regrets (pour les mauvaises actions accomplies ? *gyod, vipratīṣāra*) et des vœux (Dpa'o, *ja*, 76 a donne *brnos-te*, qui est bien meilleur que *Sba-bžed* p. 9, *bgros-te*; il s'agit certainement de *bsno-ba, parināmana*, vœu que l'on prononce afin de reporter sur les êtres les mérites que l'on s'est acquis par les bonnes actions); il offrit aussi un repas à mille religieux (cette dernière proposition se trouve seulement dans Dpa'o *gcug-lag*). Le *hā-çan* dit : « Préférez-vous que vos enfants renaissent comme des dieux ou comme des garçons ? » Le père dit : « Je préfère qu'ils renaissent comme des dieux ». La mère dit : « Je préfère qu'ils renaissent comme mes propres fils ». Le moine fit un rite sur les os du garçon : ses ossements se transformèrent en reliques (*ça-ri-ram du son-ba*) et son corps apparut clairement comme celui d'un dieu. Dans la bouche de la petite fille, le *hā-çan* traça un signe en forme de perle, grand comme un pois, avec du vermillon, pour persuader les parents et leur inculquer la foi, et après avoir fait un rite, le petit cadavre fut placé dans une jarre, et caché sous le lit de sa mère. « Dans un an », prédit le moine, « elle renaîtra comme ton fils ». L'année d'après, un fils qui avait dans la bouche une perle rouge naquit dans la maison de Sba Gsal-snañ. On ouvrit le couvercle de la jarre placée sous le lit de sa mère : elle était vide. Au bout d'un an (Dpa'o *ja* 76b seulement), il savait, sans les avoir appris, les noms des domaines (de son père) et de ses tantes paternelles, c'est pourquoi (Sba Gsal-snañ) crut en l'existence des vies futures (*Sba-bžed*, p. 9, *che phyi-ma yod-par yid-čhes*).

<sup>610</sup> P.T. 992, fol. 9b : *sdig-lam gsum*; ce sont peut-être les chemins où conduisent les « trois poisons », la concupiscence, la haine et la bêtise, ou les mauvaises *gati*, dont il est question dans la première partie du P.T. 239.

Le « bhikṣu magique » à qui est attribué ce pamphlet fait ensuite le procès de certains aspects des rites funéraires en vigueur dans la religion indigène : « (P.T. 126,1, l. 17) Les jolies figures (qui ressemblent à celles) des Klu et des Sman, à la fin enlaidissent, se dessèchent et disparaissent. (Aussi) il ne sert à rien de revêtir les morts de beaux vêtements de brocard, ils se transformeront en poussière. Et même si l'on entasse dans la tombe de bonnes nourritures, des provisions pour mille ans, comme les morts n'ont pas le pouvoir de manger, elles y resteront pour toujours. On aura beau enfermer dans la tombe des objets plaisants et agréables, une carcasse sèche ne se rappelle pas ce qu'elle aimait. Parents et amis peuvent bien pleurer au seuil (? de la tombe ? *sñas-na*), appeler (le mort) dix-mille et mille fois : ses oreilles ne les entendront pas. Le chemin des morts et celui des vivants sont séparés. ... Tant qu'on ne l'aura pas compris, on sera emporté par les Bdud ».

En effet, ce qui attend les morts, c'est le jugement de Yama : même s'ils vivaient cent ans, un jour Yama les convoquera ; chacun d'eux sera emporté séparément : « leur seul ami, ce sera le bien (qu'ils auront accompli) ; quand ils vivaient, ils rivalisaient de puissance et de richesses ; après la mort, ils rivaliseront de bonnes et de mauvaises actions. Le pays du malheur est le même pour les grands et les humbles. S'ils ont fait le bien, ils renaîtront dans la gloire (? *dpal du skye*) l. 36). S'ils ont fait le mal, ils deviendront des démons *byur*. Il faut réfléchir mûrement avant de faire l'un ou l'autre. Il n'y a pas d'échappatoire à la mort » ... Lorsque Yama fera comparaître les morts devant lui, ils auront beau s'excuser et se repentir, Yama lira son registre (*dkar-čhag*) et ceux qui n'auront pas bien agi seront attrapés par les *srin* et mis à cuire dans des chaudrons. « Ils seront conduits partout dans le pays du malheur ; quand arrivera l'âge des calamités, ils ne seront pas lavés de leurs péchés pour autant (*skyin-'dan 'bab-du sdiḡ myi-'byañ*, l. 40-41) ».

Après cette allusion sarcastique aux croyances en la possibilité d'une survie dans le cadre de la chronologie du Gcug, qui confirme qu'elles sont bien l'objet des attaques, l'auteur bouddhiste reprend la critique des rites funéraires en réfutant à la fois leur finalité, c'est-à-dire la survie, et les moyens mis en œuvre pour y parvenir, à savoir les sacrifices d'animaux. Il fustige d'abord les fidèles de la religion ancienne qui restent sourds à la religion des dieux (*lha-čhos*, le bouddhisme), mangent de la viande et boivent de la bière, montrent le mauvais exemple sans en éprouver de tristesse <sup>611</sup> et se rayent du nombre des humains en se livrant à une religion bestiale (l. 51, *myi'i myi-graṅs phyug-gi čhos*). Il attaque ensuite l'aspect sanglant du rituel funéraire en ces mots : « Tuer tous les yaks et les moutons et les faire cuire dans des chaudrons de cuivre ; courir montagnes et vallées en brandissant faucons de chasse et couteaux <sup>612</sup> c'est ne pas comprendre les souffrances infligées à autrui. Ecorcher la peau, découper la chair, la dévorer, c'est agir comme un 'Dre affamé, comme un loup rapace. Ne pas pratiquer la religion des dieux

<sup>611</sup> P.T. 126,1, l. 50 : *'phyo-g-yam byed-pa skyo myi-ces* ; ma traduction est douteuse.

<sup>612</sup> L. 53 *khra sgrig* (= *gri* ?).

et courir comme un fou, c'est se rayer du nombre des vivants et s'identifier aux 'Dre ».

Le « Bhikṣu magique » souligne aussi la cruauté des adeptes du Gcug qui tuent pour assurer la survie : « Vous voudriez que tous les êtres revivent (l. 67-68 *sems-čan thams-čad gson-por 'dod*) — et tel était bien, en effet, le voeu rituel formulé dans la séquence n° 7 de l'I.O. 733 — mais personne n'aime la souffrance d'être tué ... si d'autres vous tuaient et mangeaient votre chair ne serait-ce pas douloureux ? (*gžan-'is bdag bsad ča-zos dka' myi-dka'*). Pensez-y et pratiquez la religion des dieux ».

Un autre document de Touen-houang, écrit dans le même esprit que celui-ci, oppose ou adapte les croyances indigènes relatives à la mort et à la survie au concept bouddhique de la transmigration. C'est le fameux P.T. 239, auquel Mlle Lalou a consacré deux importants articles<sup>613</sup>. Ce manuscrit se présente sous la forme d'un paravent de dix-huit folios ; il contient deux textes, en relation l'un avec l'autre, écrits, le premier sur les rectos des feuillets, le second sur les versos. Mais le premier comporte en réalité un feuillet de plus, comme Mlle Lalou l'a indiqué dans son catalogue, le P.T. 733 ; il est à placer à la fin du 18<sup>me</sup> recto, d'après la lecture d'une autre version du même ouvrage, contenue dans le P.T. 37, p. 8a-17a (le verso du P.T. 733 formant un élément de la couverture du paravent replié, rien n'y est écrit). Le titre de la première partie du P.T. 239 est fourni par le dernier feuillet, P.T. 733 : *Lha-yul du lam bstan-pa (rjogs so)* « Exposé sur le chemin (qui mène) au pays des dieux ». La première phrase du texte, *de-nas gčin lam bstan-pā* suggère que le P.T. 239 ne comporte qu'une partie d'un rituel funéraire plus complet, lequel était peut-être analogue à ce qui précède, dans le P.T. 37, le parallèle au recto du 239. Quoi qu'il en soit, cette première partie du 239 décrit d'abord à l'intention du mort, interpellé directement, les trois mauvaises *gati* où il risque de tomber et les trois Bodhisattva sauveurs — à commencer par Avalokiteçvara — qu'il peut invoquer par leurs *mantra* pour y échapper (fol. 1-14) ; puis elle indique l'itinéraire à suivre pour parvenir au pays saint des dieux où règne un bonheur parfait (*bde-skyid phun-gsum chogs-pa'i lha-yul dam-par 'gro-ba'i lam*), adaptant ainsi la renaissance en condition divine aux idées indigènes relatives au chemin que le mort et ses animaux-guides doivent parcourir pour atteindre le

<sup>613</sup> M. Lalou, *A Tun-huang prelude to the Karaṇḍavyūha*, *IHQ*, XIV, 1938, p. 198-200 ; *Les chemins du mort dans les croyances de Haute Asie*, *RHR*, 1949, p. 42-48. M. R.A. Stein a rapproché, dans un article à paraître au *J.A.* sous le titre « Un document relatif au rituel funéraire des Bon-po tibétains », la seconde partie du P.T. 239 de l'I.O. 504. Le P.T. 37 contient, après une version un peu différente du 239, I, un petit exposé qui s'adresse aux parents du mort et reprend des éléments du précédent ; il se termine par le titre peu approprié de *za-ma-togs bjogs-so* (p. 17a-20b) ; puis une version abrégée et incomplète du 239, 2 (p. 20b-22b) et enfin le début du « Sūtra, (ou apologue, dans lequel) le Bhikṣu magique expose aux hommes les vies futures » (*'phrul-gyi byig-bčus // phyi-ma myi-la bstan-pa' mdo*), qui se termine, p. 23b, au milieu d'une phrase. La réunion de ces trois textes tend à prouver qu'ils ont été écrits, les uns comme les autres, pour convaincre les Tibétains d'abandonner la pratique des rites funéraires indigènes, et d'y substituer les rites et les croyances bouddhiques relatives au *samsāra*, présentés d'une manière propre à séduire le peuple tibétain.

pays divin des morts, au *gcin-yul* (fol. 14-8 + P.T. 733). La seconde partie fol. 19-35 est divisée en paragraphes qui ont pour titre le nom d'une étape ou d'un élément du rituel funéraire ancien, suivi d'un mot que Mlle Lalou a justement traduit par « prière » (*sños-pa* = *bsño-ba*), bien qu'il apparaisse avec des variantes orthographiques (*bsña-pa*, *sña-pā*, *Inventaire* p. 66). Le sens exact du mot, dans ce contexte, ne me paraît cependant pas clair ; en effet on sait que *bsño-ba*, ou plus exactement *yoñs-su bsño-ba* traduit le sanskrit *pariñāmana* (*Mvp.* 794), qui désigne le vœu que l'on émet après avoir accompli une bonne action (*dge-ba*) qui en assurera l'efficacité ; l'expression *dge-ba'i rca-ba bsño-ba*, *kuçalamūla nāmayati* signifie littéralement « appliquer les racines de bien » (cf. Edgerton p. 293) à tel ou tel objectif altruiste, le bien des êtres en général ou, dans les cérémonies funéraires, l'obtention d'une bonne *gati* pour le mort. Mais *pariñāmana* a pour sens premier « transformation, altération » et comme dans le P.T. 239 c'est le fait de purifier en brûlant de l'encens divin et de prononcer des *mantra* qui étaye le vœu, il semblerait que l'auteur emploie plutôt dans les titres de paragraphes, le mot *sños-pa* dans le sens de « transposition » des notions indigènes en concepts bouddhiques plus ou moins apparentés. En effet, le rédacteur du manuscrit qui s'adresse directement au mort mais surtout, indirectement, aux vivants qui exécutent des rites à son profit définit succinctement, en général au début des chapitres, les termes qui sont l'objet de la transposition (*riñ-gur*, *dbon-lob*, *phru-saṅs*, termes obscurs). Les trois paragraphes suivants sont consacrés aux animaux guides du mort : le mouton, *skyibs-lug*, le cheval, *rta*, et le yak, *gñen-sris g-yag*), pour condamner leur emploi et recommander d'accomplir, à la place, des rites bouddhiques qui seront bénéfiques pour le mort. Il arrive qu'une assimilation soit possible, par exemple dans le cas du cheval qui accompagne le défunt : l'auteur engage les exécutants du rituel et le mort à considérer toujours le cheval céleste (? *rnam-rta* = *gnam-rta* ?) excellent, *do-ma*, qui est de tel clan et porte tel nom, comme le cheval omniscient Balaha (*rta-mčhog čaṅ-çes Pa-la-ho*, fol. 31 cf. *Inventaire*) incarnation d'Avakiteçvara, dont il a résumé le *jātaka* plus haut. Mais dans le cas du mouton, *skyibs-lug*, toute tentative de rapprochement a paru impossible et l'attaque contre les coutumes anciennes se fait plus précise et plus violente. Voici en quels termes l'auteur du P.T. 239 récuse son emploi, et les sacrifices sanglants qui l'accompagnaient, fol. 25 :

*skyibs-lug sña-pā* ||  
*myi nag-po'i gžun* ||  
*çid nag-po'i lugs* ||  
*Bon yas-'dod smrañ* ||  
*'Dre gsur-'dod gyi rabs-las* || ...

Ils s'opposent un peu plus loin aux formules suivantes :

*lha-čhos dkar-po'i gžun* ||  
*myi dkar-po'i lugs*  
*çid dkar-po'i čhes* (? = *čhos* ?)  
*lha-čhos dkar-po la rten-nas* ...

« D'après les traités de la religion blanche des dieux, d'après les coutumes des hommes blancs, d'après la doctrine (?) des rites funéraires blancs, d'après la religion blanche des dieux » ... Toutes ces expressions se réfèrent de façon évidente aux traités bouddhiques et au rituel funéraire bouddhique, religion des dieux blanche opposée aux coutumes des hommes noirs etc. du premier quatrain. Il me semble donc que les titres d'ouvrages (ou les types de traditions) indigènes mentionnés dans les premiers phrases ne sont pas ceux que leur donnaient les adeptes de la religion ancienne mais des titres fictifs, parodiques et péjoratifs appliqués par le docteur bouddhiste aux rituels dont il attaque les croyances de base. Voici en effet comment, dans cette perspective, on peut comprendre le début de ce passage : « D'après les traités des hommes noirs, d'après les coutumes des rites funéraires noirs, d'après les exposés <sup>614</sup> des Bon amateurs de rites de rançon (*yas*) <sup>615</sup>, d'après les récits des démons 'Dre amateurs d'offrandes (viande ou graisse) brûlées <sup>616</sup> : « le mouton est plus sage que l'homme, le mouton a plus de force magique que l'homme ». Mais comme tous les êtres sont guidés par leurs *karma* respectifs, ils n'ont pas besoin qu'un mouton leur montre le chemin. Ils n'ont pas besoin non plus qu'un mouton fende les rochers. Un mouton est incapable de connaître le chemin. Un mouton est incapable de faire preuve d'intelligence : un homme qui n'a pas de doigts ne peut pas tirer une flèche. C'est pourquoi il faut vous fier à la vérité authentique, et vous appuyer sur les traités de la religion blanche des dieux, sur les coutumes des hommes blancs, sur la doctrine (?) des rites funéraires blancs, sur la religion blanche des dieux ; n'enfoncez pas une main de fer froide dans la poitrine (du mouton) ; ne faites pas couler au dehors le sang chaud de ses veines ; n'arrachez pas avec vos griffes le cœur et les quatre (autres viscères) ce qui fait cinq ; ne portez pas sur les épaules sa peau écorchée ; n'écrasez pas ses os blancs dans un pilon ; ne faites pas cuire dans un chaudron sa chair rouge. Ne prenez pas le mouton (comme guide) du défunt sur le chemin des 'Dre ! » <sup>617</sup> L'auteur conseille au

<sup>614</sup> *Smrañ* est défini comme « exposition » dans le glossaire de *Nine Ways*, p. 306,

<sup>615</sup> M. Tucci considère que *yas* désigne une « accumulation of things which gdon or bgegs like, as a ransom or a transfer » (*Tibetan folk songs*, p. 148 n. 4). Pour Nebesky-Wojkowitz également, c'était l'ensemble des offrandes, figurines de pâte moulées à l'aide de *zan-par* qui sont disposés autour des *gtañ-mdos*, *mdos* que l'on jette à la fin de cérémonies de rançon (cf. *Oracles*, p. 371).

<sup>616</sup> Il est bien peu probable que les adeptes de la religion ancienne aient choisi des noms pareils en guise de titres pour leurs manuels ou leurs traditions. On remarque l'absence du terme *Geug* parmi tous ceux qui s'appliquent ici aux croyances anciennes. Mais il n'apparaît pratiquement jamais dans les attaques des bouddhistes, certainement parce que les principes de la monarchie tibétaine ont été établis en fonction du *Geug*, glorifié dans les édits officiels que nous avons lus plus haut, et que les bouddhistes ne pouvaient pas s'en prendre directement à la religion royale, même si les rois eux-mêmes n'adhéraient plus à ses croyances ni à ses rites.

<sup>617</sup> P.T. 239 fol. 25 : *myi-bas* (26) *ni lug 'jañs-la* || *myi-bas kyañ lug mthu che-bar 'byuñ-ba yañ* || *sems-čan thams gyañ sa-so* (= *so-so*)'i *las kyis khrid-pas* || *lug-gyis lam drañ yañ myi-dgos* || *lug-gyis brag dral yañ myi-dgos* || *lug-gyis lam mkhan byed kyañ myi-nus* || *lug-gyis blo byed kyañ myi-nus* || *lag-rdum-gyis mda' 'phen yañ myi-nus-par* || *non-don-la yid-ches-pas* || *lha-čhos dkar-po'i gžun* ... (cf. ci-dessus) || *lha-čhos dkar-po la rten-nas* || *lčags-lag grañ-mo ni khoñ-du ma-bčug* || *khoñ-khrag dron-po* (26) *ni phyir ma-phyuñ* || *don-sñiñ smad lña ni spar-gyis ma-bdab* || *g-yañ-bži ni phrag-la ma gzar* || *rus-pa dkar-po ni gduñ-la ma-rduñs* || *ga dmar-po ni bzans-su* (= *zañs-su*) *ma bcos* || *mtho-res myi'i lug-kyis 'dre'i lam ma-byad* ||

La traduction de la dernière phrase est douteuse car le sens de *mtho-res myi* pour « défunt » n'est pas attesté et il est possible que le discours s'adresse directement au mort.

contraire de laisser les moutons vivants paître dans les prairies, et termine par le vœu que grâce au don de rites purificateurs avec de l'encens divin et à la récitation de mantra, le mort nommé untel soit délivré des souffrances causées par les armes, où qu'il renaisse, et sans subir les souffrances de la naissance et de la vieillesse, obtienne un corps inaltérable ou éternel (*g-yuñ-druñ gyi lus thob-par gyur-çig*).

Ce sont donc bien toutes les croyances relatives à la mort et à la survie de la « bonne religion du Gcug-lag de jadis », exposées dans les trois textes de l'India Office 733, 734 et 735 et confirmées par un manuscrit comme le P.T. 1134, et leur expression dans le rituel funéraire, qui sont violemment prises à partie par les docteurs bouddhistes, au nom de la « religion des dieux », *lha-čhos*<sup>618</sup>, qui enseigne la loi de la rétribution des actes et interdit de tuer. De sorte que, si l'on pouvait avoir des doutes au sujet de l'authenticité des théories exposées dans les trois manuscrits de l'India Office, où les notions du Gcug sur la mort sont insérées dans le cadre d'un système chronologique qui présente des analogies avec celui des Kalpa et les spéculations sur la durée du bouddhisme, le fait que ces théories soient réfutées par les bouddhistes prouve apparemment qu'elles faisaient partie intégrante des croyances indigènes pré-bouddhiques.

Quelle que soit la part des différentes composantes de la religion du Gcug-lag — et notamment celle du Bon ou des bon-po — qui a servi de cadre à la théorie du pouvoir royal et qui est restée la religion officielle de toute la dynastie Spu-rgyal, elle se présente donc comme un système cohérent, élaboré à coup sûr avant l'introduction et la diffusion du bouddhisme au Tibet. Or s'il est actuellement impossible de retracer la genèse des éléments qui en font partie, il semble que l'on puisse établir avec une certaine vraisemblance la date de sa codification en tant que religion royale.

La théorie selon laquelle le roi est un dieu Phyva, dépositaire privilégié de la Loi divine de l'Ordre du monde, le Gcug, qui, pour cette raison, soumet à son pouvoir les royaumes des quatre orientes et groupe sous son autorité les douze principautés contient en elle-même des indices d'ordre historique. En effet, bien que les schémas des quatre rois et des douze princes soient probablement plus anciens que leur emploi comme mythes politiques, et aient fourni des cadres « ouverts », susceptibles d'être remplis et renouvelés en fonction des nouvelles conquêtes de chaque roi<sup>619</sup>, le schéma des « douze principautés » paraît s'être figé après la conquête du *Žañ-žuñ* par Sroñ-bcan sgam-po, en 643/644.

D'autre part, c'est Sroñ-bcan sgam-po qui, après avoir parachevé l'unification du royaume tibétain, a jeté les bases d'un grand empire à l'extérieur de ses frontières, et c'est lui aussi dont les qualités d'organisateur et de législateur sont attestées par la documentation tibétaine<sup>620</sup> et chinoise<sup>621</sup>. Par

<sup>618</sup> Selon le contexte, cette formule désigne des religions différentes, le fait a déjà été maintes fois relevé, notamment par M. Tucci dans *TPS*, p. 720.

<sup>619</sup> Ce qu'indique, par exemple, le fait que les « douze principautés » soient au nombre de dix-sept dans le 1286.

<sup>620</sup> Toutes les biographies tardives de Sroñ-bcan sgam-po contiennent un chapitre consacré à l'établissement de la loi civile par le roi ; dans le premier *rnam-thar* du *Mani-bka'-'bum*, c'est le septième de ses haut-faits : *khriṃs bčas-pa'i mjad-pa*, éd. de 'Bras-spuñs, fol. 190b-196a

ailleurs, on sait, d'après le 1047, que les principaux dieux du Gcug, les Sku-bla, jouissaient d'une importance primordiale à la cour, de son temps. La réunion de ces facteurs à première vue hétéroclites incite donc à se demander en premier si Sroñ-bcan sgam-po ne serait pas l'ordonnateur et le bénéficiaire tout désigné de la théorie du pouvoir royal conféré par le grand Gcug. Or le § XII de la Chronique, dont la seconde partie nous a déjà appris que le roi tirait son grand pouvoir (de l'application) du « système des Phyva, montagnes du ciel », fournit une description des bienfaits de son administration qui comporte ces précisions : « Il agrandit le royaume dans les quatre directions, à l'extérieur ; il consolida sans les amoindrir les cadres administratifs à l'intérieur <sup>622</sup> ; il égala le statut des sujets aux têtes noires ... comme il avait une bonne Loi, le royaume fut élevé et le peuple prospère (*čhos bzañ srid mtho-ste myi yoñs-kyis skyid-do*) ». Bien que la bonne Loi ne soit pas nommée plus précisément dans ce passage, on voit cependant que la description du règne de Sroñ-bcan sgam-po correspond aux principes de la théorie royale, et qu'il est loué pour avoir nivelé les catégories sociales (*'bañs mgo nag-po yañ mtho-dman ni bsñams*), vertu cardinale d'un homme du Gcug-lag <sup>623</sup>. Le chroniqueur poursuit alors ainsi : « l'écriture, qui n'existait pas au Tibet, auparavant, fut introduite du temps de ce roi ; en conséquence, tous les excellents traités fondamentaux de la Loi du Tibet (*Bod-kyi čhos-kyi gžun bzañ-po kun*), à savoir la grande constitution, le Gcug-lag du Tibet (*Bod-kyi Gcug-lag bka'-grim čhed-po*), la hiérarchie des ministres, « les pouvoirs respectifs des grands et des petits » <sup>624</sup>, le code fixant les récompenses pour les bonnes actions et les châtiments pour les mauvaises, le registre des terres cultivables et des pâtures <sup>625</sup>, l'égalisation du rang des Commissariats (ou relais postaux, *sluñs*, cf. plus haut, p. 325) la fixation des poids et mesures <sup>626</sup> etc. apparurent sous le règne du roi Khri Sroñ-bcan ».

La « bonne Loi », *čhos-bzañ*, de Sroñ-bcan sgam-po, groupait donc les règles constitutionnelles et administratives de l'état tibétain formant la grande constitution, *bka'-grims čhed-po* <sup>627</sup>, le Gcug-lag du Tibet. Comme dans les expressions analogues *čhos-bzañ Gcug-lag čhe-ba* etc. que nous avons rencon-

et dans le second, le sixième chapitre : *Bod čhos-khrims la bkod-par mjad-pa'i le-u* (fol. 266a-b). Cf. *Annuaire de l'E.P.H.E.*, 1968/1969, p. 527-532. D'autre part Dpa'o gcug-lag a consacré un exposé à l'organisation du Tibet par le roi, à qui il attribue (d'après le *Bka'-čhems ka-khol-ma*) la rédaction d'un code (*khrims-yig*) en six parties. Bien que les Annales de Touenhouang fixent la rédaction du Code en 655 et lui donnent Mgar pour auteur, il est très probable, comme nous le verrons, qu'il ait été mis en chantier sous le règne et sous l'impulsion de Sroñ-bcan sgam-po.

<sup>621</sup> Cf. *Concile*, p. 264, n. 2.

<sup>622</sup> Traduction approximative de la phrase *nañ-gi kha-bso ni myi-ñams-par lhun stug* | (*DTH*, p. 118, l. 10).

<sup>623</sup> C'est probablement dans cette perspective qu'il faut considérer les tentatives du fils de Khri-sroñ lde-bcan pour égaliser les ressources de ses sujets.

<sup>624</sup> Traduction empruntée à M. Bacot, *DTH*, p. 161.

<sup>625</sup> Traduction approximative ; l'explication des termes *thul-ka* et *dor-ka* est donnée dans *Civilisation*, p. 30.

<sup>626</sup> Traduction douteuse de *bre pul dañ* | *sroñ la-scogs-pa* (*DTH*, p. 118, 22). M. Stein a traduit par « les impôts par mesure de contenance (fixes), les poids » ... dans *Civilisation*, p. 32.

<sup>627</sup> Écrit *bka'-khrims* dans l'édit de Skar-chun reproduit par Dpa'o gcug-lag, *Ja*, 128b, TTK, p. 101.



trées plus haut, *Bod-kyi Gcug-lag bka'-grims čhen-po* me paraît être constitué de deux expressions parallèles apposées l'une à l'autre, *Bod-kyi Gcug-lag* et *bka'-grims čhen-po*, qui s'appliquent à une seule notion comme l'indique le *dañ* qui les suit. Le fait que *bka'-grim* (= *khrim*s) a bien, ici, le sens de « constitution de l'état tibétain » est confirmé par un passage de l'édit de Skar-čhuñ cité par Dpa'o gcug-lag, chap. *ya*, fol. 128b, dans lequel Khri-lde sroñ-bcan fait allusion à l'interdiction de pratiquer le bouddhisme, promulguée au début du règne de son père Khri-sroñ lde-bcan, par des ministres « qui inscrivent (ce décret) dans la constitution elle-même, *bka'-khrim*s-su *yañ bris-pa*, « in the rules of the state », selon la traduction de M. Tucci (*TTK*, p. 52). C'est ce que le roi Khri-sroñ lde-bcan déclarait lui-même dans son second édit que nous avons mentionné plus haut <sup>628</sup>, en ajoutant qu'il avait aboli ce décret parvenu à l'âge de vingt ans.

C'est donc le roi Sroñ-bcan sgam-po qui, selon la Chronique, a codifié pour la première fois l'ensemble des règles définissant le statut et l'organisation du royaume tibétain, dans une constitution qui établissait, au Tibet, un ordre conforme à l'Ordre de l'univers établi par les dieux Phyva, *gnam-ri Phyva'i lugs*. Comme nous l'avons remarqué plusieurs fois en lisant les documents officiels mentionnant la bonne Loi, le grand Gcug-lag, et en particulier l'éloge de Khri-sroñ lde-bcan, qui lui aussi « a pris le grand Gcug-lag qui avait fait de lui le souverain des hommes et des animaux comme modèle pour gouverner les hommes », ces deux expressions ont dans ces textes un sens juridique et administratif qui n'exclue nullement leur valeur religieuse, laquelle ressort entre autres, des ouvrages doctrinaux de l'India Office publiés dans *AFL*. La théorie du pouvoir royal tibétain s'inscrit donc formellement dans le système religieux du Gcug-lag, « système de l'Ordre du monde » des dieux Phyva.

Or si c'est Sroñ-bcan sgam-po qui a réuni dans une théorie du pouvoir royal les éléments que nous avons analysés, vraisemblablement après la conquête du *Žaň-žuñ* mentionnée dans le schéma des « douze principautés », on peut se demander si cette constitution monarchique a été élaborée par le roi et ses conseillers en dehors de toute influence étrangère ou si au contraire, elle ne s'inspirerait pas d'un exemple précis. Les remarques que l'on relève à ce sujet, dans la littérature ancienne et dans certains textes tardifs relativement sûrs font pencher pour la seconde hypothèse. La première indication provient de l'inscription Est du traité de 822 que nous avons déjà utilisée au sujet du rôle attribué officiellement à l'ancêtre archétype de la dynastie, 'O-lde spu-rgyal <sup>629</sup>. On y lit en effet cette déclaration (l.13-21) citée plus haut dans son contexte que je rappelle ici en la résumant : « Il n'est aucun roi, du sud... de l'ouest... du nord... qui n'ait (reconnu ?) le casque puissant de dieux-rois au pouvoir magique (du Tibet) et qui ne leur ait témoigné du respect. Quant à la Chine, qui est située à l'est... ses rois... ont un empire différent de ceux du Népal, au sud, et des autres, et parce qu'ils possèdent une bonne Loi, un grand Gcug-lag (*čhos-bzañ* // *gcug-lag čhe-bas* //) ils ont été pour le Tibet des compagnons de lutte (de force égale) et des alliés

<sup>628</sup> Cf. p. 308.

<sup>629</sup> Cf. p. 341.

matrimoniaux ». Il faut certainement comprendre que, dans l'esprit des rédacteurs du traité, la bonne Loi, le grand *Gcug-lag* de la Chine est le moyen grâce auquel les empereurs ont pu fonder un empire différent, c'est-à-dire supérieur, à celui des rois des autres orientes. Les termes *čhos-bzan gcug-lag čhe-ba* étant rigoureusement identiques à ceux qui désignent le système d'organisation politique et sociale établi au Tibet par le premier ancêtre, en conformité avec l'Ordre qui régit l'univers, il n'est pas douteux que, dans cet emploi parallèle, *čhos-bzan gcug-lag čhe-ba* s'applique au système de gouvernement propre à la Chine. Or le *gcug-lag* de Chine ne se réduit pas, pour les Tibétains, à la divination qui remonte au Livre des Mutations de Confucius, dont un ou des empereurs des T'ang, on l'a vu en lisant le début de l'I.O. 742, étaient considérés comme les interprètes privilégiés. Une information très intéressante et importante du *Sba-bžed*, corroborée et complétée par un récit de Dpa'o *gcug-lag 'phreñ-ba*, qui s'appuie vraisemblablement sur une recension du *Sba-bžed* plus complète que celle qui nous est parvenue, éclaire le sens de l'expression *gcug-lag* de Chine et montre que ce *Gcug-lag* a exercé une influence non négligeable sur les institutions du Tibet ancien. L'indication en question est fournie à l'occasion du récit des premières décisions prises par le roi *Khri-sroñ lde-bcan* lorsqu'il eut atteint sa majorité; mais il faut reprendre l'histoire de plus haut pour en saisir toute la portée.

On sait que dans plusieurs textes tardifs, et notamment dans le *Sba-bžed*, *Khri-sroñ lde-bcan* passe pour être le fils de la seconde princesse chinoise, la princesse de *Kin-tch'eng* appelée là *Oñ-Jo*<sup>630</sup>. D'après ce livre, quand le petit prince fut âgé de quatre ans, l'empereur de Chine envoya au roi son père un ambassadeur nommé 'Ba' de'u porteur de nombreux présents et accompagné de son fils unique, un « petit garçon chinois danseur », appelé *Sañ-çi*, que l'empereur offrait comme compagnon de jeu au jeune *Khri-sroñ lde-bcan*. Quand ils furent arrivés au Tibet, l'ambassadeur 'Ba' de'u fut chargé par *Khri-lde gcug-brtan* de porter des présents au roi de l'Inde pour obtenir de lui des textes bouddhiques, car le roi du Tibet avait l'intention de pratiquer la sainte religion. Sur le chemin qui menait au Népal, les emissaires furent bloqués dans un défilé par la neige, qui tomba sans discontinuer pendant sept jours. Pour se nourrir, 'Ba' de'u décocha en même temps quatre flèches contre cinq oiseaux qui volaient au dessus de lui et en tua quatre d'un coup. Or tout le monde considéra que c'était une grande faute (*gnod pa čhe-ba*) et cette rumeur parvint jusqu'au Tibet, au petit prince qui était en train de patauger dans un étang près de *Brag-dmar* en compagnie de cinq camarades, dont le fils de 'Ba' de'u, *Sañ-çi*. Il y avait alors sous leurs pieds, dans la vase, une quantité de vers rouges qu'ils écrasaient en marchant. Le prince dit à ses compagnons : « On prétend que 'Ba' de'u a très mal agi en tuant quatre pigeons d'un coup dans le défilé de *Doñ-'babs*, mais le fait de tuer tous ces vers, est-ce très mal ou pas ? » Chacun des garçons donna son avis. Quand ce fut, le tour de *Sañ-çi*, il déclara : « D'après un traité chinois

<sup>630</sup> Déformation de *koñ-jo* ou *koñ-čö* qui transcrit le chinois *kong-tchou*, « princesse impériale », cf. *Concile*, p. 4-10.

appelé Hur <sup>631</sup>, si l'on tue ainsi, c'est toujours un grand péché (*sdig-pa che*) ». Le prince lui demanda ce qui se trouvait dans ce traité chinois et Sañ-çi lui donna, en réponse, des explications sur la doctrine des dix vertus. C'était, d'après le *Sba-bžed* la première fois que le prince entendait parler de la morale bouddhique ; comme il en faisait part continuellement à son entourage, le roi son père résolut d'envoyer Sañ-çi et quatre autres émissaires en Chine à la recherche des textes. Cependant que Sañ-çi et ses compagnons accomplissaient leur mission en Chine, au Tibet, le roi Khri-lde gcug-brtan mourut et une réaction anti-bouddhique se produisit immédiatement parmi les membres du gouvernement, réaction dont la véracité est attestée par les édits de Khri-sroñ lde-bcan et de son fils que nous avons vus plus haut. L'un des ministres hostiles à cette religion, Žaň-ma-žaň Khrom-pa skyes, déclara (p. 8) que la pratique du bouddhisme par le petit prince avait eu des résultats néfastes, que les renaissances dont parlaient les bouddhistes étaient un mensonge, et que pour écarter les accidents de la vie présente, il fallait pratiquer le Bon. En conséquence, il promulgua une loi appelée *khrims bu-čhuñ* interdisant la pratique du bouddhisme et tout particulièrement l'accomplissement des rites funéraires sous peine d'expulsion aux confins du pays <sup>632</sup>. A l'époque de la promulgation de ce décret, le prince était toujours mineur et bien que plusieurs événements aient convaincu d'autres Tibétains influents que la doctrine bouddhique des renaissances était une réalité <sup>633</sup>, quand le jeune chinois Sañ-çi revint de Chine, après des péripéties qui n'ont pas un rapport direct avec la question qui nous occupe, il ne montra pas au prince les textes bouddhiques qu'il ramenait avec lui, mais les cacha en attendant l'occasion favorable de lui en parler. A sa majorité, le prince, qui selon le récit du *Sba-bžed* avait visiblement oublié l'intérêt qu'il portait jadis aux doctrines exposées par Sañ-çi puisqu'à son retour il ne lui posa aucune question à leur sujet, consulta des documents écrits par ses ancêtres <sup>634</sup> et tint conseil avec ses ministres. Il leur déclara : « Mes ancêtres ont dit que pour rendre notre peuple prospère il faut administrer les affaires selon le (ou les) *Le'u che skyañ* de Chine <sup>635</sup> et comme mes

<sup>631</sup> *Sba-bžed*, p. 5 : *Rgya'i Hur bya'i gcug-lag las* ; Dpa'o, Ja, 73b : *Rgya'i Hur bya-ba'i gcug-lag las*.

<sup>632</sup> *Sba-bžed*, p. 8 : *su čhos byed-pa de pho-rañ du mthar grañ-du bçug* ; il faut corriger *bçug* en *spyug*, « expulser », d'après la phrase parallèle de Dpa'o gcug-lag, fol. 75b : *su čhos byed-pa pho-reñ-du mthar spyug-go*, « quiconque pratiquera la religion (bouddhique) sera expulsé comme célibataire (? c'est à dire seul?) aux confins ». Cf. *supra* n. 609.

<sup>633</sup> Cf. *supra*, *ibid.*

<sup>634</sup> D'après Dpa'o gcug-lag, dont la version est souvent meilleure que celle du *Sba-bžed* édité par M.R.A. Stein, fol. 78a : *yab-mes kyi yi-ge gzi-gs-nas* ; le *Sba-bžed*, p. 9, parle seulement de lettres ou documents écrits par son père, *yab-kyi yi-ge*, mais lorsque le roi est interrogé à leur sujet, il répond : « mes ancêtres ont dit ... » *yab-mes na-re*.

<sup>635</sup> La phrase est très concise : *na'i 'bañs bde-ba'i chis Rgya'i Le'u che skyañ dañ sbyar-na*, dans le *Sba-bžed* p. 9 ; *'bañs bde-ba'i chis Rma'i Le'u che dañ sbyar-na*, dans Dpa'o, fol. 78a. *Rma* est vraisemblablement une erreur pour *Rgya* ; *skyañ* fait partie du nom de l'ouvrage, (ou des ouvrages) dans le *Sba-bžed*. Le mot *chis*, qui apparaît parfois sous la forme *čhis* est accompagné du verbe *mjad-pa*, ou *sbyar-ba*, comme ici, dans l'inscription Est du Traité de 822, l. 10 : *nañ-gi čhis sbyard* (cf. *supra*, p. 341), ce qui signifie « il administra les affaires intérieures ». M. Richardson a réuni les références au sujet de ce mot dans son article *Chis / tshis*. On trouve une autre interprétation de ce passage du *Sba-bžed* et de ses parallèles dans l'*Épopée*, p. 435.

ancêtres paraissent avoir possédé une intelligence supérieure <sup>636</sup> (ne faudrait-il pas suivre leur avis ?). « Les ministres dirent : « qu'y a-t-il dans ce *Me'u che kyañ* <sup>637</sup> de Chine dont (parlent) vos ancêtres ? » Le roi dit alors à Rgya-bzañ me-mgo : « Il est bien connu que du temps de mon père, il est arrivé un traité de Chine (*Rgya 'i gcug-lag*) appelé *Le'u ke-ce*; que dit-il ? » <sup>638</sup>. Le secrétaire Rgya me-mgo lut le *Le'u che skyañ* <sup>639</sup> et le roi dit : « ce traité (*gcug-lag de ni*) est vraiment excellent et j'adopterai cette bonne religion de mes ancêtres (*yab-mes kyi čhos-lugs bzañ-po*) <sup>640</sup>. A présent, regarde s'il y aurait un bon (traité) des règles à suivre dans le monde » <sup>641</sup>. Sañ-çi, (qui était présent parmi les ministres) pensa que le moment qui lui avait été prédit par le moine bouddhiste chinois Kim (Kim hā-çañ) était arrivé ». En effet, au cours de son voyage en Chine, Sañ-çi avait rencontré ce moine doué de prescience et lui avait posé plusieurs questions; il lui avait demandé en particulier si le bouddhisme se propagerait au Tibet et si les paroles du Buddha y deviendraient célèbres. Le moine lui avait répondu qu'actuellement, le roi père était mort et que la loi *bu-čhuñ*, interdisant la pratique du bouddhisme, avait été promulguée au Tibet. Mais, avait-il ajouté « deviens (ministre) *žabs-'briñ-pa* <sup>642</sup> du roi et plus tard, quand ce prince sera devenu majeur, il arrivera un moment où il dira : « viens me raconter un texte religieux composé par les Mu-stegs » (*Sba-bžed*, p.7 : *de'i žal-nas Mu-stegs byed-kyi čhos gčig gleñ-du 'oñ-čig*), à ce moment là, fais lui entendre ce textes bouddhique et il aura la foi » etc. Le Hā-çañ avait donné trois textes à Sañ-çi, destinés à inspirer au roi une foi de plus en plus grande. Sañ-çi, pensant donc que l'occasion annoncée était venue dit au roi : « Il vaudrait mieux que vous vous procuriez la bonne religion du dieu de Chine (*Rgya'i lha čhos bzañ-po*) — le bouddhisme — et ne pas pénétrer dans cette voie d'erreur qu'est le *Le'u che-skyañ* de vos ancêtres » <sup>643</sup>. Sañ-çi lut alors les trois textes et c'est ainsi que, d'après le *Sba-bžed*, le roi aurait été converti définitivement au bouddhisme.

On voit donc que, la « bonne religion » ou le « bon système religieux » des ancêtres de Khri-sroñ lde-bcan, *čhos-lugs bzañ-po*, au moyen duquel ils avaient fait le bonheur du peuple était en partie fondé sur des traités

<sup>636</sup> *Sba-bžed*, p. 9 : *'khrul bsñems-pa* = Dpa'o, 78a : *rju-'phrul brñes-pa*. A mon avis, la bonne forme est *'phrul brñes-pa*, car la notion pré-bouddhique de *'phrul*, que nous avons analysée plus haut, est parfois assimilée dans les textes tardifs à celle de *rju-'phrul*, par exemple dans le *Bčad-mjod*, fol. 32b, cité plus haut, p. 212.

<sup>637</sup> Dpa'o, 78a : « Qu'est-ce que c'est que ce *Le'u che* de vos ancêtres ? »

<sup>638</sup> Cette phrase est traduite d'après le texte de Dpa'o *gcug-lag*; elle manque au *Sba-bžed*.

<sup>639</sup> Traduit du *Sba-bžed*, p. 10 : *yi-ge-pa Rgya me-mgos Le'u che skyañ bklag-pas*; Dpa'o, 78a : *Me-mgos Le'u ce ji-ltar lags-pa yi-ge bklags-pa*.

<sup>640</sup> Texte commun au *Sba-bžed* et à *Dpa'o gcug-lag*.

<sup>641</sup> Traduit du texte de Dpa'o : *ji-g-rten gyi spyod-pa bzañ-po čig byuñ-ba blta žes gsuñs-pa dañ* ... Au lieu de *blta*, le *Sba-bžed*, p. 10, a *brda'*, variante *gda'*. J'ai lu ce passage avec *Dvags-po Rin-po-čhe* et c'est sur son conseil que j'ai adopté la version de Dpa'o *gcug-lag*, qui est en effet la meilleure, celle du *Sba-bžed* n'ayant aucun sens.

<sup>642</sup> Cf. *supra*, n. 329.

<sup>643</sup> Je traduis cette phrase d'après le *Sba-bžed*, p. 10, l. 5 : *'khrul-ma'i gor* (= *sgor*) *yañ mi-čhud*, en substituant à l'expression « porte d'erreur » celle de « voie d'erreur », plus courante en français; le texte de Dpa'o me paraît moins bon : en dehors du fait qu'il donne la forme correcte de la porte, *sgo* : *'phru-ma'i sgor yañ mi-čhud-to čes* etc.

chinois, *gcug-lag*, de caractère administratif, certes, mais aussi religieux. En effet, le Ho-çañ définissait le texte au sujet duquel le roi se renseignerait, à savoir le *Le'u che skyañ*, comme un texte religieux composé par les *Mu-stegs*. Il est évident qu'il ne faisait pas allusion aux Tirthika, mais à quelle religion et à quels texte se référait-il? Si l'identification précise du *Le'u che skyañ* réclame les compétences d'un sinologue, on peut cependant avoir une idée du type de cet ouvrage et du cadre religieux auquel il appartenait puisque les traités qui sont parvenus au Tibet sous le règne du père de Khri-sroñ lde-bcan sont mentionnés dans les *T'ang chou*. En 730, la princesse de Kin-tch'eng avait demandé, non pour son propre usage mais pour celui des Tibétains, qu'on lui envoyât un exemplaire des Classiques confucianistes suivants : « *Che (king)*, *Li Ki*, *Tchouen ts'ieou*, auxquels certaines sources ajoutent : *Chou (king)*, *Tso tchouan* et *Wen siuan* »<sup>644</sup>. La décision d'accéder à cette requête n'alla d'ailleurs pas sans discussion, et l'un des fonctionnaires du département chargé de faire copier les manuscrits s'y opposa en faisant valoir que « les livres orthodoxes sont le canon de l'empire. Alors que les barbares ont des pensées de convoitise, on ne peut pas ne pas se prémunir ; le canon donne à ce sujet des règles constantes ; on ne peut les communiquer à autrui ... A présent à ces ennemis, à ces barbares occidentaux, comment pourrait-on leur communiquer le contenu des écrits canoniques ? De plus votre serviteur a entendu dire que les Tibétains sont d'un naturel extrêmement éveillé, à l'intelligence très vive et qu'ils s'appliquent à l'étude sans s'en laisser détourner. S'ils comprennent le *Chou (king)* »<sup>645</sup>, ils pourront sûrement connaître (l'art) des combats. S'ils s'adonnent au *Che (king)* ils sauront que dans le métier des armes, il y a « l'entraînement des défenseurs » ... S'ils s'adonnent au *Tso (tchouan)* ils sauront que dans l'emploi des troupes il y a à user de beaucoup de stratagèmes. S'ils s'adonnent au *Wen (siuan)* ils connaîtront les règles des échanges des lettres dans les rapports mutuels »<sup>646</sup>, etc. Ces objections furent écartées au conseil des grands ministres, à qui le mémorial avait été soumis, par des lettrés qui « mirent en avant l'influence pacifiante que le confucianisme peut exercer sur les Barbares »<sup>647</sup>. Il est donc vraisemblable que le traité *Le'u che* ou *Me'u che skyañ* qui était parvenu au Tibet sous le règne de Khri-lde gcug-brcan et qui, au dire de son successeur, permettait d'administrer le peuple avec succès était un des Classiques confucianistes, doctrine qu'un moine bouddhiste chinois pouvait qualifier de *Mu-stegs*. Il est également probable que l'explication de la supériorité de la Chine sur les autres pays par sa possession d'une « bonne religion, d'un grand Gcug-lag » qui, selon le Traité de 822, lui a permis d'établir un empire différent des autres, se réfère au « canon de l'état » c'est à dire à la doctrine classique confucianiste. L'application du terme *gcug-lag* aux textes divinatoires chinois plus ou moins dérivés du *Yi king*, dans la littérature tibétaine ancienne, ne leur était donc

<sup>644</sup> *Concile*, p. 188, note ; *HAT*, p. 21.

<sup>645</sup> On en a retrouvé les traductions en tibétain parmi les textes de Touen-houang (P.T. 1291, cf. *Inventaire*).

<sup>646</sup> *HAT*, p. 21 ; traduction résumée dans *Concile*, p. 226.

<sup>647</sup> *Concile*, p. 226, note.

pas réservé et, dans son emploi officiel, l'expression *Rgya'i gcug-lag* se référerait en réalité à l'ensemble des Classiques confucéens qui formaient le canon de l'empire chinois. Il ne faudrait certes pas étendre à l'ensemble du Gcug-lag tibétain la déclaration de Khri-sron lde-bcan s'écriant, après la lecture du *Le'u che*, qu'il allait adopter « cette bonne religion de ses ancêtres », et considérer que la « bonne religion du Gcug-lag de jadis » était une adaptation du confucianisme : les aspects indigènes du Gcug sont beaucoup trop nombreux pour justifier une pareille affirmation. Mais que le confucianisme ait été la première grande religion connue au Tibet, à la cour du Bcan-po et qu'elle ait exercé une certaine influence sur la conduite des affaires tibétaines, dès le règne de Sron-bcan sgam-po, c'est une possibilité à laquelle M. Demiéville s'est arrêté d'après l'examen de la documentation chinoise relative au Tibet ancien. Les Annales des T'ang établissent en effet que la culture classique de la Chine fit une impression profonde sur le roi Sron-bcan sgam-po. Son attitude, lors de son mariage avec la princesse de Wen-tch'eng, est significative à cet égard. « Quand il vit (Li) Tao-tsong, il accomplit les rites d'un gendre avec beaucoup de respect. Lorsqu'il eut fini, il soupira sur l'excellence des coutumes et des rites du grand royaume ... Peu à peu, il chérit les mœurs chinoises et envoya les fils et les cadets des grandes familles en demandant qu'on les fit entrer au Collège impérial pour y étudier le *Che* (*king*) et le *Chou* (*king*). En outre, il demanda à avoir des Chinois lettrés pour mettre en bon style ses suppliques et ses mémoires » (*HAT*, p. 5 et 83-84). D'où M. Demiéville conclut que « le rôle possible des princesses chinoises dans la diffusion du bouddhisme au Tibet apparaît fort restreint... C'est à l'importation de la culture chinoise classique (confucianiste) qu'elles prirent officiellement une part active »<sup>648</sup>. Quand vers 762, le préfet de Soutcheou adressait une lettre au père de Žaň Khri-sum-rje, « commissaire de l'Est » du Tibet, il employait, pour amadouer ce général, des arguments empruntés au pacifisme confucianiste, tout en se référant au châtement que le Tibétain pourrait encourir de la part du Ciel de la Terre et des dieux s'ils se livrait à des attaques meurtrières; cet argument, qui fait appel à des notions communes, dans une certaine mesure, au Gcug tibétain et à la religion chinoise n'a rien de bouddhique, comme l'a remarqué M. Demiéville<sup>649</sup>.

Il n'est donc pas inconcevable que, sous la direction de Mgar, certains des jeunes nobles tibétains qui se trouvaient parmi les huit mille « fils et cadets » de chefs barbares à l'École de l'État, sous le règne de T'ai-tsong (627-649) ainsi que des lettrés chinois réclamés par le roi aient contribué à l'élaboration de la constitution de l'état tibétain et à la rédaction des traités formant le Canon du royaume, « la grande constitution, le Gcug-lag du Tibet » dont la Chronique place la rédaction sous le règne de Sron-bcan sgam-po, en s'inspirant de l'exemple impérial. Elle s'est certainement poursuivie au-delà puisque les Annales notent qu'en 655, « le grand ministre (Mgar) Stoň-rcan écrivit le texte de la constitution (*bka' / grims-kyi yi-ge*) à 'Gor-ti. L'étude de l'organisation du Tibet amorcée sous le règne de Sron-bcan sgam-po, qui

<sup>648</sup> *Concile*, p. 185-187.

<sup>649</sup> *Concile*, p. 297-299 et n. de cette page.

<sup>650</sup> Cf. *Concile*, p. 187, n. 1.

est connue par les sources tardives, et celle des rapprochements éventuels avec l'organisation de la Chine ne peut être abordée ici et fera l'objet d'un autre travail. Mais sur une question plus limitée celle de la théorie tibétaine du souverain, il semble que l'on puisse relever certaines analogies avec la théorie du pouvoir des empereurs des T'ang. Le titre des rois tibétains, *lha-sras*, a déjà été rapproché du chinois *t'ien-tseu*, Fils du Ciel, et du sanskrit *devaputra* et M. Tucci estime que les Tibétains ont pu l'emprunter soit à Khotan, soit à la Chine <sup>651</sup>. Toutefois le lexique sino-tibétain publié par Pelliot donne comme équivalent de T'ou-fan *t'ien-tseu* « le Fils du ciel du Tibet », *Bod-gyi bcan-po* et non *Bod-gyi lha-sras* <sup>652</sup>. En outre l'idée que le roi est le fils d'un dieu a, au Tibet, une connotation très précise qui appartient, tout porte à le croire, à un fond de croyances indigènes. Il s'agirait donc plutôt, dans ce cas, de notions partagées, sous des formes différentes dans le détail, par les Chinois et les Indiens, comme par les Tibétains. En revanche, l'expression « désigné par le ciel » qui s'applique aux hautes montagnes, et par conséquent aux Phyva ; l'idée fondamentale que le roi est mandaté par l'Ordre qui régit l'univers et que, du fait de sa nature divine, et de l'application au gouvernement des hommes de la Règle qui ordonne le monde, il fait coïncider l'ordre divin et l'ordre terrestre ; le fait enfin que cet Ordre soit qualifié de grand, de permanent, d'invariable, tout cela rappelle les acceptions du mot Tao dans la pensée commune (selon l'expression de M. Kaltenmark) <sup>653</sup>, et particulièrement dans les textes confucianistes, que les Tibétains ont connu dès leurs premiers contacts avec la Chine comme on vient de le voir.

La notion de Tao royal elle-même n'était apparemment pas étrangère aux *bcan-po* puisque dans son second mémorial, adressé à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle au roi du Tibet, Wang Si y fait de fréquentes allusions <sup>654</sup>. Il semble donc que les responsables de la codification de la théorie royale tibétaine aient pu percevoir une certaine parenté entre ce concept et celui de Gcug, en particulier dans l'acception juridique et administrative donnée à ce terme par les documents qui font état des principes de base de la monarchie tibétaine.

<sup>651</sup> Cf. *TTK*, p. 77, n. 37.

<sup>652</sup> *HAT*, p. 143.

<sup>653</sup> Le mot Tao, « chemin, voie » « est aussi et a d'abord été un terme religieux ou magique ; il désigne l'art de mettre en communication le Ciel et la Terre, les puissances sacrées et les hommes, de réaliser une œuvre (magique ou technique) ; c'est tout à la fois un art, une méthode et un pouvoir. C'est le pouvoir mystérieux du devin, du magicien, et c'est aussi celui du roi » (M. Kaltenmark, *Lao tseu et le taoïsme*, Paris, 1965, p. 30). La vertu royale, Tao ou Tao-tô permet aux rois de faire régner « un ordre total entièrement conforme à l'Ordre céleste » (M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, p. 324). Tao n'est pas le seul terme chinois qui puisse être rapproché de Gcug, semble-t-il. Dans le passage du *Si-yu-ki* de Hiuan-tsang sur les Quatre Fils du Ciel, le pèlerin chinois déclare, après avoir parlé de la cosmologie bouddhique et des quatre fleuves qui sortent du lac Anavatapta : « L'âge (actuel) n'ayant pas de « roi à la roue » (*cakravartin*) qui réponde à l'ordre cosmique, sur le territoire du continent Tchan-pou (Jambudvîpa) il y a quatre souverains ». Pelliot indique en note que c'est une allusion littéraire à la phrase *yîng-yun kien tchou* « en correspondance avec l'ordre cosmique établir le souverain » tirée de la préface du *Han-ki* de Siun Yue (148-209) (*La théorie des Quatre Fils du Ciel*, TP, 1923, p. 106). Il est intéressant et significatif de noter que la traduction tibétaine de ce passage par Mgon-po skyabs, effectuée au XVIII<sup>e</sup> siècle, omet ce membre de phrase (cf. ma *Note sur la diffusion de la « Théorie des Quatre Fils du Ciel » au Tibet*, JA, 1962, p. 545).

<sup>654</sup> Cf. *Concile*, p. 220-221.

D'autre part, selon l'analyse récente de M. F. Bischoff, les empereurs des T'ang fondaient leur pouvoir sur deux dignités conférées par le Mandat céleste, celle de Fils du Ciel et celle d'Auguste souverain. C'est en tant qu'Augustes souverains qu'ils gouvernaient la Chine, tandis que leur titre de Fils du Ciel leur conférait le droit d'étendre leur autorité sur le reste du monde <sup>655</sup>. Cette théorie est donc proche de celle des *Lha-sras* tibétains qui tirent de leur nature divine leur droit à appliquer l'Ordre universel au gouvernement des douze principautés, c'est à dire au Tibet proprement dit, et à imposer leur autorité sur les royaumes des quatre orientes, donc sur le reste du monde.

Aussi, bien que l'on ne puisse voir dans ces rapprochements le signe d'un emprunt direct du Tibet à la Chine, car je le répète les notions de Fils des dieux et de Geug ont des résonances trop particulières et des racines trop profondes dans la pensée magico-religieuse du Tibet, il est cependant vraisemblable que l'idée de constituer un canon de l'état et de grouper un certain nombre de postulats particuliers dans une théorie du souverain ait été inspirée au roi Sroñ-bcan sgam-po et à ses successeurs par leurs contacts avec la Chine <sup>656</sup>.

Quoi qu'il en soit, un document cité dans les *T'ang chou* pourrait suggérer que la théorie royale tibétaine était élaborée en 646. C'est une lettre de félicitation que Sroñ-bcan sgam-po adressa à l'empereur T'ai-tsong après son expédition victorieuse en Corée. Elle commençait ainsi : « Le saint Fils du Ciel a soumis les quatre points cardinaux. Les royaumes qu'éclairent le soleil et la lune sont pour lui autant de serviteurs et de servantes » (*HAT*, p. 5 et 84). Or la soumission des royaumes des quatre orientes par le fils des Lha est un des éléments de la théorie du pouvoir des rois tibétains, nous en avons vu de nombreux exemples dans des textes comme le P.T. 100 et les Prières de De-ga g-yu-chal. Quant aux aspects de la théorie du souverain chinois mis en avant par les diplomates dans leurs relations avec le Tibet, ils ressortent, par exemple, du préambule qui accompagnait le texte chinois du traité conclu avec les Tibétains en 783. Les empereurs des T'ang y font remonter l'étendue de leur puissance à celle du souverain légendaire Yu le Grand qui, d'après les légendes mythologiques du *Chou king* descendit du ciel « mettre en ordre les quatre régions de ce bas monde. » <sup>657</sup> rôle qui, incidemment, a pu paraître aux yeux des Tibétains, analogue à celui qu'ils

<sup>655</sup> F.A. Bischoff, *Recherches sur les principes légaux des traités internationaux des T'ang*, paru dans *Studies in South East, and Central Asia* (Memorial Raghu Vira), New Dehli 1968, p. 11-12.

<sup>656</sup> Il existe sans doute des notions parentes de celle du Geug en Inde : celle de *ṛta*, par exemple. Mais Sroñ-bcan sgam-po paraît avoir été peu influencé par la civilisation indienne ; il a bien dépêché un corps d'armée en Inde au secours de Wang-Hiuan-tse, en 648 mais c'était pour venir en aide à l'empereur de Chine et cet épisode, tardif dans sa vie, ne lui a probablement pas inspiré une admiration particulière pour la législation des petits royaumes indiens, pas plus que ses rapports avec le Népal pour l'organisation de ce pays. Dans la mesure où le bouddhisme a fait son apparition sous son règne, c'est de Chine qu'il a été introduit au Tibet.

<sup>657</sup> La documentation sur la cosmogonie du Geug est trop fragmentaire pour permettre d'établir des rapprochements entre les mythes de création du monde dans le *Chou king* étudiés par Maspéro (*Légendes mythologiques dans le Chou king*, JA, 1924, p. 1-100) et ceux du Geug. Dans



attribuent au premier ancêtre 'O-lde spu-rgyal. Mais d'après la formule employée dans le traité de 783 les empereurs qui ont succédé à Yu ont « illustré la grande charge de souverain et couvert de leurs saints enseignements les quatre mers »<sup>658</sup>. Aussi ne peut-on écarter complètement l'hypothèse que le roi tibétain ait loué l'empereur dans les termes de sa propre théorie du pouvoir. Il ne se considérait pas pour autant comme englobé dans les royaumes des quatre orientes assujettis par l'empereur ; il reconnaissait seulement le principe de la vocation universelle de la souveraineté du Fils du Ciel de Chine, qui n'excluait pas la sienne propre.

Plusieurs témoignages du IX<sup>e</sup> siècle montrent, comme le traité de 822, que les Tibétains tenaient leur pays pour l'égal de la Chine (sinon pour supérieur<sup>659</sup>) du fait de leur valeur militaire et des alliances matrimoniales conclues entre les *bcan-po* et la maison impériale (*'thab-kyi zla gñen-gyi do*). Réciproquement, ils reconnaissaient à la Chine un statut de grande puissance identique au leur parce que ses empereurs avaient des capacités intellectuelles surnaturelles, *'phrul*, comme les rois du Tibet, et parce qu'en tant que Fils du Ciel ils possédaient, comme les fils des dieux Phyva, un système de gouvernement, *Gcug-lag*, qui concordait avec l'Ordre de l'univers et leur donnait le droit virtuel de régner sur le monde entier. D'où le fait que le lexique sinon-tibétain mentionne, à côté du *Dru-gu rgyal-po = Houei-hou wang* et du *'A-ža rje = T'ouei-houen wang*, deux Fils du Ciel, le Fils du Ciel des *Han*, *Han t'ien-tseu = Rgya-rje* et le Fils du Ciel du Tibet, *T'ou-fan t'ien-tseu = Bod-gyi bcan-po*<sup>660</sup>.

Aussi n'est-il pas impossible que Sroñ-bcan sgam-po et sa chancellerie se soient inspirés de la Chine pour organiser les concepts tibétains relatifs à la théorie royale et l'ensemble des traités entrant dans la constitution de l'état, et que des éléments empruntés à la doctrine confucianiste se soient superposés, à ce niveau, aux croyances indigènes du *Gcug* qui cimentent la théorie tibétaine.

Il est clair que la théorie du pouvoir royal codifiée en premier par Sroñ-bcan sgam-po interdisait aux dieux-rois, frères des Phyva descendus sur terre pour y gouverner en conformité avec l'Ordre cosmique, d'ériger le

ce qui nous est parvenu, la pluie excessive paraît être un des signes qui déclenche la fin de l'Ordre cosmique mais les passages très courts qui décrivent le début de la création (chant de 'Dus-sroñ) ne font pas allusion au drainage des eaux caractéristique de l'action civilisatrice de Yu le grand. Voir l'article consacré à *La naissance du monde en Chine* par M. Kaltenmark, paru dans *La Naissance du Monde*, Paris, *Sources Orientales*, 1959, p. 460-462.

<sup>658</sup> *HAT*, p. 43 ; dans une inscription datant de 640 éditée par Chavannes, dans *Dix inscriptions chinoises de l'Asie Centrale d'après les estampages de M. Ch. E. Bonin*, Paris, 1902, p. 25-37, on lit des formules qui évoquent celles dont les Tibétains ont fait usage : « La grande dynastie T'ang a une vertu qui réunit en elle les deux principes (note : cette expression désigne le Ciel et la Terre) » etc.

<sup>659</sup> Cf. *Concile*, p. 5, note, l'inscription Est du Traité de 822 cité plus haut (p. 341) et le passage des Prières que nous avons lu *supra*, p. 338.

<sup>660</sup> *HAT*, p. 142. Le roi de l'Inde est considéré comme ayant pouvoir sur (c'est à dire possédant) les *gcug-lag* et les joyaux des éléphants dans le P.T. 958, que j'ai cité dans ma *Note sur la diffusion ...* p. 533. Mais c'est un texte inspiré de l'*Abhidharma*, sans valeur politique, où le sens de *gcug-lag* paraît être celui de « sciences » en général. Ce document est cependant très intéressant pour l'histoire du développement des idées relatives au *gcug-lag* et au *chos*, et du transfert qui s'est opéré de la Chine sur l'Inde en tant que civilisation modèle pour les Tibétains.

bouddhisme en religion d'état, étant donné que le Gcug-lag qui faisait d'eux « les souverains des hommes et des animaux » comportait une vision du monde, inscrite dans des rites, fondamentalement inconciliable avec la vision du monde et les rites de la religion bouddhique. C'est assurément pourquoi les rois bouddhistes ont tous donné la primauté, dans leurs actes officiels de caractère politique, aux principes monarchiques codifiés sous Sron-bcan sgam-po, au nom desquels ils régnaient sur le Tibet. Et le peuple tibétain se considérait bien comme gouverné par des dieux Phyva, identiques par essence au premier ancêtre et comme lui, adeptes du culte des Sku-bla et détenteurs de la Loi divine du Gcug-lag, puisque c'est au nom de ces principes que le dernier roi bouddhiste Khri-gcug lde-brcan est loué, dans les prières offertes avec des dons substantiels par les communautés tibétaines de l'Est qui ont financé la construction du monastère bouddhiste de De-ga g-yu-chal. C'est donc au nom de la légitimité du pouvoir royal que l'opposition persistante et répétée de la noblesse s'est exercée, parce qu'une bonne partie de la classe dirigeante craignait que l'adoption du bouddhisme par le roi n'entraînât, entre autres maux, des conséquences néfastes pour la stabilité du pouvoir, craintes qui n'étaient pas sans fondement. Aucun roi n'a d'ailleurs, officiellement tout au moins, récusé les bases sur lesquelles reposait la monarchie tibétaine; ils ne pouvaient les désavouer sans se condamner à disparaître. La possession et l'application de la doctrine du Gcug étaient non seulement l'attitude des rois dans leur politique étrangère, en justifiant, par leur droit à soumettre les quatre orientes, toutes les conquêtes extérieures, comme on l'a vu à travers les édits, traités, inscriptions, passages de la Chronique, pour Sron-bcan sgam-po et tous ses successeurs; mais elles justifiaient surtout leur présence à la tête des « douze principautés », et commandaient leur politique intérieure. C'est ce que montrent les inscriptions à la louange des rois gravées sur des piliers près de leurs tombes ou les éloges inclus dans la Chronique, ce que confirme la déclaration d'avènement de Khri-gcug lde-brcan par le *ban-de* Dpal-gyi yon-tan, moine bouddhiste mais aussi homme d'état, qui est conforme à la stricte légalité de la théorie du souverain de Sron-bcan sgam-po. Cependant à côté de ces prises de position officielles et publiques, Khri-sron lde-bcan et ses successeurs ont proclamé tout aussi publiquement leur attachement à la religion bouddhique, à ses principes et à ses rites, et leur volonté de la pratiquer et de la diffuser. Les divers aspects de la réalisation de ces vœux gravés sur des piliers à Bsam-yas et à Skar-čuñ sont trop connus pour qu'on les rappelle. Mais ils impliquaient fatalement le désaveu des principes et des rites du Gcug, à commencer par celui du culte des Sku-bla formulé clairement par Khri-sron lde-bcan dans sa préface à la traduction du texte du Tanjur citée plus haut, désaveu officiellement contredit par l'octroi de privilèges accordés au prince de Rkoñ-po pour services rendus à la royauté en perpétuant le culte de ces mêmes Sku-bla.

On s'explique mal comment les dieux-rois qui régnaient au nom des principes politico-religieux d'un système aussi structuré que le Gcug-lag pouvaient en même temps, impunément, donner tant de témoignages publics d'attachement aux principes inconciliables du bouddhisme. Les rois tibétains ont

cependant réussi à surmonter ces contradictions et l'opposition des partisans de la religion ancienne pendant trois générations. Mais le système qui consiste à régner au nom de l'ordre du monde des Phyva, tout en niant cet ordre du monde au profit du *dharma* bouddhique, n'était pas viable puisque la dynastie Spu-rgyal n'a pas résisté plus longtemps. Elle s'est écroulée, sans doute pour plusieurs raisons, que l'on connaît mal, mais certainement aussi parce que les rois bouddhistes n'ont pas exercé leur règne conformément aux principes légaux de leur pouvoir, organisés par Sroñ-bean sgam-po. Les prédictions des hommes du Gcug-lag se sont donc réalisées en partie : l'abandon des pratiques du Gcug, la désaffection pour la religion ancienne ont entraîné la chute de la dynastie, et le morcellement du royaume. Par la suite, l'unité du pays n'a jamais pu être reconstituée dans les mêmes conditions d'indépendance politique et de puissance militaire qu'à l'époque royale où le Tibet avait un statut comparable à celui de la Chine.

Il est singulier que le nom même du système politico-religieux en fonction duquel l'empire tibétain a été bâti se soit effacé, depuis près de mille ans, non seulement de la mémoire des Tibétains en général, mais même de celle des maîtres les mieux informés de l'histoire ancienne de leur pays <sup>661</sup>. C'est un fait singulier, sans doute, mais qui n'est pas inexplicable, ou dû au hasard. En effet, on ne peut pas mettre au compte de la discontinuité des traditions anciennes et tardives un oubli de cette taille, et des indications nombreuses montrent que c'est le résultat d'un travail systématique et concerté tendant à supprimer le plus radicalement possible tout souvenir de la religion officielle de la monarchie, pour détourner au profit du bouddhisme les éléments de prestige qui y sont restés attachés. L'explication (que j'espère pouvoir mener dans un prochain travail) commencera donc par l'étude de l'évolution du sens des termes-clefs *lha*, *čhos*, *'phrul*, *čho-ga*, *byin* etc., qui ont été détournés de leur sens premier pour rendre des concepts bouddhiques, et par celle du transfert progressif sur l'Inde de notions liées d'abord à la Chine. Elle se poursuivra par l'examen, dans une perspective nouvelle, de la lutte des propagandistes bouddhistes contre les représentations religieuses indigènes, dont nous avons vu un aspect en parcourant un traité de réfutation bouddhique des croyances relatives à la mort dans le Gcug, lutte qui s'est doublée de l'absorption des dépouilles du Gcug dans le bouddhisme et dans le Bon, constitué en religion organisée au XI<sup>e</sup> siècle. Mais il faudra en premier essayer de saisir tout le sens des efforts conjugués des *gter-ston* tibétains et des pandits indiens qui sont parvenus, avec un talent et un succès indéniables, à transformer en incarnation d'Avalokiteçvara et en propagateur du bouddhisme le roi Sroñ-bean sgam-po, le grand codificateur du Gcug-lag du Tibet.

<sup>661</sup> Le fameux maître rñiñ-ma-pa *rig-'jin* Che-dbañ nor-bu a corrigé le mot Gcug, dans l'expression *Gcug myi-'gyur* de la l. 3 de l'inscription de Khri-lde sroñ-brean, en *gžug*. La lecture *gcug* ne fait cependant aucun doute, étant donné qu'elle est attestée par M. Tucci et M. Richardson qui ont vu l'inscription de leurs yeux, et par les nombreux parallèles que nous avons passés en revue plus haut. Cf. H.E. Richardson, *The Inscription at the Tomb of Khri Lde Srong Brtsan*, paru dans le *JRAS*, 1969, p. 31 et n. 4 de cette page.

## ABRÉVIATIONS

- AFL* = F.W. Thomas, *Ancient Folk-literature from North-eastern Tibet, (Introductions, Texts, Translations and Notes)*, Berlin 1957.
- Annales* = P.T. 1288 et I.O. 750, édités dans *DTH*, p. 13-27 + British Museum n° 8212 (187), édité dans *DTH*, p. 55-61.
- BA* = G.N. Roerich, *The Blue Annals*, part I, *RASB*, Monograph series, vol. VII, Calcutta 1949; part II, Asiatic Society, Calcutta, 1953. Traduction du *Deb-ther sñon-po* de Gžon-nu-dpal, rédigé de 1476 à 1478.
- Bçad-mjod* = *Bçad-mjod yid-bžin nor-bu*, manuscrit de 112 folios conservé à la Kongelige Bibliotek de Copenhague (Tibet P.P. 19). Je n'ai pas vu le nom de l'auteur dans ce manuscrit, dont les derniers folios sont peu lisibles. D'après le manuscrit publié à New Delhi (*A 15th Century Tibetan compendium of knowledge*, Sata-piṭaka vol. 78, New Delhi 1969, introduction par E. Gene Smith), c'est l'œuvre de Don-dam smra-ba'i señ-ge, qui est inconnu par ailleurs. La date du texte dépend donc de la liste des *goñ-ma* de Phag-mo-gru, donnée aux fol. 36b-37a, p. 175-176 de l'édition indienne. Mais l'identité des derniers *goñ-ma* mentionnés est problématique; la liste se termine ainsi: *bdun-pa Grags-pa'i byuñ-gnas dbañ | brgyad-pa Kun-dga' rgyal-mchan de | Bdag-po Kun-dga' gduñ čhad-nas | Grags-pa-'byuñ-gnas dpal-bzañ-po'i čuñ (36a) po Nag-dbañ grags [b]žes-bya | čhe-[b]sar ston-nas [b] rgyal-[b]sar bkos |*. Ces hiérarques ont exercé leur mandat dans des conditions très particulières, sous la tutelle des Rin-spun-pa et l'avènement de chacun d'eux a donné lieu à des luttes d'influence qu'il est impossible d'exposer ici; j'ai essayé de les décrire dans un livre à paraître prochainement, *Le Fou du Gcañ et la « Vie » de Milarepa*. Grags-pa 'byuñ-gnas est mort en 1445. « Kun-dga' rgyal-mchan » désigne vraisemblablement son frère Kun-dga' legs-byuñ, qui fut nommé à Sne-gdoñ-rce, capitale politique du fief, en 1446 ou 1448. Son fils unique Rin-čhen rdo-rje dbañ-gi rgyal-po mourut à dix-neuf ans en 1467, ce qui explique la phrase « sa lignée ayant été coupée ... Nag-dbañ grags fut élu roi ». Mais plusieurs successeurs de Kun-legs ont porté un nom voisin de celui-ci. En premier lieu le fils (et non le frère) de Grags-pa 'byuñ-gnas, Nag-gi dbañ-po, né en 1439. Comme son père avait rompu ses vœux en épousant une dame de Mkhar-pa, plusieurs auteurs prétendent qu'il est le fils d'un autre, comme le *Bçad-mjod* qui considère apparemment Nag-gi dbañ-po comme le fils du Čhe-sa Sañs-rgyas rgyal-mchan (s'il faut bien l'identifier au Nag-dbañ grags du texte). Après de nombreuses péripéties, il occupa les charges conjointes de *goñ-ma* et de *spyān-sña* de 1481 à sa mort en 1491. Son fils Nag-dbañ bkra-čis grags-pa (1448-1564) lui succéda, lui-même suivi par son propre fils, Nag-dbañ grags-pa, né en 1508. Le texte étant des plus vagues, il est bien difficile d'affirmer que Nag-dbañ grags est à coup sûr Nag-gi dbañ-po, car je ne crois pas que le titre *čhe-sa* de la phrase *čhe-sar ston* s'applique à Sañs-rgyas rgyal-mchan, mort en 1457. Quoi qu'il en soit, le *Bçad-mjod* a vraisemblablement été composé à la fin du XV<sup>e</sup> ou dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, ce qui rejoint l'opinion de M.E. Gene Smith (p. 10).
- Catalogue* = M. Lalou, *Catalogue des principautés du Tibet ancien*, paru dans le *JA*, 1965, p. 190-215.
- Catalogue de l'India Office* = La Vallée Poussin, *Catalogue of the Tibetan manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*, Oxford 1962.
- Chis | tshis* = H.E. Richardson, *Tibetan Chis and Tshis*, *AM*, New series vol. XIV, part 2, p. 254-256.
- Chronique* = P.T. 1287, édité dans *DTH*, p. 97-122.
- Chronological problem* = G. Uray, *Notes on a chronological problem in the old tibetan chronicle*, *AO*, 1968, p. 289-299.
- Civilisation* = R.A. Stein, *La civilisation tibétaine*, Paris 1962.
- Concile* = P. Demiéville, *Le concile de Lhasa*, Paris 1952.
- Cultural history* = D. Snellgrove & H. Richardson, *A cultural history of Tibet*, Londres 1968.

- Deb-ther dkar-po* = *Bod chen-po'i srid lugs dan 'brel-ba'i rgyal-rabs deb-ther dkar-po zes-bya ba*; xyl. de 46 folios, inachevé; écrit par Dge-'dun ḥhos-'phel en 1946.
- Dpa'o*, *Dpa'o geug-lag* ou *Dpa'o gcug-lag 'phreñ-ba* = *Mkhas-pahi dgah-ston*, part 4, *Sata-pitaka*, vol. 9 (4), New Delhi 1962. Rédigé entre 1545 et 1565.
- DTH* = J. Bacot, F.W. Thomas, Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris 1940.
- Epopée* = R.A. Stein, *Recherches sur le barde et l'épopée au Tibet*, Paris 1959.
- Fiefs* = M. Lalou, *Fiefs, poisons et guérisseurs*, *JA*, 1958, p. 157-201.
- Fonctionnaires* = M. Lalou, *Revendications des Fonctionnaires du Grand Tibet au VIII<sup>e</sup> siècle*, paru dans *JA*, 1955, p. 171-212.
- Formulaire* = J. Hackin, *Formulaire sanscrit-tibétain du X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1924.
- Further fragments* = H.E. Richardson, *Further fragments from Tun huang*, paru dans *Bulletin of Tibetology*, vol. VI, no I, 1969, p. 5-13.
- Glo-ba 'driñ* = Li Fang-kuei, *Tibetan glo-ba-'driñ*, paru dans *Studia Serica Karlgren dictata*, Copenhague 1959, p. 55-59.
- '*Greñ* = G. Uray, '*Greñ, the alleged old tibetan equivalent of the ethnic name ch'iang*, paru dans *AO*, 1966, p. 245-256.
- HAT* = P. Pelliot, *Histoire ancienne du Tibet*, Paris 1961.
- HBI* = E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka*, Louvain, 1958.
- How old* = H.E. Richardson, *How old was Srong brtsan sgam po*, paru dans *Bulletin of Tibetology*, II, I, 1965, p. 5-8.
- IHT* = J. Bacot, *Introduction à l'histoire du Tibet*, Paris, 1962.
- Inscription de Rkoñ-po : cf. *Rkoñ-po 1954*.
- I.O.* = India Office, sigle qui précède les numéros des mss de Touen-houang conservés à l'India Office, à Londres; cf. *Catalogue de l'India Office*.
- Inventaire* = M. Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot tibétain) I-III*, Paris, 1939-1961.
- Kha-byañ bon-po* ou Tib. 493 = *Srid pa rgyud-kyis kha-dbyaṅs* (= *byaṅ*) *rnam[s]-thar chen-mo*; *ger-ma bon-po* découvert par Blo-gros thog-med (seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle); manuscrit de 199 folios conservé à la Bibliothèque Nationale (Tib. 493).
- K'iang* = R.A. Stein, *Les K'iang des marches sino-tibétaines, exemple de continuité de la tradition*; extrait de l'*Annuaire 1956-1958 de l'E.P.H.E., Section Sciences religieuses*, Paris 1957.
- Kun Chang, Žaṅ-žun* = *On Zhang-zhung*, paru dans *Studies presented to Tung Tso-pin on his sixty-fifth birthday*, Taipei 1960, p. 137-154.
- List of grants* = A. Róna Tas, *Social Terms in the List of Grants of the Tibetan Tun-huang Chronicle*, paru dans *AO*, 1955, p. 249-270.
- Minor Buddhist Texts* ou *MBT* = G. Tucci, *Minor Buddhist Texts, part II*; Rome 1958.
- MMK* = *Mañjuśrīmūlakalpa*, édition Gaṇapati Śāstrī, part III, Trivandrum Sanskrit Series, no LXXXIV, 1925.  
= A. Macdonald, *Le maṇḍala du Mañjuśrīmūlakalpa*, Paris, 1962.
- Naissance du Monde* = *La Naissance du Monde*, Sources orientales, I, Paris 1959.
- Names and Titles* = H.E. Richardson, *Names and titles in early tibetan records*, paru dans *Bulletin of Tibetology*, IV, I, 1967, p. 5-20.
- New inscription* = H.E. Richardson, *A new inscription of Khri srong lde brtsan*, paru dans *JRAS*, 1964, p. 1-13.
- Nine ways* = D.L. Snellgrove, *The Nine ways of Bon*, Oxford, 1967.
- Ocherk* = V.A. Bogoslovsky, *Ocherk istorii tibetskogo naroda*; Moscou, 1962.
- Old tibetan verb bon* = G. Uray, *The Old tibetan verb bon*, paru dans *AO*, 1964, p. 323-324.
- Offices* = G. Uray, *The offices of the brūñ-pas and Great mñans and the Territorial Division of Central Tibet in the Early 8th Century*, paru dans *AO*, 1962, p. 353-360.
- Oracles* = R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and demons of Tibet*, The Hague 1956.

- L. Petech, *Glosse = Glosse agli Annali di Tun-huang*, paru dans *Rivista degli studi orientali*, 1967, p. 241-277.  
 - *Struttura = La struttura del Ms. Tib. Pelliot 1287*, paru dans *Rivista degli studi orientali*, 1969, p. 253-258.
- Préambule = A. Macdonald, Préambule à la lecture d'un Rgya-Bod yig-chañ*, paru dans *JA*, 1963, p. 53-159.
- Preliminary report = G. Tucci, Preliminary report on two scientific expeditions in Nepal*, Rome 1956.
- Prières, Prières du bois de turquoise ou Prières de De-ga g-yu-chal = P.T. 16 (fol. 21-34) + I.O. 751,I*, édité dans *TLT*, II, p. 92-99.
- P.T. = Pelliot tibétain, sigle qui précède les numéros des mss de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale, à Paris. Cf. *Inventaire*.
- Quellen = H. Hoffmann, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden, 1950.
- Rgyal-rabs bon-po = Rgyal-rab bon kyi jung-Nus (rgyal-rabs bon-gyi 'byuñ-gnas)*, manuscrit édité par S.C. Das, Calcutta 1915. Composé par Khyuñ-po Blo-gros rgyal-mchan en 1439.
- Rgyal-rabs BM*, ou *Rgyal rabs 1376 = Deb-gter brjoms (= rjoñ?) dmar-ma*, manuscrit conservé au British Museum, Or. 6751, fol. 1-90b; composé par Śākya dpal-bzañ-po à Snar-thañ en 1376 (*me-pho 'brug*). Cf. mon article *Le Rgyal-rabs et son auteur* (à paraître).
- Rituel = M. Lalou, Rituel Bon-po des funérailles royales*, paru dans *JA*, 1952, p. 339-360.
- Rkoñ-po 1954 = H.E. Richardson, A Ninth Century Inscription from Rkoñ-po*, paru dans le *JRAS*, 1954, p. 157-173.
- Sa-bka' = Sa-skya bka'-'bum*, œuvres complètes des *Sa-skya goñ-ma lña*, vol. ka-ba, publiées à Tokyo en 1968-1969.
- Sacred character = G. Tucci, The sacred character of the Tibetan kings of Ancient Tibet*, paru dans *East and West*, vol. V, p. 197-205.
- Sba-bžed = R.A. Stein, Une chronique ancienne de bsam-yas : sBa-bžed*, Paris, 1961.
- S.C. Das, 1882 = *Ancient China, its sacred literature, philosophy and religion as known to the Tibetans*, paru dans *JASB*, p. 99-114.
- Schlagintweit 1896 = *Die Berechnung der Lehre, Eine Streitschrift zur Berichtigung der buddhistischen Chronologie verfasst im Jahre 1591 (= 1592) von Sureçamatibhadra*, paru dans *Abh. der k. bayer Akademie der Wiss.*, I, Cl., XX, bd III, Abth., Munich, 1896, p. I (591)-82 (670).
- TLT = F.W. Thomas, Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan*, vol. I-IV, Londres, 1935-1963.
- TPS = G. Tucci, Tibetan Painted Scrolls*, 3 vol. Rome, 1949.
- Traité 822 Li = Fang-kuei Li, *The inscription of the Sino-Tibetan treaty of 821-822*, paru dans *TP*, 1956, p. 1-99.
- Traité 822 Richardson = H.E. Richardson, *Ancient Historical Edicts at Lhasa and the Mu-tsung / Khri Gtsug Lde Brtsan Treaty of A. D. 821/822 from the Inscription at Lhasa*, Londres 1952.
- Tribus = R.A. Stein, Les Tribus anciennes des marches sino-tibétaines légendes, classifications et histoire*; Paris 1959.
- TTK = G. Tucci, The Tombs of the Tibetan kings*, Rome 1950.
- Yig-chañ mkhas-pa dga'-byed = L'œuvre composée par Sribhutibhadra en 1434, aussi connue sous le titre Rgya-Bod yig-chañ*; manuscrit photographié grâce à la générosité de Rai Bahadur Densapa. Cf. *Préambule*.
- [a] = lettre en trop, à supprimer.  
 (a) = lettre qui manque, à rajouter.  
 Ḳa = lecture ou traduction douteuse.

# BÇAD-SGRA DBAÑ-PHYUG-RGYAL-PO, RÉGENT DU TIBET <sup>1</sup>

par

LUCIANO PETECH

Après la réorganisation de 1751, modifiée en 1792, le Tibet fut gouverné par le Dalai-Lama sous la suzeraineté des empereurs mandchou de Chine, représentés à Lhasa par deux *amban* (*tchou-Tsang pan-che ta-tch'en* 駐藏辦事大臣). Mais pendant presque tout le XIX<sup>e</sup> siècle les Dalai-Lamas moururent avant, ou immédiatement après avoir atteint la majorité; et en pratique le gouvernement était dans les mains d'un régent, assisté par un conseil de quatre ministres (*bka'-blon*). Cela impliquait un certain équilibre entre le clergé et l'aristocratie laïque, car le régent était normalement choisi parmi un petit groupe de grands lamas incarnés, tandis que les *bka'-blon* étaient tous des membres de la noblesse; seulement avant 1805 et après 1879 un siège dans le conseil (*bka'-çag*) fut réservé à un moine, en renforçant ainsi l'influence ecclésiastique sur l'administration. La prépondérance du clergé ne fit qu'augmenter pendant le long règne du XIII<sup>e</sup> Dalai-Lama (1875-1933). Mais pendant le XIX<sup>e</sup> siècle l'aristocratie sut maintenir ses positions de pouvoir, et même essaya de les améliorer, en profitant du graduel relâchement de l'emprise mandchoue après la révolte des T'ai-p'ing et la désastreuse guerre contre la France et l'Angleterre (1857-1860). L'homme qui représenta l'expression la plus claire et plus poussée de cette tendance fut bÇad-sgra dBañ-phyug-rgyal-po.

Les bÇad-sgra étaient une famille assez ancienne, mais il jouèrent un rôle effacé au XVIII<sup>e</sup> siècle, pendant lequel on ne trouve mention de leur nom avant 1781 <sup>2</sup>. Après cette date ils entrèrent aussitôt dans le cercle très étroit des clans qui exerçaient une influence politique effective, dont la marque visible était l'occupation d'un siège dans le *bka'-çag*. bÇad-sgra Kun-dga'-dpal-'byor en devint membre en 1792 et laissa son poste pour ainsi dire héréditairement à son fils Don-grub-rdo-rje. Ce dernier joua un rôle de premier plan dans la politique tibétaine du premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle et reçut du gouvernement chinois le titre de *taïfi* de deuxième classe (1831) <sup>3</sup>. Il mourut en novembre 1840 <sup>4</sup>. Son fils bSod-nams-dbañ-'gyur-che-riñ (? : Seu-lang-pan-tsiu-tch'ö-li) fut confirmé par

<sup>1</sup> L'étude que je présente ici est une partie d'un ouvrage sur l'aristocratie tibétaine pendant la domination mandchoue, auquel je travaille depuis plusieurs années. Pour les abréviations bibliographiques voir la liste à la fin de l'article.

<sup>2</sup> Vie du Troisième Pan-chen Rin-po-che Blo-bzañ-dpal-ldan-ye-ces, 2<sup>e</sup> volume (continuation par l'incarné 'Jam-dbyaṅs-bžad-pa), f. 283a.

<sup>3</sup> *MP*, 10.7a-b. *VIODL*, ff. 259b-260a.

<sup>4</sup> *MP*, 10.7a.

l'empereur dans le titre de *taiji* le 6 Juin 1842 <sup>5</sup>, après quoi il disparaît de nos textes.

La lignée des bÇad-sgra fut continuée par un membre d'une autre famille : sPel-bži dBañ-phyug-rgyal-po. Les sPel-bži, originaires de Pa-snam au gCañ central, non loin de bKra-çis-lhun-po <sup>6</sup>, étaient apparentés à Pholha-nas, « roi » du Tibet 1728-1747 <sup>7</sup>; l'un d'eux commanda les troupes de Ņañ pendant la guerre civile de 1727-28 <sup>8</sup>. Mais nous sommes peu informés sur eux pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle, et pas du tout au XIX<sup>e</sup> siècle, sinon pour le personnage dont nous allons parler. Cependant son domaine est mentionné par S.Ch. Das <sup>9</sup>, et la famille existe toujours <sup>10</sup>. dBañ-phyug-rgyal-po se fit moine à bKra-çis-lhun-po, où il reçut sa formation culturelle, religieuse et administrative. À l'âge de trente ans il alla à Lhasa, devint un fonctionnaire ecclésiastique (*rce-druñ*) et entra au service de Don-grub-rdo-rje comme secrétaire <sup>11</sup>. En fait, on trouve mention d'un *bka'-druñ* <sup>12</sup> sPel-bži-ba, qui en 1827 fut envoyé en tour d'inspection dans les domaines (*gžis-skor*), <sup>13</sup> et qui en 1832 accompagna Don-grub-rdo-rje et l'*amban* mandchou dans un autre tour d'inspection <sup>14</sup>. Il est fort probable qu'il s'agit de dBañ-phyug-rgyal-po. Il quitta l'église et épousa la fille de son protecteur <sup>15</sup>. Après la mort de son beau-père il prit le nom de famille de bÇad-sgra, tout en maintenant d'abord le nom de sPel-bži aussi <sup>16</sup>.

Sa carrière administrative se poursuivit normalement. Il passa dans la branche militaire de la bureaucratie, et on le trouve dans ses nouvelles fonctions en mai-juin 1841, quand le gouverneur du Tibet occidental (sTod *sgar-dpon*) informa le gouvernement de Lhasa de l'invasion des forces de Gulab Singh, Raja de Jamu, commandées par Zoravar Singh. dBañ-phyug-rgyal-po, qui était alors l'un des deux généraux provinciaux du dBus, reçut

<sup>5</sup> *MP*, 10.8a-b.

<sup>6</sup> *MBTJ*, f. 161a; Vie du Septième Dalai-Lama par le lÇañ-skya Qutuqtu, f. 364a.

<sup>7</sup> *MBTJ*, f. 94b.

<sup>8</sup> *MBTJ*, ff. 260b, 264a-b.

<sup>9</sup> Résidence du Pishi Deba (sPel-bži *sde-pa*); S.Ch.Das, *Journey to Lhasa and Central Tibet*, Londres 1904, pp. 88-89.

<sup>10</sup> Un sPel-bži-ba fut *mda'-dpon* de 1923 à 1933; R. Rahul, « The government of Tibet 1912-1933 », *International Studies*, 4 (1962), p. 188. La famille est enregistrée par le Prince Pierre de Grèce, *The aristocracy of Central Tibet*, Kalimpong 1954, n. 145.

<sup>11</sup> S.Ch.Das, *Yi Kur Nam Shag*, Calcutta 1901, pp. i-ii.

<sup>12</sup> Abréviation pour *bka'-çag druñ-yig* : secrétaire du conseil.

<sup>13</sup> *VIODL*, ff. 180b, 183a.

<sup>14</sup> *VIODL*, f. 271a.

<sup>15</sup> S.Ch.Das, *loc. cit.* Mais cet auteur dit que Don-grub-rdo-rje n'avait pas de fils, ce qui est naturellement faux. Il s'ensuit que son affirmation que dBañ-phyug-rgyal-po fut adopté par son beau-père est peut-être inexacte.

<sup>16</sup> S.Ch.Das, *loc. cit.* Au temps de la guerre Dogra (1841/2) les documents chinois (*MP* et *STCL*) connaissent dBañ-phyug-rgyal-po avec le seul nom de Pi-si 比喜, c'est-à-dire sPel-bži. Le traité de paix de 1842 a aussi été signé par lui avec le titre de *mda'-dpon* sPel-bži. Plus tard, en 1856 et en 1862 (*WTCL*, 185.9a-11b; *MTCL*, 36.49b-51b), les chinois employent à nouveau le nom Pi-si, cette fois écrit 碧喜. L'identification de ce sPel-bži avec bÇad-sgra dBañ-phyug-rgyal-po est absolument certaine, car un document chinois (*MTCL*, 67.44a; cf. 82.3a) l'atteste expressément, et le *La-dvags-rgyal-rabs* (éd. par A.H. Francke, *Antiquities of Indian Tibet*, II, Calcutta 1926, p. 52, 11.28-29), dont l'orthographe dans cette section est purement phonétique, a la forme *mda'-dpon* Pi-çi Ça-kra, c'est-à-dire sPel-bži bÇad-sgra.



l'ordre de partir pour la frontière et d'y organiser la résistance. A son arrivée il trouva que Zoravar Singh avait déjà occupé Ru-thog et sGar-thog<sup>17</sup>. Il rassembla la milice locale, soit un millier d'hommes ; mais sa valeur militaire était presque nulle, et ils s'enfuirent sans même affronter l'ennemi. En conséquence les Dogras purent occuper les stations militaires de Zla-ba-rjoñ, rCa-brañ et sTag-la-mkhar. Des escarmouches entre les deux adversaires s'ensuivirent, avec quelques pertes des deux côtés, mais sans importance réelle (22-23 août)<sup>18</sup>. Plus tard le *bka'-blon* Zur-khañ-pa arriva avec des renforts importants et prit le commandement de l'armée. Comme on le sait, la campagne aboutit à la défaite et à la mort de Zoravar Singh près de sTag-la-mkhar (14 décembre 1841). bÇad-sgra, qui s'était fort distingué dans les opérations qui menèrent à la victoire, reçut le commandement des forces stationnées à Zla-ba-rjoñ, rCa-brañ et Ru-thog<sup>19</sup>.

Au printemps de 1842 bÇad-sgra fut envoyé avec une force d'avant-garde au Ladakh. Il campa avec 600 hommes à lÇe-'bre<sup>20</sup>, d'où il soutint la révolte des Ladakhis. Il conclut un accord provisoire avec les insurgés, et leur forces réunies vinrent mettre le siège devant la forteresse de Leh, où s'étaient enfermés les débris de l'armée de Zoravar Singh<sup>21</sup>. Peu après il fut attaqué par les bataillons réguliers (*paltan*) de Devan Hari Chand, arrivés au secours ; il fut mis en déroute près de Leh et dut se retirer jusqu'à Kluñ-g-yog-ma<sup>22</sup>, à la frontière tibétaine, où Zur-khañ-pa et son collègue mDo-mkhar-ba le rejoignirent. Les attaques tibétains furent repoussées, les Dogra réussirent à inonder le camp ennemi ; démoralisée, les munitions mouillées, l'armée tibétaine dut capituler. bÇad-sgra fut escorté avec Zur-khañ-pa à Leh et prit part aux négociations qui aboutirent au traité de paix du 17 (?) septembre 1842<sup>23</sup>, dont il fut l'un des signataires du côté tibétain. Ce traité régla la

<sup>17</sup> *MP*, 1.1a-2b (= *HB*, pp. 157-158). Rudok (Ru-thog), au sud du lac Tso-nyak, est le chef-lieu de la préfecture du même nom, la plus occidentale des quatre qui composent la province du Tibet occidental. C.A. Sherring, *Western Tibet and the British borderland*, Londres 1906, pp. 155-158. — Gartok (sGar-thog) est la capitale d'été du Tibet occidental ; description par G. Tucci, *Santi e briganti nel Tibet ignoto*, Milan 1937, pp. 176-184.

<sup>18</sup> *MP*, 1.5a-7a (= *HB*, pp. 158-160) ; *MTCL*, 356.26a-b, 357.44a-45a. Dawadzong (Zla-ba-rjoñ) dans la vallée de la Satledj est le chef-lieu de l'une des quatre préfectures du Tibet occidental ; G. Tucci, *Santi e Briganti*, etc. pp. 148-151. Tsaparang (rCa-brañ) est le chef-lieu de la préfecture, et de l'ancien royaume, de Gu-ge ; description par G. Tucci, *Cronaca della missione scientifica Tucci nel Tibet occidentale* (1933), Rome 1934, pp. 329-349. Taklakot (sTag-la-mkhar) ou 'Brag-la-mkhar est le chef-lieu du Purang (sPu-hrañs), la plus méridionale des quatre préfectures ; G. Tucci, *Santi e Briganti* ecc., pp. 24-35.

<sup>19</sup> *MP*, 1.24a-27a (= *HB*, pp. 166-169).

<sup>20</sup> Chimray, dans une vallée latérale de la rive droite de l'Indus, au sud-est de Leh.

<sup>21</sup> *MP*, 1.33a-36a (= *HB*, pp. 169-171) ; 1.52a-54b (= *HB*, pp. 172-174). *La-dvags rgyal-rabs* (A.H. Francke, *op. cit.*), p. 52 11.5-13. *MTCL*, 371.20a-21b.

<sup>22</sup> Dans la vallée du fleuve 'Dor-khañ, à l'ouest du lac Pangkong.

<sup>23</sup> Nous avons ce traité dans une traduction tibétaine assez mauvaise, faite en 1855 sur un original urdu ou persan, dans Tharchin, *Yig-bskur rnam-bžag*, Kalimpong 1954, pp. 121-122 ; une traduction anglaise d'un original tibétain, dans Shakabpa, pp. 327-328 ; et une traduction anglaise d'un original urdu ou persan, dans Ch. Aitchison, *A collection of treaties, engagements and sanads relating to India and neighbouring countries*, XIV, Calcutta 1931, p. 15. La date tibétaine : 13<sup>e</sup> jour du 8<sup>e</sup> mois chez Shakabpa correspond au 17 septembre donné comme équivalent pour la date indienne par Shakabpa et Aitchison. Cependant la date indienne : 2 Aşvini (*badi*) 1899 (*pürnimānta*) correspond au 21 septembre.

délimitation territoriale et le trafic commercial de la frontière occidentale du Tibet jusqu'à l'époque présente.

Le comportement de bÇad-sgra durant toute la guerre avait été si distingué, que l'*amban* Mong-pao 孟保 le proposa pour la promotion au rang de *bka'-blon* <sup>24</sup>. En data du 15 janvier 1843 l'empereur sanctionna la proposition <sup>25</sup>, et l'investiture officielle eut lieu à Lhasa le 9<sup>e</sup> jour du 2<sup>e</sup> mois suivant (= c. 9 mars) <sup>26</sup>.

Nous connaissons seulement dans ses grandes lignes l'activité du nouveau ministre durant les années suivantes. Peu après sa promotion il fut envoyé en qualité de commissaire spécial au Khams (Tibet oriental), d'où il retourna à la fin de 1843 <sup>27</sup>. En 1844 il accompagna le second *amban* dans une inspection et dénombrement des troupes (*dmag-rcis sa-skor*) à gŽis-rGyal-sDiñs, c'est à dire à Shigatse, Gyantse et Tingkye <sup>28</sup>. Peu après il fut renvoyé au Khams et spécialement à 'Ba' Sa-nan <sup>29</sup>.

Il était devenu très vite le membre le plus éminent du *bka'-çag*, surtout après que le coup d'état de 1844 <sup>30</sup> eut porté au pouvoir (après un court interim du Pañ-chen) le très jeune incarné de Rva-sgreñ <sup>31</sup>. En 1846 bÇad-sgra était un homme de c. 50 ans <sup>32</sup>, rusé, énergique et très respecté; il faisait en pratique fonction de premier ministre, et on lui donnait même le titre, en soi incorrect, de régent. Il se montra correct, et même assea cordial avec les pères lazaristes Gabet et Huc lors de leur visite à Lhasa en 1846, bien qu'il ne put éviter leur déportation en Chine sur l'ordre de l'*amban* K'i-chan 琦善 <sup>33</sup>.

Dans cette même année 1846 l'empereur lui octroya le titre de *taiġi* de deuxième classe ainsi que l'aigrette de paon <sup>34</sup>. Cela signifiait que le gouvernement chinois reconnaissait en quelque sorte sa position prédominante.

En 1847 le gouvernement de Lhasa l'envoya à Brag-g-yab au Tibet oriental, chargé d'apaiser l'âpre conflit qui avait éclaté entre l'incarné 'Phags-pa-lha de Čhab-mdo et le plus actif et rémuant des deux incarnés de Brag-g-yab <sup>35</sup>. Le litige, qui durait depuis quelque temps et avait dégénéré en une petite guerre, fut terminé en donnant au Lama de Brag-g-yab un

<sup>24</sup> *MP*, 1.56a-57b (= *HB*, pp. 174-175); 10.11a-b.

<sup>25</sup> *MP*, 1.57b-58a (= *HB*, pp. 175-176); 10.11b.

<sup>26</sup> *VIIIDL*, f. 34b.

<sup>27</sup> *VIIIDL*, f. 46a.

<sup>28</sup> *VIIIDL*, f. 50a-b; cf. *V4PC*, f. 286a.

<sup>29</sup> C'est la vallée du Yangtze-kiang en amont de Ba-thañ.

<sup>30</sup> Sur lequel voir Suzuki Chūsei, « A study of a coup d'état à Lhasa en 1844 », dans *Oriental Studies presented to Sei (Kiyoshi) Wada*, Tokyo 1960, pp. 553-564. Cette étude (en japonais) se fonde sur les seuls textes chinois.

<sup>31</sup> Rva-sgreñ Ńag-dbañ-ye-ces-chul-khrims-rgyal-mchan, régent 1845-1855 et 1856-1862; L. Petech, « The Dalai-Lamas and regents of Tibet », *T'oung Pao*, 47 (1959), pp. 389-391.

<sup>32</sup> Huc, p. 319.

<sup>33</sup> Sur les relations entre le « Premier Kalon » ou « Régent » et les deux missionnaires voir Huc, pp. 317-329, 332-335, 355-356. Les textes chinois concernant Gabet et Huc (*STCL*, 428.4a-b, 430.11a-12a) ne font aucune allusion au gouvernement tibétain.

<sup>34</sup> *V4PC*, f. 299b. Le décret n'est pas inclus dans les *Che-lou*, mais un document de l'année suivante y fait allusion; *STCL*, 448.31a-32b.

<sup>35</sup> *STCL*, 440.16a-b; *VIIIDL*, ff. 83b, 85b.

rang presque égal à celui de 'Phags-pa-lha <sup>36</sup>. bÇad-sgra put retourner à Lhasa l'année suivante <sup>37</sup>. Son activité de médiateur avait été si satisfaisante, que l'empereur lui accorda le droit de laisser le titre de *taiji* en hérédité à ses descendants pour une génération <sup>38</sup>.

Dans les années suivantes il se consacra surtout à l'œuvre la plus importante de sa vie : la restauration du temple royal de bSam-yas <sup>39</sup>. Il passait la plus grande partie de son temps au chantier ; il retourna à Lhasa en 1850 <sup>40</sup>, mais l'année d'après il était déjà à bSam-yas <sup>41</sup>. Son travail fut interrompu en 1852-53 par une mission en qualité de commissaire de frontière à rTa-dbañ aux confins de l'Assam. Il s'en acquitta honorablement, sur quoi l'empereur le récompensa en étendant à deux générations l'hérédité de son titre de *taiji* <sup>42</sup>. Enfin les travaux de bSam-yas furent achevés, et en 1854 il en publia une relation détaillée, qui incorporait quelques parties des *dkar-čhag* plus anciens du temple <sup>43</sup>. Ces travaux revêtaient une importance particulière dans le cadre de la vie religieuse du Tibet, quel que fût le mérite artistique de l'entreprise, assez discutable d'ailleurs. C'est pourquoi l'empereur lui décerna une récompense hors de l'ordinaire, en lui octroyant le titre de duc (*fou-kouo kong* 輔國公) et le bouton de rubis <sup>44</sup>. C'était la première fois au XIX<sup>e</sup> siècle que la Chine donnait ce titre à un tibétain qui n'était ni père ni frère d'un Dalai-Lama, ni duc de mŃa'-ris, descendant de Pho-lha-nas, qui seuls y avaient droit. L'influence politique de bÇad-sgra approchait de son zénith.

Au début de 1855 le gouvernement impérial le chargea de la défense de la frontière contre les incursions croissantes des Gorkhas du Népal <sup>45</sup>. Le 3 novembre 1855 le ministre prenait d'assaut le poste fortifié népalais de P'a-kia-ling ('Phags-rgya-gliñ ? non identifié), en tuant une centaine d'ennemis <sup>46</sup>. On est assez surpris de ne trouver aucune autre allusion à lui dans les textes chinois concernant cette guerre, pas même dans ceux qui parlent des négociations de paix <sup>47</sup>. Et pourtant il est certain qu'il y joua un rôle

<sup>36</sup> Sur l'affaire de Brag-g'yab (Draya des cartes, Tcha-ya ༅ེ ༅ des textes chinois) voir *STCL*, 436.5a-6b ; Huc. pp. 388-389, 393-397, 401-405 ; et en général G. Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas*, 2<sup>e</sup> ed., Leipzig 1958, p. 354.

<sup>37</sup> *V11DL*, ff. 104b, 105b.

<sup>38</sup> *STCL*, 448.31a-32b.

<sup>39</sup> Sur bSam-yas voir G. Tucci, *To Lhasa and beyond*, Rome 1955, pp. 119-123, et « The symbolism of the temples of bSam-yas », *East and West*, VI (1955/6), pp. 279-281.

<sup>40</sup> *V11DL*, ff. 104b, 105b.

<sup>41</sup> *V11DL*, f. 151b.

<sup>42</sup> *V11DL*, ff. 236a-237a. Pour l'affaire de rTa-dbañ, qui avait commencé à la fin de 1851, voir *WTCL*, 50.8b-9a, 75.15b-16a, 89.38b-39a.

<sup>43</sup> *The Samye monastery*, ed. Lokesh Chandra, New Delhi 1961 ; colophon à p. 312.

<sup>44</sup> *WTCL*, 129.4b ; *V11DL*, f. 246a. Ailleurs on lui donne le titre de *kong* déjà en 1846, peut-être par anticipation ; *V4PC*, ff. 296a, 298b.

<sup>45</sup> *WTCL*, 159.15b-16a ; cf. 161.16b-17b.

<sup>46</sup> *WTCL*, 183.3a-4b ; cf. 183.4b-6b et 183.21b-22b. Il peut s'agir de bÇad-sgra ou bien de son collègue bKras-khañ-pa ; les textes parlent seulement d'un *bka'-blon*, sans en donner le nom.

<sup>47</sup> *WTCL*, 192.4b-6a, 214.7a-8b.

fort important, car il fut le principal signataire du traité de paix conclu le 24 mars 1856 <sup>48</sup>.

Il est tout à fait naturel que ses succès et sa position éminente lui aient procuré beaucoup d'ennemis. Déjà quelques années auparavant il avait fait exiler à rJon-dga' le De-mo Qutuqtu Nag-dbañ-blo-bzañ-'jigs-med-rgyal-mchan, en l'accusant de plusieurs méfaits; et la mort de l'incarné à rJon-dga' le 6 février 1855 avait produit beaucoup de mécontentement. Les moines du monastère de De-mo (et probablement aussi ceux de baTan-rgyas-glin, résidence de l'incarné à Lhasa) portèrent plainte auprès de l'*amban*. Dans le 4<sup>e</sup> mois de 1857 la question fut référée à Peking; mais le gouvernement impérial n'y donna pas de suite <sup>49</sup>. Malgré ce succès, l'inimitié contre bÇad-sgra dans certains cercles ne fit que monter. Quand en 1858 il essaya de limiter les pouvoirs du régent en se faisant nommer garde du sceau, le régent, qui n'était plus le jeune homme sans expérience de 1846, réagit avec adresse et énergie : bÇad-sgra fut déposé et exilé. Plus tard il fut même emprisonné. Il en échappa à grand'peine avec la vie sauve, et enfin il fut interné dans un monastère <sup>50</sup>. Ce fut à cette occasion qu'il rasa ses cheveux, en reprenant l'habit, sinon les vœux et la vie, d'un moine <sup>51</sup>. C'était une simple mesure de précaution; cependant elle servit plus tard au gouvernement impérial de justification pour lui accorder le titre ecclésiastique mongol de Nomun Qan.

Quelques années de vie obscure s'ensuivirent. bÇad-sgra fit peu parler de soi; les textes le mentionnent en passant, en lui donnant le titre de ex-ministre (*bka'-zur*) <sup>52</sup>. Son heure vint en 1862; il joua alors un rôle décisif dans les événements qui aboutirent à la fuite du régent en Chine.

Les textes tibétains sont fort avares de détails sur cette affaire <sup>53</sup>. Au contraire les documents chinois cette fois sont nombreux et assez clairs. Le Rva-sgreñ Qutuqtu avait encouru la haine des moines parce qu'il avait voulu réduire leurs allocations en monnaie. Les plus indignés étaient les moines de 'Bras-spuñs, et particulièrement ceux de Blo-gsal-glin, un de ses 17 collèges régionaux (*kham-s-chan*). Ils se portèrent en masse devant la résidence du régent et y firent leur remontrances dans un ton assez menaçant. L'*amban* Man-k'ing 滿慶 envoya le commissaire aux provisions Li Yu-pou 李玉圃 apaiser l'émeute, mais ce dernier prit le parti des moines. Ce fut l'étincelle qui déchaîna l'incendie. Les moines de 'Bras-spuñs se soulevèrent en masse et obtinrent l'appui de ceux de dGa'-ldan. Ils s'emparèrent d'armes

<sup>48</sup> Texte tibétain dans Tharchin, *Yig-bskur rnam-bžag*, pp. 123-125. Traduction anglaise du tibétain dans Ch. Bell, *Tibet Past and Present*, Oxford 1924, pp. 278-280. Traduction anglaise du texte népalais dans Aitchison, *Treaties etc.*, XIV, pp. 49-50. La date chez Tharchin : 28<sup>e</sup> jour du 2<sup>e</sup> mois est une erreur pour 18/2, donné correctement par Bell et correspondant exactement avec la date indienne du 3 Caitra *badi* 1912 (*pūrṇimānta*); c'est lundi 24 mars 1856.

<sup>49</sup> *WTCL*, 224.24b-25a, 254.12a-b.

<sup>50</sup> Détails chez Shakabpa, pp. 183-185. Cf. la *Vie du 5<sup>e</sup> Paṅ-chen*, f. 81b; *V12DL*, f. 35a.

<sup>51</sup> *Ts'ing-che-kao* (rééd. de Hong Kong), k. 530 (Fan-pu 8), p. 1642a.

<sup>52</sup> *Vie du 5<sup>e</sup> Paṅ-chen*, f. 121b. *V12DL*, f. 91b.

<sup>53</sup> *V12DL*, f. 92b. La narration de Shakabpa, pp. 185-187, paraît assez sûre, mais est difficile à contrôler dans les détails.

et de munitions des dépôts du Potala et ils attaquèrent la résidence du Rva-sgreñ Qutuqtu, qui se défendit à coups de fusil. Li Yu-pou se cacha, Man-k'ing ne fit absolument rien <sup>54</sup>. Rva-sgreñ, bien que mollement aidé par les moines de Se-ra <sup>55</sup>, fut assiégé dans le couvent de b'Zi-sde à Lhasa <sup>56</sup>. Sa position devint bientôt désespérée, et après une résistance opiniâtre il s'enfuit sur la route de la Chine, en emportant avec lui le sceau officiel. Man-k'ing envoya alors un mémoire à l'empereur proposant sa déposition et son arrestation. Le gouvernement de Pékin l'approuva et donna les ordres nécessaires; en même temps il nomma bÇad-sgra comme régent provisoire avec le titre de Nomun Qan (17 juillet 1862) <sup>57</sup>. Les moines avaient réclamé à grands cris son retour à Lhasa et sa réhabilitation <sup>58</sup>, et Man-k'ing l'avait appelé, en apparence comme médiateur, quand l'émeute s'était révélée sérieuse <sup>59</sup>. En réalité il profita de la situation confuse pour faire avancer ses intérêts particuliers.

Les mesures hésitantes et partiales de Man-k'ing furent tout de suite l'objet de critiques sérieuses à Pékin, tant avant qu'après la fuite du Rva-sgreñ Qutuqtu <sup>60</sup>. Sa position était d'autant plus délicate qu'il remplissait seulement par intérim les fonctions d'*amban*. L'occupation de son poste comme titulaire se termina en 1859, quand Tch'ong-che 崇實 (1820-1876) fut nommé à sa place. Mais Tch'ong-che, en route pour Lhasa, s'était arrêté au Sseu-tch'ouan pour y prendre des mesures urgentes de défense contre les rebelles qui menaçaient la province; son activité y fut si appréciée, qu'il fut nommé général provincial et resta au Sseu-tch'ouan <sup>61</sup>. En 1861 King-wen 景紋 reçut la nomination de premier *amban* du Tibet; mais quand l'émeute éclata à Lhasa, il était encore en voyage et venait d'arriver au Sseu-tch'ouan. Le gouvernement insista plusieurs fois pour qu'il se hâtât de partir pour Lhasa, mais il fit la sourde oreille <sup>62</sup>.

L'indécision du gouvernement chinois, insuffisamment informé, fut telle, qu'un moment on songea à déposer bÇad-sgra et à le renvoyer à son exil <sup>63</sup>. On laissa, cependant, tomber l'idée presque aussitôt, surtout parce que bÇad-sgra jouissait d'une réelle popularité et de la confiance absolue de la plupart des moines <sup>64</sup>. Ainsi il fut bientôt confirmé formellement et définitivement dans l'office de régent <sup>65</sup>, le premier et le seul séculier qui gouverna le pays depuis la mort de 'Gyur-med-rnam-rgyal en 1750 jusqu'à la fin du vieux Tibet en 1959.

<sup>54</sup> *MTCL*, 36.49-51b, 47.39a-30b.

<sup>55</sup> *Ts'ing-che-kao*, k. 530, p. 1642a.

<sup>56</sup> *MTCL*, 32.10a-12a, 62.33b-35a.

<sup>57</sup> *MTCL*, 36.23a-24a. *VI2DL*, f.95b.

<sup>58</sup> *MTCL*, 36.49b-51b.

<sup>59</sup> *MTCL*, 32.10a-12a.

<sup>60</sup> *MTCL*, 27.39a, 32.12a-b, 36.24b-25b, 36.25b-26a.

<sup>61</sup> Voir A.W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing period*, Washington 1943-44, pp. 211-212.

<sup>62</sup> *MTCL*, 27.37a-39b, 32.10a-b, 32.12b-13b, 36.24b-25b, 36.25b-26a.

<sup>63</sup> *MTCL*, 36.51a-b.

<sup>64</sup> *MTCL*, 82.3b.

<sup>65</sup> *MTCL*, 90.9b-10a, 111.8a-10a.

Nous ne savons pas grand'chose de son activité pendant la courte période de son régime, qui dura un peu plus de deux ans. Il semble qu'il voulut prendre une attitude énergique au sujet des zones mal délimitées de la frontière, en intervenant militairement dans la petite guerre qui sévissait depuis quelques années dans le Ņag-roñ au Tibet oriental; le chef local mGon-po-rnam-rgyal y résistait avec succès aux forces impériales. Une intervention pouvait être avantageuse pour le gouvernement tibétain; en tous cas elle aurait détourné l'attention du peuple des problèmes intérieurs, selon une recette bien connue dans tous les temps et tous les pays. Ainsi bÇad-sgra concentra les forces disponibles et forma un petit corps d'expédition, qui partit pour le Ņag-roñ. Le gouvernement chinois, assez naturellement, ne s'en réjouit pas du tout et envoya à l'*amban* ordre de rappeler et de licencier ces forces<sup>66</sup>. Mais une fois de plus ses ordres furent ignorés. L'armée tibétaine non seulement arriva au Ņag-roñ, mais y acheva la guerre en prenant d'assaut les forteresses et la capitale ennemie; mGon-po-rnam-rgyal y périt dans l'incendie. Pékin ne pouvait décemment se fâcher d'une victoire si complète, et fit bonne mine à mauvais jeu, en confiant le gouvernement de la région au Dalai-Lama, représenté par un fonctionnaire ecclésiastique, le *spyi-khyab mkhan-po*<sup>67</sup>. Tout cela se passait en 1866, bien après la mort de bÇad-sgra, à qui cependant revient le mérite de l'action, bien qu'il ne put pas en recueillir les fruits.

On ne voit pas bien les raisons pour une autre mesure semi-militaire amorcée par bÇad-sgra : la construction d'une enceinte murée autour de Lhasa, qui depuis 1721 était une ville ouverte<sup>68</sup>. Mais le travail n'était ni achevé, ni peut-être bien avancé, au moment de sa mort<sup>69</sup>; en tous cas Lhasa resta toujours sans murs.

Enfin, il prit l'initiative d'un changement de quelque intérêt : l'abandon des casernes chinoises de Grva-bži au nord de Lhasa. Les quartiers de la petite garnison chinoise (peu plus d'une escorte personnelle) et les bureaux et la résidence (*yamen*) des *ambans* furent aménagés dans le quartier sud-ouest de la ville même<sup>70</sup>, malgré les protestations du gouvernement de Pékin<sup>71</sup>.

Pour le reste, les documents chinois ne donnent des détails, d'ailleurs assez nombreux, que sur la crise interne de l'administration chinoise au Tibet causée par le coup d'état de 1862. Comme ils ne concernent pas directement bÇad-sgra, un coup d'œil sur les faits essentiels suffira. Quelques

<sup>66</sup> *MTCL*, 67.44a-45a, 67.45a-b, 82.1b, 90.10a-b, 90.12b.

<sup>67</sup> Il y a beaucoup de documents chinois sur cette guerre. Pour la conclusion, la fin de mGon-po-rnam-rgyal et l'annexion au Tibet, voir *MTCL*, 152.18a-19a, 152.45b-46b, 163.8b-9b, 163.9b-10b. Informations très sommaires chez G. Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas*, p. 358, et Li Tieh-tseung, *Tibet today and yesterday*, New York 1960, p. 62.

<sup>68</sup> En 1721 les chinois avaient démoli l'enceinte bâtie quelques années auparavant par Lajang Khan; L. Petech, *China and Tibet in the early 18th century*, Leyden 1950, p. 68.

<sup>69</sup> *Ts'ing-che-kao*, k. 530, p. 1642b.

<sup>70</sup> N. 20 dans le plan de Lhasa de S.Ch.Das, *Journey to Lhasa and Central Tibet*, Londres 1904, en face de la p. 216.

<sup>71</sup> *Ts'ing-che-kao*, *loc.cit.* *MTCL*, 86.46a, 86.47a-b.

<sup>72</sup> *MTCL*, 37.42a-b.

officiers impériaux avaient présenté des mémoires accusant Man-k'ing de corruption. Une enquête était nécessaire, et Fu-tsi 福濟 (m. 1875) fut envoyé au Tibet en qualité de commissaire spécial, pour y examiner les accusations en collaboration avec le nouveau *amban* King-wen <sup>73</sup>. Mais à ce moment King-wen informa les autorités centrales que, étant arrivé à Ta-tsien-lou, il était obligé de s'y arrêter, car les rebelles du Nag-roñ rendaient la route très dangereuse <sup>74</sup>. Le gouvernement lui ordonna de continuer son voyage <sup>75</sup>. Mais Fu-tsi et King-wen retournèrent à Tch'eng-tou <sup>76</sup> et ne bougèrent plus malgré les ordres répétés de l'empereur <sup>77</sup>.

Dans l'entretemps le Rva-sgreñ Qutuqtu était arrivé à Pékin et y avait présenté une plainte officielle contre Man-k'ing, en l'accusant d'avoir été corrompu par bÇad-sgra moyennant une somme de 80 *rta-mig-ma* (grand pièces d'argent) <sup>78</sup>. La plainte fut longuement examinée <sup>79</sup>, mais le Rva-sgreñ Qutuqtu mourut presque immédiatement <sup>80</sup> et on laissa tomber ses accusations <sup>81</sup>. Cependant, les plaintes précédentes d'ordre général furent discutées, et le gouvernement à maintes reprises envoya à Man-k'ing l'ordre de rappel, bien que celui-ci fit observer (non sans raison) qu'il ne pouvait abandonner Lhasa avant que son successeur y fût parvenu <sup>82</sup>. Li Yu-pou fut rappelé en Chine pour y être interrogé comme témoin, mais surtout pour le séparer de Man-k'ing et de bÇad-sgra, avec lesquels il collaborait étroitement <sup>83</sup>; et l'*amban* insista en vain pour qu'on permit de le rétenir à Lhasa <sup>84</sup>. Tout ce brouhaha finit par s'apaiser sans qu'il eût reçu une conclusion quelconque. Fu-tsi fut rappelé à Pékin, et ce fut seulement à l'été de 1865 que King-wen arriva à Lhasa et que Man-k'ing en sortit pour se rendre à la capitale; à ce qu'on sait, le procès contre lui fut tacitement abandonné. Le tout est un exemple fort instructif de la paralysie progressive du gouvernement mandchou, dont le contrôle sur les affaires tibétains était en train de se relâcher.

Quant à bÇad-sgra, accepté d'assez mauvaise grâce par le gouvernement impérial, il jouit très peu de temps de son succès, car il mourut de maladie c. 25 Septembre 1864 <sup>85</sup>. Avec lui prit fin la seule tentative faite durant le XIX siècle de donner au gouvernement tibétain un caractère, sinon laïque, au moins dominé moins complètement par le clergé.

<sup>73</sup> *MTCL*, 37.42a-b, 37.43b, 47.39a-40b, 62.33b-35a.

<sup>74</sup> *MTCL*, 45.46b-47a.

<sup>75</sup> *MTCL*, *loc. cit.*, 67.44a-45a.

<sup>76</sup> *MTCL*, 82.2a, 82.6a-b.

<sup>77</sup> *MTCL*, 86.45b, 86.46a-b, 86.48a-b, 90.11a-b, 90.13a, 90.14a, 94.13a, 94.14a, 94.14b-15a, 96.35a, 96.36b, 103.18a-b, 105.14a, 111.7a, 111.9b, 122.46a-47a.

<sup>78</sup> *MTCL*, 47.39a-40b, 62.33b-35a.

<sup>79</sup> *MTCL*, 66.31b-33b, 82.1a-7a, 82.7a-9b, 86.46a-b.

<sup>80</sup> *MTCL*, 86.46a-b, 111.6b.

<sup>81</sup> *MTCL*, 90.10a.

<sup>82</sup> *MTCL*, 90.11b-12a, 94.13a, 111.7a.

<sup>83</sup> *MTCL*, 67.44a-45a, 67.45a-b, 82.6a, 82.7a, 90.10b-11a, 90.11b-12a, 90.13a-14a, 94.13b, 111, 10a.

<sup>84</sup> *MTCL*, 86.44b, 111.8a-10a.

<sup>85</sup> *VI2DL*, f. 160a-b. La nouvelle de sa mort fut reçue, et son successeur dans la régence fut nommé par le gouvernement chinois le 28 décembre 1864; *MTCL*, 122.45b-46a, 122.46a-47a, 123.32b-33b.

## ABRÉVIATIONS.

- HB* = M.W. Fisher, Leo E. Rose, R.A. Huttenback, *Himalayan Battleground, Sino-Indian rivalry in Ladakh*, London 1963.
- Huc* = E.R. Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, Tournai 1850.
- MBTJ* = *dPal mi'i dbaṅ po'i rtogs brjod pa 'jig rten kun tu dga' ba'i glam* (Vie de Pholha-nas par mDo-mkhar Che-rin-dbaṅ-rgyal).
- MP* = *Si-tsang tseou-chou* 西藏秦疎, par Mong-pao 孟保.
- MTCL* = *Ta Ts'ing li-tch'ao che-lou*, *Mou-tsong*.
- Shakabpa* = W.D. Shakabpa, *Tibet, a political history*, New Haven 1967.
- STCL* = *Ta Ts'ing li-tch'ao che-lou*, *Siuan-tsong*.
- V10DL* = Vie du Dixième Dalai-Lama <sup>86</sup>.
- V11DL* = Vie de l'Onzième Dalai-Lama <sup>86</sup>.
- V12DL* = Vie du Douzième Dalai-Lama <sup>86</sup>.
- V4PC* = *Rab 'byams rgyal ba'i spyi gzugs skyabs mgon pan chen thams cad mkhyen pa rje bcun Blo bzaṅ dpal ldan bstan pa'i ṅi ma phyogs las rnam rgyal dpal bzaṅ po'i žal sna nas kyi sku geuṅ thugs kyi rnam par thar pa 'jam gliṅ mjes rgyan* (Vie du 4<sup>e</sup> Paṅ-chen bsTan-pa'i-ṅi-ma (1782-1853), écrite en 1883 par le dge-sloṅ Blo-bzaṅ-sbyin-pa).
- WTCL* = *Ta Ts'ing li-tch'ao che-lou*, *Wou-tsong*.

<sup>86</sup> Pour le titre complet, date de compilation et nom de l'auteur voir L. Petech, « The Dalai-Lamas and regents of Tibet », *T'oung Pao*, 47 (1959), p. 370.



# LE SUGATAPAÑCATRIMŚATSTOTRA DE MĀTRCĒṬA

(LOUANGE DES TRENTE-CINQ SUGATA)

par

P. PYTHON

L'*Upālipariṣṭhā*, traité de discipline du Grand Véhicule, dont j'ai préparé l'édition critique et la traduction française, contient, entre autres, un formulaire célèbre de la Confession, où le pénitent fait son accusation en s'adressant à trente-cinq Buddha. Ce formulaire avec les noms des trente-cinq Buddha est cité dans le *Śikṣāsamuccaya*<sup>1</sup>. Or il existe un hymne de Mātrcēṭa, celui justement que je présente ici, où l'auteur s'est inspiré des noms des trente-cinq Buddha de la Confession pour composer un hymne de trente-cinq quatrains respectifs. Mātrcēṭa s'était spécialisé dans les eulogies bouddhiques<sup>2</sup> : il écrivit une dizaine d'hymnes dont une partie a été retrouvée. Une indication chronologique sur Mātrcēṭa est fournie par son « Epître au Grand roi Kaniska » (*Mahārāja-Kanikalakha*), où il s'agirait de Kaniska II (vers l'an 270 de notre ère). Le texte sanskrit du présent hymne est perdu.

La traduction tibétaine est due au bhikṣu Rin čhen bzañ po secondé du savant indien Sumakaravarman ; elle peut être datée approximativement puisque ce traducteur tibétain a vécu durant les années 958-1055<sup>3</sup>. Une remarque au sujet de la liste comme telle des trente-cinq Buddha ! Cette liste paraît être très archaïque et représenter une énumération des Buddha intermédiaire entre la liste des sept Buddha du passé, typique du Hinayāna et le panthéon élaboré du Mahāyāna. Aucun des Buddha passés traditionnels (Vipaśyin, Śikhin, Viśvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kaśyapa et Śākyamuni) n'y apparaît, de même qu'aucun des grands Buddha du Mahāyāna, tels Amitābha, Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amoghasiddhi, etc. Des trente-cinq Buddha seuls quatorze noms sont attestés dans les autres textes (textes les plus anciens se trouvant à cheval entre le Hinayāna et le Mahāyāna ou appartenant au début du Mahāyāna). Un trait caractéristique de cette liste est la présence des noms des dieux brahmaniques en qualité des Buddha : Brahmā, Varuṇa, Nārāyaṇa, Indraketuḍhvarāja, Varuṇadeva.

<sup>1</sup> *Śikṣāsamuccaya*, éd. C. Bendall (Bibl. Buddhica, I), St-Pétersbourg, 1902, p. 169.

<sup>2</sup> Cf. *L'Inde Classique*, par L. Renou et J. Filliozat, t. II (Bibl. Ec. Franç. Extrême-Orient), Paris, 1953, p. 381-382, § 2025. — Cf. D.R. Shackleton Bailey, *The Satapañcāśatka of Mātrcēṭa*, Cambridge, 1951 ; *The Varuṇahavarna of Mātrcēṭa.*, *BSOAS*, XIII, 1950, p. 671-810 ; 947-1003.

<sup>3</sup> Cf. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Rome, 1949, vol. I, p. 88.

- // bde bar gśegs pa sum ču so lña'i bstod pa / rgya gar skad du // su ga  
 ta pañ ca tri ra tna nā ma mā lā stotra / bod skad du / bde bar gśegs pa  
 sum ču so lña'i bstod pa / mchan rin po čhes spras pa /  
 dkon mčhog gsum la phyag 'chal lo //  
 sañs rgyas gco la phyag 'chal lo //  
 skyob pa'i čhos la phyag 'chal lo //  
 dge 'dun čhe la phyag 'chal lo //  
 gsum la rtag tu skyabs su mčhi //  
 1 sañs rgyas kun gyis gdul dka' ba //  
 sñigs ma lña yi rcod du 'dir //  
 brcon 'grus brtan pos sañs rgyas pa //  
 sã kya thub la phyag 'chal lo //  
 2 rdo rje lta bu'i tiñ 'jin gyis //  
 sñiñ po byañ čhub mčhog bsñes pa //  
 bdud dpuñ rdo rje sñiñ po yis //  
 rab tu 'joms la phyag 'chal lo //  
 3 rin čhen sku las 'od 'phros pas //  
 ñan soñ sdug bsñal ži mjad čin //  
 bdud rnams rnam (bdud rnams rnam par ...) par skrag mjad pa //  
 rin čhen 'od 'phro phyag 'chal lo //  
 4 ži ltar klu čhen dpa' bo yis //  
 gliñ rnams čhar gyis chim byed ltar //  
 stoñ gsum čhos kyi čhar 'bebs pa //  
 klu dbañ rgyal la (120<sup>b</sup>) phyag 'chal lo //  
 5 dpa'bo khyod kyis bstan pa 'dis ///  
 bdud dañ mu stegs skrag mjad čin //  
 gdul bya kun mkyen 'god mjad pa //  
 dpa' bo'i sde la phyag 'chal lo //  
 6 thugs rjes gžan don rab bsgoms pas //  
 ñid kyi sku srog gtoñ ba la //  
 mgu ba pho ltar rab dgyes pa //  
 dpal dgyes la yañ phyag 'chal lo //  
 7 mkhas pa rnams la don snañ mjad //  
 bar ma'i rgyud rnams smin mjad čin //  
 tha ma'i ñon moñs bsreg mjad pa //  
 rin čhen me la phyag 'chal lo //  
 8 sañs rgyas kun dañ skal pa mñam //  
 mčhog tu šes rab snañ ba yis //

<sup>4</sup> *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition*, ed. by D.T. Suzuki, *Bstan hgyur, Bstod tshogs Ka-1* 120<sup>a</sup> 4 - 122<sup>a</sup> 3, Tôkyô-Kyôto, 1958, T. 46, No 2033, pp. 50-51, folios 120<sup>a</sup> 4 - 122<sup>a</sup> 3 - No 2033 : *Bde bar gśegs pa sum ču rca lña'i bstod pa mchan rin po čhes spras pa žes bya ba.*

*Sugatapañcatrimśat - stotra - nāma - ratnamālā - nāma.* A. Maticitra, tr. Sumakaravarman, Rin-čhen bzañ-po.

Pour l'édition noire de Narthang, cf. Bibl. Nationale de Paris, Fonds tibétain, No 108, folios 151b, 6-153b, 3.

- phyogs rnam s nañ bar mjad de 'khuñs //  
 rin čhen zla 'od phyag 'chal lo //  
 9 sku ni blta bas mi ñoms śiñ //  
 'dom gañ 'od kyis sal le yañ //  
 gañ gis khyod mthoñ skal ldan pas //  
 mthoñ ba don yod phyag 'chal lo //  
 10 sku gsuñ thugs ni rin čhen mčhog ///  
 dri med spros bral sañs rgyas pas //  
 'gro kun ñon moñs gduñ ba sel //  
 rin čhen zla ba phyag 'chal lo //  
 11 dam čhos dri ma med pa'i čhus //  
 thog mar bdag ñid dag mjad nas //  
 gžan dag mčhog tu dag mjad pa //  
 dri med dpal la phyag 'chal lo //  
 12 bsod nams byas pa'i chogs dag ni //  
 sems čan kun la yoñs bsño bar //  
 thub pa khyod kyī ston mjad pa //  
 dpal sbyin la yañ phyag 'chal lo //  
 13 rig dañ žabs su ldan pa po //  
 čañs pa lags par bram ze bžed //  
 rig gsañ žabs ldan khyod mña' ba //  
 čañs pa'i mchan la phyag 'chal lo //  
 14 čañs pa'i žabs bžir rab sgoms śiñ //  
 čañs spyod 'bras bu mčhog bsñes pa //  
 čañs pas 'khor lo bskor bar bskul //  
 čañs pa sbyin la phyag 'chal lo //  
 15 thugs ni dka' thub brtul žugs dag //  
 (121<sup>a</sup>) yañ dag blañs pa gcañ mar mjad //  
 ñon moñs sdig pa 'khru mjad pa //  
 čhu yi lha la phyag 'chal lo //  
 16 'jig rten pa dag bde byed mčhod //  
 bde byed klu čhen ma dros mčhod //  
 čhu lha des kyañ khyod mčhod pas //  
 čhu lha'i lha la phyag 'chal lo //  
 17 'dren pa kun gyi mčhog gyur čiñ //  
 khyod ni mchuñs med rab ži bas //  
 'gro ba kun gyi dpal mjad pa //  
 dpal bzañ la yañ phyag 'chal lo //  
 18 khyod la rgol ba'i ñon moñs pa //  
 do gal byed pa thams čad kyañ //  
 can dan spañs pa ltar bsil mjad //  
 can dan dpal la phyag 'chal lo //  
 19 rgyal ba'i dpal dañ gzi brjid la <sup>5</sup> //  
 sus kyañ 'gran par mi bzod de //  
 mig gis ñi ma'i dkyil 'khor bžin //  
 gzi brjid mtha' yas phyag 'chal lo //

<sup>5</sup> Ed. Pékin : ni

- 20 thub pa'i 'od zer rab byuñ bas //  
 ña rgyal kheñs pa źi mjad čin //  
 dman rnams spro ba bskyed par mjad //  
 'od dpal la yañ phyag 'chal lo //
- 21 'é ma mya ñan 'das la źi //  
 khyod 'dra thugs rje'i bdag ñid čan //  
 mña' brñes pa yañ bde gsegs pas //  
 mya ñan med dpal la phyag 'chal //
- 22 sred pa med pa goms mjad čin //  
 'dren pa kun gyi mčhog gyur pa //  
 stobs čhen thams čad zil gnon pas //  
 sred med bu la phyag 'chal lo //
- 23 rnam pa kun gyi mčhog ldan pas //  
 mjes pa gzan kun zil gyis gnon //  
 mchan dan dpe byad rab rgyas pa //  
 me tog dpal la phyag 'chal lo //
- 24 chañs pa'i dbyañs dan 'od zer gyis //  
 'jig rten thams čad khyab mjad pa //  
 chañs pa'i 'od zer rnam par rol //  
 mñon par mkhyen la phyag 'chal lo //
- 25 'od kyis dguñ <sup>6</sup> la reg pa gañ <sup>7</sup> //  
 čhags med bde ba rab rgyas pa //  
 pa dma'i 'od (121<sup>b</sup>) zer rnam par rol //  
 mñon par mkhyen la phyag 'chal lo //
- 26 thub pa'i bsod nams 'od zer gyis //  
 'gro rnams zañ zin chim mjad pa //  
 khyad par 'phags pa'i nor sbyin pas //  
 nor dpal la yañ phyag 'chal lo //
- 27 dran pa rnams la mña' brñes pas //  
 thog ma med čin rab mkhyen pa //  
 gañ gis khyod dran 'phoñs sel bas //  
 dran pa'i dpal la phyag 'chal lo //
- 28 thub pa čhos kyi 'khor lo bskor //  
 sñan pa'i ba dan sa gsum grags //  
 yon tan grañs med mchan gyi dpal //  
 śin tu yoñs grags phyag 'chal lo //
- 29 stobs dan dbañ po mčhog brñes pas //  
 nag po'i phyogs rnams pham mjad de //  
 dbañ po'i spyis btud dbañ po'i tog //  
 rgyal mchan rgyal la phyag 'chal lo //
- 30 dños por grags pa'i rtog ge la //  
 phra źib ye śes rdo rje yis //  
 señ ges <sup>8</sup> glañ po ji bzin du //  
 śin tu rnam gnon phyag 'chal lo //

<sup>6</sup> Correction du : gdu, des Editions.

<sup>7</sup> Ed. Pékin : yañ

<sup>8</sup> Se dges, dans éd. Pékin.

- 31 bdag gźan ñon moñs sde bćom pas //  
 khyed la dpal mćhog gźan ma mćhis //  
 'dod pa'i dbañ phyug gyul las rgyal //  
 śin tu rnam rgyal phyag 'chal lo //
- 32 bgrod pa ċig pu'i lam ċhen du //  
 'gro kun ded dpon rab mjad de //  
 bdud dañ ñan soñ 'jigs las sgrol //  
 rnam par gnon gśegs phyag 'chal lo //
- 33 thub pa'i rju 'phrul rmad byuñ bas //  
 sprul pa bye ba dpag med 'gyed //  
 gdul bya kun la snañ gyur pas //  
 kun snañ bkod la phyag 'chal lo //
- 34 mu stegs thar pa phyir bzlog ċiñ //  
 ñan thos źi ba phyogs gćig la //  
 khyod kyis sras mćhog rin ċhen rnams //  
 pa dma ltar smin phyag 'chal lo //
- 35 bsod nams chogs las rin po ċhe //  
 ye śes chogs rjogs pa dma'i gdan //  
 sku gsum lhun grub rab tu bźugs //  
 ri dbañ (122<sup>a</sup>) rgyal la phyag 'chal lo //
- bde bar gśegs pa sum ċu rca lña'i mchan //  
 rin ċhen spras pa'i bstod pa 'di brjod pas //  
 thub pa'i dbañ po'i spyod pa ċi 'dra ba //
- bdag gi spyod kyañ de dañ 'dra (... de dañ 'dra bar śog) śog /  
 bde bar gśegs pa sum ċu rca lña'i bstod pa mchan rin po ċhes  
 spras pa źes bya ba / slob dpon ma ti ci tras mjad pa rjogs so // rgya gar  
 gyi mkhan po su ma ka ra wa rmma dañ //
- lo cā ba dge sloñ rin ċhen bzañ pos bsgyur ċiñ źus te gtan la phab  
 pa'o //

## TRADUCTION FRANÇAISE

Hommage au Triple Joyau !  
 Hommage à l'éminent Buddha !  
 Hommage à la Loi protectrice !  
 Hommage à la Grande Communauté !  
 En ces trois, constamment, je prends refuge.

- 1 Aucun Buddha ne peut te dompter ;  
 Tu as, dans cette ère du Kaliyuga <sup>9</sup> aux cinq dégénérescences,  
 Atteint l'Éveil grâce à la fermeté de ton énergie,  
 Hommage à toi, Śākyamuni <sup>10</sup> !

<sup>9</sup> Cf. la théorie indienne sur les quatre périodes de l'histoire du monde : 1) l'ère de Kṛta, 2) l'ère de Tretā, 3) l'ère de Dvāpara, 4) l'ère de Kali, la présente, caractérisée par les cinq dégénérescences (*pañcakaśāya*), qui sont : 1) celle de la vie, (*āyus*), 2) celle de l'opinion (*dṛṣṭi*), 3) celle des passions (*kleśa*), 4) celle des êtres (*sattva*), 5) celle du monde (*loka*).

<sup>10</sup> Le stotra de Mātṛceṭa ne donne aucun renseignement sur les particularités mythologiques de chacun de ces Buddha (puisque celles-ci certainement n'existaient pas) ; il s'applique plutôt

- 2 Grâce à une concentration adamantine (*vajropama-samādhi*),  
Ton être intime (*garbha*) a trouvé le repos dans le Grand Eveil,  
Hommage à toi, « qui tailles en pièces  
Par ton cœur de diamant » (Vajragarbhapramardin) les forces de Māra
- 3 Par la splendeur (*arcis*) émanant de ton corps de bijoux (*ratnakāya*),  
Tu apaises les tourments des enfers  
Et tu frappes de terreur les Māra ;  
Hommage à toi, Ratnārcis !
- 4 Comme le grand souverain (*īśvara*) des Nāga <sup>11</sup>  
Rafraîchit de pluie les continents,  
De même tu fais pleuvoir ta doctrine sur les trois mille mondes.  
Hommage à toi, Nāgeśvararāja !
- 5 Par cet enseignement, ô Héros (*vīra*),  
Tu fais trembler Māra et les fauteurs d'hérésie (*tīrthika*)  
Et tu infuses l'omniscience aux êtres à convertir,  
Hommage à toi, Virasena !
- 6 A promouvoir le bien des autres par la compassion,  
Au sacrifice même de ta vie physique,  
Tu éprouves une joie (*nanda*) parfaite, comme un mâle en volupté,  
Hommage à toi, Viranandin !
- 7 Pour les experts tu fais resplendir la vérité (*artha*),  
Pour ceux de l'entre-deux évoluant dans les séries (*saṃtāna*) tu apportes  
la maturité,  
Pour les infimes tu consumes les souillures,  
Hommage à toi, Ratnāgni (Feu de bijoux) <sup>12</sup> !
- 8 Tu surgis en illuminant les points cardinaux  
Par la lumière de la sagesse suprême,  
Qui est le lot commun de tout Buddha,  
Hommage à toi, Ratnacandraprahba (Clair de lune de bijoux) !
- 9 Corps qu'on ne se rassasie pas de voir  
Emettant la lumière de l'arc-en-ciel,  
Bienheureux ceux qui te voient !  
Hommage à toi, Amoghadarśin <sup>13</sup> !

à des développements poétiques sur les étymologies des noms. Quand le rapport entre le nom et le texte explicatif est clair, on ne le signalera pas en notes.

Dans cette première strophe, où il s'agit du Buddha Śākyamuni, le rapport n'est pas très clair ; si l'auteur joue sur le nom de Buddha comme tel, il le met en rapport avec *bodhi*, dont la qualité surpasse celle des autres Buddha ; si l'auteur s'inspire du nom Śākyamuni, il jouerait sur un sens possible de *sākya*, cf. verbe *sak-*, être puissant, *sākta*, relatif à la puissance et à l'énergie (dont il est parlé ici).

<sup>11</sup> Les Nāga sont entre autres considérés comme faiseurs de pluie.

<sup>12</sup> La strophe fait allusion aux trois fonctions du feu : éclairer, cuire et faire mûrir (*pācayati*), brûler.

<sup>13</sup> Cette strophe est difficile. Voici une hypothèse : le texte original devait avoir *dhanvābhāsa*, c'est-à-dire « lumière de l'arc-en-ciel ». Le rapport avec le nom Amoghadarśin n'est pas clair, car ce nom signifie « Celui qui montre ce qui n'est pas vain, inutile » (cf. le tib. *don yod, arthavat*). Mais l'auteur pouvait s'inspirer d'une étymologie fantaisiste, dans le style des étymologies indiennes *amogha* = *amegha* « sans nuage ». Et dans ce contexte, l'arc-en-ciel pourrait être considéré comme l'annonce de la « dispersion des vaines brunes ». Le tib. a décomposé *dhanvābhāsa* en *dhanu* (toise) et *ābhāsa* (reflet).

- 10 Joyau (*ratna*) très précieux par tes actes, paroles et pensées <sup>14</sup>,  
 Buddha immaculé <sup>15</sup> et sans artifice (*niḥprapañca*),  
 Qui écarter les passions tourmentant tous les êtres,  
 Hommage à toi, Ratnacandra !
- 11 Tu t'es purifié dès l'origine  
 Par l'eau sans souillures (*vimala*) de la sainte Loi  
 Et tu purifies radicalement les autres,  
 Hommage à toi, Vimalaśrī !
- 12 Ce que tu enseignes, ô Ermite,  
 Ce sont des accumulations de mérites  
 Que le transfert (*pariṇāmana*) appliquera à tous les êtres,  
 Hommage à toi, Śūradatta <sup>16</sup> !
- 13 Les brahmanes affirment que (le dieu) Brahmā  
 Est parfait en sagesse et en conduite,  
 Mais toi, tu es muni de sciences et de pratiques secrètes (*guhyaavidyā-  
 caraṇasaṃpanna*)  
 Hommage au nom de Brahmā !
- 14 En pratiquant la sainte méditation quadripartite (*cātuṣpāda-brahma-  
 bhāvanā*) <sup>17</sup>,  
 Tu t'appuies sur les fruits excellents de la chasteté (*brahmacarya*)  
 Et tu as mis en mouvement la roue divine (*brahmacakrapravartana*),  
 Hommage à toi, Brahmadata !
- 15 Esprit qui rend limpides les engagements religieux (*samādāna*)  
 Et les vœux d'austérité (*tapovrata*),  
 Toi qui laves les péchés des passions,  
 Hommage à toi, Varuṇa <sup>18</sup> !
- 16 Adoré par les êtres de ce monde comme bienfaiteur (*śaṃkara*),  
 Adoré également par les grands nāga Śaṃkāra et Anavatapta,  
 Puisque tu es adoré même par le (roi nāga) Varuṇa,  
 Hommage à toi, Varuṇadeva (dieu de Varuṇa) <sup>19</sup> !
- 17 Toi le plus éminent de tous les guides,  
 Toi l'apaisé sans égal (*apratimapraśānta*),  
 Tu apportes à tous les êtres la bénédiction (*srī*),  
 Hommage à toi, Bhadraśrī !
- 18 Si importantes soient les passions  
 Qui t'assaillent (*codayanti*),

<sup>14</sup> Il s'agit des trois sphères de l'activité humaine.

<sup>15</sup> « Immaculé » est en Inde une épithète constante de la lune, ce qui explique le rapport avec *candra* dans le nom de ce Buddha.

<sup>16</sup> Le rapport avec le nom Śūradatta n'est pas clair.

<sup>17</sup> Il s'agit ici de quatre exercices, appelés ordinairement « les quatre nobles Résidences de Brahma » (*brahmavihāra*) ou aussi « les quatre sentiments infinis » (*apramāṇacitta*), qui sont l'exercice de la bienveillance (*maitrī*), de la compassion (*karuṇā*), de la joie (*muditā*) et de l'indifférence (*upekṣā*).

<sup>18</sup> Varuṇa est le dieu des eaux.

<sup>19</sup> Une autre traduction est possible : Les gens de ce monde adorent le (roi nāga) Śaṃkāra ; Śaṃkāra adore le grand nāga Anavatapta ; et puisque tu es adoré même par le (roi nāga) Varuṇa, hommage à toi, Varuṇadeva.

- Tu les tempères de fraîcheur comme avec un parfum de santal (*candana*),  
 Hommage à toi, Candanaśrī !
- 19 De ta splendeur et de ton éclat de victoire,  
 Personne ne peut être le rival,  
 Pas plus que l'œil (ne peut rivaliser) avec le disque solaire,  
 Hommage à toi, Anantaujas (Splendeur infinie) !
- 20 Par l'émission de tes rayons éclatants d'ermite,  
 Tu apaises les bouffis d'orgueil (*mānastabdha*),  
 Et tu redonnes le courage aux humbles (*hīna*),  
 Hommage à toi, Prabhāsaśrī (Éclat de splendeur) !
- 21 Oh ! quelle paix pour ceux qui ont été délivrés des peines (*soka*)  
 Par les Sugata munis de puissance  
 Et qui, pareillement à toi, sont la compassion même,  
 Hommage à toi, Aśokaśrī !
- 22 Entraînant (les gens) dans la pratique du non-désir,  
 Guide éminent entre tous,  
 Dépassant tout le monde (*sarvābhibhū*) par ton immense force,  
 Hommage à toi, Nārāyaṇa <sup>20</sup> !
- 23 Surpassant tous les autres par ta beauté  
 Éminente sous tous les aspects,  
 Amplement pourvu de marques et de signes (*lakṣaṇa-vyañjana*),  
 Hommage à toi, Kusumaśrī (Splendeur de fleurs) <sup>21</sup> !
- 24 Par ta voix divine (*brahmasvara*) et ton rayonnement divin (*brahma-  
 jyotis*)  
 Tu envahis tous les mondes,  
 Hommage à toi,  
 Brahmajyotirvikrīḍitābhijña !
- 25 En atteignant le ciel par ta splendeur <sup>22</sup>  
 Tu répands un bonheur sans attachement,  
 Hommage à toi,  
 Padmajyotirvikrīḍitābhijña !
- 26 Par l'éclat de tes mérites d'ermite  
 Tu rassasies les créatures n'ayant que des biens terrestres (*āmiṣa*)  
 En leur donnant le bien (*dhana*) par excellence (= spirituel),  
 Hommage à toi, Dhanaśrī !
- 27 Par la maîtrise acquise en tout ce qui est présence d'esprit (*smṛti*),  
 Tu es un connaisseur parfait et sans précédent,  
 Tu remédies à toute faiblesse de la mémoire,  
 Hommage à toi, Smṛtiśrī !
- 28 Toi, l'ermite qui fais tourner la roue de la Doctrine,  
 Bannière (*paṭākā*) <sup>23</sup> de gloire célébrée (*kīrtita*) dans le triple monde  
 (*trībhuvana*),

<sup>20</sup> Allusion à la puissance physique de Nārāyaṇa.

<sup>21</sup> Allusion à la variété de la beauté des fleurs.

<sup>22</sup> Obscur.

<sup>23</sup> *Paṭākā* signifie également « emblème, enseigne » et serait une allusion à *nāmadheya* « acte de donner un nom ».



- Incalculable en vertus, hommage à toi,  
Suparikirtitanāmadheyaśrī !
- 29 Par la haute maîtrise des pouvoirs et des facultés  
Tu as vaincu le parti des méchants (*kṛṣṇapakṣa*),  
Même la tête d'Indra s'est pliée devant toi,  
Hommage à toi, Indraketudhvajarāja !
- 30 Comme un lion (vainqueur) de l'éléphant,  
Ainsi as-tu vaincu les célèbres dialecticiens de l'existence  
Avec le diamant tranchant (*vajra*) de ton savoir subtil et précis,  
Hommage à toi, Suvikrānta (Largement victorieux) !
- 31 Pour juguler l'armée de ses propres passions et de celles d'autrui,  
Personne d'autre que toi ne jouit d'une telle supériorité,  
O Seigneur dominant le désir, hommage à toi,  
Vijitasamgrāma (Vainqueur dans les combats) !
- 32 Chef de caravane qui conduis tous les êtres  
Sur le grand chemin à voie unique,  
Après les avoir libérés de la crainte de Māra et des enfers,  
Hommage à toi, Vikrāntagāmin (Celui qui va loin) !
- 33 Par tes pouvoirs miraculeux (*adbhūta-ṛddhi*) d'ermite  
Tu produis d'innombrables myriades de métamorphoses  
Pour éclairer tous les êtres à convertir,  
Hommage à toi, Samantāvabhāsavyūha (Manifestation surnaturelle  
qui éclaire tout) !
- 34 Toi qui, simultanément, détournes les hérétiques (de la fausse voie)  
pour les sauver  
Et donnes l'apaisement aux Auditeurs,  
Rejeton éminent (*putrottara*), hommage à toi,  
Ratnapadmopamaparipākin (Celui qui fait mûrir les êtres comme s'il  
transformait les lotus en bijoux) !
- 35 Trésor composé d'accumulation de mérites,  
Trône de lotus parachevé par les amas de savoirs,  
Hommage à toi, Roi et seigneur de la montagne (Śailendrarāja)  
Spontanément (*anābhogena*) établi (*supraṭiṣṭhita*) dans les Trois Corps !  
Puissé-je, en récitant cette louange de guirlande des bijoux  
Appelée « Les Trente-cinq Sugata »,  
Avoir une activité aussi semblable que possible  
A la conduite du Seigneur des Ermites (Munindra).

Colophon : Cette guirlande de bijoux appelée « Louange des Trente-cinq Sugata » a été composée par le maître Mātṛceṭa et traduite par le savant indien Sumakaravarman et par le bhikṣu Rin čhen bzañ po.

# MOTIFS VICHNOUITES ET ŚIVAÏTES DANS LE KĀRAṆḌAVYŪHA

par

CONSTANTIN REGAMEY

L'influence réciproque entre le bouddhisme indien et les diverses traditions brahmaniques est un fait généralement reconnu. Il suffit de mentionner des thèmes sur lesquels on a déjà beaucoup brodé : la fusion du Vajrayāna et du tantrisme hindouiste — fusion qui fut probablement une des causes principales de la faible résistance du bouddhisme face à l'invasion musulmane et de sa disparition en Inde —, le syncrétisme hindou-bouddhique au Népal, les grandioses synthèses du Mahāyāna, du vichnouisme et du śivaïsme en Indochine et en Indonésie et, sur le plan philosophique, l'influence de la pensée mahayaniste sur Gaudapāda et, à travers celui-ci, sur Śaṅkara. On peut toutefois se poser la question de savoir jusqu'à quel point ces influences témoignent d'une réelle connaissance réciproque des croyances et des doctrines respectives.

Le syncrétisme le plus impressionnant, celui des religions indonésiennes ou du culte de Lokeśvara dans l'empire des Khmer (qui, d'ailleurs, n'englobe pas seulement les religions importées de l'Inde mais également les cultes locaux), s'est opéré en dehors de l'Inde, dans les pays où les barrières de l'orthodoxie brahmanique et du système des castes étaient sensiblement affaiblies. Quant à la fameuse fusion tantrique, on pourrait l'attribuer à l'influence d'une tendance générale agissant aussi bien sur les hindouistes que sur les bouddhistes sans que le contact entre les deux courants religieux y fût nécessaire. Nous savons aujourd'hui que les débuts du Vajrayāna ont été beaucoup plus anciens que l'on ne le pensait, qu'ils étaient peut-être contemporains de l'apparition du Mahāyāna<sup>1</sup>; d'autre part, dans le Vajrayāna tardif, qui s'est doté d'une métaphysique sublimant les anciennes pratiques magiques, les divergences avec le tantrisme hindou sont assez nombreuses<sup>2</sup>.

Sur un autre plan on pourrait évoquer le fait que dans le vichnouisme le Buddha a été accepté comme un des *avatāra* du dieu suprême. Mais on

<sup>1</sup> Cf. p. ex. les références relatives à l'existence d'une « Corbeille des magiciens » dans : Marcelle Lalou, *À la recherche du Vidyādharaṇḍita : le cycle du Subāhupariprechā-tantra*, *Studies in Indology and Buddhology*, presented in honour of Prof. Susumu Yamaguchi, 1955, 10, p. 68-72, et *Les religions du Tibet*, Paris, 1957, pp. 21-22.

<sup>2</sup> Même dans le symbole iconographique du *yab-yum* qui semble correspondre de si près aux représentations hindoues de l'union sexuelle d'*īvara* et de la *śakti*, l'interprétation métaphysique est inverse. Dans l'hindouisme le principe masculin symbolise la transcendance, et la *śakti* est le principe de l'énergie créatrice et active. Dans le Vajrayāna c'est le principe féminin qui est la *prajñā* transcendante tandis que le principe masculin est le moyen de réalisation, *upāya*.

connaît l'intention plutôt malicieuse de cet « avancement » qui, en fait de connaissance du bouddhisme, prouve uniquement que le Buddha était considéré comme le fauteur principal des erreurs et des hérésies<sup>3</sup>. L'ignorance quasi-totale du bouddhisme par les Hindous orthodoxes d'aujourd'hui ne s'explique pas uniquement par la disparition de cette religion, depuis huit siècles, dans son pays d'origine. Cette ignorance date de très longtemps. Par exemple, un traité brahmanique aussi précis que le *Sarvadarśanasamgraha* reconnaît sans doute l'existence des écoles philosophiques du bouddhisme, il leur consacre même un exposé minutieux des détails scolastiques, mais on est frappé par l'image singulière qu'il donne de ces écoles en passant constamment à côté des problèmes les plus essentiels et les plus originaux; on y chercherait vainement les échos des discussions fondamentales qui animaient les écrits des grands philosophes du bouddhisme indien. On trouve déjà dans ce texte datant du XIV<sup>e</sup> siècle la tendance à traiter le bouddhisme comme une déviation mineure et hétérodoxe de la pensée brahmanique, attitude qui est toujours vivante en Inde et dont on trouve des répercussions jusque dans la célèbre « Histoire de la philosophie indienne » de Sarvapalli Radhakrishnan.

Je ne parle pas, bien entendu, des savants indiens qui, dès les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, se sont mis à l'étude des textes bouddhiques, du tibétain et même du chinois et dont les travaux ont largement contribué à l'évolution des études bouddhiques. Mais il s'agit là de recherches, stimulées d'ailleurs par l'intérêt que les savants occidentaux portaient au bouddhisme, confinées au cercle étroit des spécialistes et n'ayant pas de rayonnement dans la société hindoue. L'apport essentiel et original du bouddhisme à la culture et à la civilisation indiennes n'a été reconnu officiellement en Inde qu'à partir de la Buddha Jayanti du 1956, et encore s'agissait-il plutôt de l'orgueil national d'avoir produit un homme aussi remarquable qu'était Siddhārtha Gautama et d'avoir été le berceau d'une religion universelle, que d'une véritable reconnaissance du rôle primordial joué par le bouddhisme en Inde.

Plusieurs raisons historiques expliquent cette attitude. Le problème qui m'intéresse ici est cependant d'un autre ordre : quels contacts y avait-il entre le bouddhisme et l'hindouisme à l'époque où la religion du Buddha était encore en Inde une force réelle ? A quel point la connaissance réciproque des deux religions était-elle ample et exacte ? Ici, la réponse ne saurait être aussi catégorique que pour l'époque postérieure au XII<sup>e</sup> siècle. L'étude systématique de ce problème est encore à faire, et il me semble qu'elle pourrait amener à la révision de bien des idées reçues.

Les brahmanes devaient avoir une certaine connaissance du bouddhisme pour pouvoir p. ex. traiter Śāṅkara de « crypto-bouddhiste »; mais ils ne sauraient dire quelle école bouddhique, quelle doctrine précise aurait pu l'influencer, lui ou plutôt Gauḍapāda. Et, pour remonter vers une époque

<sup>3</sup> A cet égard les bouddhistes sont plus aimables. Dans les temples, même d'une secte aussi orthodoxe et conservatrice qu'est le Theravāda, on trouve des statues de Viṣṇu auquel le rôle de gardien et de protecteur du temple est confié.

beaucoup plus ancienne, les savants occidentaux ont décelé des doctrines apparentées au bouddhisme (ou le préfigurant) dans le Sāṃkhya, dans les parties spéculatives du Mahābhārata ou dans les Upaniṣad versifiées. On a trouvé dans la *Kāthopaniṣad* des strophes entières d'inspiration bouddhique, contenant même une terminologie typiquement bouddhique, et on a essayé d'en déduire des conclusions concernant la datation de cette Upaniṣad ou bien on a écarté ces strophes en les traitant d'interpolations tardives. Ces rencontres peuvent cependant s'expliquer d'une autre manière. M. Paul Horsch a récemment étudié dans une remarquable monographie <sup>4</sup> tous les passages versifiés des Brāhmaṇa et des anciennes Upaniṣad qui, à l'encontre des mantra védiques cités d'ailleurs rarement in extenso, sont expressément désignés comme *gāthā* ou *śloka*. L'étude systématique de ces strophes bien connues mais qui n'ont encore été jamais étudiées dans leur ensemble lui a permis de démontrer qu'il ne s'agit nullement d'adjonctions ou de résumés poétiques des idées exposées auparavant en prose, mais de textes de date plus ancienne cités comme autorité à l'appui de ces idées. C'est ainsi qu'il a pu restituer une partie de la littérature gnomique servant d'autorité aux śramaṇa opposés à l'orthodoxie des Brahmanes ritualistes, littérature qui serait à l'origine de la révolution idéologique des Upaniṣad autant que de celle du bouddhisme, du jinisme et d'autres sectes hétérodoxes du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Les points communs entre les doctrines des Upaniṣad et du bouddhisme ancien (*samsāra*, *karman*, *mokṣa*, etc.) s'expliqueraient donc par une origine idéologique commune, ne devraient pas nécessairement présupposer une connaissance mutuelle. M. Horsch va même plus loin, il affirme catégoriquement que le bouddhisme ancien (que l'on représente d'habitude comme une réaction contre la doctrine upaniṣadienne d'*ātman-brahman*) ne connaissait point les Upaniṣad. En fait, on chercherait vainement dans les textes canoniques anciens une polémique sur des points précis de la doctrine upaniṣadienne (l'*ātman* nié par le Buddha est selon M. Horsch tout autre chose que l'Absolu des Upaniṣad); parmi les innombrables « vues fausses » énumérées dans le *Brahmajālasutta* aucune ne correspond exactement à la doctrine upaniṣadienne (ces « vues fausses » semblent d'ailleurs ne correspondre à aucune réalité historique, représenter plutôt des doctrines spéculatives possibles qui seraient toutes à rejeter)<sup>5</sup>. Les passages des textes brahmaniques plus tardifs où on a cru découvrir des influences bouddhiques ne présupposeraient non plus la connaissance du bouddhisme. Ils pourraient également remonter à une source commune.

Ainsi donc, pour l'époque la plus ancienne, nous n'avons pas de preuves suffisantes de la connaissance réciproque par les brahmanes et les bouddhistes de leurs doctrines fondamentales. Chez les brahmanes cette ignorance semble avoir duré longtemps. Mais comment se présente ce problème

<sup>4</sup> *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Schriften herausgegeben unter dem Patronat der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft, 6, Francke Verlag, Bern und München, 1966.

<sup>5</sup> Cf. une argumentation beaucoup plus développée dans Paul Horsch, *Buddhismus und Upaniṣaden*, « Pratidānam », Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his sixtieth birthday, Mouton, 1968, pp. 462-477.

du côté des bouddhistes pour lesquels les barrières de caste ou d'orthodoxie védique n'existaient pas? S'ils n'avaient pas d'accès aux spéculations élitaires des penseurs des Upaniṣad, spéculations restées ésotériques assez longtemps, ils devaient connaître les croyances de l'écrasante majorité des gens parmi lesquels ils vivaient et opéraient des conversions, bref ce qu'on pourrait appeler le brahmanisme populaire vers la moitié du premier millénaire avant J.-C. Ayant d'ailleurs « adopté » les *deva* (avec un « statut inférieur ») ils n'avaient aucune raison de présenter cette religion de manière tendancieusement déformée. Or, les nombreuses références aux *deva* dans les textes canoniques nous donnent l'image d'un panthéon brahmanique sensiblement différent, jusque dans la nomenclature <sup>6</sup>, aussi bien de la mythologie védique que de celle de l'hindouisme, telle que nous la connaissons par l'épopée ou par les Upaniṣad versifiées. A l'exception d'Indra-Śakra les grands dieux védiques occupent déjà la place subordonnée que leur octroie l'hindouisme. Mais les dieux suprêmes de l'hindouisme, Śiva et Viṣṇu, avec tout le panthéon qui se rattache à eux par les liens de parenté (Pārvatī, Gaṇeśa, Skanda-Kārttikeya, etc.) ou par le truchement des *avatāra*, n'y jouent encore aucun rôle. En revanche le troisième dieu suprême, Brahmā, qui dans l'hindouisme cristallisé a des fonctions tellement subordonnées aux deux autres dieux qu'on a même supposé qu'il n'avait jamais été l'objet d'un culte populaire et qu'il n'était qu'une fabrication des théologiens, l'hypostase mythologique du *brahman* des Upaniṣad, ce dieu précisément apparaît dans les Canons bouddhiques comme un personnage mythologique très en vue, égal sinon supérieur à Śakra-Indra. Pour le choix et les fonctions des *deva* secondaires les divergences avec les sources brahmaniques sont tout aussi sensibles.

Ces divergences ne sont toutefois pas une preuve de l'ignorance de la religion brahmanique par les bouddhistes. Tout au contraire, on a reconnu depuis longtemps que les textes canoniques du bouddhisme nous conservent l'image <sup>7</sup> de la période de la religion populaire brahmanique intermédiaire entre le védisme et l'hindouisme épique et pouranique sur laquelle la littérature brahmanique (à l'exception des parties les plus archaïques du Mahābhārata) ne nous dit rien. Les textes brahmaniques conservés de cette époque (les Brāhmaṇa et les Upaniṣad les plus anciennes) ayant un caractère élitare sont en principe opposés aux cultes populaires sinon franchement athées. Une étude systématique de toutes les données sur

<sup>6</sup> Ainsi Indra s'appelle exclusivement Śakra, Sakka ou *Sakra devānām indra* où *indra* est un nom commun « roi »; Brahmā porte obligatoirement l'épithète *Sahāmpati* inconnu de la tradition brahmanique, etc.

<sup>7</sup> Bien sûr une image quelque peu arrangée, surtout à cause de la pédanterie des codificateurs des Canons qui, beaucoup plus que les brahmanes, veillaient à l'unité terminologique, à ce que les mêmes concepts et les mêmes personnages fussent toujours désignés par les mêmes noms. D'où le caractère stéréotypé des appellations bouddhiques des *deva* dont les noms étaient dans la religion brahmanique populaire certainement beaucoup plus variés. C'est aux bouddhistes qu'il faudrait également attribuer la classification méticuleuse (mais présentant des fluctuations d'un texte à l'autre) des *deva* en catégories, sous-groupes, etc. (cf. la liste de ces diverses classifications dans F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD), New Haven, sub v. *deva*).

les croyances brahmaniques contenues dans les Canons bouddhiques<sup>8</sup> permettrait donc de reconstituer, au moins approximativement, la pré-histoire de l'hindouisme et d'expliquer la transition entre le védisme et une religion et une mythologie tellement différentes à tous égards.

Une étude analogue mériterait d'être faite également pour la littérature du Mahāyāna des sept ou huit premiers siècles de notre ère. Ici les divergences entre les données sur l'hindouisme fournies par les textes bouddhiques et les données des sources brahmaniques semblent être tout aussi frappantes. Mais la raison de ces divergences pouvait être différente. Il faudrait donc de nouveau se poser la question : que savaient sur l'hindouisme les bouddhistes de cette époque ? La situation n'était plus du tout la même. Les bouddhistes n'étaient plus des groupes plus ou moins isolés de moines errant dans un milieu essentiellement brahmanique. Ils constituaient maintenant des communautés nombreuses, compactes et influentes, jouissant souvent de protections puissantes, possédant leur propre tradition, recherchant le prosélytisme plutôt en dehors de l'Inde qu'auprès des masses hindoues de plus en plus subjuguées par toutes sortes de tabous sociaux et religieux. Les cloisons entre les deux communautés (et il faut y ajouter encore la communauté des Jaina qui à cette époque avait également ses périodes de grandeur) semblent être devenues beaucoup plus étanches.

A première vue la situation est maintenant inverse de ce qu'elle était dans les premiers siècles du bouddhisme : une meilleure connaissance des doctrines, une connaissance beaucoup plus sommaire des croyances et des cultes. Les bouddhistes connaissent les sectes et les *darśana* hindous dont ils classent les adhérents, à côté des Nirgrantha-Jaina et de quelques autres sectes énigmatiques, parmi les hérétiques (*tīrthika*) : les Śaiva, les Pāśupata, les Rāmavratī et les Kṛṣṇamukha (les Vichnouites ?), les Mīmāṃsaka, les Vaiśeṣika (ou les Kāṇāda), les Sāṃkhya. Il ne s'agit pas uniquement, au moins en ce qui concerne les *darśana*, de la connaissance de leurs noms : les docteurs bouddhiques comme Vasubandhu, Candrakīrti et autres polémisent contre les tenants de ces *darśana* avec une connaissance de la matière beaucoup plus exacte que celle que montrent les docteurs brahmaniques à l'égard des doctrines bouddhiques.

C'est dans le domaine proprement religieux, celui des croyances et des mythes de l'hindouisme, que des divergences surprenantes subsistent. Le Mahāyāna possédait son propre panthéon et sa propre mythologie suffisamment riches et variés pour pouvoir ne pas s'intéresser aux mythes de l'hindouisme. On attribue généralement l'explosion exubérante du polythéisme mahayaniste à l'influence de l'hindouisme. Vu le caractère de ce panthéon peuplé d'innombrables buddha et bodhisattva on peut expliquer sa constitution par l'évolution interne du bouddhisme sans recourir nécessairement à l'hypothèse d'une influence venant du dehors. Que quelques personnages glorieux du panthéon mahayaniste soient des divinités hindoues transformées en bodhisattva, cela est tout à fait possible ; il ne s'agissait pourtant pas d'emprunts conscients présumant une connaissance exacte

<sup>8</sup> Cf. J. Masson, *La religion populaire dans le canon pāli*, Louvain 1942. M. Horsch promet une étude beaucoup plus détaillée et exhaustive de ce sujet.

de l'hindouisme. Plus instructive à cet égard est la conservation dans la mythologie mahayaniste, possédant pourtant ses propres « dieux », des *deva* (désignés d'habitude par le terme *devaputra*) et des démons de l'hindouisme. En ce qui concerne les êtres semi-divins — les *apsaras*, les *gandharva*, les *yakṣa* et les démons — les *asura*, les *rākṣasa*, les *nāga*, les *kinnara*, etc., l'identité avec les croyances hindoues est presque complète<sup>9</sup>; mais il s'agit en l'occurrence du folklore indien général, ne se rattachant à aucune religion particulière. En revanche le monde des *devaputra* reste, également dans le Mahāyāna, différent de celui que les sources brahmaniques nous décrivent. Dans plusieurs sūtra la liste des *devaputra* correspond exactement à celle des sources canoniques; il s'agit dans ce cas de la conservation de données devenues traditionnelles dans le bouddhisme. Mais nous voyons apparaître maintenant, dès les sūtra mahayanistes les plus anciens, à côté de Brahmā, portant toujours son surnom de Sahāmpati, les deux autres grands dieux de l'hindouisme : Śiva et Viṣṇu. La tendance caractéristique du bouddhisme à avoir sa propre nomenclature pour les *devaputra* se maintient également dans ce cas : les deux dieux suprêmes de l'hindouisme s'appellent dans les sūtra mahayanistes presque toujours Maheśvara et Nārāyaṇa<sup>10</sup>. La divergence n'est pas grande puisque ces noms se retrouvent parmi les innombrables appellations dont l'hindouisme affuble Śiva et Viṣṇu. La particularité de la tradition bouddhique (surtout celle des sūtra mahayanistes) est de se limiter régulièrement à ces deux noms.

Encore faudrait-il être certain s'il s'agit réellement de Śiva et de Viṣṇu ou de personnages mythologiques distincts qui ne seraient que plus tard assimilés dans l'hindouisme à ces dieux suprêmes. L'entêtement des compilateurs des sūtra à n'employer jamais les autres noms pourrait être difficilement attribué uniquement à l'ignorance de l'hindouisme. Même si, avec le temps, il s'était établi dans ce domaine une tradition spécifiquement bouddhique, il devait y avoir au départ des données réelles. A cet égard les renseignements « aberrants » des sūtra mahayanistes pourraient jeter

<sup>9</sup> Encore que les *gandharva*, à côté des caractéristiques qu'ils ont dans l'hindouisme, jouent dans le bouddhisme un rôle particulier : dans la conception populaire, spécifiquement bouddhique, de la réincarnation ils sont des « êtres intermédiaires » que deviennent les hommes entre leur mort et leur entrée dans une nouvelle matrice.

<sup>10</sup> Le nom de Viṣṇu apparaît sporadiquement dans les énumérations, cf. p. ex. le nom composé désignant dans le *Kāraṇḍavyūha* la triade hindoue : *Brahmaviṣṇumaheśvarāḥ*, cf. p. 430. On le trouve, ainsi que Vāsudeva, dans la littérature savante (cf. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, 1958, p. 435-436). Le nom de Śiva n'est à ma connaissance jamais employé dans la littérature mahayaniste. Même la *Mahāvvyūtpatti* (dont le vocabulaire ne se limite pourtant pas à la littérature bouddhique et inventorie également des termes pouvant se trouver dans les traductions des textes brahmaniques), bien qu'elle donne au moins douze noms de Śiva usuels dans la tradition hindouiste — Śambhu, Paśupati, Śarva, Śaṃkara, Rudra, Īśvara, etc. —, omet précisément le nom Śiva. Le sanskrit des textes bouddhiques n'emploie ce mot que dans sa fonction d'adjectif : « bénéfique, salulaire, bienheureux, etc. ».

Il ne faut pourtant pas oublier que même dans la tradition hindoue ce nom n'est guère fondamental : le *kāvya* et la lyrique śivaïte postérieure lui préfèrent les autres noms. Il en devait être de même dans l'usage populaire. Il est frappant que dans les descriptions des religions indiennes publiées par les auteurs européens au XVIII<sup>e</sup> siècle, surtout par ceux qui ont puisé leurs informations dans l'Inde du Nord, les noms (généralement très déformés) Īśvara et Mahādeva sont de loin plus fréquents que Śiva.

une lumière nouvelle sur l'histoire de l'hindouisme. Bien sûr, les sources brahmaniques pour cette époque ne sont plus aussi rares et « élitaires » qu'à l'époque des anciennes Upaniṣad. Elles sont au contraire trop abondantes, mais leur chronologie est tellement incertaine, les contradictions entre les textes sont si nombreuses, la tendance des exégètes hindous à niveler toutes les différences par les identifications les plus inattendues est si forte, qu'il est très difficile de reconstruire par une simple analyse des textes l'histoire de personnages mythiques aussi complexes que le sont les grandes figures du panthéon hindouiste. Les auteurs bouddhiques, même avec leur connaissance très sommaire des croyances hindoues, n'avaient aucun intérêt à établir des synthèses ne concernant pas directement leur religion, ils étaient au contraire portés vers les distinctions pédantes et figées ; en plus, la chronologie des sūtra est plus facile à déterminer, ne fût-ce que par les dates des traductions chinoises. L'étude de cette littérature axée sur le problème des données concernant l'hindouisme, étude qui sera indubitablement beaucoup plus laborieuse que la prospection analogue des textes canoniques, pourra nous apporter des précisions de grande valeur pour l'histoire de cette religion. La constatation de l'emploi d'une nomenclature particulière ne nous mène pas encore très loin. L'enquête pourrait devenir fructueuse si l'on parvenait à rattacher à ces noms quelques caractéristiques mythologiques, à condition évidemment de pouvoir s'assurer que certaines particularités ainsi décelées ne résultent pas d'une déformation voulue des données hindoues pour les besoins de la propagande bouddhique, ou de la simple confusion due à l'ignorance.

Dans les lignes qui suivent je cherche à fournir une modeste contribution à cette enquête sur la base d'un texte dont le protagoniste est le bodhisattva Avalokiteśvara, personnage pivot des rencontres entre le bouddhisme et l'hindouisme : d'une part on a déjà supposé que les origines mythologiques de ce grand bodhisattva de compassion sont à chercher dans le panthéon hindou, d'autre part on sait qu'Avalokiteśvara = Lokeśvara fut le centre du syncrétisme hindou-bouddhique de la religion royale khmère. Le *Kāraṇḍavyūha* est le plus ancien texte lançant le culte d'Avalokiteśvara en tant que divinité suprême et primordiale, supérieure à tous les buddha et les bodhisattva, ainsi que de la célèbre formule en six syllabes *Om maṇi padme hūm*, elle aussi supérieure à toutes les doctrines et les pratiques du bouddhisme, exaltée ici comme le cœur d'Avalokiteśvara. L'intérêt de ce texte, signalé déjà par Eugène Burnouf dans son « Introduction... », avait incité Jean Przyluski à en publier une édition. La mort n'ayant pas permis à Przyluski de réaliser ce projet, Marcelle Lalou et le soussigné ont décidé — il y a bientôt vingt ans — de mener à terme cette édition en hommage à leur maître commun. Il y a longtemps que Marcelle Lalou s'est acquittée de sa part de la tâche en établissant une édition critique de la version tibétaine sur la base de toutes les sources disponibles. Elle n'a malheureusement pas pu voir de son vivant la publication du livre. La faute de ce très grand retard n'incombe pas tellement à la lenteur du travail du soussigné, qu'aux très grandes difficultés d'établissement du texte sanskrit qui sont apparues au cours de l'examen des sources manuscrites.



La composition du *Kāraṇḍavyūha* est très incohérente, même dans la rédaction des détails. La langue dans laquelle ce texte est rédigé, sans être ce qu'on appelle le «sanskrit hybride», est extrêmement incorrecte, dépassant par ses incongruités grammaticales et syntaxiques même la langue des Avadāna. Une édition arbitrairement corrigée aurait faussé l'original présumé. Toutefois la tâche de la reconstruction du texte primitif avec toutes ses particularités pittoresques semblait facilement réalisable tant qu'on ne connaissait que les trois manuscrits de la Bibliothèque Nationale utilisés par Jean Przyluski. Mais l'inclusion dans l'enquête des manuscrits conservés à Cambridge, Oxford, Calcutta et Tokyo a donné des résultats exaspérants : tous ces manuscrits népalais, dont le plus ancien remonte au XII<sup>e</sup> siècle, présentent des divergences presque à chaque phrase. La découverte de fragments, malheureusement très endommagés, du *Kāraṇḍavyūha* parmi les manuscrits de Gilgit (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle), au lieu de fournir l'aide tant espérée, porta la confusion à son comble : ce manuscrit, le plus ancien qu'on connaît, est également le plus fantaisiste et le plus incohérent. Les versions tibétaine et chinoise<sup>11</sup> ne sont pas d'un grand secours, puisqu'elles ne peuvent nous renseigner sur les particularités morphologiques et syntaxiques du texte original ; tout au plus assurent-elles la compréhension du contenu. Mais même ces anciens traducteurs sont souvent embarrassés par l'incohérence du texte, donnent eux-mêmes dans les contresens ou, tout simplement, renoncent à traduire. Ce sont les raisons pour lesquelles je ne puis considérer le très grand travail déjà fait comme une édition prête à être publiée et je cherche à appliquer à cet amas chaotique de données des méthodes statistiques et «stylométriques» permettant d'établir la forme originale du texte la plus vraisemblable. Entre temps je livre «en tranches» les résultats partiels de mon étude du *Kāraṇḍavyūha*<sup>12</sup>. Qu'il me soit permis d'apporter en hommage à la mémoire d'une très chère amie une nouvelle «tranche» basée sur notre travail commun.

\*\*\*

Le *Kāraṇḍavyūha* est un texte passablement instructif pour l'enquête dont j'ai esquissé ci-dessus les buts. Tout en étant encore un sūtra typique du Mahāyāna il annonce déjà l'avènement des tendances du bouddhisme tardif, tel le culte de l'Ādibuddha cosmique (cf. pp. 429, 430) ; toute la partie consacrée à la quête et à l'obtention de la formule en six syllabes est déjà du pur Vajrayāna. Ces caractéristiques du contenu, de même que l'état corrompu de la langue dont certaines tournures syntaxiques font déjà penser aux structures néo-indiennes, étaient des raisons valables pour

<sup>11</sup> *Za ma tog bkod pa*, Mdo sde Čhu 784 et *Ta tch'eng tchouang yen pao wang king*, Taishō 1050, traduit par T'ien si tsai à la fin du X<sup>e</sup> siècle.

<sup>12</sup> *Randbemerkungen zur Sprache und Textüberlieferung des Kāraṇḍavyūha*. Asiatica. Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954, pp. 514-527 ; — *Lexicological Gleanings from the Kāraṇḍavyūha*, Chatterji Jubilee Volume, Indian Linguistics 16, 1955, pp. 1-11 ; — *Le pseudo-hapax ratikara et la lampe qui rit dans le « Sūtra des ogresses » bouddhique*. Études asiatiques, XVIII-XIX, 1965, pp. 175-206.

assigner à ce texte une date tardive, au moins celle du IX<sup>e</sup> siècle (le *terminus ad quem* étant fourni par la traduction chinoise datant du X<sup>e</sup> siècle). Cependant la présence du *Kāraṇḍavyūha* dans le stūpa de Gilgit oblige à reporter cette date au moins quatre siècle en arrière<sup>13</sup>. D'autant plus significatives deviennent les tendances tantriques qui se manifestent dans ce texte ainsi que la présence indéniable de références à l'hindouisme. Celles-ci concernent précisément les personnages de Maheśvara et de Nārāyaṇa et apportent aux caractéristiques de l'un et de l'autre certains détails qu'on ne trouve pas dans les autres sūtra mahayanistes.

Ces détails apparaissent avant tout dans les épisodes narratifs insérés dans le sūtra de manière tout à fait fortuite. La trame générale du *Kāraṇḍavyūha* est plutôt monotone : visites par Avalokiteśvara des régions où les êtres souffrent, recherche par le bodhisattva Sarvaṇīvaraṇaviṣkambhin de la formule en six syllabes, un nouveau voyage, cette fois décrit par le Buddha Śākyamuni, à travers les mondes splendides se trouvant dans chaque pore des poils d'Avalokiteśvara et une conclusion, tout à fait inattendue après toutes ces fantasmagories, constituant un sobre exposé de quelques règles du Vinaya et des punitions qui attendent dans les enfers les moines ayant enfreint ces règles. Les trois parties principales du sūtra ne servent que de cadre aux expositions, extrêmement développées et stéréotypées, des mérites et des pouvoirs d'Avalokiteśvara et de la formule en six syllabes ou à de véritables litanies en leur honneur. Les épisodes narratifs apparaissent dans les conversations des protagonistes. Il n'y en a que deux qui ont des dimensions considérables : une version particulière du *Siṃhalāvadāna*, légende bouddhique très connue, qui d'après le témoignage du *Divyāvadāna* porterait le titre du « Sūtra des ogresses » (*Rākṣasīsūtra*)<sup>14</sup> et dont l'association avec le culte d'Avalokiteśvara semble être antérieure à la composition du *Kāraṇḍavyūha*<sup>15</sup>, et la « Confession de Bali, roi des

<sup>13</sup> Ceci nous oblige à réviser aussi la date généralement adoptée pour l'apparition de la formule *Oṃ maṇi padme hūṃ*. Il y a un quart de siècle Paul Pelliot établissait (T'oung Pao, XXXI, 1934, 1-2, pp. 172-176) que cette *dhāraṇī* n'était pas attestée avant l'an mille de notre ère. Son affirmation était corroborée par l'absence totale de cette formule dans les milliers de rouleaux tibétains de Touen-houang, absence particulièrement frappante face à l'énorme popularité dont *Oṃ maṇi padme hūṃ* jouira par la suite au Tibet. D'autre part la connaissance du *Kāraṇḍavyūha* au Tibet est certainement plus ancienne que l'époque de Touen-houang. Bien que les affirmations des chroniques tibétaines (*Deb-ther-snon-po* I, 20 a, Bu-ston, *History of Buddhism* II, 183, *Rgyal-rabs* B 66 b, *Pad-ma-dkar-po* 97 b 3) selon lesquelles le *Kāraṇḍavyūha* aurait été un des tout premiers sūtra bouddhiques importés (de manière miraculeuse) au Tibet, déjà à l'époque du roi légendaire Tho-tho-ri, soient dénuées de toute valeur historique, cette légende prouve néanmoins que le *Kāraṇḍavyūha* a été considéré comme un texte particulièrement ancien. En fait, sa traduction tibétaine est déjà mentionnée dans le catalogue de Ldan-kar (cf. M. Lalou, *Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-sron-lde-bcan*. JA, 1953, p.322).

On pourrait supposer qu'il s'agissait d'une ancienne version du sūtra où la mention de la célèbre *dhāraṇī* manquait encore. La présence indubitable de *Oṃ maṇi padme hūṃ* dans le manuscrit de Gilgit rend extrêmement improbable l'existence d'une telle version. De toute manière la formule devait être connue en Inde dès le VI<sup>e</sup> siècle.

<sup>14</sup> Une littérature assez riche a déjà été consacrée à cette légende, et je m'en suis occupé moi-même dans *Le pseudo-hapax ratikara...* (voir note 12).

<sup>15</sup> Marcelle Lalou signale dans *A Tun-huang prelude to the Karandavyūha* (IHQ. XIV, 1938, pp. 198-200) un manuscrit de 18 feuillets (n° 241 du Fonds Pelliot tibétain) intitulé *Gān-*

Asura ». C'est dans ce deuxième épisode que l'on trouve des détails surprenants concernant Nārāyaṇa.

L'histoire de ce personnage mythologique avant son association avec Viṣṇu est dans la tradition brahmanique fort complexe et obscure. De toute manière elle n'explique nullement les caractéristiques que Nārāyaṇa possède dans la tradition bouddhique. Ici son interprétation est difficile non pas à cause de la complexité de ses fonctions, mais en raison de leur extrême simplicité. Dès les textes canoniques et dans les sūtra du Mahāyāna, Nārāyaṇa n'a pratiquement qu'une seule caractéristique : celle d'être doué d'une force physique prodigieuse, d'être une sorte d'Hercule bouddhique réduit à une simple mesure de force<sup>16</sup>. Cette image d'un athlète, si peu conforme à l'aura mythologique de Viṣṇu, pourrait faire mettre en doute l'identification, dans la tradition bouddhique, de Nārāyaṇa avec un des dieux suprêmes de l'hindouisme.

L'épisode du *Kāraṇḍavyūha* semble lever ce doute en faisant de Nārāyaṇa le protagoniste d'un mythe typiquement vichnouite, celui du *vāmana-avatāra*. Mais il le fait par un détour assez surprenant. Cette version bouddhique d'un célèbre mythe hindou présente plusieurs détails particuliers. Elle apparaît comme une compilation maladroite d'au moins deux variantes différentes ou même de deux histoires indépendantes et ceci explique les incongruités qui s'ajoutent aux incohérences habituelles de la narration dans le *Kāraṇḍavyūha*, tels changements constants de personnes et de temps verbaux, digressions très longues après lesquelles une histoire interrompue n'est plus reprise, etc. Dans la suite je résume les passages n'apportant aucun détail caractéristique et pour les passages essentiels je donne la traduction du texte tel que je crois pouvoir l'établir, en signalant dans les notes les principales divergences des traductions tibétaine et chinoise. Dans ma traduction je cherche à rester aussi fidèle que possible au style décousu de l'original.

Dans son « voyage d'inspection » à travers les régions où les êtres souffrent — les enfers, le monde des *preta*, etc. — le bodhisattva Avalokiteśvara, soucieux d'apporter partout l'allégement des souffrances, arrive dans la *ayomayī bhūmi* dans laquelle Bali, le roi des Asura, est confiné (*baddha*). En apercevant de loin la figure lumineuse d'Avalokiteśvara, Bali, accompagné

*lam-bstan-ba* (= *Bhūtamārganirdeśa*) exaltant les bodhisattva du salut, Avalokiteśvara en premier lieu, et contenant en germe les principaux thèmes du *Kāraṇḍavyūha* : libération des êtres souffrant dans les *durgati*, formules magiques salvatrices et la légende de Sīṃhala. La *dhāraṇī* associée ici à Avalokiteśvara est *Oṃ hri huṃ padma priya svahā*. Marcelle Lalou déduit de l'absence de la formule consacrée *Oṃ maṇi padme hūṃ* que ce texte ne pouvait pas être un abrégé du *Kāraṇḍavyūha*, mais qu'il lui était antérieur.

À l'époque de la rédaction de cet article le *Kāraṇḍavyūha* était situé au IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle parmi les textes du « Mahāyāna décadent ». Le décalage chronologique imposé par le ms. de Gilgit obligerait donc d'attribuer à l'original sanskrit de la version tibétaine de Touen-houang une date antérieure au VI<sup>e</sup> siècle, ce qui paraît peu probable d'autant plus que ce texte est inconnu dans la tradition indienne. S'agirait-il d'une compilation tibétaine ne correspondant à aucun original sanskrit, rédigée de toutes pièces avant que le *Kāraṇḍavyūha* ne devînt célèbre au Tibet ?

<sup>16</sup> On ne saurait même dire s'il est considéré comme un dieu ou comme un homme. Dans la *Mahāvīyutpatti* il ne figure pas dans la liste des *laukikā devā*. On ne trouve son nom que dans la rubrique des divers types de *bala*.

de son gynécée, de ses serviteurs et de centaines de milliers d'Asura, accourt vers Avalokiteśvara, récite un *stotra* en son honneur et lui demande la grâce pour lui-même et pour tous ceux qui souffrent<sup>17</sup>. Avalokiteśvara répond par une très longue série de comparaisons exaltant la masse incalculable de mérites que procure l'aumône de nourriture offerte à un Tathāgata. Alors Bali, en soupirant et en sanglotant, s'écrie : « O Bienheureux ! moi, Bali, quelle œuvre ai-je faite ? Quel don ai-je donné qu'à la suite de cette action je subisse ici même les liens de naissance. J'ai jeté mon aumône dans une mauvaise terre (*kukṣetra*) et maintenant je recueille le fruit de cette action. Si l'on jette même une poignée de cendre sur la terre de l'Om-niscient, il en sortira de l'ambrosie. Mais quand moi, dans mon ignorance, je célébrais le sacrifice, un sacrificateur s'est présenté à moi sous la figure d'un nain. Je possédais alors des diadèmes... des parures... des bijoux... des éléphants... des vaches... etc. ».

L'énumération des richesses de Bali est si prolixue qu'elle fait perdre à l'auteur le fil du récit et oublier le sacrificateur nain. Cette énumération est directement suivie par une curieuse confession de Bali : « J'ai réuni trois fois la terre sous mon parasol de souverain. Je confesse mon ancienne faute, je la fais connaître. Ayant fait éclater les cœurs des femmes *ksatriya* enceintes, ayant privé de vie leurs fils et leurs filles, j'ai entraîné tous ces grands *ksatriya*, chargés de liens, de chaînes, de cangues, dans une caverne de cuivre. C'est ainsi que plusieurs centaines de milliers de *ksatriya*, dont les cinq Pāṇḍava, ont été retenus par moi dans cette caverne où des poteaux en fer pourvus de chaînes ont été disposés ; les pieds et les mains de ces *ksatriya* y étaient attachés. J'ai barricadé<sup>18</sup> (cette caverne) par sept portes : la première en bois, la deuxième en bois de *khadira*, la troisième en fer, la quatrième en cuivre, la cinquième en bronze, la sixième en argent et la septième en or. Chacune des ces portes était renforcée par 5 fois 500 bat-tants<sup>19</sup> pourvus d'un mécanisme spécial (*yantra*). Au-dessus de la porte d'or sept montagnes ont été amoncelées et autant de montagnes au-dessus de chaque autre porte. C'est alors que le fils de Daśaratha<sup>20</sup> vient me chercher prenant un jour la forme d'une mouche, l'autre celle d'une abeille, un autre celle d'un sanglier, un autre celle d'un démon<sup>21</sup>. Ainsi, bien qu'il erre chaque jour sous une forme différente, je ne parviens pas à le voir devant moi<sup>22</sup>. C'est alors qu'ayant réfléchi je me mis à célébrer le sacrifice.

<sup>17</sup> Cette scène rappelle vivement l'accueil de Viṣṇu par Bali dans le *Bhāgavatapurāna*. Mais dans le *Kāraṇḍavyūha* les scènes de ce genre sont des clichés qui se reproduisent à chaque arrivée d'Avalokiteśvara dans une région nouvelle.

<sup>18</sup> *jṛmbhīkṛta*. La signification incertaine de ce mot est ici assurée non seulement par le contexte, mais aussi par les traductions tibétaine (*bkum-mo* de 'gum-pa « plier, barrer le passage ») et chinoise (*tsao li* « ériger, construire »).

<sup>19</sup> *kapāṭa* = « obstacle, renforcement d'une porte » (?), cf. Edgerton BHSD, sub verbo.

<sup>20</sup> Le chinois transcrit dès maintenant *Nārāyana* (*No lo yen*).

<sup>21</sup> *amānuṣa*, confirmé par le chinois *fei jen*. Les *locaba* tibétains traduisent *mānuṣa*.

<sup>22</sup> Pour tout ce passage le désaccord des sources est total. La majorité des mss., suivis d'ailleurs par le tib., renverse les rôles : c'est Bali qui va chercher le fils de Daśaratha sous ces formes diverses. Je m'appuie sur la leçon du ms. népalais le plus cohérent (Cambridge, Add. 1267) confirmée par le fragment Gilgit :... *anya anyarūpeṇa bhrāmayati*... face à *anyonyarūpeṇa bhramāmi* de la majorité des mss.

C'est alors que le fils de Daśaratha désirant s'incarner devant moi, arriva, déracina les sept montagnes, les projeta avec facilité dans un autre pays et appela les kṣatriya à haute voix (et au moment où Yudhiṣṭhira, Nakula, Sahadeva, Bhīmasena, Arjuna, les Kaurava et les autres rois entendirent sa voix, ils ressentirent du soulagement dans leur corps) : « Êtes-vous vivants ou morts ? » Ils répondent : « Nous vivons, ô Bienheureux » ! Alors cet homme doué d'une grande force (*vīrya*) brisa toutes ces portes jusqu'à ce qu'on pût le voir dans la caverne de cuivre. Tous ces rois chargés de chaînes en voyant Nārāyaṇa <sup>23</sup> songèrent entre eux : « Bali, le roi des Asura, est-il mort ? a-t-il fait son temps ou bien, au contraire, est-ce pour nous que le temps est venu de mourir ? » Et ils se dirent entre eux : « Mieux vaut pour nous mourir sur le champ de bataille que de mourir enchaînés. Si nous mourons enchaînés, notre *dharma* des *kṣatriya* sera détruit ; si nous périssons sur le champ de bataille, nous renaîtrons dans le ciel ». Alors tous ces grands rois se rendirent chacun dans sa demeure et se mirent à atteler les chevaux à leurs chars.

Pendant qu'il préparaient ainsi leurs chars et leurs armes précieuses le fils de Daśaratha, sous la figure d'un nain vêtu d'une peau de gazelle, portant un bâton de bambou et un siège <sup>24</sup>, alla chez moi. Arrivé à la porte il fut arrêté par les gardiens de la porte : « N'entre pas, petit brahmane ». Il dit : « C'est que je viens de loin ». Alors le gardien de la porte lui dit : « De quel pays es-tu venu, brahmane ? » Il lui dit : « Je suis un *rājarsi* venant de Candradvīpa ». Alors le gardien de la porte alla vers Bali et lui annonça : « O roi, un brahmane nain est venu pour te voir ». Alors Bali, le roi des Asura, lui dit : « Quel genre de choses demande-t-il ? » Alors le gardien de la porte lui dit : « Ô roi, je ne le sais pas ». Alors Bali lui dit : « Allez, messieurs, introduisez le brahmane ». Il fut alors appelé par les gardiens de la porte : « Entre, grand brahmane ». Il entra et on lui offrit un siège précieux.

Śukra se trouvait alors présent, c'est ainsi que s'appelle son <sup>25</sup> précepteur. Il dit à Bali : « Celui qui est entré est un homme portant le malheur <sup>26</sup>. Il sera sûrement néfaste pour toi ». Bali lui dit : « Comment le sais-tu, Vénéérable ? » Śukra dit : « Je connais ses marques et ses signes » <sup>27</sup>. Les ayant vus, Bali dit : « Que pouvons-nous faire ? Après avoir réfléchi Nārāyaṇa sûrement sera mécontent du don qu'il recevra de moi. C'est pourquoi (il faut que je fasse usage) de l'éloquence placée dans ma bouche » <sup>28</sup>. Il dit

<sup>23</sup> Le tib. traduit ce nom non pas par la forme consacrée Sred-med-bu mais par Mthu-bo-ḥe correspondant plutôt à *Mahāsthāmavant*. La *Mahāvīryutpatti* signale toutefois la correspondance Mthu-ḥen = Nārāyaṇa attestée par plusieurs textes (par ex. le *Lalitavistara*).

<sup>24</sup> *pīṭhika*, omis d'ailleurs dans plusieurs manuscrits, mais confirmé par le tib.

<sup>25</sup> = de Bali.

<sup>26</sup> *kālapuruṣa*.

<sup>27</sup> Le chin. ajoute : « C'est Nārāyaṇa ».

<sup>28</sup> Les deux dernières phrases sont obscures, Je ne vois pas d'autre manière de traduire *atha Nārāyaṇena vicintyāvaśyaṃ dānasya vipratīśāro bhaviṣyati | tena me Sarasvatī mukhe nyastā*. Le chin. comprend à peu près la même chose et rend *Sarasvatī* par le mot signifiant d'habitude *pratibhāna* « habileté à parler ». Le tib. en traduisant mot à mot et en transcrivant phonétiquement *Sarasvatī* n'est d'aucun secours.

alors : « Entrez, brahmane, quelles sont vos intentions ? » Il entra et dit : « Je demande deux pas de terre ». Bali, le roi des Asura, dit : « Puisque tu demandes deux pas de terre, ô grand brahmane, je t'en offre trois ». Le (brahmane) ayant accepté l'offre (de Bali) lui fit des souhaits de prospérité (*svastim uvāca*). Il accepta également de l'eau, des graines de sésame et de l'or. C'est alors qu'il fit disparaître son aspect de nain. Śukra dit alors à Bali : « Je t'ai dit, ô roi, que celui qui entraît était un homme portant malheur. Tu n'a pas pris mes paroles en considération <sup>29</sup>. Consomme <sup>30</sup> donc maintenant le fruit de cet acte ». Il (le brahmane) donna à son corps de grandes dimensions <sup>31</sup>, se saisit de la lune et de la terre, les plaça sur ses épaules et apparut (*sthita*) armé de son glaive, de sa massue, de son disque, de son arc, de ses flèches, de sa lance, de son javelot (*bhīṇḍipāla*) <sup>32</sup>. Alors Bali, roi des Asura, tomba la face contre la terre et, perdant la présence d'esprit (*smṛtibhṛasta*), tout tremblant (*tharatharāyumāna*), (se lamentait) : « Qu'ai-je fait en me donnant de ma propre main du poison à manger ! Les deux pas sont entièrement accomplis (*paripūrītāni*), il n'y a plus (de place pour) le troisième pas. » Alors il (Nārāyaṇa) dit : « Il n'y a pas de troisième pas que j'ai demandé et que tu m'as offert ». « Quel moyen dois-je employer ? » Alors Nārāyaṇa lui dit : « Là où je te placerai, là il faudra que tu restes ». Alors Bali, roi des Asura, lui dit : « Ce que tu ordonnes, je le ferai ». « Tu le fais sûrement ? » Il dit : « Je le fais sûrement » <sup>33</sup>. Ainsi fut-il enchaîné par les liens de sa parole (*satyapāsaiḥ*) ».

Ce récit dont je n'ai corrigé aucune des maladresses et des imprécisions est suivi de la description passablement embrouillée de la destruction « par les jeunes Pāṇḍava et Kaurava » du lieu du sacrifice et de la dispersion de toutes les richesses de Bali. A la fin apparaît un passage qui contient peut-être la clef de toute l'histoire, mais qui peut compter parmi les passages les plus obscurs du *Kāraṇḍavyūha*. Sa syntaxe et son style sont tellement étranges que pour le traduire il faut nécessairement l'interpréter. Je me rends compte que dans la traduction qui suit je force le texte en lui faisant

Pour la première phrase le sens le plus conforme au contexte et au mythe serait fourni par la version « Après avoir réfléchi je regretterai sûrement le don offert à Nārāyaṇa ». Une telle traduction irait toutefois à l'encontre de toutes les sources.

<sup>29</sup> *Na me tvayā pramāṇam kṛtam vacanam.*

<sup>30</sup> Impératif d'après le tib. Les mss. *anubhavāmi*.

<sup>31</sup> *tenātmānam mahāpramāṇīkṛtam*. Si on ne connaissait pas le mythe, on serait tenté de traduire cette phrase, en la rattachant à celle qui est citée dans la note 29 : « C'est qu'il (= Bali) se considérait comme ayant une grande autorité ».

C'est un exemple caractéristique de l'ambiguïté de ce style due, entre autres, à l'emploi constant de démonstratifs dont on ne sait pas qui ils désignent ou à l'omission totale d'indications permettant d'attribuer les paroles à un des protagonistes. Ces maladresses rendent tout à fait aléatoire la traduction des lignes qui suivent.

<sup>32</sup> Il y a dans cette énumération quatre attributs classiques de Viṣṇu : le disque, la massue, l'arc et les flèches. Mais je ne crois pas qu'on puisse en déduire que le compilateur du *Kāraṇḍavyūha* ait connu exactement le symbolisme vichnouite. Nous avons ici une simple énumération des armes, et seul le disque, égaré dans cette énumération, pourrait témoigner d'une connaissance très indirecte de l'image de Viṣṇu.

<sup>33</sup> *satyaṃ satyaṃ kuruṣe. sa kathayati. satyaṃ karomy aham.*

dire ce que peut-être il ne contient pas du tout, mais les traducteurs tibétains et chinois l'ont déjà fait avant moi et d'une autre manière.

« En quittant le lieu du sacrifice Bali, roi des Asura, eut cette pensée personnelle <sup>34</sup> : Bali a donné une immense offrande, mais en le faisant à l'occasion où il fallait plutôt servir (le Buddha) <sup>35</sup> il n'obtint (comme récompense) du don qu'il a offert que les liens. Hommage soit rendu au *deva*. Comme celui qui a commis (la mauvaise) action <sup>36</sup> il fut conduit, avec son gynécée et sa suite à Pātāla et y fut confiné. J'ai donc dit que dans les temps passés j'ai jeté mon offrande dans une mauvaise terre et je récolte maintenant le fruit de mon action. Sois mon sauveur, ô Bienheureux ».

La litanie à Avalokiteśvara qui suit, ainsi que la réponse du bodhisattva promettant à Bali qu'il deviendra un jour le Tathāgata Śrī <sup>37</sup> et que tous les Asura seront sauvés, constituent déjà un cliché usuel du *Kāraṇḍavyūha*. Avalokiteśvara ajoute à sa prophétie une intéressante prédication décrivant le sort des pécheurs après leur mort, mais ce passage n'a plus rien à voir avec notre sujet.

En examinant dans son ensemble l'épisode que nous venons de résumer et de traduire partiellement, il faut reconnaître que parmi les très nombreuses présentations indiennes du mythe de la « descente du Nain » celle-ci est la plus maladroite et la plus incohérente. Le cadre du récit et la justification de l'inclusion de ce mythe hindou dans le texte du *Kāraṇḍavyūha* est fourni par la phrase de Bali apparaissant au début et à la fin du récit : *kukṣetre mayā dānaṃ dattam*. Venant après l'exaltation par Avalokiteśvara des mérites de l'aumône de nourriture offerte au Buddha elle pourrait (si mon interprétation de l'expression *upāsyakālena* est défendable) constituer l'interprétation bouddhique du sens moral du mythe. C'est un fait connu que dans la tradition brahmanique Bali, bien qu'étant un usurpateur ayant par sa science de sacrificateur-magicien dérobé aux *deva* l'univers, est traité avec respect et même avec une certaine sympathie. Dans le texte vichnouite par excellence, le *Bhāgavatapurāṇa*, sa faute réside bien moins dans le fait d'avoir exproprié les *deva* que dans la circonstance que, surpris par le stratagème de Viṣṇu-Nain, il n'est pas capable de rester fidèle à sa parole et de donner au dieu le « troisième pas ». Et encore apparaît-il comme un héros d'honneur, prêt à subir les pires punitions pour expier cette faute, ce qui lui vaudra la promesse de Viṣṇu d'être réhabilité et d'accéder à la récompense suprême. D'après le récit du *Kāraṇḍavyūha* sa faute aurait

<sup>34</sup> *śarīracintām apede*.

<sup>35</sup> *upāsyakālena*. C'est ici que je suggère plus que le texte ne contient. L'expression pourrait se référer tout aussi bien aux devoirs accomplis par Bali en sa qualité de sacrificateur. Mais alors il n'y aurait plus aucun lien avec le reste du récit, tandis que ma suggestion justifie l'insertion de la légende dans le *Kāraṇḍavyūha*. Le tib. traduit : *thabs ma 'chal-bas dus-ma-lags-par* = « par des moyens inappropriés et au mauvais moment », ce qui laisse supposer que le traducteur a lu : *anupāyākālena*.

<sup>36</sup> Pour tout ce début de la phrase le texte ne dit que *yathaiiva kartā*.

<sup>37</sup> Ou Asurendraśrī, conformément à la traduction tibétaine. La question ne peut être tranchée, car tout dépend de la manière de concevoir *asurendra* : comme un vocatif précédant le nom ou comme la partie du nom.

été d'avoir exercé sa générosité (quelque peu forcée) dans une mauvaise direction : il a donné l'univers entier à Nārāyaṇa et il n'a jamais offert ne fût-ce qu'un bol de nourriture à un Tathāgata. Cette utilisation du mythe hindou dans le but d'exalter les vertus bouddhiques est même assez ingénieuse ; on aurait seulement souhaité qu'elle fût exprimée de manière moins ambiguë.

Entre les deux *kukṣetre*. etc., on trouve une agglomération chaotique de plusieurs motifs où, comme je l'ai déjà mentionné, on peut découvrir au moins deux histoires différentes. La première partie, celle des martyres que Bali fit subir aux kṣatriya et de la délivrance de ceux-ci par Nārāyaṇa, n'a rien à voir avec le mythe du Nain. C'est ici surtout qu'on peut constater que les connaissances des légendes hindoues furent chez l'auteur du *Kāraṇḍavyūha* très sommaires et mal digérées. Il se donne la coquetterie de montrer qu'ils connaissait les noms des cinq Pāṇḍava, mais il les met dans le même sac que les Kaurava, sans parler des anachronismes mythologiques que cette association de la persécution des kṣatriya et du mythe du Nain présente. Les transformations de Nārāyaṇa en mouche, en abeille, en sanglier etc. proviennent de nouveau d'une autre légende. Les spécialistes des Purāṇa et de la mythologie hindoue trouveront probablement les sources de ces divers motifs, il n'en reste pas moins vrai que l'inclusion de cet épisode est ici très mal justifiée. Après une apparition aussi fracassante de Nārāyaṇa le stratagème de son déguisement en nain devient parfaitement inutile.

D'ailleurs la deuxième partie contenant le mythe du *vāmana-avatāra* proprement dit se détache de la partie précédente ne fût-ce que par sa forme. Oubliant qu'il s'agit toujours de la « confession de Bali », le compilateur du *Kāraṇḍavyūha* abandonne très vite la première personne et conduit le récit à la troisième personne jusqu'à la réapparition de la phrase-cadre *kukṣetre mayā dānaṃ dattam*. Dans cette deuxième partie on retrouve plusieurs détails caractéristiques du mythe original : la présence de Śukra, précepteur des Asura, qui met Bali en garde contre le nain et qui lui reproche par la suite de n'avoir pas écouté ses conseils ; le fait que par ses deux pas Viṣṇu reprend l'univers entier et que la tragédie de Bali consiste avant tout dans l'incapacité de donner le « troisième pas », la fidélité de Bali à sa parole, sa déportation dans le royaume souterrain de Pātāla. Mais tous ces motifs sont embrouillés, souvent même déformés. Dans le mythe original Viṣṇu reprend par ses deux premiers pas la terre et le ciel de sorte qu'il ne reste à Bali effectivement rien à donner. Dans la version du *Kāraṇḍavyūha* Nārāyaṇa ne s'empare que de la lune et du soleil après quoi la phrase *trīyaṃ padam na samvidyate* n'est pas justifiée. La fidélité de Bali à sa parole se réfère dans le mythe original à la promesse de donner les trois pas et non pas à celle de rester dans la résidence forcée qui lui est assignée, comme c'est le cas dans la version du *Kāraṇḍavyūha*.

Toutefois, en lisant la deuxième partie de l'épisode inséré dans le *Kāraṇḍavyūha*, on a constamment l'impression qu'en déplaçant quelques mots, en précisant qui dit telle phrase, en ajoutant juste quelques détails, on obtiendrait une rédaction tout à fait cohérente. En d'autres termes on sent derrière ce texte maladroit une source authentique qui serait simplement



mal répétée ou mal transcrite par le compilateur du sūtra (et non pas les copistes, car exceptionnellement pour ce passage du *Kāraṇḍavyūha* les manuscrits ne présentent pas de divergences essentielles). Cette « source authentique » serait-elle bouddhique ou hindoue ? Le fait est important à cause des détails concernant Nārāyaṇa.

Dans la première partie du récit Nārāyaṇa ne remplit que ses fonctions usuelles dans la tradition bouddhique, celle d'un incomparable athlète capable de projeter les montagnes en l'air et de briser les portes blindées. Si l'on accepte la leçon des mss. attribuant à lui et non à Bali le don de se transformer en mouche, abeille, sanglier, etc., on y trouverait un détail supplémentaire qui correspond d'ailleurs assez bien au don de transformations attribué à Viṣṇu surtout dans les mythes concernant ses *avatāra* les plus anciens. Dans la deuxième partie il apparaît comme le protagoniste d'un mythe indubitablement viçhnouite. De tous les *avatāra* de Viṣṇu celui du Nain est le plus authentiquement viçhnouite, car il constitue l'interprétation hindouiste de la caractéristique la plus originale et en fait unique de Viṣṇu du R̥gveda, celle des trois pas. Et pourtant Nārāyaṇa dans notre texte est presque constamment désigné par le patronymique Daśarathaputra, celui de Rāma. La preuve qu'il ne s'agit pas d'une simple confusion des patronymiques, due à l'ignorance du compilateur, mais réellement de Rāma, nous la trouvons dans un autre passage du *Kāraṇḍavyūha*.

À l'arrivée d'Avalokiteśvara dans l'enfer Avīci une délicieuse fraîcheur s'y répand, un étang apparaît, les lotus commencent à pousser. Lorsque le roi des enfers Yama est informé par ses serviteurs de ce miracle, il fait cette réflexion : « Quel est le dieu dont la puissance (produit cet effet) ? Est-ce (la puissance) des *devaputra* Maheśvara et Nārāyaṇa descendus ici dans cette terre pour accorder quelques faveurs ? Ou bien est-ce la grande force du *rākṣasa* Rāvaṇa, rival de Nārāyaṇa <sup>38</sup>, qui se déploie ainsi ? »

<sup>38</sup> Il est intéressant de noter que si les copistes et les traducteurs (à l'exception du traducteur chinois) n'ont pas réagi au patronymique Daśarathaputra, ils ont en revanche éprouvé des hésitations face à l'expression *Nārāyaṇa-pratiṣpardhin*. Les leçons des mss. pour le premier élément de ce composé varient entre *nārāyaṇa*<sup>o</sup>, *vairāma*<sup>o</sup> et *airāvaṇa*<sup>o</sup>. Il y a là une indication évidente que l'histoire de la lutte de Rāma avec Rāvaṇa était mieux connue dans les cercles éloignés de la tradition brahmanique que le nom du père de Rāma. Les copistes qui ont « corrigé » en *vairāma* ont essayé de substituer à Nārāyaṇa le nom qui cadrerait mieux avec Rāvaṇa. La leçon du troisième groupe, possible en principe car Airāvaṇa était un éléphant puissant connu de l'épopée, semble être plutôt un lapsus provoqué par la présence du mot *rāvaṇa* dans la même phrase.

Face à cette multitude de leçons divergentes le traducteur chinois laisse tomber l'allusion à la rivalité et abrège tout le passage : « Quel est le dieu ou l'homme dont c'est la puissance ? Seraient-ce le dieu Maheśvara et Nārāyaṇa qui sont apparus dans les enfers dans une inconcevable manifestation magique, ou bien est-ce le *rākṣasa* à dix têtes, doué d'une grande force, qui y est apparu ? » Les traducteurs tibétains cherchent en revanche à concilier les deux leçons (la première et la troisième) : *mthu 'di lha gaṅ-gi yin | yaṅ-na lha'i bu dbaṅ-phyug chen-po dan-nam | mthu-bo-che-las dam-pa thob-pa zig sa 'dir 'oṅs-sam | yaṅ-na srin-po mthu-bo-che lha'i bal-glaṅ-gi stobs dan 'gran-pa-ñid skyes-sam |*. La deuxième moitié de la phrase pourrait signifier : « ... ou bien la rivalité concernant leurs forces s'est-elle manifestée entre le *rākṣasa* et l'éléphant (= Airāvaṇa) du dieu Nārāyaṇa ?... ».

Nārāyaṇa dont Rāvaṇa est le rival est donc bel et bien Rāma. Que la divinisation de Rāma en tant qu'*avatāra* de Viṣṇu apparaît déjà dans les livres les plus tardifs du *Rāmāyaṇa*, donc dans les premiers siècles de notre ère, est un fait connu. Que le culte de Rāma devint dans l'Inde du Nord beaucoup plus intense et vivant que n'est celui de Viṣṇu est un fait également connu, mais pour une époque beaucoup plus récente, postérieure au XV<sup>e</sup> siècle. Cependant, lorsque dans une version bouddhique du mythe viçhnouite par excellence, version datant au plus tard du V<sup>e</sup> siècle, Rāma se substitue à Viṣṇu dans une de ses premières incarnations, cet anachronisme mythologique est digne d'être signalé. Devrait-on l'attribuer à l'ignorance des auteurs bouddhiques qui confondaient tous les mythes hindous ? La version du *vāmana-avatāra* donnée par le *Kāraṇḍavyūha*, tout embrouillée qu'elle paraisse, contient pourtant plusieurs détails authentiques. Et la persistance qu'on trouve dans ce texte à identifier Nārāyaṇa avec Rāma est trop marquée. On pourrait plutôt supposer que le ou les compilateurs de ce texte avaient, parmi les viçhnouites, des contacts surtout avec des sectes adorant, à cette époque déjà, Rāma plutôt que Viṣṇu (peut-être les Rāma-vrati mentionnés par la *Mahāvvyutpatti* ?) Ils ont même pu, pour leur version du mythe, utiliser des sources appartenant à cette secte. Car, comme nous le verrons tout à l'heure, il leur arrivait d'utiliser les sources brahmaniques.

\*\*\*

L'infiltration des éléments śivaïtes et en même temps la tendance à les soumettre au culte d'Avalokiteśvara est dans le *Kāraṇḍavyūha* beaucoup plus évidente. Quelles que soient les hypothèses sur la parenté initiale du personnage d'Avalokiteśvara avec Viṣṇu <sup>39</sup>, dans notre texte le bodhisattva paraît être lié beaucoup plus étroitement avec Maheśvara. Le mot *īśvara* qui termine les deux noms y joue certainement un rôle, d'ailleurs Maheśvara est également une des épithètes d'Avalokiteśvara, mentionné expressément comme tel dans le *Kāraṇḍavyūha*.

Malgré cela, ou peut-être à cause de cela, les passages se référant dans le sūtra au śivaïsme sont beaucoup moins développés et moins pittoresques que ceux qui concernent Nārāyaṇa. Maheśvara est bel et bien Śiva ; à la fin du sūtra il apparaît avec son épouse et *śakti* Umādevī ce qui est parfaitement conforme à la nomenclature śivaïte. L'épisode en question, qui porte même un titre : *Maheśvaranirvyūha*, relate la conversion du couple divin au culte bouddhique d'Avalokiteśvara. En tant que témoignage de l'absorption du śivaïsme par le bouddhisme cet épisode aurait pu présenter un certain intérêt. En réalité il ne diffère en rien des autres conversions conventionnelles qui abondent dans le *Kāraṇḍavyūha* : en se rendant auprès d'Avalokiteśvara, Maheśvara et Umādevī sont déjà convertis, ils se bornent à prononcer des *stotra* en l'honneur du bodhisattva, d'implorer son aide et, en contre-

<sup>39</sup> Pour rester dans la perspective du *Kāraṇḍavyūha* je m'abstiens délibérément de tenir compte des études sur le personnage d'Avalokiteśvara basées sur d'autres sources.

partie, ils reçoivent le *vyākaraṇa*, la prédiction qu'ils deviendront tous deux des Tathāgata : Maheśvara s'appellera le Tathāgata Bhasmeśvara et Umādevī deviendra le Tathāgata Umeśvara dans le *lokadhātu* situé sur le flanc méridional du « roi des montagnes Himavat ». Aussi bien les noms des futurs Tathāgata que la localisation d'Umeśvara contiennent des allusions naïvement transparentes.

Il existait peut-être un autre épisode concernant Maheśvara et Umādevī plus intéressant et perdu dans la rédaction connue du *Kāraṇḍavyūha*. On trouve dans les fragments assez nombreux, mais minuscules, des feuillettes de Gilgit des traces d'un dialogue entre les époux divins sur les possibilités d'obtenir la formule en six syllabes. Les lacunes sont toutefois trop importantes pour qu'il soit possible de reconstruire cet épisode.

Le passage le plus révélateur en rapport avec le śivaïsme est situé dans un tout autre contexte, celui de la théogonie. Au point de vue de l'originalité idéologique il est probablement un des plus significatifs de tout le sūtra. Comme il présente également des problèmes intéressants au point de vue de la langue et qu'il est, contrairement aux autres parties du texte, exceptionnellement court, je le cite en original pour pouvoir le discuter en détail.

Il s'agit de « l'exposition des qualités » (*guṇodbhāvana*) d'Avalokiteśvara révélée jadis par le Tathāgata Vipasyin au fils de marchand Sugandhamukha qui, devenu après plusieurs kalpa le Buddha Śākyamuni, les expose à son tour au bodhisattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin :

Bhagavān āha / cakṣuṣoś<sup>40</sup> Candrādityāv utpannau lalāṭān Maheśvaraḥ skandhebhyo<sup>40</sup> Brahmā hṛdayān Nārāyaṇo daṃṣṭrābhyāṃ Sarasvatī mukhato Vāyu devo<sup>41</sup> jāto Dharaṇī pādābhyāṃ<sup>42</sup> Varuṇaś codarāt / yadaite devā jātā Avalokiteśvarasya kāyāt tadā sa Maheśvarasya devaputrasyaitad avocat / bhaviṣyasi tvam Maheśvara kaliyuge pratipanne kaṣṭa<sup>43</sup>-satvadhātu-samutpanna ādidevam ākhyāyase sraṣṭāraṃ kartāraṃ<sup>44</sup> / te satvā

<sup>40</sup> *cakṣuṣoś* et *skandhebhyo* face aux ablatifs duels réguliers : *daṃṣṭrābhyāṃ* et *pādābhyāṃ* (pour lequel la leçon plus classique *padbhyāṃ* est également attestée) montrent les inconséquences du texte, car je ne pense pas qu'ici compte soit déjà tenu de plusieurs bras et plusieurs yeux d'Avalokiteśvara (*cakṣuṣoś* est d'ailleurs un duel mais pas un ablatif). Un seul manuscrit donne des leçons *cakṣurbhyāṃ* et *skandhābhyāṃ*, mais il a été copié par un puriste qui en corrigeant le texte visiblement « ex post » l'a privé de son cachet stylistique particulier.

<sup>41</sup> La leçon *Vāyu devo* n'est attestée dans aucun manuscrit. Ceux-ci donnent *vāyavo*, et c'est ainsi que traduit le tib. : *rlun-rnams*. L'unique leçon aberrante *vāyavo* pourrait être facilement interprétée comme un pluriel du sanskrit bouddhique. En me basant sur la traduction chinoise *feng l'ien* « dieu Vent » je donne la préférence à cette leçon unique en supposant qu'il y eut omission d'un *akṣara* : *vāyu(de)vo*.

<sup>42</sup> Le chinois traduit « sortit du nombril » ; le traducteur a dû lire *nābhyāḥ* au lieu de *padbhyāṃ* (cf. note 40).

<sup>43</sup> *kaṣṭa* est une conjecture basée sur les leçons des mss. *ka*, *keṣu* et les traductions tib. *ma-runs-pa* et chin. correspondant à *mīthyā-dṛṣṭi-sakta*.

<sup>44</sup> L'expression entière *ādidevam ākhyāyase sraṣṭāraṃ kartāraṃ* mérite une analyse détaillée. Pour les deux premiers mots la majorité des mss. présentent, tout à fait exceptionnellement, une syntaxe et un sandhi impeccablement classiques : *ādideva ākhyāyase*, mais laissent ainsi en panne *sraṣṭāraṃ* et *kartāraṃ* qui pourtant doivent visiblement être dans le même cas que *ādideva*. J'ai réintroduit *ādidevam* non attesté, non seulement pour rétablir l'accord avec *sraṣṭāraṃ* etc., mais surtout parce que cette construction est en sanskrit bouddhique normale et presque obligatoire. Elle remonte au cliché, connu déjà en pali, p. ex. *tathāgato tesam aggam*

bodhimārgena viprahīnā bhaviṣyanti / idaṃ pṛthagjaneṣu sām̐kathyam  
kurvanti /

// ākāśam liṅgam ity āhuḥ pṛthivī tasya pīṭhikā

ālayaḥ sarvabhūtānāṃ liyanāl liṅgam ucyate //

« Le Bhagavat dit : des yeux (d'Avalokiteśvara) sont nés Candra et Āditya, de son front Maheśvara, des ses épaules Brahmā, de son cœur Nārāyaṇa, de ses canines Sarasvatī, de sa bouche est né le dieu Vāyu, la Terre des pieds et Varuṇa du ventre. Quant ces dieux furent nés du corps d'Avalokiteśvara, alors il <sup>45</sup> dit au *devaputra* Maheśvara : quand le *kaliyuga* sera venu, tu apparaîtras, Maheśvara, dans un monde d'êtres pervers et on t'appellera dieu primordial, créateur et auteur (du monde). Ces êtres auront abandonné la voie conduisant à l'Éveil. Voici l'enseignement qui est prêché parmi les gens simples :

Il a été dit que l'espace est *liṅga*, que la terre est son piédestal.

En lui résident tous les êtres et il s'appelle *liṅga*, car tout se dissout en lui ».

A première vue on peut comprendre ce *guṇodbhāvana* comme une grandiose cosmothéogonie, absolument nouvelle et inattendue dans le bouddhisme de cette époque et renouant de manière frappante avec le mythe védique (ou même pré-védique) du *puruṣa* cosmique, de l'homme primordial dont les parties du corps ont été à l'origine des éléments de l'univers, des dieux, des castes, etc. Ce bref fragment, noyé dans le grand nombre d'énumérations, beaucoup plus conventionnelles et spécifiquement bouddhiques, des qualités d'Avalokiteśvara, constituerait ainsi l'épisode où l'influence brahmanique apparaîtrait dans le *Kāraṇḍavyūha* de la manière la plus flagrante.

Mais, en fait, le texte dit expressément qu'il s'agit de la naissance des *deva*. Ainsi Candra, Āditya, Vāyu et Dharaṇī ne sont pas les éléments cosmiques mais les dieux Soleil, Lune, Vent et Terre. L'importance du mythe de la naissance des *deva* des diverses parties du corps d'Avalokiteśvara n'en devient pas moindre. Ce mythe préfigure la doctrine d'Ādibuddha qui n'est pas encore mentionnée dans le *Kāraṇḍavyūha*, mais qui est déjà suggérée par l'emploi du terme *ādideva*, même si ce terme se réfère ici à Maheśvara et semble être présenté comme une notion hérétique, comme

*akkhayati* où *m* est la consonne du sandhi permettant d'éviter l'hiatus. La fréquence de ce sandhi devant *ākhyāyase* a fait interpréter cet *m* comme la désinence de l'accusatif, ce qui, à son tour, a créé l'usage, devenu règle en sanskrit bouddhique, de construire *ākhyāyase* (passif !) avec l'apposition en accusatif. (J'étudie ce cas et des constructions analogues dans mes *Rand-bemerkungen...*, p. 526).

Les copistes, particulièrement fiers d'avoir rétabli le sandhi classique — il l'ont fait même pour *samutpanna ādideva* — ont oublié de remettre au nominatif les deux autres appositions. Le puriste zélé, dont j'ai déjà parlé dans la note 40, s'en est aperçu et a corrigé en *sraṣṭāraḥ kartāras* ce qui est absurde.

D'après le contexte *ākhyāyase* devrait être au futur. Mais le sanskrit bouddhique ne connaît pas de futur de ce verbe malcommode.

<sup>45</sup> De nouveau un démonstratif ambigu. Le tib. traduit *bc̣om-lan-'das*, le chin. = Avalokiteśvara. Pour une fois le traducteur chinois a eu plus de bon sens que ne l'avaient les *locaba*. La prédiction se situe au moment de la création des *deva*, il est donc évident que le buddha Śākyamuni ne pouvait pas la faire.

la croyance des êtres pervertis. L'hérésie de ces gens ne consiste pas en la croyance à un dieu primordial, mais en l'identification de cet être primordial avec Maheśvara.

Il existe une version tardive du *Kāraṇḍavyūha*, rédigée probablement après le XI<sup>e</sup> siècle, en vers sanskrits. Ce texte, visiblement modelé sur la littérature pouranique (plagiant des parties entières du *Svayaṃbhūpurāna*) expose clairement la doctrine d'Ādibuddha. Notre fragment n'y est que légèrement modifié de manière à ce que la fonction théogonique reste l'apanage d'Avalokiteśvara. Je cite ce passage d'après le résumé de Burnouf<sup>46</sup> : « À l'origine des choses, apparut sous la forme d'une flamme Ādibuddha, surnommé Svayaṃbhū, « l'être existant par lui-même » et Ādinātha, le premier souverain. On le représente se livrant à la méditation nommée « Création de l'Univers ». De son esprit naît Avalokiteśvara qui s'absorbe aussi dans une méditation semblable et qui crée de ses yeux la lune et le soleil, de son front Maheśvara, de ses épaules Brahmā, de son cœur Nārāyaṇa et de ses dents Sarasvatī ».

Cette évolution tardive ne fait que confirmer l'hypothèse que, dès le *Kāraṇḍavyūha* en prose, Avalokiteśvara apparaît comme le prototype d'Ādibuddha. Et le fragment qui nous intéresse démontre de la manière la plus nette le double processus d'infiltration des conceptions brahmaniques dans le Mahāyāna et, en même temps, de leur soumission à la mythologie bouddhique. Le mythe du dieu primordial conçu de manière anthropomorphique, donc comme un *puruṣa* ayant un corps humain avec toutes ses parties, est brahmanique. Mais cet homme est un bodhisattva. Cependant, contrairement à l'Ādibuddha qui est à l'origine du panthéon des buddha et des bodhisattva, il donne naissance à des *deva* hindous.

Dans ce fragment nous trouvons la liste des principales divinités hindouistes acceptées par le *Kāraṇḍavyūha*. Que cette liste n'est pas une énumération au hasard, nous en trouvons la preuve dans un autre passage du sūtra : le *dharmabhāṇaka* qui révèle à Sarvaṇivaraṇaviṣkambhin la formule en six syllabes raconte que les dieux suivants sont désireux d'obtenir cette formule : Brahma-Viṣṇu-Maheśvarāḥ, Śakra devānām indra, Candra, Āditya, Vāyu, Varuṇa, Yama dharmarāja, et les Quatre Mahārāja<sup>47</sup>. En principe les deux listes se recouvrent et le *dharmabhāṇaka* n'ajoute que Śakra et les cinq divinités inférieures : Yama (qui de toute manière figure dans le *Kāraṇḍavyūha*, cf. p. 426) et les 4 grands rois. Il omet, en revanche, Sarasvatī. En effet, l'apparition dans cette théogonie d'une déesse secondaire est assez inattendue. Elle a dû gêner les traducteurs tibétains qui l'ont remplacé par Lha-mo = Devī. La mention, juste après celle de la grande triade hindoue, de l'épouse de Maheśvara, qui figure d'ailleurs sous le nom d'Umādevī dans le *Kāraṇḍavyūha*, est beaucoup

<sup>46</sup> *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, 2<sup>e</sup> éd., Paris 1876, p. 198.

<sup>47</sup> Ces quatre *mahārāja* ne sont certainement pas ceux de la tradition hindoue (Kubera, Indra, Yama et Varuṇa), les trois derniers ayant déjà été nommés, mais bien les divinités classées d'habitude par les sources bouddhiques dans cette catégorie : Vaiśravaṇa (= Kubera), Virūḍhaka, Dhrtarāṣṭra et Virūpākṣa.

plus justifiée. Le témoignage tibétain est cependant isolé. Sarasvatī est mentionnée par toutes les sources manuscrites, sa présence dans cette liste est confirmée par la version chinoise (où son nom est de nouveau rendu par l'équivalent de *pratibhāna*, cf. la note 28) et par le *Kāraṇḍavyūha* versifié <sup>48</sup>.

Le détail le plus instructif de ce *guṇodbhāvana*, permettant de découvrir le milieu qui aurait introduit dans un sūtra bouddhique cette théogonie hindouiste, consiste dans le fait qu'après l'énumération des *deva* l'attention est concentré uniquement sur Maheśvara. La prophétie constitue ici — c'est un cas très fréquent dans les sūtra bouddhiques — la description de la réalité connue par les auteurs des sūtra, en l'occurrence la caractéristique du śivaïsme. Bien sûr, il s'agit d'abord de généralités qui pourraient correspondre à n'importe quelle secte hindoue. Mais ces généralités sont suivies d'une strophe décrivant de manière très précise — et en bon sanskrit — un des aspects les plus caractéristiques du śivaïsme, le culte du *liṅga* cosmique.

Cette précision, inhabituelle dans le *Kāraṇḍavyūha*, s'explique très simplement : il s'agit de la citation de la strophe suivante du *Skandapurāna* <sup>49</sup> :

ākāśaṃ liṅgaṃ ity āhuḥ pṛthivī tasya pīṭhikā  
 ālayaḥ sarvadevānāṃ layanāl liṅgaṃ ucyate

*pīṭhikā* correspond ici à *yoni*. Pour l'interprétation du symbolisme exprimé dans la première moitié de la strophe je cite M. Daniélou : « La terre est la matrice et l'espace est le *liṅga* dressé au-dessus de son piédestal. Et, de même qu'une partie seulement de la divinité est en contact avec la Nature, de même une partie seulement de l'espace est en contact avec la terre ».

Quant à la deuxième moitié de la strophe, elle contient une étymologie, à l'indienne, du mot *liṅga* rattaché ici à la racine *lī-* « adhérer, s'attacher, être dissous ou absorbé, s'anéantir ». Cette racine est représentée ici deux fois : par *layana* et *ālaya*. *Ālaya* signifie aussi bien en sanskrit classique que dans les langues bouddhiques exclusivement « demeure, domaine, place de séjour, réceptacle ». Mais en me référant à la signification des mots comme *layana*, *pralaya* et au fait que précisément dans le śivaïsme (et contrairement au viçnouïsme) « résider en Śiva » équivaut à une absorption complète par l'Absolu avec perte de l'individualité, je serais tenté d'interpréter ici *ālaya* également comme « lieu où (les êtres) sont absorbés ».

La citation du *Kāraṇḍavyūha* ne diffère de l'original qu'en deux points :

<sup>48</sup> Dans cette version l'énumération s'arrête d'ailleurs à Sarasvatī. On pourrait en déduire que le compilateur du *Kāraṇḍavyūha* versifié, ayant sous les yeux les leçons *vāyavo* au pluriel (cf. la note 41) a en effet compris qu'il s'agissait des vents et de la terre. Voulant retirer à Avalokiteśvara la fonction cosmogonique, réservée à Ādibuddha, il a laissé tomber ces deux mots sans s'apercevoir que *vāyavo* et *dharanī* étaient suivis de Varuṇa.

<sup>49</sup> Il est difficile de donner une référence exacte de cette citation, puisqu'il existe plusieurs éditions (uniquement indiennes) de cet énorme Purāna, incomplètes et privées d'index. Seule l'érudition des pandits pourrait fournir ce renseignement. C'est précisément dans le livre du meilleur connaisseur occidental de cette tradition, M. Alain Daniélou, que j'ai eu la chance de trouver la strophe qui nous intéresse, à savoir dans son *Polythéisme hindou*, Buchet/Chastel, Corrèa, Paris 1960, p. 352. Cf. l'édition anglaise (élargie) du même ouvrage, (*Hindu Polytheism*, Bollingen Series LXXIII, Pantheon Books, New York 1964, p. 228) qui dans l'Appendix, p. 452, nr. 437 donne le texte sanskrit original de la strophe du *Skandapurāna*.

*bhūtānām* à la place de *devānām* (ce qui est même mieux et qui pourrait constituer une variante existant déjà dans le Purāṇa) et *līyana* à la place de *layana*. Cette deuxième différence s'explique facilement : le mot *līyana* est spécifiquement bouddhique, il n'existe pas en sanskrit classique. Dans la tradition bouddhique il a d'ailleurs une signification tout à fait différente : « manque de courage, faiblesse, mollesse ». Mais il dérive de la même racine que *layana*, il est dans le bouddhisme plus couramment employé et, en plus il donne une étymologie plus convaincante (basée dans ces cas sur la ressemblance phonétique) du mot *līṅga* <sup>50</sup>.

Une citation aussi exacte du Purāṇa dans un sūtra du Mahāyāna populaire, si incohérent et embrouillé, est vraiment instructive. Ce fait répond de manière non ambiguë à la question que je me suis posée au début de cet article sur la connaissance des sources hindouistes par les bouddhistes. Il prouve que pour les textes dans le genre du *Kāraṇḍavyūha* ces sources sont à chercher avant tout dans la vaste littérature des Purāṇa. Les connaisseurs de cette littérature pourront-ils peut-être trouver également la source de la version du mythe de la « Descente du Nain » raconté à sa manière par le *Kāraṇḍavyūha*, où, au moins pour la deuxième partie, nous avons supposé l'existence d'une source authentique ?

<sup>50</sup> Quelques manuscrits du *Kāraṇḍavyūha* donnent d'ailleurs la leçon *layanāl*. Je garde cependant la leçon fournie par la majorité des sources, puisque *līyana* est plus typiquement bouddhique.

Il faudrait souligner la remarquable justesse de la traduction de cette strophe en tibétain :

// nam-mkha' ni de'i rtags-so // sa ni de'i khri'o //

// sems-čan thams-čad-kyi ni gnas-so //

// zu-bar-'gyur-bas-na rtags-so zes zer-bar 'gyur-ro //

Bien qu'incapables de rendre les allitérations mises en jeu dans la deuxième moitié de la strophe et traduisant *līṅga* par le terme conventionnel *rtags*, les *locaba* ont donné preuve d'une remarquable intuition en rendant *līyana* non pas par le mot usuel *zum-pa* mais par *zu-bar-'gyur-ba* « être fondu, dissous ».

En revanche le traducteur chinois n'a rien compris à cette terminologie śivaïte. Pour autant qu'on puisse comprendre sa version elle pourrait signifier :

« ākāśa est son grand corps (*ta cheng*),

la terre est son siège,

il est le domaine des êtres,

tout est né de son corps ».

Aurait-il lu *aṅgānīty* à la place de *līṅgam ity* ?

## WHO WAS YUM-BRTAN ?

by

HUGH E. RICHARDSON

A well-known tradition, recently repeated by Tsepon Shakabpa in his *Tibet, a Political History*, Yale, 1967, is that after the death of gLang Dar-ma (842) the succession was contested on behalf of two infant princes, the elder of whom was adopted by the senior queen of the late king and put forward as her son — hence his name Yum-brtan, Relying on Mother — while the other, legitimately but posthumously born to the junior queen, had to be guarded by his mother who always kept a light burning — hence his name 'Od-srung, Protected by Light.

In JRAS 1957 I discussed this story on the assumption that the *Chos-'byung* of dPa'-bo gtsug-lag phreng-ba (1565), in which it appears at some length, embodies a reasonably well-founded tradition. Further reflection, particularly on the earlier records, has led me to doubt the accepted view and to question whether there ever was such a person as Yum-brtan.

Little help is found in the Tun Huang Chronicles (*Documents de Touen Houang relatifs à l'Histoire du Tibet*, Bacot, Thomas and Toussaint, Paris 1946). There (p. 82) the royal genealogy is interrupted after mention of Khri lDe-srong-brtsan's sons, Khri gTsug-lde-brtsan (Ral-pa-can) and 'U'i-dum-brtan who is better known as gLang Dar-ma. For the earliest account of events from the death of gLang Dar-ma down to the year 872 we must turn to the Hsin T'ang Shu, compiled in the XIth century on the basis of earlier material. I have adapted below, the translation by S.W. Bushell in JRAS 1880 in the light of that by Pelliot in *Histoire Ancienne du Tibet*, 1961.

“He (Dar-ma) had no sons and Ch'i li hu, a son of Shang yen li, the elder brother of his wife, whose name was Ch'en, succeeded. He was only three years old and the wife governed the kingdom. The chief minister, Chie tu na, when he had audience of Ch'i li hu, refused to do homage, saying 'there are many collateral descendants of the brtsan-po; why should a son of the family of Ch'en be appointed?' and he went out weeping. The adherents of the new régime killed him”.

The story goes on to tell how a frontier governor named Shang k'ong jo, of the family of Mo, attacked neighbouring governors who favoured the new régime, the chief of whom was Shang pi pi of Mo lou. Shang k'ong jo raised local support by claiming that certain ministers had killed the king and that it was his duty to take vengeance on the rebels. The fight between these two champions lasted with varying success until 850 when Shang pi pi



withdrew from the fray. Shang k'ong jo arrogated the title of *btsan-po* and continued an independent existence as an embattled frontier lord until 866 when he was defeated and killed by an Uighur general who had come to the help to the dying T'ang dynasty.

The struggle between Shang k'ong jo and Shang pi pi can be seen as the last round in the long competition for power between the Central Tibetan nobles, led by the dBa's family (Mo) and the 'Bro (Mo lou) who headed the clans and families from the frontier regions who had acquired an interest in Tibet, and the title *Zhang* — Maternal Uncle — through marriage with the royal family.

Rivalry between princes born to different queens of a deceased king of Tibet was nothing new to Chinese historians; indeed, they sometimes relate such happenings when Tibetan annals suggest nothing of the sort. It is, therefore, significant that events after the death of gLang Dar-ma are described in the T'ang Annals simply as the illegal election of a king adopted from outside the royal line and the widespread discontent and opposition which that caused. There is no mention of any rival, claiming to be legitimate. Confusion in Tibet could have distorted the information which found its way to China; nevertheless, the T'ang Annals provide the earliest and apparently unbiased account.

If there was only one claimant of the throne, who was he? There are some pointers in Tibetan documents from Tun Huang. Yum-brtan is not mentioned there at all; and the name, except as a nickname, has a rather improbable appearance. On the other hand, Ch'i li hu looks like an approximation to Khri 'Od; and 'Od-srung is a Buddhist name which is found in some of the documents contained in Mlle Lalou's invaluable *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen Houang conservés à la Bibliothèque Nationale* (LINV). In n° 131. and again in no 999, which Mlle Lalou edited in IHQ 1940, there is reference to *jo mo btsan mo 'phan gyi pho brang 'od srung* and to *jo mo btsan mo 'phan gyi yum sras gyi pho brang 'od srung gi sku yon du*. *Pho-brang*, which Professor Tucci identifies as the title of the second son of a ruling family (*Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal*, p. 52. n. 1) does not appear elsewhere in the Tun Huang documents with that meaning and its use here, rather than *lha-sras*, may indicate that the person, though regarded as heir presumptive, was not a prince of the royal blood. The mention of the queen before the name of 'Od-srung may confirm the statement that she acted as regent in his infancy. Another reference, in LINV 230. to *lha sras khri 'od srung btsan yum...* suggests that 'Od-srung was by then enthroned (*khri*) and so would use the royal title *lha-sras*. Unfortunately this fragment does not give the name of the mother.

It would be interesting to identify more precisely Jo-mo btsan-mo 'Phan who is described as the mother of 'Od-srung but who would, if the T'ang Annals are correct, have been in fact his aunt. The name Ch'en, attributed there to the queen-regent, is taken by Pelliot to stand for mChims. But in the Lhasa Treaty Inscription of 822 mChims is represented by a different character from that used in the T'ang Annals; and it may be that Ch'en stands for *chen-ma* — the senior queen — an expression used in later Tibetan

histories when writing of these events- e.g. f. 132 of Bu-ston's *Chos-'byung*. This is elaborated some 2 1/2 centuries later in PT Ja f 139 where names are given to the two queens: the senior (*chen-ma*) is called sNa-nam-bza' and is recorded as adopting Yum-brtan, while the junior (*chung-ma*), called Tshe-spong-bza' 'Phan, was the mother of 'Od-srung. If we are to accept the Chinese version that there was one prince only and that one adopted, it may be assumed that PT has drawn somewhat imaginatively on names handed down by tradition in order to add verisimilitude to a legend which, as will be seen later, was by his time already well established.

Another Tun Huang document, LINV 2053, mentions *gshin* (the late) 'bro lha mo 'phan. The syllable 'phan does not appear in the names of queens before the time of gLang Dar-ma and it would seem not impossible that this lady is the same as Jo-mo btsan-mo 'Phan. The emergence of 'Bro here would fit nicely into the ancient pattern of hostility between dBa's and 'Bro; but as gLang Dar-ma's mother was from 'Bro (THD 82) it is unlikely that his wife would have been from that clan. Moreover, if the claimant prince had been from 'Bro it might be expected that the T'ang Annals would make the point that he was a kinsman of Shang pi pi; and the rather enigmatic document edited by Hackin as *Formulaire Sanscrit-Tibétain du X<sup>e</sup> Siècle*, 1924, which was written by a 'Bro, does not mention 'Od-srung at all.

The queen appears to have had the support of those responsible for the murder of gLang Dar-ma, traditionally infamous as the enemy of Buddhism. 'Bro certainly fell into the pro-Buddhist camp and so, to a lesser degree, did sNa-nam and Tshe-spong. Bu-ston, it is true, describes sNa-nam rGyal-tsha khri-sum as a minister hostile to Buddhism in the reign of Ral-pa-can; but the name seems to be a confused amalgam of rGyal-tshan lha-sngang of sNa-nam, a minister of Khri Srong-lde-brtsan, and Khri-sum-rje of 'Bro, a famous minister of Khri lDe-srong-brtsan. This does not engender much confidence in the reliability of Bu-ston for the period and better evidence may be found in the Edict of Khri lDe-srong-brtsan edited by Professor Tucci in *The Tombs of the Tibetan Kings*, Rome, 1950, p. 55. The name Zhang gNyen-lod of sNa-nam, appearing there, resembles « Shang yen li », the father of the child adopted by the queen Ch'en in the T'ang Annals version. mChims, had a reputation for enmity to Buddhism; but that was not necessarily a permanent characteristic nor would religious loyalties be likely to stand in the way when power was a stake. In JRAS 1957 I suggested that the chief minister, Chie tu na, who opposed the succession, might be mChims *rGyal-stong snya-brtsan*. That would be ruled out if it is argued that the queen and her adopted son were from mChims; and there is perhaps a better candidate in dBa's *rGyal-to-re stag-snya*, who is traditionally associated with the murder of Ral-pa-can and who is named in THD 102 as the last in a list of chief ministers. In spite of this, and of earlier indications too, it is seen from the eminence attained by dBa's Ye-she dbang-po and dBa's dPal-dbyangs as disciples of Shantarakshita, (TLTD II 86) that the family was not permanently opposed to Buddhism; but it is probable — as is reflected in *sBa-bzhed* — that their interest was primarily in the political possi-

bilities; and when, in the reign of the religious devotee Ral-pa-can, power came once more into the hands of their old rivals the 'Bro, the opposition by the dBa's would certainly be seen by later tradition as being anti-Buddhist.

At all events, whichever family provided the successor to gLang Dar-ma, the dBa's were in opposition on the eastern frontier with the 'Bro as their principal enemy and it may be accepted that there was a similar confrontation in Central Tibet. A confused memory of that hostility is preserved in PT Ja (f. 140a) in a passage beginning *de nas dbu rur 'bro sbas 'khrugs pa la*, "then when there was a disturbance between 'Bro and Sbas in dBu-ru".

So far discussion has centred on the earliest records; now we may turn to the historians who wrote after the revival of Buddhism in the Xth century and enquire how their accounts can be related to the version in the T'ang Annals.

"The earliest mention of 'Od-srung and Yum-brtan may be that in the *rNam-thar* of Atiśa in *bKa'-gdams glegs-bam, Pha-chos*, kha f. 36b., attributed to his disciple 'Brom-ston-pa (1005-1066). They are described as sons of Dar-ma. The work, which has probably been revised later, gives only a bare summary of the line of descent from the early kings to Ye-shes-'od who invited Atiśa to Tibet. Its information about the descendants of 'Od-srung does not wholly agree with the tradition in most other works; but that is another problem.

Rather more detail is given in the *rGyal-rabs* by Grags-pa rGyal-mtshan of Sa-skyā (1147-1216) and in that of 'Phags-pa (1275) for both of which I rely on the translation in Professor Tucci's article, *The Validity of Tibetan Historical Tradition*, in *India Antiqua*, Leyden, 1947.

Grags-pa rgyal-mtshan describes both 'Od-srung and Yum-brtan as "sons" of gLang Dar-ma and states that 'Od-srung succeeded immediately on his father's death and reigned for 63 years. 'Od-srung was posthumously born but there is no indication of the date or circumstances of Yum-brtan's birth; nor is there any suggestion that he was a rival for the throne. He is said to have died at the age of 36. No descendants are attributed to him, and the only other references to him is that the time of these two princes was the beginning of troubles for Tibet, involving loss of authority on the frontiers and dissension at home. 'Phags-pa does not even mention Yum-brtan. Both he and Grags-pa rgyal-mtshan agree that 'Od-srung was succeeded by his son dPal-'khor who reigned for 18 years and died in what by their calculations must have been 923. He was an active patron of Buddhism. Some time after his death there was a rebellion (*khyen-log*); and about 929 the country was divided between his two sons, bKra-shis brtsegs-btsan and Khri-kyi-lding. The descendants of the elder were later established in many places throughout the Lhasa valley, Yar-lung and gTsang; the descendants of the younger became rulers in western Tibet, whence, as we are told elsewhere, the faith eventually flowed back to Central Tibet.

To Grags-pa rgyal-mtshan, both 'Od-srung and dPal-'khor were Religious Kings and the rebellion of 929 was a second interruption in the progress of Buddhism, some 80 years after the persecution by gLang Dar-ma. Later historians put the *khyen-log* much earlier, in the time of 'Od-srung

and Yum-brtan. They have nothing to say of a second disaster to Buddhism after the death of dPal-'khor-btsan and that perhaps explains how they have come to lose track of a whole sixty-year cycle in calculating the time which elapsed between the death of gLang Dar-ma and the restoration of Buddhism in 978.

*sBa-bzhed zhabs-btags-ma*, which may be even earlier than Grags-pa rgyal-mtshan, ignores all dynastic events between gLang Dar-ma and the year 978. If it is true that this work was written by or for the dBa's (sBas) family, the omission might be explained by their opposition to what they regarded as an irregular succession.

The *Chos-'byung* of Bu-ston (1322) agrees with Grags-pa rgyal-mtshan about the ages of 'Od-srung and dPal-'khor-btsan. It confers a little more personality on the hitherto shadowy figure of Yum-brtan who is described as having been secretly adopted by the senior queen; but it is not questioned that 'Od-srung succeeded to the throne and there is no mention of rivalry or of the division of the kingdom. Bu-ston, in fact, seems to agree with Grags-pa rgyal-mtshan that the migration of one branch of the royal family to the west was due to trouble between the grandsons of 'Od-srung and was no concern of the line of descendants which he ascribes to Yum-brtan — and which will be discussed later.

The *bKa'-thang sde-nga*, discovered in 1347 but not printed until the XVIth century, embodies ancient material interwoven with later additions. The relevant passages in each of the five parts are in typically allusive language and add up to no more than the existence in the XIVth century of the tradition of religious persecution by gLang Dar-ma followed by disagreement between his "sons", 'Od-srung and Yum-brtan, and the decay of Tibetan prosperity. The *bLon-po bKa'-thang* preserves also the tradition that 'Od-srung and dPal-'khor-btsan were patrons of Buddhism.

The *Deb-ther sngon-po* of 'Gos gZhon-nu-dpal (1478), famous for its careful chronology and drawing on early material including translations of Chinese records, does not mention Yum-brtan at all and regards 'Od-srung as the unquestioned successor to gLang Dar-ma.

The story of rivalry between two princelings makes its appearance in the *Hu-lan deb-ther* ascribed to the year 1346; but the colourful details are seen first in the *rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*, written perhaps in 1388 but not printed until 1478. There (f. 95) it is told that on the death of gLang Dar-ma the junior queen was found to be pregnant. The senior queen, fearing to lose power, pretended to be pregnant too and, in due time, bought a child from a beggar. As their supporters could not agree, 'Od-srung, the legitimate son, was established in gYos-ru (Yar-lung etc.) while Yum-brtan acquired dBu-ru (Lhasa etc.). Dissension increased and in the earth-ox year a rebellion took place. 'Od-srung's son dPal-'khor-btsan had two sons but they were deprived of their kingdom by the sons of Yum-brtan, whereupon the elder migrated to the west where his descendants established themselves as rulers of new kingdoms. A circumstantial list is given of the descendants of both 'Od-srung and Yum-brtan, mentioning the territories occupied by each.

Similar but not identical stories are found in the XVth century *rGya-bod yig-tshang*, the *Chos-'byung* of dPa'-bo gtsug-lag (PT. 1565) and the *Chronicle of the Vth Dalai Lama* (1643).

From the various accounts two lines of tradition emerge. The earlier, that of the Sa-skya historians followed also by the *Blue Annals*, agrees with the Chinese story that there was only one successor to gLang Dar-ma; and it names him 'Od-srung. It disagrees with the T'ang Annals in regarding him as the legitimate son and heir. The appearance of Yum-brtan, though only as a vague and unimportant figure, suggests that some memory of a story of adoption had survived; but since it would be repugnant to Buddhist minds to admit a break in the sacred royal line from which sprung Lha-bla-ma Ye-shes-'od and Byan-chub-'od, who fostered the revival of faith by bringing the pandit Atiśa to Tibet, the adoption had to be attributed to someone other than 'Od-srung. There is no need to suspect deliberate falsification. Facts must have been blurred by the passage of three uneasy centuries and the unusual name 'U'i-dum-brtan almost demanded to be corrected to "Yum-brtan" and provided with a suitable aetiological explanation.

The second line of tradition, appearing about a century later, also maintained the legitimacy of 'Od-srung but devoted growing attention to the adoption story. Several of its exponents, e.g. Bu-ston — in whose *Chos-'byung* it first appears —, the *Hu-lan deb-ther* and *rGya-bod yig-tshang* have an inkling of something special about Yum-brtan, the child who was adopted. They describe him as the "elder brother" and some record that he was enthroned as a parallel king whose sons eventually ousted that of 'Od-srung in Tibet itself, but they, too, cannot even consider that the line of the Religious Kings could have been carried on by a adopted son.

Gradually, writers in search of the picturesque attributed to Yum-brtan elements from other traditions, giving him something of the aura of wickedness which surrounded the name of gLang Dar-ma ('U'i-dum-brtan) and placing in the time of his alleged rivalry with 'Od-srung the division of the kingdom which may rightly have been blamed on the grandsons of 'Od-srung.

The line of descendants ascribed to Yum-brtan is short compared with that of 'Od-srung and can be accounted for with no great difficulty. There must have been, in the XIVth century and later, noble families genuinely claiming descent from the kings but, in view of the confusion after the death of gLang Dar-ma, it can hardly be supposed that they had preserved completely accurate genealogical details. The early stages of the family trees of 'Od-srung and Yum-brtan show a suspicious overlapping. To each of them two grandsons are attributed and one of these in each line bore the name Nyi-ma-mgon. The name Rig-pa-mgon, generally given as that of the other grandson of Yum-brtan, is applied by Bu-ston to one of 'Od-srung's great-grandsons as well; and it is to Rig-pa-mgon alone of Yum-brtan's lineage that a detailed succession of descendants is ascribed. If one sets out the genealogies in tabular form, it can be seen that the six great-grandsons of 'Od-srung, together with their numerous progeny, are quite enough to account for all the names recorded on both sides by the later historians.

Hackin's *Formulaire*, referred to above, calls for special mention because

it appears to be one of the latest Tibetan documents found in the Tun Huang caves and to date from about A.D. 1000. Although it names some of the Tibetan kings after the time of Ral-pa-can, it does not contain a systematic genealogy but only picks out some individuals as noteworthy supporters of Buddhism. Strangely, it seems to regard Ral-pa-can as a different person from Khri g'Tsug-lde-brtsan. Neither 'Od-srung nor Yum-brtan is mentioned; but no more is Khri lDe-srong-brtsan. dPal-'khor-btsan is also omitted but his son, whom most later writers call sKyid-lde nyi-ma-mgon, is named there as Khri-kyi-ling which is similar to the form in which it is given by Grags-pa rgyal-mtshan viz. Khri-skyid-lding. The document raises many problems but its relevance here is that it does not give any support to the existence of Yum-brtan.

In short, Yum-brtan is required only as a sort of scapegoat for the unacceptable fact that the direct line of kings was interrupted after gLang Dar-ma by an adoption. The name can be explained away by confusion with the unfamiliar "'U'i-dum-brtan".

Whether that view be accepted or not, the period remains rather a dark age. Both Chinese and Tibetan sources indicate that even if 'Od-srung and dPal-'khor-btsan maintained some sort of royal position and practised some sort of Buddhism for 60 years or more, they were beset by the enmity of nobles who resented the new régime. Finally, a popular upheaval or the rise of a rival family, combined with dissension between the two sons of dPal-'khor-btsan, ended the diminished and troubled kingdom and drove one branch as migrants to the west. In the disorder of the times Buddhism in Central Tibet once more suffered either persecution or, equally fatal, neglect.

#### ABBREVIATIONS.

- Blue Annals. *Deb-ther sngon-po* of 'Gos gZon-nu-dpal. 1478  
 IHQ. *Indian Historical Quarterly*  
 JRAS. *Journal of the Royal Asiatic Society, London*  
 LINV. *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale.* M. Lalou, Paris 1939-61  
 PT. *Chos-'byung* of dPa'-bo gtsug-lag phreng-ba. 1565.  
 THD. *Documents de Touen Houang relatifs à l'Histoire du Tibet.* J. Bacot, F.W. Thomas and C. Toussaint. Paris 1946.  
 TLTD. *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan.* F.W. Thomas.

# TIBETOLOGICAL REMARKS ON THE MONGOLIAN VERSIONS OF THE "THAR-PA ČHEN-PO"

by

A. RÓNA-TAS

It will take a long time to collect the sources of the history of the Tibetan language. The Tibetan orthography, like every written system, is a frozen mirror of the spoken vernacular. We know, naturally, that at its very beginning it deviated from what was spoken and it is also clear that the classical orthography, also after the "Great Revision", has undergone slight changes under the influence of the spoken idioms. Nevertheless the Tibetan script conceals as much from the history of the Tibetan language as it helps in reconstructing it. Therefore we have to look for other sources, such as the comparative study of the dialects, the Tibetan loanwords in the neighbouring languages and foreign loanwords in Tibetan and last but not least we have to investigate the foreign transcriptions of Tibetan and the Tibetan transcriptions of foreign words.

Beside the Chinese transcriptions the most important writing system which was in long and close contact with Tibetan was Uigur. The Turkish-speaking Uigurs came into contact with the Tibetans as early as the 9th century<sup>1</sup>. They developed a writing system originating from the Aramaic version of the Semitic alphabet and they transmitted this system to the Mongolians, who used and some of whom use it still in a slightly modified form. The Mongolians came into contact with the Tibetans in the 13th century and from then on they had increasing relations with the people and culture of the Land of Snow. A mass of Tibetan literary monuments was translated into Mongolian and in these translations Tibetan words or even sentences were sometimes preserved and only transcribed with Uigur letters. It became a current usage e.g. to transcribe the Tibetan title of the work translated. Most of these works begin in the following manner: "The title in Sanscrit is... the title in Tibetan is... the title in Mongolian is...".

These transcriptions are far from fixing exactly the pronunciation of their own times. There were several delimitations which we have to take into

<sup>1</sup> After the collapse of the Uigur kingdom, caused by the attacks of the Kirgiz in 840, great masses of Uigurs migrated to the Turfan and Kansu area. There they came into close contact with the Tibetans and played an important role in the political and cultural history of those regions. Cf. J.R. Hamilton, *Les Ouighours à l'époque des Cinq Dynasties d'après les documents chinois*, Paris 1955, p. 21, W. Kotwicz, *Rocznik Orientalistyczny XVI/1950*, pp. 437-440. An important Uigur text translated into Tibetan was published by J. Bacot, *Reconnaissance en haute Asie septentrionale par cinq envoyés ouigours au VIII<sup>e</sup> siècle*: *JA* 1956, pp. 1-17.

consideration. The first of them was the Uigur writing system itself. This system has a series of ambiguous letters, such as *q/γ, k/g, t/d, a/e* and even *n, č/ʃ* in certain positions. Some of the Tibetan sounds have no equivalents in the original Uigur script<sup>2</sup> as *c, ch, z, ž, j, 'a, h, n, w, 'a*; instead of the threefold oppositions *k : kh : g p : ph : b, t : th : d, č : čh : ʃ* the Uigur script has only *b, t : d* and *č : ʃ*, but the letters *t, d* and *č, ʃ* are used orthographically and not phonetically etc. So we have to make do with substitutions and the interpretation of some letters remains arbitrary.

The second delimiting factor is the structure of the Mongolian language. Sounds and clusters unusual to Mongolian are substituted or extended sometimes to such an extent that the Tibetan original can be reconstructed only with great difficulty.

Tradition also exerts a strong delimitive factor. The Uigurs early developed a tradition in transcribing Tibetan and this tradition continued life among the Mongols and has resulted in solutions which do not reflect the real state of the spoken language. Sometimes a Tibetan reading style is concealed behind the transcriptions; and we must also take into account the fact that the Mongolian texts were copied many times where the different usages of the copyists, not to mention simple scribal errors, blurred the original rendering of the spoken forms.

I have pointed out the difficulties in interpreting the Uigur transcriptions to show that a thorough philological method has to be applied, but bearing this in mind we can draw some not unimportant conclusions both as concerns the history of the Tibetan language and the history of Tibeto-Mongolian relations.

In the following lines I would like to offer an examination of the Uigur-Mongolian transcription of Tibetan words in the Mongolian versions of the well-known canonical work, the *Thar-pa čhen-po*. It is a little piece of work in which the Tibetan transcriptions in Uigur-Mongolian are collected.

The *Thar-pa čhen-po* belongs to the Buddhistic works translated into Tibetan from Chinese. The earliest fragment of this work was found in the famous cave of Tun-huang<sup>3</sup>. It was already very popular in Old Tibetan times as can be seen from an extract also found in Tun-huang<sup>4</sup>. Two different versions of the work are mentioned in the catalogue of the library of the Tibetan Royal Palace in Ldan-kar in 812<sup>5</sup>. It was included in several

<sup>2</sup> For the purpose of transliterating Sanscrit and Tibetan texts special letters were used by the Mongolians called *galik*. They were Uigur letters slightly deformed on the pattern of their Tibetan counterparts. The usage of *galik* was very restricted and was not widespread till the 18th century.

<sup>3</sup> No. 92 in M. Lalou's *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale | Fonds Pelliot tibétain*, Vol. I, Paris 1939. The colophone has the following text: *thard-pa čhen-po phyogsu rgyas-pa čhos-kyi yi-ge bam-pho bla-ma rjogsso || dge-slon 'Gu-ṅa-rag-kši-tas bris-so*.

<sup>4</sup> No. 207 in De La Vallée Poussin's *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*, Oxford 1962, with the title: *thar-pa čhen-po'i 'gyod-čans-kyi le'u*.

<sup>5</sup> Cf. M. Lalou, *Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-sron-lde-bcan*: JA 1953, pp. 313-353. The dragon year of this catalogue was fixed as 812 AD by Frauwallner (WZKSO 1961, p. 146) and Tucci (*Minor Buddhist Texts* II, p. 46). The title of No 149 is: *thar-pa čhen-po*



editions of the Tibetan Kanjur (Lhasa No. 266, Snar-thañ No. 249, Sde-dge No. 264, Peking No. 930, Čo-ne No. 903) and was published many times separately. I know of five items from Leningrad <sup>6</sup>, three xylographs from Paris <sup>7</sup> and three Peking xylographs from Germany, one of them dated 1659 <sup>8</sup>. There are three versions in Hungary, one of them written with golden letters on black laquered paper in the library of the Hungarian Academy of Sciences <sup>9</sup>, another in the Museum of Oriental Arts <sup>10</sup> and a third in the private possession of my colleague J. Terjék <sup>11</sup>. Without doubt other copies will emerge in European collections.

The earliest Mongolian translation of the *Thar-pa čhen-po* was made by Ayusi <sup>12</sup> in the late 16th century. This was revised during the editing work of the Mongolian Kanjur of Ligdan khan (1628-1629) <sup>13</sup> under the supervision of Sidityü Ananda Šarba qutuytu <sup>14</sup> and Manjusri mergen pandita

*phyogs-su rgyas-pa sañs-rgyas-su grub-pa rnam-par bkod-pa*. It consisted of 600 ślokas in two bam-pos. No. 258 had the title *thar-pa čhen-po phyogs-su rgyas-pa*, in l. 500 ślokas, five bam-po. There is also a remark: *theg-pa čhen-po'i mdo sde Rgya-las bsgyur-pa* "The sūtra of the Great Vehicle was translated from the Chinese". The Sanscrit original is unknown.

<sup>6</sup> I.J. Schmidt - O. Boethlinkg, *Verzeichnis der tibetischen Handschriften und Holzdrucke im Asiatischen Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: Bulletin de la classe historico-philologique de l'Académie Impériale de Sciences de Saint-Petersbourg IV/1898*, pp. 81-128. The title is: *'phags-pa Thar-pa čhen-po phyogs-su rgyas-pa 'gyod-čañs-kyis sdig sbyaṅs-te sañs-rgyas-su grub-par nam-par bkod-pa žes bya-ba theg-pa čhen-po'i mdo*.

<sup>7</sup> J. Bacot, *La collection tibétaine Schilling von Constadt à la bibliothèque de l'Institut: JA 1924*, pp. 321-348. No 3529: *'phags-pa Thar-pa čhen-po phyogs-su rgyas-pa 'gyod-čañs-kyi ldig [sic] dbyaṅs-te sañs-rgyas-su sgrub-par rnam-par bkod-pa bžes bya-ba theg-pa čhen-po'i mdo*. Cf. also Nos 3530 and 3531.

<sup>8</sup> M. Taube, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke I*, Wiesbaden 1966, Nos 168A,B,C.

<sup>9</sup> The manuscript consists of three chapters *ka*, *kha* and *ga*, 46+47+39 folios respectively. Its measures are 45cms × 15 cms and 36 cms × 8,5 cms. It is written with golden ink, 6 lines on each page. The title page has the following inscription: *Thar-pa čhen-po'i mdo bžugs-so*. The Pseudo-sanscrit title is: *ārya ghan-jā-mahā-bhri-ca-phu-lu-karma-'a-ba-ra-na šo-dha-ya-bud-dha-ghu-ra-bhu-ha-na-ma ma-hā-yā-na sū-tra*. In Tibetan: *'phags-pa Thar-pa čhen-po phyogs-su rgyas-pa 'gyod-čañs-kyis sdig sbyaṅs-te sañs-rgyas-su 'grub-par rnam-par bkod-pa žes bya-ba [2a] theg-pa čhen-po'i mdo*. The text ends on *ga 37b* where the full title is repeated.

<sup>10</sup> Library of the Hopp Ferenc Keletászai Muzeum, Budapest with the title: *'phags-pa Thar-pa čhen-po phyogs-su rgyas-pa 'gyod-čañs-kyis sdig sbyaṅs-te*.

<sup>11</sup> This copy consists of 180 folios, numbered continually, its dimensions are 21 cms × 7,8 cms and 16,5 cms × 6 cms. Full title: *'phags-pa Thar-pa čhen-po phyogs-su rgyas-pa 'gyod-čañs-kyis sdig sbyaṅs-te*. I am indebted to J. Terjék for placing this copy at my disposal.

<sup>12</sup> Ayusi came to Mongolia with the 3rd Dalai lama Bsod nams rgya-mcho in 1578 and joined the court of Altan khan. He translated into Mongolian several works, among others the version *B* of the Mongolian *Pañcarakṣā* was translated by him. The name of Ayusi can be found in the colophone of the K1 and K2 versions of the *Thar-pa čhen-po*.

<sup>13</sup> On the Ligdan Kanjur see W. Heissig, *Zur Entstehungsgeschichte der mongolischen Kanjur-Redaktion der Ligdan Khan-Zeit (1628-1629): Studia Altaica*, Wiesbaden 1957, pp. 71-87, *Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des späten 16. und frühen 17. Jhdts: UAJb XXVI /1954*, pp. 101-116, *Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des mongolischen buddhistischen Kanons: Abhandlungen der AdW in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, Dritte Folge No. 50*, Göttingen 1962, L. Ligeti, *Deux tablettes de T'ai-tsong des Ts'ing: Acta Orient. Hung. VIII (1959)*, 225-228.

<sup>14</sup> Sa-skya pan-čhen Šar-pa or Ananda siri badara (Ānanda śri bhadra) or simply Šarba qutuytu a lama from the Saskya sect joined in 1617 the court of Ligdan khan. He was a Tibetan lama from the East (*šar*). His name figures in the 1626 inscription (cf. Vladimircov, *Izv. ANSSSR XXI (1927)*, p. 236). He was the author of the important Mongolian historical work

Kun-dga' 'od-zer<sup>15</sup>. Two copies of this revised version came to light recently, one in Leningrad (K2) and one in Budapest (K1)<sup>16</sup>. The work was then retranslated by Kun-dga' 'od-zer and first published in 1650 (versions A1-A5)<sup>17</sup>, Version A was republished in 1708 (C1-C9)<sup>18</sup>, and in 1715 (D1-D2)<sup>19</sup>. It was included in the printed Mongolian Kanjur of Peking in 1718 (E1)<sup>20</sup> and then reprinted in 1728 (F1-F4)<sup>21</sup>. We know of modern reprints from 1925 and 1926 respectively (I1-I3)<sup>22</sup>. Two early copies (B1-B2)<sup>23</sup> and a later version (G1)<sup>24</sup> have not yet been dated. Versions B, C, D, E, F, G, I seem to be based on version A. There is also a version made in the Khalkha region (H1-H2) two somewhat deviating copies<sup>25</sup> of which are known to us and this version seems to have used both the traditions based on A and the independent text of K. There are also Oirat versions<sup>26</sup>.

In a recent study I have put forward some of the reasons why I date

*Qad-un ündüsün tuyuji*, which seems to be lost, but was used and cited by Saγang Sečen in 1662 (see W. Heissig, *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen*, Wiesbaden, 1959, pp. 48-50). He is the translator and author of many Buddhist works.

<sup>15</sup> According to the colophone of the work *qutuy-tu Geres sakiyči-yin bölög* (cf. L. Ligeti, *Catalogue du Kanjur mongol imprimé, Bibliotheca Orientalis Hungarica* III, Budapest 1942-1944, No 835), he was of Tibetan origin. He took part, together with Šarba qutuytu, in the editing of the Ligdan Kanjur, and his name figures in many of the canonical works included in the printed Mongolian Kanjur of Peking.

<sup>16</sup> The Leningrad version of the Mongolian *Thar-pa čhen-po* was published by me: *A megsza-badító. Thar-pa čhen-po. Ayusi átdolgozott fordítása*, [The liberator. *Thar-pa čhen-po*. The revised translation of Ayusi], Budapest 1967, *Mongol Nyelvelmléktár* [Monuments of the History of the Mongolian Language], vol IX. On the version K1 of Budapest and other versions cited below see my paper: *The Mongolian Versions of Thar-pa čhen-po in Budapest*, *Mongolian Studies*. Ed. Louis Ligeti, Budapest, 1970, pp. 445-493.

<sup>17</sup> I know of three blockprints of this version (Budapest version, in possession of G. Kara = A1, Copenhagen xylograph, Royal Library Mong. 504 = A2, Leningrad xylograph I 49 = A3) and two manuscript copies (Budapest manuscript Mong. 138 = A4, Marburg manuscript, Norddeutsche Bibliothek Hs. or. 293 = A5).

<sup>18</sup> I know of eight blockprints and one manuscript version of this edition: C1 Budapest, Mong 12, C2 Budapest Mong. 136, C3 Washington No. 18, C4 British Museum Mon 62, C5 Hedin collection H 72, C7 Toyo Bunko No 26, C8 Marburg, Westdeutsche Bibliothek, Libr. Mong. 50, C9 Chicago, Laufer collection, No. 366, and Schilling von Canstad collection Paris, No. 3585 (= C6), manuscript.

<sup>19</sup> There are two abridged versions of D1 in the Bibliothéque Nationale, Mong 116 and D2 Toyo Bunko No. 27.

<sup>20</sup> See Ligeti, *Catalogue*, No 1021.

<sup>21</sup> The only xylograph copy known (F3) is kept in New Delhi, No. 04.09; three manuscript copies are: F1 Budapest, Mong. 142, F2 H. Scheut manuscript, No. 3., F4 a 1838 copy in Leningrad Q 241.

<sup>22</sup> I3 is kept in the library of the Toyo Bunko.

<sup>23</sup> One of this undated versions is kept in New Delhi, B1 (No. 04.16), the other (B2) is a manuscript in the University Library of Tübingen MS or. fol. 1380.

<sup>24</sup> This version can be found in the Library of Congress Washington, Div. O. ex-Div. MSs and can be dated 1711 or 60 years later or earlier.

<sup>25</sup> H1 was described by G. Kara in Ulan Bator, H2 is kept in New Delhi. I have to thank W. Heissig for xeroopies of some pages of this and some other versions.

<sup>26</sup> G. Kara, to whom I owe sincere thanks for lending me A1 and giving informations on A3, F4 and H1 is working on the Oirat versions of the *Thar-pa čhen-po*.

K2 1652 <sup>27</sup> and I also gave reasons for supposing that K1 was written somewhat later.

I had access to seven of the versions cited above (the eighth, C1 is practically identical with C2) and I quote now the transcriptions of the Tibetan title:

T *'phags-pa thar-pa čhen-po phyogs-su rgyas-pa*  
A1 *bagsba tarba činbo ibsogsu irġaisba*  
A4 *bagsba tarba činbo ibsogsu irġiisba*  
C2 *pagsba tarba činbo bsogsu rġaisba*  
F1 *gabagsba tarba činbo bsöngsu rġas-ba*  
H2 *pagsba tarba činbo yibsogs irġisu-a*  
K1 *ybagsba tarba činbó byongsu irġavisba*  
K2 *bagsba tarba činbo (bsogsu) <byongsu> irġiis-ba*

T *'gyod-chañs-kyi sdiġ sbyañs-te sañs-rgyas-su*  
A1 *ġod-čanggi irsdiġ iġsang-di sang-irġisu*  
A4 *ġod-čanggi isdiġ iġsang-di sang-irġisu*  
C2 *ġod-canggi sdiġ bsang-di sang-rġisu*  
F1 *ġöd-canggi sdiġ bsang-di sang-rġisu*  
H2 *yiñġod-čang-či isdiġ isbai-di sang-irġisu*  
K1 *mġöd-sang-či isdiġ ibsong-di sangs-irġaisu*  
K2 *imġod-čang-či sangči isdiġ ibsogdi sangs-irġaisu*

T *'grub-par rnam-par bkod-pa žes bya-ba theġ-pa*  
A1 *grubbar irnambar ibkodba sisa byau-a tigba*  
A4 *grubbar irnambar ibkodba sisa byau-a tigba*  
C2 *grubbar rnambar bkodpa sis byau-a tigba*  
F1 *grubbar rñam-bar bkod-pa žis byau-a tegba*  
H2 *grubba ñambar ibkodba šis byau-a tegba*  
K1 *grubba irñambar ibkódba ġais byau-a tigba*  
K2 *grubbar irnambar imbkodba sis byau-a tigba*

T *čhen-po'i mdo*  
A1 *činboi imdo*  
A4 *činboi imdo*  
C2 *činboi mdo*  
F1 *činboi mdó*  
H2 *činbo-yi imdo-a*  
K1 *č**in**bó-yi mdó*  
K2 *činboi imdo.*

From the comparison of the transcriptions with our Tibetan text it is clear that there was some difference in the underlying Tibetan texts. *Bsöngsu*

<sup>27</sup> In the colophone of K2 we find the date *usun moyai ġil*, “water snake year” which can be dated 1652 or any year 60 years earlier or later. The date 1652 was suggested on the basis of graphical, orthographical and linguistic arguments in the paper cited in note 16. above.

(F1) and K1-2 *byongsu* cannot be transcriptions of *phyogs-su*. A later hand wrote glosses with Tibetan script in A1. However in A1 we have the correct transcription *ibsogsu* of *phyogs-su* the gloss is not *phyogs-su* but *yoñs-su*. K originally had *byongsu*, this was copied by K1 and also by K2, but then the copyist of K2 deleted *byongsu* and inserted the correct *bsogsu*. The word *phyogs-su* is omitted in the title of the *Thar-pa čhen-po* in the *dkar-čhag* of the Lhasa Kanjur. In the *gsuñ-'bum* of the Lčan-skya Rol-pa'i rdo-rje (ča 45)<sup>28</sup> there is a short postscript to the *Thar-pa čhen-po*. There we read : *Thar-pa čhen-po phyogs-su yoñs-su rgyas-pa'i mdo*. The expression *phyogs-su yoñs-su* is translated perhaps in the Mongolian title of K as *qamuy žüg-tür* while the other versions have *žüg-üd-tür*. Here I must point out that *qamuy* is not the exact equivalent of *yoñs-su*; it should rather be *oyoyata*. The only solution which I can offer at the present time is that in K there was a contamination of *phyogs-su yoñs-su*. F2 *isbai* for *sbyañs* is a scribal error, but K1 *ibsong-* renders an original *'byoñs-* where K2 *ibsog* is a *lapsus calami* for *ibsong*.

In C2 and H2 *galik* letters are used for *p-*, in C2, and F1 for *c-*, in F1 for *ž-*. As we shall see, in some cases transliteration and transcription, reading style and real pronunciation are mixed. The correspondences of the Old Tibetan sound are the following :

#### 1. Consonants in radical position

OT *p-* / Mong *b-* (*-po, -pa*); OT *t-* / Mong *t/d-* (*-te*); OT *k-* / Mong *k-* (*bkod*), OT *ph-* / Mong *b-* (*phags-*); OT *th-* / Mong *t-* (*thar-pa, theg-pa*); OT *d-* / Mong *d-* (*sdig, mdo*); OT *phy-* / Mong *bs-* (*phyogs*), OT *by-* / Mong *gs-, bs-* (*sbyañs*), *by-* (*bya-ba*); OT *ky-* / Mong *č-* (*-kyi*); OT *gy-* / Mong *ž-* (*'gyod, rgyas*); OT *gr-* / Mong *gr-* (*'grub*); OT *n-* / Mong *n-* (*rnam*); OT *ch-* / Mong *č-, c-, s-* (*čañs*), OT *čh-* / Mong *č-* (*čhen-po*), OT *s-* / Mong *s-* (*-su, sañs*), OT *ž-* / Mong *s(i)*, *ž-* (*žes*).

#### 2. Consonants in preradical position

OT *b-* / Mong *ib-, b-* (*bkod-pa*); OT *r-* / Mong *ir-, r-* (*rgyas, rnam*); OT *s-* / Mong *irs-, is-, s-* (*sdig*); OT *'a-* / Mong *zero, m-, yin-, ga-, y-* (*'phags, 'gyod*); OT *m-* / Mong *im-, m-* (*mdo*).

#### 3. Consonants in final position

OT *-b* / Mong *-b* (*'grub*); OT *-gs* / Mong *-g(s)* (*theg, 'phags, phyogs*); OT *-d* / Mong *-d* (*bkod*), OT *-r* / Mong *-r* (*thar, -par*), OT *-s* / *zero, -s* (*rgyas, žes*), OT *-n* / Mong *-n* (*čhen*); OT *-ñs* / Mong *ng (g)-* (*čañs, sbyañs, sañs*); OT *-m* / Mong *-m* (*rnam*).

#### 4. Consonants in postfinal position

OT *-s* / Mong *zero, -s* (*phyogs, čañs, sbyañs, sañs, 'phags*)

#### 5. Vowels

OT *a* / Mong *a* (*phags, thar, čañs, sbyañs, sañs, rgyas, -par, rnam, bya, -ba, -pa*), Mong *ai, i* (before *-s*) (*rgyas*).

<sup>28</sup> Cf. Taube, *op. cit.*, No. 2856.

OT *o* / Mong *o, ö* (-*po, phyogs, 'gyod, bkod, mdo*);  
 OT *u* / Mong *u* (-*su, 'grub*)  
 OT *i* / Mong *i* (*sdig, -'i* /, Mong *yi* / in : -*po'i* / ;  
 OT *e* / Mong *i, e* (*čhen, žes, theg*).

These few data are naturally not enough for far reaching conclusions, but there are some features which seem to have some importance. The first of them is that the postradical *-y* after bilabial stops is not *č* and *ʃ* as one would expect on the basis of the Central Tibetan dialects<sup>29</sup> but is *s*. As I tried to show in my *Tibeto-Mongolica* the spirantisation of the postradicals after bilabial stops is the most characteristic feature of the North Eastern Tibetan dialects<sup>30</sup>. The clusters *phy-* and *by-* have spirant representations in Dpa-ri, Golok, Panaka, Rebkong, Tao-fu, Derge, Chung-t'ien, in the collections of Széchényi, Prževalsky, Blo-bzañ bstan-'jin and in the Tibetan loanwords of Monguor and Shera Yögur. In Khams *phy-* is *tš'* but *by-* is *wš'*<sup>31</sup>. The *s* representations in the transcriptions of *phyogs* and *sbyaṅs* connect all of our transcriptions with the NE Tibetan area and not with Central Tibet. On the other hand from this we can conclude that the spirantisation of the postradical *y* after bilabials occurred earlier than the 17th century.

The alveolar affricate *ch-* is represented by *č-* or *galik c-* in the versions A and those based on it, while it is *s-* in K which was copied by K1 and also K2, but K2 has also *č-*. The NE Tibetan dialects can be divided into two groups according to the representation of OT *ch-* and *c-*. One group (e.g. Rebkong, Golok) has *ch-*, *c-* while in another (e.g. Dpa-ri, the dialects are reflected by the material of Potanin, Blo-bzañ bstan-'jin, in the loanwords of Monguor) we find *s-*<sup>32</sup>. This helps us to separate the two filiations based on A and K respectively and narrows the area where the Tibetan connections of K have to be sought.

It is known that the preradicals are lost in the non-archaic dialects and mostly preserved in the archaic ones. We find the Tibetan preradicals preserved in most cases but here we have to be cautious. In the reading style of Tibetan the preradicals are pronounced even in Central Tibet and this was overtaken by the Uigur-Mongolian tradition in transcribing Tibetan. Recently W. Heissig has pointed out<sup>33</sup> that the protethic vowel used in such transcriptions can be an indication of the role of the Uigur priests in the translations from Tibetan to Mongolian. There can be no doubt that the Uigur priest played an important role in mediating between Tibet and

<sup>29</sup> For examples see *Tibeto-Mongolica*, Budapest 1966, pp. 117-118 note 64.

<sup>30</sup> The spirantisation of the labial stops has influenced the sibilantisation of the postradical *y-*: *by* > *βs*. This was a tendency which has developed in different measure in different dialects see *Tibeto-Mongolica*, pp. 176-184.

<sup>31</sup> For examples see *Tibeto-Mongolica*, pp. 180-181 and *Tibetan Loanwords in Shera Yögur*, Acta Orient. Hung. XV (1962), pp. 265-268.

<sup>32</sup> See *Tibeto-Mongolica*, pp. 125-127

<sup>33</sup> *Die Mongolische Steininschrift und Manuskriptfragmente aus Olon Süme in der Inneren Mongolei: Abhandlungen der AdW in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, Dritte Folge, No 63.*

Mongolia but the protethic vowel is not necessarily connected with their activity. It is true that the protethic vowel is used by early Uigur-Turkic transcriptions<sup>34</sup>, and it is also present in the language of the Turkic- and Mongolian-speaking Uigurs of Kansu<sup>35</sup> but this phonetic feature is a current device for avoiding initial clusters in languages to which they are unfamiliar. It can be found in all Mongolian dialects<sup>36</sup>, and thus it reflects a living practice of the spoken language. This practice was followed till the beginning of the 18th century when the conscious orthographical trends stimulated by the Tibetan School of Peking<sup>37</sup> caused a deviation in a greater measure from the spoken language and came nearer to the written letters. Thus the presence of the protethic vowels can be a help in fixing the date of our texts and we can state that the influence of the new trends in orthography and transcribing can be detected as early as 1708, the date of text C.

The mixed use of transcription and transliteration can be clearly observed. We know e.g. that the final and post-final *-s* has disappeared very early in the NE Tibetan dialects in any case earlier than the Mongolian texts<sup>38</sup>. In case of *phyogs-su*, *rgyas-su* the terminative *-su* is only preserved and there is no reduplication of *s*, showing that *-s* was already not pronounced. Postfinal *-s* is absent in *chañs*, *sbyañs*, *sañs* in most cases, but e.g. K has *sangs*. The genitive suffix is *-kyi* after *-s* and *-s* but *-gi* after *-ñ*. In case of *chañs-kyi* we find in A,C,F *-gi* showing that the stem ended in reality with *-ñ*. But H2 and K have *-či* which reflects *-kyi* though postfinal *-s* is not transliterated. In A and C the Tibetan final *-s* has got a plus *-a* (cf. *žes*) because in such cases *-s* can be retained, not being in a final position. This practice was changed later. Vowels before *-s* and *-d* become palatalized in Modern Tibetan<sup>39</sup>, before *-s* they also become long. In case of *rgyas* this can be observed and the transcription *řöd* in F1 for *'gyod* reflects also this feature.

The phonetic quality of Tibetan *e* differs from that of Mongolian *e*, it is more closed and therefore transcribed with *i*. The later texts turn to transliteration and therefore they have *e* e.g. in *theg-pa*.

The transcription of the Tibetan title of the *Thar-pa čhen-po* in version K leads us to a dialect identical or near to Dpa-ri and on the other hand we got some data for fixing the relative and absolute chronology of the developments in NE Tibetan. I hope that the investigation of the entire corpus of the Uigur-Turkic and Uigur-Mongolian transcriptions of Tibetan will help us to draw a more detailed picture of the history of the NE Tibetan dialects.

<sup>34</sup> Cf. Sanscrit *revati* > Uig. *äriwadi*, Tibetan *rkyan* > Uig. *iqiaŋ*, Sanscrit *řsi* > Sogdian Sogdian *rz'y* > Uig. *arzi*, *irzi* > Mong. *arši* etc. See A. von Gabain, *Altürkische Grammatik*, Leipzig 1960, index.

<sup>35</sup> See Tibetan *rgam* "box" > Shera Yöğur *irgam*, Sariy Uigur *arkam* etc..

<sup>36</sup> As early as 1289 in a letter written by Aryun to Philippe le Bel we find *Ired Barans* "Rey da Frans", from living dialects: Tibetan *rin-chen* > Khalka *irinčen*, *irincen*, Russian *rak* "crab" > Kalmuck *iräg*, *aräg*, Tibetan *rđog* "radish" > Monguor *ardog*, etc.

<sup>37</sup> The professors of this school took part in the editing of the Mongolian Kanjur (1718-1720). We know of some grammatical works published by them.

<sup>38</sup> See: *On some finals of the Monguor language*: *Acta Orient. Hung.* XIV (1962), p. 290.

<sup>39</sup> *Tibeto-Mongolica*, pp. 195-196.

# LE DHARMADHĀTUSTAVA DE NĀGĀRJUNA <sup>1</sup>

par

D. SEYFORT RUEGG

Parmi les nombreux écrits attribués par la tradition bouddhique à Nāgārjuna, le grand maître du Mahāyāna que suit l'école des Mādhyamika, plusieurs catégories d'ouvrages se laissent distinguer au point de vue de la forme aussi bien que du fond. En premier lieu il y a l'ouvrage fondamental de Nāgārjuna, les *Mūlamadhyamakakārikā* dont les 27 chapitres traitent des problèmes les plus importants pour la doctrine mādhyamika. Et à son côté on range plusieurs traités plus courts consacrés à des exposés portant sur un ou plusieurs aspects de cette doctrine; cinq ouvrages mineurs sont ainsi énumérés par les historiens bouddhistes : la *Yuktiṣaṣṭikā*, la *Śūnyatāsaptati*, la *Vigrahavyāvartanī*, le *Vaidalyaprakaraṇa*, et la *Vyavahārasiddhi* (texte qui n'a pas été inclus dans les recueils des Śāstra et auquel on substitue parfois la *Ratnāvalī*) <sup>2</sup>. Ces six textes, qui sont censés constituer le corpus des traités scolastiques fondamentaux de l'école des Mādhyamika, sont connus des doxographes bouddhistes comme le groupe des traités fondés sur le raisonnement (*yukti*) ou *rigs tshogs* <sup>3</sup>. Puis il y a une autre catégorie d'ouvrages connue de ces mêmes autorités comme le groupe des discours (*kathā*?) ou *gtam tshogs*; il semble s'agir de textes traitant de la morale et de la bonne conduite, et destinés peut-être surtout aux laïques. On inclut dans cette catégorie l'« Épître amicale » (*Suhṛllekha*) adressée à un certain roi Udayana(bhadra) <sup>4</sup>; Nāgārjuna figure d'ailleurs comme

<sup>1</sup> Alors que les bsTan 'gyur de Pékin (P), sNar than (N) et Co ne (C) indiquent *Dharmadhātustotra* comme le titre sanskrit, l'édition de sDe dge (D) porte *Dharmadhātustavaṃ*. L'original sanskrit de l'ouvrage entier n'est pas accessible; mais la *Sekoddesaṣṭikā* de Nāropā (Naḍapāda) donne *Dharmadhātustava* (p. 66).

<sup>2</sup> Pour une brève description du contenu de ces ouvrages cf. Bu ston, *Chos 'byun*, fol. 19b (Obermiller, I, p. 50-51), et mKhas grub rje, *sToñ thun chen mo*, fol. 35a-36a. — Sur la question de savoir s'il faut mettre la *Ratnāvalī* à la place de la *Vyavahārasiddhi* v. mKhas grub rje, *rGyud sde spyi rnam*, fol. 24a-b (Lessing-Wayman, p. 86). Voir aussi Tsoñ kha pa, *Legs bśad gser phreñ*, I, fol. 4a, et ci-dessous.

<sup>3</sup> Voir les différentes histoires de la philosophie bouddhique (*Grub mtha'*), qui s'appuient notamment sur ce que Candrakīrti écrit dans l'autocommentaire de son *Madhyamakāvātāra* 6.3.

<sup>4</sup> V. H. Wenzel, *Bṛhas pai phrin yig*, *JPTS* 1886, p. 1-32; S. Beal, *The Suhṛllekha* (Londres, 1892).

Sur bDe spyod (bzañ po)/Udayana(bhadra) = Sātavāhana (Śāta°) ~ \*Antivāhana/mThar 'gro žon cf. les colophons du bsTan 'gyur (P), mDo 'grel, tome gi, n° 32 (*Suhṛllekha*), et tome ñe, n° 35 (*Suhṛllekhaṣṭikā*); Bu ston, *Chos 'byun*, fol. 100b (II, p. 127); la note de Wassiljew in A. Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus*, p. 303. Cf. aussi Bāṇa, *Harṣacarita* (chap. VIII).

Selon Yi-tsing, le destinataire du *Suhṛllekha* fut un certain roi Jetaka; v. J. Takakusu,

l'un des ascètes chargés des affaires du royaume (*yatayo rājyavṛttinah*)<sup>5</sup>. Et il est possible d'y ajouter d'autres écrits traitant de morale et de *nīti* comme le *Prajñāsātaka*, le *Jantuposāṇabindu* et le *Prajñādaṇḍa*. Dans cette même catégorie on peut classer aussi la *Ratnāvalī* puisque, comme le montre son titre complet de *Rājaparikathā-Ratnāvalī*, il s'agit d'une instruction composée pour un roi et que son quatrième chapitre s'intitule le *Rājavṛttopadeśa* « instruction sur la fonction royale »<sup>6</sup>; cependant, comme on vient de le voir, dans certaines listes la *Ratnāvalī* figure au nombre des six traités scolastiques de Nāgārjuna, classification que justifie le contenu essentiellement philosophique de l'ouvrage dans son ensemble<sup>7</sup>. Enfin, la troisième catégorie d'ouvrages attribués à Nāgārjuna se compose d'hymnes (*stava* et *stotra*), et elle est donc connue comme le groupe des hymnes (*bstod tshogs*).

Cette classification tripartite, qui est à la fois formelle et synchronique, ne tient compte qu'assez imparfaitement de l'histoire de la philosophie et de la relation entre les traités scolastiques (*rigs tshogs*) et les hymnes (*bstod tshogs*). La question se pose donc de savoir si tous ces ouvrages — ou à tout le moins les ouvrages les plus importants dans chaque catégorie — peuvent être mis au compte d'un seul et même auteur, car les textes en question diffèrent non seulement par leur forme littéraire mais aussi au point de vue doctrinal.

Si la tradition historiographique et doxographique du bouddhisme ne semble pas avoir conservé un souvenir précis de l'existence de plusieurs maîtres ayant porté le nom de Nāgārjuna parmi lesquels il faudrait répartir les écrits en question, elle n'en fait pas moins état de trois périodes distinctes dans l'activité du Bodhisattva Nāgārjuna, qu'elle considère comme une seule et même personne dont la vie n'aurait pas duré moins de plusieurs siècles<sup>8</sup>.

*Record of the Buddhist Religion* (Oxford, 1896), p. 158, et S. Lévi, *Kaṇiṣka et Sātavāhana, JA* 1936, p. 107, sur *Jetaka* et *Sātavāhana*.

<sup>5</sup> V. *Mañjuśrīmūlakalpa* 53.867.

<sup>6</sup> Selon Ajitamitra, le commentateur de la *Ratnāvalī*, le destinataire de cet ouvrage fut le même bDe spyod à qui Nāgārjuna envoya le *Suhṛllekha*. Selon Bu ston la *Ratnāvalī* fut adressée à *Jetaka* ~ *Jitaka* (v. *Chos 'byun*, fol. 99a [II, p. 125]).

<sup>7</sup> Mentionnons en outre l'existence d'un autre type de *kathā* (*gtam*) qui aurait des liens avec Nāgārjuna, les contes du *Vetāla*. Bien qu'aucune version indienne ne soit connue où Nāgārjuna et son ami le roi bDe spyod bzañ po jouent un rôle, dans des versions tibétaines et mongoles — le *Ro sgruñ* et le *Siditū kegür* (*Siddhi kūr*) — ils sont les principaux personnages dans le récit cadre et ailleurs. En tibétain ces contes s'appellent *gtam rgyud*. — Bien que ces contes aient un caractère édifiant qui leur a fait jouer un rôle important dans l'instruction religieuse au Tibet, ils n'ont pas trouvé une place dans le *bsTan 'gyur*. Peut-être la connexion de ces contes avec Nāgārjuna s'explique-t-elle, au moins en partie, par le fait qu'ils se rapportent à la production de l'or par un procédé « alchimique », au moyen du *vetāla*, Nāgārjuna étant souvent considéré comme un alchimiste (voir ci-dessous, n. 23).

<sup>8</sup> Il est vrai que quelques sources parlent d'un certain Nāgāhvaya différent de Nāgārjuna. Ainsi, selon Tāranātha (*rGya gar chos 'byun*, p. 66 et 68), il fut un contemporain d'Āryadeva et serait identique à Tathāgatabhadra; selon cet historien et Sum pa mkhan po (*dPag bsam ljon bzañ*, p. 89-90), il fut un disciple de Nāgārjuna. Les mêmes autorités précisent qu'il soutint le *Vijñapti-Madhyamaka* (*rnam rig gi dbu ma* ou *rnam rig pa'i dbu ma*); et Tāranātha nous dit même qu'il composa un hymne au *garbha* (*sñiñ po'i bstod pa*). Il est donc possible que cette



Selon une tradition qui s'appuie sur certaines écritures canoniques mahāyānistes renfermant des prophéties (*vyākaraṇa*) touchant l'avenir de la Loi, dans les 400 ans après le Nirvāṇa du Buddha Nāgārjuna prit naissance dans le Sud de l'Inde <sup>9</sup> et pendant 100 ans il œuvra pour le bien des gens; c'est alors qu'eut lieu ce qu'on a appelé sa première Grande Proclamation de la Loi (*chos kyi sgra chen po*) <sup>10</sup>. Les sources ne donnent pas de précisions concernant les traités composés par Nāgārjuna à cette occasion; et elles se bornent à dire qu'il purifia alors la communauté des moines (*saṃgha*) en frappant de suspension (*bskrad pa = pravāsanīya*) des Bhikṣu coupables d'infractions à leur règle, et qu'il conféra à un certain moine nommé bDe byed (Śaṃkara ?) les douze *dhūtaguṇa* <sup>11</sup>. Puisqu'il s'agit donc d'une activité portant sur la discipline monastique et sur la morale, il serait peut-être possible de mettre cette première période de l'activité de Nāgārjuna en rapport avec au moins certains ouvrages du *gtam tshogs*, dont on dit qu'ils traitaient de la morale et de la bonne conduite laïque. A la fin de cette période qui dura 100 ans, Nāgārjuna se rendit, selon la même tradition, au royaume des Nāga, où il séjourna pendant 100 ans; il y obtint les Prajñāpāramitāsūtra, qui avaient été inaccessibles dans le Jambudvīpa depuis peu de temps après le Nirvāṇa du Buddha, et les apporta au Jambudvīpa méridional où il avait vécu auparavant <sup>12</sup>. Son deuxième séjour au Jambu-

différenciation constitue, dans la tradition tibétaine, la trace d'une distinction entre plusieurs Nāgārjuna. Cependant, le *Kāyatrayastotra* que Tāranātha lui attribue (p. 68) est de Nāgārjuna lui-même selon le bsTan 'gyur. Un Nāgāhvaya est mentionné dans le *Laṅkāvatārasūtra*, Sagāthaka 165; dans son autocommentaire du *Madhyamakāvatāra* (6.3, p. 76) Candrakīrti cite ce vers en le mettant en rapport avec Nāgārjuna, comme le fait Bu ston (*Chos 'byuñ*, 94b [II, p. 110]). Voir aussi *Mañjuśrīmūlakalpa* 53.449 et 869 (avec Bu ston, *Chos 'byuñ*, fol. 94b-95a et 95b [II, p. 111 et 113]); *Mahāmeghasūtra* cité par Candrakīrti, *op. cit.*, 6.3, (p. 76-77 : Klu žes bya ba); Nāropā, *Sekoddeśatikā*, p. 57 (v. *infra*, n. 47).

<sup>9</sup> Plusieurs sources précisent qu'il naquit au Vidarbha (Berār); v. Bu ston, *Chos 'byuñ*, fol. 98b; Tāranātha, *bKa' babs bdun ldan*, p. 2; Sum pa mkhan po, *op. cit.*, p. 85.

<sup>10</sup> V. le *Mahāmeghasūtra* cité dans *Madhyamakāvatāra* 6.3 (p. 76-77) (le chiffre de 400 ans manque dans la version de ce Sūtra dans le bKa' 'gyur [H], fol. 294a-295a); *Mañjuśrīmūlakalpa* 53.449. — Cf. P. Demiéville, *BEFEO* 1924, p. 227; G. Tucci, *Animadversiones indicae*, *JASB* 26 (1931), p. 146 (et S. Lévi, *BSOS* 6 (1930-1932), p. 417-429). Sur la relation du *Mahāmeghasūtra* avec Nāgārjuna v. R. Hikata, *Suvikrāntavikrāmīparipṛcchā* (Fukuoka, 1958), p. LVI-LVII, qui discute le problème posé par le fait qu'un *Mahāmeghasūtra* est mentionné dans le *Ta tche tou louen* attribué à Nāgārjuna.

Notons cependant que Bu ston écrit (*Chos 'byuñ*, fol. 101a [II, p. 129-130]) qu'il n'est pas clairement établi que le *Mahāmeghasūtra* se réfère à Nāgārjuna, et qu'il faut examiner la question de savoir si le *Mahābherīsūtra* se réfère à lui. (M. Tucci estime que le *Mahāmegha* ne se réfère effectivement pas, dans sa version tibétaine, au fondateur de l'école des Mādhyamika; v. *ibid.*, p. 146-147).

<sup>11</sup> Cf. *Mahābherīsūtra* (H, fol. 201a7) : *ruñ ba ma yin pa'i gzi chen po yoñs su spañs te chos chen po srog pa*. Cf. 'Jam dbyaṅs bžad pa, *dBu ma chen mo*, fol. 195b-196a, et *Grub mtha' chen mo*, ca, fol. 5a-b.

Sur la purification du Saṃgha par Nāgārjuna v. *Grub mtha' chen mo*, ca, fol. 5a4-b1; Sum pa mkhan po, *op. cit.*, p. 86.17-18. Selon Bu ston, Tāranātha, *bKa' babs bdun ldan*, p. 4.23, et Sum pa mkhan po, le moine bDe byed fut un ennemi du Mahāyāna et l'auteur du *Rig rgyan* (cf. *rGya gar chos 'byuñ*, p. 57).

<sup>12</sup> Cf. *Grub mtha' chen mo*, ca, fol. 3b4-5 (qui renvoie au *Mahāmeghasūtra*). Selon Bu ston, *Chos 'byuñ*, fol. 99b4 et 71a (II, p. 124 et 50), et Tāranātha, *bKa' babs bdun ldan*, p. 4.21, quelques sections manquaient à cette *Prajñāpāramitā* rapportée par Nāgārjuna.

dvīpa, qui comme le premier dura 100 ans, vit la prédication des Écritures que Nāgārjuna eut rapportées du royaume des Nāga ainsi que la composition de ses traités scolastiques (*rigs tshogs*) où il expliqua l'enseignement de ces Sūtra; c'était donc sa deuxième Grande Proclamation de la Loi, laquelle fut ainsi consacrée à la doctrine de la *sūnyatā*<sup>13</sup>. Ensuite, après avoir prédit en l'an 700 p.N. au jeune garçon Jetaka (ou Jitaka) qu'il serait un jour un grand roi, Nāgārjuna disparut de nouveau, cette fois dans l'Uttarakuru; et dans ce continent septentrional il passa 200 ans<sup>14</sup> avant de revenir une dernière fois au Jambudvīpa méridional, où Jetaka régnait comme le grand roi Udayana-Sātavāhana. De ce voyage au Nord Nāgārjuna rapporta de nouveau des Écritures canoniques, cette fois-ci le *Mahābherī-sūtra* et le *Mahāmeghasūtra* qui sont les deux principales sources scripturaires qui nous renseignent sur ces trois périodes dans l'activité de Nāgārjuna sous la forme de *vyākaraṇa* touchant l'avenir de la Loi; puis il diffusa ces Sūtra, et pour les expliquer il composa un groupe d'hymnes (*bstod tshogs*) dont le *Dharmadhātustava* est considéré comme l'un des plus importants. C'était la troisième Grande Proclamation de la Loi remplissant les 100 dernières années de sa vie<sup>15</sup>. Selon cette tradition biographique quelque peu schématique la vie de Nāgārjuna dura donc 600 ans au total<sup>16</sup>.

Selon 'Jam dbyaṅs bžad pa, l'auteur du *Grub mtha' chen mo* et l'un des meilleurs historiens de la philosophie bouddhique, cette dernière Proclamation a pour thème principal l'existence chez tous les êtres animés de l'Élément spirituel (*khams = dhātu*) du *buddha*. Or, comme cette autorité considère que le *dhātu* est identique à la *sūnyatā*, la troisième Proclamation serait essentiellement en harmonie avec la deuxième Proclamation relative à la *sūnyatā*, et avec le deuxième cycle de la prédication du Buddha consistant en les Prajñāpāramitāsūtra<sup>17</sup>; mais à la différence de la deuxième Proclamation, et du deuxième cycle de la prédication, la troisième Proclamation de Nāgārjuna enseigne, comme le font certains Sūtra du troisième cycle, que le *buddha* est permanent par continuité<sup>18</sup>, et qu'au sens certain

<sup>13</sup> C'est le *ston pa ñid kyi gnam* (*Mahābherīsūtra*, H, fol. 202a1) ou le *theg chen gyi ston ñid kyi chos sgra* (*dBu ma chen mo*, fol. 196a) = *theg chen gyi ston ñid kyi gnam gyi chos sgra chen po* (*ibid.*, fol. 195b).

<sup>14</sup> Tāranātha (*bKa' babs bdun ldan*, p. 5.5) et Sum pa mkhan po (*op. cit.*, p. 86.15) parlent de 12 ans.

<sup>15</sup> C'est le *sems can gyi khams rtag pa'i gnam* (*Mahābherīsūtra*, fol. 202a1, cité dans *Grub mtha' chen mo*, ca, fol. 6b, qui porte *btags pa* [lire *brtags pa*] au lieu de *rtag pa*) ou le *khams brtags pa'i gnam* (*dBu ma chen mo*, fol. 196b5). Cf. *Mañjuśrīmūlakalpa* 53.450 : *nānāsāstrār-thadhāvartham niḥsvabhāvatattvavit*.

Sur les trois *chos kyi sgra* cf. aussi *Mahāmeghasūtra*, H, fol. 284b4, 297a3, 299a1; Sum pa mkhan po, *op. cit.*, p. 86.

<sup>16</sup> Cf. *Mañjuśrīmūlakalpa* 53.449; Bu ston, *op. cit.*, fol. 100b1 (II, p. 127); *Grub mtha' chen mo*, ca, fol. 4a3, 6a-b.

Tāranātha se réfère à un comput différent; v. *bKa' babs bdun ldan*, p. 5.10, et *rGya gar chos 'byuñ*, p. 58; Sum pa mkhan po, *op. cit.*, p. 86.16. — Cf. E. Lamotte, Sur la formation du Mahāyāna, *Asiatica* (Festschrift F. Weller, Leipzig, 1954), p. 388.

<sup>17</sup> 'Jam dbyaṅs bžad pa, *Grub mtha' chen mo*, ca, fol. 6a-b. Cf. *dBu ma chen mo*, fol. 196a.

<sup>18</sup> \**prabandhanitya* (*rgyun gyi rtag pa*), à l'opposé de *kūṭasthanitya* « permanent de façon absolue et immuable » (comme le *puruṣa* du Sāṃkhya ou le *brahman* du Vedānta, etc.) et aussi

(*nītārtha*) il n'entre pas dans l'extinction <sup>19</sup>. 'Jam dbyaṅs bžad pa considère donc que la doctrine du *Dharmadhātustava* est conforme à l'enseignement du *Dhāraṇīśvararājasūtra* et du *Ratnagoṭravibhāga* relatif au (*tathāgata*-)*dhātu* et au *tathāgatagarbha* <sup>20</sup>.

De ce résumé de la légende de Nāgārjuna il ressort que la tradition bouddhique n'était pas insensible aux problèmes posés par la vie de Nāgārjuna et par la variété des ouvrages qui lui sont attribués. Il va sans dire que seuls les aspects doctrinaux et systématiques de la question ainsi que l'hagiographie revêtaient une importance capitale pour cette tradition, qui prenait peu d'intérêt à l'histoire et à la biographie au sens moderne. Mais il demeure que la tradition historiographique et doxographique faisant état de trois périodes distinctes dans l'activité de Nāgārjuna qui sont échelonnées dans le temps et qui diffèrent par leurs doctrines rejoint, au moins partiellement, les conclusions auxquelles ont abouti des historiens modernes du bouddhisme; car ceux-ci ont aussi distingué entre l'auteur des traités scolastiques, qui vécut entre le I<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle <sup>21</sup> et fonda l'école des Mādhyamika, et un ou plusieurs maîtres plus récents ayant porté le même nom et auxquels on incline généralement à attribuer les ouvrages tântriques, médicaux <sup>22</sup> et alchimiques <sup>23</sup> rattachés par la tradition au nom de Nāgārjuna <sup>24</sup>.

de *pariṇāminitya* « permanent dans ses transformations matérielles » (comme la *prakṛti* du Sāṃkhya). — Sur la *prabandhanityatā* v. *Mahāyānasūtrālamkāra* 9.66 au sujet du *nirmānakāya*.

<sup>19</sup> Voir plus loin, n. 61.

<sup>20</sup> *Grub mtha' chen mo*, ca, fol. 6b : 'dir chos dbyaṅs bstod pa rgyud bla ma gzuṅs rgyal gyi ndo rnam kyī don ston lugs 'dra bar kho bo smra la de yaṅ 'di rnam kyis sems can thams cad la 'tshaṅ rgya ba'i khams yod ciṅ/ de yaṅ ston űid la 'jog pa dan/ mthar thug theg pa gcig tu bsgrub pas 'khor lo bar pa dan mthun kyaṅ saṅs rgyas la rgyun gyi rtag pa dan/ mya nan las nes don mi 'da' tshul byas par chos kyī sgra gñis pa las zur du gsum par byas so||

Bu ston observe que si le raisonnement (*yukti*) prédomine dans les traités scolastiques de Nāgārjuna, ses Stotra et Stava reposent directement sur l'Écriture (*āgama*) (*Chos 'byuṅ*, fol. 100a : *lta ba gtso bor ston pa la mtha' bral gyi dbu ma luṅ gis ston pa dbu ma bstod pa'i skor/ rigs pas ston pa rigs pa'i skor* « pour ce qui est de l'enseignement consacré principalement à la théorie, le cycle des hymnes du Madhyamaka enseigne par l'*āgama* du Madhyamaka et le cycle du raisonnement enseigne par la *yukti* »).

<sup>21</sup> Les opinions des historiens diffèrent sur la date de Nāgārjuna. On le place tantôt au I<sup>er</sup> s. (v. S. Lévi, *JA* 1936, p. 61-121; S. Bailey, *Śatapañcāśatka of Mātṛceṭa* [Cambridge, 1951], p. 9); tantôt au II<sup>e</sup> siècle (v. M. Winternitz, *History of Indian Literature*, II [Calcutta, 1933], p. 342; E. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse* [Louvain, 1944], p. x; T.R.V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism* [Londres, 1955], p. 87); et tantôt au III<sup>e</sup> siècle (v. M. Walleser, *Life of Nāgārjuna, Asia Major, Hirt Anniversary Vol.* [1923], p. 423; E. Frauwallner, *Philosophie des Buddhismus* [Berlin, 1956], p. 170 [um 200 n. u. Z.]). Mgr. E. Lamotte a récemment opté pour la chronologie de l'école de Kumārajīva, qui place Nāgārjuna et son disciple Āryadeva dans les 800 ans p. N., c'est-à-dire au III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne; v. *L'enseignement de Vimāla-kīrti* (Louvain, 1962), p. 74-77. Cf. R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China* (Madison, 1967), p. 22 et suiv.

<sup>22</sup> Cf. Bu ston, *Chos 'byuṅ*, fol. 100a5 (II, p. 126); J. Filliozat, *L'inde classique* § 1628, 1635, 1662; P. Ch. Rāy, *History of Chemistry in Ancient and Medieval India*, ed. P. Rāy (Calcutta, 1956), p. 61.

<sup>23</sup> Cf. Bu ston, *Chos 'byuṅ*, fol. 100a6-7 (II, p. 126); J. Filliozat, *op. cit.*, § 1690; Rāy, *op. cit.*, p. 116 et suiv. (qui situe l'alchimiste au VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.). Voir aussi S. Lévi, *JA* 1936, p. 104-106; M. Eliade, *Le Yoga* (Paris, 1960), p. 277, 398.

<sup>24</sup> Voir en dernier E. Lamotte, *Traité*, p. xi, et *Asiatica* (Festschrift Weller), p. 388; Mgr. Lamotte envisage la possibilité de distinguer entre quatre Nāgārjuna différents. Sur le Tānika

Ainsi donc il n'est pas impossible que la tradition relative aux trois périodes dans l'activité de Nāgārjuna traduise à sa façon une réalité historique et doctrinale; et la classification des ouvrages attribués à Nāgārjuna en trois catégories semble bien recouvrir grosso modo les différences non seulement littéraires mais aussi doctrinales qu'on constate en lisant ces textes <sup>25</sup>. Au demeurant, il ne faut pas perdre de vue le fait que les maîtres qui ont transmis ces traditions étaient au moins aussi sensibles que nous aux différences doctrinales entre certains des ouvrages en question et, partant, aux problèmes d'exégèse historico-systématique posés par ceux-ci. Certes, nos sources sont loin de parler le même langage que l'historien moderne; mais si l'on est trop prompt à en écarter le témoignage, qui somme toute n'est pas sans intérêt, on risque de se priver d'indices qui peuvent être utiles lorsqu'on cherche à apprécier la pensée de Nāgārjuna ou à extraire l'essentiel de l'affabulation légendaire qui entoure sa Vie.

Pourtant, le simple fait d'admettre l'existence de plusieurs Nāgārjuna et de distinguer le grand fondateur de l'école des Mādhyamika de maîtres plus tardifs qui ont pu porter le même nom et subir l'influence plus ou moins forte d'un Mahāyāna plus avancé ainsi que du Vajrayāna ne résout nullement le problème posé par la multiplicité et la variété des ouvrages qui lui sont attribués; et dans plusieurs cas il reste malaisé de dire auquel de ces Nāgārjuna il faudrait attribuer tel texte.

Les *Mūlamadhyamakakārikā* sont en grande partie une critique des philosophèmes courants au début de l'ère chrétienne dans les écoles bouddhiques et non bouddhiques de l'Inde. Et même lorsque Nāgārjuna y expose les principes fondamentaux des Mādhyamika il adopte normalement la voie de la négation ou du « silence méthodique », si bien que ses adversaires indiens aussi bien que plusieurs historiens modernes l'ont souvent considéré, sans doute à tort, comme un simple nihiliste. Mais quelques savants récents n'ont pas manqué de signaler le contenu positif de sa théorie et d'insister sur son caractère « absolutiste »; et St. Schayer a notamment cru pouvoir attribuer le *Dharmadhātustava* à l'auteur des *Mūlamadhyamakakārikā*, car il considérait la doctrine de celui-ci comme une combinaison de mystique absolutiste avec une dialectique tenant à la fois de la négation et de l'époché <sup>26</sup>. Pourtant, si le *Dharmadhātustava* est à considérer comme un ouvrage authentique de l'auteur des *Kārikā*, sa forme hymnique aussi bien que son

(qu'on incline à placer au VII<sup>e</sup> s.) v. S. Lévi, *BSOS* 6 (1930-32), p. 417-429; G. Tucci, *JRASB* 26 (1930), p. 138-155, et *Tibetan Painted Scrolls* (Rome, 1949), p. 214, 231; H. Hoffmann, *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde* (Festschrift Schubring, Hamburg, 1951), p. 142.

<sup>25</sup> Dans le cas parallèle de Candrakīrti les autorités tibétaines distinguent entre les ouvrages relevant d'une phase des Sūtra (*mdo skabs*) et ceux qui appartiennent à une phase des Tantra (*rgyud skabs*). Cette distinction semble bien traduire dans des termes synchroniques et systématiques la différence historique et biographique entre le maître de l'école des Prāsaṅgika-Mādhyamika qui composa la *Prasannapadā* et le *Madhyamakāvātāra*, et le Tāntrika qui composa le *Pradīpodyotana* sur le *Guhyasamājatantra*.

<sup>26</sup> St. Schayer, *Das mahāyānistische Absolutum*, *OLZ* 1935, col. 402 et 406; cf. C. Regamey, *Three Chapters from the Samādhirājasūtra* (Varsovie, 1938), p. 25; K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Sāstra* (Rutland et Tokyo, 1966), p. 37, 368a; R.H. Robinson, *op. cit.*, p. 27.

contenu doctrinal ne laissent pas de surprendre à première vue ; et encore que cet hymne soit adressé à un principe aussi impersonnel et abstrait que le *dharmadhātu* <sup>27</sup>, on serait peut-être plutôt enclin, au premier abord du moins, à placer à une époque sensiblement plus tardive de l'histoire de l'école des Mādhyamika la composition d'un hymne où le *dharmadhātu* figure comme la réalité absolue positive susceptible d'être qualifiée d'une façon non apophatique et quasi substantialiste <sup>28</sup>.

\* \* \*

Considérons d'abord brièvement le rôle du genre hymnique dans la littérature ancienne du Mahāyāna ainsi que quelques motifs qui ont pu présider au choix de ce genre. Au début de plusieurs manuscrits des Prajñāpāramitāsūtra on trouve un hymne adressé à la *prajñāpāramitā* et attribué à Rāhulabhadra, qui passe pour être le maître de Nāgārjuna <sup>29</sup>. Parce que la *prajñāpāramitā* est — tout comme le *dharmadhātu* — transcendante, inconcevable, ineffable, etc. (*nirvikalpā, sudurbodhā, nisprapañcā, nirakṣarā*), l'auteur de cet hymne dit que c'est seulement par le truchement d'un langage conventionnel qu'il pourrait louer Celle qui est vraiment sans marque distinctive et qui surpasse donc toute louange (19-20) :

*śaktas kas tvām iha stotum nirnimittāṃ nirañjanām |*  
*sarvavāgviśayātītāṃ yā tvam kvacid anīśritā ||*  
*saty evam api samvṛtyā vākpathair vayam idṛśaiḥ |*  
*tvām astutyām api stutvā tustūṣantaḥ sunirvṛtāḥ ||* <sup>30</sup>

Du reste, c'est en recourant au langage conventionnel, et en vue des désignations nécessaires pour l'instruction des êtres incarnés, que les Maîtres du monde, par compassion, ont eux aussi parlé de la *prajñāpāramitā*, mais sans en parler en fait (18) :

*vyavahāraṃ puraskṛtya prajñaptiyartham śarīriṇām |*  
*kṛpayā lokanāthais tvam ucyase ca na cōcyase ||*

Et dans une autre strophe il est dit que sans la voir de telle ou telle manière <sup>31</sup> on recourt (*prapad-*) selon sa nature (? *bhāva*) <sup>32</sup> à la *prajñāpāramitā* et qu'on trouve alors la libération, ce qui est une très grande merveille (14) :

<sup>27</sup> V. v. 1, 89-90.

<sup>28</sup> Sur le point de vue plus « positif » du *Ta tche tou louen* attribué à Nāgārjuna (mais dont des portions au moins sont probablement d'autres auteurs), v. K. Venkata Ramanan, *op. cit.*, p. 16, 44-45, 251 et suiv.

<sup>29</sup> V. *Aṣṭasāhasrikā* (éd. Mitra), p. 3; *Pañcaviṃśatisāhasrikā* (version de Dutt), p. 3; *Svīkrāntavikrāmiparipṛcchā* (éd. Hikata, p. 2; cf. l'introduction de l'éditeur, p. LXXI). La version chinoise incorporée dans le *Ta tche tou louen* a été traduite par Lamotte (*Traité*, p. 1060 et suiv.), qui attribue l'hymne au maître du fondateur de l'école des Mādhyamika (v. *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 76-77). Dans la traduction tibétaine incluse dans le bsTan 'gyur, bsTod tshogs, l'hymne est cependant attribué à Nāgārjuna. — Cf. G. Tucci, *JRASB* 26 (1930), p. 141; W. Baruch, *AM* 3 (1953), p. 112.

<sup>30</sup> Cf. *Aṣṭasāhasrikā*, chapitres III-IV, et *Abhisamayālaṅkāra* 2.18-19 avec le commentaire de Haribhadra.

<sup>31</sup> Hikata lit *eva* au lieu de *evam*.

<sup>32</sup> Dans le *Dharmasamgraha* (75) le *bhāva* est énuméré comme un des *bala* du Bodhisattva, à côté de la *pratipatti* (*sgrub pa*; voir la note suivante). Le mot *bhāva* a plusieurs sens, ceux

*ye tvām evaṃ na paśyanti prapadyante ca bhāvataḥ |  
prapadya ca vimucyante tad idaṃ mahad adbhutam ||* <sup>33</sup>

Le même problème de la louange et, partant, de la description de la Réalité absolue indescriptible est mentionné par Nāgārjuna lui-même dans son « Hymne au Sans-pareil » <sup>34</sup>. Dans ce *Nirauṇpamyastava* il observe que le Buddha est vu dans les mondes innombrables par ses fidèles (*bhaktāḥ* = *gus rnam*) qui sont attachés (*lālasāḥ* = *mos rnam*) à l'idée des actes que le Buddha y a accomplis, à savoir son départ du ciel Tuṣita pour entrer dans la matrice de sa mère, sa naissance, son Éveil, sa prédication de la Loi, et son *nirvāṇa* (23) :

*lokadhātuṣv ameyeṣu tvadbhaktaiḥ punar īkṣyase |  
cyutijanmābhisambodhicakranirvṛtilālasaiḥ ||*

Et c'est ainsi que, dans son hymne, l'auteur se fait fort de répandre sur le Buddha vraiment inconcevable et incommensurable les « fleurs des qualités » (25ab) :

*iti sugatam acintyam aprameyaṃ guṇakusumair avakīrya ...* <sup>35</sup>

Pareillement, dans son « Hymne au Véritable », Nāgārjuna précise que l'Absolu tel qu'il est n'est accessible que dans le seul domaine du sens de l'Ainsité, mais qu'il va pourtant le louer, en tant que *guru*, avec *bhakti* (*gus pa*) en recourant aux désignations conventionnelles de l'usage ordinaire (*Paramārthastava* 1-2) :

*kathaṃ stoṣyāmi te nātham anuṭpannam anālayam |  
lokoṇpamām atikrāntaṃ vākpathātitaḡocaram ||  
tathāpi yādṛśo vāsi tathatārtheṣu ḡocaraḥ |  
lokoṇpajñaptim āḡamya stoṣye 'ham bhaktito gurum ||* <sup>36</sup>

Encore qu'il ne puisse pas être vraiment loué, l'Absolu est néanmoins à louer par une telle louange. Mais tous les *dharma* étant Vides (*sūnya*), qui est loué, et par qui ? En fait, on ne saurait louer ce qui est sans naissance, sans destruction, sans limites spatiales, etc. (9-10) :

qui entrent en ligne de compte ici étant surtout : nature, disposition et inclination mentale (*bsam pa* : *āsaya*). Dans la littérature sanskrite le mot s'emploie au sens d'« état » mental ou physique (sentiment, émotion ; affection, amour ; geste, comportement) ainsi qu'au sens de cœur ou esprit (le siège de ces « états »).

<sup>33</sup> La version tibétaine de ce vers dans le bsTod tshogs du bsTan 'gyur est (P, fol. 88a) : *gañ khyod de ltar ma 'khums nas | bsam pa yis ni bsgrubs pa dan | bsgrubs pa las ni rnam grol ba | de 'dir rmad byuñ chen po lags ||* Ainsi le verbe *prapad-* a été traduit pas *sgrub pa* « réaliser » ; et *bhāva* a été rendu par *bsam pa* (qui peut aussi traduire *āsaya* « disposition d'esprit », etc.). — Cette stance manque dans le *Ta tche tou louen* (Lamotte, p. 1064.)

<sup>34</sup> Le *Nirauṇpamyastava* (ou *Nirupamastava*) a été édité par G. Tucci, *JRAS* 1932, p. 312-320. (Le vers 13 de l'hymne est cité dans la *Prasannapadā* de Candrakīrti).

<sup>35</sup> Cf. Mātṛceṭa, *Vārṇārhavarṇastotra*, *Asakyastava* 22 :

*praḡciya ḡuṇapuṣṇāni tvaṇmatād eva paṭalāi |  
phullam tvāvakarīṣyāmi taruṃ svakusumair iva ||*

(v. S. Bailey, *BSOAS* 13 [1949-50], p. 676 ; B. Pauly, *JA* 1964, p. 246), « Ayant cueilli les fleurs des qualités de la collection (?) qu'est ta doctrine, je te couvrirai de fleurs, comme un arbre de ses propres fleurs ». Voir aussi v. 23-24 (ci-dessous).

<sup>36</sup> Selon le commentaire d'Amṛtākara (*Samāsārtha*, éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts* I, p. 245), le vers 2 introduit la réponse à une objection consistant à dire que l'Absolu est ineffable, cette réponse étant donnée au point de vue de la relativité (*samvṛti*).

*evam stute stuto bhūyās athavā kiṃ bata stutaḥ* / <sup>37</sup>  
*śūnyeṣu sarvadharmeṣu kaḥ stutaḥ kena vā stutaḥ* //  
*kas tvām śaknoti samstotum utpādayayavarjitam* /  
*yasya nānto na madhyaṃ vā grāho grāhyaṃ na vidyate* // <sup>38</sup>

Presque à la même époque où vécut le fondateur de l'école des Mādhyamika un des plus grands poètes bouddhistes, Mātṛceṭa, qui a incorporé un Nirupamastava dans son *Śatapañcāśatka*, mit en œuvre le paradoxe et d'autres procédés de la poétique pour être en mesure de louer le Buddha, qui est en réalité au-delà de toute louange. Et dans sa « Louange de Celui qui ne saurait être loué » (Aśakyastava), le premier hymne d'une collection dédiée à « Celui qui est digne de louange tout en étant vraiment inaccessible à la louange », Mātṛceṭa écrit (*Varṇārhavarṇastotra* 1.9 et 12) :

*sa kenōpanayāmi tvānupameyo 'si nāyaka* /  
*hytopamāvakāśāya namo 'stv anupamāya te* //  
*kaḥ samkhyāsyaty asaṃkhyeyān ko 'prameyān pramāsyati* /  
*na hi samkhyāprabhāvābhyāṃ vyavasthāsti guṇeṣu te* //

« Comment te présenterai-je ? O Seigneur, tu es incomparable ; hommage à toi qui ne donnes pas de prise à la louange et qui es sans comparaison. — Qui dénombrera [tes qualités] innombrables, qui mesurera [tes qualités] incommensurables ? Car en vertu de leur nombre et de leur pouvoir tes qualités ne font pas l'objet d'une délimitation » <sup>39</sup>. Et Mātṛceṭa d'ajouter plus loin (23-24) :

*svaratnair ākaram iva svadhātubhir ivācalam* /  
*candanam svarasenēva saraḥ svajalajair iva* //  
*guṇais tvābhyarcayīṣyāmi tvanmatād eva nirhṛtaiḥ* /  
*svanirvāntena hemnēva kāñcanaṣṭhīvinam maṇim* //

« Telle une mine [qu'on compare uniquement] avec ses propres pierres précieuses, telle une montagne [métallifère] avec ses propres minerais, tel le santal avec sa propre essence, tel un lac avec ses propres lotus, je te célébrerai avec les qualités prises à ta doctrine elle-même — à l'instar de la pierre précieuse qui émet l'or [et qui est seulement comparable] avec l'or qu'elle a elle-même émis » <sup>40</sup>. En effet, seul le *dharma* du Buddha fournit,

<sup>37</sup> Amṛtākara (*loc. cit.*, p. 245) lit *evam stute stuto bhūyās*, et explique : *saṃvṛtyeti śeṣaḥ, 'athavā kiṃ bata stutaḥ' paramārthena*.

<sup>38</sup> Selon Amṛtākara (*loc. cit.*, p. 245-246), à partir du vers 10 du *Paramārthastava* Nāgārjuna montre que la louange est impossible même au point de vue de la relativité : *idānim saṃvṛtyāpi stuter asambhavaṃ pratipādayann āha 'kas tvām śaknoti samstotum' ityādi | utpādayayavarjito bhagavān | stotā cōtpādayayayuktaḥ | anādyantamadhyo bhagavān | sa ca trikāṇḍapratītyasamutpādasamgrhītaḥ | grāhakaḥ grāhyanirmukto bhagavān | sa ca grāhake grāhye ca caratīti | saṃvṛtyāpi bhūtaguṇākhyānarūpāyāḥ stuter asambhavaḥ | acintyapratītyasamutpādadharmatayā satyadvaye 'pi prakṛter abhāvād iti || svabhāvapariśuddhyadhimuktyāpi vastuno 'nupalambhena pravṛttas tu mahāphala iti | mahān asambhavo bhavatīti pratyetyam ||*

Cf. le *Stutyatīstava* 1 (P, fol. 91a) : *bla med lam las gṣegs pa yi | de bzīn gṣegs pa bstod 'das kyañ | /gus śiñ spro ba'i sems kyi ni | /bdag gis bstod 'das bstod par bgyid ||* ; *Pañcakrama* 3.1 (éd. La Vallée Poussin) : *evam stute namas te 'stu kaḥ stotā kaś ca samstutaḥ ||*

<sup>39</sup> Cf. *Śatapañcāśatka* 8.

<sup>40</sup> Cf. *Śatapañcāśatka* 151 :

*aprameyam asaṃkhyeyam acintyam anidarśanam ||*  
*svayam evātmanātmānam tvam eva jñātum arhasi ||*

dans le monde, un analogue avec lequel on peut comparer Celui qui est vraiment supramondain et partant incomparable (6) <sup>41</sup>. Mātṛceṭa prend donc soin de distinguer toute qualité mondaine, si excellente soit-elle, d'un vrai *buddhadharma* (*Śatapañcāsatka* 39) :

*anena sarvaṃ vyākhyātaṃ yat kiṃcīd sādhu laukikam |  
dūre hi buddhadharmāṇām lokadharmās tapasvinaḥ ||*

Le poète termine son *Asākyastava* en faisant lui aussi allusion à la *bhakti*, qui fait incliner vers le Buddha les facultés des chanteurs de louange (*bhakti-prahvendriya*, 28). Au lieu de la *bhakti* Mātṛceṭa parle ailleurs, dans un contexte identique, de la tranquillité pellucide (*prasāda*) de l'esprit plein de foi qui est tourné vers le Muni; c'est ce *prasāda* qui confère au poète l'inspiration (*pratibhā*) qui lui permet de créer sa bonne œuvre (*Śatapañcāsatka* 153) :

*phalodayenāsya śubhasya karmaṇo muniprasādapratibhodbhavasya me |*

Dignāga, qui a incorporé les vers du *Śatapañcāsatka* de Mātṛceṭa à son *Prasādapratibhodbhava-Stotra* (dit par conséquent *Miśrakastotra*), reprend cette notion de la *pratibhā* issue du *prasāda* et termine avec elle son hymne au Buddha <sup>42</sup>.

Le rôle assigné ainsi aux désignations (*prajñāpti*), à la relativité (*saṃvṛti*), au développement discursif (*prapañca*), etc., n'appelle guère de commentaire puisque ces notions se rencontrent si fréquemment dans la pensée bouddhique. Plus remarquable est l'allusion que font Nāgārjuna et Mātṛceṭa à la *bhakti*, car l'emploi de ce mot ne manque pas d'évoquer la notion de la dévotion à Dieu si bien connue de l'hindouïsme. Et l'allusion, dans l'hymne de Rāhulabhadra, à l'action de «recourir» (*prapad-*) selon sa nature (? *bhāvataḥ*) à la *prajñāpāramitā* mérite également l'attention parce que les termes de *prapatti* et *bhāva* devaient désigner, dans la théorie du *rasa* et dans la dévotion viṣṇouïte et kṛṣṇaïte, respectivement la prise de refuge ou l'abandon dévoué et l'affection ou l'amour de Dieu; encore serait-il anachronique et abusif d'identifier la *bhakti*, le *bhāva* et la \**prapatti* de ces auteurs bouddhistes aux notions que ces termes désignent dans l'hindouïsme. Enfin le terme de *pratibhā* est intéressant à un autre point de vue, car les grammairiens, les poéticiens et les philosophes l'ont employé

« Seul tu peux te connaître toi-même par toi-même comme incommensurable, innombrable, inconcevable et invisible (*bstan min*) (ou : sans exemple) ».

<sup>41</sup> V. v. 6 et 22 (cité plus haut, n. 35), et *Śatapañcāsatka* 40. — Le *dharma* est d'ailleurs un Écoulement (*niṣyanda*) du *dharmakāya*; cf. *Ratnagotravibhāga* 1.145 et 1.20.

Pour l'idée selon laquelle le *buddha* est à voir par le truchement de son *dharma* voir *Vajracchedikā* (p. 57) : *dharmato buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ | dharmatā na vijñeyā na sā śakyā vijñitum ||* (cf. Candrakīrti, *Prasannapadā ad Mūlamadhyamakakūrikā* 22.15 [p. 448] et *Madhyamakāvātāra* p. 361; Prajñākaramatī, *Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.38 [p. 421.10]); *Aṣṭasāhasrikā* 4 (p. 94), 17 (p. 338-339), 28 (p. 462), et 31 (p. 513); *Samādhirājasūtra* 22.21 et suiv.; *Udānavarga* 22.12; *Theragāthā* 469.

<sup>42</sup> Le *prasāda* peut procéder de la vue immédiate du Muni (cf. *Śatapañcāsatka* 92 : *te prasādayati darśanam*). (Le *prasāda* joue aussi un rôle important dans la théorie du *rasa*.)

Sur le *preman* et le *gaurava* ayant pour objet le Buddha, voir aussi *Aṣṭasāhasrikā* 17 (p. 338-339) et 28 (p. 462). (Sur la *bhakti* dans le *Madhyamaka* cf. E. Lamotte, *La concentration de la Marche Héroïque* [Bruxelles, 1965], p. 56-58.)



pour exprimer l'idée de l'intuition ou de l'inspiration, notion qui est d'ailleurs liée au *pratibhāna* (pāli : *paṭibhāna*) bouddhique.

En résumé, dans le *Nirauṇapamyastava* (23), le *Stutyatītastava* (fol. 91a5) et le *Paramārthastava* (2) de Nāgārjuna ainsi que dans le *Vaṇṇārḥavar-nastotra* de Mātṛceṭa la louange du Buddha jointe à la description positive et quasi ontologique de la Réalité absolue à laquelle correspond le niveau du Buddha parfait procède de la *bhakti*, s'appuie sur la *prajñapti* et ressortit donc à la *saṃvṛti*. Par ailleurs, on peut « recourir » à la *prajñāpāramitā* qui est en soi absolument transcendante; et le *prasāda* confère au poète la *pratibhā* qui lui est nécessaire pour créer sa bonne œuvre consistant, quelque peu paradoxalement, à attribuer des qualités à Celui qui est sans comparaison et qui surpasse donc toute qualité mondaine <sup>43</sup>.

Si la description et la qualification de la Réalité inexprimable relèvent dans ces cas de la simple convention linguistique, ou si elles procèdent d'un besoin religieux où l'on impute à cette Réalité des attributs qui ne lui reviennent pas en vérité, la description positive que le *Dharmadhātustava* donne de l'Absolu semble devoir s'expliquer, au moins en partie, d'une autre façon. En effet, selon un certain courant dans la pensée bouddhique qui est représenté aussi bien par des Sūtra que par des Śāstra, la Réalité absolue est inséparable (*avinirbhāga*) de ses qualités (*guṇa*) ou propriétés (*dharma*) supramondaines (*lokottara*) et de Sens absolu qui lui sont intrinsèques, et par lesquelles elle est « constituée » (*prabhāvita*). En d'autres termes, dans cette ligne de pensée, l'attribution de qualités à la Réalité ineffable et inconcevable ne s'impose pas faute de mieux à un poète ou à un philosophe qui se voit obligé d'utiliser les moyens disponibles dans l'usage ordinaire du monde du discours, et elle ne s'explique pas non plus par la seule ferveur religieuse. Bien au contraire, elle correspond à ce qu'on pourrait peut-être nommer la constitution métaphysique et gnoséologique de l'Absolu <sup>44</sup>. Du reste, selon le *Dharmadhātustava*, bien qu'étant en soi ineffable et inconcevable (89), le *dharmadhātu* est accessible d'une certaine manière à la connaissance mentale (*manoñjāna*, 90), et il est donc un connaissable (*jñeya*) <sup>45</sup>. La relation de (ou des) Nāgārjuna avec ce courant de pensée reste à préciser.

\* \* \*

<sup>43</sup> Selon le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (9.36), vouloir décrire et définir la profondeur de l'Absolu au niveau de l'*amāladhātu* se ramène à vouloir peindre l'espace vide avec des couleurs (*raṅgaṅgair ākāśacitraṅgā*), car l'Absolu exempt de développement discursif (*niṣprapañca*) est pareil à l'*ākāśa*.

En revanche, la révérence (? *citrīkāra*) pour la Conductrice des Tathāgata (*tathāgatānetrī*) — la *Prajñāpāramitā* — consiste en une forme élevée de la dévotion (*bhaktiviśeṣa*) ou en la tranquillité pellucide de l'esprit (*prasāda*); v. Haribhadra, *Abhisamayālaṃkāralokā* 2.18-19, p. 267, et p. 939. (Le sens précis de *citrīkāra* n'est pas certain. En sanskrit classique ce mot peut désigner l'émerveillement, et en bouddhique il désigne la révérence [v. F. Edgerton, *BHSD*, s.u.]; cf. en sanskrit classique *citrya* « qui est à honorer, adorer » [Apte-Gode-Karve]. Remarquons que selon la traduction tibétaine de *citrīkāra*, *ri mor byed pa*, il s'agit précisément d'une représentation ou d'une « délinéation ».)

<sup>44</sup> Cf. notre *Théorie du tathāgatagarbha et du gotra* (Paris, 1969), p. 319 et suiv.

<sup>45</sup> Sur l'Absolu connaissable encore qu'inaccessible à la connaissance *discursive* v. *Théorie*, p. 297 et suiv.

Lorsque nous cherchons à situer le *Dharmadhātustava* dans l'histoire de la pensée bouddhique en général, et de l'école des Mādhyamika en particulier, et à trancher la question de savoir si un pareil texte a pu être composé par le fondateur de cette école, la mise à contribution des critères philologiques usuels est malaisée sinon exclue parce que — abstraction faite des quelque six vers (19-24) cités dans la *Sekoddeśaṭīkā* de Nāropā — la version originale sanskrite de l'hymne n'est pas accessible et qu'il est par conséquent impossible d'entreprendre une analyse stylistique ou métrique de l'ensemble de l'ouvrage ; et il est donc impossible de déceler ainsi l'existence éventuelle d'interpolations. Cependant, la fidélité des traductions tibétaines permet sans doute l'application à ce texte de critères terminologiques et philosophiques.

Or nous constatons que le vocabulaire philosophique du *Dharmadhātustava* diffère sensiblement de celui des *Mūlamadhyamakakārikā* (un texte beaucoup plus étendu), des termes aussi caractéristiques de l'hymne que *dharmadhātu* et *dharmakāya* étant inconnus de ces *Kārikā* comme le sont d'autres termes importants comme *pāramitā*, *bhūmi*, *bodhicitta*, etc <sup>46</sup>. Cette constatation n'est guère décisive, cependant, et à elle seule elle n'autoriserait sans doute pas la conclusion que le *Dharmadhātustava* ne pourrait en aucun cas être l'ouvrage de l'auteur des *Mūlamadhyamakakārikā*. Du reste, le *Niraupamyastava* (6.21), l'*Acintyastava* (fol. 90a7) et le *Paramārthastava* (8) — c'est-à-dire des textes qu'on attribue généralement à Nāgārjuna I — ont effectivement employé le mot *dharmadhātu* ; et tandis que le *dharmakāya* est implicitement mentionné dans le premier de ces *Stava* au moyen de l'expression *kāyo dharmamayaḥ* (22), le mot *dharmasārīra* y est attesté à côté du mot *janmasārīra* (12) et le terme de *dharmatā* y figure également (3) <sup>47</sup>.

Par ailleurs, dans l'autocommentaire de son *Madhyamakāvātāra* Candrakīrti cite, en les attribuant à l'école des Pūrvaśaila, sept stances dont deux méritent d'être relevées ici puisqu'elles ont trait au *dharmadhātu* et à sa relation avec le *sattvadhātu* <sup>48</sup> :

*ḥig pa med ciñ skye med la | |chos dbyiñs dañ mñam par gyur kyañ||*  
*sreg pa'i bskal pa brjod mdzad pa | |'di ni 'jig rten mthun 'jug yin||*  
*dus gsum dag tu sems can gyi | |rañ bžin dmigs pa ma yin la||*  
*sems can khams kyañ ston mdzad pa | |'di ni 'jig rten mthun 'jug yin||*  
 « Exempt de destruction et de naissance, [le monde est] <sup>49</sup> égal au dhar-

<sup>46</sup> Cf. E. Frauwallner, *Philosophie des Buddhismus*, p. 174 ; R.H. Robinson, *op. cit.*, p. 63.

<sup>47</sup> Le *Kāyatrayastotra*, qui est attribué à Nāgāhvaya par Nāropā (*Sekoddeśaṭīkā*, p. 57) et par Tāranātha (v. *supra*, n. 8), mais à Nāgārjuna dans le bsTan 'gyur, fait naturellement état du *dharmakāya*, du *sambhogakāya* et du *nirmānakāya*, le *dharmakāya* étant qualifié d'immuable (*nirvikāra*), de tranquille (*śiva*), d'omniprésent (*vyāpin*), et de connaissable par la seule intuition directe (*pratyātmavedya*).

<sup>48</sup> 6.44 (p. 134-135).

<sup>49</sup> Le mot *jagat* « monde » manque dans la version tibétaine du *Madhyamakāvātāra*, mais il figure dans la version sanskrite du vers citée dans la *Prasannapadā* (voir ci-dessous). Ce mot désigne par excellence le monde des êtres animés (*sattva*) et il est ainsi presque équivalent à *sattvadhātu* « plan des êtres animés ». En tant qu'Élément (*dhātu*) des *sattva* le *sattvadhātu* peut être qualifié d'exempt de destruction et de naissance (v. *infra*, notes 50 et 55).

*madhātu*, et [tout de même le Maître] parle de l'embrasement à la fin d'une période cosmique <sup>50</sup> : c'est se conformer à [l'usage ordinaire du] monde <sup>51</sup>. Une nature des êtres animés n'est pas perçue dans les trois temps, et [tout de même le Maître] enseigne l'Élément des êtres animés <sup>52</sup> : c'est se conformer à [l'usage ordinaire du] monde ». Deux stances analogues se trouvent dans la *Prasannapadā* de Candrakīrti (ad *Mūlamadhyamakakārikā* 26.2, p. 548) <sup>53</sup> :

*avināsam anutpannam dharmadhātusamam jagat |*  
*sattvadhātuṃ ca deśeti eṣā lokānuvartanā ||*  
*triṣu adhvasu sattvānām prakṛtiṃ nōpalambhati |*  
*sattvadhātuṃ ca deśeti eṣā lokānuvartanā ||*

« Exempt de destruction et de naissance, le monde est égal au *dharmadhātu*, et tout de même [le Maître] enseigne l'Élément de l'être animé : c'est se conformer au monde <sup>54</sup>. Il ne perçoit pas une nature des êtres animés dans les trois temps, et tout de même [le Maître] enseigne l'Élément des êtres animés : c'est se conformer au monde » <sup>55</sup>. Nāgārjuna, le fondateur de l'école des Mādhyamika, vécut, selon la tradition, dans l'Andhra, le fief des sectes et sous-sectes de l'école des Mahāsāṃghika dont les Pūrvaśāila étaient parmi les plus importants <sup>56</sup>.

<sup>50</sup> Dans la mesure où le *jagat*, qui correspond au *sattvadhātu*, participe du (*dharmadhātu*), il est incomposé (*asamskṛta*) et ne saurait être détruit. — L'allusion au *kalpoddāha* sert à contrecarrer la notion de la permanence (*nityasamjñā*) selon le *Vimalakīrtinirdeśa* (trad. de Lamotte, p. 296); cf. *Śikṣāsamuccaya*, p. 324. La version sanskrite parle ici du *sattvadhātu* et non pas du *sreg pa'i bskal pa*. (Sur ce dernier cf. *Mahābherisūtra* [H], fol. 206a : 'jig rten gyi khams 'di ñid sreg pa'i bskal pa byuñ na mi tshig pa « ce *lokadhātu* [du Buddha] n'est pas embrasé même lorsque vient l'âge où le monde est détruit par le feu »).

<sup>51</sup> Sur la *lokānuvṛtti* cf. *Nirauṇḍyastava* 19; ci-dessous, n. 60.

<sup>52</sup> Le mot *sattvadhātu* peut être pris ici dans ses deux valeurs, l'une cosmologique — « plan des êtres animés » (parallèle à *lokadhātu*, *kāmadhātu*, etc.) — et l'autre ontologique — Élément des êtres animés » (voir ci-dessous).

<sup>53</sup> La version originale de cette stance en sanskrit hybride, ou plutôt sans doute en prākṛit, la langue des Mahāsāṃghika/Pūrvaśāila, transmise sous une forme méconnaissable, a été rétablie par La Vallée Poussin; voir la note de son édition de la *Prasannapadā*, p. 548.

<sup>54</sup> Dans son édition de la *Prasannapadā* (p. 548) La Vallée Poussin estimait que les « scribes ont peut-être pris induement le troisième pāda de la strophe suivante; on peut lire *tejahkalpaṃ ca ...* » (Mais la leçon attestée dans la *Prasannapadā* n'est pas incompréhensible; car si le *jagat* sans naissance et sans destruction est le *dharmadhātu*, il n'y aurait pas lieu de parler du *sattvadhātu* sauf dans la mesure où l'on veut se conformer à l'usage ordinaire qui admet l'existence d'un *sattvadhātu*.)

<sup>55</sup> La Vallée Poussin a traduit *sattvadhātu* par « l'existence des êtres » (*Vijñaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuan tsang* [Paris, 1929], p. 752), mais cette traduction n'est guère probante; M. J. May, qui traduit « plan des êtres » (*Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti* [Paris, 1959], p. 257), ne rend qu'une seule des deux valeurs du mot *sattvadhātu* relevées plus haut, et qui doivent probablement être retenues simultanément ici. A vrai dire, puisque le *sattvadhātu* est ici la contrepartie du *dharmadhātu*, il est possible que dans ce contexte l'acception « ontologique » (« Élément des êtres animés ») prime l'acception « cosmologique ».

<sup>56</sup> V. L. de La Vallée Poussin, *Réflexions sur le Madhyamaka*, *MCB* 2 (1933), p. 38; E. Lamotte, *Asiatica* (Festschrift Weller), p. 386-387.

Pour un bref historique de la notion du *dharmadhātu* voir L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 751-753. Cf. E. Lamotte, *Traité*, p. 711 n. 1, et p. 939 n. 1; M. et W. Geiger, *Pāli Dhamma* (München, 1921), p. 69; K. Kawada, *IBK* 11/2 (1963), p. 9-24; J. Takasaki, *IBK* 14/2 (1966), p. 78-94.

De plus, comme le *dharmadhātu* ainsi que d'autres notions étroitement apparentées sont mentionnés dans l'*Aṣṭasāhasrikā* et d'autres Prajñāpāramitāsūtra, dans le *Samādhirājasūtra*, etc.<sup>57</sup>, Nāgārjuna, qui a dû connaître des versions de ces Sūtra, aurait très bien pu les mentionner — si tant est qu'il ait voulu parler de la Réalité absolue<sup>58</sup>.

Que le *Dharmadhātustava* ne soit pas entièrement isolé parmi les hymnes attribués à Nāgārjuna<sup>59</sup> non seulement au point de vue de la terminologie mais aussi à celui de la doctrine, c'est ce que montre deux vers du *Nirau-pamyastava* (21-22) :

*dharmadhātor asambhedād yānabhedo 'sti na prabho |*  
*yānatritayam ākhyātaṃ tvayā sattvāvātārataḥ ||*  
*nityo dhruvaḥ śivaḥ kāyas tava dharmamayo jina |*  
*vineyajanaheśo ca darśitā nirvṛtis tvayā ||*

« Seigneur, comme le *dharmadhātu* est sans différenciation il n'y a pas de différence [réelle] entre les Véhicules, et tu as proclamé la triade des Véhicules [seulement] en vue d'introduire [dans la doctrine] les êtres animés<sup>60</sup>. Ton Corps est permanent, stable et tranquille et consiste en *dharma* : c'est à l'intention des gens à instruire que tu as manifesté la cessation [le *nirvāna*] »<sup>61</sup>. De son côté l'*Acintyastava* va jusqu'à parler de la Réalité, du Sens absolu et de l'Ainsité comme une « chose » véritable et non trompeuse, et il ajoute qu'on est Éveillé (*buddha*) quand on l'a connu (39)<sup>62</sup> :

*tat tattvaṃ paramārtho 'pi tathatā dravyaṃ iṣyate |*  
*bhūtaṃ tad avisaṃvādi tadbodhād buddha ucyate ||*

Mais comme les Sūtra qui enseignent la doctrine du (*tathāgata*)*dhātu* et du *tathāgatagarbha*, le *Nirau-pamyastava* insiste (10) sur le fait que l'esprit du sage ne s'attache pas à la conceptualisation différenciatrice (*vikalpa*) qui oppose le permanent (*nitya*) et l'impermanent (*anitya*), la béatitude

<sup>57</sup> Cf. les passages de l'*Aṣṭasāhasrikā* relevés ci-dessus, note 41, et *Samādhirājasūtra*, chapitres III (Bhūtaguṇavarṇaprakāśana), XXII (Tathāgatākāyanirdeśa) et XXIII (Tathāgatācintyanirdeśa).

<sup>58</sup> Plusieurs de ces termes se rencontrent dans le *Ta tche tou louen*; cf. K. Venkata Ramanan, *op. cit.*, p. 251 et suiv.

<sup>59</sup> Il est bien entendu impossible de tenir compte ici de tous les ouvrages attribués à Nāgārjuna.

<sup>60</sup> Cf. la notion de l'arrière-pensée d'introduction (*avatāraṇābhisaṃdhi*). V. *Ratnāvalī* 4.88 : *tathāgatābhisaṃdhyoktāny asukhaṃ jñātum*.

Sur le *dharmadhātu* cf. *Paramārthastava* 8, et *Nirau-pamyastava* 6 :

*tvam vivedaikarasatāṃ saṃkleśavyavadānayoḥ |*  
*dharmadhātuvavinirbhedād visuddhaś cāsi sarvataḥ ||*

« Tu as connu la Valeur unique de la souillure et de la pureté; et tu es entièrement pur en vertu de l'indifférenciation du *dharmadhātu* ». Cf. *Abhisamayālaṃkāra* 1.39ab :

*dharmadhātor asambhedād gotrabhedo na yujyate |*

« En raison de l'indifférenciation du *dharmadhātu* une différence [réelle] du *gotra* n'est pas possible ». V. *Théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, p. 129 et suiv., 179 et suiv.; et Ārya and Bhadanta Vimuktisena on the Gotra-Theory of the Prajñāpāramitā, *WZKSO* 12-13 (1968, Festschrift Frauwallner), p. 303-317.

<sup>61</sup> La notion de l'immutabilité et de la permanence du *buddha* est caractéristique du *Mahā-parinirvāṇasūtra* mahāyāniste, etc.; cf. aussi la théorie docétiste du *Ratnagotravibhāga* 1.80 et suiv. Cf. ci-dessus, p. 451-452.

<sup>62</sup> Fol. 90a6-7, cité par Prajñākaramati, *Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.106 (p. 528).

(*sukha*) et la douleur (*duḥkha*), le soi (*ātman*) et le non-soi (*anātman*, *nairātmya*), etc. De même, selon le *Dharmadhātustava* (35), la Réalité absolue dépasse toute dichotomie opposant le soi et le non-soi (cf. 24, 65), car la dichotomie procède du *vikalpa* (28, 48).

Ainsi donc, dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est guère possible d'affirmer catégoriquement que le *Dharmadhātustava* (ou tout au moins son noyau) ainsi que les passages parallèles dans d'autres hymnes attribués à Nāgārjuna ne pourraient pas être des compositions du fondateur de l'école des Mādhyamika, encore qu'il ne soit pas absolument exclu que ce Stava ait été composé plus tard par un Deutéro-Nāgārjuna ayant subi l'influence des tendances ontologiques qui se sont accentuées dans le Mahāyāna développé et notamment dans le Vajrayāna, où la dévotion au maître joue par ailleurs un rôle capital. En tout état de cause le courant de pensée représenté par le *Dharmadhātustava* remonte assez loin dans l'histoire du Mahāyāna et embrasse notamment les nombreux Sūtra enseignant le (*tathāgata*)*dhātu* et le *tathāgatagarbha* ainsi que le *Ratnagoṭravibhāga*.

Quoi qu'il en soit de cette question, il demeure que, à la différence des *Mūlamadhyamakakārikā* et des autres ouvrages analogues de Nāgārjuna constituant le groupe des traités scolastiques (*rigs tshogs*) qui ne posent pas une Réalité positive et quasi substantielle et qui procèdent surtout par la voie de la négation, le *Dharmadhātustava* fait état d'une Réalité absolue qualifiée d'une façon positive, si bien qu'on l'a parfois considérée comme une entité substantielle<sup>63</sup>. Pareillement, alors que les Prajñāpāramitāsūtra qui constituent, selon la classification tripartite des Écritures canoniques du bouddhisme, le cycle intermédiaire de la prédication du Buddha enseignent surtout la *sūnyatā*, encore d'autres Sūtra ainsi que le *Ratnagoṭravibhāga* relevant du dernier cycle traitent de la théorie du (*tathāgata*)*dhātu* et du *tathāgatagarbha* et enseignent par là l'existence chez tous les êtres de l'Élément spirituel, ou de l'Embryon essentiel, du *tathāgata* qui rend certaine l'obtention future de l'Éveil et de l'état de *buddha* par tous les êtres animés sans exception. Ainsi le parallélisme entre la deuxième Grande Proclamation de la Loi de Nāgārjuna consacrée à la *prajñāpāramitā* et à la *sūnyatā* et le deuxième cycle de la prédication bouddhique d'une part, et de l'autre entre la troisième Grande Proclamation de la Loi de Nāgārjuna traitant notamment du *dharmadhātu* (*chos kyi dbyiñs*) et du *dhātu* spirituel (*khams*) de l'être animé et le troisième cycle de la prédication bouddhique ressort très clairement, mais sans qu'il soit possible, dans l'état actuel de nos connaissances, d'affirmer que le schéma des trois Proclamations démarque simplement la classification mieux connue en trois cycles<sup>64</sup>. En tout état de cause, le schéma des trois Proclamations est mentionné dans le *Mahābherīsūtra* et le *Mahāmeghasūtra*.

<sup>63</sup> Cf. la doctrine des Jo nañ pa (voir ci-dessous).

<sup>64</sup> Cf. la remarque de Bu ston citée plus haut (n. 20) selon laquelle les hymnes de Nāgārjuna reposent directement sur l'Écriture alors que ses traités scolastiques s'appuient plutôt sur le raisonnement.

Ces deux points de vue, lesquels sont parfois considérés comme deux doctrines différentes et exclusives, rappellent la différence entre la *via eminentiae* et la *via negationis* ou entre la *κατάφασις* et l'*ἀπόφασις*. Et l'école tibétaine des Jo nañ pa est effectivement allée jusqu'à opposer la *svabhāvaśūnyatā* (*rañ ston*), qui est enseignée par les traités scolastiques (*rigs tshogs*) de Nāgārjuna et qu'ils considèrent comme une Vacuité de destruction (*chad ston*), à la *śūnyatā* « véritable » — c'est-à-dire la Vacuité des seuls facteurs relatifs et hétérogènes à l'Absolu (*gžan ston*) — enseignée dans les hymnes (*bstod tshogs*) de Nāgārjuna. Ainsi, selon les Jo nañ pa, l'enseignement des Prajñāpāramitā-Sūtra et du *rigs tshogs* relatif au *rañ ston* « nihiliste » est intentionnel (*ābhīprāyika*) et de sens indirect (*neyārtha*), et c'est la théorie du *gžan ston* des Sūtra du troisième Cycle enseignant le *garbha* (*sñiñ po'i mdo*) et du *bstod tshogs* qui est de sens direct et certain (*nītārtha*)<sup>65</sup>.

Aucun commentaire indien du *Dharmadhātustava* n'étant connu, il est impossible de dire comment les Mādhyamika indiens auraient abordé les nombreux problèmes qu'il pose<sup>66</sup>.

\* \* \*

Une version chinoise du *Dharmadhātustava* fut exécutée par Che-hou (\*Dānapāla ou \*Dānarakṣita ?), un traducteur originaire de l'Uddiyāna qui travailla à K'ai-fong après 980<sup>67</sup>. Un peu plus tard, au milieu du XI<sup>e</sup> s., il fut traduit en tibétain par Kṛṣṇa Paṇḍita et Nag tsho lo tsā ba Tshul khriṃs rgyal ba (né en 1011)<sup>68</sup>; ces mêmes traducteurs ont aussi traduit en tibétain le *Niraupamyastava*, le *Paramārthastava*, etc.

Voici un résumé de la théorie de la Réalité absolue à la fois transcendante et immanente selon le *Dharmadhātustava*<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Sur l'interprétation ontologiste et substantialiste de la Réalité absolue du *Dharmadhātustava* qui a été préconisée par les Jo nañ pa et par d'autres écoles apparentées voir les critiques de Bu ston, *bDe sñiñ mazes rgyan*, de Thu'u bkvan Blo bzañ chos kyi ñi ma, *Grub mtha' šel gyi me loñ* (chapitre des Jo nañ pa, traduit in *JAOS* 83 [1963], p. 73-91), de mKhas grub rje, *rGyud sde spyi rnam*, fol. 10b-12b, et de Kloñ rdol bla ma, *Theg chen gyi mñon pa'i sde snod las byuñ ba'i dbu ma'i skor gyi miñ gi rnam grañs*, fol. 14a-15a (passages traduits in *Pratidānam* [La Haye, 1968], p. 500-509). — Selon d'autres écoles, les doctrines du *tathāgatagarbha*/*tathāgatadhātu* et de la *śūnyata* sont en dernière analyse équivalentes; v. *supra*, p. 451, et *Théorie*, p. 313 et suiv., 400 et suiv.

<sup>66</sup> L'*Āryadharmadhātugarbhavivarāṇa* attribué à Nāgārjuna dans le bsTan 'gyur est un commentaire de la formule *ye dharmā hetuprabhavāḥ* ... et n'a aucun rapport direct avec le *Dharmadhātustava*.

<sup>67</sup> Taishō n° 1675. La date tardive de cette traduction chinoise pourrait certes être considérée comme un indice en faveur de l'hypothèse selon laquelle le *Dharmadhātustava* est d'un Deutéro-Nāgārjuna postérieur à l'auteur des *Madhyamakakārikā* déjà traduites par Kumārajīva au IV<sup>e</sup> siècle. Che-hou a aussi traduit des ouvrages tântriques. Mais il est le traducteur d'autres ouvrages attribués à Nāgārjuna, y compris la *Bhavasamkrānti* et la *Yuktiśaṣṭikā*; or ce dernier texte est généralement considéré comme un ouvrage authentique du fondateur de l'école des Mādhyamika.

<sup>68</sup> V. 'Gos lo tsā ba gŽon nu dpal, *Deb ther sñon po*, ca, fol. 3b (I, p. 247).

<sup>69</sup> Dans la suite les chiffres entre parenthèses renvoient aux vers du *Dharmadhātustava*.

Après une invocation adressée à Mañjuśrī Kumārabhūta qui sert, d'après l'interprétation tibétaine usuelle, à marquer l'appartenance de l'ouvrage à la catégorie des Śāstra relevant de l'*abhidharma* au sens large — c'est-à-dire des traités relatifs à la *prajñā* dont Mañjuśrī est la maître <sup>70</sup> — le Stava commence par un hommage à l'Élément de(s) *dharma* (*chos kyi dbyiñs* = *dharmadhātu*) qui, si l'on ne le connaît pas complètement, tourne dans les trois plans de l'existence relative (*tribhava*), et qui se trouve chez tous les êtres animés (*sattva*) (1) <sup>71</sup>. Tantôt il est la cause (*hetu*) du cycle des existences (*saṃsāra*); et tantôt, lorsqu'il est pur (*śuddha*) en vertu de l'action purificatrice, il est le *nirvāṇa* ainsi que le *dharmakāya* (2) <sup>72</sup>. De même que le beurre clarifié encore mêlé au lait n'est pas visible, ainsi le *dharmadhātu* encore mêlé aux souillures (*kleśa*) n'est pas visible; mais de même que le beurre clarifié devient pur grâce à la purification du lait, ainsi le *dharmadhātu* devient pur grâce à la purification des *kleśa* (3-4). De même qu'une lampe dans un vase ne rayonne pas, ainsi le *dharmadhātu* n'est pas visible dans le vase des *kleśa*; mais la nature de la lumière apparaîtra là où l'on pratique une ouverture dans ce vase, et lorsque le vase des *kleśa* a été cassé par la pierre de la composition d'esprit (*samādhi*) le *dharmadhātu* rayonne jusqu'aux confins de l'espace (5-7) <sup>73</sup>. Le *dharmadhātu* ne naît pas, et il n'est pas arrêté: toujours sans *kleśa* au début, au milieu et à la fin, il est exempt d'impureté (8). Bien que la pierre précieuse de béryl (*vaiḍūrya*) soit toujours brillante, tant qu'elle se trouve dans le roc sa lumière n'éclate pas; pareillement, encore que le *dharmadhātu* recouvre des *kleśa* soit absolument immaculé en soi, sa lumière n'éclate pas dans

<sup>70</sup> Cf. les remarques de Tsoñ kha pa, *Legs bśad gser phreñ*, I, fol. 9b, et de Guñ than dKon mchog bstan pa'i sgron me, *Legs bśad sñin po'i mchan*, fol. 1b. L'invocation initiale peut aussi être du traducteur, qui salue ainsi sa divinité tutélaire (*iṣṭadevatā*).

<sup>71</sup> Sur le sens de *dharma* dans le terme de *dharmadhātu* cf. *infra*, v. 43-45 et 90. Le mot sanskrit *dhātu* est traduit en tibétain par *dbyiñs* quand il désigne l'Élément absolu en tant que tel, au niveau de la réalité suprême, comme dans l'expression *nirvāṇadhātu*. Le mot *dbyiñs* est glossé par *nañ* « nature essentielle » et *kloñ* (= *dkyil*) « milieu; noyau quintessentiel » (dans le vocabulaire philosophique; cf. *byiñs*, qui traduit *dhātu* « racine grammaticale »). L'équivalent *kham*s (voir ci-dessous) se rapporte en revanche à l'Élément spirituel au niveau de la relativité, chez le *sattva* dans le *saṃsāra*; et ainsi *tathāgatadhātu* (~ *tathāgatagarbha*) est normalement traduit par *de bzin gšegs pa'i kham*s puisqu'il s'agit de l'Élément existant chez les *sattva*; cf. *sems can gyi kham*s = *sattvadhātu*. On peut cependant constater des flottements dans l'usage.

Le *dharmadhātu* figure ici comme l'équivalent du *tathāgatadhātu* et du *tathāgatagarbha* existant chez tous les *sattva* selon le *Tathāgatagarbhasūtra*, le *Ratnagotravibhāga*, etc., et du *prakṛtiśthagotra* de l'*Abhisamayālamkāra*.

<sup>72</sup> Il s'agit de la *vaimalyapariśuddhi* (ou *vaimalyaviśuddhi*) de la Vyākhyā du *Ratnagotravibhāga*, c'est-à-dire de la pureté résultant de la pratique du Chemin et consistant en l'absence totale des impuretés adventices, à la différence de la pureté naturelle (*prakṛtipariśuddhi*, *prakṛtiviśuddhi*) qui est originelle mais obscurcie par les *kleśa* adventices (*āgantuka*).

Cf. aussi l'*Abhidharmasūtra* mahāyāniste cité dans la Vyākhyā du *Ratnagotravibhāga* (1.149-152), etc. :

*anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ |  
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca ||*

<sup>73</sup> La comparaison de la lampe cachée dans un vase est appliquée au *dhātu* dans le *Mahābherisūtra* (H, fol. 181a-182b).

le *samsāra* ; c'est dans le *nirvāna* que sa lumière éclate (9-10) <sup>74</sup>. Étant donné l'existence de l'élément (minéral, *khams* = *dhātu*), on verra l'or pur grâce au nettoyage ; mais s'il n'y avait pas d'Élément (spirituel, *khams* = *dhātu*), même si l'on procédait au nettoyage on ne produirait que des *kleśa* (11) <sup>75</sup>. De même que l'on ne tient pas le riz non décortiqué pour la graine, ainsi on ne considère pas ce *dhātu* recouvert de *kleśa* comme le *buddha* ; mais de même que la graine elle-même apparaîtra une fois qu'on l'a décorquée, ainsi le *dharmakāya* brille lorsqu'il est séparé des *kleśa* (12-13) <sup>76</sup>. Encore que la comparaison de la tige du bananier (*kadalīstamba*) illustre, dans l'usage ordinaire, ce qui n'est pas solide (*asāra*) <sup>77</sup>, on mange son fruit — le noyau solide — qui est doux ; pareillement, quand il est séparé de la cage des *kleśa*, c'est-à-dire du *samsāra* qui n'est pas solide (*asāra*), le Fruit qui est le solide même <sup>78</sup> devient l'élixir de tous les êtres incarnés (*dehin*) (14-15). De tout germe (*bīja*) naît un fruit pareil à sa cause ; or, s'il n'y avait pas de germe quelle personne, si experte soit-elle, saurait établir que le fruit existera ? On estime que ce *dhātu*, qui est un « germe », est le point d'appui (*āsraya*) de toutes les choses (*dharma*) ; après avoir été progressivement purifié il atteindra le plan de l'Éveillé (*buddhapada*) (16-17) <sup>79</sup>. Le soleil

<sup>74</sup> La comparaison du (*tathāgata*-)*dhātu* avec le *vaidūryamaṇi* se trouve dans le *Dhāraṇīśvararājasūtra* (cité dans la Vyākhyā du *Ratnagoṭravibhāga* 1.2 ; la version tibétaine se trouve dans le *Tathāgatamahākaraṇānirdeśasūtra* [P], fol. 176b).

Au sujet de l'Élément précieux caché dans sa « gangue » on peut citer deux vers. L'un se trouve dans la Vyākhyā du *Ratnagoṭravibhāga* 1.2 (p. 6), où il est question du *viśuddhagoṭra* et du *tathāgatadhātu* :

*yathā pattharacunnamhi jātarūpaṃ na dissati/  
parikammaṇa taḍ dīṭṭhaṃ evaṃ loke tathāgatā||*

« De même que l'or n'est pas visible dans la poussière des pierres alors qu'on le voit après qu'on l'a nettoyé, ainsi les Tathāgata [lire *tathāgato* « le Tathāgata » ?] [sont (est) vu(s)] dans le monde ». L'autre vers est cité par Yaśomitra dans son *Abhidharmakośavyākhyā* 1.1 (p. 5) et 7.36 (p. 644, où l'édition de Wogihara porte *svasūkṣma* au lieu de *susūkṣma*) :

*mokṣabījaṃ ahaṃ hy asya susūkṣmaṃ upalakṣaye/  
dhātupāṣānavivare nilīnaṃ iva kāñcanaṃ||*

« J'aperçois son très subtil germe de délivrance, tel l'or caché dans les pierres contenant une substance précieuse ».

<sup>75</sup> Le terme de *dhātu* désignant l'Élément spirituel du *sattva* dans le *samsāra*, qui est comparé au minéral précieux (*dhātu* = *khams*) dans sa gangue, est ainsi traduit en tibétain par *khams* et non pas par *dbyiṅs*. Cette comparaison est sans doute sous-jacente à la notion selon laquelle la transmutation de l'esprit est une transmutation alchimique, notion qui figure dans la littérature tăntrique.

La comparaison du *dharmadhātu* (*fa sing*), ou du *nirvāna*, avec la « nature » (*sing*) de l'or ou de l'argent dans sa gangue ainsi que l'allusion au processus quasi alchimique de sa transmutation se retrouve dans le *Ta tche tou louen* (cf. 298b, cité par K. Venkata Ramanan, *op. cit.*, p. 261-262). La présence de ces notions dans le *Dharmadhātustava* ne saurait donc pas être considérée comme un indice prouvant l'origine tardive du Stava.

<sup>76</sup> Voir la troisième comparaison du *Tathāgatagarbhasūtra* (H, fol. 9a-10a) et du *Ratnagoṭravibhāga* (1.105-107).

<sup>77</sup> Voir par exemple *Ratnāvalī* 2.1, et la *Yuktiṣaṣṭikā* ; cf. *Samādhirājasūtra* 29.14.

<sup>78</sup> Alors que P, N et C portent *sūiṅ po ṅid*, D donne *saṅs rgyas ṅid* (= *buddhatva* ou *bud-dhatā*) « bouddhaté ».

<sup>79</sup> Cf. la Vyākhyā du *Ratnagoṭravibhāga* (1.26) sur le *dhātu* comme *bīja*. Et sur le *dhātu* comme le point d'appui des choses cf. le vers de l'*Abhidharmasūtra* mahāyāniste cité plus haut, n. 72.



et la lune immaculés sont obscurcis par cinq obscurcissements : le nuage, la nuée, la fumée, l'éclipse, et la poussière; pareillement, la Pensée (*citta*) qui est lumineuse (*prabhāsvara*) est obscurcie par les cinq obscurcissements que sont la concupiscence, la malignité, la langueur, la dissipation et l'incertitude <sup>80</sup>. Le feu étant pureté, quand un vêtement souillé par des impuretés diverses est placé dans le feu, ce sont les impuretés qui sont brûlées et non point le vêtement en soi (*vastratā*) <sup>81</sup>; pareillement, le *citta* lumineux est souillé par les impuretés de la concupiscence, etc., et c'est l'impureté qui est alors brûlée par le feu de la Gnose (*jñāna*) et non point ce [*citta*] qui est lumineux. C'est par les Sūtra enseignant la Vacuité et énoncés par les Jina que les *kleśa* sont éliminés; et le *dhātu* n'est pas détruit. De même que l'eau souterraine reste sans impureté, ainsi la Gnose cachée dans les *kleśa* reste elle aussi sans impureté (18-23) <sup>82</sup>.

Comme le *dharmadhātu*, qui n'est ni soi (*ātman*), ni femme, ni homme, est exempt de tout objet saisi, <sup>83</sup> comment imaginerait-on (*brtag pa*) qu'il est soi? Dans toutes les choses (*dharma*) exemptes d'attachement (*asaṅga*) on ne perçoit ni femme ni homme; c'est en vue des disciples à instruire (*vineya*) tourmentés <sup>84</sup> par la concupiscence qu'on a fait état de femme, d'homme et de *prajñā*. On nettoie le *citta* par les trois facteurs nommés l'impermanent (*anitya*), la douleur (*duḥkha*) et le Vide (*śūnya*) <sup>85</sup>; le *dharma* qui nettoie le *citta* par-dessus tout, c'est l'absence d'être propre (: *niḥsvabhāvatā*) (24-26).

De même que l'enfant dans la matrice de la femme enceinte est invisible

<sup>80</sup> V. Aṅguttaranikāya I, p. 10, sur le *citta* lumineux et les cinq *nīvaraṇa* qui le recouvrent.

<sup>81</sup> S'agit-il d'un vêtement fait de fibres d'amiante pouvant être nettoyé par le feu?

<sup>82</sup> Le texte sanskrit de ces six vers est cité dans la *Sekoddeśatikā* de Nāropā (p. 66) :

*nīrmalau candrasūryau hy āvṛtau pañcabhir malaiḥ|*  
*abhranīhāradhūmena rākhvaktararajomalaiḥ||*  
*evam prabhāsvaraṃ cittam āvṛtam pañcabhir malaiḥ|*  
*kāmavyāpādamiddhena auddhatyavicikitsayā||*  
*agniḥ śaucaṃ yathā vastraṃ malinaṃ vividhair malaiḥ|*  
*agnimadhye yathākṣiptaṃ malaṃ dagdhaṃ na vastratā||*  
*evam prabhāsvaraṃ cittam malinaṃ rāgajair malaiḥ|*  
*jñānāgninā malaṃ dagdhaṃ na dagdhaṃ tat prabhāsvaraṃ||*  
*śūnyatāhārakāḥ sūtrā ye kecid bhāṣitā jīnaiḥ|*  
*sarvais taiḥ kleśavyāvṛttir naiva dhātuvināśanam||*  
*prthivyantarhitam toyam yathā tiṣṭhati nirmalam|*  
*kleśair antarhitam jñānaṃ tathā tiṣṭhati nirmalam||*

<sup>83</sup> *gzun ba* = *grāhya* « objet » (*gzun bar bya ba*) ou *grāha* « saisie, position » (: 'dzin pa).

<sup>84</sup> *gdun*s (P, N, C); D porte *ldon*s « aveuglés ».

<sup>85</sup> Cf. trois des quatre sommaires de la loi (*dharmoddāna*) et des quatre aspects du *duḥkha-satya*. Selon le *Dhāraṇīśvararājasūtra* (cité dans la Vyākhyā du *Ratnagoṭravibhāga* 1.2), la prédication relative à l'*anitya*, au *duḥkha*, à l'*anātman*, et à l'*aśubha* sert à « ébranler » les gens qui se plaisent au *samsāra* et à les introduire dans l'Enseignement; cette prédication n'est cependant pas finale, et elle est suivie d'abord de la prédication relative aux trois *vimokṣa-mukha* (*śūnyatā*, *ānimitta* et *apranīhita*) et ensuite de la prédication portant sur le *dharmacakra* irréversible.

bien qu'il s'y trouve, ainsi le *dharmadhātu* recouvert des *kleśa* n'est pas visible (27) <sup>86</sup>.

Les vers suivants traitent entre autres de la conceptualisation différenciatrice (*vikalpa*), de la « notion » aperceptive (*saṃjñā*), et de la désignation (*prajñapti*) <sup>87</sup> (28-32).

Par l'exemple des cornes du lièvre et du bœuf on établit que les qualités du *tathāgata* (*sugatadharmā*) ne sont autres que le Milieu (*madhyama*) <sup>88</sup>, et la forme du soleil, de la lune et des étoiles est vue comme une réflexion dans l'eau d'un réceptacle propre; le caractère (*lakṣaṇa*) parfaitement achevé (*rdzogs pa*) <sup>89</sup> est pareil (33-34). Ce qui est bon au début, au milieu et à la fin, et qui est non trompeur, stable (*dhruva*) et aussi non-soi (*anātman*), comment l'imaginerait-on (*brtag pa*) comme soi (*ātman*) ou comme appartenant au soi (*ātmīya*) (35) ? <sup>90</sup> De même qu'on dit que l'eau est chaude en été et qu'elle est froide en hiver, ainsi on parle d'un être animé (*sattva*) lorsque les *kleśa* le recouvre, mais d'un *buddha* lorsqu'il est délivré des *kleśa* (36-37) <sup>91</sup>.

Suit une discussion du processus de la perception des objets des cinq sens et de la connexion entre la connaissance de ces objets et la Réalité absolue, le *dharmadhātu* sans naissance, sans arrêt, sans caractère (*lakṣaṇa*). Par exemple, l'être propre de la langue est la *śūnyatā*, et l'élément de la saveur (*rasadhātu*) est Absolutisé <sup>92</sup>; par la nature du *dharmadhātu* <sup>93</sup> la connaissance (*vijñāna*) ne se fixe pas. Et c'est en éliminant la conceptualisation et la construction imaginaire qu'on devra réaliser en méditation que les *dharma* sont le *dharmadhātu*. Ainsi, une fois que le Yogin a connu le visible, l'audible, l'odeur, la saveur, le tangible, et les choses (*dharma*,

<sup>86</sup> Dans la *Dharmadhātudarśanagīti* d'Atiśa ce vers se trouve immédiatement après le vers 13 (cf. *infra*, p. 471). Cf. *Laṅkāvatārasūtra*, Sagāthaka 760 :

*yathā hi garbho garbhīnyā vidyate na ca dṛśyate |*  
*ātmā hi tadvat skandheṣu ayuktijño na paśyati ||*

dont la version tibétaine est (H, f. 299b) :

*ji llar sbrum par gyur pa'i bu | yod bžin du yañ mi snañ ba ||*  
*de bžin bdag ñid phuñ po la | rig<s> pa mi šes pas mi mhoñ ||*

Cf. Sagāthaka 833.

<sup>87</sup> D et la *Gīti* d'Atiśa portent *brtags pa* < *rtog pa* « imaginer » au lieu de *btags pa* < *'dogs pa* « attacher (un nom), désigner ». L'alternance *btags pa* / *brtags pa* est assez fréquente dans les textes tibétains et se rencontre plusieurs fois dans les éditions du *Dharmadhātustava*.

<sup>88</sup> Les *buddhadharma*, qui sont *asaṃskṛta* « incomposés », ne sont ni inexistantes et purement nominaux comme la corne du lièvre, ni des entités existantes et, partant, *saṃskṛta* comme la corne du bœuf. Cf. *Mahāparinirvāṇasūtra*, kha (H), fol. 340a (cité par Bu ston, *mDzes rgyan*, fol. 25b).

Ce vers n'a que trois *pāda* dans les versions du bsTan 'gyur.

<sup>89</sup> Voir plus loin, v. 44.

<sup>90</sup> Ce vers et le vers parallèle 24 insistent ainsi sur le fait qu'il ne convient pas de ramener la Réalité absolue au Soi des hétérodoxes, car il ne saurait faire l'objet de la « saisie » (*grāha*) et de la conceptualisation différenciatrice (*vikalpa*). Cf. *Nirauṇpamyastava* 10 et 22 (*supra*, p. 456 et p. 461).

<sup>91</sup> Cf. les trois conditions (*avasthā*) du *dhātu* — celles du *sattva* (*dhātu*), du *bodhisattva* et du *tathāgata* — qui sont énumérées dans le *Ratnagotravibhāga* (1.45 et suiv.) et dans le Sūtra cité dans sa *Vyākhyā* (1.48).

<sup>92</sup> *dben pa* = *vivikta*, un terme qui se rapporte à la Réalité en tant qu'« absolu ».

<sup>93</sup> *chos kyi dbyiñs kyi ño bo yis*. D porte *ño bo yin* « c'est la nature du *dharmadhātu* ».

qui sont les objets de la pensée), leur caractère est parfaitement achevé. Et quand elles sont purifiées les six bases internes (*ādhyātmikāyatana*) — l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps, et l'esprit (*manas*) — ont ce même caractère <sup>94</sup> (38-45).

Le *citta* en tant que tel (*sems ñid*) est élevé <sup>95</sup> de deux manières : le *saṃsāra* procède du fait qu'on saisit comme soi (: *ātmagrāha*) le mondain (*laukika*) et le supramondain (*lokottara*), mais pour la connaissance intuitive c'est la réalité même <sup>96</sup> (46). Par suite de l'épuisement (*kṣaya*) de la concupiscence, de la haine et de la confusion il y a *nirvāna*; en vertu de leur arrêt (*nirodha*) il y a l'état de l'Éveillé (*buddhatva*), qui est le refuge même de tous les êtres incarnés (47). Tout procède en dernière analyse de la dichotomie de savoir et non-savoir, et on est lié par la conceptualisation différenciatrice (*vikalpa*) portant sur soi-même <sup>97</sup>; quand on a connu le soi (*ātman*) on est délivré (48) <sup>98</sup>. L'Éveil (*bodhi*) n'est ni proche ni lointain <sup>99</sup>; mais dans la cage des *kleśa* il y a la dichotomie de vue et non-vue (49). Dans les Sūtra il est dit que celui qui a atteint la tranquillité suprême en s'établissant dans la *prajñā* flambante doit s'établir toujours dans le soi <sup>100</sup> (50).

Suivent des vers sur l'action salvifique du *buddha*, qui est invisible aux êtres inférieurs obnubilés par les *kleśa* de l'ignorance (*avidyā*); au contraire, pour les êtres qui ont acquis des mérites, ses trente-deux Marques (*lakṣaṇa*) sont rayonnantes (51-54). En effet, le Corps Formel (*rūpakāya*) du Seigneur (*nātha*) a duré pendant de nombreuses périodes cosmiques (*kalpa*), et c'est en vue de l'entraînement des disciples que le *dhātu* (*dbyiñs*) est diversifié (55) <sup>101</sup>. Parmi les enfantins (*bāla*) il y a l'Omniscient (*sarvajña*), et parmi les Saints (*ārya*) il y a l'universel <sup>102</sup> : Maheśvara-Amitāyus est la cause de la vie (*āyus*) qui dure toute une période cosmique <sup>103</sup>. Celui qui a

<sup>94</sup> Le caractère de l'absence d'être propre (*niḥsvabhāvatā* : *dharmadhātu*).

<sup>95</sup> *mtho*. Selon D, qui porte *mthoñ*, il faut traduire : « on voit que le *citta* est double ».

<sup>96</sup> *de ñid = tattva*? V. *Mūlamadhyamakakārikā* 18.9 pour une définition du *tattva* selon le Mādhyamika. Sur le *citta* cf. *Ta tche tou louen* 276b (cité par Ramanan, *op. cit.*, p. 71-72), qui va encore plus loin que le *Daśabhūmikasūtra*, chap. VI, où il est dit : *cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam*.

<sup>97</sup> Cf. *Mūlamadhyamakakārikā* 18.5, et ci-dessous, n. 108.

<sup>98</sup> Rappelons que le mot *ātman* s'emploie aussi bien comme un pronom réfléchi que comme un substantif (« soi »).

<sup>99</sup> L'état de *buddha* n'est ni une entité immanente ni une entité transcendante. Voir aussi plus loin, v. 61. Cf. *Mahāparinirvāṇasūtra*, kha (H), fol. 172a-b (cité par Bu ston dans son *mDzes rgyan*, fol. 16b-17a) sur la Nature de *buddha*.

<sup>100</sup> *bdag la rtag par gnas bya* (P, C et N [qui porte *rtag pa*]). D porte *bdag la brtags pas gnas bya*.

<sup>101</sup> V. *Nirauṇamyaṣṭava* 21 (*supra*, p. 461) et *Abhisamayālaṃkāra* 1.39 (*supra*, n. 60).

<sup>102</sup> *sna tshogs ñid*; traduction incertaine. Le texte fait peut-être allusion à la possibilité qu'ont tous les Ārya des trois Véhicules (*yāna*) de comprendre la Réalité absolue; cf. *Théorie*, p. 171 note, 177 et suiv.

<sup>103</sup> Amitābha est mentionné par Nāgārjuna dans le *Suḥḥllekha* (§ 121); et le *Laṅkāvatārasūtra* (Sagāthaka 166) et le *Mañjuśrīmūlakalpa* (53.451) disent que Nāgārjuna naîtra dans la Sukhāvati après avoir quitté son corps. — Il semble exister un lien particulier entre Amitābha et la doctrine du *dhātu*; v. *Ratnagotravibhāga* 5.25 et le *Ta tch'eng k'i sin louen* (dans ces conditions, les remarques de W. Liebenhal, *TP* 46 [1958], p. 189 et 197, sont probablement à reconsidérer). — Sur les liens entre la *bhakti* et le culte d'Amitābha, cf. E. Lamotte, *La concentration de la Marche Héroïque*, p. 56-58.

Le monde de Maheśvara (*maheśvarabhuvana*) est la résidence des Bodhisattva de la dixième

protégé tout au long d'une période incommensurable (*asamkhyeyakalpa*) la vie des êtres animés est le principe vital (*srog = jīva*) de tous les êtres vivants. Cette cause est inépuisable : ce en vertu de quoi le Fruit (*phala*) ne s'épuise pas agit en vue de la *prajñā* moyennant une particularité sans apparence (*nirābhāsa*) (58-60) <sup>104</sup>. Sans penser que la *bodhi* soit lointaine, on ne doit pas penser qu'elle soit proche; on connaîtra exactement et conformément à la réalité (*yathāvat*) que les six objets (*viśaya*) sont sans apparence (61) <sup>105</sup>.

D'un mélange de lait et d'eau contenu dans un seul vase le *haṃsa* ne boit que le lait et laisse l'eau <sup>106</sup>; pareillement, dans ce corps la Gnose (*jñāna*) recouverte de *kleśa* existe ensemble [avec ce qui lui est étranger], mais le Yogin prend la Gnose et laisse l'ignorance (*avidyā*) (62-63).

Dans la mesure où l'on saisit (*grah-*) le soi (*ātman*) et ce qui appartient au soi (*ātmīya*) on construit par désignation <sup>107</sup>; mais quand on a vu l'Insubstantialité de la personne (*puḍgalanairātmya*) et des choses (*dharmānairātmya*) le germe de l'existence (*bhava*) est arrêté (64). A cause de la base pure qui est propre (*śuci*), permanente (*nitya*) et bonne et en vertu de laquelle le *buddha* est nirvâné l'enfantin construit par désignation la dualité; sa non-dualité est le séjour du *yoga* (65) <sup>108</sup>.

Suivent des vers sur les perfections (*pāramitā*) dont les trois premières — la libéralité (*dāna*), la discipline (*śīla*) et la patience (*kṣānti*) — servent à développer l'Élément spirituel (*kḥams*), tandis que les trois dernières — l'énergie (*vīrya*), la méditation (*dhyāna*) et la *prajñā* — développent la *bodhi* (66-67). Le *dhātu* est également développé par quatre facteurs : la *prajñā* jointe au moyen (*upāya*), la très parfaite résolution, et la Gnose bien établie dans la force (68) <sup>109</sup>. Dire que le *bodhicitta* n'est pas à honorer, c'est dire ce

*bhūmi*; v. *Daśabhūmikasūtra* 10J et *Yogācārabhūmi*, p. 76 (cf. L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 440-442, 493-494).

<sup>104</sup> Cf. par exemple *Mahāyānasūtrālamkārahāṣya* 11.32-33 ([*a*]dvayābhāsa = *gñis su snañ ba [med pa]*).

<sup>105</sup> Voir plus haut, v. 49 et 45.

<sup>106</sup> Cf. Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* § 1.49.

<sup>107</sup> Comme plus haut D porte *brtags pa* « imaginer ».

<sup>108</sup> P, N et C portent :

*gañ phyir sañs rgyas mya nan 'das | gtsaṅ ba rtag pa dge ba'i gzi ||*

*dag phyir gñis ni byis pas btags | de yi gñis med rnal 'byor gnas ||*

Mais D donne la variante *gañ phyir gñis ni byis pas btags*. En suivant cette variante on pourrait traduire : La non-dualité de ce en vertu de quoi le *nirvāna* du *buddha* est une chose propre (*śuci*), permanente (*nitya*) et bonne et de ce en raison de quoi l'enfantin imagine la dualité est le séjour du *yoga*. En d'autres termes, le *yoga* serait la coïncidence et, partant, l'abolition des oppositions dichotomiques et discursives portant sur l'impermanent/permanent, etc., et l'*advaya* est donc le séjour du *yoga*. Cf. Candrakīrti, *Madhyamakāvātāra* 6.117 :

*-so so'i skye bo rnam ni rtog pas bcins ||*

*mi rtog rnal 'byor pa ni grol 'gyur bas ||*

*rtog rnam log par 'gyur ba gañ yin te ||*

*rnam par dpyod pa'i 'bras bur mkhas rnam gsus ||*

« Les profanes (*prthagjana*) sont liés par l'imagination constructive (*kalpanā*), et le Yogin qui ne s'adonne pas à l'imagination constructive est délivré; les sages ont donc déclaré que l'inversion (: *bkag pa*) de l'imagination est le fruit de l'examen ».

<sup>109</sup> Sur le développement de l'Élément (*dhātupuṣṭi*) voir notamment *Mahāyānasūtrālamkāra* 11.61-73.

qui est mauvais; car aussi longtemps que le Bodhisattva ne naît pas il n'y aura pas de *dharmakāya* (69) <sup>110</sup>.

Ensuite vient une série de vers sur la production du *bodhicitta* et sur les Terres spirituelles (*bhūmi*) du Bodhisattva qui mènent à la *buddha-bhūmi* (70-87). Comme il contient le séjour des *buddha* — le Fruit de la conduite (*caryā*) des Bodhisattva — on appelle le séjour métamorphosé (*yoṅsu gyur pa* : *parivṛtta* ou *parāvṛtta*) le Corps de Dharma (*dharmakāya*) (88) <sup>111</sup>.

Ce qui est délivré des prédispositions (*vāsanā*) est inconcevable (*acintya*), alors que la *vāsanā* du *samsāra* est concevable. Tu es entièrement inconcevable, et qui pourrait te connaître (89)! Hommage avec louange à ce qui dépasse tout le domaine verbal, qui est inaccessible à toutes les facultés sensorielles (*indriya*) <sup>112</sup> et qui est à connaître par la connaissance mentale (90) <sup>113</sup>!

Par cette méthode de progression les Fils renommés du Buddha arrivent à voir la *dharmatā* Vide (*śūnya*) au moyen de la Gnose (*jñāna*) du Nuage du Dharma (*dharmamegha*) (91) <sup>114</sup>. Suivent des vers sur la délivrance des Bodhisattva suprêmes, qui possèdent sans dépérissement les qualités de *buddha* (*buddhadharma*) inconcevables (*acintya*) et sans développement discursif (*niṣprapañca*) (92-98). Tandis que ceux qui n'ont obtenu que le *nirvāṇa* avec reste (*sopadhīśeṣa*) pensent avoir le *nirvāṇa* sans reste (*nirupadhīśeṣa*), le *nirvāṇa* dont il est question ici comporte la métamorphose de la Pensée (*citta*) dans la pureté (99) <sup>115</sup>. Le Bodhisattva voit la nature insubstantielle de tous les êtres animés, laquelle lui est accessible, ainsi que le *dharmakāya* très pur (100). Et l'Océan de la Gnose étant métamorphosé en le *dharmakāya* très pur, c'est à l'instar de la pierre précieuse universelle <sup>116</sup> qu'il fait le bien de l'être animé (101).

\* \* \*

<sup>110</sup> Cf. *Madhyamakāvātāra* 1.1 avec l'autocommentaire de Candrakīrti, qui cite le *Kāśyapaparivarta* § 88.

<sup>111</sup> Cf. plus loin, v. 99.

<sup>112</sup> Cf. la fin du *Prajñāpāramitāstotra* de Rāhulabhadra.

<sup>113</sup> Rappelons que dans le système des dix-huit *dhātu* de l'Abhidharma les *dharmāḥ* (= *dharmadhātu*) sont le *viśaya* du *manas*, le point d'appui du *manovijñāna*. Cf. *Abhidharmakośa* 1.16 et suiv.

Selon le *Kāyatrayastotra* le *dharmakāya* est à connaître intuitivement (*pratyātmavedanīya*); v. *supra*, n. 45, et n. 47.

<sup>114</sup> *dharmameghā*, la dixième *bhūmi*.

<sup>115</sup> Voir plus haut, v. 88. — Sur le *nirvāṇa* des Śrāvaka qui ne cherchent que la tranquillité du *samādhi* et s'installent donc dans une sorte d'extinction provisoire, voir *Ratnagotravibhāga* 2.58, et l'*Abhisamayālamkāra* de Haribhadra qui cite (2.1) un vers où il est dit que les personnes qui craignent l'existence et s'établissent dans une condition qu'ils tiennent pour le *nirvāṇa* seront un jour réveillées par les *buddha* et obtiendront ainsi enfin l'Éveil suprême; selon Haribhadra, c'est Amitābha qui les réveille. Une version du vers en question se trouve dans le *Bodhicittavivaraṇa* de Nāgārjuna. Cf. *Théorie*, p. 194 et 211.

Selon le *Pañcakrama* (6.9), quand on a atteint le stade de l'Intégration (*yuganaddha*) on ne construit pas de différence entre le *sopadhīśeṣa*<sup>0</sup> et le *nirupadhīśeṣanirvāṇa*. Cf. aussi L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 508 et 671-673 (et *L'Abhidharmakośa* 6, p. 211).

<sup>116</sup> *sna tshogs nor bu* = *\*citramāṇi* (= *cintāmaṇi*?).

Le texte de la version tibétaine du *Dharmadhātustava* n'est pas sans poser des problèmes. Ainsi, à côté du vers 33 qui n'a que trois *pāda*, le vers 99 a un *pāda* de trop, sans doute par dittographie <sup>117</sup>. En ce qui concerne la structure de l'hymne, des vers traitant du même thème sont parfois séparés par un ou plusieurs vers parlant de tout autre chose. C'est ainsi que le vers 91 semble bien développer l'idée exprimée dans 88, les deux vers 89-90 — qui contiennent un hommage au *dharmadhātu* inaccessible à la connaissance sensorielle et à la pensée discursive — paraissant alors comme une intercalation qui interrompt la continuité; et le vers 61, dont le premier hémistiche répète ce qui est dit dans le premier hémistiche de 49, amplifie l'idée développée dans 38-45. En outre, à en juger d'après le contexte, le vers 27, — qui ajoute encore une autre comparaison pour illustrer la notion de l'Élément caché exposée dans 3-23 — pourrait ne pas être à sa place, conjecture qu'appuie peut-être le fait que dans la *Dharmadhātudarśanagīti* d'Atīśa ce vers suit le vers 13 du *Dharmadhātustava* <sup>118</sup>.

Cette *Dharmadhātudarśanagīti* fut traduite en tibétain par l'auteur lui-même avec Nag tsho lo tsā ba, qui traduisit le *Dharmadhātustava*; elle reprend, avec quelques variantes sans grande importance, la majorité des stances de la première partie du *Dharmadhātustava* <sup>119</sup>.

Cependant, même si l'on suppose que le texte du *Dharmadhātustava* renferme des interpolations, il n'est sans doute pas possible d'expliquer par l'hypothèse de remaniements ultérieurs la présence, dans cet ouvrage attribué au fondateur de l'école du Madhyamaka, d'une théorie positive de la Réalité, car cette théorie caractérise l'hymne dans son ensemble. D'ailleurs, des traces d'une notion positive de la Réalité se trouvent dans d'autres hymnes attribués à Nāgārjuna, et notamment dans le *Niraupa-myastava*, ainsi que dans le \**Mahāprajñāpāramitāsāstra* (*Ta tche tou louen*) qui, même s'il n'est pas à attribuer dans sa totalité à Nāgārjuna, n'en remonte pas moins à une période assez ancienne dans l'histoire de l'école du Madhyamaka. Il est donc clair que le *Dharmadhātustava* revêt une importance considérable pour l'étude de la doctrine des Mādhyamikas.

<sup>117</sup> Ce *pāda* additionnel, qui dans P, N et C constitue le premier *pāda* du vers et est identique au *pāda d* de ces éditions, a été supprimé dans D. D'ailleurs, ainsi qu'on a pu le constater plus haut, D présente plusieurs remaniements et corrections du texte transmis (avec quelques variantes) dans P, N et C.

<sup>118</sup> La traduction chinoise ne semble cependant pas confirmer cette conjecture.

<sup>119</sup> Les stances du *Dharmadhātustava* reprises par Atīśa se trouvent au début de la *Dharmadhātudarśanagīti* dans l'ordre suivant (numérotation du *Dharmadhātustava*) : 1, x, x (9 *pāda* au total, sans équivalent dans le *Dharmadhātustava*), 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10ac (!), 12, 13, 27 (*ji llar sbrum ma'i llo na bu ...*), 24 (avec une variante), 26ab (avec une variante), 22, 22cd (avec une variante), 30, 31, 32. Le reste de la *Dharmadhātudarśanagīti*, approximativement 6/7 de l'ouvrage entier, n'a aucun rapport direct avec le *Dharmadhātustava*.

# TIBETAN "FIFTEEN" AND "EIGHTEEN"

by

WALTER SIMON

The present article on a grammatical subject has been written as a small tribute to the memory of the late Professor Marcelle Lalou since there is convincing proof of her own interest in this field in the "*Manuel*" with which she has presented us.

As is well known and has frequently been stated ever since Alexander Csoma de Kőrös wrote the first Western grammar of Tibetan in 1834, the Tibetan numerals for "fifteen" and "eighteen" have *bco-* instead of *bcu-*. H.A. Francke<sup>1</sup> noted in 1929 that "in both cases the following unit contains the vowel *a*". An attempt to account for this apparent irregularity was made in 1955 by Professor R.A. Miller<sup>2</sup>. He suggested that the change of vowel (*o* or *ö* instead of *u*) was due to "regressive discontinuous dissimilation", basing his explanation on the change from *u* to *o* to be observed in the Lhasa pronunciation of the numeral "thirteen" (*cog-sum*) for ancient *bcu-gsum* on the one hand ("since the Lhasa form *sum* 'three' contains a sequence of two successive labial phonemes *u* and *m*"), and on the fact that in Professor B. Karlgren's reconstruction of Ancient Chinese the numbers for "five" and "eight" (*nguo* and *p<sup>w</sup>at*) are the only two of the numerals from "one" to "ten" which show a succession of two labial phonemes.

Four years later, this explanation was objected to by T. Ulving<sup>3</sup>, who denied the relevance of labial phonemes in the Chinese words. Like A.H. Francke, whose note, however, he had probably not seen, he stressed the importance of the vowel *a* occurring in *lña* "five" and *brgyad* "eight" following after *bco*, and explained the change from *bcu-* to *bco-* as a simple case of *a*-umlaut, for which he adduced Old Nordic *horna* < \**hurna* as a parallel.

Obviously neither of the two authors, nor for that matter A.H. Francke, had consulted Csoma's grammar<sup>4</sup>, followed by that of Ph. É. Fou-

<sup>1</sup> See (A.) Jäschke, *Tibetan Grammar* (with ) *Addenda* by A.H. Francke assisted by W. Simon, Berlin, 1929, p. 123.

<sup>2</sup> T'oung Pao, 43 (1955), pp. 287-296.

<sup>3</sup> T'oung Pao, 47 (1959), pp. 75-80.

<sup>4</sup> Calcutta, 1834, Numerals, § 107, Remarks 4 (p. 63): "*bco-lña* and *bco-brgyad* are now commonly used instead of the ancient terms *bcu-lña* or *bcva-lña* (fifteen) and *bcu-brgyad* or *bcva-brgyad* (eighteen)". There are references to *bcva-lña* and *bcva-brgyad* also in his *Dictionary* of the same year. I.J. Schmidt, whose "*Grammatik der tibetischen Sprache*" (St. Petersburg and Leipzig, 1839) is little more than a German translation of Csoma's grammar, unfortunately left out *bcva*: (p. 86, 4) *bco-lña*, *funfzehn*, and *bco-brgyad*, *achtzehn*, sind jetzt allgemein gebräuchlich statt der veralteten Form *bcu-lña* und *bcu-brgyad*.

caux <sup>5</sup>, in which reference was made to earlier forms of the numerals with *bcu-* or *bcva-* as their first components. I have so far met with *bcu-lña* and *bcu-brgyad* only in Sakaki's edition of the *Mahāvvyutpatti* <sup>6</sup>, where they seem to be mistaken spellings for *bco-lña* and *bco-brgyad* <sup>7</sup>. In one instance Sakaki's edition even gives the rare form *bcvo-brgyad* <sup>8</sup>. The alternatives with *bcva* are in fact fairly common and deserve study both from the phonetic and the textual point of view, as do those with *bcvo*.

### I. The alternation of the finals *-u/-va*

Berthold Laufer <sup>9</sup> was the first, now exactly seventy years ago, to discuss the alternation between *ru* and *rva* "horn" on the one hand, and between *gru* and *grva* "angle, corner" on the other. Some time ago <sup>10</sup>, I had suggested that the two pairs might be closely related from the etymological point of view, quoting in support the article by H. Schuchardt <sup>11</sup> in which he surveyed the semantic relation between "horn" and "angle" in other linguistic fields. Basing myself on the relationship between *ru* "corner" <sup>12</sup> and Chinese *yu* 隅, ancient Chinese *ngiu* (Karlgren, *G[rammata] S[erica] R[ecensa]* <sup>13</sup>, No. 124i), I suggested for the two pairs an original labialised initial cluster *nrv-* (*nrv-* <sup>14</sup>) with vowel gradation *a/u* (the labialisation being subsequently absorbed in the final *-u*) and their realisation as doublets <sup>15</sup> with either immediate loss of the initial *n̄*, or development of an epenthetic *g* and subsequent loss of the initial *n̄-* (*n̄r->n̄gr->gr-*) resulting in either *rva/ru* or *grva/gru*. The development of the initial cluster can now be supported by cases like *reñ* "stiff" < \**n̄reñ* (cp. Chinese *ning* 凝, Ancient

<sup>5</sup> Ph. Ed. Foucaux, *Grammaire de la langue tibétaine* (Paris, 1858), p. 41: *btcho lnga*, *btcho brgyad* sont employés au lieu des anciens termes *btchou lnga* et *btchva lnga*, quinze, et *btchou-brgyad* et *btchva-brgyad*, dix-huit.

<sup>6</sup> Kyoto, 1916 (now reprinted with the Index by K. Nishio) as N° 1 of the "Reprint Series" of the Suzuki Research Foundation, Tokyo 1962). See, e.g., Nos. 8083 and 8086. Both Csoma's edition of the *Mahāvvyutpatti*, as posthumously published by Sir Denison Ross, Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa and Duran Charan Chatterjee (3 parts, 1910-1944), and what was legible to me in the Narthang and Peking prints of the Tanjur have generally *bco* (see Ross, p. 215, Nos. 33 and 36). Professor F.R. Hamm, who had the great kindness of checking on my behalf these two entries in the Derge and Cone Editions (Sna-tshogs, Co 113 A/B) assures me that they likewise have *bco*, not *bcu*.

<sup>7</sup> Note, however, the entry *bcu-brgyad bkar-k'oñs* in Sarat Chandra Das's dictionary (p. 393a).

<sup>8</sup> See Sakaki, N° 9076.

<sup>9</sup> See "Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", 1899, pp. 199, etc.

<sup>10</sup> Asia Major, N.S., Vol. I (1949/50), p. 14, n. 2.

<sup>11</sup> Zeitschrift für Romanische Philologie, XLI (1921), pp. 254-58.

<sup>12</sup> See "*Tibetisch-Chinesische Wortgleichungen. Ein Versuch*", Berlin, 1930 (Also: Mitteilungen des Seminars f. Orientalische Sprachen, Abt. I, 1929), p. 13, equation No. 81.

<sup>13</sup> Stockholm, 1957.

<sup>14</sup> In accordance with common practice I have transcribed the (triangular) *va-zur* (see about this also G. Uray, *On the Tibetan letters Ba and Wa* in "Acta Orientalia Hungarica", Vol. V (1955), pp. 101-122) as *v*, but there can be little doubt as to its bilabial, not dento-labial nature.

<sup>15</sup> Note, e.g., the alternation of *ru* and *rva* in close succession in a passage in the Amogha-pāśakalparāja (Narthang rGyud/Ba (hog) 345A<sup>2</sup> and 345A<sup>4</sup>): *dyil-ḥk'or gru bzi* and *dkyil-ḥk'or-gyi grva bzi-rnamsu*.

<sup>16</sup> See "*Tibetan lexicography and etymological research*" (Transactions of the Philological Society 1964), London, 1965, p. 105.



Chinese *ngjəng*, GSR, No. 956h), by the side with *hgreñ* “to stand”, or, as has been shown elsewhere, *rañs* “complete” < \**ñrañs*, by the side of *hgrañs* “satiated” (in *lto-hgrañs-pa*, literally “stomach-complete”, Skr. *paripūr-nagātra*), and a few other words <sup>16a</sup>. The relation between *bcva-* and *bcu-* forms a close, though less complicated, parallel. We witness vowel gradation *a/u* and a labialised initial cluster *bcv-*, the labialisation being again absorbed before the final *-u*. A further pair where the original *va-zur* must, however, have been lost at an early date, is constituted by the adjective *rgad-pa* (or *rgan-pa*) “old” (belonging with *rga-ba* “to be old” and *bgre-ba* “to grow old”) and the verb *rgud-pa* “to decline, sink, to get weak, frail, especially with old age”. The loss of the *va-zur* (\**grva*, \**grvad*, etc.) was suggested by me to account for the partial metathesis of the *r*. In a number of other cases where we witness the vowel gradation *a/u* it must be left open whether or not the initial cluster was labialised, as, e.g., in *gža* (or *hja*) “rain-bow” <sup>18</sup> by the side of *gžu* “bow”, *c’ab* “water” honorific for *c’u* (cp. also *bca-ba* “drink” and *hc’u-ba* “to draw water”), *lcag* <sup>18</sup> “rod, switch” by the side of *lcug-pa* “flexible” and *lcug-ma* “rod, switch” and *dga-ba* “to rejoice” by the side of *mgu-ba* of identical meaning. In the pair *grabs* <sup>18</sup> “preparation” and *hgrub-pa* “to be made ready” (perfect *grub-pa* “made complete, perfect”) the unshifted position of the *r* is certain proof against an original *va-zur*. In *hp’ar-ba* “to rebound, fly up, leap” by the side of *hp’ur-ba* ‘to fly’ this would in any case have been absorbed in the preceding initial labial.

The alternation between *bcva* and *bcu* does not, therefore, seem to present us with any particular difficulty. The phonetic change from *bcva-* to *bcvo-* as pointed out by Csoma, of more recent date, can easily be understood as the result of labialisation, due to the presence of the *va-zur*, and the comparatively rare occurrence of *bcvo* shows that this development has passed through *bcvo-* as an intermediate stage.

## II. *bcva-*, *bcvo-* and *bco-* in actual texts.

The textual examples tabulated below have been divided into three groups. The first (Table A) is concerned with examples resulting from the numbering of sections (*bam-po*) and chapters (*lehu*). While these could have easily been enlarged and also extended to the numbering of pages, both these categories are liable to normalisation. In fact we witness, as a rule, a clear dichotomy between *bcva-* (Peking Kanjur <sup>18a</sup>) and *bco-* (Narthang Kanjur). I have therefore chosen as a second group (Table B) collocations of “fifteen” and “eighteen” with words where such normalisation is less likely to occur. The third group (Table C) lists the comparatively rare occurrence of *bcvo-* in the numbering of sections, as well as a few exceptions to the “dichotomy” observed in Table A.

<sup>16a</sup> See Bull. Institute of History and Philology, Academia Sinica, Vol. XXXIX (1969), pp. 287-289.

<sup>17</sup> Asia Major, loc. cit., p. 14.

<sup>18</sup> Ibid., p. 8.

<sup>18a</sup> I noted even *bcvah* in one instance. See Ti. T. XLIII, 230a<sup>4</sup>.

*Table A*

Bhadrakalpikā	bcva-	bco-
P (Ti. T. XXVII)	P 15 (70b <sup>6</sup> )	N 15 (237B <sup>3</sup> )
N (mDo/Ka)	18 (85b <sup>8</sup> )	18 (287B <sup>6</sup> )
mDzañs-blun	(le <u>h</u> u)	(le <u>h</u> u)
P (Ti. T. XL)	P 15 (76c <sup>7</sup> )	N 15 (284B <sup>2</sup> )
N (mDo/Sa)	18 (80d4)	18 (301B <sup>2</sup> )
Karmaśataka		
P (Ti. T. XXXIX)	P 15 (208d <sup>7</sup> )	N 15 (266A <sup>3</sup> )
N (mDo/Shā)	18 (222a <sup>4</sup> )	18 (321A <sup>5</sup> )
Lalitavistara		
P (Ti. T. XXVII)	P 15 (230e <sup>5</sup> )	N 15 (255A <sup>7</sup> -255B <sup>1</sup> )
N (mDo/Kha)	18 (246a <sup>7</sup> )	18 (307B <sup>1-2</sup> )
Niṣṭhāgata-bhaga-vajjñāna		
P (Ti. T. XXVIII)	P 15 (70b <sup>6</sup> )	N 15 (237B <sup>3</sup> )
N (mDo/Ga)	18 (85b <sup>8</sup> )	18 (287B <sup>6</sup> )
Vinaya-uttara-grantha		
P (Ti. T. XLV)	P 15 (87c <sup>7</sup> )	N 15 (347A <sup>1</sup> )
N (hDul/Na)	18 (98e <sup>8</sup> ) <sup>19</sup>	18 (390A <sup>2</sup> )
Vinayavastu		
P (Ti. T. XLV)	P 15 (70e <sup>4</sup> )	N 15 (266B <sup>1</sup> )
N (hDul/Ka)	18 (84d <sup>3</sup> )	18 (330A <sup>5</sup> )
Vinayavibhaṅga		
P (Ti. T. XLII)	P 15 (216b <sup>1</sup> )	N 15 (299A <sup>1</sup> )
N (hDul/Ca)	18 (230a <sup>7</sup> )	18 (357A <sup>7</sup> )

### III. Conclusions

(a) As already pointed out above, the distribution observed in Table A is clearly the result of normalisation on the part of the editors of the two Kanjur prints, Peking retaining the more ancient form in the numbering of sections and chapters. As might be expected, the process of normalisation

<sup>19</sup> The actual spelling is *bca-* for *bcva-*

Table B

a) 15	bcva-	bco-
Amoghapāśakalparāja : <i>ts'es</i>		N (rGyud/Ba (hog) 178A <sup>3</sup> ) P (Ti. T. VIII, 46a <sup>8</sup> ) <sup>20</sup>
Legs-nyes-kyi rgyu dañ ḥbras-bu bstan-pa : <i>lo</i>	P (Ti. T. XL, 338a <sup>7</sup> )	N (mDo/A 304A <sup>7</sup> )
b) 18	bcva-	bco-
Āvadānaśataka : <i>mi-sdug-paḥi</i> <i>sna-graṅs</i>	(N (mDo/Ha 319A <sup>3</sup> ) P (Ti. T. XL, 218b <sup>8</sup> ))	
Karmaśataka : <i>rig-paḥi gnas</i>	N (mDo/Sa 53B <sup>4</sup> ) P (Ti. T. XL, 16e <sup>8</sup> )	
Karmavibhaṅga : <i>p'an -yon</i>	P (Ti. T. XXXIX, 125b <sup>6</sup> )	N (mDo/La 460B <sup>4</sup> )
Lalitavistara : <i>rnam...-du g'yoṣ</i>	(P (Ti. T. XXVII, 243a <sup>8</sup> -b <sup>1</sup> ))	N (mDo/Kha 297B <sup>5</sup> )
Mun-gyi nags-tś'al- gyi sgo : <i>ston-pa</i>	P (Ti. T. XXXIX, 71e <sup>4</sup> )	N (mDo/La 257B <sup>7</sup> )

has been less effective in the case of collocations of the numerals with other words. In Table B,b we find *bcva-* in two of the five examples listed as occurring in the Narthang Kanjur. Table C shows the retention of the intermediate form *bcvo* in one example from the Narthang Kanjur, and *bco* in one example from the Peking Kanjur.

(b) From the phonetic point of view it may be observed that, read from left to right, the three columns of Table C symbolize the phonetic development we have to assume: *bcva-* > *bcvo-* > *bco-*. Moreover we witness other instances of the development *va* > *o*. First, this is reflected in the reading of *va* as *o* in Sanskrit words, as reported by Csoma in his *Grammar* (p. 7, § 14.5) (e.g. *bodhisattva* as *bo-dhi-sa-to*). Secondly, it can be found in such *variae*

<sup>20</sup> The passage has in fact *bcoḥi-lña* (instead of *bco-lña*), which, no doubt, accounts for modern (Lhasa) *chö-nga* (see C.A. Bell, *English-Tibetan colloquial dictionary*, Calcutta, repr. 1965, s.v. "fifteen", also Kun Chang and Betty Shefts, *A Manual of spoken Tibetan (Lhasa Dialect)* Seattle, 1964, p. 91).

Table C

	bcva-	bcvo-	bco-
Amoghapāśakalpa- rāja			
N (rGyud/Ba(hog))	P 18 : 75b <sup>2</sup>	N 15 : 287A <sup>6</sup>	.P 15 : 62e <sup>8</sup>
P (Ti. T. VIII)			
Avadānaśataka			
N (mDo/Ha)	P 15 : 200b <sup>7-8</sup>	P 18 : 216d <sup>5</sup>	N 15 : 251B <sup>6</sup>
P (Ti. T. XL)			18 : 313A <sup>5</sup>
Bhikṣuṇi- vinaya-vibhanga			
N (hDul/Ta)	P 15 : 315b <sup>2</sup>	P 18 : 325c <sup>3</sup>	N 15 : 273B <sup>5</sup>
P (Ti. T. XLIII)	18 : 321b <sup>3</sup>		
Suvarṇaprabhāsa			
P (Ti. T. VII)	P 18 : 100e <sup>4</sup>	P 15 : 95b <sup>7</sup>	N 15 : 147A <sup>1</sup>
N (rGyud/Na)			18 : 156B <sup>1</sup>
Vinaya-kṣudraka- vastu			
N (hDul/Tha, Da)	P 18 : 79e <sup>2</sup>	P 15 : 66a <sup>1</sup>	N 15 : Tha 268B <sup>3</sup>
P (Ti. T. XLIV)			18 : Da 1A <sup>1</sup>

lectiones as *byi-śo* for *bi-śva* in *Byi-śo-skar-ma* (*Viśva-kar-ma*) in the *rGyal-rabs* <sup>21</sup>. Thirdly, it occurs in doublets like *k'a-śo* "hare-lip" by the side of *k'a-śva* <sup>22</sup>.

(c) From a more general point of view it may be said that we witness the survival of the first component of the doublet *bcva/bcu* only in a very limited area of the Tibetan numerical system. While *bcu* occurs both in isolation and as second element of the numerals from twenty to ninety (in addition to its occurrence as first element before the numbers from "one" to "ten" other than "five" and "eight"), *bcva-* (and its successors *bcvo-* and *bco-*) occur only before the latter two. Lhasa *cog-sum* <sup>23</sup> which was adduced by Professor Miller may well go back to *bco-gsum*, rather than to *bcu-gsum*, and thus

<sup>21</sup> See. B.I. Kuznetsov, *Rgyal rabs gsal ba'i me long* (Scripta Tibetana, I), Leiden, 1966, p. 10, notes 29-30, p. 11, note 45-46, etc.

<sup>22</sup> See the Tibetan-Tibetan-Chinese Dictionary by Ch'os Grags (*brDa-dag min-tš'ig gsal ba*), Peking, 1957, p. 75, and cf. Jäschke's Dictionary s.v. *śo-re*.

<sup>23</sup> Note, however, that the "*Manual*" quoted in note 20 has *cog-som*.

would indicate that the area in which *bcva-* survived may be less limited in dialects, and the reading *bcohi-lña*, mentioned above in note 19 would point to a different pattern in the formation of numerals.

(d) The reason for the limitation to the numerals *lña* and *brgyad* — if we ignore *cog-sum* — may possibly be sought in the greater complexity of their initial clusters. While the other numerals have only clusters of two consonants, the complex cluster of *brgyad* is obvious even without the assumption of the loss of an earlier *va-zur* arising from the comparison with Chinese *p<sup>wat</sup>*<sup>24</sup>. In the same way, the comparison of *lña* with ancient Chinese *nguo*<sup>25</sup> would likewise presuppose the assumption of the loss of an earlier *va-zur* and therewith of a more complex initial cluster, though it must be recalled that for archaic Chinese Professor Karlgren has now assumed *ngo* (GSR, No. 58). Professor R.A. Miller's reference to the two Chinese numerals does not therefore seem without its relevance.

*Additional Note.* Professor Miller's article '*Early Evidence for Vowel Harmony in Tibetan*' (Language, Vol. 42 (1966), pp. 252-277), in which he has come back to his article in T'oung Pao, Vol. 43, came to my notice only after the present article had been fully printed out. I very much regret that I have been unable to refer to it.

<sup>24</sup> See equation 167 and the remarks preceding § 89 of the paper quoted in noted 12.

<sup>25</sup> See *ibid.* equation 87.

# DU RÉCIT AU RITUEL DANS LES MANUSCRITS TIBÉTAINS DE TOUEN-HOUANG

par  
R.A. STEIN

Comme on le sait par les publications de F.W. Thomas et de Marcelle Lalou <sup>1</sup>, on trouve parmi les manuscrits tibétains de Touen-houang un assez grand nombre de textes qui relèvent sans conteste de la religion bonpo. Les différents spécialistes de cette religion, et notamment les *bon* et les *gçen*, y figurent en effet comme acteurs importants. Certains de ces textes sont des rituels funéraires, d'autres se présentent davantage comme des récits légendaires. Mais même dans ces derniers, le rituel funéraire est mentionné en passant ou joue même un rôle important.

Ces documents sont les plus anciens que nous ayons au sujet de ce Bon que les sources postérieures et contemporaines présentent comme la religion du Tibet avant l'introduction du bouddhisme. Bien qu'ils soient ainsi les seuls à nous permettre de saisir un état plus ou moins pur ou primitif de cette religion, il ne faut cependant pas perdre de vue qu'ils datent d'une époque où le bouddhisme était déjà solidement implanté au Tibet. On peut sans doute les situer entre le IX<sup>e</sup> et le début du XI<sup>e</sup> siècle. Certains de ces textes opposent consciemment le bouddhisme au Bon et permettent d'assister aux efforts d'assimilation réciproque. Tel est le cas du manuscrit P. 239 dont l'auteur oppose les notions bouddhiques sur la mort à celle des bonpo, tout en essayant de trouver dans la terminologie bonpo un sens symbolique conforme au bouddhisme <sup>2</sup>. Dans le manuscrit P. 1194 on oppose la religion nouvelle (*čhos-gsar*) à la coutume ancienne (des bonpo ? cf. plus bas p. 512).

Quiconque a tenté de lire ces manuscrits en connaît les grandes difficultés. La cursive est inhabituelle et varie d'un manuscrit à l'autre. L'orthographe est non seulement archaïque, elle est aussi souvent arbitraire et fautive. Les nombreuses ratures et corrections apportées par les scribes eux-mêmes le prouvent. Les termes techniques, mais aussi beaucoup d'autres mots

<sup>1</sup> F.W. Thomas, *Ancient Folk-literature from north-eastern Tibet*, Berlin 1957 (désormais cité AFL). M. Lalou, *Les chemins du mort dans les croyances de Haute-Asie* (RHR janvier-mars 1949); *Rituel bon-po des funérailles royales* (J. As. 1952), *Fiefs, poisons et guérisseurs* (J. As. 1958), *Catalogue des principautés du Tibet ancien* (J. As. 1965). Les manuscrits de Touen-houang conservés à Londres seront cités par le numéro du catalogue de Louis De La Vallée Poussin précédé de la lettre L (*Catalogue of the tibetan manuscripts from Tun-Huang in the India Office Library*, Londres 1962), ceux conservés à Paris par le numéro du catalogue de Mlle Lalou précédé de la lettre P (*Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, Paris 1939 (vol. I), 1950 (vol. II), 1961 (vol. III)).

<sup>2</sup> Cf. Lalou, *Les chemins du mort...*

archaïques, sont en grande partie inconnus des dictionnaires dont nous disposons ou bien ils y sont insuffisamment définis. L'énorme travail de pionnier de Thomas, Lalou et Bacot, puis de Rona-Tas et Uray, a déjà apporté beaucoup d'éclaircissements. En plus des travaux publiés, j'ai pu bénéficier de l'expérience de M. Lalou en suivant ses cours avant la guerre.

Il reste cependant beaucoup à faire pour comprendre les textes en question. A l'heure actuelle, aucune traduction totale n'en est encore possible. Pour courageux qu'ils furent, les efforts de traduction faits jusqu'ici sont décevants et ne donnent qu'une image déformée. Plutôt que donner une fausse impression de certitude, je me bornerai à résumer des textes quitte à en traduire des passages quand cela me paraît possible.

Au fur et à mesure qu'on lit ces manuscrits, on acquiert une certaine expérience, et je crois bon d'en indiquer d'abord quelques éléments.

1<sup>o</sup> — Devant l'instabilité de l'orthographe, le lecteur est obligé de choisir une forme « correcte ». Ce choix est fonction de deux conditions : la connaissance de la langue d'abord. Mieux on la connaît, mieux on devine le mot illisible ou mal orthographié. Sous ce rapport la connaissance du tibétain littéraire courant et même de la langue parlée y prépare mieux que l'habitude des textes bouddhiques traduits du sanscrit. A cela doit s'ajouter l'expérience acquise par une lecture de la totalité du corpus envisagé. Malgré cela, le choix est délicat. Il s'impose, car à l'évidence, les textes fourmillent de fautes dues à l'inattention, à des confusions, ou à un savoir incertain. Comme on le sait le même mot est souvent écrit de différentes manières à quelques lignes de distance. Mais le procédé qui consiste à substituer des consonnes ou des voyelles pour trouver un mot dont le sens semble satisfaisant, comme on l'a fait si souvent, ouvre évidemment la porte à bien des possibilités d'erreur.

2<sup>o</sup> — La détermination du sens de beaucoup de mots dépend aussi de l'idée plus ou moins juste qu'on s'est faite du sujet principal de l'ensemble du texte. Comme pour un décryptage, il faut déterminer quel code on doit appliquer. Les traductions de Thomas sont souvent erronées parce qu'il n'a pas vu quelle était la fonction des textes I à IV de son recueil (AFL). Sa tendance à une interprétation évhémériste et historicisante l'a souvent égaré. Bien que ce soit généralement très difficile, il faut s'efforcer de se rendre compte de la structure des récits en les divisant en séquences.

3<sup>o</sup> — On constate que l'ordre des séquences n'est pas toujours ou nécessairement fixe et intangible. Thomas s'en est aperçu (AFL p. 2), mais il n'a pas osé en tirer des conclusions. Il faut évidemment rester très prudent. Mais on a bien souvent l'impression que certains manuscrits représentent des exercices de scribes apprentis, ou bien qu'on a utilisé le papier au hasard ou encore qu'on a noté des fragments au fur et à mesure qu'on s'en souvenait <sup>3</sup>.

<sup>3</sup> On trouve souvent le même désordre des séquences, les reprises de fragments de récits, et même l'incertitude de l'orthographe dans le *Klu-'bum*. On pourrait penser que ces défauts sont dus aux éditeurs dge-lugs-pa, mais la comparaison avec les manuscrits de Touen-houang suggère que le désordre pourrait être plus ancien, dans certains cas du moins.

4<sup>o</sup> — Cette caractéristique va de pair avec un trait remarquable et pertinent de l'ensemble de ces récits. Ce sont des variations sur un thème ou des versions d'une histoire ou encore des récits parallèles destinés à illustrer le même sujet. Les textes IB et II de Thomas (AFL), bien qu'écrits sur deux manuscrits différents, sont des variantes d'un même récit. Le manuscrit P. 1134 alligne quatre récits parallèles, dont deux sont très abrégés, le troisième un peu plus long, et seul le quatrième bien développé.

5<sup>o</sup> — Cette tendance à juxtaposer des récits parallèles et analogues est une aide précieuse pour leur analyse. Il s'y ajoutent des procédés de style dont il faut être conscient. Le premier est la répétition fréquente de formules en vers rythmés et parallèles. Thomas les a bien reconnues et a eu le mérite de les faire ressortir dans l'impression. Ces formules servent à dépeindre une situation et ne font pas directement partie du récit, ne décrivent pas la suite des événements. Ce sont, de plus, des métaphores qu'il ne faut pas prendre à la lettre. Un autre procédé consiste à intercaler un récit secondaire (ou plusieurs) au beau milieu du récit principal. Parfois le scribe a soin de l'annoncer comme tel ou il utilise des marques de fin de paragraphe, mais souvent aucune remarque ni aucun artifice d'écriture ou de ponctuation ne le signalent.

Les caractéristiques les plus remarquables, constatées dans ce bref aperçu sont inhérentes à la fonction et à la nature même des récits envisagés. Elles sont également propres à deux autres corpus de récits identiques, le *Klu-'bum*<sup>4</sup> et le rituel des *nāga* chez les Mosso (Nakhi)<sup>5</sup>. D'un point de vue historique, il n'y a jamais eu de rupture entre la tradition bonpo des manuscrits de Touen-houang et celles des textes postérieurs. Malgré l'intrusion de nombreux éléments bouddhiques dans le Bon « assimilé » des siècles suivants, malgré des déformations qui en ont résulté, la tradition ancienne s'y est assez bien maintenue. Le *Klu-'bum* et d'autres ouvrages récemment publiés ont en grande partie conservé le vocabulaire, les noms propres, les métaphores et les procédés stylistiques de l'époque plus archaïque. Il serait trop long d'en donner ici les preuves en détail. On en verra des exemples dans les notes. Au delà de la transmission textuelle ou littéraire proprement dite,

<sup>4</sup> Par *Klu-'bum* j'entends ici l'édition longue de sDe-dge (XIX<sup>e</sup> siècle). C'est un xylographe de 459 folios, appelé *gCañ-ma klu-'bum*. L'édition abrégée de dGa'-ldan, datée 1730, a été éditée et traduite par Schiefner, *Über das Bonpo-sūtra : Das weisse Nāga-Hunderttausend* (Mém. de l'Ac. des Sciences de St. Pétersbourg, VII<sup>e</sup> série, t. XXVIII, 1, 1880), qui a aussi utilisé la version mongole datée 1766. Ce texte de 152 folios est identique aux premiers 92 folios de l'édition de sDe-dge. Il ne comporte pas les récits qui nous occupent, sauf un seul. Ces récits manquent aussi dans le *Klu-'bum bsdu-s-pa'i sniñ-po*, édité et traduit par Laufer (Helsingfors, 1898), qui est un résumé réduit au rituel et à la confession des péchés. Il en est de même dans le *Sa-bdag klu-gñan-gyi byad-grol*, également édité et traduit par Laufer (*Ein Sühngedicht der Bonpo*, Denkschriften d. K. Ak. d. Wissenschaften, Wien 1900) qui ne conserve qu'un bref schéma du récit.

<sup>5</sup> Ces récits se trouvent dispersés dans l'ouvrage de J.F. Rock, *The Na-khi nāga cult and related ceremonies*, Rome, 1952 (2 volumes). Rock a relevé de nombreuses concordances entre ces textes et le *klu-'bum* (I, p. 8, 9, 12, 13, 15), mais il ne connaissait que la partie traduite par Schiefner. Les récits mosso ne sont pas identiques à ceux de *Klu-'bum*, ils n'en sont pas directement empruntés, mais représentent des variantes du même type, des variations sur le même thème. Ils relèvent néanmoins du même milieu bonpo.



jamais interrompue, le *Klu-'bum* et le rituel mosso s'inspirent d'une tradition restée vivante qui comporte des récits de même nature et de même fonction que ceux des manuscrits envisagés ici.

Or ces textes plus modernes sont souvent plus clairs et plus explicites que ces manuscrits. Il est clair qu'il faut étudier les premiers pour comprendre les seconds. M. Lalou et F.W. Thomas ont beaucoup pâti du fait qu'ils les ont ignorés.

L'analyse de ces documents plus modernes nécessiterait trop de place pour être entreprise ici. Elle fera l'objet d'un autre article. Je dois me borner ici à quelques indications.

1 — *La fonction des récits*. Ils servent d'introduction à un rite de guérison, de protection contre un mal et d'acquisition d'un bien. Ils l'authentifient et en garantissent l'efficacité. Ce sont des précédents mythiques ou légendaires qu'on imite maintenant dans le rite. Cette fonction, souvent consciemment formulée <sup>6</sup>, commande un principe lui aussi expressément affirmé par les intéressés : un récit d'origine doit être dit ou au moins rappelé brièvement avant l'accomplissement de tout acte rituel et même avant toute mention d'un ingrédient, d'un objet ou d'un personnage religieux qui figure dans le rite. On trouve ce principe formulé chez les Mosso, chez d'autres populations de l'Himalaya (et d'ailleurs), chez les bonpo (mais pas dans le *Klu-'bum* où il reste sous-entendu), chez les lamaïstes et dans la coutume populaire <sup>7</sup>.

2 — *La forme des récits*. Cette exigence entraîne certaines particularités de composition. Comme on l'a déjà brièvement indiqué à propos des manuscrits de Touen-houang (p. 481), les récits d'origine, dans le rituel mosso, doivent être intercalés dans la description du rite ou même dans le récit principal. Souvent, pour plus de clarté, le scribe peut alors se contenter d'un rappel, et le lecteur doit savoir que le récit d'origine en question se trouve dans un autre manuscrit indépendant. Le *Klu-'bum* n'est pas composé d'une manière aussi cohérente, mais les répétitions de récits ou l'insertion de récits indépendants dans le corps d'un récit principal n'y sont pas rares. On y trouve aussi l'emploi de clichés et de métaphores que nous avons signalé dans les manuscrits de Touen-houang. Dans ceux-ci les clichés sont cependant bien plus riches et plus universellement employés que dans les textes mosso.

La multiplicité des variantes, indispensable pour donner le plus grand nombre de cas ou de précédents qui justifient le rite, a amené les récitants ou les prêtres à un effort de réduction tout à fait analogue à celui qu'entreprend le savant moderne.

Ne pouvant ou ne voulant pas toujours réciter tous les récits *in extenso*, ils ont été amenés à en abrégé un certain nombre. Ce faisant ils sont arrivés à les réduire à un schéma invariable qui leur est commun. Leur résumés se bornent alors à étoffer ou à illustrer ce schéma d'un bref rappel des précédents ou des légendes d'origine. Cela finit par ressembler à une liste. Le même

<sup>6</sup> Rock. *Nāga cult*, I, p. 292-3, 361 ; II, p. 481, 586, 687, 704, 707, 715, 725, 764, et *The zhi-mä funeral ceremony of the Na-khi of Southwest China*, Vienne, 1955, p. 106, 133, 134, 226. *Klu-'bum*, 208a. L'expression consciente de ce principe est très rare, sinon absente, dans cet ouvrage. Elle est fréquente dans les manuscrits de Touen-houang, on le verra plus loin.

<sup>7</sup> Voir l'appendice : Légendes d'origine.

genre d'opération se retrouve dans les manuscrits de Touen-houang et a inspiré à M. Lalou les titres de deux articles : *Fiefs, poisons et guérisseurs* et *Catalogue des principautés*<sup>8</sup>. Comme les récits servant de précédents concernent tour à tour plusieurs espèces de divinités mineures, habitants du monde, les résumés qu'on en fait finissent pas ressembler à un effort de classification de ces êtres, effort qui a abouti à un genre de catalogue.

Ces résumés, brèves évocations de précédents et de divinités, forment enfin la matière de la liturgie utilisée pour le rituel. Les prières alignent des listes de péchés ou d'infractions commises autrefois ou qu'on pourrait commettre, péchés qu'on confesse dans une litanie<sup>9</sup>.

3 — *La structure*. Malgré leur grande diversité, la plupart des récits du *Klu-bum* et du rituel mosso des *nāga* peuvent être réduits à un seul modèle caractérisé par une structure bipartite ou tripartite et comportant une succession assez uniforme de séquences. Cette réduction à un modèle ne vise qu'à mettre de l'ordre dans la variété et de découvrir un dénominateur commun qui permet un classement. Elle ne prétend évidemment pas minimiser les différentes formes individuelles des divers récits, détails et variations qui ont leur intérêt propre.

La bipartition consiste essentiellement à opposer les différentes espèces de « propriétaires du sol » (*sa-bdag*, *bcan*, *klu*. etc) aux hommes, les premiers occupants représentant la nature, les tards venus la culture. Ceux-ci viennent troubler ceux-là par leurs activités d'*homo faber* (agriculture, élevage, travaux artisanaux, œuvres religieuses telles que tombes, monuments, etc.). Un premier état ou âge d'accord et d'harmonie, parfois caractérisé par une première distribution ou assignation des divers domaines aux diverses espèces d'êtres, est suivi par la rupture de cet accord du fait de cette activité de l'homme ou par suite de l'empiètement d'une espèce sur le domaine d'une autre.

Des malheurs en résultent (surtout des maladies). L'homme ne doit pas se mesurer avec les divinités, la compétition avec eux lui est fatale. Il établit avec eux un contrat juré d'amitié. Pour surmonter l'antagonisme il faut l'intervention d'un médiateur, divinité ou maître divin (surtout *gÇen-rabs* et *Garuḍa*) qui représente le prototype du prêtre actuel (tib. *gçen* ou mosso *dto-mba*). L'accord conclu comporte de la part des dieux du sol l'engagement positif de protéger l'homme (non pas seulement la promesse négative de ne pas nuire) et de la part de l'homme l'obligation de lui rendre un culte. Les obligations sont réciproques. Les deux partis ont besoin l'un de l'autre. A la fin du récit, après accomplissement du rite qui en est la dernière séquence, on n'a pas simplement rétabli l'état antérieur, on aboutit à un état meilleur. Le drame ou le mouvement dialectique des événements était nécessaire.

Ce schéma sacrifie forcément une grande variété de thèmes intéressants qui se trouvent aussi dans les manuscrits de Touen-houang. Je me borne

<sup>8</sup> Un tel catalogue de précédents de divers pays et personnages fait partie du rituel funéraire mosso (Rock, *The zhi-mā funeral...* p. 12).

<sup>9</sup> Voir les deux textes bonpo publiés par Laufer (cf. n. 4).

ici à en souligner deux : l'un concerne une fonction sociologique, l'autre une fonction rituelle.

Le premier consiste à opposer deux sortes de spécialistes religieux appelés à intervenir pour surmonter le mal. Le malade, ou le parent du mort, appelle d'abord des devins, des médecins ou des sorciers « populaires ». Ils ne réussissent pas la guérison. Seuls d'autres spécialistes d'un clergé plus orthodoxe ou officiel, appelés ensuite, réussissent. (*gÇen-rabs*, *dto-mba*). Dans les manuscrits de Touen-houang, on oppose parfois, mais pas toujours, les *gçen* inefficaces aux *bon-po* efficaces <sup>10</sup>.

Le second thème marque une certaine différence de degré entre les rituels de Touen-houang et les deux autres corpus. Les premiers ont un caractère plus mythique, dans ce sens qu'ils proposent le problème de la mort qui doit être surmontée par un rite de vie artificielle ou idéale (une sorte de résurrection). Cet aspect n'est pas tout à fait étranger au *Klu-'bum* où, par exemple, lors d'un récit de guérison, *gÇen-rabs* dit au malade : « Je possède la méthode de guérir les malades, de donner aux démunis et de faire lever les morts » <sup>11</sup>. Une forme intermédiaire se trouve dans le rituel funéraire des Mosso. Le mort y reçoit des médecines destinées à le « guérir » de l'incapacité de manger. Il est mort, mais on le déclare alors « guéri », et cette guérison semble garantir la vie ou la fertilité de ses descendants <sup>12</sup>. Ces aspects correspondent à une unité de conception sémantique qui s'exprime dans un groupe de mots apparentés : nourrir, guérir, être vivant, vie (*bços*, *gso*, *so*, *gson*).

Ces brèves remarques suffiront, je l'espère, à situer les documents de Touen-houang que je me propose d'analyser. L'ordre de présentation que j'adopte ici est arbitraire, et n'implique notamment aucune filiation chronologique ou logique. Il représente tout au plus un effort de classement.

Tous les récits ont trait à la mort et au rite funéraire. Ce rite est très complexe et comporte nombre d'objets, d'ingrédients et de procédures qui nous restent inconnus. Il ne peut être question d'expliquer ici tout ce rituel. Le seul texte suivi, publié par M. Lalou (*Rituel bonpo...*, P. 1042) ne permet pas de définir les mots inconnus. Un autre, P. 239, en explique un certain nombre grâce à son interprétation bouddhique.

Je me borne à signaler, parce qu'ils occupent une place importante dans les récits, le rôle joué par certains animaux. C'est d'abord un mouton particulier, le *skyibs-lug*. Le manuscrit P. 239 montre qu'il était sacrifié, écorché et dépecé, en guise de rançon (*yas*) et offrande brûlée (*gsur*). Il est qualifié de sage et de guide sur le chemin du mort. Par ailleurs on le décrit comme fait de diverses matières précieuses : c'est sans doute une manière métaphorique de le glorifier ou de l'élever sur le plan mythique <sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Lalou, *Fiefs...*, p. 161 ; Stein, *La civilisation tibétaine*, p. 201 et 206-207.

<sup>11</sup> *Klu-'bum* 207 a, *nad-pa gso-ba dañ | med-pa la bçol-ba dañ | ç'i-ba la bsłañ-ba'i thabs ned-la yod-do*. Pour vie et guérison, cf. plus loin VII A II, 1-2 et IX, 2<sup>e</sup> partie A III 2.

<sup>12</sup> Rock, *The zhi-mā funeral...*, p. 118-119 et 190.

<sup>13</sup> Cf. Lalou, *Rituel bonpo...*, p. 357, n. 3. Dans un rituel funéraire, le *Klu-'bum* donne la forme *sgrib-lug* (218b-219a) « mouton de souillure (?) ». P. 239, p. 25-26 : *myi-bas ni lug 'jans-la || myi-bas kyañ lug mthu-èhe*, « le mouton est plus sage que l'homme, plus puissant que l'homme ».

L'autre catégorie importante d'animaux est surtout représentée par le cheval, mais aussi le yak, la vache métisse (*mjo*) ou le mouton. Ce sont des animaux excellents (*do-ma* ou *spo-ma*) qualifiés de « parents » ou de « proches » (*ñe-du*) et d'« (amis) chers au cœur (du mort) » (*sñiñ-dags*). Comme pour le mouton, on indique qu'on les sacrifie et qu'ils sont en matières précieuses. On verra que leur « courage » ou leur qualité morale (*ču-gaṅ*, *čhab-gaṅ*) est nécessaire pour accompagner le mort au pays des morts<sup>14</sup>.

Voici maintenant les récits rattachés à ce rituel funéraire. Pour plus de clarté, je donne à chacun un titre fictif qui ne figure pas dans l'original.

## I — L'origine de la fonction rituelle du cheval (AFL, IA)

(Le début du manuscrit est mutilé et la première partie du texte, nettement terminée à la l. 38 par un colophon, est assez obscure. Il est préférable

Il guide (*khrid*), montre le chemin (*lam drañ*), fait le guide (*lam-mkhan byed*). Pour cela, il « déchire les rochers » (*brag dral*). De même, P. 1134, l. 188 : « comme il n'y a pas de chemin praticable (au pays des morts), (il) cherche un chemin dans le rocher. Le mouton... déchire le rocher de ses cornes, passe la montagne avec ses épaules... » (*'gro-lam myed-de brag-la lam chol-ba skyibs-lug | grva (?) dbuñ-(189)mar rvas brag 'dra'o dphuñ-pas ri 'phulo...*). Le mouton joue un rôle analogue dans le rituel funéraire des Mosso. Shilo (*gČen-rab*, prototype du mort) est escorté par un cheval blanc, un mouton blanc et un yak blanc. Le mouton blanc a des ailes de turquoise qui sont celle d'un *garuda* (Rock, *The zhi'mä funeral...* p. 216 et pl. VI). Il est sacrifié et emporte la maladie du mort auparavant transférée sur lui (p. 10, 132, 134, 135, 216 ; cf. *sgrib-lugs*. Aussi Rock, *Studies in Na-khi literature*, II, BEFEO, XXXVII, 1, 1937, p. 88, 92).

<sup>14</sup> Pour *do-ma*, cf. Lalou, *Rituel bonpo...* p. 349, n. 4, (épithète de chevaux et de yaks) et un article que prépare Mme Blondeau. Thomas a proposé « peerless » dans son index (AFL, p. 171), mais traite *do-ma sñiñ-dags* comme un nom propre. Il s'agit d'un cheval qui est en même temps qualifié de « bétail excellent (ou favori) proche parent » (*spo-ma ñe-du*, AFL, IA, l. 34). Les chevaux étaient sacrifiés. La coutume fut interdite sous Khri-sroñ lde-bcan (*sBa-bžed*, p. 28, l. 5 : « défense de tuer des chevaux pour un mort et de manger la viande en réalité » ; *fo-mo gliñ-gsum* cité dans Tucci, *Tibetan painted scrolls*, p. 716-717 ; sacrifice de poulains et de yaks lors de funérailles dans ms. P. 1040, l. 27 : *rt'e'u gnag ni mañ-du bkum* ; et Bacot, *Documents...* p. 109, (de même P. 1289, l. 67, voir plus bas VII B III 2) ; cf. aussi les sources chinoises, p. ex. *Ts'ö-fou yuan-kouei* 961, 15a : « à la mort d'un homme on lui sacrifie bœufs et chevaux et on entasse leurs têtes sur la tombe ». De même chez les Mosso, un cheval est sacrifié à côté d'un bœuf ou d'un mouton. Le cheval porte le mort, etc. (Rock, *The zhi-mä funeral...*, p. 7, 8, 13, 29, 48, 105, 112, 149, 201-202, 217).

Quant à *spo-ma ñe-du*, c'est une épithète du cheval du mort (AFL, IA, l. 12, 21-2, 34 et 47 ; P. 1060, l. 35), de la vache *mjo* (P. 1068, 1<sup>e</sup> partie, l. 46, 52-3 et 2<sup>e</sup> partie, l. 53) ou du mouton (P. 1194, l. 34). *ñe-du* désigne les parents (P. 992, p. 4 : parallèle à « frères », *phu-nu*, et p. 5 : opposé à « ennemis », *dgra*). Rona-Tás l'a comparé avec *gñen-'dun* « relations, parents » (*Social terms...* in *Acta Orientalia Hungarica*, V, 3, 1955, p. 255, n. 19).

Pour la composition, rituelle ou mythique, de l'animal sacrifié en matières précieuses, cf. P. 1134, l. 182-184, P. 1068, 1<sup>e</sup> partie, l. 56-57 (vache *mjo*) et, dans le rituel lamaïque, *gNam-čhos*, vol. *ja*, ch. *la*, 56a-60b (rançon-cheval ; *rt'a-glud* : cheval en or, yeux en conque, sabots en métal *li*, etc).

Dans le *Klu-'bum* aussi, le *srid-pa'i bon-po* et le *'dur-gčen* utilisent pour un rite funéraire un cheval de turquoise qu'ils ont obtenu et désigné comme *do-ma* au début (du monde) (217a : *g.yu-rt'a g.yu-bun 'di ñas dan-po do-mar gtad-pas ñas thob*).

d'envisager d'abord la seconde partie, aussi clairement signalée par le titre : « Histoire (*rabs*) de la séparation du *kyang* et du cheval »<sup>15</sup>.

#### A. (l. 38-51)

1. Autrefois, il y a très longtemps, après l'arrivée (de l'âge) des calamités<sup>16</sup>, du père cheval Khar-rba et de la mère cheval gSañ-rta qui s'unirent (*bços*) naquit la jument Luñ-bzañ-gyi Bye-ma-ron, née cheval (*rtza-za*). Elle habitait au ciel. (Là) il n'y avait ni herbe pour la bouche, ni eau pour la gorge.

2. Aussi descend-elle du ciel au pays des dieux (*lha-yul*) Guñ-dañ [sans doute un étage inférieur du ciel] et y devient le bétail (*dkor*) de (la dame) Guñ-chun [= Guñ-mo-bcun] née dieu (*lha-za*)<sup>17</sup>.

Là elle jouit d'une maison de terre, de plants de riz, de farine et de mélasse [nourriture précieuse et agréable]<sup>18</sup>. Mais, malgré cela, le cheval est rebelle (*log-pa*) et lunatique (*mkhris-pa*). On n'arrive pas à le prendre, à le saisir, ni matin, ni soir. La déesse le (ou la) gronde et le (ou la) pourchasse.

3. Alors il (ou elle) descend au pays de rJi-luñ, y rencontre rJi Phyar-phyur et s'unit à lui [ce pays est peut être un étage inférieur du ciel, celui du vent (*rji*)].

De cette union naissent trois frères chevaux : 1<sup>o</sup>- l'aîné (*phu*) Yid-kyi gdañ-phyam, 2<sup>o</sup>- le cadet (*nu-bo*) rKyañ-ron rñog-bkra et 3<sup>o</sup>- le benjamin Khug-ron rmañ-dar.

#### B. (l. 52-69)

1. Dans ce pays de rJi-luñ, (il n'y avait) ni herbe pour la bouche, ni eau pour la gorge. L'aîné va au pays du Nord (Byañ-ka snam-brgyad)<sup>19</sup> chercher de l'eau pour la bouche, de l'herbe pour la gorge<sup>20</sup>. Le cadet va au pays Pyi-'brog brgyad-goñ (pâturages) chercher herbe pour la bouche, eau pour la gorge. Le benjamin va au pays 'Brog-pyi gtañ-gsum (pâturages)<sup>21</sup>. Il cherche (et trouve) l'herbe des pâturages et boit à plaisir.

2. Mais dans le pays du Nord, l'aîné rencontre le yak sauvage (*'broñ-g.yag*) sKar-ba. Celui-ci déclare :

Autrefois, il y a longtemps, le (dieu du ciel) Yab-bla bdag-drug, *alias*

<sup>15</sup> Voir l'appendice *rabs*. Je donne, sans les discuter, mes propres lectures et traductions. Celles de Thomas sont souvent erronées. H. Hoffmann reproduit textuellement Thomas (*Märchen aus Tibet*, p. 16-23).

<sup>16</sup> sKyin-dañ et rMan-dañ, voir l'appendice : l'âge des calamités.

<sup>17</sup> Sans doute une déesse analogue à la mère divine de Gesar, Guñ-smān, ou à la Reine du Ciel (*a-phyi gNam-gyi guñ-rgyal*) qui est aussi une « dame reine » (*mo-bcun*, *Blon-po bka'-thañ* 226a = 6b-7a). Dans le *mJod-phug* (commentaire p. 55-56), la première des neuf sœurs primordiales, gNam-phyi guñ-rgyal, est la reine des « fées du ciel » (*gnam-smān*). Elle est appelée « aïeule » (*phyi-mo*) parce qu'elle est l'aïeule des femmes du début du monde (*srid-pa mo-rgyud*) et est appelée « *guñ* » (ciel) parce qu'elle habite au dessus des neuf étages du ciel (*gnam rgu-chigs*). Cette aïeule, reine du ciel, joue aussi le rôle de conseillère dans un récit de Touen-houang (AFL. IB, l. 71, *gnam-phyi guñ-rgyal-mo* : notre Xa, var. A, III 3).

<sup>18</sup> Même cliché dans P. 1134, l. 115, pour l'emploi du cheval dans le rite funéraire.

<sup>19</sup> Sur ces noms, voir Lalou, *Catalogue des principautés...*

<sup>20</sup> Noter le procédé stylistique d'inversion des termes. Bouche et gorge restent constants, herbe et eau sont intervertis et, de plus, herbe est d'abord *ran* et ensuite *rci*.

<sup>21</sup> Inversion des deux noms apparentés des pâturages : Pyi-'brog, 'Brog-pyi.

mGon-chun-phya <sup>22</sup>, a du haut du ciel assigné (*bskos*) à chacun son domaine <sup>23</sup>. Le pays du cheval devait être celui des pâturages, le pays du yak celui du Nord.

[Le cheval a donc empiété sur le domaine du yak]. Le cheval reconnaît ce fait et propose d'éviter une querelle :

Que le cheval mange d'abord l'herbe et que le yak boive ensuite, que le yak mange d'abord l'herbe et que le cheval boive ensuite.

3. Mais le yak (ne voulant pas accepter cet arrangement) l'embroche sur ses cornes, et le cheval meurt : sa chair est mangée par les oiseaux, son sang bu par la terre, ses os sont (?), ses poils de la tête emportés par le vent.

C. (l. 69-97)

1. Le cadet et le benjamin hennissent, mais l'aîné ne répond pas. Ils vont le chercher au pays du Nord et le trouvent : non pas face vivante, mais cadavre mort.

2. Le benjamin rappelle par des axiomes qu'il faut que tous deux, ils vengent l'aîné : l'ennemi doit être châtié, le parent vengé. Mais le cadet objecte : Si l'aîné, qui fut si rapide et si fort, n'a pu s'opposer au yak, eux deux aussi ne pourront le faire. Il ne vengera pas son frère aîné, mais ira au pays de 'Brog-phyi ldañ-gsum (qu'avait occupé le benjamin) <sup>21</sup>. Il y mangera de l'herbe et boira de l'eau à volonté.

3. Le benjamin lui reproche son peu de courage (*čhab-gaṅ*) <sup>24</sup>. Désormais :

<sup>22</sup> Ce dieu du ciel, ancêtre du premier roi tibétain, est bien connu. On le voit dans la chronique de Touen-houang (Bacot, etc., *Documents...* p. 81) et dans beaucoup de textes classiques (cf. Stein, *Les tribus anciennes...*, p. 57-58). C'est un souverain des *phyas* (divinités du ciel, cf. *ibid.* p. 64 et n. 175 ; ajouter à ces références l'inscription de Koñ-po (ca. 800 A.D. ; Richardson in JRAS, 1954, p. 159) et *mJod-phug*, commentaire p. 49 qui l'identifie à brGya-byin = Indra). Pour le *sde-srid* Sañs-rgyas rgya-mcho, ce dieu est devenu le souverain des hommes et est identifié avec gNa'-khri bcan-po, le premier roi (*Vaiḍūrya g.ya'-sel*, 147a-b). Le surnom qu'il porte dans notre texte, mGon-chun-phyas, qualifie également un dieu du ciel *phyas* dans le ms. P. 1134, l. 66 et l. 169.

<sup>23</sup> Les verbes *skos* et *srid-pa* réfèrent à la cosmogonie. Au début du monde les êtres viennent à l'existence (*srid*), et à chaque élément est assigné sa place, son domaine, sa fonction (*skos*). De là le mot à pris l'acception « destin, lot reçu ». Les deux mots ont ensuite désigné deux sortes de divinités ou d'êtres surnaturels. *Skos* est alors traité comme un nom propre (de pays et de clan). Au pays de sKos, un père sKos et une mère Srid inaugurent un récit du type étudié ici (Laufer, *Ein Sühngedicht...* l. 79-81). Les descendants « désignés » sont des hommes destinés à aménager le monde. Ce sont les *phyas* qui ont « assigné » (*skos*) le pays aux hommes (*yul-la skos btab-pa*, *Klu-'bum* 39a = dGa'-ldan 62a, Schiefner, p. 28). De même les *phyas* ont assigné le Tibet (aux hommes : *Bod-yul gcañ-ma phyva'is bskos*, ms. P. 2118, Lalou, *Inventaire...*, III, 204).

<sup>24</sup> Thomas n'a pas compris que ce mot est identique à *čhu-gaṅ* que Bacot avait bien signalé et bien traduit par « courage » (*Documents...* p. 194, exemple *ibid.* p. 102, l. 4 d'en bas et AFL, V, l. 20-21). M. Lalou aussi avait pris *čhu-gaṅ* pour un produit (*ču-gaṅ*, manne de bambou ou une chaux méridionale, *Le culte des nāga et la thérapeutique*, J. As. 1938, p. 13) et l'a traduit par « millet » (*Les chemins du mort...*, p. 45, n. 2) à propos du ms. P. 239, p. 13 où il est question de *yañ-dag-pa'i čhu-gaṅ ma-nor-pa'i bsod-nams* « mérite de ne pas errer (dans le *samsāra*), qualité morale de la parfaite pureté ». Dans le même texte, cette qualité *čhu-gaṅ* est, avec la pudeur ou retenue (*khrel*), un signe d'attachement aux parents (p. 23). Ailleurs, on parle de « bonnes mœurs », « conduite morale » (*ču-gaṅ lugs*) : « amis jurés gardent une conduite morale » (*mna'-mtho čag-rag ni | čhu-gaṅ lugs-kyis bsruñ*, ms. P. 992, p. 4). Cette conduite s'oppose à la médisance ('*phra-ma*, *ibid.* p. 2)). Cette acception correspond à la définition de Jäschke (*Dict.*) : « vertu, honnêteté ». *Čhos-grags* retient plutôt : « capacité, force ». En effet : « le héros courageux

vivants ils seront séparés de pays, morts ils seront séparés de tombe. Quant à lui, il ira au pays des hommes sKyī-mthiñ. Le cadet [le met en garde] : si tu vas au pays des hommes et que tu t'associes (*bsen bgyis*) avec eux, on te mettra un mors à la bouche, ce qui te fera des abcès ; on te mettra une selle sur le dos, ce qui opprimerà tes côtes, et tu seras abattu (triste). Mais le benjamin [rétorque] : quant à toi, si tu vas aux pâturages Phyi-'brog ltañ-gsum <sup>21</sup>, bien qu'il n'y aura pas de cavalier pour te monter, tu seras monté par les étoiles et l'atmosphère <sup>25</sup> et tu auras des (plaies ?) ; bien qu'il n'y aura pas de mors, l'herbe (piquante ?) te fera des abcès à la bouche ; bien qu'il n'y aura pas d'homme pour te poursuivre, tu seras pourchassé par les chiens de chasse, etc.

Mais le cadet va quand même au pays des pâturages 'Brog-phyi ltañ-gsum, chercher de l'herbe pour la bouche, de l'eau pour la gorge.

#### D. (l. 97-104)

1. Le benjamin va au pays des hommes (*myi*) sKyī-mthiñ, au pays des *smra* Thag-rgyañ (= *brgyad*) où habite l'homme, (*myi*) rMa-bu lDam-çad <sup>26</sup>.

n'est pas effrayé par la mort » (*dpa'-bo'i čhu-gaṅ ni çis myi-'jigs la*, ms. P. 992, p. 4). Or *ču-gaṅ* est identique à *čhab-gaṅ*, car *ču* = *čhab* « eau » ; au lieu du mot courant *čhab-srid* « règne » on trouve aussi *ču-srid* (*mJod-phug*, comm. p. 3 et Emmerick, *Tibetan texts concerning Khotan*, London, 1967, p. 123). De plus, *ču-gaṅ* est parallèle à *yañ-ba*, exactement comme *čhab-gaṅ*. Si le premier est grand, le second est long (Bacot, *Documents...*, p. 111, l. 5-6 d'en bas ; Thomas, *Tibetan literary texts...*, II, p. 53, l. 4 d'en bas). Ainsi les vieux sages sont opposés aux « jeunes Turcs » dans le ms. P. 1134, l. 5 : « autrefois les grands aïeux avaient courage et largesse (?) ; de nos jours les fils et petit-fils sont démons de jeunesse » (*gna'-pa myes čhed-pho | čhu-gaṅ yañ-ba | de-riñ sañ-lta-na | bu-cha gžon-gyi bdud*). Mais c'est surtout dans un cliché souvent répété que les deux vertus sont demandées au cheval ou à la vache dans leur itinéraire au pays des morts, le « courage » étant nécessaire pour franchir des montagnes, la « largesse » pour passer des fleuves, ce qui correspond bien au fait que la première doit être « grande » et la seconde « large ». On en verra des exemples. Ces deux vertus sont aussi nécessaires pour se mesurer en lutte avec les démons (ex. P. 1134, l. 12: *btud [= bdud] dañ ni čhab-gaṅ bsdoste*, et l. 70 : *žaṅ bdud dañ čhab (-gaṅ) bsdos bdud dañ yañ (-ba) bslogs*).

<sup>25</sup> *Skar-ma g.yen*. Thomas a pensé à « up-hill ». M. Lalou a pensé à des animaux du rituel (il y en a neuf, *Fiefs...*, p. 187, *Rituel bonpo...*, p. 341, 355, n. 5). Mais bien qu'il s'agisse d'animaux, ils sont référés au ciel dans les passages qu'elle cite. Je pense que les « neuf *g.yen* » sont peut-être des étages du ciel, l'atmosphère entre le ciel et la terre, ailleurs appelés, « les neuf marches » (*then*). Dans la légende ancestrale bonpo qui en parle, on voit différents êtres divins, descendants de trois frères (dont les noms comportent l'élément « scintillement [d'étoiles] »), se rendre dans différents lieux. Les premiers, les dieux (*lha*) vont au ciel parmi les étoiles (*gnam-gyi gza'-skar*), les seconds, des démons, vont dans l'espace médian (*bar-gyi g.yen-khams*), les troisièmes descendent sur la terre. Mais là où le *Legs-bçad mjod* (16b) écrit *bar-gyi g.yen-khams*, le *rGyal-rabs Bon* (ed. Das, p. 24), texte qui est par ailleurs la source du premier, écrit *bar-snañ khams* « l'espace médian » (cf. Stein, *Les tribus anciennes...*, p. 57-88, n. 162).

<sup>26</sup> Thomas prend sKyī-mthiñ pour le « plateau » du pays de sKyī, qu'il localise dans la région de Si-ning (AFL, p. 4 de l'introduction). Mais Rona-Tás a identifié ce pays avec le sKyī(d)-çod, district de Lhasa (compte-rendu de Thomas in *Acta Orient. Hung.* 7, 1957, p. 321-325) et Petech l'a accepté (Glosse agli Annali di Tun-huang, *Riv. d. Studi Orient.* XLII, 1967, p. 242). Comme l'a dit Rona-Tás, *mthiñ* veut dire bleu-azur. Mais c'est aussi le nom d'un pays (p. ex. dans l'épopée de Gesar), au sud de bSam-yas et à l'est de mKho-mthiñ où se trouve la frontière du Tibet et du Bhutan (Bod Mon ; *rNa-ba'i bçud-len*, 101a). On voit une femme légendaire sKyī-mthiñ-ma demeurer à la frontière sud-ouest de sKyī-mthiñ ; du haut d'une montagne sa figure regarde vers le Mañ-yul et ses pieds s'étendent au Mon-yul (*Klu-'bum* 206a). De même, la déesse sKyī-mthiñ

2. [Le cheval propose un contrat d'alliance à l'homme] : [L'homme dit :] Désormais, si je suis faible (ou mort) <sup>27</sup> et impur (?), auras-tu du courage au col, de la largesse au gué <sup>28</sup> ? Si oui, [Le cheval répond] : désormais je porterai ton corps cent ans, tant que tu seras vivant ; et quand tu seras mort, quand tu iras comme maître (parmi) les sept cent mille (étoiles) <sup>29</sup>, tu seras mon maître.

Alors l'homme (*myi*) rMa-bu lDam-çad et le cheval (*rta*) rMañ-dar se font une promesse (mutuelle) et scellent cette décision par un serment <sup>30</sup>. [L'homme s'acquitte le premier de sa promesse. Il va venger le cheval].

E. (l. 106-120)

1. L'homme monte le cheval, se ceint de l'épée (?) et va au pays des pâturages Phyi-'brog où se trouve le frère du cheval, qui est un kyang (rGyañ-ron). Le cheval demande à l'homme de lui couvrir le visage pour qu'il n'assiste pas à la honte de son frère.

2. L'homme va alors au pays du Nord où il rencontre le yak sauvage. Le cheval et lui-même le poursuivent et le tuent. Le cheval exulte :

Le parent est vengé, l'ennemi est châtié, le cadet a vengé l'aîné. Il boit le sang, il s'occupe de la chair. Que la queue du yak soit attachée à la crinière du cheval [en trophée]. Ainsi aurai-je montré ma fierté (en aurai-je imposé) à mon aîné le kyang (rGyañ-ron).

Et l'homme fait selon le vœu de son cheval.

*g.ya'-ma-skyon* est une « sœur » du pays du Sud (*lho-yul*, Stein. Peintures tibétaines de la vie de Gesar, *Arts Asiatiques*, V, 4, 1958, p. 246).

Quant aux épithètes, pays des « hommes » (*myi*) ou des *smra* (parfois écrit *rma*), elles doivent être équivalentes. L'homme est ici qualifié de *myi rma-bu* (« l'homme, fils de l'homme » ?). Plus loin, l. 124, *myi-bo-dad* est parallèle à *rma-dad*. Mais la question est compliquée.

<sup>27</sup> *ñam-ñes*. Chogs-grags définit ce mot par « faible, abattu ». Le dictionnaire de Che-tan žabs-drun (*Dag-yig Thon-mi'i dgoñs-rgyan*, Sining, 1957) donne la traduction (chinoise) : « 1 : faute, péché ; 2 : faible ». Ce mot s'applique à des morts (*ñam-ñes su gyur-to 'chal, Mi-dbañ rtogs-brjod*, 55b). On le trouve dans notre séquence IX, 2<sup>e</sup> partie, B2.

<sup>28</sup> Pour ce cliché, cf. n. 24. Le passage du col et du gué doit être une épreuve difficile sur le chemin du mort. Un cliché analogue est employé par les Mosso. Le rituel funéraire y vise à faire passer le mort en enlevant les obstacles qui barrent sa route (les péchés qu'il a commis de son vivant). Le mort passe neuf cols (Rock, *Studies in Nakhi literature*, p. 55, 60-63). Le mouton blanc et le cheval les passent aussi (p. 92). A la fin, le mort arrive au pays des dieux et de l'immortalité. Ailleurs (Rock, *The zhi-mä funeral...* p. 95, 133, 135), le mort doit passer neuf crêtes et sept eaux. C'est le cheval qui le porte pour les traverser, car le mort en est incapable (p. 149-150, 190-191). Ce cheval est rapide, aucun cours d'eau ne l'arrête (p. 112). pas plus qu'un rocher n'arrête une lance perçante. Il est capable d'aller partout (p. 201) et finit par arriver parmi les étoiles (p. 217).

<sup>29</sup> Les sept cent mille (et ?) soixante-dix mille étoiles sont mentionnées l. 14. L'allusion doit viser la mort. Cf. la note 28.

<sup>30</sup> Il est d'abord question de promesse ou contrat (*tha-chigs*) et ensuite de décision par le serment (*mna-bçhad mtho bçhade*). Thomas s'est trompé en lisant *man*. *L'a-çhun* manque souvent dans les manuscrits (cf. n. 75). Pour le vocabulaire, cf. *sBa-bçed*, p. 74 où le serment de paix est qualifié de *mtho-rcig*. Ailleurs on a *mna'-tho (bçag)* « prêter serment » (*Legs-bçad mjad*, 113a), *mna'-mtho bçad-nas* « ayant prêté serment » (*gZer-myig*, kha 81a = p. 722). Ms. P. 1134, l. 90, quatre personnages font une alliance d'amitié avec serment (*çag-rag bgyi-ste | mna' bçhad mtho bçhad*, et l. 91 *mna-mtho bçhad-nas*).



F. (l. 120-133)

1. Il retourne alors au pays des hommes (*myi, smra*), sKyi-mthiñ, Thag-rgyañ.
2. Mais quelques temps après, des (êtres malfaisants tombent?) du Ciel, des démons se lèvent de la terre. Ils coupent (des liens?) et délient des chaînes. Le beau seigneur meurt, la belle turquoise est brisée <sup>31</sup>. Le beau seigneur est mort. Misérable, il est détruit, il n'est plus <sup>32</sup>.
3. [Le spécialiste du rituel intervient]. Le *gçen-rabs* Myi-bo-dad et le *dur-gçen* rMa-dad préparent différents objets rituels des funérailles. Le cheval rMañ-dar [l'ami de l'homme] est employé comme « cheval favori » : il exerce son courage au col, sa largesse au gué.

La séquence finale, F2.3, répète la séquence finale de la première partie du manuscrit (le seigneur est mort, le cheval exerce son courage, etc), l. 28-37. Mais là, elle est présentée comme la suite d'un récit d'origine (*rabs*) sur les funérailles (*çid* et *'brañ*) et comme un récit de classement du cheval (l. 23-28, cf. l'appendice II. *rabs*). La séquence qui précède (l. 12-23) montre le « cheval favori » folatrant et paissant parmi les étoiles et les neuf *g.yen* (couches de l'atmosphère?, cf. n. 25). Enfin, le début (mutilé) du manuscrit (l. 1-12) est occupé par un exposé dont on ne voit pas bien la relation avec le reste. Il évoque un état ou une époque où les bienfaits se développent et où le mal est écarté. Etat heureux, illustré successivement dans les divers étages écologiques d'un site typique, chaque étage étant caractérisé comme habitat d'une espèce particulière d'animaux domestiques.

Nous pouvons maintenant essayer de réduire cette suite de séquences à un tableau structuré.

I — <sup>33</sup> Age heureux [avec un récit intercalé (?) sur le cheval funéraire au ciel et sa fonction dans le rite].

II — Inversion → Age des Calamités, famine dans le ciel (ni eau, ni herbe), [mais liberté?]. Nouvelle inversion → Descente au pays des dieux, nourriture et maison raffinés (de luxe) mais perte de liberté.

III — Reprise du conflit. Fuite du cheval, descente au pays du Vent (?).

<sup>31</sup> Cette métaphore est fréquente. Thomas a eu tort de prendre *dpan-te* pour un nom propre. Ce mot est parallèle à *bzañ-ste* (IA, l. 32) : beau seigneur, belle turquoise. Le « seigneur » est ici simplement le mort, son « serviteur » (*khol*) le cheval. Les deux expressions sont fréquentes pour marquer cette relation. Cf. P. 1060, l. 47 : « le seigneur a rencontré son sujet, l'homme a rencontré son bétail (*rje dañ 'bañs mjal / myi dañ phyugs mjal*). P. 1134, l. 138 : « le seigneur pense, le sujet pense » (*rje et kol*), alors qu'il s'agit du mort et de son cheval ; l. 140 : « le vrai seigneur asservit, la vraie selle est placée » (*rje bden-gyis bgol-na... sga-bden-gyis bsdad-na*) et l. 190, en parlant du cheval : « l'animal vivant ou mort, l'homme vivant et mort, les deux sont seigneur et serviteur » (*phyugs gson gçin, myi gson gçin gñis / rje gollo*). Pour la métaphore, seigneur est à serviteur ce que selle est à (cheval), cf. Bacot, etc., *Documents...*, p. 104, l. 5.

<sup>32</sup> Cette mort après une expédition de chasse au Nord doit être la conséquence d'une souillure ou d'un péché, le meurtre du yak, qui a provoqué la levée de démons. On verra plus loin d'autres cas de mort survenue après de telles expéditions de chasse.

<sup>33</sup> Cette division n'est valable que si l'on admet que la succession des deux parties principales dans le manuscrit est voulue et non pas due à l'arbitraire d'un scribe, c'est à dire qu'il faut bien commencer par la première partie. C'est bien possible, mais pas certain.

Union avec un personnage du Vent (?), Naissance de trois frères. Reprise du thème de la famine (ni eau, ni herbe), moteur du drame.

Séparation en deux groupes : l'aîné va au pays du Yak, les deux cadets au pays des herbages (les trois pays étant en réalité géographiquement indistincts) <sup>34</sup>.

De là deux oppositions. Le premier conflit : cheval vs yak (mort du cheval) entraîne un second : kyang vs cheval. Le kyang refuse la vengeance et reste sauvage, le cheval assume la vengeance et, pour cela, devient domestique.

Bien que le sujet conscient, exprimé dans le titre, se borne à une bipartition (la séparation du cheval et du kyang), le récit a recours à une tripartition exprimée par le sort différent des trois frères. Celle-ci est le résultat de l'interférence de deux bipartitions. La première de ces deux bipartitions est pour ainsi dire synchronique. Elle est donnée dans la nature des êtres qui ont été répartis dès l'origine en domaines séparés ou en classes distinctes (yak/cheval). La seconde est diachronique. Elle résulte d'une action dramatique qui se déroule en succession d'événements. Ces deux aspects concordent avec l'emploi des deux termes choisis pour les récits : *čho*, plutôt classe (répartition statique et horizontale) et *rabs*, plutôt lignée (succession dynamique et verticale ; voir l'appendice II).

IV — Nouvelle opposition : cheval vs homme <sup>35</sup>, surmontée par une alliance jurée qui crée des liens et des obligations réciproques.

Dans la vie, l'homme aide le cheval domestique à venger son frère aîné, le cheval sauvage, en tuant le yak (chasse). Mais cet acte provoque sa mort. Dans la mort, le cheval aide l'homme par sa fonction dans le rite funéraire.

V — Il est possible que la dernière séquence implique une nouvelle inversion ou mutation vers la Vie (éternelle) et un Age heureux. Ce sont les récits suivants qui le suggèrent. Ils proposent en effet le schéma suivant : vie → drame → mort → rite → « guérison » ou résurrection. On verra dans le prochain récit que l'opposition Age Heureux vs Age des Calamités semble coïncider avec l'opposition Vie vs Mort.

## II — Précédent du rituel funéraire (P. 1134)

Ce manuscrit assez long comprend six parties. La quatrième est la première à être bien marquée par un titre : « Histoire (*rabs*) de Lhe'u Yan-ka-rje » et par une coupure (6 *čad* devant et 3 derrière). Voici comment se présente l'ensemble.

Après un début mutilé (l. 1-10) qui fait allusion au séjour du cheval « funéraire » dans un « enclos » (*se-mo gru-bži*), rituel souvent mentionné, on trouve :

1 — (l. 10-22) un fragment doublant le récit n° 4 (mêmes personnages) ;

<sup>34</sup> Les grandes plaines herbeuses du Nord (*byaň-'brog*), le Byaň-thaň où abondent les yaks, les kyang et les chevaux.

<sup>35</sup> Chez les Limbu (Himalaya), lors de la création, le cheval était l'ennemi de l'homme (Hermanns, *The Indo-Tibetans*, Bombay 1954, p. 11).

- 2 — (l. 23-36) un fragment du même type, mais avec des personnages différents ;
- 3 — (l. 37-65) un fragment du même type, avec des personnages différents ;
- 4 — (l. 66-140) l'histoire de Lhe'u Yañ-ka-rje dans laquelle se trouve intercalé un bref récit (l. 89-95) dont on ne voit pas le rapport avec le reste ;
- 5 — (l. 141-193) un récit nouveau qui représente un précédent différent, mais qui réfère une fois (l. 160) au fragment n° 3 et une autre fois (l. 169) au récit n° 4 ; aucune coupure ne le sépare de 4 ;
- 6 — (l. 194-294) un récit marqué par une coupure importante (4 *çad* à la fin de n° 5, puis à la ligne avec le signe de début de paragraphe  $\int$  / ). Il concerne des péripéties dans le pays des morts et le rôle des animaux funéraires.

### Récits Nos 1-4

#### A. L'accident mortel.

1. (n° 4) Autrefois, *avant* l'Age des Calamités (l. 6 5 ; cf. l'appendice), au-dessus du Ciel (l. 10, 66), 'Gon-chun-phyva (l. 66 ; mGon-chun-phyva', l. 10) épouse Tañ-ña bdud-mo-tañ (l. 67 ; Ta-ña ñur-mo-tañ, l. 11), fille du seigneur des démons *bdud* (*bdud-rje*). Leur fils est Lhe'u Yañ-ka-rje <sup>36</sup> (l. 69) ou mGon-chun gTins-na-rje (l. 11).

Variantes : n° 2 (l. 23-40), aux confins du ciel, et noms différents de père, mère et fils ; n° 3 (l. 37), sur le Fleuve, en amont <sup>37</sup> le père « Espèce humaine » (Myi-rab 'greñ-ru čho, cf. app. n. 19), en aval la mère 'Gyam-za (le nom du fils est supprimé).

2. (n° 4) Le héros provoque les démons *bdud*, ses oncles maternels (*žañ*), à une compétition de courage et à une course <sup>38</sup>. Ceux-ci l'oppriment, et

<sup>36</sup> La première partie du nom est un titre : *lhe'u* doit être le diminutif de *lha* « dieux » et alterne avec *lde'u*. Cf. P. 1068, l. 5 et suiv., aventure de Lhe'u bcan-pa et de la fille Bya-za thin-cun. L. 740, § 1, 25, 38 : Lhe'u-rje zim-tags (ou zin-tag), une divinité, également mentionnée dans les chroniques (Bacot, *Documents...*, p. 11, l. 15 d'en bas). La tradition s'est maintenue. Sur le Sumeru, les 33 dieux ont 33 épouses et 33 fils (*lha-sras*) dont le 33<sup>e</sup> est Lhe'u-rje 'od-dkar (*mJod-phug*, comm. p. 124). Dans l'épopée, le devin de Glin est Lhe'u gYañ-dkar (Stein, *L'épopée tibétaine de Gesar...*, index). C'est aussi un dieu du sol (*yul-bdag*, *pho-lha*). Le *rGya-Bod yig-čan* (copie de Seattle, 335b-336a) écrit lDe'u Yañ-dkar. Il est ici le fils de mGon-bcun Phyva. Aussi le trouve-t-on sous la forme Phya-'u g.yañ-dkar (œuvres de Mi-pham, Na, 37b).

<sup>37</sup> *čhab-kyi ya-bgo na... čhab-gyi ma-bžug na*. Thomas (AFL p. 83, n. 6) n'a pas compris et et M. Lalou a pris ces mots pour des noms géographiques (*alias* *Žañ-žuñ*, *Catalogue des principautés*, p. 204). L'identification n'est qu'un fait secondaire, le *Žañ-žuñ* étant situé à l'ouest, en amont du fleuve gCañ-po. La liste de P. 1060 et AFL chp. 4, montrent bien qu'on descend le fleuve de l'ouest (amont) à l'est (aval) où l'on trouve le rKoñ-po. Il est clair que *ya* s'oppose à *ma* (haut/bas) comme *bgo* (= *mgo*) à *bžug* (= *gžug*) (tête/queue). L'association de père (*yab*) à « haut » (*ya*) et de mère (*ma*) à « bas » (*ma*, *mar*) renforce cette opposition (cf. Stein, Notes d'étymologie tibétaine, *BEFEO*, 1943, p. 229). Elle se retrouve dans AFL. IV, l. 142-143, origine de l'orge : le père (*pa-yab*) est à *čhab-bgo*, la mère (*ma-yum*) à *čhab-kyi ma-žug*. De même dans notre récit VIII A IV 1. L'expression « tête » et « queue » pour amont et aval d'un fleuve existe chez les Mosso : on part de la tête (*gkv* = *mgo*) du fleuve et on arrive à la « queue » (*man*), Rock, *The zhi-mä funeral...*, p. 61, 110, 150, n. 1.

<sup>38</sup> *bdud dañ ni čhab-gañ | bsdo-ste | bdud dañ bañ pyal | bslogs* (l. 12) et *Lhe'u Yañ-ka rje ni... bcan ni 'dran 'tor, mkyogs ni dkyus col, žañ dañ čhab-gañ stos | žañ-bdud dañ čhab bsdos, bdud dañ yañ* (= *bañ*) *bslogs* (l. 70-71).

Cette décision de provoquer d'autres habitants du monde à une compétition, cet orgueil de

il meurt (l. 12,70). Venant du ciel, les démons *bdud* le barrent, les démons *sri* se lèvent de la terre.

Variantes : n° 2 (différent !) : le héros chasse le yak sauvage dans les pâturages (*'brog*), son cheval est distrait (?) et il meurt ; n° 3 (proche de 4 !) : les démons *bdud* font mal, les (dieux) *phyva* font mal (*bkyon*) ; le père meurt : seigneur mort, turquoise brisée.

On notera que les deux métaphores de la mort de n° 4 et n° 3 sont combinées dans l'histoire précédente (I, = AFL. 1A, l. 120-124) où l'homme meurt pour avoir chassé le yak. On remarquera encore que le fait de présenter des acteurs et une scène différente n'empêche pas le récit n° 3 de comporter le même thème du mal causé par les démons que dans n° 4, alors que n° 1, qui se rapproche pourtant de n° 4 par les acteurs et le thème de la compétition omet ce thème. Pour être distincts et parallèles, les récits divers n'en sont pas moins liés ou solidaires. On verra plus loin le thème de la chasse, mobile du drame, reparaître dans un autre récit.

### B. Première intervention infructueuse.

1. (n°4, l. 73-84) Le père se lamente. Il promet au fils tout ce qu'il voudra, mais le fils ne se lève pas. Le père n'a pas de prêtre (*gsas*) excellent, de bon expert. Aussi ses efforts sont-ils vains. Le fils reste mort. Reviendra-t-il à la vie (sera-t-il guéri ?) <sup>39</sup>.

Variante : (récit n° 3) « l'homme, dans le pays sans mort, l'homme est mort, n'est plus ; la vache, dans le pays sans destruction, la vache est détruite, n'est plus. Le beau garçon est mort ; pour le guérir il n'y a pas de *bon-po* » <sup>40</sup> (l. 41-42).

(Les récits Nos 1, 2 et 3 intercalent ici les noms des « chevaux favoris » <sup>41</sup> qui ne sont pas à leur place ici et que le récit n° 4 ne fait effectivement intervenir qu'après la séquence 2).

2. (n° 4, l. 84-87 ; n° 1, l. 14-16 ; n° 3, l. 46) : aux confins du ciel se trouve (le prêtre bonpo) Bon-gçin gçen-drag, fils de dieux (*lha*) et petit-fils ou neveu de démons (*srin*).

Variante n° 3 ajoute trois autres spécialistes (*bon-gçin gsas-drag*, comme dans B 1) dont le premier est Dur-(g)çen rMa-da. N° 2 ne donne pas ce dernier (on notera que les diverses versions sont plus ou moins explicites ou complètes selon la fantaisie du scribe, tantôt l'une et tantôt l'autre).

vouloir se mesurer avec eux, forme un thème courant de la littérature classique. Elle est toujours fatale à l'homme ordinaire si celui-ci se permet de s'opposer aux divers êtres non humains. Seul le héros peut se permettre ce jeu dangereux. Cf. *Klu-'bum*, 207b : « tu peux bien te mesurer avec qui que ce soit, mais ne te mesure pas avec les *nāga* » (*çi-la do-bsdo yañ klu-la do-ma-bsdo-çig* ou 159b : *su-la do-bsdo yañ klu do-bsdo-ba'i lugs çï-yod*), 178a : « tu peux bien te mesurer avec qui que ce soit, mais pas avec les *nāga* ; tu peux bien t'égaliser à la course avec qui que ce soit, mais pas avec les oiseaux ; tu peux bien te mesurer en force avec qui que ce soit, mais pas avec le lion » (*do-bsdo, bañ sñoms, rcal bsdo*). Pour le héros, sous sa forme vile adaptée à la compétition avec les « démons », dans l'épopée, cf. Stein, *Recherches...*, p. 560-562.

<sup>39</sup> *myi çï-ba 'di gso-na sos-sam myi-sos* (l. 84) et la réponse (l. 87) : *myi çï ba ni gsor mi-sos*.

<sup>40</sup> *myi, myi-ça'i* (= *çï'i*) *yul-na myi çis myed / ba, myi-rlag-gi yul-na ba rlag-gis myed*.

<sup>41</sup> *do-ma sñins-dags*, également qualifiés de « étalons de type guerrier » (*dmag-rab* (= *rabs* ?) *gyi rta-po*) dans n° 1 (l. 13-14) et n° 3 (l. 45). Les noms sont identiques dans n° 1 et 4 : *Dañ-mgyogs* et *Yid-mgyogs* (« rapide comme la pensée ») et différents dans n° 2 et 3.

Le père embauche de(s) prêtre(s), et ils pratiquent des rites *gto* et *dpyad*<sup>42</sup>, rites préliminaires (et insuffisants). Mais l'homme ne revient pas à la vie (cf. n. 39). (Cette phrase est *supprimée* dans le récit n° 3).

C. Deuxième intervention fructueuse, le rite funéraire.

1. (n° 4, l. 87 ; n° 3, l. 47) Le(s) prêtre(s) déploie(nt) alors en grand le *mdad* et le *çid* (le rite funéraire) (variante n° 3 : *çid* et *rmañ*)<sup>43</sup> et ils construisent en grand le *çha-gar* (n° 4, auquel n° 3 ajoute d'autres constructions du rite funéraire : *rgyal*, *se*, *gru-bži*, alors que le n° 4 ne les introduit que plus tard, l. 117). Ils y font entrer les deux « chevaux favoris » (que n° 4 mentionne ici à leur bonne place, alors que n°s 1-3 les ont évoqués plus haut). Il doit s'agir d'une sorte d'enclos<sup>44</sup>.

1a. Intermède sur « quatre grands » sans rapport apparent avec le récit (l. 89-96), mais sans la moindre coupure avec ce qui précède.

1b. Intermède concernant les chevaux utilisés en C1 (l. 100-111), coupé de la seulement par un double *çad* et suivi sans coupure de C2.

1a. « Quelques temps après » (à un endroit incompréhensible), « quatre grands » (*çhe-bži*) concluent une alliance jurée d'amitié<sup>45</sup>. Ce sont le poisson, la loutre, l'oiseau et le renard. Mais la loutre est parjure (*mna'-zos*) et tue le poisson. Le renard aussi est parjure : il mange la chair et boit le sang du poisson. (Par contre) l'oiseau prend le cadavre sur ses ailes, ouvre la porte des nuages et le trou du toit du ciel (*gnam-gyi mthoñs phye-ste*) et laisse (le cadavre ?) au Ciel. Or le renard sort de l'intérieur du cadavre.

<sup>42</sup> Ces rites sont fréquemment nommés dans tous les précédents du *Klu-'bum*. Ils y sont toujours le fait des premiers spécialistes insuffisants. Il serait trop long de discuter la définition de ces rites. *gto* est généralement expliqué par « rançon » ou comme une sorte d'échafaudage rituel, *dpyad* comme un procédé médical (diagnostique), cf. Tucci, *Tibetain Painted Scrolls*, p. 716.

<sup>43</sup> Pour *çid*, cf. appendices, note 11. Ce mot va souvent de paire avec *mdad* (ex. P. 1040, l. 26, 77, 84-5 ; Lalou, *Rituel bonpo...* p. 356 « funérailles »). Le mot est attesté dans le dictionnaire récent de Dagyal : '*dad*, « faire de bonnes œuvres pour un mort » (*gçin-pa'i çhed-du dge-ba bsgrub-pa la*) et de la même manière dans celui de Che-tan : '*dad dan 'dur-çid ni çi-ba'i dge-sgrub-ste*. A la place de *mdad çid çher gtañ* de l. 87, n° 3 a *çid bgyi rmañ cugs* (l. 48). Ce *rmañ* est une variante de '*brañ*, comme dans AFL, IA, l. 27-8 : *çid-rabs* : '*brañ-rabs*, comparé à IB, l. 79 *çid-gdan-ño* : *rmañ gzugso*, et comme dans P. 1040, l. 26 et l. 77 *mdad-çid ni çher bgyis* : l. 84-5 *çid dan rmañ bcugs-te*.

<sup>44</sup> Le *çha-gar* est « construit » haut ou long (P. 1040, l. 26 *mdad-çid ni çher bgyis | çha-gar ni mthor brcigs*, et l. 77-78 *çha-gar ni riñ-du brcigs-nas*). Le *rgyal* reçoit l'épithète « huit cordes » (*thag-brgyad*) et le *se* ou *se-mo* l'épithète « quatre coins » (*gru-bži*). Lalou, *Rituel bonpo...*, p. 355-356 a pensé à des onomastiques, mais ce sont plutôt des métaphores pour une aire délimitée (cf. chinois *sseu-fang* « quatre coins » = orient et *pa-hong* « huit cordes » = rose des vents = le monde). Le mot *se* ou *se-mo* est également employé dans le *Klu-'bum* à propos de funérailles, avec la même épithète (*se-mo gru-bži*, 217b). C'est peut-être un creux carré (cf. le dictionnaire de Dagyal : *se-mo* : « espace entre les deux seins »). On parle de la « porte du *se* » qui se trouve dans le *çid* (*se-sgo*, *Klu-'bum* 218b) et de l'endroit du *se* dont on fait le tour (*se-sa*, *ibid.* 217a). On peut penser à *se-dad* ou *se-to* « maison » en langue *žau-žun* (E. Haahr, *The Zang-Zhung language*, Kobenhagen, 1968, p. 42).

<sup>45</sup> *çag-rag bgyis-te | mna' bçhad mtho mçhad*, formule qui répète celle qui est employée pour l'alliance entre le cheval et l'homme (cf. n. 30). Selon le dictionnaire de Che-tan, « quatre grands » signifie « témoin, médiateur » (*çhe-bži ni dpañ-po'am gzu-ba ste*) parce que, autrefois, quatre hommes se seraient réunis pour prendre une décision ou donner un jugement (*idem* dans le dictionnaire de Dagyal). L'expression *çag-rag* « (faire) alliance, amitié » est fréquente dans le *Klu-'bum* à propos des rapports entre *klu* et hommes (ex. 196b, 197a, 202a, 204a, 204b).

On pourrait réduire ce récit au schéma suivant : Amitié ou Alliance conclue = Vie ; Amitié ou Alliance brisée = Mort ; Amitié Témoignée = Mort sauvé au ciel. Ce schéma pourrait expliquer la présence de ce récit. Il ferait allusion à l'amitié de l'homme (du mort) et du cheval dont il va être question en C1b et en C2. <sup>46</sup> Il attesterait en même temps le lien entre le thème de l'alliance de deux êtres d'espèce différente et le thème du drame Vie → Mort → (Nouvelle) Vie.

1b. Les « chevaux favoris » de mGon-chun-phyva (le père du mort) se sont enfuis (ou s'enfuient) de leur enclos et il ne peut les attrapper. Ils franchissent cols et gués. Peu après, ils arrivent à un rocher de turquoise où il y a une source de turquoise. Ils y boivent et lèchent le sel. Mais on ne peut les attraper. Il en est de même à d'autres sources (d'or, d'argent, de laiton, de bronze, de fer et de cuivre). Enfin, ils s'enfuient sur la montagne des dieux *dmu*. Là, le seigneur des *dmu*, rGya'-bdun, les attrappe au lasso et les place dans l'enclos (*bse'i čho-rol*) <sup>47</sup>.

2. (n° 4, l. 111-122) Le père du mort prend les chevaux par la bride, pleure et évoque la mort de son fils : les chevaux auront-ils courage aux cols et largesse aux gués ? (Les chevaux acceptent ?). Le père les place alors dans un « château » de fer à neuf pinacles, leur donne la nourriture de luxe (riz vert, farine, eau de mélasse) et leur attache des « cornes » d'oiseau à la tête <sup>48</sup>. Deux bonpo préparent des enclos (?) rituels (*rgyal* à 8 cordes, *se* à 4 coins) et autres objets. Ils attachent des ornements aux chevaux.

On voit tout de suite que l'escapade des chevaux (C1b) et le luxe qu'on leur offre (C2) répètent les séquences de notre premier texte (I, A2). Mais ce qui se présentait là comme un récit mythique, est ici moitié récit, moitié liturgie. On remarque aussi l'instabilité des séquences, l'incertitude sur leur ordre de succession. Ce qui est ici (et ailleurs, cf. P. 1136) logiquement inséré après la mort d'un héros précède là la mort de l'homme. La même instabilité des séquences règne aussi à l'intérieur de nos quatre récits. La variante n° 3 (l. 59-63) conserve encore l'action rituelle des bonpo qui parlent aux chevaux, leur rappellent la mort de leur maître. Le rite qui consiste à bien préparer l'enclos (?) à quatre coins, ils l'exécutent pour faciliter le passage du col au gué (que les chevaux, sans cela, ne pourraient pas franchir ?). Les variantes

<sup>46</sup> Le récit est-il inachevé ? La dernière phrase ne se relie nullement à la suite (C 1b) : '*va-čhe sPyan-ldom byuñ-ste // mGon-phyva'i do-ma sñin-dags...*'. Et on ne voit pas ce que fait le renard. Quoiqu'il en soit, ce morceau présente une curieuse structure de médiation entre deux pôles extrêmes d'une bipartition. Comme cette médiation est à son tour subdivisée en deux pôles, on a le schéma : bipartition > tripartition > quadrupartition. Les acteurs se rangent en effet par leur habitat : 1) eau (poisson), 2) mi-eau mi-terre (loutre), 3) terre (renard), 4) air (oiseau). Au binôme poisson (victime fidèle) : oiseau (sauveur fidèle) s'oppose le binôme loutre (parjure entier, mal pur) : renard (parjure accessoire, mal secondaire). Le renard participe du mal et du bien. Il est aussi transporté au ciel (?). Ce qui est remarquable, c'est qu'une opposition de nature synchronique (répartition ou classement par domaines) sert de ressort à une succession d'événements.

<sup>47</sup> *bse-'i čho-rol* (*idem* in P. 1136, l. 21 ; on y met un cheval). La même expression se retrouve dans le *Klu-'bum* (236b) : on y enferme un cheval miraculeux (cf. n. 62). Le mot *bse* ne signifie pas « cuir » comme le pensait M. Lalou (*Rituel bonpo...* p. 348) mais une pierre semi-précieuse.

<sup>48</sup> l. 116, *glad-la ru btagsna bya-ru 'on-'on*. Cf. P. 1136, l. 26, *dbul* (= *dbu-la*) *bya-ru khyuñ-ru ni bcugs*. etc. On peut penser aux chevaux funéraires de Pazyrik.

n<sup>os</sup> 1 et 2 ne conservent que des métaphores sur la difficulté de ce chemin au pays des morts. Dans le ms. P. 1136 (l. 25-26) la séquence sur la nourriture de luxe et les ornements attachés aux chevaux se termine, sans rupture, par le cliché : « courage établi au col, largesse au gué ».

3. (n<sup>o</sup> 4, l. 122-140) Le père du mort confie (les chevaux ou le mort?) au mouton rituel (*skyi'bs-lug mar-ba*). Les deux chevaux devront franchir cols et gués *ensemble* avec le mouton qui les guidera. Le héros mort et les deux chevaux, ces trois, seront unis, d'accord, et iront, guidés par le mouton, au-dessus des neuf étages du ciel. Les bonpo leur chantent et les exhortent : ils devront rester en accord et demeurer ensemble, seigneur (le mort) et serviteurs (les chevaux) y penseront. (l. 139 : *m'chuis-taṅ ni m'chuis-gi yul-du bžu-do* / *mñams-taṅ ni* (140) *mñams-gyi yul-du bžu-do* / *rje yid-gyis ni* / *bsams-çiṅ bžu-do* / *kol daṅ-gis ni mno-çiṅ 'gro'o*).

Ici se termine le récit n<sup>o</sup> 4. Mais la variante n<sup>o</sup> 3, par ailleurs très abrégée, contient *seule* la conclusion : « Maintenant, c'est la méthode d'être vivant, de ne pas être mort dans la terre des dieux (où l'on est) vivant » (l. 64-65 : *da-run ni da-čuṅ du bços-gyi ni lha-sa na ma groṅs ni bços-gyi tabso*; cf. p. 478, n. 11).

Il nous reste un mot à dire des métaphores et des allusions au rituel qui reviennent dans les quatre récits parallèles dans un ordre chaque fois différent. C'est un bon exemple de l'extrême difficulté de lecture de ces textes. J'essayerai de réduire le désordre aux traits principaux. Le récit n<sup>o</sup> 3 (inachevé) s'oppose aux trois autres. Ce qui est positif et réussi chez ceux-ci y est négatif et non réussi.

Recommandations du *gčen*. 3a. Que le vieux écoute mes paroles, en trois mots ! Que le soleil chaud du printemps se couche à l'ouest ! (N<sup>o</sup> 1, l. 16; n<sup>o</sup> 4, l. 135 et 138; absent dans n<sup>o</sup> 3; n<sup>o</sup> 2, l. 28 : les paroles ne sont pas écoutées, le soleil ne se couche pas)<sup>49</sup>.

3b. Dans ce cas, il faut aller *ensemble* au pays (des morts) (n<sup>o</sup> 4, voir C 3). N<sup>o</sup> 1 (l. 18-20) : au-dessus des neuf étages du ciel, le fils mort doit, *ensemble avec l'animal*, en haut franchir les cols, en bas passer les gués; *ensemble* manger l'herbe qui est verte hiver comme été (*rchi dbyar sño dgun-du sño yaṅ*, métaphore de vie et de pérennité). Une autre métaphore s'y ajoute, mais je ne puis la traduire. Il s'agit aussi d'arriver quelque part, avec un parallélisme cheval-cavalier. Dans n<sup>o</sup> 1, les chevaux réussissent (l. 17), dans n<sup>o</sup> 2 (l. 29), ils ne réussissent pas<sup>50</sup>. La séquence manque dans n<sup>o</sup> 4. Mais dans n<sup>o</sup> 3, elle est logiquement liée à la suite.

3c. N<sup>o</sup> 3, l. 62 : en haut ils *ne* passent *pas* le col, en bas ils *ne* franchissent *pas* le gué. Mais les *gčen* préparent bien l'enclos à quatre coins (*se-mo grubži*). (Les chevaux) y marchent *bien* (*bgrod legs-te*) et réussissent la dernière séquence de 3b. Dans n<sup>o</sup> 1, ils marchent *bien*, (mais ensuite?), au-dessus des neuf étages du ciel, ils marchent *mal* dans le *se-mo*, commettent une faute

<sup>49</sup> l. 16, *ṅag ni rgar ṅand. dpyid-ṅin nub-tu 'jugs*; l. 28, *bstan-pa ṅag ni rgar ma-mñan, dro dpyid-ṅi ni num (= nub)-du ma-'jugs* et variante l. 135). Cf. l. 242, *rgan-phyi rgas-te... ṅi-ma ni nub-tu 'jugs*. Ce sont des métaphores de vieillesse.

<sup>50</sup> l. 17 *rje gral / ni mto-yaṅ slebs / ça-rchi ni gda'-yaṅ mnabs*; l. 29 *rje-gral ni / mto ma-slebs / ça-rchi ni gda' / ma-mnabs*.

(*bgrod noñs-te*), sur quoi le récit est interrompu. Dans n° 2 qui suit, ils marchent *mal*, ne réussissent pas et (l. 34-35) ne passent pas le col et le gué du pays des morts, ne marchent pas au pays des morts <sup>51</sup> (récit inachevé, suivi de n° 3 qui, seul, a la conclusion exposée plus haut).

Récit N° 5 (nouvelle variante de C 3)

a) Au pays de Joie, à la montagne de Joie <sup>52</sup> (*dga'-yul, dga'-ri*), il y a de l'herbe des morts (*gçin-rçi*) et de l'eau des morts (*gçin-çhu*). (Le père conseille aux) « chevaux favoris » de suivre le mouton rituel pour franchir *ensemble* avec l'homme, les cols et les gués (l. 140-153). Ils viendront au pays des morts (*gçin-yul*) Brem-daiñ où l'herbe est verte hiver comme été et l'eau fraîche et pure. Associés au mouton rituel, homme et bête(s) doivent y demeurer *ensemble* (l. 154-159).

b) « L'homme, ce *rMa-bu mçhin-rgyal*, <sup>53</sup>  
« homme, à dGa'-yul (pays de Joie) Byañ-rnams, pays de non-mort, un fils est mort,  
maître, à brLa-mo çhab-gor, pays de non-destruction, ... est détruit, n'est plus,  
du temps où il était vivant, cent ans (durant) il a...,  
du temps où il est mort, sept cent mille (étoiles ? tournent au ciel ?) ».  
« Désormais, après l'arrivée (de l'Age) des Calamités, vivants et morts : pas le même pays ; chien et porc : pas la même demeure » <sup>54</sup>.

<sup>51</sup> l. 35 *rab gçin-rab ma-rgald, la gçin-la yañ ma rgald*; l. 62 *mtö la'añ myi-'da', dma' rab-gyañ myi-bog-go*. Et l. 36 *se-mo brgod noñs, gru-bçi bgrod noñs-çin*, l. 63 *se-mo ni brgod legs-te, gru-bçi ni bgrod legs-te*.

<sup>52</sup> dGa'-yul ne peut pas être un nom propre, car l. 204 on lit : *dga' dañ skyid-pa'i yul* « pays de joie et de bonheur » (herbe verte hiver comme été). C'est un euphémisme pour le pays des morts. L. 202-3 : « le matin, au pays où il n'y a pas de chaleur, il y a (aura) chaleur » (*nañ dro-myed gyi yul-na dro yod*). Or dans un ouvrage du Bon postérieur, le *mJod-phug* (commentaire p. 74), il est question d'un bonpo dont la spécialité est de « calculer la chaleur du pays de la joie » (*dga'-yul gyi drod brcis*). Dans ce texte, ce pays semble être situé au sommet du Sumeru, et il y porte l'épithète (dGa'-yul, variante rGa-yul) Byañ-snams (op. cit. p. 125) La même épithète se retrouve dans P. 1136, l. 24. Byañ-ka snam-brgyad figure parmi les « principautés » des manuscrits de Touen-houang (Lalou, *Catalogue des principautés...*, p. 192; cf. *Klu-'bum* 215a, Byañ-kha sna-brgyad). Dans tous ces textes voisinent constamment pays réels et pays mythiques.

<sup>53</sup> Thomas (AFL) a pris ce mot pour un nom propre. M. Lalou a bien vu qu'il s'agit d'une épithète (elle est appliquée à six princes différents, *Fiefs...*, p. 195). C'est aussi le cas ici où le mot est suivi du pronom démonstratif « ce » et où le héros porte un tout autre nom. Pour *myi rma-bu* « homme, fils de l'homme (?) », cf. note 26, à propos de *myi rma-bu* lDam-çad du pays des hommes sKy-i-mthiñ. Curieusement, dans ce nom de pays, *mthiñ* signifie « vert, bleu-vert ». Or dans l'épithète (ou le nom ?) *mçhin-rgyal*, *mçhin* signifie aussi « vert » (est-ce le même mot sous forme palatalisée ?). Dans P. 1134, on parle souvent de *mçhin-gi na-'dra* à propos du cliché « herbe verte hiver comme été » (p. ex. l. 244), alors que l. 260 le texte a *mthiñ-gi na-'dra* « prairie verte ». Dans P. 1136, l. 18, il est question de *gram mçhin-gram snon-mo* qui est un objet vert. Il s'agit peut-être d'une confusion entre les lettres *tha* et *çha*. Dans le *mJod-phug* aussi (comm. p. 46), *mçhin* s'applique à l'océan et rappelle au commentateur le mot *gtiñ* « profond » (au lieu de *mthiñ* ?) : « l'expression *rgya-mcho mçhin-rnams* (du texte principal) vient de ce que (l'océan) est grand en étendue (*rgya*) et profond en profondeur (*gtiñ*) ».

<sup>54</sup> L. 160 *myi rma-bu mçhin-rgyal 'di myi myi-groñs gi yul | dga'-yul Byañ-rnamsna | dpan-gyi ni bu-çhig | groñs, bdag myi-rlag-gi yul | brLa-mo çhab-gor na | dbul-gyi pa-çhi rla-gis*



c) (passage très obscur) Désormais on cherche à s'occuper du pays de la crainte (*'jigs-yul*). On cherche notamment à envoyer le message néfaste au pays des morts, mais où est (celui qui) pourrait l'envoyer (l. 165-171)? (La réponse n'est pas donnée ici, mais se trouve dans P. 1123, ci-dessous VII B) <sup>55</sup>.

Désormais, il n'y aura pas d'hommes qui pourraient revenir (?) du pays des morts <sup>56</sup>. Désormais, si un homme naît et grandit, il disparaîtra finalement sous terre (le cheval aussi?, situation illustrée par des métaphores). Autrefois, père et grand-père avaient courage et largesse (*čhu-gaň yaň-ba*). Désormais, fils et petit-fils sont « démons jeunes » (*gžon-gyi bdud* = meurent jeunes?). L'herbe des vivants (*gson-rci*) est opposée à l'herbe des morts (*gžin [= gčin]-rci*) (l. 172-179).

d) Au pays des vivants Nar-gams, au pays des morts Brem-daň <sup>57</sup>, tu trouveras du riz vert hiver comme été. Au pays des morts on verse de la bière dans des cuillères de conque et de (?). Au pays des morts 'Brem-daň, pour le cadavre (ou le goût?, *ro-sgam la*) il y a une source dont l'eau est plus agréable que la bière. (Ceci semble être dit au mouton ou aux chevaux, car on leur conseille :) « N'écoute pas au loin de tes oreilles de soie, ne regarde pas au loin de tes yeux en œil de chat (*spug'spyan*) », et on mentionne les quatre sabots en fer des « chevaux favoris » (cf. n. 14) (l. 179-187). « Là où il n'y a pas de chemin praticable, on cherche un chemin ». De ses cornes, le mouton déchire le rocher (cf. n. 13). « Au pays des morts 'Brem-daň, bêtes : vivants-morts, homme : vivant-mort, ces deux sont seigneur et esclave » (cf. n. 31). « Toi, mouton rituel, père de celui qui est sans père, mère de celui qui est sans mère, ...(?)..., que l'homme soit vivant par toi ...(?)... que l'homme soit racheté par toi ! » <sup>58</sup>.

Le trait le plus remarquable de cette séquence est sans doute l'expression stylistique de la bipartition Mort : Vie, exemple d'une forme correspondant à une structure. Les deux éléments du binôme sont à la fois opposés et solidaires. C'est le rite, exécuté par le prêtre médiateur qui surmonte l'opposition inhérente aux deux termes. A plusieurs reprises les deux termes « vivants-morts » sont accouplés sans aucune copule (« et », « ou ») de manière à en faire une expression double ambiguë, à deux faces (on en trouvera un autre exemple plus bas, sous VII B 2). Le schéma d'une *succession* d'événements (diachronie) trouvé sous C 1a-1b (Vie → Mort → Vie) est ici une situation de coexistence (synchronie). La structure peut se manifester soit sur le plan diachronique d'un déploiement de séquences, soit sur le plan synchronique d'une simultanéité d'éléments juxtaposés.

*myed... L. 163, di-rin slan-čhadu | skyin-daň bab-gi 'og-tu myi nu myi, gson gčin yul myi-gčhig | khyi pag caň myi-čhig...*

<sup>55</sup> Ici *gčin-yul du tan bta'-na* doit être lu *than-btaň*, mot que Čhos-grags explique par : « envoyer une mauvaise nouvelle, la nouvelle d'une mort » (de même Che-druň : *či-ba'i 'phrin bkur-ba*). P. 1194, l. 36 : *than gčin-than ni čhi'is bgyi* et l. 45 *gson-gčin kyi than taň prin-du bgyis*.

<sup>56</sup> L. 171-2, *di-rin slan-čha-du | gčin-yul nas slar 'gor-pa'i mye-do*.

<sup>57</sup> L. 179-180, // *yul gson-yul Nar-gams na | gčin-yul Brem-daň na...*

<sup>58</sup> L. 192, *skyibs-lug mar-ba khyod | pa-myed gyi ba'o | ma-myed gyi ma, rci kham-gyis scan(?) gyaň* (l. 193) *myi khyod-gyis son-čhig | čhu rñubs-gyis glud-gyaň myi khyod-gyis lud-čhig |||*

Le morceau n° 6 de ce long manuscrit reprend le chemin du mort. Je me borne à en signaler quelques éléments significatifs. Il se compose de sept paragraphes construits sur le même modèle. Ceux-ci ont trait à sept cols que le mort et les animaux funéraires doivent franchir (cf. notes 24 et 28). Les trois premiers portent des noms propres, alors que les quatre derniers sont désignés par des phrases qui se rapportent au contenu du rituel : n° 4, col de l'homme qui est mort (en pleine force ?); n° 5, col du cheval de guerre qui n'est pas tué; n° 6, col de la vache qui n'est pas tuée; n° 7 sans nom ni désignation <sup>59</sup>. Ces sept cols se placent sur le « chemin des sept *sñin-ma* » <sup>60</sup>.

Avant de passer un nouveau col, on évoque une lutte et une agitation de deux éléments opposés (*'thabs-te khrigs-khrigs*) : col n° 1, ciel et terre (*sa*); n° 2, ciel et glacier (*gañs*); n° 3, ciel et « ardoise » (*g.ya'*); n° 4, ciel et rocher (*brag*); n° 5, eau (fleuve) et rocher (*čhab-brag*); n° 6, côté ensoleillé et côté ombragé de la montagne (*bdag dan sribs*).

Chaque fois on indique une espèce différente de vêtements et de nourriture à gauche et à droite de la route, les unes extraordinaires (par ex. farine) les autres ordinaires (légumes), les premières allant avec la gauche, les secondes avec la droite. En même temps la gauche est associée au « pays de la joie et du bonheur » (*dga' dan skyid-pa'i yul*) auquel est raccroché le cliché de l'herbe verte hiver comme été et celui d'un genévrier (toujours) vert; la droite va de pair avec le « pays de misère et souffrance (*ñon-moñs sdug-pa'i yul*). Mais la division n'est pas rigoureuse. Le même côté gauche est aussi qualifié à la fois de pays heureux et de pays malheureux (pays de l'homme qui est mort, l. 219), soit par erreur, soit parce que, comme ci-dessus, le pays est ambivalent et que le rite vise à surmonter l'opposition.

A cette description s'intègrent chaque fois des mentions d'offrandes qui ressemblent beaucoup aux indications du rituel publié par M. Lalou.

A chacun des trois premiers cols, ces mentions sont suivies d'un triple bêlement du mouton rituel et du conseil qu'il ne faut pas s'attarder à cet endroit (agréable); après quoi se place le cliché de la lutte entre les éléments opposés. Homme et chevaux se fauillent alors (avec, une fois, l. 212, la notice qu'on doit ouvrir la porte à l'homme). Ceci pour les cols 1 à 4. Au col n° 5 le motif est omis. Au col n° 6 on trouve une vache métisse (*mjo*) en plus de la vache ordinaire (*ba*) et l'association amicale de la vache et de l'homme (*ba dan myi gñis 'grogste*). Rien de tel au col n° 9 où l'on ajoute, par contre, un être, qualifié de *cha-lob*, qui semble être le cheval (? ou les chevaux ?) Pur-ke (et ?) Murke.

<sup>59</sup> Col n° 4, l. 252-3, *myi-bchun sman-du groñs-pa'i la-ste* (cf. col n° 2, l. 222 : *myi-bchun driru groñs-pa'i yul-te*) et l. 254 (le nom du col est) *myin-ba ni / skyes-dard na groñs-pa'i la'ste*; col n° 5, l. 266 : *dmag-rta ma-bsad-pa'i la-ste* et l. 268 : *dmag-gi rta ma-bsad-pha'i yul-te*; col n° 6, l. 275 : *sriñ-gi ba ma-bsad-pa'i la-ste* (l. 277, *idem*, *oyul-te*).

<sup>60</sup> Ce mot est incompréhensible. On peut songer à le corriger en *sñigs-ma* « résidu, impureté ». La gutturale finale est souvent prononcée comme une nasale (ex. *rtogs-ldan*, prononcé *tongdén*). Un exemple écrit se trouve dans la biographie de 'Brug-pa kun-legs, 122a, où il est question de « séparer pureté et impureté » (*dvañs sñiñs 'phyed*); *sñiñs* y est une fausse orthographe pour *sñigs*.

Il se pourrait que le motif de la lutte entre deux éléments opposés désigne ou évoque un « lieu paradoxal », les confins mythiques. On dit en effet, à propos de l'origine de la turquoise rituelle, qu'elle se trouve aux confins du ciel et de la terre où se passe, avec un grand bruit, une lutte de ciel et terre, de fer et cuivre (AFL IV, l. 127, voir plus bas notre § VI, G 2).

L'ambivalence notée dans le récit n° 5 reçoit ici une forme nouvelle qui marque davantage l'antagonisme latent. Elle s'attache à la bipartition déjà notée en gauche et droite. Mais elle est renforcée par le thème de la lutte entre deux éléments opposés. Motif qu'il ne faut sûrement pas prendre à la lettre. Il ne s'agit pas d'un récit d'événements qui s'inséreraient dans la succession des passages de cols. Ce ne sont probablement que des métaphores d'une situation critique. Mais leur insertion avant chaque passage d'un col indique que cette situation a la fonction d'un ressort ou d'un mobile nécessaire à la progression à travers les obstacles-épreuves.

Sans que nous ayons eu besoin d'insister, on se sera persuadé à quel point ce récit est parallèle aux variantes modernes du rituel mosso. Or les auteurs de ce rituel n'ont sans doute pas pu connaître les manuscrits de Touenhouang. Certains voudront y voir tout de suite des survivances d'un fond commun, et c'est bien possible. Il faut cependant prendre garde que des modèles écrits de la littérature tibétaine classique ont aussi pu servir d'intermédiaires. Ils n'ont pas encore été découverts, mais cela ne veut pas dire qu'on ne les découvrira pas un jour. Le *Klu-'bum* contient un long passage dans lequel on retrouve tous les éléments *rituels* de ces manuscrits <sup>61</sup>. Les éléments *narratifs* y manquent. Mais on en retrouve certains dans un autre passage <sup>62</sup>.

Quoiqu'il en soit de ces relations historiques entre rituels tibétains et mosso, il est bon, pour terminer cette analyse, de souligner le genre littéraire très particulier du récit n° 6. Il se présente comme une narration. Mais celle-ci est de temps en temps interrompue par des remarques indiquant des gestes rituels. Ce sont peut-être des gloses insérées (que nous aurions imprimées en marge, en italiques ou en petits caractères). Elles indiquent en tout cas que la narration allait de pair avec le rituel. Elle était peut-être récitée ?

<sup>61</sup> *Klu-'bum*, 218b, un bonpo est tombé malade du fait des *klu* et on lui révèle les fautes qu'il a commises. Elles concernent les phases suivantes du rituel : 1° *gçog-pa*, 2° *çid-rab* (tombe, funérailles), 3° *se-sgo* (porte de l'enclos *se-mo*), 4° *do-ma* (« cheval favori »), 5° *sgrib-lug* (mouton funéraire), 6° *spur-khab* (maison [ ? ] du cadavre), 7° *cha-log*, 8° *tho* (borne), 9° *dri-bya*, *dri-rta*, *dri-lug*, *dri-g.yag* (oiseau, cheval, mouton, yak), 10° *lam* (route). La même liste est répétée p. 219a, mais avant *gçog-pa* il y a encore *ldem-rin* *ldem-thuñ* (tombe); entre 3 et 4, il y a encore *dkor-nor* (bétail); après 9 on insère *zas-phud* (offrande de nourriture) et 10 devient *lam-ston* (montrer la route).

<sup>62</sup> *Klu-'bum*, 235a-236b. Le *gçen* 'Od-de mi-ñhuñ a un cheval d'or à queue de turquoise qui mange du riz vert ('*bras-kyi ljan-pa*), boit de l'eau de mélasse (*bu-ram gyi smyug-çhu*, comme dans nos manuscrits), va partout sur des ailes d'éclair. Mais un démon (*bdud*) vole ce cheval et l'enferme dans la vallée noir des démons. 'Od-de le cherche, emploie de la magie, en vain. Il envoie des messagers chez divers êtres divins (*bdud*, *dmu*, etc.), sans succès. Le fils *gçen* essaie alors. Une *klu-mo* lui révèle que le cheval a été volé par un *bdud* noir et qu'il est enfermé dans un enclos de minerai (*bse'i çho-rol*, cf. n. 47). Elle force la porte de fer du château du démon et amène le cheval.

Ce manuscrit de 58 lignes, mutilé au début et à la fin, contient plusieurs récits. Nous n'en retiendrons que le premier (l. 5-27).

1 — Au pays de dGa' (« la Joie »), *alias* Byañ-rnams' (cf. n. 52), deux êtres s'aiment. Ce sont sMra-myi-ste bcun-po et rMa-myi-de bcun-po. Ils concluent une alliance d'amitié (*çag-rag bgyis*, cf. n. 45) : « Si l'un meurt, l'autre exécutera le rite funéraire (*bdur*) ; si l'un est détruit, l'autre le cherchera »<sup>63</sup>.

2 — Un jour sMra<sup>o</sup> va chasser le yak dans les pâturages du Nord (*byañ-'brog sNam-stod*). Il y meurt, tué par le yak (?). Comme il ne revient pas, rMa<sup>o</sup> (semble aller ?) à Byañ-ka sNam-brgyad et y trouve le cadavre de sMra. Affligé, il pleure et prépare les funérailles (*çid, brañ, rgyal thag-brgyad, se gru-bži* ; cf. n. 44).

3 — rMa cherche alors des « chevaux favoris » (*do-ma sñin-dags*). (Or, pour en parler, il faut en donner l'origine. Aussi intercale-t-on ici une séquence).

3a — Au pays des poulains, père cheval d'or et mère cheval de turquoise ont un fils : Bal-bu mçhog-rum.

rMa le saisit de force et l'enferme dans un enclos de minerai (*bse'i çho-rol* ; cf. n. 47, 62). Il lui explique qu'il a conclu une alliance avec sMra selon laquelle, en cas de mort de l'un deux, l'autre doit faire le rite. Or sMra est mort. Aussi demande-t-il au cheval d'avoir « courage au col, largesse au gué ». Il le conduit alors au pays de dGa', *alias* Byañ-snam, lui donne le nom Ser-ñañ-ge, le nourrit de riz en herbe et d'eau de mélasse et lui attache des ornements.

4 — (Le cheval) exécute « courage au col, largesse au gué », (et le mort) en bénéficie (*phen-te bsod-do*).

5 — Le scribe ajoute une glose (destinée au prêtre ou au récitant) renvoyant ailleurs pour le détail (*nan-skor žib-tu bgyi*)<sup>64</sup>.

Du point de vue de la confection de nos textes, la dernière remarque indique bien le procédé. Elle est souvent insérée. Tous les manuscrits forment un corpus indivis. Ce qui n'est pas dit dans l'un se trouvera dit ailleurs. Pour éviter des répétitions, des renvois à l'un des spécimens suffisent. Le procédé se retrouve dans le rituel mosso. A un certain endroit du texte, le prêtre doit savoir qu'il faut se reporter à un autre<sup>65</sup>. Des combinaisons

<sup>63</sup> L. 7-8 : *gçhig ç'i-ni gçhig-gis bdur-bar bgyis, gçhig rlag-ni gçhig-gis bchal-bar bgyis-na*. Ailleurs, ces actes rituels sont exécutés par gÇen-rabs kyi myi-bo, avec clochette et tambour (P. 1289, l. 72 : *çi ni bdur, rlag ni chol | myi gçin ni gçen-gyis |||||*). Il serait trop long de discuter ici le sens de ce verbe difficile : *bdur*, 'dur, *sdur*.

<sup>64</sup> Cf. AFL. IV, l. 116 : « on répète de la même manière la séquence pour la turquoise, etc. » (*nan 'di-bžin bskor-ro*), l. 152 « séquence dite comme au début » (*nan thog-ma bžin bskor-ro*), et l. 158 *nan sna-ma bžin-du bskor-ro* (*idem* l. 174, 185, 193 ; IA, l. 37). Aussi, Lalou, *Fiefs...*, l. 57 « les autres séquences comme ci-dessus » (*nan-gžan ni goñ-ma dan 'dra'o*) (*idem* l. 79, etc.).

<sup>65</sup> Tel est le procédé employé par les prêtres taoïstes qui composent la liturgie en allant d'un ouvrage du *Tao-tsang* à l'autre, ou d'un chapitre à l'autre, sans tenir compte de l'ordre établi des ouvrages ou des chapitres (renseignement de M.K. Schipper qui l'a observé à Formose).

sont possibles selon les circonstances, un peu comme le choix de psaumes ou de versets de l'Évangile effectué par le prêtre chrétien. La liturgie est ainsi composée de divers récits et d'éléments rituels. Pour les utiliser, on les abrège. On n'en retient plus que les traits pertinents ou jugés essentiels.

Le nom que l'homme donne ici au « cheval favori » au moment de l'utiliser dans le rite, Ser-nañ-ge, est le même que porte le « cheval favori » du récit n° 2 de P. 1134 (notre texte II) dans lequel le héros meurt aussi au cours d'une chasse au yak (mais où il porte un autre nom).

Le cliché de la nourriture de luxe offerte au cheval renvoie, lui aussi, aux autres manuscrits. S'il a ici une fonction rituelle, nous l'avons vu se présenter comme un récit d'événement mythique dans I, et comme une description liturgique en II (C 1 et C 2, ci-dessus p. 489). Une autre variation concerne le thème de l'alliance. En I, elle est conclue entre cheval et homme, après avoir été provoquée par la mésentente entre les frères chevaux. Ici l'entente est conclue entre deux êtres que leur nom ou leur épithète semble désigner comme des hommes-types. Mais alors le cheval manque et doit être cherché.

Du point de vue de la forme, notre nouveau texte III est remarquable. Ailleurs l'alliance était destinée à surmonter une opposition latente, ici elle se présente comme l'expression d'une parenté inhérente. Les deux noms des héros du récit sont identiques sauf le premier élément, et par surcroît, ce premier élément est de part et d'autre une variation d'un même thème : *rma* et *smra* sont phonétiquement et sémantiquement inséparables (thèse : métathèse)<sup>66</sup>. Ce biais permet de marquer à la fois l'union et la division.

#### IV — *Paradigmes d'accident. Maladie et guérison (AFL, IV).*

A — Le début de ce manuscrit nous occupera plus tard. Ici, nous allons considérer un nouveau récit qui débute à la ligne 199 (p. 69).

1. Un homme (anonyme, *myi smon-bu žig*)<sup>67</sup> chasse le cerf et le yak dans les solitudes herbeuses ('*brog*). Trois essais vains et préliminaires sont suivis d'effet au quatrième tour. Il chasse :

a) un cerf des dieux (*lha-ça*) blanc qui s'enfuit sur le chemin des dieux (*lha-lam*),

b) un cerf des démons (*srin-ça*) noir qui s'enfuit sur le chemin des démons (*srin-lam*),

c) un cerf des hommes (*myi-ça*) qui s'enfuit sur le chemin des hommes (*myi-lam*).

Enfin l'homme vise un cerf spécial (cornes de conque, nez de ?, poils de yak, sabots de pierre semi-précieuse *bse*). La flèche, tirée trop haut, atteint la demeure du démon des solitudes herbeuses ('*brog-srin*). Le cerf est cependant tué. Sa chair est partagée et sa peau écorchée à moitié.

<sup>66</sup> Cf. notes 26 et 53. Dans le domaine de l'onomastique (ethnique et géographique) les deux noms *sMra* et *rMa* alternent aussi fréquemment (cf. Stein, *Les tribus anciennes...*, p. 52-54).

2. Le démon arrive avec un bruit de tonnerre (l. 210) et sous un aspect redoutable (l. 215). L'homme est effrayé, et le démon prend son âme (*brla*). Celle-ci réside (?) dans certaines appartenances du corps (ou va de pair avec elles) : sept cheveux, sept larmes, sept turquoises chéries. L'homme est entre vie et mort.

3. Il s'en remet (*gñar-te*) à plusieurs bonpo (un *lha-bon*, un *g.yañ-bon* et un *pya-bon*). Ceux-ci exécutent un rite de rançon (*glud*) et de rappel de la vie (*g.yañ*).

4. L'homme est alors *mieux qu'avant* (l. 227).

Après quoi le récit mentionne l'homme (*myi*) *rMa-bu mčhin-rgyal* pour lequel les mêmes bonpo font les mêmes rites et qui était le héros de l'ensemble du récit (à partir de la ligne 40) dans lequel la séquence ici analysée se trouve insérée <sup>67</sup>.

B — La séquence qu'on vient de lire est bien délimitée par des signes qui en marquent la fin. Celle qui suit est aussi introduite par une marque.

1. (l. 229) Une déesse (*lha Myañ-lha bu-mo*) est propriétaire (*bdag*) du pays boisé de Myañ. Elle fait quelque chose au-dessus de la tête du démon de ce pays (*Myañ-srin*), l'opprimant ainsi (*mgo-gnon*). (Les mots sont obscurs. Il me semble qu'elle brûle ou grille le pays ?) <sup>68</sup>. De ce fait les arbres (?) de ce pays ne sont plus.

2. Le démon de ce pays arrive, vole l'âme de cette fille (*sku'i brla-žig brkus*) et cherche les sept turquoises. La fille est inconsciente, entre vie et mort.

3. Des spécialistes (*gčen*) font un rite de rançon (*glud*) devant le démon et dans son pays (*srin-yul*), « pays où le feu ne se lève pas et où l'eau ne se retire (rétracte) pas (?) » <sup>69</sup>. Ils exécutent aussi le rite *ñan* <sup>70</sup> dans lequel on emploie (pour une figurine sans doute) des turquoises et des pierres semi-précieuses *bse*, sans doute pour rappeler l'âme ou la vie.

4. La fille est alors *mieux qu'avant* (l. 241).

Cette séquence, dont aucun artifice d'écriture ne signale la fin, est reliée à la suite par une glose significative : « Autrefois, tel fut (le rite) *ñan* (de la

<sup>67</sup> Thomas le prend aussi pour un nom propre. Mais comme ci-dessus, il doit s'agir d'une épithète de l'homme en général : *smon-bu* est parallèle à *rma-bu*. Peut-être cette épithète s'applique-t-elle particulièrement à un jeune : l. 226, elle devient *myi smon-bu čhuñ* (« petit » ou « jeune »). Ce mot reparait sans doute dans le nom du Premier Homme du monde, issu de l'œuf primordial, *Ye-smon*, ensuite interprété en *Yid-smon* (cf. *Les Tribus anciennes*, p. 7, 17, 49).

<sup>68</sup> L'action est *ržen* (cf. *gžen* : « brûler ») et l'effet est *g.yos* (griller). Cet effet se produit dans le haut de la vallée (*pu-ru*) et affecte *Myañ-yul čin-nag* (les arbres, la forêt ?).

<sup>69</sup> L. 238 : *srin-yul mye myi-rlañ* (239) *čhu myi-rgum kyi yul*. Plus loin (C 1b), l. 292, les verbes sont inversés : *mye myi-dgu čhu myi-rlañ kyi yul-du*. La traduction est incertaine. Je comprends *lañ* « se lever » et *dgu* « se rétracter ».

<sup>70</sup> Il serait trop long de discuter ce mot ici. Il est commandé par le verbe « ériger » (*gzugs, bcugs*) et désigne visiblement un objet rituel, peut-être une effigie (du mort), sorte de substitution (cf. l. 224 où *ñan* = *glud* « rançon ») On peut songer à expliquer *ñan* par *brñan* « forme » et « objet mis en gage ». Comme bien d'autres, cet objet est souvent associé à un « château » (*kar* = *mkhar*), cf. n. 76 et 77.

figurine ?) de la fille déesse de Myañ. Maintenant, de qui est-ce le (rite) *ñan* ? C'est le (rite) *ñan* de l'homme (*myi*) *rma-bu mčhiñ-rgyal* » <sup>71</sup>. Et effectivement le reste de ce long texte a de nouveau pour sujet ce même homme. Mais avant de réfléchir à cet enchaînement, voici encore, cinquante lignes plus loin, une autre série de précédents dont il faut dire un mot.

C — Nouvelle séquence qu'aucun artifice de scribe ne sépare de ce qui précède.

1. (l. 291) a) Au pays de rCañ, le seigneur de ce pays (sujet sans verbe ni complément).

b) le démon de ce pays (*rCañ-srin*) parle du « pays où le feu ne s'étend pas, où l'eau ne monte pas » (proposition inversée par rapport à B III).

c) le seigneur de ce pays (*rCañ-rje*) invite le spécialiste *gčen* de ce pays qui opère le rite de rançon et de *ñan*, avec turquoises, pierres *bse*, etc. Le démon vient les chercher, et

d) « l'homme (*myi*) est sauvé (*thar*), le seigneur de rCañ est sauvé. Une glose affecte à nouveau ce cas à l'homme (*myi*) *rma-bu mčhiñ-rgyal*.

2. a) — d) même séquence pour le pays de gNubs et même glose à la fin. Et ainsi de suite, une série de douze séquences identiques en des pays différents.

Cet agencement permet de renforcer l'observation déjà faite plus haut. La liturgie se compose de récits de plus en plus abrégés jusqu'à devenir des énumérations de cas. Si nos textes IV A et B étaient encore des récits suivis, C n'est plus qu'un catalogue de quatorze séquences dont les cas seraient incompréhensibles sans la connaissance d'un récit-type complet, mais dont la mention suffit pour établir une sorte de litanie.

Un autre enseignement se dégage. Ces divers récits qui se passent dans différents pays sont simplement insérés (souvent sans coupure ni transition) dans le corps du principal récit rituel concernant l'homme *rma-bu mčhiñ-rgyal*. Ce fait justifie leur définition comme cas ou précédents faisant pour ainsi dire jurisprudence. Il ne s'agit pas, comme on a pu le penser, d'un événement unique, archétype que l'homme revit dans le rituel <sup>72</sup>. L'efficacité de ce rituel est prouvée par la multiplicité des cas observés et attestés. Les auteurs du rituel en sont conscients : autrefois il fut fait ainsi, et le procédé a réussi ; maintenant on en fait donc autant. On trouvera ce principe encore plus clairement formulé : désormais l'homme fera ainsi. Nous l'avions déjà signalé dans le *Klu-'bum* (ci-dessus, p. 483, n. 8).

Quant au contenu de ces précédents, on constate que, comme dans le *klu-'bum* et dans le rituel mosso, il varie chaque fois alors que le schéma essentiel demeure le même : faute commise par le représentant d'une caté-

<sup>71</sup> AFL. IV, l. 241 : *gna' Myañ-lha bo-mo'i ñan | da su'i ñan-na myi rma-bu mčhiñ-rgyal kyi ñan-to*. Lalou, *Fiefs...*, l. 55 : *da' de riñ sañ-lta'-na | myi rma-bu mčhiñ-rgyal | 'di-yañ ... mñad-do* (*idem* l. 77). Cf. n. 26, 53.

<sup>72</sup> Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, London, 1967, p. 20 et 256, n. 9, et mon compte-rendu dans *Asia Major*, 1968, p. 127.

gorie d'êtres (pas seulement les hommes) envers le représentant d'une autre catégorie, antagoniste; colère du second et sa vengeance; maladie, demi-mort ou mort frappant le premier; intervention du prêtre par un rite de rachat; guérison ou résurrection impliquant le rétablissement de l'équilibre premier entre les deux catégories.

Comme nous l'avions déjà noté plus haut, le déroulement du drame n'était pas inutile. La situation à la fin ne rétablit pas seulement celle qui régnait au début. Elle est meilleure <sup>73</sup>.

Pour bien montrer comment s'opère l'insertion de ce genre de cas dans un rituel concernant « l'homme », il est nécessaire de donner ne fût-ce qu'un résumé succinct de tout le texte de AFL IV. Mais avant de le faire, je crois utile de reproduire encore quelques cas tirés d'un autre manuscrit. L'expérience nous a montré que le rédacteur d'un manuscrit en avait tout un lot à sa disposition et pouvait les répartir à sa guise.

### V — Nouveaux paradigmes d'accident. P. 1285 (LALOU, *Fiefs...*).

A — (l. 30-55) 1. Au pays de (ou des) sMra, un mari Thañ-ba g.yu-thañ et sa femme Thañ-thañ brla-ma vivent sans avoir de relations sexuelles. Ils vont chasser le cerf dans les solitudes herbeuses du Nord (*byañ-'brog*) mais ne tuent rien.

2. Un malheur arrive (?), et la femme tombe malade.

3. a. On invite cent spécialistes (*gçen*) masculins (blancs, côté ensoleillé de la montagne) et cent *gçen* féminins (noirs, côté ombragé) <sup>74</sup>. Ils consultent les oracles, mais ne trouvent pas le remède.

b. On invite plusieurs *bon-po*. Ils purifient les souillures, consultent les oracles et trouvant le remède.

4. Mari et femme sont guéris, ils sont *mieux qu'avant* (l. 55). Et la glose finale: « désormais, l'homme (*myi*) *rma-bu mçhin-rgyal* aussi... » (Le reste est malheureusement intraduisible du fait que le sens du verbe *mñad* est inconnu).

B — (l. 58-79) 1. Au pays de (ou des) dMu, un couple a deux fils et trois filles. Le fils aîné Thañ-ba dmu-thañ ne franchit pas le col de (ou des) dMu, ne passe pas le gué (lac) des dMu. Mais un jour, un démon (*gdon*) le possède. Il prend une arme, chevauche son cheval, va au col, va au lac.

2. Au col, un démon *gñan* se lève, au lac un *klu* se lève. Le fils aîné tombe malade.

3. (exactement comme sous A).

<sup>73</sup> AFL. IV, l. 226-7: *sñar-bas ni da bzañ* / *gçe-bas ni da sgyan*; l. 241 *idem* (*rgyan*). Lalou, *Fiefs...*, l. 55: *gna'-bas da' bzañ* / *phrum-bas lod dkar* « mieux qu'avant, plus blanc que blanc ». (*phrum*, l. 76 *phrom*, doit être le vieux mot tibétain et k'iang pour « blanc » ou « argent », cf. Stein, *Les tribus anciennes...*, p. 37-39).

<sup>74</sup> Cette classification, côté ensoleillé: mâle et l'inverse, est courante. Elle correspond au binôme chinois *yin-yang* qui désignait aussi les deux côtés d'une montagne. Pour une autre application de cette classification, voir plus loin, p. 511.



b. (exactement comme sous A), sauf qu'ils ne consultent pas les oracles, mais exécutent les rites *gto* et *dpyad* (cf. n. 42). De plus, les *bonpo* expliquent au malade comment il faut exécuter le rite (inconnu) que décrit le verbe *mñad*.

4. Le fils est guéri, et *mieux qu'avant*.

Suit la même glose que sous A : « l'homme » (*myi*) *rma-bu mčhiñ-rgyal* fera aussi de la sorte.

C — La séquence suivante (l. 79-90) est identique, mais se passe au pays des IDe et supprime le § 4 et la glose finale. Les deux séquences B et C sont qualifiées de « récits » (*rabs*). Toutes les autres, pourtant de construction identique, ne sont pas expressément signalées ainsi.

## VI — *Narration rituelle et récits d'origine.* *L'origine des ingrédients* (AFL IV).

Après ce détour, il est bon de revenir à notre analyse n° IV dans laquelle nous avons résumé plusieurs cas ou précédents. Ceux-ci, on s'en souvient, ont pour héros divers personnages, et pour scène divers pays dont les noms sont donnés. Or ces noms sont différents du sujet de la narration principale qui traite de « l'homme » (*myi rma-bu mčhiñ-rgyal*) en général et non pas d'un héros particulier. Les cas de notre analyse n° IV le confirment.

Voyons donc le schéma de cette narration rituelle. Il contient malheureusement beaucoup de termes techniques qui restent inexpliqués et des phrases qui résistent encore à l'analyse grammaticale. Il faut en prendre son parti et retenir ce qui est compréhensible.

A — (l. 42). Quelqu'un semble être entre vie et mort, situation marquée par des clichés : vivant, cent ans... ; mort, seigneur de sept cent mille (étoiles ?, cf. notre I, D 2) ; vivant, (au pays des dieux ?) ; mort, seigneur dans le trou à quatre coins ; vivant, la voix s'élève au ciel ; mort, la voix... (opposition entre tête... et pieds d'oiseau).

B — (l. 46-7). On réunit cent *gčen* masculins à turban blanc au côté ensoleillé (blanc) et cent *gčen* féminins à chapeau (?) au coté ombragé (noir). Ils consultent les oracles (*mo* et *phya*) et indiquent des rites à faire (« saisir », « attacher », effigie (?), *ñan*, etc.). Ceux-ci servent à « racheter » (*bslus*, l. 49). Sans eux les âmes (du mort) ne pourraient pas ...(?) :

[opposition entre a et b]

a) Les âmes supérieures (*ya-gla*) en haut de la vallée (*pu* = *phu*) : 13, comme des oiseaux,

b) les âmes inférieures (*ma-bla*) au bas de la vallée (*mda*)<sup>75</sup> : 12, comme des poissons, avec une allusion à leur montée, (possible ou impossible) :

<sup>75</sup> Thomas a lu *mad*, comme il a lu *man* au lieu de *mna*'. C'est une erreur (cf. n. 30).

du sommet du château, en haut ; de la porte du château, en bas (l. 54-55). On retrouvera cette subdivision plus bas, sous K 2.

C — 1. (l. 57-58) [On essaie d'exécuter le rite] : on érige, on établit (l'effigie ? et autres choses, représentations ou substitut du mort ? *ñan*, etc.) <sup>76</sup>. Pourvu que (le mort), l'homme (*myi*) *rma-bu mčhin-rgyal* y pénètre ou y soit fixé... !

On parle alors de 9 dieux (*lha*), 9 dieux ou maîtres divinisés (*gsas*), 9 souverains (*rŕje*), 9 (?*gar*), 9 « pères » (*pha*), 9 *bon(-po)*, sans qu'on sache ce qu'ils font (l. 68-69).

2. (Mais en vain ?, car) le « seigneur » (*rŕje*) His-sten čhen-po et (la plante verte) *mche* <sup>77</sup> (personnifiée et portant le nom) His-po His-bdag « ne sont pas là » (manquent) (cf. l. 101). Trois matins, trois jours (et trois soirs), des bonpo qui s'occupent de l'essence de vie (*lha-bon*, *g.yañ-bon* et *phya-bon*) (s'efforcent de ?) *reprandre la vie* (*g.yañ-du glan* = rappel de l'âme) (l. 60).

(Mais en vain, car) il n'y a pas (l'herbe) *srad(-po)*, ni (l'herbe) *mche* qui sont (des supports ?) de l'âme (*bo-bla* = *pho-lha* ?, l. 61). On a beau ériger l'effigie, etc., trois jours durant, ces herbes manquent, (l'herbe) *mche* His-po His-bdag manque (l. 62-64). On a beau placer l'homme (*myi*) sous l'effigie (*ñan*), on a beau planter la « maison de l'âme », la « maison de l'effigie » sur (?) le corps (du mort) (*sku rla-gañ ñan-khañ dpub-du yañ*), on a beau ériger le « château de l'âme » (*rlan-mkhar* = *rla-mkhar*), la « maison de l'âme » (*rla-khyim*), la « route de l'âme » (*rla-lam*), (c'est en vain, car) il n'y a pas le *mche*, le « *mche* de l'âme » (*rla-mche*) His-po His-bdag.

3. [Il y a toutes sortes d'espèces de cette herbe *mche*] : au Nord, celle des trous (?), au Sud celle des rochers et des (?), d'autres encore, qui portent toutes un nom, mais ne sont pas His-po His-bdag, le *mche* de l'âme (ou ?) la plante *srad-po* (l. 71-74). On a beau faire les différents « châteaux », ce n'est pas le *mche* voulu.

<sup>76</sup> Cf. n. 70. Il s'agit sûrement de constructions ou échafaudages, car le verbe qui commande ces noms signifie « établir » (*gzugs*, *bcugs*, '*jugs*), « construire » (*rcig*), « planter » (comme une tente, *dpub*), ou « mettre » (*rgyab*). Ce sont des « châteaux » (*kar*, *mkhar*) ou « maisons » (*khañ*, *khyim*) tels que *ñan-kar*, *stan-kar* (un « tapis » ?), *pon(phon)-kar* ou *pon-mkhar*, '*pan('phan)-kar*, *gon-gar* (*kar*), *hin-kar*(*mkhar*), *brla-kar* ou *rlañ-mkhar*, *rlan-kar* (« château de l'âme »), *rla-gañ* (*khañ*) (« maison de l'âme »), *rla-khyim* (« maison de l'âme ») ; à quoi s'ajoute le « chemin de l'âme » (*rla-lam*), également « construit » (*rcig*). Le tout est destiné à servir pour « l'âme » (*bla*), le « corps » (*sku*, honorifique) ou « l'essence de vie » (*g.yañ*). Ces échafaudages devaient être du type des *mdos* ou *yas* (en bambou, avec des fils de couleurs différentes) ou de ces faisceaux d'objets divers qui sont le séjour du dieu de la maison (*phug-lha*) ou du « dieu des mâles » (*pho-lha*) et autres divinités « nées avec l'homme » On les appelle souvent « châteaux » (*srog-mkhar*, *gsas*<sup>o</sup>, *rtén*<sup>o</sup>, etc). Voir Tucci, *Tibetan Folk Songs*, 2<sup>e</sup> ed. Ascona, 1966, p. 54, 149, 187-8, et mon compte-rendu dans BEFEO, 1968, p. 632.

<sup>77</sup> Le dictionnaire de Čhos-grags explique *bla-che* par *srog-gi bla-che* « vie, longue vie », mais *che* y est sans doute une interprétation de *mche*. Selon le dictionnaire de Čhe-druñ, ce dernier mot désigne une plante qui ressemble au bambou et qu'on brûle en guise d'encens. On le rend par « evergreen » (bon symbole de permanence). Selon Snellgrove (*Nine Ways of Bon*, p. 307), c'est une plante des rochers qu'on utilise depuis l'antiquité dans les rites (sans doute *Ephedra*, *species girardiana*, selon M. Sheriff). Les Chinois (Čhe-druñ) traduisent par *ma-houang* « chanvre ». Čhos-grags en distingue quatre espèces : *mche* des rochers, des « chèvres » (*ra*), des prairies et des moutons (*lug*). L'emploi de cette plante dans une construction rituelle est illustré dans l'ouvrage bonpo traduit par Snellgrove (p. 36, l. 10). Il s'agit de « tromper » (= racheter) la mort par des croix de fils (*mdos*), des *yas*, des rançons (*glud*).

D — (l. 78). [Il faut en trouver l'origine et la raconter].

Il faut le chercher dans une montagne qui a 2, 3, 5, 9 et même 10 parties. Au-dessus se trouve le *mche* de longue montagne, montagne de l'âme, le *mche* de grande plaine <sup>78</sup>, plaine de l'âme, le *mche* de défilé, défilé de l'âme (l. 82-85). C'est là, au pays de sKyī, que se trouve le « *mche* de l'âme » (*gla = bla*) Srad-po, dont le père est le *mche* divin (*lha mche*) Khar-ba et la mère le *mche* Khrun-bzañs (l. 85-86).

2. [Son origine ayant été évoquée, on peut l'employer]. Trois jours durant, les trois spécialistes bonpo (*lha-bon*, *g.yaṅ<sup>o</sup>*, *phya<sup>o</sup>*) et un « seigneur » (*rṣe-bla*) invitent (*spyon*) ce « *mche* de l'âme » Srad-po dans le corps (du mort).

3. (l. 88). Mais il manque encore le *mche* His-po His-bdag. [Aussi faut-il d'abord dire son origine]. Dans la montagne, le pré, le haut et le bas de la vallée de sÑi, se trouve le fils *mche* ljon-bzañs <sup>79</sup>, fils du père *mche* Rañ-roñ et de la mère *mche*. Ce fils (l. 91), quand on regarde :

Le haut, le fruit, c'est vert comme une turquoise de rGya ou de Moñ ;  
le bas, la racine, c'est plus rouge que la (pierre semi-précieuse) *bse* ;  
les nœuds, nœuds (pareils à ?) terre blanchâtre, nœuds du roi des flèches (= bambou) ;

le creux, c'est (comme) le creux du roi des *gži* (= *gzi*, agate ?) ;

le *khrun*, c'est (comme) le *khrun* du roi des oiseaux ;

les poils, c'est (comme) les poils du roi des chèvres.

4. (l. 95) [Après cette évocation mythique et rituelle, sorte d'hymne, il faut encore dire comment on le trouve]. Personne ne le cherche, personne ne le voit, mais (l'aigle) à poitrine (ou queue) blanche et l'aigle à poitrine (ou queue) noire le voient. (Ils voient et envoient) la « femme unique » (*ñag-čig*), la *mche* femelle Byañ-pañs, *alias* Sum-pañs <sup>80</sup>, *mche* divine (*lha<sup>o</sup>*, *gsas<sup>o</sup>*) [il faut suppléer le *mche* mâle]. Ce sont bien le *mche* His-po His-bdag (et ?) la *mche* femelle Byañ-pañs (*alias*) Sum-zur.

E — (l. 100-101) [Le rituel reprend]. Trois nuits durant, on place le *mche* His-po His-bdag dans l'effigie (*sku-ñan*). (Il fait fonction de ?) 9 « seigneurs » (*rṣe*), 9 dieux (*lha*, etc. comme C 1) et (est alors) His-sten čhen-po (le grand His ?) (et ?) la *mche* Sum-zur. Placé dans l'effigie (*ñan*) il en devient le maître (*bdag-po*), [d'ou son nouveau (?) nom] : His-po His-bdag. C'est lui qui a construit (? ou pour lui qu'on a construit ? ou avec lui ?) le château, la maison, la route de l'âme (l. 103). Pour le (ou les ?) dieu(x), l'homme (*myi*) *rma-bu mčhiñ-rgyal* a érigé le « château de l'effigie » (*ñan-kar*) et d'autres « châteaux » rituels.

F — (l. 107-116, paragraphe marqué dans le texte). 1. Mais pour « maître » (*bdag-po*) de l'effigie (*ñan*), etc. (il faut encore la pierre semi-précieuse *bse* (nommée) Sib-bse Goñ-kar Be-ne čhog-po, plus tard qualifiée de « *bse* de vie »

<sup>78</sup> *dpye* / *dbye*, cf. Čhos-grags : *dbye-thaṅ* (*g.ye<sup>o</sup>*) « plaine sans montagnes, solitude de pâturages » ; et Che-druñ : *dbye ni thaṅ-gi brda-rñiñ-ste*, « *dbye* est le mot ancien pour plaine ».

<sup>79</sup> Un Khrun-bzañs, nom de la mère, semble ici de trop.

<sup>80</sup> Cf. l. 155 où *ldem-pañ* (« flexible ? ») et *sum-zur* (« triangulaire ») sont des épithètes du bambou. Ces caractéristiques, et les « nœuds » de cette plante concordent avec la définition de Che-druñ qui la compare au bambou (cf. n. 77).

(*g.yaṅ-bse*, l. 117). Or, pour construire le château, la maison, la route de l'âme ainsi que les différents « châteaux », pour la « maison du corps (du mort) » (*sku-gaṅ*), pour la « maison de l'effigie » (*ṅan-khaṅ*), pour la « maison de l'âme » (*rla-gaṅ*), il n'est pas là.

1a. [Une glose est ici intercalée] : On (doit plus tard) répéter la même chose pour les autres ingrédients de ces constructions : la turquoise, l'orge, le *po-ma* et le coton.

2. [En clair dans le texte] : Du moment qu'on cherche Sib-bse<sup>o</sup>, on dit le récit (*rabs*) du *bse* Ḥaṅ-ḥaṅ ru-riṅ (« grue à cornes longues ») [mais ce n'est pas le bon ?]. Le (vrai) *bse* Sib-bse<sup>o</sup> est le fils du père Bœuf de conque (*duṅ-gyi glaṅ-po*) et de la mère Guenon (?) de turquoise (*g.yu'i 'pra-mo*)<sup>81</sup>.

3. [Rituel rappelé]. Trois nuits durant, on le place dans le « château de l'effigie » (*ṅan-khar*).

G — (l. 121) 1. [Origine de la turquoise]. (Pour le rite il faut) les turquoises Mye (var. ṅe)-cho thiṅ-snar (« Perroquet... »), rGya-sbraṅs the-thog (« grande abeille?... ») et Nam-po briṅ-ru, mais elles manquent.

Or le père de la turquoise est le seigneur des turquoises Thaṅ-po, la mère... [le noms du fils manque, à moins que les trois noms ci-dessus désignent trois fils ?]. Il y a bien des espèces de turquoises, provenant de divers pays [dont chacun est qualifié par un épithète] : du Tibet (sPu-rgyal), des 'A-ža (? Da-rgyal)<sup>82</sup>, du rKoṅ-po, des hommes (*myi*), des (? *pyag*), des 'A-ža, du Me-ṅag. Aucune ne convient pour l'effigie. Ce ne sont pas les trois énumérées plus haut.

2. [Récit sur la provenance]. Aux confins du ciel, ciel et terre, fer et cuivre, luttent et font grand bruit. Au-delà se trouvent un rocher et un lac de turquoise. Ce dernier doit être traversé avec un bateau de conque, avec mât et rame de conque. Le rocher de turquoise doit être battu avec une hache de turquoise (dont l'épithète *gzaṅs-riṅs* « à longue pointe » désigne une herbe piquante).

2a. On aura alors des turquoises, mais ce sont des turquoises de dieux. Si on frappe ailleurs (des *mṅan* et des *gthod* de turquoise) on aura des turquoises de démons (*srin*). Les deux espèces ne conviennent pas pour l'effigie (cela se passe une fois aux [neuf étages ?] du Ciel et une fois aux sept étages de la terre). Cet insuccès ne provient pas, semble-t-il, du lieu choisi, mais de la manière de frapper. Jusque là, en effet, on a frappé « une prémisses » (? *phud-čig*). Il en est autrement si on frappe « une méthode » (? *thabs-čig*).

2b. Si l'on frappe ainsi, on aura les trois turquoises nommées au début (elles sont de, ou appartiennent à, Mon-bu Mon-'ju). Elles sont aptes à être placées dans l'effigie. On le fait, et elles sont alors le « maître » (*bdag*) de l'effigie. On le dit aussi pour le « château de l'âme » (*rlan-mkhar*) et pour toutes les autres constructions rituelles.

<sup>81</sup> Cf. Ḥos-grags : *spra-mo* « grand singe ».

<sup>82</sup> *da-rgyal* est fréquent dans les mss. de Touen-houang comme une sorte de titre ou épithète d'une population du Nord-est du Tibet (cf. Stein, *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, Paris, 1959, p. 67).

H — (l. 142) [Origine de l'orge]. (Par erreur, une phrase de cette séquence est placée avant la fin du paragraphe précédent dont la fin est signalée par une marque).

On dit de l'orge (parmi [?] les sept céréales, *bru-bdun*) qu'il provient de « l'origine sextuple » (*gyuñ-drug*)<sup>83</sup>. Le père de l'orge : en amont du Fleuve (*čhab-bgo*); la mère de l'orge : en aval du Fleuve<sup>84</sup> (*čhab-kyi ma-žug*). Ils sont la part (? *skal*) des yaks (*gnag*). Leur fils est un orge malodorant (? *dku*). C'est pourquoi ils ne conviennent pas pour l'effigie. — Par contre, la femme-Orge « Origine sextuple » (provient ?) des dieux. On la met dans l'effigie, etc.

I — (l. 153) [Origine d'un autre ingrédient (fait avec ?) la plante *pho-ma*<sup>85</sup>, sans doute de type bambou].

1. On indique le nom du père et de la mère. Le fils est un bambou (*smyig-gu*) du pays des Mon (Bhutan), flexible, triangulaire (*ldem-pan, sum-zur*).

2. On le coupe et le met dans l'effigie.

J — (l. 159) [Origine du coton]. Au pays de rGya, *alias* gTañ-bzañs, la femme Thañ-na (= Thañ-ña) rGya-mo-thañ arrache à l'arbre (la « laine de l'arbre », *çiñ-bal* = coton), divise, insère. Elle et trois autres femmes des pays du Sud, Mon-mo-thañ, Lho-mo-thañ, Bal-mo-thañ (semblent tisser le coton; le passage est peu lisible). On le met dans l'effigie.

K — (l. 163) [Après ces récits d'origine qui ont permis de parler des ingrédients et de les manipuler, on revient au rituel].

1. Trois jours et trois nuits durant, on invite (?) le mort (*myi rma-bu mčhiñ-rgyal*), on rappelle sa vie ou son âme (*g.yañ-du blan*) (l. 164). Ce sont les divers bonpo qui le font. Ils invitent l'âme du mort (*sku-bla*) et la placent dans l'effigie. Ils construisent le château, la maison, le chemin de l'âme ou de l'effigie (*rla* = *sku* = *bla* = *ñan*) et ils placent dans l'effigie la plante *mche*, les turquoises, la pierre *bse*, l'orge, la plante *spe'u* et le coton [dont on a fait le récit plus haut].

2. [La suite du rituel est très obscure.] Il s'agit toujours de mettre ou de fixer l'effigie (? *ñan*) de l'âme (*bla*) dans les « châteaux »; et cette âme, c'est celle de « l'homme, fils de l'homme » (*myi rma-bu, phu* (ou *pu* = *bu*) *rma-bu* ou *rma-bo*). Mais on distingue ici entre une « âme supérieure » (*ya-bla*) qui est fixée *en haut* dans les « châteaux », côté ensoleillé de la montagne (l. 175-182), et une « âme inférieure » (*ma-bla*) fixée *en bas* dans les « châteaux »,

<sup>83</sup> S'agit-il de l'orge à six angles ? (cf. Stein, *La civilisation tibétaine*, p. 6). Plus loin, on écrit *gyuñ-drug*.

<sup>84</sup> Noter la classification : amont-tête-père / aval-queue-mère. Ailleurs on a *ya-bgo* et *ma-žugs* (cf. n. 37 et notre récit VI, B : âmes supérieures, *ya* : haut de la vallée / inférieures, *ma* : bas de la vallée; cf. aussi plus loin, p. 511). *ya* « en haut » et *ma* « en bas » peuvent être rapprochés de *yab* « père » et de *ma* « mère » (cf. Stein, Notes d'étymologie tibétaine, BEFEO 1943, p. 228-230).

<sup>85</sup> On a les variantes *po-ma* (l. 116), *pho-ma* (l. 153), *dpe'u* (l. 155), *spe'u* (l. 172). Thomas traduit par « wheat » (en lisant *gro-ma* ?). Ce doit être une plante du type bambou; cf. *spa* : « bambou », *spa-brum* : un fruit, *spa-ma* : genévrier et autres espèces. On aura noté qu'il s'agit toujours de plantes qui restent *vertes* toute l'année (= vie).

côté ombragé (l. 182-185). On sait que ces deux côtés sont associés à l'opposition mâle-femelle, comme le *yin* et le *yang* chinois (mais en sens inverse) (cf. n. 74 et 84). Or, « l'âme inférieure » est ici dite être celle de la *femme* (*l'cam*) Yul-ma. Mais je suis incapable de dire comment il faut entendre cette ambivalence. La suite semble suggérer qu'il pourrait s'agir du groupe d'âmes ou de divinités nées avec l'homme, tel qu'il est connu dans le lamaïsme (les cinq ou six *'go-ba'i lha*).

3. En effet, le rituel se poursuit (l. 186-192) par l'insertion du *po-bla* dans l'effigie (? *ñan*). On pourrait penser que ce dernier terme obscur n'est qu'une variante de *pho-lha* « dieu de (la lignée) masculine » qui fait partie du groupe de cinq divinités nées avec l'homme. Cette « âme »-là est ici dite insérée dans le *ñan* de certains personnages qui, à en juger par leur nom, doivent être des divinités (dieux du sol ?) de certains pays.

4. La dernière séquence (l. 193) pourrait bien être consacrée parallèlement au *mo-lha* « dieu de (la lignée) féminine » ; le texte mentionne bien un tel dieu (l. 197 *mo-bla*). Il s'agit sans aucun doute d'un personnage féminin, car cette « âme » est ici insérée dans le *ñan* de divinités *femmes*.

Cette longue série de séquences est suivie du morceau que nous avons analysé ci-dessus au paragraphe IV. Elle pose bien des problèmes, mais nous n'en parlerons pas davantage ici. Elle concerne surtout le rituel et le panthéon. Nous n'avions à en connaître que pour le paradigme parfait qu'elle offre de l'insertion de récits d'origine dans le rituel. Si ces récits d'origine sont ici insérés à leur place dans le rituel, qui est celle du moment où l'on utilise un ingrédient nouveau ou en parle, nous verrons qu'ailleurs de tels récits peuvent se présenter seuls et comme indépendants, en occupant à eux seuls un manuscrit. Il est clair que, dans ce cas aussi, ce genre de récits était destiné à être récité au cours d'un rituel, au moment voulu.

Mais je voudrais encore une fois insister sur l'emploi significatif d'expression métaphoriques, procédé à la fois stylistique et sémantique que nous avons déjà remarqué. Ce procédé est remarquable parce que la forme y correspond à la structure ou la manifeste. Les termes n'ont pas de valeur en soi, absolue. Ils ne doivent pas être pris à la lettre. Ils ne décrivent pas une situation réelle ou un événement qui ferait partie du récit. On voit en K 2 les deux sortes d'âmes (structure bipartite : haut / bas) associées aux deux côtés de la montagne, claire et obscure, alors qu'en B elles étaient « localisées » en haut et en bas de la vallée. Il ne s'agissait pas d'un système cosmogonique fixe et indépendant dans lequel ces âmes auraient occupé une place déterminée. Il s'agissait seulement de faire ressortir leur unité dans la dualité, schéma ou structure qui se trouvait à nouveau être symbolisée par l'opposition oiseaux / poissons et le jeu différentiel entre 12 et 13. De plus, par assonance phonétique, mais sans doute aussi par lien sémantique inhérent, ce schéma spatial impliquait une opposition de sexe ou de parenté: père / mère ou masculin / féminin.

A — [La fonction du mouton rituel. Le début du texte est mutilé. Ce qui suit est si ambigu que je suis incapable de déterminer le sujet. Vu l'obscurité de cette narration, on peut être tenté de renoncer à l'analyse. Il renferme cependant assez d'éléments compréhensibles et importants pour qu'on les retienne. Il s'agit de toute manière d'une mère et d'un fils, et il est sûr que quelqu'un est mort. Tantôt cette personne semble être la mère, tantôt le fils. La scène se passe au pays de dGa' (« La Joie »). Nous l'avons déjà rencontré (ci-dessus II, récit n° 5) et nous avons constaté qu'il était caractérisé par des termes ambivalents (vivant/mort). Nous retrouvons ici le même genre d'ambivalence].

I — (l. 1) La brebis ou la chèvre (*g.yañ-mo ño-rca*) n'a pas de fils. Le fils The-žon Ne-žon n'a pas de mère.

II — 1. (l. 3) Dans le palais du père dGa' Zin-de'i čhed-po on a fait un trou (? *se*) carré rituel (*se-čun gru-bži*). Divers bonpo (dont gČen-rabs myi-bo) s'affairent là et révèlent (par la divination ?) que la mère Thaň-thaň bal-mo a été « mangée » par le démon (*srin*) Ag-se rgyal-ba<sup>86</sup>. Elle a été « transformée » en dédémone (*srin*), en ourse (*dred-mo*; répété l. 29). En guise de substitut (gage, rachat, *čab-ma*) de cette « transformation » (*rjus*), il faut de la bière de miel, etc., et cela pour « guérir » (faire revivre ?, *gsos*) le fils (l. 8).

2. La brebis est le bétail (*dkor*) de dGa' Zen-te čhen-po (le père). Le fils de la brebis, The-žon ne-žon est cherché comme fils de celle qui n'a pas de fils. La brebis semble prendre, lécher, etc., le fils The-žon<sup>o</sup> (l. 13). Les bonpo lui disent qu'elle a un gage (*čab-ma*) du fils. Qu'elle aille en bêlant ! — « *Après la mort, la mère sera vivante (gčin pyir-du ma gson 'gro-mod)* » ; la mère Thaň-thaň bal-ma sera guérie (*gsos*)... , elle aura pour viatique assez de miel pour un an (l. 16).

[Une glose est insérée ici : « cela, ce n'est pas de la religion nouvelle ; c'est la coutume ancienne d'autrefois », glose répétée l. 66-67].<sup>87</sup>

3. Du bien a été fait au fils The-žon<sup>o</sup> (*la phan-čhin bsod-do*). [Cette expression termine généralement le rituel du mort « guéri » ou ressuscité (ex. III, 4). On a l'impression que les deux destins, du mort et du mouton qui doit le guider (cf. II, récit n° 5 et n. 13) sont parallèles. Le nom du fils de la mère morte (Thaň-thaň<sup>o</sup>) n'est pas donné. The-žon<sup>o</sup> semble être le mouton rituel destiné à être sacrifié ; il est le fils de la brebis. La narration semble avoir pour sujet les deux à la fois].

III — (l. 19-28) [Séquence rituelle très obscure concernant la parenté].

1. C'est ainsi qu'est (fait ?) le *go* du fils sans mère, de la mère sans fils. *Désormais* [ce qui précède devait donc être le précédent du rituel], pour un homme aussi on invoque la parenté cognatique (*čho-las smoso*),

<sup>86</sup> Les « démons » ou esprits *ag-se* se rencontrent aussi dans l'épopée. (cf. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, index, s.v. *a-bse*).

<sup>87</sup> *da čhos-gsar ma-lagso, khar-ban* (= *khar-ba ni*) *rñin-gi lugso* et *da čhos-gsar pa-yin, khar-ba ni sñin-gi gchuq*.

on dira le père et la mère du mort (ou qui sont morts?, *çi-ba'i pha dan ma smos*)<sup>88</sup>.

[Bien que le père soit aussi mentionné l'accent est — ici du moins — sur la parenté féminine; on le constatera plus loin].

2. [Passage obscur. S'il n'y a pas de substitution ou rachat (?), ou d'une autre façon], le dieu ne protégera pas et la « blanche corde des *dmu* sera coupée ». [Étant donné ce qu'on sait par ailleurs de cette « corde », notamment par la légende du roi Gri-gum qui est attestée dans la Chronique de Touen-houang, ce passage — et sans doute toute cette séquence III — doit se rapporter aux « âmes » ou divinités protectrices nées avec l'homme (dont nous avons eu un aperçu plus haut, au paragraphe VI K 2). Elles le relient à son pays (*yul-lha*) et à sa parenté<sup>89</sup>].

3. (l. 23) A la nouvelle lune, on fait un récit avec (concernant ?) le père (*pha dan ni gtam bgyi mod*), on dit le récit d'autrefois (*gna'i gtham bgyis*), et cela en vue de la protection d'à présent (*da'i srun-du*).

4. (l. 24) La mère si bonne est appelée. Que le fils ne soit pas coincé au col, ne soit pas lié au gué. (Pour ?) la mère, voici le lait sucré (*žo*), voici le miel, la farine, le beurre ! Le fils a manifesté le respect et l'amour de la parenté (*bu gñen 'o-byams kyi sris don-no*, ou : « on a manifesté l'amour propre à la parenté pour (?) le fils ? », l. 27)<sup>90</sup>.

Que le fils qui aime (ou désire) une mère, une tante maternelle (*sru*), un oncle maternel (*žan*), s'attache à la mère, à la tante maternelle, à l'oncle maternel ! Qu'il (leur ?) demande la protection : pluie qui tombe d'en haut, vent (?) qui se lève d'en bas (l. 27).

5. Fils et père parlent (disent le récit). (Quelqu'un, le père?, dit) : « Fils, pensant « c'est ma mère », c'est ta mère ! Fils, transformée en démons, en ourse, ta mère n'est plus » ! [Suivent d'autres recommandations, obscures].

6. Vivants et morts, les voies ne concordent pas; vivants et morts, les signes ne se rencontrent pas (*gson gçin çed myi-mthun-no*, *gson gçin brda myi-mçald-to*). Le jour, les (illisibles) sont différents; la nuit, les pensées ne concordent pas. Pour un fils mort et une mère vivante aussi, vivants et morts, les signes ne se rencontrent pas; ils sont séparés, ils ne sont plus (*bu çi-ba dan ma gson gñis-kyan gson-gçin brda myi-mçal (?) -lo*, *bu gçin dan ni ma gson gñis bye'is myed-do*). — Si tu aimes une mère, une tante maternelle, (fais ?) *go* de la mère, de la tante maternelle !

[Nous savons que, parmi les humains, c'est la mère *Thañ-thañ* qui est morte. Si la mort du fils est aussi envisagée, c'est peut-être qu'il s'agit du mouton. C'est en tout cas de lui que traite la séquence suivante].

IV — (l. 34) « Toi, mouton, bête favorite (*lug spo-ma ñi (= ñe)-du khyod*) ! Le bonpo (spécialiste des funérailles, *dur-çen gyi rma*) a placé la boisson devant ton cœur, a fait tinter les cymbales devant tes oreilles. Ceci en guise de substitution (rachat, *chab-ma*) de la mère de l'homme qui n'a pas

<sup>88</sup> Sur ces expressions, voir l'appendice II, *rabs*.

<sup>89</sup> Question qui a été souvent traitée, cf. Stein, *La civilisation tibétaine*, p. 177 et 187-8.

<sup>90</sup> Ces « parents » et leur « amour » ont un lien, pour nous obscur, avec les animaux rituels, cf. Lalou, *Rituel bonpo...*, l. 18, 36, et plus loin, IX, 2<sup>e</sup> partie, B III, 3.



de mère. Prends le paiement de la mort (?), le rachat! (*çi'i skyin loñ-çig, lag (? phag?) chab-ma loñ-çig*).

B — [L'origine du messenger de la mort].

I — (l. 36) « Mais qui portera la nouvelle funèbre (néfaste) de la mort? » (*than gçin-than ni çhi-is bgyi*). [C'est la plume de l'aigle dont il faut maintenant dire l'histoire. Elle se termine à la l. 54 par les mots : « on a fait le récit de la coutume » (*lugs-rabs bgyi'o*) et l. 53 par la constatation : « c'est le *gçen* qui « libère » le récit » (*lo (sna-?sna?) rabs ni gçen-kyis bkrol-lo*). Ce spécialiste bonpo, c'est le père (*pha*) Dur-çen rma-da. Le verbe qui désigne l'action relative au récit, « libérer » (*bkrol*), s'applique dans le Bon classique à une sorte d'hymne, de récit magique ou d'évocation efficiente (*smrañ*)<sup>91</sup>].

Si on dit (*spos = smos*) le père de l'aigle (*bya-rgod*), c'est Thaï-yag; si on dit la mère, c'est Thaï-ro ldem-yag. Leur fils est rMaï-rnon.

II — (l. 38-39) Le père Bya-ba than-nar (« oiseleur féroce néfaste ») a caché des trappes ou filets d'oiseaux (*bya-sñi*) dans du grain (? *gscan*). Il a tué trois aigles (à poitrine blanche, noire et jaune, *than-kar, than-nag, than-ser*). Il a pris (une plume?) au milieu de l'aile droite, mais elle ne convient pas pour envoyer la nouvelle de la mort (*gçin-than*) : elle ne va pas en haut, au ciel. Il (en) a pris (une) en bas de l'aile droite, mais elle ne convient pas : elle ne monte pas comme une aile des dieux. Mais à la tête divine (*gsas-kyi glad-la*), il y a une « corne » d'oiseau, de *khyuñ* (aigle *garuḍa*, *bya-ru khyuñ-ru*). C'est l'aile des dieux (*lha dañ gsas-kyi gçog*), « corne » (*guñ-ru*) de dessus l'aile gauche de l'aigle (l. 40-44). Avec elle on peut envoyer la nouvelle funèbre de l'homme vivant-mort (*myi gson-gçin kyi than dañ prin-du bgyis*).

III — (l. 45-52) [Application rituelle].

Si l'on attache une ficelle (? *rgyus*) à l'aile, cela tracera le chemin; de l'encens (*spos*), il montrera le chemin; du sapin (? *sgron-çin*), ... sera clair; une aiguille (? *khab*), l'escalier sera... au ciel; un œuf blanc (? *goñ-kar bya-rjuñs*), la porte du ciel, la porte des nuages s'ouvrira (*gnam-mthoñs 'gyed, sprin-gyi go seld-to*); du vermillon (*mchal*), ... sera clair; des pierres semi-précieuses *çhoñ, spug* et *gzig (= gzi)*, la route sera faite de ces matières : elle sera claire.

« O bête favorite (*smo-ma ñe-ma*), c'est l'aigle qui portera la nouvelle funèbre »!

C — [La fonction du mouton]

1. On rappelle des cas de mort (d'un roi, d'une *dpyi-mo*). [Ce sont des précédents].

2. (l. 58) « Toi, bête favorite (*spo-ma ñe-du*), aie courage au col »! Après avoir mangé (seulement) de l'herbe (ordinaire) au pays des vivants (*gson-yul*), tu auras (désormais) du riz vert (*'bras-kyi lçan-pa*), de la farine avec beurre (*pye-mar*) et de la mélasse (*bu-ram*) au pays des morts (*gçin-yul*) 'Bres-dañ. (Quelques phrases obscures, l. 60-63). En haut, franchis le col ensemble

<sup>91</sup> Snellgrove, *Nine Ways of Bon*, p. 256 et mon compte-rendu dans *Asia Major*, XIV, 1, p. 127.

avec les faisans mère et fille; en bas, traverse le gué *ensemble* avec les poissons (deux noms ?) ! [Comme nous l'avons vu ci-dessus, p. 505, cette phrase ne doit pas être prise à la lettre. Le mouton doit franchir col et gué *ensemble avec le mort*. Il est son guide. Poissons et oiseaux ne sont évoqués que pour dépeindre métaphoriquement la situation, comme modèles ou antécédents. Ils réfèrent ailleurs (ci-dessus VI B) aux âmes supérieures et inférieures. Ils situent le col et le gué].

(Ici est insérée la glose (l. 66-67) : Ceci n'est pas religion nouvelle, c'est la méthode (?) ancienne d'autrefois (cf. ci-dessus II 3)).

D — 1. (l. 57) On rappelle qu'au pays de dGa' (La Joie), le père s'appelle dGa' zin-te'i čhen-po et la mère Thaň-thaň bal-ma. Il est question de leur « bétail » (*dkord*). C'est, semble-t-il, une femelle d'antilope<sup>92</sup> (? *dgo-mo*). On parle de la mère qui n'a pas de fils et du fils qui n'a pas de mère. Pour tous les deux, il y a eu un « paiement » (*skyin*). Je ne suis pas en mesure de clarifier ce texte obscur. La mère sans fils semble être (la morte) Thaň-thaň<sup>o</sup>, le fils sans mère (l'agneau) The-žon ne-žon.

2. (l. 72) [Le rituel du rachat a été efficace]. « Autrefois c'est ainsi que (le rite) fut efficace et bénéfique. Puisqu'il était efficace et bénéfique autrefois, il le sera aussi maintenant. (l. 73) Maintenant le fils sans mère a été racheté (*skyin-ba*). Si le fils désire la mère, qu'il se rattache à la mère ! Si la mère désire le fils, qu'elle se rattache au fils ! Si le fils désire la tante maternelle (*sru*), qu'il se rattache à la tante maternelle » !

C'est le seul récit dans lequel un mouton (ou une chèvre) joue le rôle d'animal favori qui doit aider le mort à traverser cols et gués. Est-ce le « mouton rituel » (*skyibs-lug*) qui montre le chemin et s'ajoute ailleurs aux autres animaux favoris (cheval, vache métisse) ? Il est probable que le début qui manque à ce manuscrit narrait l'histoire de ce mouton. Elle devait servir de précédent au rituel (A III 1).

Comme dans les autres rituels, on souligne l'association du mort et de la bête favorite qui doivent passer *ensemble*. Mais on le dit autrement. On l'exprime d'une façon si indirecte, par des métaphores, que nous n'aurions pas pu saisir cette association sans avoir pris connaissance des autres variantes du corpus. Le thème du contrat d'amitié jurée est omis. Par contre, les destins des deux partenaires semblent être liés, et ce lien semble s'exprimer par un procédé stylistique obscur : les phrases relatives à l'un ou à l'autre semblent se chevaucher et s'entremêler. Je n'ose l'affirmer, étant donné l'impossibilité d'expliquer partout le mot à mot. Mais si mon analyse est juste, ce serait un exemple de plus d'une correspondance entre la forme stylistique et le contenu sémantique. On aura aussi noté l'emploi déjà remarqué d'une formule ambivalente (cf. p. 498). Bien qu'il s'agisse de la nouvelle néfaste de la mort, on dit « la nouvelle néfaste de l'homme vivant-mort (vivant ou mort ?) ».

<sup>92</sup> Pour Jäschke, *dgo-ba* est une antilope (*procapra picticaudata* Hodgson), pour Che-drün aussi (chinois *houang-yang*, littéralement « mouton jaune »).

Ce texte a encore l'avantage de montrer le procédé de composition de nos rituels. Il donne assez longuement le récit d'origine du messager de la nouvelle néfaste, alors que ci-dessus notre texte II, récit n° 5c, n'y fait qu'une brève allusion — en le supposant sans doute connu.

### VIII — *Le récit de la vache métisse* (P. 1289).

A la différence de tous les autres textes de ce genre, qui sont écrits sur des rouleaux ou des fragments de rouleaux, celui-ci occupe le *recto* et le *verso* d'une grande feuille rectangulaire de papier fort, qui comporte à gauche et à droite un double cercle, telle qu'on en employait pour écrire les textes bouddhiques. Sur chaque côté de cette page le texte est écrit en trois colonnes ou lés. Il semble être complet et débute par un titre et une remarque intéressante :

(l. 1) « Ce récit (*rabs*) de la vache métisse (*mjo-mo*) est bon, car il est (dû à) Khoñ-rma, *gčen* du (clan) (ou du pays) mNon<sup>93</sup> » (cf. appendice II, *rabs*, p. 537).

Le texte est souvent très difficile. Beaucoup de passages me restent incompréhensibles. Il vaut cependant la peine d'être analysé, car il permet d'établir un lien avec d'autres récits.

A — [La femme et la vache métisse].

I — 1. (l. 1-2) Au pays de Dañ, *alias* dBye-bkra<sup>94</sup>, le seigneur Dañ-dañ-dañ-kyi rje a une femme sNam-khri (var. Khrid)-ma, née sNam (-za). [Elle port un titre bizarre : tantôt *chogs* seul (l. 2, variante : *gchos*, l. 42), tantôt *mjo-mo chogs* (l. 10, 13, 15) ou *mjo-chogs* (l. 17) ou *jo-mo chogs* (l. 51, 62, 64, aussi *chog*). Le scribe a hésité entre « dame » (*jo-mo*) et « vache métisse » (*mjo-mo*). Il a peut-être été guidé par un lien étroit qui unit cette dame à la vache]. Ils s'accouplent et ont deux fils : l'aîné Thoñ-rje'i dag-mo (?), le cadet sNañ (?) -dañ-sa'i rje.

2. (Le père ou l'un des fils ?) a pour « bétail précieux » (*dkor*) le cheval Ro (var. Ra)-gu du-ron.

3. La dame a aussi un tel « bétail » [dont on intercale l'histoire au beau milieu d'une phrase : « quel est le bétail de la dame sNam-khrid-ma » ?] :

Le père est dBu-ru'-oñ (l. 4, ou dGu-ru 'oñ'-oñ, l. 5), la mère gŽi-ste mal-mal. Ils se trouvent au pays des pâturages (Phyi-'brog). De leur union naissent trois filles : l'aînée (*phu-mo gčen*) est la vache métisse d'espèce démons (*bdud-mjo*) Tiñ-ñag (l. 5), la seconde la vache métisse d'espèce des divinités *gñan* Nam-gdod et la troisième la vache métisse de l'espèce des *kla* (= *klu*, *nāga*) Mar-mo (ou la Rouge ; avec dos bariolé).

<sup>93</sup> Khoñ est un nom de famille. Petech considère mNon comme un nom de clan (Glosse agli *Annali* di Tun-houang, *Riv. d. Studi Orientali*, XLII, p. 275), mais dans ces Annales mNon apparaît aussi comme un nom de lieu (Bacot, etc., p. 44, année 65).

<sup>94</sup> On a vu que *dbye* est un mot archaïque pour *thañ* « plaine déserte » (n. 78). Il est donc possible que le nom de ce pays et de son souverain signifient « plaine » (dañ = thañ, alternance fréquente).

4. (l. 7-10) [Passage obscur et incompréhensible. Quelque chose ne va pas avec la vache métisse *klu* (maladie ?). Trois *klu*, Mar-gtañ-bzañs, Ba-ru-skam et Dañ-se nam-grun, la rencontrent, la « protègent » (? *bskyabs*), et elle est perdue (*bor-ro*)<sup>95</sup>. Par contre,] la vache métisse *gñan*, Nam-gdod, suit la vache métisse (*mjo-mo*) et devient le « bétail précieux » (*dkor dañ dad bab-du*) de la Dame-des-vaches (? *mjo-mo-chogs*) sNam-za<sup>o</sup>.

II — 1. (l. 10) (La dame ? ou la vache *gñan* ?) prend du sel au Nord ; avec (?) la « mjo » « humaine » (*myi-mjo*) sNar-ma elle prend du sel (*byañ-nas cha blañs* / *myi-mjo sNar-ma dañ* / *byañ-nas cha blañs*).

[On ignore qui est cette « vache métisse humaine » dont il n'était pas question auparavant. Peut-être faut-il comprendre autrement les § I, 3, 4. Il y aurait eu quatre filles-vaches métisses. Les trois premières d'espèce non-humaine (*bdud*, *gñan* et *klu*) seraient les aînées (*phu-mo gčen* ; en effet, il n'est pas question de cadette dans cette phrase). Elles disparaîtraient, mais la quatrième, une vache métisse (d'espèce humaine ?), aurait suivi la vache métisse *gñan* et serait devenue le « bétail » de la Dame sNam-za<sup>o</sup>. Je ne puis décider].

2. (l. 11-12) On compare la (ou les) sœur(s) aînée(s) (*phu-mo*) qui a (ont) « grand cœur » (*sñiñ-čhe*) et beaux poils (*spu sdug*) à la sœur cadette (*nub-mo*, *nu-mo*) qui n'a pas grand cœur (*sñiñ myi-čhe*) ni beaux poils (*spu myi-sdug*). (Suit une phrase incompréhensible). Le nez de la vache métisse est alors percé (*sna phug*) par Sum-rje yag-pha.

3. (l. 13, début du 2<sup>e</sup> lé, marqué par un signe de séparation).

En haut de la vallée de Dañ (*Dañ-phu*) on trait par les pis, on met une selle sur le dos ; la Dame sNam-za<sup>o</sup> trait par les pis, prend du sel au Nord. [Elle maltraite la bête ?]. La « vache métisse humaine » (*myi-mjo*) sNar-ma devient son « bétail précieux » (*dkor dañ dad-du snams*, l. 14-15). Cette bête (*spo-ma*) (a du mal ?). La Dame sNam-za l'aime-t-elle, s'en fait-elle du souci ? (*thugs-čhags-sam... 'brañ gam-'am*). [On verra plus loin, l. 32-35, qu'elle semble souffrir]<sup>96</sup>.

III — (l. 16) (La Dame) va au Sud (*lho*) où elle a pour parent des frontières (*myi-mtha' gñen-du bgyi*)<sup>97</sup> le seigneur (*šo-bo*) Lho-bu lañ-liñ. Ils se disent frère et sœur [= mari et femme ?] (*myiñ-sriñ du ni smos*). (Le seigneur) est « pourri » de bétail, richesse, nourriture et boisson (*'drul-nas phyugs dañ nor-gyis bsrul* / *zas dañ skom* / *-gis srul*). De ce fait, la Dame sNam-za (lui) dit : Si tu meurs, si Lho-bu lañ-liñ meurt, moi humaine (*myi-ste kho-mo'is*) je (te ?) ferai sortir (du ? ou : je chasserai le ?) « chenil » de sNam (*sNam-gyi khyi-čan dbyuñ*), moi, femme seule et bonne sœur. (Moi) humaine, servante (*myi-ma khol-mo*), j'ai une vache métisse humaine (*myi-mjo*), sNar-ma, qui n'a pas d'ami (ou amie ?) *mjo* (*mjo-rogs myed-kyis*) ; va lui chercher un ami (une amie ?) (*myi-mjo 'i rogs-čhig chol*). Du moment qu'on est ami du vivant

<sup>95</sup> Peut-être est-elle amenée au pays des *klu*.

<sup>96</sup> Peut-être est-ce du fait de sa domestication (nez percé, etc.) ; cf. plus loin IV 4-5.

<sup>97</sup> Le récit (*rabs*) des parents aux quatre frontières est mentionné dans les Chroniques de Touen-houang (Bacot, etc., p. 80 ; partie peu lisible que Bacot n'a pas reproduite : *gna' gñen mtha'bži'i rabs-la*).

si on meurt : la sœur meurt, que la *mjo* meure ! (*gson-gyi grogs bgyi'is groñs-na sriñ-de groñs mjo groñs-čhig scald-du gsol*).

IV — [La recherche de l'ami (ou amie) par le « frère » de la Dame. Procédé stylistique remarquable, le paragraphe débute par le nom du frère au cas « instrumental » (sujet), l. 21, qui est répété, avec le verbe qui en dépend, à la ligne 31. Entre les deux, tout de suite après le sujet (sans verbe) et sans aucune coupure ni transition se trouve intercalé le récit d'origine de l'animal que le frère prendra (l. 21 *Lho-bu lañ-liñ-gyis pha dañ yab-kyi mchan...* etc... l. 31 : *rje Lho-bu lañ-liñ-gis...*).

1. Le père de la vache métisse (*mjo*) est (le bœuf blanc) Duñ-lañ (var. glañ) dkar-po. Il demeure en haut du pays du Sud (*Lho*) à la tête d'un fleuve (l. 22 *čhab-mgo na*; l. 24 *čhab-kyi ya-mgo ya-byi na*). La mère (sans nom), sept vaches de yak (*smad-bdun*, 'bri-bdun, peut-être une mère avec six enfants) demeure au pied de ce fleuve (*žabs*)<sup>98</sup>. Elle sent la bonne odeur, « l'encens délicieux » (*spos-re žim*) du père et le trouve ainsi. [Eloge de sa beauté, l. 25-26] :

Les poils sont beaux, courts comme ceux du lynx, longs comme ceux du yak, beaux poils blancs; voix de tonnerre; œil brillant comme feu; cornes courtes.

Ils se rapprochent l'un de l'autre (l. 30) et au bout d'un an de copulation (avec l'aînée ?) il y a une fille [cela résulte ici du suffixe *-ma* et de la l. 43 où elle est dite *lčam-mjo*] sKyilde ru-bran (*-ma*), une vache métisse (*mjo*).

2. (l. 31) Le seigneur Lho-bu lañ-liñ place dans la source un *gog-che* en or et un filet de soie (*dar-sñi*) avec, comme nourriture (appât, *bres*) du sang tiré de ... (?) (*ma-mjo'i gzan-du bor*, l. 32). [Eloge de la beauté de cette vache métisse :] cornes d'or, queue de cheval, yeux de fer.

3. (l. 33) On perce son nez, on lui met la selle (*mjo sna phug / mjo sgas stod*). C'est Sum-pa glañ-chas<sup>99</sup> (qui le fait ? et) qui la remet aux mains de Lho-bu lañ-liñ (en lui disant que ?) le nez de la bête (ne doit pas être ?) violenté (?) ni le dos brutalisé (?) (*mjo spo-ma sna ma-drag / ñe-du rgyab ma-rgod*).

4. Mais Lho-bu<sup>o</sup> n'a pas la même pensée que la bête (l. 34-35, *phyugs nag-po dañ / sems myi-gčhig-gis*). (Il fait quelque chose que je ne comprends pas. Il la mène et la lave (? *bkri'žin bčald*), attache quelque chose à son nez (... *sna-ru bthags*), etc. [On verra en IX qu'il s'agit de préparer la vache au rite]. Quelque chose doit aller mal<sup>98</sup>, car le père (bœuf) et la mère (vache de yak) de cette vache métisse ont pitié (? *sñiñ-rje lañs*, l. 39) et il faut l'intervention d'un bonpo).

5. (l. 39-42). Un bonpo du pays, le Lho(?)-bon 'Ol-lbyogs, fait les rites de divination (*gdo* [= *gto*] *dañ dpyad bgyis*), cherche quelque chose en guise de rite (*yas*). [Il faut croire que c'est efficace, car :] le nez de la vache métisse est « domestiqué » (*sna-re g.yuñ*) et son dos...(?).

V — (l. 42-49) La sœur, la Dame sNam-za, attend de loin son « frère » et la vache métisse (l. 43 *lčam-mjo 'oñ-ba sñam, skyilde... 'oñ-ba sñam*).

<sup>98</sup> Cf. n. 37 et n. 84.

<sup>99</sup> Plus haut, l. 12, c'était le seigneur de Sum (Sum-rje yag-pha). Ici le nom suggère un lien avec les bœufs (*glañ*). Curieusement, dans les classifications plus tardives des divers pays, le pays des Sum-pa reçoit toujours l'épithète *glañ* (cf. Stein, *Tribus anciennes...*, p. 72).

Elle prépare à manger et à boire. Au bout de trois, quatre jours, le « frère » (*myin*) Lho-bu<sup>o</sup> vient de là-bas (*phas-se*) ainsi que sKyil-de<sup>o</sup>, la vache (l. 45). La Dame (*šo-mo*) vient de ce côté-ci à leur rencontre (*chus-se bsus*). [La suite est malheureusement incompréhensible. Le « frère » Lho-bu<sup>o</sup> a produit la vache métisse vivante (? *Lho-bu lan-liñ gyis / skyi-lde ru-bran ni / lčam pha gson-du phyuñ*). Mais le récit s'arrête au milieu d'une phrase pour passer à la séquence parallèle : « ce qui fut ainsi bénéfique (*ši-ltar phan-na*)... », sans la conclusion habituelle : « sera aussi bénéfique maintenant ». La séquence qui suit doit représenter l'application du précédent qu'on vient de lire, l'histoire de la vache métisse].

B — [Application au sujet évoqué en A 1].

I — (l. 49) [Démessure et faute commise].

1. Dans le pays du seigneur Dañ-dañ da(ñ)s-kyi rje, il n'y a pas d'ennemis; dans le pays du Nord il n'y a pas de yaks. Mais lui, le seigneur, en cherche. Il va chasser le cerf et l'antilope (*ča-gor du gčegs / dgo 'drim-du gčegs*) dans le (pays) Byañ-ka sNam-brgyad (le Nord).

2. (l. 51) Sa femme, la Dame (*šo-mo chogs*) sNam-za'i sNam-khrid-ma, essaie de l'en dissuader, mais en vain : « (le) saisit (-elle) à la tête, les pieds échappent; (le) saisit(-elle) aux pieds, la tête échappe » (*dbu bzun ni žabs čord / žabs bzun ni dbu čord-te*). Le héros (*skyes-bu*) monte la pente : il a l'air fier (*ñom-ñom*); le cheval descend la pente : il a l'air... (?) ».

3. (l. 55) Dans les solitudes herbeuses du Nord de sNam (Byañ-'brog sNam-stod), un cerf à longues cornes apparaît, un cerf-démon (*srin-ča*). L'homme le tue et le place dans le... (? *lčags et mñen-mo*).

II — [La mort].

1. (l. 57) Alors la grêle tombe : c'est la démonsse Ža-mo dgu-lčogs-mo. Elle tue le seigneur Dañ-dañ<sup>o</sup> en lui arrachant le cœur.

2. Le cheval (favori du seigneur), Du-ron (cf. A I 2), attend là, impuissant, l'esprit abattu : le seigneur, vu de dehors, n'est qu'un « poil d'oiseau » (*bya-spu cam*), vu de dedans n'est que sang; si on regarde sa chair, elle est plus blanche que conque (*duñ-bas dkard*); si on regarde sa chair, elle est plus blanche que conque (*duñ-bas dkard*); si on regarde ses yeux, ils sont plus bleus (ou verts) que bleu (ou vert) foncé (*mthiñ-bas sño*). [Le cheval semble traîner le mort].

3. (l. 62) La Dame sNam-za<sup>o</sup> les voit de loin. Au fur et à mesure qu'ils s'approchent, elle reconnaît le cheval Ra-gu Du-ron qui conduit derrière lui (*slad-na ni khrid-pa ni*) le cadavre du seigneur Dañ-dañ<sup>o</sup>.

III — (Le rite funéraire].

1. Quand ils sont de retour au pays Dañ-yul gyi dBye-bkra, la Dame sNam-za<sup>o</sup> (l. 65) (fait différents préparatifs rituels dont je ne comprends pas le détail : elle cherche le balai (? *phyag-ma*), elle prend un panier (? *sle-ba*), elle « coupe » des bêtes dans la montagne (*ri-dags ri-phyogs ri ni bčad*), etc..., elle prépare les « huit cordes » (*rgyal-tag brgyad*)<sup>100</sup> dans les terrains vagues (*bas*), elle érige la tente blanche (*gur-kar*) dans la vallée, elle construit un (? *boñ-steg*) dans la plaine).

<sup>100</sup> Cf. n. 44.

2. (l. 67) Le cheval Ra-gu du-ron est amené (?) et tué en guise de (pour servir de) « cheval favori (rituel) » (*do-ma sñin-dagsu*; cf. n. 14).

3. (Passage obscur : le cheval est venu de lui-même (? *rañ-gis rañ-čhas*). La Dame suit derrière le seigneur mort. Si le seigneur vient de lui-même (? *rje bdag skyes-bu rañ-čhas-na*)..., si la (femme) humaine vient d'elle-même (*myi-mo rañ-čhas na*), ...si la dame sNam-za vient d'elle-même, la vache métisse (*mjo*) sKyi-lde ru-bran, qu'elle doit à la bonté de son frère, vient (aussi) d'elle-même. Et derrière cette vache métisse, la vache métisse humaine (*myi-mjo*) sNar-ma).

4. (l. 71) Mais cette dernière a peu de courage, peu de largesse (pour les cols et les gués, pas nommés ici, *čhab-gaň re čhuň / yaň-ba re thuň*). Aussi, de loin, de là-bas (*pha-se*) vient le « père » (bonpo) gÇen-rabs kyi myi-bo. Il tient dans sa main gauche le tambourin et la grande cloche (*gçaň dri, čhen-na [= ni]*) et dans sa main droite une plume (? *gçog the-ra ther-bu ni*). Il exalte (?) le mort (*çi-ni bdur*, cf. n. 63), il cherche (?) ce qui est détruit (*rlag ni chol*). L'homme mort, le (prêtre bonpo) *gçen* (le rend vivant ?, un mot illisible, *myi-gçin ni gçen-gyis sd(?)o [soň ?]*).

Malgré ses obscurités, ce texte permet quelques réflexions utiles. Il s'insère comme variante nécessaire dans l'ensemble du corpus. On verra le même sujet repris dans le texte suivant. Pour le prêtre qui l'a composé ou récité et dont on a soin d'indiquer le nom, le sujet c'est l'histoire de la vache métisse. Et pourtant elle n'est pas seule en cause. Elle sert de prélude à un drame que nous avons déjà rencontré plus haut : le défi de l'homme troublant la « nature » par son désir de chasse, son orgueil ou sa démesure. Sa mort résulte du fait qu'il s'est opposé à un représentant des « propriétaires du sol » qui lui sont antérieurs ou, si les deux ont toujours existé en même temps, sur les domaines desquels il empiète. Pour le sauver de cette mort, il faut le rituel ; et dans ce rituel le dévouement du cheval est indispensable. Mais ici le récit du cheval reste sous-entendu (on l'a vu en I), et c'est un autre « animal favori », la vache métisse, qui joue le premier rôle. Aucun de nos textes ne peut être envisagé seul. Le corpus entier forme un ensemble.

Justement, la comparaison avec I s'impose. Là le drame est déclenché par une opposition entre trois frères chevaux. Ici il s'agit de trois sœurs vaches métisses. Là le titre conscient et voulu insiste sur la séparation du kyang (cheval sauvage) et du cheval (domestique). Ici les trois sœurs appartiennent à des espèces de divinités « propriétaires du sol » et s'opposent à la « vache humaine », (qu'elle soit à considérer comme une quatrième sœur ou que l'une des trois sœurs « démons », celle de l'espèce *gñan*, devienne « humaine » ; le texte n'est pas clair). La disposition de VIII est proche de celles qu'on trouve dans le *Klu-'bum* et chez les Mosso. L'opposition nature / culture y prend la forme de l'opposition entre divinités du sol (notamment *gñan* et *klu*) et espèce humaine. On compare ici sœurs aînées et cadette. L'antagonisme est statique ou synchronique, alors qu'en I il s'exprime par une succession d'événements (diachronie). Et c'est bien un antagonisme de type nature / culture. Aussi bien pour la « vache humaine » que pour la vache rituelle que le « frère » est chargé de procurer à la « sœur », le trait

pertinent est le percement du nez (pour recevoir la corde) et la selle mise sur le dos : signes de la domestication. On verra plus loin que cette caractéristique différencie non seulement la vache domestique de la vache « sauvage », mais en même temps aussi la « vache humaine » (des hommes) de la « vache divine » (des dieux) [IX, 2<sup>e</sup> partie, B 2-3].

Autre opposition : le cheval va avec l'homme, la vache métisse avec la femme.

Le statut de cette femme est ambigu. Elle est l'épouse du « seigneur » qui meurt et dont elle assure finalement le rite funéraire. Mais, en le prévoyant, elle se lie (ou est liée) comme « sœur et frère » à un autre homme <sup>101</sup>, un « parent aux confins ». Le mari va mourir au Nord, le « frère » se trouve dans le Sud.

L'intervention du frère chargé de trouver la vache métisse rituelle comporte peut-être encore une autre distinction à retenir. Le texte ne précise malheureusement pas quelle sorte d'animaux étaient le père et la mère du premier groupe de vaches métisses sœurs. Mais normalement une *mjo* est le résultat d'une union de taureau yak et de vache commune (il y a des *mjo* mâles et femelles). Par contre la *mjo* rituelle est le produit d'une union entre un bœuf commun (*glan*) et une vache de yak ('*bri*). Cette inversion est sans doute significative. Dans I, le yak sauvage ('*bron*) est affecté à la fonction « d'ennemi » de l'homme, objet de sa chasse. Il s'oppose à la fois à l'homme et aux chevaux avant leur division en *kyang* sauvage et cheval domestique. En VIII c'est le yak tout court (*g.yag*) qui est « l'ennemi » (*dgra*) de l'homme (localisé dans le Nord, comme le yak sauvage de I). L'opposition nature / culture pouvait dès lors prendre la forme de l'inversion des rôles du mâle et de la femelle (bœuf au lieu de yak et vache de yak, '*bri*, au lieu de vache commune, *ba*). Ce n'est qu'une hypothèse qu'on retrouvera en IX.

Quant aux procédés de composition dont notre texte fournit un exemple frappant, soulignons encore une fois la manière d'insérer sans aucun avertissement un récit secondaire dans le récit principal.

## IX — [*Le récit de la vache métisse et l'aventure d'un héros*]. (P. 1068).

Ce manuscrit se compose de deux parties. Le début est mutilé. Comme les deux récits sont parallèles, il est préférable de commencer par la deuxième partie bien que celle-ci soit mutilée à la fin.

### 2<sup>e</sup> partie.

A — I. — [L'origine] 1. (l. 1) Au pays de sKyī-ro, *alias* lČhañ-sñon, il y a le seigneur de sKyī et sa femme. Ils ont deux enfants, un frère, sKyī-pyugi 'jon-pa, et une sœur, sKyī-nam ñag-čig-ma (« la seule »). La mère meurt jeune,

<sup>101</sup> Dans les légendes bonpo concernant l'origine des êtres de différentes espèces, les couples mariés dont ils sont issus sont tous des couples de « frère et sœur » (p. ex. dans le *mJod-phug*, p. 6 et comm. p. 57).



et le père épouse une autre femme (rÑegs-za ?). Cette marâtre maltraite les deux enfants : matin, pas de nourriture ; soir, pas de vêtement (?) (l. 6 : *nañ-gi bza ma-mčhis nub-kyi bgo ma-mčhis*).

2. (l. 7) Le frère doit aller au pays du Nord, *Byañ-ka snam-bži*, chasser le cerf et l'antilope (*ça bçor dgo 'drim*). La sœur doit élever des porcs (*phag 'chor bčugs-de*).

II — [Drame et mort] 1. (l. 8-10) Mais les porcs <sup>102</sup> ne peuvent être traits (*žo*) et ne fournissent pas de laine (*bal*). Alors ses cheveux se dressent au ciel ; par terre, son corps est percé de poux (*mgo-sgra gnam-du yer | sro-çig sa-la puñ-du zug*). Elle meurt dans les excréments des porcs au bas de la vallée (*yul-gyi ma-mda' ru brun bag-grun gyi nañ-du*).

2. (l. 11-21) Le frère revient chargé de cerfs et d'antilopes, mais sa sœur ne vient pas à sa rencontre, ni au col, ni au gué, ni à la porte cochère. Il demande où elle est. La marâtre lui dit qu'elle l'a envoyée élever des porcs. Le frère va au bas de la vallée, cherche dans les excréments de porc, y trouve sa sœur morte, cheveux dressés au ciel, poux tombés par terre. Il est affligé.

III — [Le rite funéraire] 1. (l. 21-26) [Il veut la sauver. Pour que les cheveux ne restent pas dressés (signe de mort)], il cherche à les enduire de graisse. Il fait du beurre en trayant cent vaches de yak (*'bri*) et cent ? (*sbral*) <sup>103</sup> : en vain (*ma-phan-de*) ; de même avec cent moutons et chèvres (*lug* et *g.yañ*) et avec la moëlle de toutes sortes d'animaux du type cerf (*ri-dags čho-ma čho-dgu*) : en vain.

2. (l. 27) Alors il invite (*gñer*) le « père » (*pha*) *gÇen-rab myi-bo* et deux autres *gçen*. Il demande ce qu'il faut faire. Réponse : le *boñ* (= *bon-po*) fera le rite *gthod*, le *gçen* fera le rite *dpyad*. Dès lors (la sœur) sera « guérie » (vivante), pas morte (l. 32 : *sos-pas ni mčhis çis de-ba ni ma-mčhis*). Il faut faire un *lañ-çin* grand et construire un *čha-gar* long (des constructions rituelles, cf. n. 44). Quant aux cheveux dressés, il faut du beurre fait avec le lait d'une vache métisse (*mjo*) d'espèce démons (*srin-rabs gyi mjo-mo*), la *mjo-mo* *Drañ-ma* (qu'on verra en B II 3).

B — [Recherche de cette vache, et d'abord son histoire].

I — 1. (l. 35-37) Au pays *rGod-khyer gyi 'bri-mo srañ* (où il y a des vaches de yak ?), le bœuf (*glañ*) *Kye-po ru-gar* et la vache de yak (? *sral-mo*) *Sa-ru-g.yag*, la mère (? *ma, sma*) ont un fils (*sras-çig*). Le frère (humain) y va.

2. [En réalité, il y a deux veaux]. (l. 38-41) Le frère aîné (*pu-po gčhen-po*), fils du bœuf et de la vache de yak, est un *mjo* des dieux (*lha-mjo*) : poitrine blanche, beaux poils de yak (*bsod spu g.yag du bsris-de*) ; il n'a point de selle (?) au dos, ni de bois au nez ; il a (quelque chose à faire) avec le dieu glacier (*lha kha-po gañs-rgyal gyi mgur-na 'čhal-žin mčhisde*). Il ne convient pas comme ami de « l'homme » (? *rma*) <sup>104</sup> « faible » (faufif, mort, cf. n. 27).

<sup>102</sup> L'initiale *ph-* n'est pas bien lisible, mais le mot est assuré par la suite.

<sup>103</sup> Sans doute une épithète pour vache ou un animal analogue. Le redoublement avec emploi de mots apparentés est un procédé constant (cf. tout de suite après *lug* et *g.yañ*, mouton et mouton-chèvre, et plus haut *ça* et *dgo*, cerf et antilope). L. 37-38, la femme du bœuf est une *sral-mo* (l. 38, *spu-'bri sral-mo*). C'est sans doute le même mot que *sbral*.

<sup>104</sup> Cf. n. 26, 53.

3. (l. 42-44) (Par contre) le frère cadet (*nu-po gčun-po*) porte (?) cerfs et antilopes au Nord (inhabité), porte terre et pierres au « pays » (habité, l. 42 *byañ-na ça 'gel dgo 'gel | yul-na sa 'gel rdo 'gel*). Celui-là est un grand « bétail estimé » (*dkor-čhen*), bétail estimé de roi, dont le prix est (le même que) le prix du cheval : pour une route longue on s'en remet au cheval ; une grande charge est portée par le *mjo*. Il convient comme ami de « l'homme faible » (*ma ñam-ñes kyi rogsu ruñ*).

II — [Cette opposition semble correspondre au couple humain de frère et sœur. La présentation des deux frères *mjo* dans les §§ 2 et 3 est, en effet, précédée de la mention, intercalée et sans suite, « si (cela) arrive au frère » (*myiñ-po ru byuñ-na*), alors que la nouvelle séquence est introduite par la mention, également intercalée et sans suite, « si (cela) arrive à la sœur » (*sriñ-mo lčham-mo ru byuñ-na*). La première possibilité (2-3) ne valait éventuellement que pour le frère humain. Il en fallait une autre pour la sœur. La voici :]

1. (l. 45-46) [Un autre pays ? (*kha bre-mo gžun snar-mo žig*, ou peut-être le nom d'une vache de yak (*bre-mo* = 'bri-mo ?) si l'on songe à la « vache métisse humaine » de VIII qui s'appelait ou portait l'épithète *snar-ma*] : le père (*pa*) 'Broñ-bu ru-gser (yak sauvage, cornes jaunes) s'accouple (avec cette vache ?), (mais il n'est pas question de l'enfant-veau).

2. (l. 47) Le père humain l'attrape au lasso et l'amène.

3. (l. 48) Le père (*pha*) 'Broñ-bu ru-ser (le yak sauvage) et la mère, la vache métisse (*mjo-mo*) Drañ-ma (celle qu'il fallait, cf. A III 2) s'accouplent et ont un fils (*bu*). Ce fils suit sa mère *mjo-ma*, et (le frère humain) les conduit dans son pays de sKyi-ro.

III — [Le rituel].

1. (l. 49-53) Il traite la vache métisse Drañ-ma, fait du beurre et en enduit les cheveux (de la sœur morte) : ils « fondent » (s'assouplissent) et les poux se dispersent. Le frère humain parle à sa « bête chérie » (*pyugs spo-ma ñe-du*), la vache métisse qui est de l'espèce des démons (*sriñ-gi mjo-mo*) : « ton lait convient aux cheveux. Maintenant aies courage aux cols, largesse aux gués ».

2. (l. 54-58) Il arrange les diverses constructions rituelles (les « huit cordes » *rgyal thag-brgyad*, le lieu à quatre coins (*se 'brum-bži*) et d'autres, cf. n. 44) et (évoque la beauté de la bête) : cette vache métisse des démons est belle, ornée de soies de couleur, belles cornes de turquoise, beaux sabots de fer, anneau de nez (*snal-čhu* ?) <sup>105</sup> en or, corde du nez (*sna-dag* = *thag*) en soie.

3. (l. 58-66) Il la conduit dans les constructions rituelles (« huit cordes » etc.), au milieu des rangs des « parents » (? *thugs-gral, gñen-chogs*) <sup>106</sup>. Le (bonpo), le « père » (*pha*) Dur-čen rma-da (entonne un chant ?) <sup>107</sup> à la vache métisse d'espèce démons : « désormais aies courage aux cols, largesse aux gués ». (Une phrase obscure sur l'emploi du beurre et la traite du lait).

<sup>105</sup> Cf. VIII A, IV, 4 (l. 37) *gser-gyi snal-lču*.

<sup>106</sup> Cf. n. 90.

<sup>107</sup> *bskyer* serait-il pour *gyer* ? Ce dernier mot désigne le chant typique des bonpo.

4. (l. 66) (Ainsi) le frère a établi le rite funéraire (*çid*) de la sœur. La vache métisse d'espèce démone Drañ-ma a fait du bien (*phan de / bsod-na de-ltar bso-do*).

5. [Application du précédent] (l. 69) Maintenant aussi, pour le seigneur bGra-po bGra-rgyal et sa Dame sNam (*bcun-mo*), cette vache métisse d'espèce démone Drañ-ma... : « ce qui a fait du bien autrefois, fera aussi du bien maintenant » (*gna' phan-na da yañ phan*) (le reste est mutilé).

Les personnages auxquels semble s'appliquer le précédent, nommés à la fin mais pas au début, semblent se rapprocher de ceux de notre séquence VIII. Là le seigneur Dañ-dañ était du pays de Dañ, *alias* dBye-bkra. Ici le seigneur est bGra-po bGra-rgyal (= bkra ?). Là son épouse était une dame née sNam (*sNam-za*), ici c'est une reine (de) sNam. En VIII l'essentiel de l'histoire, le précédent, a pour acteurs cette dame de sNam et son frère. Ici les acteurs principaux sont un frère et une sœur. Dans les deux cas il s'agit de chercher la vache métisse apte au rituel. Mais en VIII, le récit n'est pas achevé. Le frère ne semble pas être mort, mais sa mort est pour le moins envisagée (A III). La formule finale : « ce fut bénéfique » suggère que quelqu'un a dû être en danger. Peut-être la sœur ? Le véritable drame (chasse, mort, rituel de « résurrection ») concerne le seigneur de Dañ, sujet du récit cadre, mais la vache y joue un rôle moindre (elle *n'a pas* courage au col etc., et il faut l'intervention d'un bonpo). C'est le cheval qui joue le rôle principal de dévouement au mort (il est sacrifié). Ici, les rôles sont inversés. Les sujets du récit cadre ne jouent aucun rôle. Tout le drame est concentré sur le frère et la sœur, et c'est la vache qui se dévoue au mort. Elle n'est pas sacrifiée ici, mais rituellement exaltée par une évocation. Elle le sera dans la variante de la Première partie qu'on va lire. Alors qu'en VIII, la « sœur » du précédent est en même temps *l'épouse* du seigneur du récit-cadre, liant ainsi le précédent au cas auquel il s'applique, elle est ici la *fille* du seigneur du récit-cadre qui forme avec son frère un couple d'enfants maltraités par une marâtre. Du coup un nouveau motif, bien connu dans le folklore international, pouvait être exploité ou pouvait se raccrocher. Il n'est ici que brièvement évoqué par les travaux vils et impossibles imposés à la sœur (les porcs ne peuvent donner ni lait ni laine : la marâtre les avait-elle exigés ? La fille vit et meurt au milieu des excréments de porc). Ce motif semble absent en VIII, à moins qu'on ne songe à la phrase énigmatique que la « sœur » adresse au « frère » au sujet de sa mort éventuelle (VIII A III) : « je (te ?) ferai sortir (du ?) chenil » (littéralement : du nid à chiens : *khyi-chañ*). Par contre, il relie IX à une autre version (X) qui semble à première vue n'avoir rien à faire avec notre sujet.

### 1<sup>e</sup> partie.

[Début mutilé, sans doute le frère cherche sa sœur morte].

A — [L'aventure du héros]

I — [L'aide céleste]. 1. (l. 2-4) On est dans un lieu (suspendu) à une aune (*mdom-gañ = 'dom-gañ = 4 coudées*) ou à une coudée (*gru-gañ = khru<sup>o</sup>*) du sol, où les côtés sont de fer et les bords de cuivre. Il y a là une source de

turquoise (bleue) où se trouve une « vieille de l'eau » (*čhab-čhun rgan-mo*) (servante) de Bya-za thin-cun (dame Oiseau).

2. (l. 5-8) (Le héros de l'histoire) Lhe'u bcan-pa lui demande qui elle est. Elle lui dit que sa maîtresse Bya-za<sup>o</sup> l'a prévenue que son « neveu » (*cha-bo*) devait venir et lui demande si c'est lui. Il répond oui.

3. (l. 9-12) La servante en avertit Bya-za qui fait « monter » son neveu (*yar-gčegs-čig*). Il fait trois pas vers le haut (*yar-gom-gsum žig*).

4. (l. 13-19) [Quelques lignes abimées]. Un bonpo (fait quelque chose)... revêt un vêtement, étale de la soie sur la route (?). (Là où il arrive), (le héros) est salué par cent garçons, cent filles et cent ministres. Il entre dans un château (*san-gar = sa-mkhar* ?)<sup>108</sup>. Sur un trône d'or siège Bya-za<sup>o</sup> qui ressemble (à la fois) à un fils (*sic*) humain et à un fils divin (*myi'i myi-bu lha'i-sras lta žig*). (Le héros) a peur. Elle lui dit : n'aies pas peur, et le place sur le trône. Le jour, c'est viande et bière; la nuit, danses et chants. [Ainsi distrait et cajolé, il oublie sa mission qui consiste à chercher la vache]. Trois ou quatre années passent ainsi.

II — [Recherche de la vache]. 1. (l. 20-22) Le héros pense : si ma sœur pouvait aussi être ainsi, et il veut retourner. Sa tante maternelle (*sru-mo*) Bya-za<sup>o</sup> le devine et le lui accorde.

2. (l. 22-24) [Mais elle prévoit les difficultés de la mission du neveu et lui prépare les ingrédients nécessaires à son accomplissement]. Elle moule de la farine, un sac plein. Elle fond du beurre. Cela en guise de viatique du neveu (*cha-po'i brgyagsu*). Et elle le renvoie en lui donnant plusieurs objets en matières précieuses [en vue de domestiquer la vache] : un *pho-smyiñ* en or, une corde du nez en soie (*dar-gyi sna-dags*), une clochette en fer (*lčags-kyi dril-čad*), un anneau du nez en or (? *gser-gyi snal-čhu*; cf. VIII B III 2). Elle lui donne aussi des instructions. [Ce qui suit est à l'impératif, et le verbe « donner des conseils » ne se trouve qu'à la fin, l. 48 : *čes bsdan (= bstan)-de bdaño (= btañ-ño)*].

3. (l. 25-42) [Plusieurs lignes mutilées] Il faut se mettre à l'affût (?) au pied d'un arbre (?) près d'une source « de turquoise ». Il y aura (?) un oiseau d'or. (On fait quelque chose avec) la clochette de fer. Peu après ce sera comme eau qui bout, comme feu qui brûle, comme oiseau qui vole au ciel : « ne fais (lance ?) pas » ! Enfin (l. 30) il y aura une vache métisse d'or (*gser-gyi mjo-mo*). Il faut l'opprimer (?) avec le *pho-smyiñ* d'or, lui percer le nez et lui mettre l'anneau (?) d'or (*sna pug-la gser-gyi snal-čhu čhug-la*), l'attacher avec la corde de soie (*sna-dags thog-la*) et la conduire par cette corde. Au bout de trois pas (l. 32), il faut lui couper le bout de la corne droite et dire : « je coupe la vache métisse d'espèce *gñan* » (*mjo gñan-mjo gčod čes gyis-la*). Il faut continuer encore en la conduisant par la corde de soie. Aux deux tiers du chemin, la vache mugira (*ñur čes zer-gi*). Alors, à certains endroits (où il faut prendre (?) des feuillages de *čo-ma* ou des *gres-ma*), (l. 38) il faut la traire, mais il n'y aura qu'une seule goutte. Il faut que le neveu s'attache une herbe *gres-ma* à la ceinture, continue le chemin et coupe le bout de la corne gauche. Il doit toujours la conduire par la corde de soie. (l. 41-42)

<sup>108</sup> Pour cette assimilation de la nasale (n—m), cf. n. 76 : *brla-kar, rlan-kar, rlan-kar*.

A partir de là (*de-ste phan-čad na*) : col élevé, plaine de sable (?) grande, route longue [chaque élément avec une métaphore].

III — [Le rituel funéraire ; coupure marquée par trois *čad*].

1. (l. 43-48) Ils arrivent tout près du cadavre de la sœur (*sriñ-ro'i gam-du*). Dans le (feuillage de) *čo-ma* il y aura du beurre gros comme une lente. Il devra en enduire les cheveux. Il faudra alors (l. 45) tuer la vache (*mjo-mo sod-la*) (et la découper de la façon suivante) : quatre parts de viande (*ča lhu-bži*) à laisser pour *Bya-za* (la « tante maternelle » divine), quatre parts à emporter en récompense d'affection pour le frère (*myiñ-po sñiñ-lan du*), quatre parts à placer dans la tombe de la sœur (*sriñ-mo'i dur-du*)<sup>109</sup>. (En plus ?) il faut placer tête, poitrine (et ?) cinq parties inférieures (*mgo brañ smad-lña*) comme oreiller de la sœur (*sriñ-mo'i sñasu*). [Fin des conseils de la « tante »].

2. (l. 48-55) Le frère arrive auprès du cadavre, trouve le beurre gros comme une lente, en enduit les cheveux hérissés (*skra yegs-pa*), fait fondre de la graisse de cerf et en enduit le corps. (l. 51) Il invite alors trois (bonpo) *gčen* qui font le *čid* et le *brañ* de la sœur. Ils tuent la vache métisse (*mjo-mo bsade*) et disposent les trois fois quatre parts de viande, plus le reste, comme ci-dessus. [Une seule variante : les dernières parts ne servent pas d'oreiller (*sñas*) de la sœur, mais comme offrande aux mânes (? *mčhun-du*, l. 55, à lire *mchun-du* ?)].

3. (l. 55-57) Les *gčen* demandent si le frère est content. Voilà l'ami de confiance (?), le bétail de toute la vie (*gža (?)-gscan gyi rogs che-rabs gyi pyugso*). Son sang, sang de vermillon ; ses os, os de conque ; ses sabots, sabots de fer ; ses cornes, cornes d'or ; ses yeux, yeux de (pierre précieuse) *spug*.

4. « Ce qui fut bénéfique autrefois, le sera aussi maintenant » (*gna' phan-na da-yañ phano gna' bsod-na* (l. 58) *da-yan bsodo*).

On le voit. Il n'y a pas une seule histoire de l'origine de la vache rituelle, fixée une fois pour toutes *ne varietur*. Il y a sur ce sujet commun toute sorte de versions. Le prêtre brode des variations sur un thème. Les compose-t-il en improvisant à partir de motifs donnés, en puisant dans un lot ? Ou choisit-il seulement une des versions disponibles pour la déclamation ? On l'ignore. Le fait qu'on a parfois soin de donner son nom et d'apprécier la valeur de sa récitation (comme pour VIII) peut s'expliquer dans les deux cas. Mais l'instabilité ou la variabilité des récits reste significative. On l'a déjà notée, elle règne aussi dans les deux autres corpus du *Klu-'bum* et des textes mosso. Une conclusion s'est déjà imposée et est ici renforcée : on ne peut considérer et « comprendre » aucune version isolément. Consciemment ou inconsciemment, elles forment un réseau de relations. Elles s'expliquent les unes les autres. Il faut épuiser la totalité du corpus. On peut y ajouter une autre réflexion. La fonction des récits est claire. Elle est rituelle. Les récits peuvent dès lors être considérés comme relevant de la mythologie. Mais en IX, 2<sup>e</sup> partie, apparaît un thème courant du folklore, et il en sera de même en X.

<sup>109</sup> Les animaux sont habituellement découpés en douze parts, parfois en dix-huit (cf. Jäschke, *Dictionary*). Dans un chapitre de l'épopée de Gesar ('*Gog-mo nan-soñ*, 9 b), le héros accomplit un rite funéraire pour sa mère en utilisant douze ingrédients (*gser-nag 'bum-ča*) comme équivalents des douze parts du corps (*lus-kyi lhu-čhen bču-gñis*).

On sait qu'une école de folkloristes, qui n'a pas voulu se contenter des habituelles recherches de diffusion et de filiation, a proposé de voir dans les contes des restes d'anciens mythes. Nous n'avons pas à discuter ce problème qui, de toute façon, restera le plus souvent insoluble. La différence est surtout de forme ou de degré d'intensité, ou encore entre un emploi sacré ou religieux et une fonction profane ou esthétique. Peut-être y a-t-il plus de cohésion dans les mythes, et dans le folklore plus de tendance à la dissociation des motifs et à leur réassemblage différent. Toujours est-il que, dans nos récits, des thèmes du folklore ont servi au rituel et se prêtent, de ce fait, à une analyse sur le plan du contenu. Ils ne sont pas toujours et partout uniquement destinés à divertir.

On n'est jamais certain d'avoir une « histoire » complète. Il s'agit ici toujours de l'origine de la vache métisse qu'un héros doit chercher pour qu'elle serve au rite. Mais les aventures de ce héros sont passées sous silence en VIII et en IX, 2<sup>e</sup> partie. Elles apparaissent seulement en IX, 1<sup>e</sup> partie. Pour domestiquer cette vache, il faut des objets et un savoir-faire. Et pour les acquérir, voici que le héros doit se rendre auprès de sa « tante maternelle » dans un pays merveilleux. Or ce thème-là fait aussi partie de l'épopée de Gesar <sup>110</sup>, de cette épopée qui ne semble pas avoir existé, sous sa forme actuelle et complète, à l'époque des manuscrits de Touen-houang (et peut-être même pas avant le XIV<sup>e</sup> siècle). L'auteur de cette épopée a-t-il pris ce récit dans un de ces anciens rituels bonpo ? Ou les prêtres bonpo l'ont-ils trouvé dans le lot des contes populaires de leur époque, et l'auteur de l'épopée l'aurait-il trouvé dans ce même folklore encore conservé à son époque ? Ce sont des questions qu'on peut se poser, mais qui ne recevront sans doute jamais de réponse. Le thème de la fille maltraitée qui vit et meurt au milieu des excréments de porc, peu développé en IX, 2<sup>e</sup> partie, joue un rôle plus important dans un autre récit (X). Là, nous verrons aussi un thème qu'on retrouve dans un recueil de contes, ainsi qu'un autre motif utilisé dans l'épopée. De plus, l'histoire de la vache métisse, et notamment le motif de la difficulté de l'attrapper en l'attendant dans une cachette pour la traire ensuite sur un chemin étrange, ces récits sont aussi très proches de la légende ancestrale des Rlans racontée dans le *Rlans Po-ti bse-ru* <sup>111</sup>. Les thèmes et motifs s'agglomèrent, se défont et se regroupent autrement ailleurs. Mais si ce processus peut parfois être simplement dû à l'ignorance ou à la fantaisie du conteur, s'il peut dépendre des circonstances ou des buts de la récitation (rite, hymne religieux ou divertissement), cela ne veut pas dire que ces perpétuels assemblages et réassemblages se font toujours au hasard. Les thèmes et motifs peuvent souvent se grouper en vertu d'une secrète con-

<sup>110</sup> La conseillère céleste de Gesar est sa mère-tante (*ma ne-ne*), reine du Ciel (Guñ-sman et variantes). Avant d'affronter ses aventures en Chine, le héros va chez elle et lui dérobe les objets rares dont il aura besoin (chapitre du Mi-ñag, prélude au voyage en Chine, dans les versions écrites, *rGya-le'u*, fol. 32a, 37a; épisode au Ciel dans les versions orales et écrites; xyl. mongol, éd. Schmidt, p. 93 et 96; Francke, *Lower Ladakhi Version*, p. 141).

<sup>111</sup> Récit différent où des thèmes sont inversés par rapport à ceux qui nous occupent et qu'on a le droit de comparer (cf. Stein, *Une source ancienne pour l'histoire de l'épopée tibétaine*, J. As., 1962, p. 94).

nexion, consciente ou inconsciente, et faire partie d'un système signifiant de relations.

Comme en VIII, l'opposition nature / culture prend en IX la forme d'une opposition entre catégories d'êtres ou habitants du monde. Là, nous étions restés perplexes. D'un côté on était confronté avec trois sœurs, vaches métisses d'espèce non humaine (*bdud*, *gñan* et *klu*) dont on ne voyait pas bien le rapport ou l'opposition avec la « vache humaine ». S'y ajoutait une confrontation obscure entre sœurs, aînée et cadette, apte ou inapte au rôle « humain » et rituel. En IX, 2<sup>e</sup> partie, nous trouvons la même confrontation entre frères aîné et cadet ; l'aîné, de la catégorie des « dieux » (*lha*), inapte au rôle d'ami rituel, s'oppose au cadet, apte, non pas au rituel, mais aux travaux domestiques de l'homme. La bête apte au service rituel est alors une troisième vache métisse, de la catégorie des démons (*srin*). En IX, 1<sup>e</sup> partie, cette bête nécessaire au rite est de la catégorie des *gñan* (A II 3), caractéristique qui nous ramène à VIII (A I 3-4), où c'est l'une des trois vaches non-humaines, celle de l'espèce *gñan*, qui semble devenir la « vache humaine » ou qui devient le « bétail » de la Dame humaine. Le jeu des oppositions n'est donc pas simple. La structure bipartite et fondamentale peut prendre un aspect tripartite. Dans le *Klu-'bum* aussi, la bipartition simple entre l'homme et ses travaux de culture (qui comprennent aussi l'activité religieuse et rituelle), d'une part et habitants non humains, propriétaires du sol vierge, de l'autre, se complique parfois de relations triangulaires où l'homme s'adjoint un allié parmi l'une des catégories d'habitants non-humains.

Entre VIII et IX, 2<sup>e</sup> partie, il y a peut-être aussi une inversion. En VIII, on a trois sœurs (non utilisées ?) avec comparaison entre sœurs aînées et cadette. En IX, on trouve deux frères (non utilisés) avec comparaison entre frères aîné et cadet. Et parallèlement, en VIII, la vache rituelle a pour père un bœuf et pour mère une vache de yak. En IX, la vache rituelle a pour père un yak sauvage et pour mère une vache métisse. Cependant je ne suis pas sûr qu'il faille retenir ces distinctions.

Xa — [*Le conte des Trois sœurs*] et X b —  
[*Le conte des Sept Frères*]. (AFL, I B et II).

Ce sont deux récits parallèles. Chacun d'eux a deux variantes, l'une sur le manuscrit I B, l'autre sur le manuscrit II de l'édition de Thomas. La succession des séquences semble avoir été troublée par le scribe. Je me permettrai audacieusement un autre arrangement. On peut toujours se reporter à l'édition de Thomas. L'indication des lignes évitera toute confusion.

Xa — [Les Trois Sœurs ; variante A, début au texte IB, l. 29 de Thomas].

I — 1. (l. 29) Un père et une mère ont trois filles : l'aînée Ceñ-gi rba-ga, la seconde Ceñ-gi rbag-žin et la cadette Ceñ-gi rbe-ga (var. texte II : rBeg-ga rbeg-çi).

2. (l. 34) Le démon (*srin*) dGu-lčogs, du pays des démons dGu-sul, tue le père pendant qu'il garde les moutons, le mange et revêt sa peau (chair, sang et peau « humides » = crus). (Ainsi déguisé en père), il va à la maison et couche (*brnal*)<sup>112</sup> avec la mère.

3. (l. 38) Il envoie la fille aînée garder les moutons, la tue, mange sa chair, boit son sang, met le cœur dans un sac, l'apporte à « sa » femme (la mère) en disant que c'est le cœur d'un daim. La mère demande où est sa fille. Il prétend qu'il ne sait pas.

3a. (l. 45) Il envoie la seconde fille garder les moutons [séquence identique à 3 supprimée ? La suite semble concerner la cadette, héroïne du texte II].

II — 1. [manque, voir variante B].

2. (l. 46) [La troisième fille a dû être envoyée garder les moutons]. Elle rencontre un lièvre (? portant l'épithète « âne des prairies, petit tigre »)<sup>113</sup> qui lui dit ce que le démon a fait et quel sort l'attend.

3. (l. 53) Elle conclut avec lui un pacte d'amitié (*çag-rag čheru bgyis mna-mtho dam-du bčad*; formule reprise l. 60-61; cf. n. 30 et 45). [Ils ont recours à une ruse. Le lièvre se dévouera en prenant l'aspect de la fille pour que celle-ci puisse s'enfuir]. Elle le revêt (*skon*) de (sa coiffe ?) *nam-ti go-čog*<sup>114</sup>, attache à son cou (son ?) grelot « cœur de yak ». Le (chapeau ?) oscille (*čag-čag*), la clochette tinte (*khrol-khrol*).

4. (l. 57) La fille s'enfuit à la maison et raconte tout à la mère.

5. (l. 64) La mère conseille à la fille de se cacher chez les porcs (du fumier ? *bruñs-phag na*; texte II, l. 24 *bruñs-kyi rgyab-tu*)<sup>115</sup>. Elle-même ira au pays du démon parce qu'elle a cohabité avec lui.

III — 1. (l. 67) La fille change de nom, soit « oiseau *rma*, petit oiseau *rma* Dame Bleue (Thin-chun) » soit « oiseau à ailes bariolées » [Thomas prend *rma* dans son sens habituel de « paon »]<sup>116</sup>. Elle est mise (on ignore comment) dans un trou de la prairie (*span-phug dir-pa'i nañ-du*) ou elle demeure.

2. Deux aigles (à poitrine ou queue blanche et noire, *bya thañ-kar thañ-nañ* [= *nag*]). L'oiseau à poitrine ou queue blanche la transporte sur sa queue aux confins du ciel. [On ignore à quoi sert l'autre aigle noir].

<sup>112</sup> cf. *rnal* / *mnal* « dormir » ? ou cf. *mnol* « souillure » et *nal* « inceste » ?

<sup>113</sup> *span-gi boñ-bu stag-čun*; dans la var. B : *ri-kha boñ-bu zig* « âne des montagnes ». Si, selon un procédé grammatical courant en tibétain, on contracte cette expression de quatre syllabes en deux, on obtient *ri-boñ* « lièvre ». « Petit tigre » réfère à la robe striée.

<sup>114</sup> Cette coiffe et le motif qui s'y rattache doivent être comparés avec la coiffe du héros de l'épopée sous sa forme vile, pendant son stage parmi les « démons » et autres habitants non humains du monde (cf. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, p. 554-555).

<sup>115</sup> Thomas : « among the dung-hill swine », en corrigeant *bruñs* en *brun*. Cela semble osé, mais est finalement confirmé par P. 1068 (notre séquence IX, 2<sup>e</sup> partie, A1, 2 et II, 1-2) où on lit 10 et 15 *bag* (= *phag-brun gyi nañ-du*, mais l. 18 *phag-bruñ*).

<sup>116</sup> Cela semble d'autant plus plausible que l'oiseau a des ailes bariolées. C'est cependant douteux. On verra (Xa, var. B, II, 3) que le démon emmène les moutons de la fille, et que ces moutons sont qualifiés de *rma*. Ce ne peuvent être des « paons ». On peut songer à l'alternance fréquente *rma* / *myi* qui suggère pour *rma* une acception « homme » ou quelque sens approchant (cf. n. 26, 53, 71).



3. Elle arrive ainsi à un trou (? *sa-phug tir-pa*, cf. III 1) où demeure la Grand-mère du Ciel, la Reine du Ciel (gNam-phyi Guñ-rgyal-mo) <sup>117</sup>.

4. Celle-ci l'appelle « fils » (sic, *bu*) et lui raconte comment le démon a mangé son père et ses sœurs, comment sa mère est allée au pays des démons et comment elle-même s'est enfuie en s'accrochant à la queue de l'aigle à poitrine ou queue blanche.

5. La Grand-mère la plaint, mais la fait repartir (l'expulse, *phar-bžud*).

Ce récit comporte visiblement des lacunes. Il a une variante qui permet de le relier au conte des Sept Frères. Cette version se trouve dans le texte II de Thomas.

Xa — [Les Trois Sœurs; variante B, texte II de Thomas; correspondances ici indiquées en gardant les mêmes sub-divisions].

I — 1. manque.

2. (l. 5) Le démon Go-ya go-phu a mangé *la mère* et est entré dans sa « forme » ou dépouille (*sobs*).

3. 3a. (l. 3) Il a mangé « les six *fil*s, plus le père, ce qui fait sept, plus la mère, ce qui fait huit ». [Sont-ce les six frères Gyim-po et leurs parents que nous rencontrerons en X b ?].

II — 1. (l. 4) La *fil*lle cadette rBeg-ga rbe-g-çi a mis le chapeau (*žu cog-žu*) et la clochette pour garder les moutons. Le démon, habillé en *mère*, y va. La fille s'enfuit et est poursuivie par le démon.

2. (l. 8) Elle rencontre un lièvre (*ri-kha boñ-bu žig*, litt. « âne des montagnes »).

3. (l. 9) Celui-ci lui propose un accord (*smra-žin dum-pa žig mčhis*). [La ruse] Il revêt le chapeau et s'attache la clochette (*til-čha*). Le démon pense que (le lièvre ainsi affublé) est la fille (l. 11-12). Il le saisit, mais le lièvre abandonne (*bor*) le chapeau et la clochette et s'enfuit.

3a. (l. 13) Le démon s'en va avec les moutons *rma* (*rma-lug*).

4. [manque].

III — 1. (l. 8-9) Sur le conseil du lièvre [et non pas de la mère comme dans la variante A], la fille s'est *transformée* en petit oiseau *rma* [pas seulement changement de nom comme en A]. Elle s'introduit (*bžud*) parmi les six petits oiseaux d'espèce *rma*, qui sont frères, et cela chez (? ou pour ?) le démon Go-ya go-phu (*Go-ya go-(phu) ga-la rma-bye'u mčhed-drug čig mčhis*). Transformée en petit oiseau, elle s'envole.

[2-5 manquent. La variante B place ici, en intermède, le conte des frères Gyim-po dont l'un la trouvera cachée (ou attachée ?) derrière le fumier (? *bruñs*, l. 24), ce qui relie cette variante à II 5 de la variante A. Voyons donc ce récit !].

Xb — [Les Sept Frères; variante A, début au texte II, l. 14 de Thomas].

I — 1. Au pays des hommes (*myi-yul*) sKyi-mthiñ, un père a deux femmes, une aînée (*khab-gyi čhen-ma*) et une cadette (*khab-gyi čhun-ma*).

<sup>117</sup> Déesse bien connue dans tous les textes postérieurs (bonpo, lamaïques, épopée). cf. n. 17.

2. (l. 16-17) De l'aînée, il a six fils, six frères de la maison de droite (*bu g.yas Khyim-gyi spun-drug*). De la cadette, il a un seul fils, Gyim-po (*ñag-čig*).

II — 1. (l. 18) [Rattachement au conte des Trois sœurs]. La neige tombe du ciel. Les six frères de droite chassent des oiselets (*bya'u*) avec un filet de soie [= riches], alors que le frère unique (de gauche) chasse des oiselets (*bye'u*) avec un filet de poils de chèvre (l. 19) [= pauvre]. Il prend un oiselet *rma*.

2. [Passage obscur. Les frères semblent lui enlever cet oiselet et le mettre dans leur filet de soie, mais il s'échappe et revient dans le filet de (poils de) chèvre. (l. 23) Les six frères semblent proposer au septième de prendre son oiselet en échange de un, trois, dix, cent oiseaux. Mais en vain].

3. (l. 24) Le jour l'oiselet est (caché ? attaché ?) derrière le fumier (? *bruñ*), mais la nuit il est gardé dans le sein [du frère unique ?].

4. (l. 25) Celui-ci rêve qu'il tient en son sein une belle femme. Sa mère l'envoie garder les chèvres. Au retour, le repas est préparé [ ? ce passage est très obscur et incertain, mais quelque chose est arrivé au sujet de la nourriture].

5. (l. 27) Il se cache derrière le fumier (? *bruñs*) : une belle fille apparaît [c'est l'oiselet]. Il saisit la dépouille (*bsos* = *sobs*, cf. Xa, var. B, I 2) de l'oiseau et épouse la fille.

III — (l. 31) Son père meurt de vieillesse [sans motivation].

[Je propose d'insérer ici la variante B de ce récit qui débute à la l. 80 du texte I B de Thomas. Bien que le scribe ait adopté une autre suite, je me permets cette liberté qui rend l'agencement plus clair. Ce récit est la suite de Xa, variante A, III 5].

(Xa) IV — 1. (l. 80) [Après que la Grand-mère céleste a fait repartir la fille-oiseau qui s'est réfugiée chez elle]. Loin de là, au-delà de neuf cols et de neuf gués, il y a d'une part les Six Frères Gyim-po, et de l'autre le septième, le seul Gyim-po (*ñag-čig*). Pour les six, hommes : riches, moutons : gras. Pour le seul, homme : pauvre, moutons : maigres.

2. (l. 83) Les six riches... [sans suite]. [Ils semblent brimer leur Septième Frère] : il ne doit pas avoir de turquoises à ses filets de (poils de) queue de cheval. [Aspect vil].

3. (l. 86) Le frère seul place quelque chose (*dphyan*) dans la manche de sa main droite, rentre chez lui et place (cette chose) dans un bambou fermé (?).

4. (l. 88) Le lendemain il va ramasser du bois. Au retour, il trouve à manger et à boire [ ? ou, au contraire, comme le pense Thomas, son repas a été touché par quelqu'un. Passage très obscur. Quelqu'un a planté la cuiller dans les cendres (? *skyogs kar-thal gyis bcugs*)].

5. (l. 92) (Pour voir qui l'a fait), il fait semblant d'aller ramasser du bois, mais se cache derrière le fumier (? *bruñs*). Du bambou fermé (?) sort le petit oiseau *rma* (appelé Thiñ-cun (l'héroïne)).

6. (l. 96) Il la trouve la plus belle des femmes et la prend pour épouse.

V — [Ici devrait s'insérer logiquement la conclusion de X b, III (texte II, l. 31 de Thomas) qui annonce, sans motivation, la mort du père, de vieillesse. En effet, le texte Ib poursuit après IV 6 par le rituel pour le mort].

1. (l. 98) (Après le mariage du Seul Frère avec la fille-oiseau), le père [est-il mort ?] dit que son fils, le Seul (Gyim-po ñag-čig) doit faire le rite funéraire (*čid* et *rmañ*) de son père.

2. (l. 101) Pour cela, il faut un sac qui ne pourrisse pas en été et ne gèle pas en hiver.

[C'est la fin abrupte du texte. Or elle reprend une formule qui se trouve à son début. Mais là, cette séquence était incompréhensible, puisque rien ne la motivait. C'est pourquoi je ne la donne qu'ici :]

3. (Texte I B de Thomas, l. 1) Il faut un sac, etc. (comme ci-dessus V 2).

4. Allusion aux chevaux « favoris » (*do-ma thugs-dags* = *sñiñ-dags*).

5. (l. 7-9) Le Frère Unique dit qu'il est pauvre, que ses moutons sont maigres, qu'il ne fait (ou fera ?) pas le rite funéraire (*čid* et *rmañ*) de son père.

5a. Les Six Frères (au contraire) disent qu'ils font ce rite (*čid* et *rmañ*) de leur père. (l. 11) Avec une série de cent chevaux de différentes couleurs ils font le rite dans l'enclos (*bse* = *se-mo gru-bži* ?). Mais (malgré cela ?) le rite *čid* n'est pas fait. Ils mettent des offrandes dans les mains du père, mais le mouton rituel (*skyibs-lug*) ne convient pas. Le sac pourrit en été et gèle en hiver. (Du coup), les rites funéraires du père (*čid* et *rmañ*) ne sont pas faits.

6. (l. 28) Le corps du père... (? de la terre, n'est pas là.

On me reprochera peut-être d'avoir arrangé l'ordre des séquences à ma manière. Mais qu'on en juge ! Voici leur ordre naturel dans les deux manuscrits.

Le premier (texte I B de Thomas qui suit l'histoire des trois frères chevaux que nous avons analysée en I) commence par le rituel funéraire (l. 1-12 ; ici Xa V 3-5). Les six frères veulent l'exécuter, mais ne réussissent pas ; le frère unique (étant pauvre) ne veut pas l'exécuter. Le lecteur ou l'auditeur ignore totalement qui sont ces sept frères et qui est mort. Après cette mention du rituel vient l'histoire des trois sœurs (l. 29-67, ici Xa, var. A, I-III), puis l'enchaînement de l'histoire de la sœur cadette avec celle du frère unique (l. 80-98, ici Xa, var. B, IV-V), suivi d'une mention de la nécessité du rituel et de certains ingrédients qui avaient déjà été évoqués au début.

Le deuxième manuscrit (texte II de Thomas) débute par l'histoire des trois sœurs (l. 5-13 ; ici Xa, var. B), intercale ensuite l'histoire des sept frères (l. 14-17) et l'enchaînement de leur histoire avec celle de la sœur cadette (l. 18-25 ; ici Xb, var. A), pour terminer par une brève mention de la mort du père des sept frères.

La suite des séquences est plus logique dans le deuxième manuscrit. Mais il omet le rituel. Le premier manuscrit est agencé comme le texte I A de Thomas (notre I). Là aussi nous avons choisi de commencer l'analyse à la l. 38 parce que les éléments du récit rituel y précèdent l'histoire des trois chevaux. Ces procédés de composition peuvent s'expliquer de deux manières. Ou bien on peut croire à une négligence des scribes. Ou bien on doit imaginer que le prêtre devait commencer par une évocation des séquences rituelles. Ce serait en somme un peu comme les romans et les films

modernes qui commencent par décrire l'état final de l'histoire pour la reprendre ensuite à son début. Je ne me permettrai pas de juger. D'un point de vue purement pratique, en tout cas, notre analyse des textes montre bien la difficulté qu'on éprouve à les lire et suggère la nécessité d'un découpage en séquences et la justification d'un arrangement nouveau qui tient mieux compte de la structure du récit.

Ceci dit, le sujet des récits Xa et Xb retient aussi l'attention. Bien qu'il s'agisse, comme dans les autres, d'un cas de mort et de la nécessité d'un rituel, la motivation est faible et en tout cas très différente de celle des autres récits. Dans le récit IX, 1<sup>e</sup> partie, qui introduit une séquence sur le secours d'une grand-mère ou « tante » céleste, nous aurions pu être tentés de ne pas inclure Xa et Xb dans notre corpus. Mais une fois qu'on a lu le premier, on ne peut s'empêcher de le relier aux seconds. Comme VIII et IX 2<sup>e</sup> partie, IX 1<sup>e</sup> partie est consacré à la recherche de la vache nécessaire au rituel. Or le récit de cette vache *doit* être évoqué, faute de quoi on n'aurait pas le droit de la mentionner et encore moins de l'utiliser. C'est donc bien un récit nécessaire à la liturgie. Or il insère l'aventure du héros chez sa grand-mère céleste. Celle-ci s'appelle Bya-za Thin-cun et habite un pays étrange qui doit se trouver au ciel. Son nom indique qu'elle a la nature d'un oiseau (*bya*). En Xa, c'est l'héroïne qui, pour se sauver, se transforme en oiseau et se fait transporter au ciel chez la Grand-mère du Ciel (dont le nom est par ailleurs connu dans la mythologie, la légende, l'épopée). Sous sa forme d'oiseau, elle s'appelle (ou porte l'épithète) Thin-chun, appellation qui est certainement identique au nom de la grand-mère oiseau Thin-cun de IX 1<sup>e</sup> partie <sup>118</sup>. Dans IX 2<sup>e</sup> partie (A II), la fille maltraitée par la marâtre *meurt* au milieu des travaux vils auxquels elle a été contrainte, dans les excréments de porcs. Dans Xa, var. A, après la mort de son père et de ses deux sœurs, la troisième est seule sauvée en se cachant (d'une manière obscure) dans le fumier des porcs, et cela sur le conseil de sa mère (que le démon ennemi débauche et entraîne au pays des démons).

IX et X ont donc en commun l'utilisation (ou simplement la présence) d'un thème de folklore très répandu, thème qu'on peut sans doute classer avec les versions de Cendrillon. Entre le stage vil initial et l'heureux mariage de la fin, en X, il semble y avoir le même rapport qu'entre la mort et la résurrection (rituelle) en IX <sup>119</sup>. Mais si l'on admet ce rapport entre IX et X, les éléments sont disposés autrement que dans les récits usuels de Cendrillon. Dans IX, l'enchaînement entre les récits et le rituel est assuré : les aventures du frère servent à sauver la sœur morte au moyen d'un rite. En X, au contraire, on n'aperçoit pas de lien entre les récits et le rituel. Le père meurt simplement de vieillesse (et non pas, comme dans les autres récits, d'une

<sup>118</sup> L'alternance *n/n̄* est fréquente. On a vu *bruñ* au lieu de *brun* (n. 115). En IX, 2<sup>e</sup> partie, III, 2 (l. 27) le mot *boñ* est presque sûrement pour *bon*.

<sup>119</sup> D'autres formes d'opposition sont possibles et utilisées ailleurs. Dans l'épopée le stage vil du jeune héros s'oppose à sa forme glorieuse de roi, le passage de l'un à l'autre étant marqué par son mariage.

faute commise, telle que chasse, etc.). C'est pourtant pour lui que les fils doivent exécuter le rite. On raconte alors l'histoire de ces fils, et celle-ci nécessite de son côté l'histoire des trois sœurs, puisque l'une d'elle épousera l'un des fils. Et c'est seulement dans cette histoire que se place le thème de la mort violente par un démon ou du transport d'un vivant (humain) au pays du démon (les sémiologues diraient : disjonction de vivant / humain et conjonction avec mort / démoniaque). Si l'on admet que la présence des deux contes des Trois sœurs et des Sept frères n'est pas due au simple hasard ou à la fantaisie du prêtre, il faut croire que le thème essentiel du rituel (mort / vie) a été affecté à un autre personnage que celui pour lequel le rite funéraire est exécuté.

Il faut dire ici que le récit des Trois sœurs s'est maintenu (ou a existé indépendamment) dans le folklore tibétain. Une variante de ce conte se trouve dans l'une des éditions tibétaines du *Ro-sgrun*<sup>120</sup>. Elle présente une inversion par rapport à notre texte. Dans ce conte, un démon tue successivement le père, la première et la deuxième fille. Le même sort attend la troisième, mais elle peut se sauver grâce au conseil d'un chiot. Elle s'enfuit en suivant une « casserole » (*slana*) et disparaît dans un trou du sol (cf. Xa, var. A, III 1 et 2). Dans un autre pays, elle trouve un coq (qui, sous sa forme de beau jeune homme, rencontre la fille à la fête : thème de Cendrillon). A la fin, elle brûle la dépouille du coq. En Xa, au contraire, c'est la fille, sauvée par un « lièvre », qui prend la forme d'un oiseau, et c'est le jeune homme qui la surprend sous forme de jolie fille et l'oblige à le rester en saisissant sa dépouille. La forme varie d'une version à l'autre. C'est la relation entre les deux acteurs qui compte. Le même genre d'inversion se produit à l'intérieur même de Xa. Dans la variante A, le démon mange le père et prend son aspect (revêt sa dépouille) pour tromper la mère (qui finalement devient elle-même « démons » en le suivant dans son pays). Dans la variante B, le démon (qui porte un autre nom qu'en A) mange le père et prend son aspect. En A, il mange les sœurs (sexe inverse de la première victime); en B, il mange les frères (sexe inverse de la première victime; il est vrai qu'on ajoute encore le père). Cette variante B est obscure. On ignore qui sont ces six frères. Ils semblent devenir six petits oiseaux (chez le démon qui les a mangés?), et la sœur sauvée se transforme aussi en oiseau. L'opposition est ainsi supprimée. Elle reparait dans le conte parallèle des Sept Frères, mais celui-ci escamote également une opposition par ailleurs visible. Si en Xa, le groupe des trois sœurs se divise en deux mortes et une sauvée (la cadette, la faible), en Xb, le groupe de sept frères se divise en six riches et un *seul* (*ñag-čig*) pauvre. C'est ce dernier qui réussit à attrapper la sœur sauvée sous forme d'oiseau et à la délivrer de cette forme (mariage > vie). Il semble ainsi s'opposer aux six frères par ailleurs présentés comme mangés par le démon, et cela sous forme d'oiseaux. Cette opposition entre frères se retrouve, affaiblie, sur le plan du récit rituel. Les six frères riches veulent bien exé-

<sup>120</sup> A.W. Macdonald, *Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine I*, Paris 1967, conte n° 9.

cuter le rite funéraire, mais ne réussissent pas. Le septième ne veut ou ne peut le faire, étant pauvre.

Encore une remarque. Nous avons eu l'impression 1<sup>o</sup> que l'opposition nature/culture pouvait équivaloir l'opposition vie/mort et 2<sup>o</sup> que, dans les deux cas, cette dichotomie pouvait prendre la forme d'une incompatibilité entre diverses catégories d'habitants du monde, et notamment entre humains et « démons » ou divinités mineures (mais parfois aussi entre différentes catégories de non-humains, comme en II A 1-2). Dans ce dernier cas, l'opposition était exprimée souvent (comme dans le *klu-'bum*) par la formule que l'être humain ne devait pas provoquer les « divinités mineures » à des joutes ou des compétitions (de même que la chasse, en VIII B 12, est qualifiée d'acte de défi et de démesure). De plus, le conflit résultant de cette opposition était généralement surmonté par une alliance.

Nous avons noté, à propos de ce thème des compétitions, qu'il était représenté dans l'épopée de Gesar sous une forme particulière : le héros seul (à l'encontre du commun des mortels) pouvait se livrer à ce genre de promiscuité dangereuse (cf. n. 38). Or il le fait pendant la première partie de sa vie pendant laquelle il vit sous une forme vile.

C'est ce dernier thème qu'il faut encore signaler dans nos textes Xa et Xb et dans IX qui s'y trouve lié. C'est le dernier frère, pauvre et seul, aux moutons maigres, qui réussit. C'est la dernière sœur qui réussit à se sauver en passant par un stage déguisé et vil (le fumier, les porcs) par lequel elle s'apparente à la sœur maltraitée de IX qui meurt dans cet état vil. Et le thème de l'alliance nécessaire ? En Xa, il s'établit entre la sœur cadette sauvée et un animal secourable qui s'offre en substitut en revêtant son chapeau. Ce genre de chapeau, à son tour, caractérise, dans l'épopée, le stage vil du héros et l'apparente à des « démons » avec lesquels il vit (cf. n. 114).

### *Appendice 1. Légendes d'origine.*

*Mosso.* Lorsque l'emploi de médecines est mentionné dans le rite, on dit qu'il est nécessaire de conter leur origine (Rock, *Nāga Cult* II, 474). Celle-ci est racontée ailleurs (I, 270 suiv., 347). Pour détruire rituellement certains démons, il est nécessaire de raconter leur origine (I, 117; de même pour le Garuda (I, 98) ou des substituts rituels (I, 364). Même nécessité affirmée pour l'origine de la douleur de l'existence humaine et de la mort, (Rock, *The Zhi-mä Funeral ceremony*, p. 51), pour l'origine de la danse (p. 87), pour celle d'un tissu (p. 117) et des lampes à beurre (p. 175), pour le *makara* de l'enfer (Rock, *The Na-khi Ha zhi p'i*, BEFEO XXXVII, 1, p. 57), pour un dieu (*ibid.* p. 69). Inversement, il est interdit de mentionner la poule (figurant dans le rite) sans en connaître l'origine (II, 544); de même pour nommer seulement Ndu et Ssä (= Yin et Yang, II, 636) ou pour parler du *ch'ou* (l'impureté, II, 670). Même nécessité notée pour l'origine du riz et du ferment servant à fabriquer l'alcool (Li Lin Ts'an dans Bull. of the Inst. of Ethnology, Acad. Sinica, vol. IX, 1960, p. 234). Souvent on résume brièvement, ou on raconte longuement, l'origine de telle ou telle chose sans dire

expressément que c'est nécessaire. Origine de l'arbre et des herbes (I, 233), de l'eau (II, 795), de l'arbre du monde (II, 437, n. 772), du mouton, du porc et de la poule (II, 650), de diverses coutumes ou choses (II, 699, 670), des divisions du temps (II, 732), de la chèvre du sacrifice (II, 742-3), de la guimbarde (Rock, *The romance of K'a-mä-gyu-mi-gkyi*, BEFEO, XXIX, 1, 1940, p. 9). Les cas les plus significatifs sont l'évocation de l'origine du cheval et du tigre et celle des précédents relatifs aux premiers morts, insérés dans le rituel funéraire (*The Zhi-mä funeral...*, p. 12, 75 et suiv., 149). Voir à ce sujet le récit I A de Thomas.

*Autres populations.* Chez les Tamang la nécessité de dire l'origine n'est pas affirmée en toutes lettres, mais les chants et récits de ce type y jouent un grand rôle (les *hvai*, mot peut-être dérivé de tib. *dpe*, A.W. Macdonald, *Les Tamang vus par l'un deux* in *L'Homme*, VI, I, 1966, p. 29, etc.). Chez les Gurung certains prêtres récitent des précédents mythiques (*pe*, sans doute aussi dérivé de tib. *dpe*) qui expliquent et authentifient les rites (B. Pignede, *Les Gurungs, une population himalayenne du Nepal*, Paris 1966, p. 294, 323-330). Pour des légendes d'origine de ce genre au Bengale (origine du cuivre, d'un bâton, d'un tambour, etc.), cf. Sh. Dasgupta, *Obscure religious cults as background of Bengali literature*, Calcutta, 1946, p. 324. Au Japon, le rituel comporte des prières expliquant l'origine de certains objets rituels (N. Matsudaira, *Les fêtes saisonnières au Japon*, Paris 1936, p. 54, 55-57, 95).

*Bonpo.* Des modèles de coutumes (*dpe-srol*) et des déclamations de récits (*smrañ*) indispensables au déroulement du rite caractérisent le rituel bonpo classique. Il y est aussi question de récits (sans doute d'origine) appelés *čho-rabs* (cf. plus loin l'Appendice 2; D. Snellgrove, *The Nine Ways of BON*, London 1967, p. 20, p. 306, s.v. *smrañ*, p. 301, s.v. *dpe-srol*, et p. 265, n. 9, et mon compte-rendu de cet ouvrage dans *Asia Major*, XIV, 1, 1968, p. 127).

*Lamaïsme, Bon et coutume.* De nombreux récits d'origine d'objets, d'êtres, etc. se trouvent, plus ou moins abrégés, dans une littérature aux frontières mal définies qui est à la fois bonpo (assimilé), lamaïque et « populaire ». Ils tiennent compte d'un rite entier ou de l'un de ses éléments et le précèdent généralement. Mais la nécessité de les réciter n'est pas expressément formulée. Plusieurs genres peuvent être distingués selon la terminologie du titre.

a) Les « explications » (*bčad*): 1) Explication du « couteau » (*gri-bčad*) qui rappelle l'histoire du meurtre du roi Gri-gum et réfère à un rite funéraire (*rGyal-rabs Bon*, ed. Das, p. 43 = [*bsTan-'byuñ*] *Legs-bčad rin-po-čhe'i mjod*, fol. 108a; cf. Stein, *La civilisation tibétaine*, p. 196). Ce cas est cependant incertain, car le *Grub-mtha' čel-gyi me-loñ* (fol. 165b) dit *gri-bčid* au lieu de *občad*. Mais le *Legs-bčad mjod* cite le *gri-bčad* (*gri-bčad las*) en donnant l'explication du nom du roi Gri-rum (et non pas Gri-gum). 2) Explication du « bouffon » du Nouvel An (*'bras-bčad*, explication du *'bras-dkar* ou *'dre-dkar*, cf. Tucci, *Tibetan Folk Songs*, 2nd ed. Ascona 1955, p. 138, 151, et Stein, *Recherches...*, p. 434-444). 3) Explication du chapeau (du barde, *žva-bčad*, cf. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, p. 359-366, 498) qui comporte un récit d'origine du feutre blanc. 4) Explication du cheval (du

héros de l'épopée, *rta-bçad*, cf. Stein, *L'épopée de Gesar dans sa version lamaïque de Ling*, p. 105-106; cf. p. 299 = III, 37b, la nécessité d'expliquer les signes du cheval).

b) Les « origines » (*grol-phug*, etc.). J'en ai donné des exemples (*Recherches...*, p. 458, 460, 463). On en trouve d'autres dans le *mJod-phug* (ouvrage bonpo, ed. Delhi 1966, commentaire, p. 54 : origines de différentes institutions ou coutumes).

c) Les « biographies » (*rnam-thar*). Avant la pièce proprement dite, chaque type d'acteur doit réciter sa « biographie », sorte de description de son état, de son statut et de son origine, tout à fait analogue à « l'explication » du *'dre-dkar* (cf. Stein, *Recherches...*, p. 402, n. 17 et *La civilisation tibétaine*, p. 239).

d) Divers. beaucoup de récits d'origine ont été donnés par le P.M. Hermanns : origine ou précédent du mariage (*Die Familie der Amdo-Tibeter*, Freiburg 1959, p. 58); de la parenté (p. 68), de l'alcool et de la levure (p. 71), des vêtements de gala (p. 72), du mouton de bonne fortune (*g.yañ dkar lug*, Hermanns, *Die Nomaden von Tibet*, Wien, 1949, p. 86; cf. Schröder, *Aus der Volksdichtung der Monguor*, I. *Das weisse Glücksschaf*, Wiesbaden, 1959). Mêmes récits, et d'autres dans Hermanns, *Himmels-stier und Gletscherlöwe*, Eisenach u. Kassel, 1955, p. 52 (mariage), 56 (vêtement), 61 (chapeau), 66 (thé, alcool), 72 (mouton), 84 (course). De cette littérature il y a des versions écrites, par exemple l'origine de l'alcool (*slob-dpon Padma 'byuñ-gnas kyis mjad-pa'i čhañ-gi 'byuñ-khuñs*, xyl., 9 fols.). J'en ai indiqué quelques-unes (*Recherches...*, p. 457 et 481, n. 52, et *La civilisation tibétaine*, p. 166). Certains de ces récits, consacrés au rituel de rançon, sont qualifiés de *rabs*. Un ouvrage ou un recueil de récits appelé *glud-rabs* est cité dans l'ouvrage *dge-lugs-pa Bya-gtoñ sñan-sgron* (chp. čha, p. 55a) de (dPal-man) dKon-mčhog rgyal-mchan (1764-1853). Le titre réfère à des rituels de diverses « rançons » (*glud*) tels que ceux donnés par Thu'u-bkvan Blo-bzañ Čhos-kyi ñi-ma (1737-1802) dans ses œuvres. On retrouvera ces récits (*rabs*) dans les manuscrits de Touen-houang (cf. l'appendice 2).

#### *Appendice 2. rabs et composita, « récit » et « genre ».*

On connaît les sens courants de ce mot donnés par tous les dictionnaires encore que leurs définitions et la filiation qu'ils établissent entre les divers sens soient bien insuffisantes. Deux aspects sémantiques dominant : 1) Succession ou éléments de succession, 2) (éléments de) catégorisation ou classification. D'où, pour 1, succession ou série (p. ex. des *kalpa*, Jäschke), lignée, généalogie, générations (succession dans la famille, Jäschke, Das, Desgodins), et pour 2, race, famille, espèce, classe (Jäschke, Das, Desgodins; ex. les nobles, les jeunes, les vieux). Desgodins ajoute, pour le dialecte de l'Est, « quelque, quelque espèce » (*bçad-rabs* : quelque sorte de rumeur, ce qui implique déjà l'idée de transmission d'un message)<sup>1</sup> D'où le sens de « tradition, biographie » noté par le *Sseu-t'i ho-pi Ts'ing-wen-kien* (k. 7, p. 70a, chp. consacré aux livres, écrits, etc.) qui traduit ce mot par chinois *tchouan*



傳, mongol *šastir* (« chapitre, biographie »), mot apparenté à *tch'ouan*, même caractère, « transmettre un message, une tradition ».

L'acception « récit, narration, transmission d'un message ou d'un événement » est bien attestée dans la littérature classique. Dans la *Mahāvvyutt-pati* (n° 4970) *purānam* est traduit par *si'on-gyi rabs* (chin. *sien-che*) « générations antérieures », mais le mot désigne bien un récit (d'où la traduction japonaise *ko densetsu* « légende ancienne ») puisque le chapitre est consacré aux « savoirs » et que *purāna* désigne bien un genre littéraire. Mais on voit du coup que les sémanthèmes « récit » et « événement antérieur (répété ou transmis) » sont liés. L'exemple le plus frappant de cet emploi a été découvert par M. Paul Demiéville qui a bien voulu me le communiquer. Mademoiselle Lalou<sup>2</sup> avait traduit un passage du *Kṣudrakavastu* des *Mūlasarvastivadin* (Dulva XI, 36a [Tōhoku n° 6, traduit au 9<sup>e</sup> siècle]). Dans la salle de bain des moines, on peint des événements (*'byuñ-ba*, Lalou : « des scènes ») tirés du *Devadūta-sūtra* ou bien des scènes ou récits (*rabs*, Lalou : « série ») des enfers (*bsro-khañ du ni lha'i-mdo las 'byuñ-ba'am gžan dmyal-ba'i rabs*). Or, à la place de *rabs*, la traduction chinoise (début du 8<sup>e</sup> siècle, T. 1461, XVII, 283b) emploie le mot *pien* 變 qui signifie « changement » > « événement » et désigne en même temps un genre bien défini de la littérature bouddhique, « chantefable », narration édifiante en prose parsemée de vers (*pien, pien-wen*), souvent accompagnée de peintures ou doublée de fresques (*pien-siang*)<sup>3</sup>, dite en langue parlée à un public illettré par des moines conteurs.

D'autres emplois du mot *rabs* se rattachent à l'acception « narration ». Dans le *Gu-ru'i rtogs-brjod*, sorte de doublet du *Padma thañ-yig*, tous les chapitres sont qualifiés de *rabs* (correspondant au *le'u* du second). Dans l'épopée, xylographe de Gyantse, on trouve le même emploi : *lha-babs kyi le'ulas | Gliñ-du 'khruñ rab dan...* « histoire (récit) de la naissance à Gliñ, tirée du chapitre de la Descente des Dieux » (*rab* est ici une erreur pour *rabs*)<sup>4</sup>. Il faut peut-être y ranger l'expression *gsuñ-rab* qui désigne toute sorte d'écrits sacrés<sup>5</sup>, bien que *rab* puisse ici signifier « excellent ».

Tels sont, en tibétain classique, les éléments du premier aspect étymologique du mot *rabs* : succession ». Le récit apparaît ainsi comme une succession de séquences (représentant des événements) ou comme la transmission d'un message. C'est pour ainsi dire une succession verticale qui correspond

<sup>1</sup> *rabs* signifie en effet quelque chose comme « on dit que..., la tradition veut que... », p. ex. dans le xylographe de Gyantse de l'épopée (*Recherches...*, p. 67), chp, 1b et 3a : ... *yin rabsu grags-pa*.

<sup>2</sup> Notes sur la décoration des monastères bouddhiques, *Revue des Arts Asiatiques*, V, 3.

<sup>3</sup> Pour les premiers, voir A. Waley, *Ballads and Stories from Tun-huang*, Londres 1960, p. 242; Akiyama Terukazu dans *Bijutsu Kenkyū* 187 (1956, en japonais); Kawaguchi Hisao, *An Interpretation of Chinese Wall Paintings*, T.P. LI, 4-5 (1964) p. 423-426.

<sup>4</sup> La confusion entre *rab* (« excellent » ou « gué ») et *rabs* est constante dans les textes, et il n'est pas toujours aisé de choisir la bonne orthographe (ex. *gÇen-rab* ou *gÇen-rabs*).

<sup>5</sup> Pas seulement les *sūtra* bouddhiques. Les récits du *Klu-'bum* doivent être dits parce que ce sont des « paroles qui réjouissent les *nāga* » (*klu mñes-pa'i gsuñ-rab*, 205b et *saepe*). La pièce de théâtre '*Gro-ba bzañ-mo* est un *gsuñ-rab rnam-thar* (dans son titre). L'accent est sûrement sur la transmission orale des paroles d'un saint tel que le Bouddha.

à la diachronie. Le second aspect étymologique du mot, « classe, espèce », représente alors une succession horizontale correspondant à la synchronie. On peut d'abord être tenté de rattacher le sens « famille, dynastie » au premier aspect (succession de générations), mais il relève aussi du second.

Voici, en effet, qu'on rencontre le binôme difficile *čho-rabs*. Se basant sur les indications de son informateur tibétain, très qualifié, D. Snellgrove l'a traduit par « parental lineage » (*The Nine Ways of Bon*, p. 296). L'informateur rappelle, en effet, que *pha'i čho* égale *pha'i rigs* « famille du père », et *ma'i bran* = *ma'i rigs* « famille de la mère » et que *čho-'bran* signifie « époux et épouse ». En réalité, ces mots ne sont pas aussi précis dans le vocabulaire de parenté <sup>6</sup>, mais peu import ici. L'essentiel pour nous est que l'expression *čho-rabs* désigne aussi un certain type de récit ou d'exposé qui range les acteurs ou les séquences d'événements par espèces, genres ou classes (*čho*).

Dans l'ouvrage bonpo traduit par Snellgrove, certains passages permettent sans doute la traduction « lignée paternelle », mais d'autres l'excluent et exigent un sens du type « récit » ou « exposé ». Les plus frappants sont ceux de la p. 64, l. 2, où *čho-rabs* est accouplé à *smran* « évocation, exposé » et de la p. 66, l. 30-34 où quatre sortes de « textes » (*gžun*) dérivent du *čho-rabs* du premier homme Ye-smon rgyal-po. Le commentateur du *mJod-phug* a utilisé ce mot pour une analyse étymologique un peu scolastique, mais significative, du nom *gČen-rab* (p. 15) : « Il (s'appelle) *rab* parce qu'après avoir divisé les causes principales et secondaires, la nature et les caractéristiques de tous les êtres vivants, il fait sortir (ou prononce) les *čho-rab* (espèces, classes, le système de classification) de toutes les choses, et aussi parce qu'il sait faire sortir (ou prononcer) les *čho-rab* (diverses formes ?) des transformations des trois « corps » et les transformations de ces transformations » <sup>7</sup>.

Malgré l'arbitraire de cette explication, on peut retenir que, pour l'auteur, *čho-rab* évoque une classification en catégories. Le mot *čho* signifie en effet « espèce » <sup>8</sup>. *Čho* et *rabs* peuvent séparément et chacun pour son compte désigner des espèces d'exposés synchroniques et diachroniques, et cela pas seulement en ce qui concerne des familles ou des lignées. L'ouvrage bonpo cité plus haut emploie parfois le mot *rabs* tout seul dans le même sens que *čho-rabs*. En parlant des différentes manières de morts (*či-thabs*) et de rites

<sup>6</sup> Pour Desgodins, *čho* veut dire famille, *čho-'bran* la parenté maternelle, *čho-rigs* la parenté paternelle. Effectivement, *čho* est distingué de *rus* (« os, parenté agnatique ») dans le *dKar-čhag* du Tanjur de sDe-dge V, 162a, et Kloñ-rdol bla-ma (Œuvres, Ba, 8b-9a) dit que *rig* (= *rigs*)-*rus* désigne la parenté paternelle, *čho-'bran* la parenté maternelle.

<sup>7</sup> *gČen-rab ni sems-čan srog-dbugs thams-čad kyi rgyu-rkyen no-bo | mchan-ñid byed-las | de-dag bon-čan thams-čad kyi čho-rab 'don-pas rab | yañ-na sku-gsum las sprul-pa yañ-sprul dan-bčas-pa-rnams kyi čho-rab 'don-ces-pas rab*. L'auteur a confondu *rabs* et *rab*, et il a pensé à des mots comme *rab-byed*, (*prakaraṇa*), division, chapitre, description. Quant aux « transformations » (*sprul*), on verra plus loin l'emploi de *čho-'phrul* (n. 16.)

<sup>8</sup> *mJod-phug*, comm., p. 63. *dmu-nad čho-rgu*, « les neuf espèces de maladies des *dmu* ». Ms. P. 1068, 2<sup>e</sup> partie, l. 26 : *ri-dags čho-ma čho-dgu* « toutes espèces d'animaux ». Lalou, *Fiefs...* p. 95, 117 : *nad-ka čho-dgu* « neuf espèces de maladies ».

funéraires (*'dur-thabs*), il envisage (*Nine Ways of Bon*, p. 118, l. 22) « quelles ont été les circonstances (événements) de la mort (*çi-rabs*), les causes principales et secondaires », puis il cite les « histoires des circonstances de la mort au début du monde » (*srid-pa çi-rabs lo-rgyus*), histoires racontées (*çi-rabs lo-rgyus bçad*) lors du rite funéraire (p. 120, l. 3) <sup>9</sup>.

Il s'agit sans doute de récits ou de catalogues exposant les différentes façons dont la mort a pu survenir, dans diverses circonstances, au cours d'événements primordiaux qui sont autant de cas ou de précédents.

Le *Grub-mtha' çel-gyi me-loñ* (168b = Hoffmann, *Quellen...* p. 337) mentionne aussi les 360 « manières de funérailles » (*çid-thabs*) qui sont une des spécialités des *srid-gçen* (le *mJod-phug*, comm., p. 195 dit la même chose, mais écrit *çi-thabs*; de même le *Blon-po bka'-than* 258a = 42 b). Par ailleurs, ces spécialistes discernent (ou vérifient) les appellations des vivants et des morts (*mJod-phug*, comm., p. 73 : *gson gçin brda-sprad*). La distinction (*bye-brag*) des différents rites funéraires (*bçid*) était une spécialité des bonpo (*Grub-mtha'* 165b, *Quellen...*, p. 330).

On voit que *rabs* s'emploie comme *thabs* (« méthodes ») et concerne (comme *çho*) une classification ou une distinction par genres. Le même emploi se retrouve dans les manuscrits de Touen-houang. Après avoir dit qu'il fallait faire ou établir *çho* et *'brañ* là où il n'y en avait pas (cf. n. 12 et 15), on constate que le *çid-rabs* et le *'brañ-rabs* ont apparu (AFL, I A, l. 27-28) <sup>10</sup>.

Les deux éléments du binôme *çho-rabs* ont chacun leur acception particulière — classification et filiation, juxtaposition et succession —, mais chacun implique aussi la valeur de l'autre.

Si le côté diachronique est prédominant dans le mot *rabs* (succession, filiation), il comporte aussi la notion synchronique de classification (juxtaposition) <sup>11</sup>. On l'a déjà vu à propos des différentes espèces de morts (manières de mourir) et de rites funéraires (*çi-rabs*, *çid-rabs*). Il y a d'autres exemples

<sup>9</sup> Snellgrove traduit ici *rabs* par « ordering of death ».

<sup>10</sup> Thomas n'a pas compris qu'il s'agissait d'un rite funéraire (trad. p. 21 « a high race », « a serf-race »). Les mots *çi* « mort », *çid* ou *bçid*, *gçid* « rituel funéraire » et *gçin* « mort » sont apparentés (cf. *gçi*, *gçid*, *gçin* : « urine, uriner »; *rce-ba*, *rced*, *rcen* « jeu, jouer »; *çhe*, *çhed*, *çhen* « grand »; *rga*, *rgad*, *rgan* « vieux »). L'expression *çid-rab*, dans le sens du rituel funéraire, est aussi attestée dans le *Klu-'bum* 218b (*çid-rab gnas-su ma-phyin-pa yin*) et 219a (*çid rab gnas-pa'i sgrîb-pas*). On a *çid-rab* dans un texte de Touen-houang (AFL, IV, l. 271) où il est parallèle à *myi-rab* (« différentes espèces d'hommes »?). Dans un autre texte, malheureusement fragmentaire (Lalou, *Fiefs...*, p. 181) on a d'abord *çi-rabs* (l. 1) et ensuite (l. 2) *çin-gi pha dañ yab* « père du *çin* » (sans doute à corriger en *çid*). Quant à *'brañ-rabs*, *'brañ* doit ici être une faute de scribe pour *rmañ*, car on lit AFL, IB, l. 7 et 9 : *pha'i çid... yab-ki rmañ*. Thomas a sans doute eu raison de traduire ce *rmañ* par « tombe ». Mais ailleurs, P. 1068, 1<sup>e</sup> partie, l. 52-53 on fait aussi *çid* et *'brañ* pour un mort. P. 1136, l. l. 16, le mort est « envoyé dans le *çid*, érigé dans le *brañ* (*çid-du btañ... brañ-du gzugs*).

<sup>11</sup> Cf. le nom propre *Myi-rab 'greñ-ru çho* (P. 1134, l. 37). On sait que *'greñ* est une épithète de l'homme (*myi*, cf. G. Uray, *'greñ...*, Acta Or. Hung. XIX, 3, 1966). Si *myi* est parallèle à *'greñ* « homme », il reste le parallélisme *rab* et *çho*. Quand on se rappelle que le nom du patron du Bon, *gçen-rab mi-bo*, qui apparaît déjà dans les manuscrits de Touen-houang (P. 1068, 2<sup>e</sup> partie, l. 27), s'écrit aussi *gçen-rabs*, on peut penser que cette forme est la bonne et qu'il faut entendre : « de l'espèce ou de descendance *gçen* ».

typiques. Ainsi une vache métisse du monde ou de la classe des démons (*srin*) est tantôt qualifié de *srin-rabs kyi mjo-mo* «vache métisse d'espèce (*rabs*) démons (P. 1068, 2<sup>e</sup> partie, l. 33-34), tantôt simplement de *srin-gi mjo-mo* « vache métisse démone » (l. 56, puis à nouveau l. 62 *srin-rab gyi mjo-mo*). Et ailleurs : « parmi les (espèces d')arbres, le pin est long ; parmi les (différents) fleuves, le Yar-ču est le plus bleu (*çin-rabs kyi nañ-na ni thañ-çin...*, *çu-rabs kyi nañ-na ni Yar-ču...*, Bacot, *Documents...*, p. 81).

Ces acceptions des mots *čo*, *rabs* et *čo-rabs*, nous les retrouvons avec le même contexte dans les manuscrits de Touen-houang qu'il faut maintenant discuter.

A ces mots s'ajoute l'expression *čo-brañ* (ou *'brañ*) ou *čo* et *brañ* séparément. Ces deux mots, ainsi que le mot *rigs*, sont équivalents, leur emploi symétrique dans des phrases strictement parallèles le montre. Ils signifient : « catégorie, espèce, famille ».

P. 1060, l. 17 et 18 : « dire le *čo* pour le cheval (*rta*), s'occuper du *'brañ* pour le cheval (*rmañ*) »<sup>12</sup>. On expose ensuite les différentes espèces (*čo* et *'brañ*) de chevaux, on décide s'ils sont ou ne sont pas de l'espèce (*čo* et *rigs*) qui convient pour le « cheval favori » (*do-ma, sñiñ-dags, spo-ma*)<sup>13</sup>.

Il s'agit d'un acte rituel des funérailles qui consiste, non pas en un exposé sec de lignée ou de catégorie, mais en une sorte d'hymne ou de récit qui était sans doute chanté et faisait allusion à l'origine du cheval. Selon un autre manuscrit c'est en faisant différentes offrandes lors des funérailles qu'on « disait et on (?) l'espèce du cheval favori »<sup>14</sup>.

Mais cette évocation de l'espèce ou de la famille implique la notion d'origine ou de filiation, et le mot *čo* (avec son parallèle *'brañ*) se rapproche alors de *rabs*. Dans un des récits de rituel funéraire de Touen-houang (P. 1194, l. 19-20) on lit : « quant à la situation (? *go*) d'un fils sans mère, telle est sa situation (?), quant à la situation (?) d'une mère sans fils, telle est sa situation (?). A partir de maintenant, pour un homme... aussi, on l'évoquera par son *čo*, on évoquera le père et la mère du mort... »<sup>15</sup> (ci-dessus notre séquence VII, A III 1).

<sup>12</sup> *rta-la čo ma-smos, rmañ (la) 'brañ ma lags-na...* et : *rta-la čo smos-so rmañ-la 'brag blag...* (*idem*, l. 38). On sait que dans ces textes, *rmañ* signifie cheval.

<sup>13</sup> Ex. l. 20, *čo yañ lha-rta'i čo* / *'brañ yañ lha-rta-i 'brañ* / *do-ma'i myi-rigs*; l. 22, *do-ma'i myi-rigs* / *sñiñ-dags kyi myi-čo*; et l. 23, *do-ma'i myi-čo sñiñ-dags gyi mi-'brañ*. Pour tout ce manuscrit, voir l'article de Mme A. Blondeau. Mlle Lalou (*Funérailles...* p. 349, n. 4) traduit *čo-'brañ* par « pédigree ».

<sup>14</sup> *do-ma'i čo smos-te 'jol* (Thomas, *Tibetan literary texts and documents concerning chinese Turkestan*, II, 392). Des *'jol* (ou *mjol*) *bon-po* chantent lors des funérailles (Lalou, *Funérailles...*, p. 353). Selon les historiens lamaïques, la première étape du Bon fut celle du *rdol-bon* (Bu-ston et *dPag-bsam ljon-bzañ*, fol. 97a) ou *brdol-bon* (*Grub-mtha' çel gyi me-loñ*, ed. sDe-dge, fol. 165b). Pour une raison que j'ignore. S.Ch. Das, en éditant les deux derniers textes, a imprimé *'jol-bon* (*dPag-bsam*, p. 150) et *'jol-bon* (*Grub-mtha'*, p. 189) ce qui concorde avec les manuscrits de Touen-houang.

<sup>15</sup> *bu ma-myed kyi go-yañ de-ltar go* / *ma bu-med kyi go yañ de ltar go* / *de riñ sañ-lta-na myi (spe?)-pa yañ čo-las smoso* / *çi-ba'i pha dañ ma smos...* L'expression *čo-smos* se trouve aussi dans le titre d'un chapitre (AFL. IA, l. 37) : « cest le chapitre où l'on a dit (évoqué) le *čo* » (*čo smos-pha'i le'u lagste*). Le récit visé par ce titre concerne des « chevaux favoris » participant

Cette notion d'origine (et du récit qu'on en fait) est même si forte que les mots *čho* et *'brañ* peuvent être employés comme des verbes désignant l'apparition de formes ou d'événements imprévus ou « magiques »<sup>16</sup>, ce qui explique en même temps le binôme bien connu *čho-'phrul* « miracle, apparition irréaliste ». Dans un récit (P. 1289, l. 24) un père bœuf rencontre une vache de yak à une source, et ils sentent leurs odeurs respectives « en produisant des apparences, en affectant des formes » (*ji-žig čho-re-'phrul ji-žig 'brañ-re-rjus*)<sup>17</sup>. On voit ici, comme dans d'autres cas, le parallélisme de *čho* et *'brañ*. Le second a aussi le sens de « produire, donner naissance à » (des animaux, Das, *Dictionary*). Le premier également, comme le montre ce passage du *Klu-'bum* (fol. 113b). Un arbre a produit des gouttes de sang. Celui qui voit ce prodige fait la réflexion suivante : « comme il n'est pas de coutume que du sang sorte d'un arbre, comment cela s'est-il produit ? » (*čho, 'brañ, 'phrul* parallèles)<sup>18</sup>.

*Čho* et *'brañ* ont non seulement un aspect nominal désignant des classes, espèces ou genres et leur énumération synchronique sur un axe horizontal, mais aussi un aspect verbal impliquant les notions « produire, donner naissance, faire apparaître ».

De plus, le côté diachronique s'exprime également sous un aspect tantôt nominal, tantôt verbal. On le voit dans des chants sur l'origine du monde et des êtres, où cette origine est exprimée par deux séries parallèles de trois verbes équivalents : 1) *čhags* « produire », *rabs* et *'byuñ* « apparaître », parallèles à 2) *čhags* « produire », *srid* « faire venir à l'existence » et *'byuñ* « apparaître ».

Une troisième série de trois mots équivalents introduit un verbe nouveau : *grol* « délier » > « lâcher » > « provoquer l'origine »<sup>19</sup>. Ce nouveau mot nous ramène aux « évocations » ou « récits ». C'est un passé rare du verbe *'grol-ba* « délier, défaire un nœud, libérer » sous son aspect neutre. Sous son aspect actif, ce même verbe fait un autre passé, *bkrol*. Or ce mot là commande comme complément direct à la fois *smrañ* « évocation, exposé » et *rabs* « récit, exposé », deux mots que nous avons vus accouplés. Dans l'ouvrage bonpo déjà cité, ce sont des *gčen* ou des *bon-po* qui « lâchent » ou « délient »

au rite funéraire. Il reste en grande partie incompréhensible, mais il y est question d'une division en neuf espèces (l. 23-24, *rigs-dgu, čhad-dgu*) et de faire *čho* et *'brañ* là où il n'y en a pas (? , l. 25). Le premier récit de P. 1134 commence par : « si on dit le père, ce fut X ; si on dit la mère, ce fut Y » (l. 10 : *pa dañ yab smos-na... ma dañ yum smos-na...*).

<sup>16</sup> cf. chinois *pien* « changement, événement » > « récit », traduisant tib. *rabs*.

<sup>17</sup> La traduction ne peut rendre l'original. les mots *sprul* / *'phrul* et *rju* ont aussi l'acception « produire, créer, faire naître, faire apparaître » et même « procréer » (dans le sens sexuel), mais il serait trop long d'en donner ici les preuves. Je le ferai ailleurs.

<sup>18</sup> *skyed-č'iñ la khrag 'oñ-ba'i lugs med-par 'di č'i čho č'i 'brañ č'i 'phrul*. On voit les binômes possibles : *čho-'brañ, čho-'phrul, 'brañ-rjus, rju-'phrul*.

<sup>19</sup> M. Hermanns, *Schöpfungen und Abstammungsmythen der Tibeter, Anthropos*, XLI/XLIV 1946-49, p. 281. *Ibid.* p. 276 on a une autre série de trois verbes : *čhags* « produire » (le monde), *grol* « délivrer, délier, lâcher » (= provoquer l'origine, des êtres) et *srid* « (faire) venir à l'existence » (des hommes). Pour *grol* « origine », voir *Recherches...*, p. 458, 460, 463. J'avais autrefois pensé, comme tout le monde, que *rabs* désigne ici des généalogies (*Recherches...*, p. 439), mais ce sens est secondaire ici.

(*bkrol*) une « évocation » (*smrañ*)<sup>20</sup> ou qui « délient » un acte rituel par cette évocation. Dans un manuscrit de Touen-houang (P. 1194, l. 52-53) c'est un *gçen* qui « délie » un « récit » ou une « origine » (*lo-rabs ni gçen-kyis bkrol-lo*), opération qui est ensuite (l. 54) qualifié de *lugs-rabs* « récit de coutume »<sup>21</sup>. Dans un autre manuscrit (P. 239, 2<sup>e</sup> partie, p. 25) consacré au rituel funéraire, on met en parallèle quatre sortes de récits ou de traditions : 1) la tradition (règle) de l'homme noir (*myi nag-po'i gžun*), 2) la coutume du rite funéraire noir (*çid nag-po'i lugs*), 3) l'évocation sur le rite de rançon des bonpo (*bon yas-'dod smrañ*) et 4) le récit (d'origine ?, ou l'exposé) relatif aux offrandes brûlées aux démons (*'dre gsur-'dod gyi rabs*). Si on trouve ici employés parallèlement les mots visiblement apparentés *gžun*, *lugs*, *smrañ* et *rabs* qui désignent tous des *corpus* d'expression littéraire, on se souvient que dans l'ouvrage bonpo cité ci-dessus les quatre grands corpus ou « traditions » (*gžun*) dérivent du *çho-rabs* de Ye-smon rgyal-po.

Ainsi tout se passe comme si une seule et même notion englobait une série d'événements successifs ou d'éléments énumérés ainsi que la série de séquences d'un récit qui les relate. Les mêmes mots signifient à la fois l'un et l'autre. Les nombreux exemples qu'on peut encore tirer des manuscrits de Touen-houang montreront encore qu'il s'agit bien de récits et que le choix des mots *çho* et *rabs* s'explique peut-être, en partie au moins, du fait que ces récits relatent l'origine ou le précédent du sujet traité.

On a vu que le *gçen* « délie », lance, ouvre ou « produit » (*bkrol*) le récit ou l'origine (*rabs*). On donne parfois le nom du prêtre récitant en insistant sur la qualité de son travail : « cette histoire (*rabs*) de la vache métisse est du *gçen* de mNon, (du nom de) Khoñ-rma, aussi est-elle très bonne » (P. 1289, l. 1 : *mjo-mo'i rabs 'di'ni mNon-gçen Khoñ-rma'i lags-te bzañ rab-bo ||*)<sup>22</sup>. Un autre récit de vache métisse comporte la notice : « cette histoire (*rabs*) de la vache métisse est l'histoire (*rabs*) de la vache métisse de [racontée par] Brag-sum Lha-rton »<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Snellgrove, *Nine-ways of Bon*, p. 32, l. 2, « le *sgrub-gçen* délie (= évoque, dans une méditation du type *sādhana*) le (dieu) *dbal-bon* par une évocation » (*sgrub-gçen dbal-bon smrañ-gis bkrol*); p. 64, l. 15 « le bon-po (des dieux) du début du monde délie l'évocation » (*srid-pa'i bonpos smrañ yañ bkrol*); p. 66, l. 2 « déliant par une évocation (ayant force de parole) de vérité » (*bden-pa'i smrañ-gis bkrol-pa-ste*); p. 86, l. 21 « *gçen-rab* délie par une évocation de vérité » (*gçen-rab bden-pa'i smrañ-gis bkrol*).

<sup>21</sup> Auparavant, l. 18-19, on lit : « ce n'est pas la religion nouvelle, c'est la coutume ancienne d'autrefois » (*da çhos-gsar ma-lags khar ban rñiñ-gi lugso*, et l. 66 : *da çhos-gsar ma-yin khar-ba ni sñiñ* (= *rñiñ-gi gchug*). *khar* signifie sans doute « autrefois » cf. n. 26. Comme le montre la phrase parallèle, *ban* doit être pour *-ba-na* ou *-ba-ni*.

<sup>22</sup> Khoñ est un nom de famille ; mNon semble être un nom de lieu (cf. Bacot, etc., *Documents...*, p. 44, année 65) ou un nom de clan (*ibid.* p. 104; cf. Petech, *Glosse agli Annali di Tun-huang*, p. 275).

<sup>23</sup> P. 1068. Notice écrite parmi les lignes du texte chinois qui se trouve au verso du rouleau, juste après le titre chinois : *mcho-mo'i rabs 'di-ni Brag sum Lha-rton gyi mcho-mo rabso | mjo-mo rabs-' di la bzañ-po ni...* (quelques mots illisibles). Un troisième exemple est peut-être douteux. A la fin du rituel funéraire publié par M. Lalou (*Rituel bonpo...*) en trouve la notice : « écrit par sNom dGe-dpal », puis, d'une autre main : « quant au récit (? *rabs*) de mÇhen-dmar gtañ-ba, c'est le *myi-dpuñ* Meñ-çin-'gi dGe-dpal (qui l'a fait ?) dans la vallée de Yur-çañ-po phre'u-luñ. Mlle Lalou a pensé à la lignée du frère (*mçhen*) Dmar-gtañ-ba. Il n'est pas sûr que *mçhen-dmar*

Il est vrai que, dans certains cas, le récit qualifié de *rabs* concerne l'origine du sujet traité. Ainsi, dans une série d'histoires concernant les origines des divers ingrédients nécessaires au rite, l'une d'elles est introduite par un titre : « racontant (maintenant) l'histoire (ou l'origine, la lignée, *rabs*) du *bse* *Çaṅ-çaṅ ru-riṅs*, le père du *bse*... (fut un tel, la mère une telle ; AFL IV, l. 117 *bse*... *kyi rabs smos-te* / *bse'i pha*...). De nombreux récits de ce type débutent ainsi (le père fut un tel, la mère une telle, ils s'unirent et eurent tant de fils, etc.)<sup>24</sup> aussi bien dans la littérature classique et populaire que dans les manuscrits archaïques, on l'a vu. Le mot *rabs* s'applique donc aussi à ces récits d'origine, et il se peut qu'étymologiquement, le sens de filiation ait contribué à provoquer l'acception « récit ».

Dans le « récit de la séparation du cheval (domestique) et du *kyang* » (hémione ou cheval sauvage ; AFL IA, l. 38 : *rta rgyaṅ dbye-ba'i rabs-la*), on rappelle au début le nom du père et de la mère d'un cheval et les trois fils issus de lui qui seront les *dramatis personae* de cette histoire. Cependant celle-ci ne concerne pas vraiment leur origine, mais le précédent établi par le premier cheval qui s'est mis au service de l'homme et s'est séparé de son frère, le cheval sauvage. Le rappel de la parenté ne sert qu'à préciser l'identité des acteurs, comme c'est le cas pour la présentation de tout personnage (un tel, fils d'un tel, de tel clan, etc.).

D'autres récits qualifiés de *rabs*, bien qu'ils débutent de la même manière (nom du pays, du père et de la mère, des enfants), ne concernent pas l'objet ou l'institution dont il est question, mais les différents êtres qui en ont fait l'expérience autrefois. Ce sont des récits servant de précédents. Quelqu'un est *mñad* de maladie et de fièvre. Alors on fait trois *mñad* différents, le dernier étant celui des (divinités) *dmu*. Puis : « quant au récit (*rabs*) (racontant comment) on (a) fait le *mñad* des *dmu* » (suivi de signes de ponctuation marquant un paragraphe). Et on raconte comment certains personnages *dmu* (de tel pays, tel père et telle mère) ont fait le *mñad* par suite de certaines circonstances (Lalou, *Fiefs*... p. 166-167, l. 56 et s.). La même procédure est ensuite appliquée à un autre récit-précédent (*rabs*) concernant le *mñad* des (divinités) *lde* (*ibid.*, p. 168, l. 79 suiv.), puis à bien d'autres tels que les *'ol* (mais le titre *rabs* manque chaque fois, l. 97 et s.).

Un autre récit qui relate un précédent, et non l'origine d'un objet ou d'un

*gtaṅ-ba* soit un nom propre. En tout cas on semble vouloir distinguer le scribe et le récitant (ou auteur ?) du rite, les deux ayant le même prénom.

<sup>24</sup> P. ex., Lalou, *Fiefs*..., p. 180, IV, l. 6 *phyag-gi rabs-la* // ... (7) *yum-gyi mchan na gñer-daṅ-sig* // *bḡos daṅ nams-kyi (sras)*..., « quant au récit sur le *phyag*..., (le père)... le nom de la mère fut *gñer-daṅ-sig* ; (le fils)... issu de leur union... » Tout le morceau est effectivement consacré au *phyag*. Mlle Lalou a ici correctement traduit par « histoire des *Phyag* » (p. 188). La seule erreur est sans doute d'avoir pris *phyag* pour un nom propre. Même les objets ont leur récit d'origine qui commence par père et mère. Dans le même texte (Lalou, p. 174) il est question du récit sur les « ailes » (*gḡog-ru'i rabso* // // // //) dans lequel il est question d'oiseaux (récit trop fragmentaire pour être cerné de près). De même dans le fragment V (p. 181, l. 1 *çi-rabs*..., l. 2 père et mère, l. 3 fils issu de leur union). Ailleurs on fait à un certain moment du rite, le récit des figurines et des médecines (1042, l. 11 = Lalou, *Rituel bonpo*..., p. 343) : *sobs daṅ sman-gyi rabs bgyis-te* (Lalou, p. 348, traduit : l'excellence des drogues et des topiques »).

personnage, n'est connu que par des allusions et un fragment, mais est assez clair pour être utilisé comme exemple <sup>25</sup>.

Il reste enfin des récits qualifiés de *rabs* dans lesquels il n'est nullement question de l'origine d'un personnage, d'un objet ou d'un rite. Dans ces cas, le mot a seulement l'acception de « narration » servant de précédent à l'ensemble du rite funéraire. Le cas le plus clair et le plus important est celui de l'histoire de Lhe'u Yañ-ka-rje (*o'i rabso*, P. 1134, l. 65). Bien que là aussi, on mentionne au début très brièvement les noms de ses parents, le récit est entièrement consacré à ses aventures (sa mort et sa résurrection, modèles du rite funéraire) et ne concerne pas ses origines.

Il en est de même d'un long récit appelé « histoire du *rGyal-byin* » (*o gi rabs*, P. 1040, l. 3). Il débute aussi par la mention de père et mère, etc., mais ce sont les noms de héros divers, et non pas d'un quelconque *rGyal-byin*. Il s'agit plutôt de précédents d'une certaine méthode rituelle concernant le *rgyal* et le *byin* (puissance, bénédiction ?). Avant le titre cité, on trouve, séparé par un espace vide, la mention que ce texte est rattaché au Bon secret <sup>26</sup>.

La conclusion est claire. Les mots *cho* et *rabs* désignent à la fois des divisions en genres ou classes, des successions d'événements et des récits ou exposés qui les relatent. Ils désignent finalement un genre littéraire <sup>27</sup> consacré aux récits d'origine et aux classifications des êtres et des choses.

### Appendice 3. L'âge des Calamités (*sKyin-dañ* et *rman-dañ*)

Cet âge est caractérisé par une phrase type, souvent répétée, que Thomas a mal comprise (AFL, IA, l. 39, *skyin dañ bab-kyi 'og, rman dañ g.yos-kyi 'og-na*). Il la traduit : « in (the age of) Debts and Taxes, in (the age of) mede-

<sup>25</sup> Lalou, *Rituel bonpo...*, on dit (l. 94) : « pour les petits *gtor-ma*, on ne prononce pas la « descente de l'âme », on se contente de faire le « récit de la venue » (*gtor-ma phra-mo la thugs dbab myi-'chal-te / gcegs-rabs cam bgyi*; Lalou, p. 356, traduit : « on ne fera que la série des sacrifices »). Ailleurs, au contraire, on cite un extrait d'un tel « récit de la descente de l'âme » (*thugs 'bebs-pa'i rabs las ni //*, L. 562, cf. L. De La Vallée Poussin, *Catalogue...*, p. 172a, récit consacré à la rançon, *glud*; cf. aussi Thomas, *Tibetan lit. texts...*, II, 392, où la « venue de l'âme » (*thugs-dbab, thugs-phebs*) est en relation avec la rançon, *thugs-klud*). La fin du « récit de la venue » se trouve au début de P. 1136 où divers personnages viennent dans le *rgyal* (un objet ou un lieu de funérailles, cf. Lalou, *Rituel bonpo*, p. 356, n. 1). La dernière phrase résume : « les neufs pères du côté ensoleillé de la montagne (*bdag = gdags*) viennent (sont venus) au *rgyal*, les dix mères du côté ombragé de la montagne viennent (sont venues) au *rgyal //* Le récit (*rabs*) est terminé » (*bdag-çin pha-dgu rgyal-du gcegs / sribs-çin ma -bçu 'i rgyal-du gcegs // rabs rjogso //*).

<sup>26</sup> *bon-'di gsañ-ba'i bon-gis sul-yan brlag (? bčag?) -pa lo-dus gi kro (= kor ?) -la gthogso*. Cette mention, suivie d'un *rabs* (récit) pourrait servir à expliquer une phrase du document en langue « Nam » publié par Thomas, que ce dernier me semble avoir mal interprétée : *de-nas rabs bgyis, gsañ 'ldi 'lab, rbyo-po nañ-gsañ 'ceg 'lab* (Thomas, *Nam*, Londres, 1948, p. 386, l. 180 du texte; trad. p. 129 « therefrom, or thereafter, race (races) was (were) made... »). L'exemple donné n. 23 montre que le début est en tibétain et doit signifier : « maintenant on fait le récit ». Le reste est obscur, mais fait peut-être allusion au « Bon secret » de P. 1040.

<sup>27</sup> Après avoir rédigé ce travail, je reçois le nouveau dictionnaire de L.S. Dargyab qui donne comme premier sens de *rabs* : « légende (tradition) et histoire » (*gtam-rgyud dañ lo-rgyus*).



cine and cooking », parce qu'il a pris le mot *dañ* pour la copule « et », et qu'il a corrigé *rman* en *sman*. C'est impossible pour les raisons suivantes :

1° — Les passages parallèles montrent que *bab* ou '*bab* est le verbe « tomber, arriver, se produire » (comme « le moment est venu »). Dans son texte III, (p. 46), on décrit comment tout va mal : « on est tombé sur une religion et une époque mauvaises » (*čhos dañ che ñan-pa la babste*, l. 35) et « on est proche du (moment où) tombera *skyiin-dañ* » (l. 6). On en donne les signes : « ce sont les signes qu'on est proche du (moment où) tombera (arrivera) une époque mauvaise et la mauvaise période *skyiin-dañ* » (l. 16). Puis (l. 21), « après l'arrivée du *skyiin-dañ*, on tombe sur (on arrivera à) la bonne période des dieux ». Le verbe '*bab-pa* est séparé de son complément *skyiin-dañ* (ou '*dañ*), comme le verbe parallèle *g.yos* (non pas « cooking », mais « agiter ») est séparé de son complément parallèle *rman-dañ* (ou '*dañ*). En marge du ms. P. 1285 (« l'histoire de la vache métisse » *mjo-mo rabs*) on lit : « après que le grand *skyi-dañ* sera tombé du ciel, après que le grand *rma-dañ* se sera agité... » (*skyi-dañ čhed-po ni gnam-las bab 'og-tu | rma-dañ čhed-čhed-po ni g.yos-kyi 'og-tu*). Et dans le corps du texte (II, l. 24; Lalou, *Fiefs...*, p. 174-5, supprimé dans son résumé p. 187) on parle d'abord des méfaits de diverses espèces de démons des glaciers (?), des rochers, des prés, des arbres et des eaux, pour enchaîner par cette phrase : « le grand *skyiin-dañ* ne tombe pas (ne devrait pas tomber ?) du ciel, le petit *rman-dañ* ne s'agite pas (ne devrait pas s'agiter ?) de la terre. Si le *skyiin-dañ* tombe (tombeait) du ciel, si le *rman-da'* s'agite de la terre... ». Ailleurs le verbe '*bab* est séparé du complément *skyiin-dañ* par une négation : « autrefois, il y a longtemps <sup>28</sup>, avant que le *skyiin-dañ* ne soit tombé » (P. 1134, l. 65 *skyiin-dañ ma-bab gyi pa-sna-na*), phrase qui s'oppose à une autre (l. 163) : « désormais, après la tombée du *skyiin-dañ* (*di-riñ slan-čhad-du skyiin-dañ bab-gi 'og -tu*).

Il est donc clair que les calamités « tombent » ou « se mettent en mouvement, s'agitent, se mettent en branle » sous deux formes parallèles. La terminaison *-dañ* des deux binômes n'est pas la copule, mais un mot plein. On peut penser à des composés du type *dbañ-thañ*, *bskos-thañ*, *thob-thañ* (cf. AFL, IA, l. 44 *lha-yul Guñ-dañ* et le nom de lieu *Guñ-thañ*). Les formes munies du '*a-čhuñ* s'expliquent par la nasalisation qu'il implique : *skyi-dañ* → *skyiin-dañ*, *rma-dañ* → *rman-dañ*.

Le mot *skyiin-thañ* est effectivement attesté par le dictionnaire de Čhosgrags. Il signifie « grêle » ou « sécheresse » (*ser-ba'am than-pa'i miñ*; et aussi « vérité suprême »). On y trouve même l'expression *skyiin-thañ dus* « période de calamités », expliquée par « période de famine, de sécheresse ou de tombée de grêle, ou encore période sans récolte » (*se-ra bab-pa'am than-pa mu-ge'i dus-sam ston-thog med-pa'i dus*). On dit aussi *skyiin-thañ čhu* « eau de calamité » pour des « eaux destructives qui surviennent brusquement » (*glo-bu du 'oñs-pa'i čhu 'jigs-pa-čan*). Dans un vocabulaire bonpo (*Gañs-čan Bod-kyi brda-spyod dpag-bsam ljon-pa'i sñe-ma*, p. 17), la même expression est ex-

<sup>28</sup> L'expression employée ici pour « autrefois » (*gna' kar-ga la gže dgu-ga la*) se retrouve dans AFL, I A, l. 38 (Thomas a mal lu le premier mot : *gan*; le ms. a *gn* qu'il faut lire *gna* et non pas *gan*; comme l. 103 non pas *man* comme lit Thomas, mais *mna*). Pour *Kar* ou *Khar*, cf. n. 21.

pliquée par « pluies violentes, eau froide (*skyin*(1)-'dan'(2)-*čhu*(3), avec les gloses : 1 *drag-čhar*, 2 *ni*, 3 *gran*).

Il s'agit donc surtout de calamités atmosphériques désastreuses pour l'agriculture et aussi génératrices de famines. Cette signification ressort encore d'un autre emploi des deux binômes parallèles. Ce sont aussi des noms propres de deux divinités qui forment un couple dans la série des premiers êtres issus du premier couple Čhañs-po et Čhu-lčam (cosmogonie bon-po, *mJod-phug*, p. 6 et commentaire p. 54 et suiv.).

De ce premier couple naissent neuf frères et neuf sœurs qui prennent successivement neuf épouses et neuf époux, et ces dix-huit couples donnent naissance à divers êtres surnaturels (dieux, démons). Le sixième des neuf frères est sKyin-'dan' nar-gyi rje (« Seigneur du froid ou de la gelée », *nar*). Il épouse rMa-'doñ (var. p. 58 : rMan-dañ) žog-gi rgyal-mo. Ils ont quatre fils et quatre filles dont les noms désignent des phénomènes atmosphériques. Les frères sont : 1) Ye-sañs sprin-rum rje (nuages), 2) Du-pañ rlañs-rum rje (vapeurs, cf. *khu-'phañ*, sorte de neige fondue), 3) gNam-čhar rol-po rje (pluie), 4) Čhab-čañ rgyal-ba rje (eau). Et les sœurs : 1) Čhu-bdag sdiñ-nam-ma (eau), 2) Kha-ba lhabs-čhen skyol (neige), 3) Čhab-zil ma-mo skor (eau, rosée), 4) 'Khyag-pa rgyas-'debs-ma (glace, gelée).

Le commentateur ajoute (p. 55) : « sKyin-dañ nar-gyi rje règne sur l'espace médian (*bar-snañ khams-la mña'-mjad*). S'il est faste, il fait tomber la pluie du ciel et fait pousser les plantes de la terre. S'il est néfaste, il règne sur le vent froid, le..., la foudre, la grêle, la bourrasque de neige. C'est aussi de la descendance de ce dieu du début du monde que proviennent (*grol*), encore de nos jours, chez les hommes (des maladies comme) l'apparition de pustules... (?) » (*legs-kyin čis-na gnam-las čhar 'bebs-pa sa-la rci skyid (= skyed?) | ma-legs ma-čis-na gran-rluñ kha labs čhen dan thog dan ser-ba bu-yud (= yug) la mña' mjad-pa-ste | da-lta mi-rigs kyañ | ... lus-la gnam-sbal gyi gran-'brum čhags-pa rnams srid-pa de'i rgyud-las grol-ba'o*). De même pour ses quatre fils et quatre filles (p. 58) : « quand ils sont fastes, ils font tomber la pluie au (bon) moment ; quand ils sont néfastes, ils font tomber foudre, grêle et *skyin-'dan'* » (*legs-kyin čis-na čhar-čhu dus-su 'bebs | ma-legs ma-čis-na thog ser dan skyin-'dan' 'bebs-ste*).

On voit que les fonctions assignées à ces divinités concordent avec le code atmosphérique dont relèvent les mots qui ont formé leurs noms. Ce sont des épithètes. De plus, les versions parallèles de la cosmogonie en question (*rGyal-rabs Bon* p. 19-20, 23-24) montrent que les neuf frères correspondent aux neuf « marches » (*'then*) ou étages du ciel et de l'espace médian dans lequel évoluent les chevaux du mort (cf. ici n. 25 de la partie principale).

Il faut enfin signaler que la divinisation des phénomènes atmosphériques et leur insertion dans le panthéon remontent à l'époque des manuscrits de Touen-houang. Dans un des textes de divination dans lesquels diverses divinités profèrent des oracles (P. 1043) figurent les divinités sKyin-tañ rje (la 13<sup>e</sup>) et rMan-dañ za'lha'i ru rjas-pa (la 21<sup>e</sup>).

On aura remarqué, dans l'analyse des récits, que l'Age des Calamités se présente comme une expression de la Mort, alors que l'âge heureux qui le précède et le suit est assimilé à la Vie.

## HIMALAYAN CĪNA

by

G. TUCCI

In my "Preliminary Reports on two scientific expeditions in Nepal" Roma 1965, I have discussed the problem of Cīna, Mahācīna, Žaṅ žuṅ, Strirājya (on the Strirāiya I could only add the references to their sexual habits to be found in the Kāmasūtra and other books derived from it).

I do not think that the views I have expounded in that book concerning Žaṅ žuṅ need to be changed (in the posthumous notes on Marco Polo, Pelliot reaches more or less the same conclusions). On more recent researches, see :

Hoffmann H., Žaṅ žuṅ, the holy language of the Tibetan Bon po.

Z.D.M.G. 1957, p. 375.

Petech L., Glosse agli annali di Tun-Huang, R.S.O. vol. XLII, p. 262.

I may perhaps be more precise on Cīna : that Cīna was a province lying near India appears clear from the evidence which can be collected from the literary sources, and that it was in the proximity of N. Western Nepal is proved by the reference to it contained in the inscriptions which I discovered in Dullu (op. cit. p. 47, l.32). I now wish to add to the sources then quoted further confirmation which comes from a Bon po book, i.e. the Bon po guide to the Manasarovar lake which is being edited in Serie Orientale Roma by Prof. Namkhai Norbu. In this very important book there are references to a part of Žaṅ žuṅ called Tsi na i.e. Cīna, Žaṅ žuṅ Tsi nai yul, pp. 66, 69, 70, 88, 113. There was a town there called sTag rna dbal rdsoṅ mk'ar; there was a forest or garden (ts'al) called Dum pa ts'al, and another one called Bye ma γyuṅ druṅ ts'al : Tsi na had its own kings listed among the 18 kings of Žaṅ žuṅ as a whole, but divided into 18 kingdoms yul c'en bco bygyad "the 18 great countries of Žaṅ žuṅ" considered as stod upper region in relation to dBus, gTsaṅ being the middle part, and mDo k'ams being at the eastern end. This implies that Žaṅ žuṅ, when the book was written (we do not know the date of its author) was in a general way considered as Western Tibet up to gTsaṅ but including mŃa'ris : in fact its kings are so divided : those of γYu lo mk'ar, K'yuṅ luṅ, Pu mar hriṅ, Žaṅ žuṅ Tsi'na, Žaṅ žuṅ Ta rog, Žaṅ žuṅ rTa sgo, Žaṅ žuṅ K'a skyor, Žaṅ žuṅ K'a yug, Žaṅ žuṅ La dwags, Žaṅ žuṅ Pru t'og. The first γYu lo ljon is located in front of Gaṅs rin po c'e, Tise, Kailāsa. K'yuṅ luṅ is well-known : I visited the place and gave a description of it (Tucci G., Santi e Briganti, Milano 1937, pp. 130-137); it is still connected by the local people as well as by the general Bon po tradition with gSen rab, the systematizer of the Bon doctrine. Pu mar hriṅ seems to indicate sPu as lying near the frontier between Tibet and India, before reaching the Shipki pass; Pru t'og is certainly Rudok; K'a skyor most probably is Ka ac'ar,

Kojarnāth (Tucci, Op. cit. pp. 64, 65); La dvags is Ladakh; rTa sgo certainly refers to the country to the east of the Kailāsa and indicates the region where the Brahmaputra has its source : in fact rTa sgo, the “door of the horse”, is equivalent to rTa k’a bab, the river flowing from the mouth of the horse : gTsañ po, Brahmaputra. The two localities about which I have no solution to propose are Ta rog and K’a yug, though Ta may remind us of Ta bo. As regards Tsi na, it is the same as Cina of the Dullu inscription.

The districts to which the author of the guide of the Manasarovar refers include approximately the extension of the mÑa’ ris skor sum, in which the kingdom of Guge is included : in fact, it comprehends also Ladakh, which very early became independent. No mention is made of Zanskar, nor of Spiti where perhaps some of the unidentified places are to be located. (as Ta rog which as I said may be Ta bo). In general, the geographical extension of the territories to which the book refers seem to enlist all the regions where the Buddhist diaspora spread and which came under the rule or the control of the kings of Western Tibet. For these reasons, I propose to identify Cina, with Kanawar, the upper Sutlej valley, which was Tibetanized at a period which cannot be positively ascertained, but where the introduction of Buddhism started from the very times of Rin c’en bzañ po, to whom are attributed some lha k’añ in that part. The Tibetan language spread slowly, taking the place of Kanawari, in the upper Sutlej valley the two languages coexisting in toponymy, e.g. C’u-murti, Kanam, was once a rather important Buddhist centre (Csoma de Körös spent there some years to learn Buddhism). We find in this part the juxtaposition of three different cultural and religious layers : the aboriginal Kanawari (related to the Muṇḍa) with its peculiar cults, the Tibetan Lamaist, the slow penetration of Hinduism which tried to absorb both of them.

This coexistence of different religious layers is evident e.g. in the songs being sung on the occasion of a festival in sPu (G. Tucci, Tibetan Folk songs, Ascona, 1955, p. 69 ff.) and in the variety of Gods bearing partly Buddhist, partly local, partly Hindu names. We can refer to the list of these deities set up by R. H. Deuster (Kanawar-Grundriss eines Volks- und Kulturkunde, Leipzig p. 139). The fact that in those parts we still find a village called Chini might be indicative of the connection between Cina and the Upper Sutlej valley. I say “might” and not “is” because I have no means to ascertain how early the village — or better the name of the village of Chini — dates back : it is certain, however, that this place has a great importance because over it hangs one of the most sacred mountains of the valley, the so-called Hindu Kailāsa, where every year a pilgrimage of the local people takes place : it is considered the abode of Śiva and of the dead (Simla Hill States, Punjab, States Gazetteer, vol. VIII, 12, p. 29; Deuster, Op. cit. p. 93; H.M. Glover, Round the Kanawar Kailasa, Himalayan Journal 1930). Of course another hypothesis cannot be ruled out : it may be that the name of Chini of today is the transposition of an earlier Chini, which was either in Spiti or in Western Tibet; I may quote, as a good example of such transpositions, that of Zabul in Eastern Sistan, given to a place in rather recent times under the influence of an evocation of the famous

Zabulistan, well-known in Arabic and Persian books, which was located in Afghanistan and included Ghazni, Mukur, and adjacent districts. Be that as it may, that region was once under the rulers of Western Tibet, and as I stated above it was evangelized by Rin c'en bzañ po, though there might have been a setback of Buddhism when the power of the kings of Western Tibet declined. It is from the time of Rin 'cen bzañ po that the Tibetanization of the country commences. The fact that Cīna and Strīrājya are often assimilated or quoted together is perhaps to be attributed to polyandry, which is still practised in this part of the world and might have struck the first Hindu visitors, colonizers, or pilgrims (on the presence of Hindu images in the Guge district (see: Tucci, A Hindu Image in the Himalayas, Asia Major, VII 1969, p. 170 ff.).

If this were proved to be true, then the cult of Cīna-Tārā should have originated in those parts, on the border between Tibet and Kanawar, where the peculiar sexual behaviours of the women are attested by the Kāmasūtra (Samghaṭaka and Goyūthikā. Chapter VI) and by the Dākārnavatantra (IV Patala) "Lamottarakulotpattiyoginī yūthanāyikā, Chapter IV (goyūthika), and are said to be common in the Strīrājya. On the sexual freedom of the Bhotias cfr. Ch. A. Sherring, Western Tibet and the British Borderland, London 1905, pp. 72 and 104 (where the goyūthika practice from early age is clearly hinted at).

In the Śaktisaṅgamatantra vol. III (ed. Bhattacharyya, Baroda, 1941) there is a full chapter dedicated to Mahācīnakrama. It is there written that there are two varieties of it : one is *sakala*, pertaining to Buddhists (p. 104, v. 4) and another one is *niṣkala* which is Brāhmanic; this "krama" is said to be very dangerous (v. 7) and Śiva therefore hesitates before telling its essential points to the Devī, because it can only be revealed to those who know Brahman.

Starting from the fact that everything is imagination and that the initiated worshipper lies beyond it, any sense of sacral purity concerning sacrifice and ritual disappears; there is no need at all to follow the usual prescriptions, no need of bathing before prayers, any time is good for them; women should not be hated (strīdveṣo na kartavyaḥ), rather, they should particularly be worshipped (29); the devotee can eat fish, meat, he should always drink (42), he should let his hair grow, he should wear garlands made of bones of cows, horses and men.

We have here an example of a symbiosis of Hinduism, which knew similar abnormal behaviours (e.g. the Kāpālika), and aboriginal primeval cults. There are more than hints of survivals of all this in the Kanawar region. The acceptance of aboriginal cults by Hinduism through its usual casuistry was caused by its policy of clothing with a hindu appearance what was preexistent to its penetration in remote lands<sup>1</sup>, following the colonization of Hindu groups.

Thus it seems to me that my localization of Mahācīna in Kanawar has a fair chance of proving true. In any case, it is beyond any doubt that it was included in the territories of Žañ žun and adjoining regions between

<sup>1</sup> On this aspect of Hinduism, on which I always have insisted, see also D.D. Kosambi, The culture and civilization of ancient India, London 1965, p. 45 ff.

the sources of the gTsañ po, Tise, the Tibetan Kailāsa to the East, North-Western Nepal (Semjā, see: Tucci Op. cit). North Garhwal to the South, Ladakh to the North-West, Indian Kailāsa (Cīna) to the West.

All this, therefore, makes us certain that when we find in Kautilya the name of Cīna as a place from where Cīna-paṭṭa was brought to India, it has here nothing to do with China, as was first surmised. Cīna is in this text named after another country from which fabrics were imported to India : Suvarṇakuṭi, in which we must recognize another name for Suvarṇabhūmi : Žai žui, Suvarṇabhūmi, Strirājya, Cīna, being listed together. The material imported is a fabric appreciated for its quality which can very well be a woollen material, the woollen *paṭṭa* called Pashm in Kanawar (Pashmina in Kashmiri), that still represents one of the main products, if not the only one from Kanawar. *Paṭṭa* means a fine cloth of any kind, (as that used by the yogin for their difficult *āsanas* : yoga-paṭṭa) fabric, material for garments; bandage for wounds : vranādīnām bandhanam as kambala already mentioned by Patañjali<sup>2</sup> was a product of Uḍḍiyāna, Cīna-paṭṭa was a product of these parts, now included under the general denomination of Hundes, the country of wool, famous for the production of soft and appreciated wool blankets and shawls.

## II. PADMASAMBHAVA IN SWAT

In the book of Inayat-ur-Rahman (Folk-tales of Swat, Roma 1968) there are two references to Tibet and to two yogis who went to Tibet (tales 21, and 22). It is useless to recall Padmasambhava, the well-known Tantric scholar who, invited by king K'ri sroñ lde btsan at the suggestion of Śāntarakṣita, subdued, according to the tradition, the demons of Tibet, and played an important part in laying down the foundation of bSam yas, the most important sacred buddhist place of Tibet. While the second tale (p. 34) is nothing but a praising of the wisdom of a yogin whose name is quite Indian, and only proves once more that the connection between Swat and Tibet is still surviving in Swat, in spite of the ruling islamic orthodoxy, the first tale (p. 32) appears to me as a recollection of the legend of Padmasambhava. That this person was a great thaumaturge, so that he was considered in Tibet as a second Buddha and his feats inspired a great legendary cycle, is well-known to all Tibetan and Indian scholars, in spite of the fact that very little is known of his real personality. He is said to be the son, perhaps the spiritual son (in Tib. sras is often meant in this sense) of a king of Swat, Indrabhūti, famous as a Tantric scholar and author, and to have been born on a lotus on the lake of Dhanakośa, located by the traditions in Swat.

The essential point which we gather from the story related by Inayat-ur-Rahman, is that the reason for the journey of the yogin (called Barhāmā) to Tibet was that of getting a magic stone in possession of a Tibetan princess. Now we know that according to the Tibetan legend, Padmasambhava

<sup>2</sup> References in: Tucci, Preliminary reports and studies on the Italian excavations in Swat (Pakistan), East and West, 1958 vol. IX p. 323 n. 16.

accomplished wonderful magical feats, before starting the planning and the foundation of the monastery of bSam yas. He had to overcome the local demons, who wanted to prevent him from introducing a new religion in Tibet; he succeeded at last, and was greatly honoured by king K'ri sroñ lde btsan.

But being a *grub t'ob*, a *siddha*, he needed a *p'ya rgya*, a *mudrā*, a female co-partner in order to accomplish his magical rites; we should therefore not feel surprised at being told that he had two wives: Ye šes mts'o rgyal, and Mandaravā. However, it is rather strange to find in the *bKa' t'an sde lña* — one of the books in which his story is narrated along with that of the foundation of bSam yas — that the king of Tibet, satisfied with his accomplishments, wanted him to marry his daughter, and that Padma-sambhava accepted the offer. He married, and begot from the princess two sons, a bad one who died, and a good one who continued the work of his father. His return with the princess on a palanquin flying in space and carried by fairies, is certainly to be compared with the Tibetan tradition according to which after leaving Tibet he went to the country of the Rāk-sasa (Lañkā = Lagman) situated near Uḍḍiyāna (Swat), with the ḍākinīs, flying witches, for whom Swat was famous.

How was this story, told by Inayat-ur-Rahman, introduced in Swat? We still do not know when the epic cycle connected with Padmasambhava began to take shape : the intercourse between Tibet and Swat was for a certain time perhaps direct, when Gilgit came for a short time under the Tibetan rule : but it is a fact that Swat, Uḍḍiyāna, as the country of the ḍākinīs, very soon became for the Tibetans a kind of holy Land. Some Tibetan lamas went under the name of O rgyan pa, "the man of Swat", because they went on pilgrimage to O rgyan = Uḍḍiyāna, the most famous of them being Rin c'en señ ge dpal (born 1230)<sup>3</sup>, who was there in the 13th century, when some small Buddhist centres were still alive in Swat. Notwithstanding the progressive islamization of the country, the pilgrims from Tibet continued to go there, the last of them being sTag tsan ras pa, the founder of the monastery of Hemis, a contemporary of Señ ge rnam rgyal king of Ladakh; as his predecessor, he wrote an account of the journey, though at his time all Buddhism had gone. Also a Buddhist sādhu, Buddhagupta, a master of Tāranātha, was there as late as the 16th century. Thus, on account of this close connection of which I have quoted only a few examples, but which could be enlarged to many more, if all the Tibetan and Ladaki pilgrims had been duly recorded, the legend of Padmasambhava entered into Swat and has survived there down to our times. There is nothing to be wondered at, if in the course of time his name was lost and also his legend underwent some changes, but in the main I think there is scarcely any doubt that Swat knew from the Tibetan pilgrims the story of this famous thaumaturge, the second Buddha for many Tibetans.

<sup>3</sup> Tucci G., *Travels of a Buddhist pilgrim in the Swat Valley*, Calcutta 1940; Tucci G., *The Sea and Land Travels of a Buddhist Sadhu in the Sixteenth Century*, I.H.Q. 1931, vol. VII, p. 688.

## À PROPOS DU TIBÉTAIN *RGOD-G-YUÑ*

par

G. URAY

1. Le composé *rgod-g-yuñ* et ses composants : *rgod* et *g-yuñ* — au moins selon l'avis de bien des tibétologues — appartiennent aux termes fondamentaux des catégories sociales du Tibet de l'époque de la royauté ancienne ; ainsi, les remarques suivantes par lesquelles — en ravivant le débat qui eut lieu entre MM. J. Filliozat et R.-A. Stein en 1962-63 — je voudrais appuyer de quelques arguments la position de M. Stein, tout en y apportant un correctif sur une question de détail ne seront peut-être pas superflues.

2. Le débat fut déchaîné par le passage de l'excellent livre de M. Stein (*La civilisation tibétaine*, Collection « Sigma », 1, Paris, 1962) où l'auteur analyse le passage sur l'organisation ancienne de l'État tibétain du *Mkhas-pa'i dga'-ston*, écrit entre 1545 et 1565 par Dpa'-bo Gcug-lag-'phren-ba ; puis, au cours de son analyse, il confronte les données de *Mkhas-pa'i dga'-ston* avec les informations de l'an 654 des *Annales Royales* de Touen-houang. Voici ce qu'écrit M. Stein : « le célèbre Gar Tongtsen Yulzung gouvernait le Tibet (Bod),... D'un côté il y avait les guerriers (*rgod*), organisés en soixante et un « groupes de mille » (*stong-sde*) ... De l'autre côté on trouvait les corvéables (*gyung* ou *kheng*) : c'était « le peuple qui travaille », organisé en « groupes d'hommes » ... Une chronique de Touen-houang nous signale, en effet, qu'en 654 le grand ministre Tongtsen procéda à un recensement en vue d'une grande organisation en « fonctions ». Pour cela il divisa le peuple en militaires (*rgod*) et en corvéables (*gyung*) » (p. 85).

M. Filliozat ne trouvait pas convaincantes les explications suggérées par M. Stein concernant les informations des *Annales Royales* de l'an 654, et il contesta particulièrement l'interprétation des termes *rgod* et *g-yuñ* par M. Stein. Selon M. Filliozat, les informations de l'an 654 doivent être mises en rapport avec celles de l'année 653 qui parlent de la chasse au yak du grand-conseiller *Ston-rcan*. C'est pourquoi il proposa de traduire les informations de l'an 654 ainsi : « ... ayant fait un rassemblement à Moñ pu sral mjoñ, en distinguant sauvages et apprivoisés, une année pour l'importante activité de recensement des activités des mâles utiles, inférieurs et grands » (« Travaux récents sur l'histoire du Tibet », *JA*, CCL, 1962, p. 630).

M. Stein concentra sa réponse sur deux problèmes. D'une part il développa en détail le fait que Dpa'-bo Gcug-lag-'phren-ba a souvent puisé dans des documents anciens, pour nous inaccessibles, c'est pourquoi la valeur documentaire des données de *Mkhas-pa'i dga'-ston* est très grande. D'autre



part, en analysant les données de *Mahāvvyutpatti* et d'autres dictionnaires traditionnels et modernes, il prouva qu'à l'époque de la monarchie l'expression *rgod* avait désigné la population astreinte au service militaire, tandis que *g-yuñ* les gens corvéables, même il essaya de prouver que *g-yuñ* avait été originairement un mot technique social, qui n'avait pris que secondairement la signification «(bête) domestiquée, apprivoisée». («Deux notules d'histoire ancienne du Tibet, I. Fonctions civiles et militaires», *JA*, CCLI, 1963, pp. 327-330).

3. Pour ma part, je voudrais compléter la réponse de M. Stein avant tout par la remarque que la traduction de l'indication de l'an 654 des *Annales Royales* proposée par M. Filliozat n'est convaincante ni du point de vue linguistique, ni matériellement. Du point de vue linguistique, c'est l'interprétation « mâles utiles, inférieurs et grands » de l'expression *mkho.çam: čhen.pho* des *Annales*<sup>1</sup> qui constitue le point crucial. Cette interprétation repose sur la ségmentation *\*mkho çam-čhen pho*. Or, la ponction originale du manuscrit témoigne incontestablement de la ségmentation *mkho-çam čhen-pho*, d'ailleurs un composé *\*çam-čhen* « inférieurs et grands » est inacceptable sémantiquement, puisque ce ne sont pas *çam* et *čhen(-po)* qui sont antonymes, mais *çam* « partie inférieure de quelque chose » et *stod* « partie supérieure de quelque chose », voire *čhen(-po)* « grand » et *čhuñ(u)* « petit » qui forment une relation antonymique. Et enfin, en ce qui concerne les points de vue matériels, le principe selon lequel on aurait choisi, d'entre les yaks sauvages, les taureaux aptes à la domestication par un acte de l'assemblée législative est invraisemblable.

4. L'opinion de M. Stein, qui dit que *rgod* et *g-yuñ* désignent deux catégories de la population, est confirmée avec éclat par les données de deux documents datant de l'époque de la monarchie où *rgod-g-yuñ* et *rgod* figurent comme qualificatifs de 'bañs «sujet(s)». L'une de ces données se trouve dans le document fragmentaire en bois de l'India Office Library, coté Mi. xxvi, 1, provenant de Mirān (verso, l. 1) et bien que F.W. Thomas l'ait publié sous une forme fautive : «Rgod.g-yu-[gyi?].pañ su (?)» (*Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, II, Oriental Translation Fund, new series, XXXVII, London, 1951, p. 435, l. 21) — d'après le micro-film mis à ma disposition par l'India Office Library — il est incontestable que la bonne leçon est : *rgod.g-yu*<sup>「n」</sup>.<sup>「k」</sup>*yi* (ou : <sup>「g」</sup>*yi*). 'bañs. L'autre expression se trouve dans les inscriptions désordonnées du manuscrit n° 1294 du Fonds Pelliot tibétain où un morceau rythmé commence par ce vers : *bdag-čag ni rgod-gyi 'bañs* (Marcelle Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, III, [Paris], 1961, p. 4, l. 21).

On pourrait encore mentionner ici le terme *rce-rgod*, connu dans plusieurs documents de Mirān et dans le fragment de la *Loi sur le vol* de Londres.

<sup>1</sup> Manuscrit n° 1288 (auparavant n° 252) du Fonds Pelliot tibétain, l. 28 ; je cite d'après le microfilm mis à la disposition de la Bibliothèque de l'Académie des Sciences de Hongrie, par la Bibliothèque Nationale. Cf. éd. Bacot-Thomas-Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, LI) Paris, 1940-1946, p. 13, l. 25.

F.W. Thomas fit plusieurs tentatives pour expliquer ce terme, mais dans chaque interprétation prévaut la reconnaissance qu'il s'agit d'un nom collectif de fonctionnaires d'un certain groupe social (professionnel, ethnique) (*Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, III, Oriental Translation Fund, new series, XL, London, 1955, vocabulaire, p. 168b et les passages qui y sont cités; « Law of Theft in Chinese Kan-su : A IXth-Xth Century Fragment from Tun-huang », *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, L, 1935-36, p. 285, n. 3). Et dès que le sens de *rgod* en tant que terme social sera élucidé, il sera difficile de contester que *rce-rgod* désignait les fonctionnaires des unités de la population astreinte au service militaire voire à la levée en masse : les fonctionnaires — hauts et subalternes — des districts de mille et des districts de dix mille (Cf. Uray, « The Offices of the *bruñ-pas* and Great *mñans* and the Territorial Division of Central Tibet in the Early VIIIth Century », *Acta Orient. Hung.* XV, 1962, p. 355, n. 2).

5. Cependant je ne suis pas d'accord avec M. Stein sur ce qu'il dit de la structure et de l'évolution sémantiques de *g-yuñ*, c'est-à-dire du rapport de ses divers sens : « [*g-yuñ*] s'oppose à *ri* (sauvage) (< montagne >), notamment pour le bétail. Le dictionnaire de Čhos-grags définit *g-yuñ-dvags* par : *mī'i sgo-zog gi phyugs thams-čad* (tout le bétail élevé chez les hommes). Ce mot est évidemment le contraire de *ri-dvags* (animaux sauvages) (sauf bêtes de proie, *gčan-gzan*). S. Ch. Das donne ainsi pour seul exemple de *g-yuñ* le terme *mjo g-yuñ* (the cross between cow and yak). Desgodins en a tiré le sens (apprivoisé), mais l'emploi archaïque du mot suggère plutôt le sens premier ((animaux) employés pour le travail chez les hommes). C'est aussi ce sens qui s'accorde le mieux avec une seconde acception du mot (suivi de *-po* ou *-mo*) attestée dans la *Mahāvvyuttpati* [sic!] (nos 3871-3873) : skr. *pulinda* (barbare, montagnard), mais chinois *t'ou-kia* 屠家 (bouchers); *pukkasa, pulkasa* (tribu métisse méprisée); *domba, doma* (homme de caste vile ou basse). D'où, dans le dictionnaire de Desgodins : (forgeron, boucher, chasseur, etc.). Effectivement, les dictionnaires tibétains des mots anciens (...) donnent pour *g-yuñ-ba* ou *g-yuñ-po* l'équivalent *žan-pa* (faible), mot qui désigne les classes inférieures, le peuple, par opposition à *drag* (*sku-drag*) ou *bcan* (nobles).» (« Deux notules... », p. 329.)

Or en définissant la structure sémantique de *g-yuñ*, on ne devrait pas négliger selon notre avis le fait que l'antonyme de *g-yuñ* est, avant tout, *rgod*; et que *rgod* n'est pas seulement terme social, mais que — dès les plus anciens monuments — il signifie également « indomestiqué, sauvage » (cf. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents*, III, vocabulaire, p. 123b et les passages cités), dont on peut dériver le composé *bya-rgod* « oiseau sauvage » et *rgod* « le sauvage », noms tabous de l'aigle, connus depuis les plus anciens monuments (non « vautour », cf. R.-A. Stein, « Mi-ñag et Siahia », *BEFEO*, XLIV, 1947-50 (1951), p. 265; *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines : Légendes, classifications et histoire*, Paris, 1959, et sa réimpression invariable : Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, XV, Paris, 1961, p. 39 et n. 103).

Il nous faut noter encore que *g-yuñ* n'a pas seulement la signification « (sujet) corvéable, ne faisant pas de service militaire », mais qu'il peut exprimer le caractère tranquille, non-violent, placide du tempérament, des mouvements, de l'effet des médicaments, comme en témoignent les interprétations lexicologiques que voici : *g-yuñ ni | žan-pa žes 'byuñ-ste sman gžuñ-du rgod-g-yuñ žes bčad-pas mchon-žin | yañ-na Blo-gros mi zad-pa'i mdo-'grel-du rta čaň-šes-kyi yon-tan brgyad bčad-pa'i skabs g-yuñ brtan čhe-ba žes 'byuñ-ba ltar srun-pa'am thul-ba'i miñ-ste phal-skad-du'aň snaň-ño* « (*g-yuñ* c'est-à-dire faible (*žan-pa*) » — on dit et, pour l'illustration, on mentionne que parmi les médicaments on distingue également des « violents (*rgod* !) et des doux (*g-yuñ* !) » et comme on dit dans le commentaire de *Blo-gros mi zad-pa'i mdo*, en énumérant les huit bonnes qualités du cheval omniscient que le « tranquille (*g-yuñ*) est très sûr », de même, dans le langage courant il paraît comme la dénomination du « tranquille (*srun-pa*) » ou du « doux (*thul-ba*) » (Che-tan-žabs-druñ, *Dag-yig Thon-mi'i dgoňs-rgyan*, II, Zi-ling [= Si-ning], 1957, p. 307); *g-yuñ bab-pa | dal-bus bab-pa* « doucement descendre : lentement descendre » (Čhos-kyi grags-pa, *Brdā-dag miñ-chig gsal-ba bžugs-so*, [2<sup>e</sup> éd.], Pe-čin [= Pékin], 1957, p. 809a); *rgod-g-yuñ | rcub-rgod-daň 'žam-dul-la'aň* « *rgod-g-yuñ* : (on dit) aussi « brutal — sauvage et doux — apprivoisé » (ibid., p. 169b).

Enfin nous trouvons exagérée la conclusion que *žan-pa*, équivalent lexicographique de *g-yuñ* définit celui-ci comme la dénomination des classes sociales inférieures. En effet, *žan-pa* signifie la plèbe, mais au sens primitif c'est un adjectif qui veut dire « faible », et même Che-tan-žabs-druñ emploie à l'endroit cité de son dictionnaire sans équivoque *žan-pa* non pas pour désigner « la plèbe », mais au sens « faible », comme équivalent de *g-yuñ*. Les acceptions des mots *rgod* et *g-yuñ* et de leur composé, et la corrélation des significations doivent être donc définies ainsi :

*rgod* — 1. sens propre : « indomestiqué, sauvage, violent, combatif », adj.; 2. sens figuré — comme terme social : « (sujet) obligé au service militaire », adj. et nom; 3. nom tabou, tiré du composé *bya-rgod* « oiseau sauvage » : « aigle », nom.

*g-yuñ* — 1. sens propre : « domestiqué, apprivoisé, doux, tranquille, faible », adj.; 2. sens figuré, comme terme social : « (sujet, surtout artisan et commerçant) non astreint au service militaire, mais corvéable », adj. et nom.

*rgod-g-yuñ* — 1. sens propre : « domestiqué et indomestiqué, sauvage et apprivoisé, violent et doux », adj.; 2. sens figuré, comme terme social : a) « (sujets) obligés au service militaire et (sujets) corvéables », b) « tous les (sujets) »; adj. et nom.

6. En somme je pourrais résumer les résultats de mes analyses ainsi : d'une part on peut prouver l'emploi de *rgod* et de *rgod-g-yuñ* comme termes sociaux à partir des manuscrits de Mirān et de Touen-houang de l'époque royale, ce qui constitue une preuve nouvelle de la valeur documentaire des catalogues de *Mkhas-pa'i dga'ston*, mais d'autre part l'emploi des mots en question en tant que termes sociaux est secondaire par rapport aux sens primitifs « indomestiqué, sauvage, combatif » et « domestiqué, doux, paisible ».

# CONTRIBUTIONS ON THE SYMBOLISM OF THE MAṄḌALA-PALACE

by

ALEX WAYMAN

The Tibetan diagrams called *maṅḍala*, usually in the form of square paintings, have aroused much interest in the West. These *maṅḍalas* are especially depicted with an ornamented circular border which encloses a two-dimensional form of a four-sided palace. The present study is not meant to convey a thorough account of the rich symbolism involved, but to show what light can be cast on the subject by selected passages from authoritative works. For this purpose, the abbreviation PTT with volume number will be used for citations from the Japanese photographic edition of the Peking Tibetan canon. The abbreviation *Sñags rim* refers to Tsoñ-kha-pa's *Sñags rim chen mo* in a separate Peking blockprint. The works of Ratnākaraśānti (known to the Tibetans as Śānti-pā) have been especially helpful.

## I. *Introducing the palace.*

The palace demands a proper setting. For example, in Ratnākaraśānti's *Mahāmāyāsādhana* (*Sāadhanamālā*, No. 239), we read : "One should contemplate as below, a spot of earth made of diamond ; across, a diamond enclosure ; above, a tent ; in the middle, a dreadful burning ground" (adho vajramayim bhūmim tiryag vajraprākāram upari vajrapañjaram madhye ghoraśmaśānam vibhāvya). The text continues : "In the midst of that, one sees a palace with a single courtyard and made entirely of jewels — with four corners, four gates, decorated with four arches, having four altars, and radiant with nets and so on, and with nymphs" (tanmadhye kūṭāgāram ekapuṭam sarvaratnamayam paśyet — caturaśram caturdvāram catustoraṇabhūṣitam / hārādyair apsarobhiś ca bhāsvad vedīcatuṣṭayam //)<sup>1</sup>.

Besides, the palace can be understood as the transformation of the body, in the context of which *Sñags rim* (234a-6) cites the Explanatory Tantra of the Guhyasamāja, the *Vajramālā* : "The body becomes a palace, the hallowed

<sup>1</sup> The Tibetan translation (Tohoku No. 1643, Derge Tanjur, Rgyud ḡrel, Ya, 270a-7, f.) enables us to establish Sanskrit-Tibetan equivalences for some important terms : S. vajramayim bhūmim, T. rdo rjeḡi sa gzi. S. vajraprākāra, T. rdo rjeḡi ra ba. S. kūṭāgāra, T. gzal yas khañ. S. puṭa, T. khyams. S. aśra, T. gru. S. dvāra, T. sgo. S. toraṇa, T. rta babs. S. hāra, T. dra ba. S. vedī, T. stegs bu.

basis of all the Buddhas" (/ lus ni g'zal yas khañ du gyur / /sañs rgyas kun gyi yañ dag rten/). When the body of the yogin has this transformation he is called the Diamond Being (Vajrasattva), as in this passage of the *Śrī Paramādyā-tantra* (PTT, Vol. 5, p. 172-2) :

... Surrounded by a diamond line, beautified with eight posts, decorated with four gates, arches, altars, banners and half-banners, and so on. How is Vajrasattva understood as the principal meaning there? Because he has marks born of the sky, is supreme without beginning or end, the great self-existence (*svabhāva*) of Vajrasattva is said to be the Glorious Supreme Primordial (*śrī paramādyā*).

/ rdo rje thig gis yoñs bskor ba // ka ba brgyad kyis ñer mdzes śin/  
 / sgo b'zi rta babs kha khyer dañ // dra ba dra phyed la sogs brgyan /  
 / der bdag poñi don śes pa ni rdo rje sems dpañ ji lta bu źe na // nam  
 mkhañ skye ba mtshan ldan phyir // thog ma tha ma med pañi mchog /  
 /rdo rje sems dpañ che rañ b'zin // dpal mchog dañ po źes byar brjod /<sup>2</sup>

## II. Explanation of parts of the palace.

Undoubtedly, the Tanjur (commentarial portion of the Tibetan canon) contains many commentaries on the basic palace terminology. Invariably, such elements as the four gates are identified with categories of the Buddhist path, thus indicating that Vajrasattva is the synthetic paragon of all Buddhist accomplishments. The first solution comes from the *Sarvarahasya-nāma-tantrarāja* (PTT, Vol. 5, p. 58-5), verses 117-123 in my counting :

117. Where the *mañḍala* is explained is the sublime mental *mañḍala*. The palace is knowledge (*jñāna*), erection of an edifice of consciousness.  
 / dkyil ħkhor du ni gañ b'sad pa // yid kyī dkyil ħkhor dam pa yin /  
 /g'zal yas khañ ni ye śes te // sems kyī brtsegs pa bsgreñ ba yin /

118. The four outer corners establish equality of measure. The mind of maitrī, etc. is explained as the four lines. / phyi yi gru b'zi pa gañ yin // tshad kyī mñam pa ñid gyur pa // byams pa la sogs sems gañ yin // thig b'zi źes ni b'sad pa yin /

119. The recollection praxis of *dharma* is explained as the diamond line. The liberation from all views is explained as the knowledge line. / chos kyī sbyor ba rjes dran ñid // gañ de rdo rje thig tu b'sad // lta ba kun las rnam grol ba // ye śes thig tu b'sad pa yin /

120. The holy collection of morality is referred to as 'ornament' (*alamkāra*). The thoughts of independence, and so on, have realized the five hopes. / tshul khriṃs tshogs kyī dam pa ni // gañ źig rgyan du b'sad pa yin // rañ dbañ la sogs sems gañ yin // re ba lñar ni yañ dag byuñ /

121. The four liberations (*vimokṣa*) are the gates. The four right elimination-exertions (*samyak-prahāṇa*) are the arches and involve posts.

<sup>2</sup> This passage introduces some more terms of which the equivalences are not in doubt : S. sūtra, T. thig. S. stambha, T. ka ba. S. vedi, T. kha khyer. S. ardhahāra, T. dra phyed.

/ rnam par thar pa bži po ni // sgo rnam su ni yañ dag bśad // yañ dag spoñ ba bži po ni // rta babs rnam dañ ka bar byuñ /  
 122. The four stations of mindfulness (*smṛtyupasthāna*) are understood as the four courtyards. The four bases of magical power (*rddhi-pāda*) are the four gate projections (*niryūha*). / dran pa ñer bźag bži po ni / / khyams rnam bži por śes par bya // rdzu ḥphrul rkañ ba bži po ni / / de ni sgo khyud rnam bži yin /<sup>3</sup>

123. The seven ancillaries of enlightenment (*bodhyaṅga*) are the adornment with garlands and flower bundles. The eightfold Noble Path is explained as the eight posts. / byañ chub yan lag bdun po ni / phreñ ba me tog chun brgyan pa // ḥphags lam yan lag brgyad po ni // ka ba brgyad ces bya bar bśad /

Following are extracts from the commentary on the foregoing by Ratnākaraśānti, his *Śri-sarvarahasya-nibandha-rahasya-pradīpa-nāma* (PTT, Vol. 76, p. 12-1,2,3) :

“Sublime” (*dam pa*) because it is comprised by the Sambhoga-kāya. “Knowledge” means insight (*prajñā*) ... The equality of the four sides in terms of external measurement, is the “four lines”; in reality, it is friendliness (*maitrī*), etc., that is, friendliness, compassion, sympathetic joy, and impartiality. Because they take the sentient beings as object, the four boundless states (*apramāna*) of friendliness, etc. are called “boundless”. When they take as object the sentient beings involved with the realm of desire, they are called the “pure abodes” (*brahma-vihāra*) ... (In the first case, see verse 119) the line is the reality (*tattva*); (in the second case,) it is the knowledge (*jñāna*) ... The five hopes are the faculties of faith, etc.

Turning to the Guhyasamāja-tantra cycle, there are two main commentarial traditions, that headed by Buddhajñānapāda and that headed by the tantric Nāgārjuna. Here one finds an interesting, but overly brief, explanation in Buddhajñānapāda’s *Caturaṅga-sādhanoḥpāyika-samantabhadra-nāma*, PTT Vol. 65, p. 19, which has been overly expanded in Samantabhadra’s *Caturaṅga-sādhana-tīkā-sāramañjarī-nāma*, PTT Vol. 65, p. 116, f. The following summary will present the principal details of this position :

The officiant recites the formula *Oṃ śūnyatājñānavajrasvabhāva ātmako ’ham*. He then imagines in the triangular *dharmodaya* (T. *chos ḥbyuñ*) a lotus adorned with a viśvavajra. (These words point to the maṇḍala-palace). From the wheel of BHRŪṂ syllables arise Vairocana together with his consort. (These words point to the divine residents of the maṇḍala). The four corners show that there is no inequality of Buddhahood and Complete Buddhahood in comparison with Buddhahood and Incomplete Buddhahood. The four gates mean excellence by way of mindfulness (*smṛti*) and faculty (*indriya*). The mindfulness is said to imply the four stations of mindfulness, the four right elimination-exertions, and the four bases of magical power; faculty means the set beginning with faith. Besides, the stations of mindfulness have three levels by way of the three insights, that consisting of

<sup>3</sup> Here is the equivalence, S. *niryūha*, T. *sgo khyud*.

learning, of pondering, and of cultivation. Preliminary to all the rest is faith (*śraddhā*), so that is the Eastern Gate. The four right elimination-exertions or four strivings (*vīrya*) are the Southern Gate. To the Western Gate are assigned the mindfulness generated by analysis of the doctrine (*dharma-pravicaya*) as well as the four bases of magical power. The Northern Gate has one-pointed *samādhi* which implies the five faculties (*indriya*) and five powers (*bala*). The four arches are the four Dhyānas; and these are encircled by the four-part perimeter (*nemi*) of *samādhis*, the four called Śūraṅgama, Gaganagañja, Vimāla, and Siṃha-vijṛmbhita. This part is well-ornamented with objects of worship. Because the nine divisions of scripture are intended to please and attract the sentient beings, they are represented by the fluttering banners of eight different colors and tinkling bells, called the ninefold miscellany (*prakīrṇa*). “Knowledge-mirror” is expanded as net (*hāra*), half-net (*ardha-hāra*), mirror, flower-garland, and so on — representing the seven ancillaries of enlightenment. The eight decorated posts stand for the purity of the eight liberations. The diamond line stands for turning the wheel of the doctrine by the diamond method, which is the method of incantation (*mantra*). The five offerings (flowers, powdered incense, lamp, perfume, and food for the gods) represent the Dharmadhātu. Besides, the palace is to be studded with as many jewels as possible <sup>4</sup>.

In the case of Nāgārjuna, there is his *Piṇḍīkṛta-sādhana*, which fortunately has been edited by Louis de La Vallée Poussin in his edition of the *Pañcakrama* (Gand, 1896). Verse 23 has the setting of the palace: “When one draws together the four *maṇḍalas*, there is the *maṇḍala* in a spot of diamond earth (*vajrabhūbhāga*). There one should contemplate a palace arisen from the syllable BHRŪM: —”

24-26. With four corners, four gates, decorated with four arches, associated with four lines, adorned with eight posts, beautified with nets and half-nets, and with *maṇi-vajras* and half-moons. Studded (*khacita*) with *vajraratnas* [in all the joints of corners and] in the joints of the gates and gate projections. [Has a line struck for the outer circle]. With flasks, posts, and the Mahāvajra; also birds on the series of heads. Adorned with bell-banners; also with *cāmaras*, and so on”.

/ 24. Caturasraṃ caturdvāraṃ catustoraṇaśobhitam / catuḥsūtra-samāyuktam aṣṭastambhopaśobhitam // 25. Hārārdhahāraracitam maṇivajrārdhacandrakam / khacitaṃ vajraratnais tu dvāraniryūhasaṃdhiṣu // 26. Kumbhastambhamahāvajraṃ kramaśīrṣaṃ tu pakṣiṇī / ghaṇṭāpatākaśobhaṃ cāmarādivibhūṣitam // <sup>5</sup>

On this, Ratnākaraśānti has well commented in his *Piṇḍīkṛta-sādhano-pāyikā-vṛtti-ratnāvalī-nāma* (PTT, Vol. 62, p. 74). He has employed the classifying terminology of ‘hinted meaning’ (*neyārtha*) and ‘evident meaning’ (*nītārtha*), which turns out to be here the distinction between the

<sup>4</sup> Here we have S. *nemi*, T. *mu khyud*.

<sup>5</sup> La Vallée Poussin’s reading *kraśīrṣas tu yakṣiṇī* has been corrected to *kramaśīrṣaṃ tu pakṣiṇī*. In the *Sṅags rim*, 188a-4,5,6, this *kramaśīrṣa* is identified with the ‘elephant trunks’ (S. *sūcikā*, T. *śar bu rnam*s).

conceptualized and then externally-represented *maṇḍala* on the one hand, and the body *maṇḍala* on the other.

A. *Hinted Meaning*. The spread of the rampart perimeter about the four corners amounts to four *āṅguli*, because it is the purity of 'sameness knowledge' (*samatā-jñāna*). "Four gates" means accompanied with gates in each direction, because they are the purity of the four gates to liberation and the four stations of mindfulness. "Four arches" means the special structures over the four gates as a lovely decoration, because they are the purity of the four Dhyānas. Likewise, "associated with four lines" means with the two Brahmā lines or with the (four) basic lines,<sup>6</sup> because they are the purity of the four pure abodes. "Adorned with eight posts" means with their positions in the directions of the eastern square (*koṣṭhaka*) of the *cakravartin*, etc. since they possess various jewels and are marked with vajras, mirrors, etc., because they are the purity of the (eight) liberations of meditation. Likewise, "beautified" means that the net, which has a lord, and the half-net, which is without a lord, are beautified with *maṇi-vajras* and half-moons, because they are the purity of the seven ancillaries of enlightenment. "All the joints of the corners" means joints of the four directions; likewise, the "gate projections" are the outer parts and the "joints" are the inner parts. They are "studded with vajraratnas," i.e. with *vajras* marked with *ratnas* that slightly stand out and emanate light, because they are the intrinsic nature of the five knowledges. Likewise, flasks are placed on both sides of each gate, that is, eight golden flasks; among them, the Jaya and Maṅgala are in the East; the Pratihārya and Siddhi in the South; Vijaya and Śānti in the West; Siddha and Nirmitta in the North — because they are the nature of the eight *siddhis* of *ṣi ba*<sup>7</sup>, etc. The posts are eight, since there are two each at each gate; their adornment is as before. "Mahāvajra" stands for the eleven *vajras*, because they are the purity of the Stages<sup>8</sup>. "Birds on the series of heads" means that on the summits of the arches, there are two peacocks (*māyūra*) in the East, two swans (*haṃsa*) in the South, two *cakravākas* in the West, two *jīvaṃjīvakas* in the North, because they are the purification of passion (*rāga*). Likewise, "bell-banners" are banners along with bells which give out peals from the tops of the banners, and are possessed of nets of banners and bells. Again, "with *cāmaras* and so on" means *cāmaras* (i.e. whisks made of yak tail), flower garlands. "Adorned" means adorned with those (bell-banners, etc.), which are the purity of

<sup>6</sup> The two Brahmā lines (North-South and East-West) cross each other and so can be counted as four segments. The basic lines are the directional lines constituting the sides of the square. See the diagram in Ferdinand D. Lessing, "The Eighteen Worthies Crossing the Sea," in the *Sino-Swedish Expedition Publication* 38 (Stockholm 1954), p. 126.

<sup>7</sup> The term *ṣi ba* may be a slip. It is equivalent to the rite of appeasing (*śāntika*); this is the first of the three or four rites aimed at *siddhis* (occult powers or success) of various kinds. For the list of eight *siddhis*, cf. Mkhagrub rje's *Fundamentals of the Buddhist Tantras*, tr. by F.D. Lessing and A. Wayman (The Hague, 1968), pp. 220-1.

<sup>8</sup> The Stages are of course the ten Bodhisattva Stages and the Buddha Stage, making a total of eleven.



the nine divisions of the sacred scripture. (The foregoing :) Hinted Meaning (*neyārtha*). / zur bži paḥi nañ du khyud mo lcags riḥi mthar khyab pa sor bži dañ ldan pa te / mñam pa ñid kyi ye śes rnam par dag paḥi phyir ro // sgo bži ni phyogs re res sgo dañ bcas pa ste / rnam par thar paḥi sgo bži dañ / dran pa ñe bar bžag pa rnam par dag paḥi phyir ro / rta babs bži ni sgoḥi steñ du dbyibs kyi khyad par ste / des mdzes pa ni spras ste / bsam gtan bži rnam par dag paḥi phyir / de bžin du thig bži tshañs paḥi thig gñis las byuñ ba ḥam / phyogs kyi thig la gži las byuñ ba ni de dañ ldan pa ste / tshañs paḥi gnas bži rnam par dag paḥi phyir ro / ka ba brgyad ni ḥkhor los sgyur baḥi reḥu mig gi śar la sogs pa rnams la gnas pa de rnams kyis mdzes pa ni / rnam pa sna tshogs paḥi rin po che dañ ldan pa dañ / rdo rje me loñ la sogs pas mtshan paḥi phyir te / bsam gtan gyi rnam par thar pa rnam par dag paḥi phyir ro / de bžin du dra ba ni gtso bo dañ bcas pa dañ / dra ba phyed pa ni gtso bo med pa dañ / zla ba phyed pa dañ / rdo rje rin po che ste / de rnams kyis brgyan pa ni brgyan pa ste byañ chub kyi yan lag bdun rnam par dag paḥi phyir ro / de bžin du gr(v)aḥi mtshams thams cad ni phyogs bžiḥi mtshams dañ / de bžin du sgo khyud ni phyiḥi cha dañ / mtshams ni nañ gi cha ste / de rnams la rdo rje rin chen cuñ zad ḥphyañ ba / rin po che mtshan pa rdo rjes spras pa ni ḥod ḥphro ba ste / ye śes lñaḥi rañ bžin yin paḥi phyir ro / de bžin du bum pa ni sgo re rer logs gñis gñis la gnas pa gser gyi bum pa brgyad de / de la śar gyi sgor rgyal ba dañ bkra śis / lhor cho ḥphrul dañ / dños grub bo / nub tu rgyal ba dañ źi baḥo / byañ du grub pa dañ sprul pa ste / źi ba la sogs paḥi dños grub brgyad kyi bdag ñid yin phyir ro / ka ba ni sgo re re la gñis gñis yin pas ni brgyad de / de rnams kyi brgyan pa ni sna ma bžin no / rdo rje chen po ni rdo rje bcu gcig ste sa rnam par dag paḥi phyir ro / breḥi phreñ la bya rnams gnas źes bya ba ni / rta babs kyi rtse mor śar phyogs su rma bya gñis dañ lho phyogs su nañ pa gñis dañ nub phyogs su nur ba gñis dañ / byañ phyogs su śañ śañ teḥu gñis gnas te / ḥdod chags rnam par dag paḥi phyir ro / de bžin dril bu dañ bcas paḥi ba dan ni dril bu ba dan te / rgyal mtshan gyi rtse mor ḥjug paḥi dbyañs dañ / ba dan dañ gYer khaḥi dra ba dañ ldan paḥo / de bžin du rña yab la sogs pa ni rña yab dañ / me tog gi phreñ ba la sogs pa ste / de rnams kyis rnam par brgyan pa ni brgyan pa ste / gsuñ rab yan lag dgu rnam par dag pa ste / drañ baḥi don to /

B. *Evident Meaning*. Among those, “Meru” is the body. “Eight peaks” are the eight orifices<sup>9</sup>. “Viśva-vajra” and “viśva-padma” are the two organs by division into male and female. The “palace” is the body itself. “Four corners” are the front, back, right, and left sides. “Four gates” are the mouth, the secret place (*here*: the heart), navel, and

<sup>9</sup> The eight orifices are presumably the usual nine minus the Brahmaṇḍara; cf. Tsoñ-kha-pa’s commentary on the Six Laws of Nāro-pā, the “*Yid ches gsum ldan*” (PTT Vol. 161, p. 10), where it is taught that in order to have a transit through the Brahmaṇḍara (here called the “Golden Gate”), it is necessary to inhibit the transits (Ratnākaraśānti would call them the ‘oozing’) of *vijñāna* through the other eight orifices.

Brahmarandhra. The four arches are the two eyes and the two ears. The four lines are Rus sbal ma (\*Kūrmī), Zla ba ma (\*Candrikā), I.ha sbyin ma (Devadattā), and Nor rgya ma<sup>10</sup>. The eight posts are the two shoulders, both the arms and the legs and the two thighs. The “net” is the basic veins; the “half-net” is the subsidiary fibres, totalling 72,000. The half-moon is the *bodhicitta*, which is the part of means (*upāya*) incorporating the part of insight (*prajñā*). The *vajra* is the *vajra* of the secret place. *Ratna* is its peak. “Corner part” is the left nostril; “joint of the gate projection” is the right nostril. Their “*vajra*” is perception (*viññāna*). Jewel is the substance oozing therefrom, and which possesses it. Flask is the belly. Post is the back. Mahāvajra is the six elements. Birds are the ten winds, because they move about. Bell is the tongue, because it makes sounds. Banner is the central channel. Cāmara is the hair of head. The flower garlands included in “and so on” are the intestines. “Deer” are the eight perceptions. (The foregoing :) Evident Meaning (*nītārtha*). / de la ri rab ni lus te / sgo brgyad ni rtse mo brgyad de sna tshogs rdo rje dañ sna tshogs padma ni dbaṅ po gñis te / bud med dañ skyes paḥi dbye bas so / gzal yas khaṅ ni lus ñid do / zur bzi pa ni mdun dañ rgyab dañ gYas dañ gYon gyi chaḥo / sgo bzi ni kha dañ / gsaṅ ba dañ / lte ba dañ / tshaṅs paḥi sgoḥo / rta babs bzi ni mig gñis dañ rna ba gñis so / thig bzi ni rus sbal ma dañ / zla ba ma dañ / lha sbyin ma dañ / nor rgya maḥo / ka ba brgyad ni dpuṅ pa gñis dañ / lag ñar gñis dañ brlab gñis so / dra ba ni rtsa rags paḥo / dra ba phed pa ni rgyus te / bdun khri ñis stoṅ ño / ses rab kyī cha ñe bar bsdus pas thabs kyī cha ni byaṅ chub kyī sems te zla ba phyed paḥo / rdo rje ni gsaṅ baḥi rdo rjeḥo / rin chen ni deḥi rtse moḥo / grvaḥi cha ni gYon gyi sgo dañ sgo khyud mtshams ni sna bug gYas kyī sgoḥo / de rnam la rdo rje / ni rnam par ses paḥo / rin chen ni de las ḥdzag paḥi rdzas / de dañ ldan paḥo / bum pa ni ltoḥo / ka ba ni sgal buḥo / rdo rje chen po ni khams drug go / bya rnam ni rluṅ bcu ste / gYo baḥi phyir ro / dril bu ni lce ste sgra sgrogs paḥi phyir ro / ba dan ni rtsa dbus maḥo / rna yab ni skraḥi tshogs so / sogs paḥi sgras ni me tog gi phreṅ ba ni rgyu maḥo / ri dags ni rnam par ses paḥi tshogs brgyad de / nes paḥi don to /

Then there is a passage in Vajravarmaṇ’s commentary, the “Sundarālam-kara”, on the tantra *Sarvadurgati-pariśodhana*, PTT Vol. 76, p. 133, which is worthwhile presenting to show a somewhat unorthodox way of interpreting the same parts of the palace, and in particular to introduce the obscure Tibetan term pha-khu (= pha-gu): “The four boundless states of friend-

<sup>10</sup> Earlier in this same work by Ratnākaraśānti, PTT Vol. 62, p. 69-3, he had also mentioned this tortoise lady (*kūrmī*) as a vein (*nāḍī*) and in like fashion the moon lady (*candrikā*). Presumably the four ladies are equivalent to the four goddesses of the heart, Traivṛttā, Kāminī, Gehā, and Caṇḍikā, who are placed in the four directions according to the discussion in *Snags rim*, 435a-6, where a fifth goddess Māradārikā is added in the middle. In this theory of the heart having the initial structure which spreads to the other *cakras* of the body, the four goddesses of the heart, representing the four sensory objects, seem to well correspond to the first four lines of the *maṅ-dala*.

liness, etc, are the four gates. The four samādhis are the four arches. The eight liberations are the eight posts. The four noble Truths are the four sides (*logs*). The four Dhyānas are the jewelled *pha-khu*<sup>11</sup>. Finally, the nine *samāpattis* are the nets and half-nets”.

Those commentaries on the parts of the palace, attributing to them the categories of Buddhist ascension, agree rather consistently on the basic parts to be so treated symbolically. In addition, the books go into further technicalities of construction, which are elaborately developed in the *Sñags rim*, chapter on Preparatory Rite (*sta gon gi cho ga*), subsection “Explaining the meaning of the lines which are ‘struck’” (*btab pañi thig rnam kyī don bśad paño*). Besides, this subsection has valuable information for our present discussion. In particular, *maṇḍala* paintings show two circular strips, the outer ring and the inner enclosure of the lotus. Already we have noticed in the setting of the palace that there is a diamond enclosure. *Sñags rim* (178b-3) cites Kluñi Blo (\*Nāgabuddhi), “The arch (*torana*) has a pinnacle of diamond; beyond that is the outer wall which has the good light of a diamond garland” (/ rta babs rdo rjeñi rtse mo can // de yi phyi rol khor yug ste // rdo rje phreñ ba ñod bzañ ldan /). With reference to the inner enclosure, *Sñags rim* (175a-2) cites the same author, “Outside the inner circle, one should draw the four lines completely equal” (/ nañ gi ñkhor loñi phyi rol tu // thig bñi mñam par kun nas bri /). The following passage of *Sñags rim* (178a-2, ff.) insists that the expression ‘diamond enclosure’ (*vajraprākāra*) means both the outer wall of the world and the Dharmodaya (fecund source of all the natures of the world). They are, so to say, the outer and inner boundaries of the world. Accordingly, the four equal lines according to the *Sñags rim* are really boundless, just as was set forth above from the *Sarvarahasya-nāma-tantrarāja* :

The equal measure of the ‘fire mountain’ (S. *agniparvata*, T. *me ri*) in all directions has the meaning of equal measure of emitting rays, but it is not the case that the four small parts (segments) do not continue further. Hence, (he) says that one does not prepare the painting of powdered colors as its ceiling: it continues on without measure. In all the directional angles, the fire heap keeps on; within that, the the diamond enclosure has the nature of the outer wall of the world (*mahācakravāla*) which is thick and compact. Furthermore, this *ācārya* [presumably Kluñi Blo] maintains that the meaning of its contemplation goes from the wind-*maṇḍala* below to the *Akaniṣṭha* above, so it is necessary to understand likewise the ‘strips’ (*snam bu*) of the diamond spot. The sort of *vajra* may be either five-pronged, three-pronged, or a *viśva-vajra* (crossed thunderbolt); and if painted, is to be made accordingly. Our school holds that the circular line which encloses the *vajra* and the *padma* symbolizes the Dharmodaya; and if there is contemplation of the Dharmodaya, it is (done) that way.

<sup>11</sup> The *Sñags rim* (187a-1) defines the *pha-gu* as follows: “The ‘*pha-gu*’ goes upon the structure up to the summit of the gate side, as the structure runs” (/ pha gu ni rtsig pañi steñ nas sgo logs kyī rtse moñi bar du rtsig pa ji ltar soñ ba bñin yod do /).

/ phyogs kun gyi me ri tshad mñam pa ni ḥod zer ḥphro baḥi tshad  
 mñam paḥi don yin gyi cha chuñ bži phan chad du mi ḥgro ba min  
 no / des na deḥi rtser tshon gyi re kha mi bya bar gsuñs te tshad med  
 par ḥphro baḥo / phyogs mtshams kun tu me dpuñ ḥphro ba deḥi nañ  
 du rdo rjeḥi ra ba ni ḥthug ciñ sra ba khor yug chen poḥi no bo yin la /  
 de yañ sgom don la ḥog tu rluñ gi dkyil ḥkhor dañ steñ du ḥog min  
 gyi bar du yod par slob dpon ḥdi bžed pas rdo rje gnas paḥi snam bu  
 yañ de ltar du go dgos so / rdo rjeḥi no bo ni rtse lña pa ḥam rtse  
 gsum pa ḥam sna tshogs rdo rje gañ ruñ yin pas bri ba na yañ de ltar  
 byaḥo / rdo rje dañ pad maḥi bar gyi zlum thig ni rañ lugs kyis chos  
 ḥbyuñ mtshon byed yin žiñ / chos ḥbyuñ sgom pa yod na de ltar yin la /

According to that position of Tsoñ-kha-pa, although the texts frequently describe the *dharmodaya* as a triangle, one should contemplate it as an inner circle in the case of conceiving the *maṇḍala*.

### III. *The general meaning of the maṇḍala-palace.*

Mkhas grub rje's *Fundamentals of the Buddhist Tantras* <sup>12</sup> contains a fund of basic data, but scattered here and there for our present purposes. Let us recall the line cited from the *Sarvarahasya-nāma-tantrarāja*, "Where the *maṇḍala* is explained is the sublime mental *maṇḍala*," on which Ratnākaraśānti comments: "sublime" because it is comprised by the Saṃbhoga-kāya". This indicates that the *maṇḍala* can be understood to represent the palace of the Akaniṣṭha heaven, where according to Mahāyāna tradition (say, the *Lañkāvatāra-sūtra*), Gautama was initiated as a Complete Buddha with the body called Saṃbhoga-kāya. This Akaniṣṭha heaven is considered to be at the top of the world at the limit of the 'pure abodes' of the 'Realm of Form' (*rūpa-dhātu*). Mkhas grub rje's work contains the tradition that this Saṃbhoga-kāya teaches only Bodhisattvas of the Tenth Stage. The implication is that the *maṇḍala* constitutes the re-establishment of the heavenly arrangement. It amounts to saying that mythologically the advanced Bodhisattvas ascend to the Akaniṣṭha heaven to receive the instruction of the Saṃbhoga-kāya, and that in practice they construct a *maṇḍala*. Mkhas grub rje's work clarifies that the *maṇḍala* must be more than constructed: it must be realized. The *maṇḍala* is constructed in the order of steps generally employed in the Tibetan hieratic paintings. First, there is a sketch according to the rules. In the Tantra, this is called the *karma*-line, which is white. Then, areas are given appropriate colors. In the Tantra, this is called the *jñāna*-line, with lines of five colors representing the five Buddhas; and Mkhas grub rje explains that five sets of threads of five colors, making a total of twenty five, are twisted together, to constitute the *jñāna*-line. Lastly, the details are put in. In the Tantra, this is the last stage of *maṇḍala*-construction, the erection of an edifice.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, note 7, above.

Besides, that author Vajravarman (*op. cit.*, p. 133, fol. 5) says, “There are two fruitional *maṇḍalas*, with the method of the Dharmakāya and with the method of the Saṃbhogakāya” (/ ḥbras buḥi dkyil ḥkhor ni gñis te / chos kyi skuḥi tshul dañ / loṅs spyod rdzogs paḥi skuḥi tshul lo /). He goes on to illustrate the “method of the Dharmakāya” as the five knowledges which are the nature of the five Buddhas, starting with the Dharmadhātu-jñāna which is the basis of all supramundane knowledge and which has the nature of Vairocana. If one follows the terminology in the tradition of the *Mahāvairocana-tantra* which leads up to the two *maṇḍalas* of the Japanese Shingon school, the method of the Dharmakāya might be a *maṇḍala* representing the Diamond Realm (*vajradhātu*) and the method of the Saṃbhogakāya might be a *maṇḍala* representing the Nature Realm (*dharmadhātu*). The *maṇḍala* of the Diamond Realm is inexpressible, and that of the Nature Realm is expressible <sup>13</sup>.

New York City

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 204-5.

QUATRE MANUSCRITS BOUDDHIQUES TIBÉTAINS  
DE TOUEN-HOUANG CONSERVÉS A LA BIBLIOTHÈQUE  
CENTRALE DE T'AI-PEI <sup>1</sup>

par

WU CHI-YU 吳其昱

Les quatre manuscrits bouddhiques tibétains de Touen-houang en rouleaux conservés à la Bibliothèque Centrale de T'ai-pei se trouvent dans le fonds des manuscrits chinois de Touen-houang <sup>2</sup>. Ils portent les cotes suivantes : 7521, 7550, 7549 et 7547. C'est d'après les photographies de ces manuscrits que nous avons pu les identifier et nous les décrivons comme suit :

1. Manuscrits de Touen-houang 7521.

Le texte est copié en écriture carrée (*dbu-čan*) sur trois feuilles de papier bis collées bout à bout, et divisées en six pages par la réglure. Les cinq premières pages contiennent chacune 21 lignes, mais la sixième page ne porte que 17 lignes. Les six pages contiennent au total 122 lignes dont une ligne de colophon.

Titre sanskrit donné au début du texte (1.1) :

*a pa ri mi ta a yur na ma ma ha ya na su tra* (*Aparimitāyur nāma mahā-yāna sūtra*).

Le titre tibétain figure au début (p. 1,1.2) et à la fin du texte (p. 6,1.16) : *che dpag tu myed pa zés bya ba theg pa čhen po 'i mdo* (*Che dpag-tu med-pa zés-bya ba theg-pa čhen-po'i mdo*).

Un manuscrit de ce texte a été reproduit en fac-similé sous le titre de *Chibetto kosha kyō* 西藏古寫經 par Fukuda Seisai 福田精齋, Tokyo, ca. 1926 (non accessible à l'auteur). Deux autres manuscrits conservés à Londres ont

<sup>1</sup> En 1968, au cours de l'été, M. P'an Tch'ong-kouei 潘重規, professeur au New Asia College de l'Université chinoise de Hong-kong, eut obligeance de m'envoyer les photographies de ces quatre manuscrits tibétains. Quelques jours plus tard je lui communiquai l'identification de ces textes qu'il mentionna dans son article intitulé *Kouo-li Tchong-yang t'ou-chou-kouan so-ts'ang Touen-houang kiuan-tseu t'i-ki* 國立中央圖書館所藏燉煌卷子題記, publié dans le *Sin Ya hiue-pao* 新亞學報, VIII-2 (1er août 1968), Hong-kong, p. 321-373, notices sur ces quatre manuscrits, p. 350-352. Le présent article est rédigé principalement d'après le résultat de cette identification faite en 1968, mais est plus complet et plus détaillé. A l'occasion de la publication de cet article, je remercie M. P'an Tch'ong-kouei pour son aimable envoi des photographies de ces manuscrits. Mes remerciements vont également à M. Nag-dbañ grags-pa pour son aide obligeante et amicale dans les passages difficiles du manuscrit 7548.

<sup>2</sup> D'après l'*op. cit.* de M. P'an, une grande partie des manuscrits de Touen-houang ont été achetés par la Bibliothèque Centrale, sans doute à Changhai et probablement aussi à Hong-kong pendant et après la seconde guerre mondiale (plus précisément entre 1940 et 1949). Ils ont été vendus soit par la fille de Li Cheng-to 李盛鐸 (1860-1937), soit par Ye Kong-tch'o 葉恭綽 ou par sa famille.

été édités avec les versions sanskrite et khotanaise par Sten Konow sous le titre de *The Aparimitāyuh Sūtra* dans *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan* de R. Hoernle, vol. 1, p. 289-329, Oxford, 1916<sup>3</sup>.

Ce texte se trouve également dans le *Tripitaka tibétain*, éd. Pékin, *bka'-gyur, rgyud*, vol. XVI, *ba*, f. 243 v<sup>o</sup>, 1.6 - f. 249 r<sup>o</sup>, 1.5; une autre version, même vol., f. 249 r<sup>o</sup>, 1.5 - f. 254 r<sup>o</sup>, 1.2; reproduction de l'éd. Pékin, Tokyo-Kyoto, 1955-1961, n<sup>os</sup> 361 et 362, vol. 7, p. 301, f. 4,1.6 - p. 303, f. 5,1.5; p. 303, f. 5,1,5 - p. 305, f. 5,1.2.

Nous signalons ici quelques différences textuelles importantes entre nos manuscrits de l'*Aparimitāyur sūtra* et l'édition de Konow : a. Les paragraphes n<sup>oe</sup> 8-11, 19 et 31 de l'édition de Konow manquent dans nos manuscrits 7521, 7550 et 7549. b. Comme la traduction chinoise anonume, n<sup>o</sup> 936 du *Taishō ... Daizōkyō*, vol. 19, la *dhāraṇī* de nos manuscrits tibétains a seize syllabes de plus : *tad* (var. *tad*) *dya* (var. *thya*) *tha* (après *ta tha ga ta ya*) ... *ga ga na sa mu dga' te sva hba bha bi cud dhe* (de dans 7521) (après *dhar ma te*). c. La *dhāraṇī* se répète vingt-quatre fois dans le *sūtra* des manuscrits 7550 et 7549. Mais celle du paragraphe 30 manque dans le manuscrit 7521. Elle s'y répète vingt-trois fois.

Des versions chinoises se trouvent dans le *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經, Tokyo 1924-1928, vol. 19, n<sup>os</sup> 936 et 937 : *Ta-tch'eng wou-leang cheou* (*tsong-yao*) *king* 大乘無量壽(宗要)經 1 chapitre ou *kiuan*, traducteur anonyme (vraisemblablement entre 780 et 850); *Ta-tch'eng cheng wou-leang cheou kiue-ting kouang-ming wang jou-lai t'o-lo-ni king* 大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經 1 *kiuan*, traduit par Fa-t'ien 法天 (973). Cf. vol. 21, n<sup>o</sup> 1389, p. 907 b et vol. 19, n<sup>o</sup> 1000, p. 596 b, 17-27.

Le nom du copiste est indiqué à la 17<sup>e</sup> ligne de la page 6 :

(*Koñ-che?*) *gis bris*, « écrit par (*Koñ-che?*)<sup>4</sup> ».

Mais le début de cette ligne est masqué par un texte imprimé dans le sens contraire, où l'on trouve l'image de trois bouddha dans la section centrale et un texte, sans doute sanskrit mais peu lisible, au dessus et au dessous de l'image<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> En 1916 deux autres ouvrages sur ce texte furent publiés : 1. Max Walleser, *Aparimitāyur-jñāna-nāma-mahāyāna-sūtram*, *Nach einer nepalesischen Sanskrit-Handschrift mit der tibetischen und chinesischen Version*, éd. et trad. dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1916, 12. Abhandlung*, Heidelberg, 1916. 2. Ikeda Chōtatsu 池田澄達, *Bompon Aparimitāyurdaranikyō no kyōgō* 梵本 ... 陀羅尼經 9校合, dans *Shūkyō kenkyū* 宗教研究 (anc. sér.), 1-3, Tokyo, 1916, p. 549-564. Sur l'étude de la version chinoise de ce texte, voir Yabuki Keiki 矢吹慶輝, *Daijō muryōju shūyō kyō ni tsuite* dans *Meisha yoin* (*kaisetsu*) 鳴沙餘韻(解説), II<sup>e</sup> partie, p. 139-155, Tokyo, 1933. Cf. *Meisha yoin*, Pl. 68, Tokyo, 1930.

<sup>4</sup> Dans le fonds Pelliot tibétain de la Bibliothèque Nationale de Paris on trouve le nom *koñ-ce* dans les manuscrits 988,992, de'u *koñ-che* dans le manuscrit 1429 et *koñ-che* dans le manuscrit 987. Il s'agit probablement d'une même personne, cf. M. Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale (fonds Pelliot tibétain)*, vol. 2, p. VII, Paris, 1950. Dans le manuscrit 1429, f. 359 v<sup>o</sup> on trouve *koñ-ce* comme copiste et Phab-jañ comme réviseur (voir colophon de notre manuscrit 7549), Ils doivent avoir été deux contemporains.

<sup>5</sup> La page 6 est reproduite en fac-similé dans l'*op. cit.* de M. P'an Tch'ong-Kouei, pl. X.

## 2. Manuscrit de Touen-houang 7550.

## 3. Manuscrit de Touen-houang 7549.

Le manuscrit 7550 contient une feuille de papier bis, soit deux pages divisées par la réglure. La première page contient 17 lignes et la seconde, 18 lignes. Le manuscrit 7549 renferme deux feuilles de papier bis, soit six pages. Les cinq premières pages contiennent chacune 18 lignes. La dernière, 5 lignes. Les deux manuscrits renferment au total huit pages, soit 128 lignes de texte et 2 lignes de colophon.

Ces deux manuscrits se complètent. Le manuscrit 7550 donne le début du texte et le manuscrit 7549 en donne la suite. L'écriture carée (*dbu-čan*) des deux manuscrits paraît avoir été tracée par la même main, et ils doivent appartenir à un même rouleau manuscrit.

Titre sanskrit donné au début du texte 7550 (1.1) :

*a pa ri myi tha a yu na ma ma ha na ya na su tra* (*Aparimitāyur nāma mahāyāna sūtra*).

Le titre tibétain commence au début de la 3<sup>e</sup> ligne (7550, p. 1) et réapparaît à la fin du texte (7549, p. 6,1.3) :

*che dpag tu myed pa zes bya ba theg pa čhen po 'i mdo* (*Che dpag-tu med-pa zes-bya-ba theg-pa čhen-po'i mdo*).

Pour l'édition du texte, voir 1. Manuscrit 7521.

Le nom du copiste et ceux des réviseurs sont inscrits après le texte (respectivement 1.6 et 9) :

*že'u brtan koñ bris*, « écrit par *Že'u Brtan-koñ* <sup>6</sup> ».

*ban de phab jañ zus, phab či yañ zus, dpal mčhog sum zus.*

« révisé premièrement par le bhikṣu *Phab-jañ*, deuxièmement par *Phab-či*, troisièmement par *Dpal-mčhog* <sup>7</sup> ».

## 4. Manuscrit de Touen-houang 7547.

Une feuille de papier bis, soit deux pages divisées par la réglure. Les deux pages contiennent chacune 15 lignes inscrites en écriture carrée (*dbu-čan*).

Titre tibétain donné au début du texte (p. 1,1.1-2) :

*çes rab gyi pha rol tu phyind pa ston phrag brgya' pa dum bu bzi pa bam po sum ču gčig go* (*Çes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa ston-phrag-brgya-pa,*

<sup>6</sup> Le nom *Že'u brtan-koñ* se trouve également dans les manuscrits Pelliot tibétains n<sup>os</sup> 1629 et 1944 conservés à Paris (voir l'inventaire de M. Lalou, vol. 3, p. 108, 171, Paris 1961) et [B]rtan-koñ, dans des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à Londres (voir Louis de la Vallée Poussin, *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*, Oxford, 1962, p. 41, n<sup>o</sup> 107).

<sup>7</sup> Les noms *Phab-jañ*, *Phab-či* et *Dpal-mčhog* figurant dans les manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à Londres : ch. 87. XIII. b, ch. 87 XIII d (*Aparimitāyur...sūtra*), cf. le catalogue de Louis de la Vallée Poussin, p. 101, n<sup>o</sup> 310. Le nom *Phab-jañ* se trouve fréquemment dans les manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à Paris : n<sup>os</sup> 1322, 1403, 1404, 1424, 1429, 1437, 1438 (voir M. Lalou, *Inventaire...* vol. 3, p. 17, 45-46, 53, 56-57) et à Londres voir de la Vallée Poussin, *Catalogue...*, p. 40, n<sup>o</sup> 104, ka 519,527,533, za 47, p. 41, n<sup>o</sup> 107.



*dum-bu bzi-pa bam-po sum-ču-gčig-go*) «*Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā* »<sup>8</sup>, 4<sup>e</sup> section, 31<sup>e</sup> *bam-po*».

Fin du texte : *dbañ-po lña dbañ-po-rnams (dañ)*<sup>9</sup> *ma bral-ba lags-sam* « Les cinq racines (ou organes de sens, *pañcendriyāni*) et les (cinq) racines, ne sont-elles pas séparées (les premières des dernières)? »

Ce texte se trouve dans le *Tripitaka tibétain*, éd. Pékin, *bka'-'gyur*, *čer-phyin*, vol. XXXVII *či*, même titre, début du *bam-po* 256, f. 267 r<sup>o</sup>, 1.4 - f. 267 v<sup>o</sup>, 1.6; reprod. de l'éd. Pékin, Tokyo-Kyoto, n<sup>o</sup> 730, vol. 17, p. 71, f. 2,1.4 - f. 3,1.6<sup>10</sup>. Les noms des traducteurs du *Śatasāhasrikā prajñāpāramitā sūtra* tibétain : Jinamitra, Surendrabodhi et Ye-ces-sde sont mentionnés dans le colophon du *bam-po* 303, éd. Narthang, *bka'-'gyur*, vol. XXV, *čer-phyin*, *na*, f. 536 r<sup>o</sup>, 1.5. Cf. M. Lalou, *La version tibétaine des Prajñāpāramitā*, *Journal Asiatique*, CCXIV (juil.-sept. 1929), p. 87-102, surtout p. 91.

Le texte chinois correspondant : *Ta pan-jo po-lo-mi-to king* 大般若波羅蜜多經, est traduit par Hiuan-tsang 玄奘 (entre 660 et 663), *kiuan* 354, *tch'ou fen* 初分, 61 *To-wen pou-eul p'in* 多問不二品 (4), *Taishō shinshū Daizōkyō*, n<sup>o</sup> 220, vol. 6, p. 821b, col. 5-27. Fin du texte correspondant : ...*wou-ken...yu...(wou-ken)...wei yuan-li wei pou yuan-li?* ...五根...於...(五根) ...爲遠離爲不遠離<sup>11</sup> ?

<sup>8</sup> Pratāpacandra Ghōṣa a publié 19 fascicules de ce texte sanskrit, à peu près le quart de ce grand *sūtra* (traduction chinoise correspondante, k.1-76) à Calcutta entre 1902 et 1914 et 3 vol. de la version tibétaine dans *Bibliotheca Indica*, work 115, Calcutta, 1888-1895. Cf. Éd. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, Le Haye, 1960.

<sup>9</sup> Après *dbañ-po-rnams* nous ajoutons ici *dañ* d'après les documents suivants : 1. le manuscrit Pelliot tibétain, 1405, f. 211 r<sup>o</sup>, 1.10; 2. Pelliot tibétain 1422, f. 212 r<sup>o</sup>, 1.9; 3. Le *Tripitaka tibétain*, éd. Pékin, *bka'-'gyur*, *čer-phyin*, vol. XXXVII, *či*, f. 267 v<sup>o</sup>, 1.6, reprod. Tokyo, n<sup>o</sup> 730, vol. 17, p. 71, f. 3,1.6.

<sup>10</sup> La division matérielle du *Śatasāhasrikā prajñāpāramitā sūtra* tibétain dans les manuscrits de Touen-houang diffère de celle de la version qui se trouve dans le *Tripitaka tibétain*, éd. Pékin. Dans ce dernier ce texte contient 300 *bam-po*, tandis que ce texte dans les manuscrits de Touen-houang se divise d'abord en 4 *dum-bu*, et chaque *dum-bu* doit renfermer 75 *bam-po*. Mlle Lalou a trouvé le 75<sup>e</sup> *bam-po* dans le *dum-bu* I, le 74<sup>e</sup> *bam-po* seulement dans le *dum-bu* II, le 75<sup>e</sup> *bam-po* dans le *dum-bu* III et le 63<sup>e</sup> *bam-po* dans le *dum-bu* IV (Voir M. Lalou, *Manuscrits tibétains de la Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā cachés à Touen-houang* dans *Journal Asiatique*, tome CCLII, année 1964, fasc. n<sup>o</sup> 4, p. 479-486 Cf. R.O. Meisezahl, *Tibetische Prajñāpāramitā-Texte im Bernischen Historischen Museum*, Copenhague, 1964). Le manque de manuscrit du 75<sup>e</sup> *bam-po* du *dum-bu* II n'implique pas nécessairement la non-existence de ce *bam-po*. La correspondance exacte des deux versions, notre manuscrit 7547 et le *Tripitaka* prouve assez cette existence. Après un examen préliminaire nous suggérons une formule de correspondance des deux versions tibétaines, manuscrits de Touen-houang et *Tripitaka* comme suit :

$$75 (d-1) + b = p.$$

(d = numéro du *dum-bu*, b = numéro du *bam-po*, p = numéro du *bam-po* dans l'éd. Pékin).

Par exemple notre manuscrit 7547, 4<sup>e</sup> *dum-bu*, 31<sup>e</sup> *bam-po* sera  $75(4-1) + 31 = 256$ ,  
ou bien

$P/75 = d-1 + b/75$ , autrement dit, le quotient + 1 = numéro de *dum-bu*, le reste = numéro de *bam-po*. Le cas de notre manuscrit sera

$256/75 = 4-1 + 31/75$ . C'est-à-dire que le 256<sup>e</sup> *bam-po* dans le *Tripitaka* correspond au 31<sup>e</sup> *bam-po* du *dum-bu* IV, dans le manuscrit de Touen-houang.

<sup>11</sup> Après la publication de l'*op. cit* de M. P'an Tch'ong-kouei nous avons pris connaissance du 5<sup>e</sup> manuscrit tibétain conservé à la Bibliothèque Centrale de T'ai-pei, le manuscrit de Touen-

Les deux textes de ces quatre manuscrits sont très courants parmi les textes bouddhiques provenant de Touen-houang. En dehors des versions sanskrites, tibétaines et chinoises, l'*Aparimitāyur sūtra*, texte tantrique du bouddhisme tardif, a été traduit en plusieurs autres langues, khotanais, ouïgour, mongol, mandchou et tangout<sup>12</sup>. Les aspects orthographiques archaïques, le style calligraphique et les noms des copistes et des réviseurs de ces manuscrits semblent justifier leur authenticité. Les manuscrits de Touen-houang représentent en général les plus anciennes versions des textes tibétains. Ils sont importants pour les études linguistiques philologiques historiques et bouddhiques du Tibet.

houang no. 7548. Au revers du texte tibétain on trouve le texte chinois *Ta-tch'eng tao-kan king souei-t'ing chou* 大乘稻芊經隨聽疏 compilé par 法成 Fa-tch'eng ou Čhos-grub), édité dans *Taishō shinshū Daizōkyō*, vol. 85, n° 2782, p. 549a8-552c3. Grâce à l'aimable envoi encore de M. P'an, nous avons obtenu la photographie de ce manuscrit tibétain. Ce texte est calligraphié en écriture cursive (*dbu-med*) sur les cinq premières des sept feuilles de papier bis en rouleau; il est composé de 183 lignes. Après un examen préliminaire il semble qu'il s'agisse d'un compte de dons de l'année du tigre concernant la région de Touen-houang. Il contient beaucoup de noms de personnes et de noms de localités non sans intérêt. Il devra être étudié séparément.

<sup>12</sup> A. Sur la version khotanaise, voir

1. A.F.R. Hoernle, *The « Unknown Languages » of Eastern Turkestan*, J.R.A.S., Londres, 1910, p. 834-838 (communication), 1283-1300 (article), surtout p. 837, 1293.
2. E. Leumann, *Der Anfang der Aparimitāyur-dhāraṇī, Zur nordarischen Sprache und Literatur*, p. 56-83, *Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, Heft 10, Strassburg, 1912.

3. *Op. cit.* de S. Konow, cf. pl. XIV-XVII.

4. H.W. Bailey, *Khotanese Buddhist Texts*, p. 94-100, Londres, 1951.

B. Sur les versions ouïgoure, mongole, mandchoue etc., voir les ouvrages suivants de Ishihama Juntarō 石濱純太郎.

5. *Tonkō kosho zakkō* (4) 敦煌古書雜考, *Daijō muryōju shūyō kyō* 大乘無量壽宗要經, dans *Tōyō gakuho* XV-4 (juillet 1926), Tokyo, p. 522-524.

6. *Muryōju shūyō kyō kōho* 考補, dans *Tōyō gakuho* XVI-2 (juillet 1927), p. 223-231.

7. *Kaikotsu butten zakkō* 回鶻佛典雜考 dans *Bukkyō kenkyū*, 1-3 (1937), p. 122-126, Tokyo.

Sur la version tangoute, voir

8. Nishida Tatsuo 西田龍雄, *Seikago no kenkyū* 西夏語研究 Tokyo, 1964 et 1966, vol., p. 302.

Cf. surtout les versions ouïgure et mongole respectivement dans les ouvrages suivants :

9. W. Radlov et S. Malov, *Uigurische Sprachdenkmäler*, Leningrad, 1928, p. 148-151, fragment n° 89, 35 colonnes (passages correspondants du texte chinois : *Taishō... Daizōkyō*, vol. 19, n° 936, p. 84b29-cl5).

10. *Kanjur mongol*, éd. Pékin (nos 366 et 367), vol. XV, *dandr-a*, f. 319v°19-327r°13, 327r°14-333r°31 : *qutuy-tu čay lasi ügei nasun kiged belge bilig-tü neretü yeke kölgen sudur*.



## TABLE DES MATIÈRES

	Page
A. Bareau, <i>La transformation miraculeuse de la nourriture offerte au Buddha par le brahmane Kasibhāradvāja</i> . . . . .	1
F. Bischoff & C. Hartman, <i>Padmasambhava's Invention of the Phur-bu. The Pelliot tibétain 44</i> . . . . .	11
A.M. Blondeau, <i>Le Lha'dre bka'-than</i> . . . . .	29
J.W. de Jong, <i>Un fragment de l'histoire de Rāma en tibétain</i> . . . . .	127
J. Filliozat, <i>Le complexe d'Œdipe dans un tantra bouddhique</i> . . . . .	142
L. Hambis, <i>L'histoire des Mongols à l'époque de Gengis-Khan et le dPag-bsam ljon-bzan de Sumpa qutuqtu</i> . . . . .	149
S. Hummel, <i>Zervanistische Traditionen in der Ikonographie des Lamaismus</i> . . . . .	159
L. Ligeti, <i>A propos du « Rapport sur les rois demeurant dans le Nord »</i>	166
A. Macdonald, <i>Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sroñ-bcan sgam-po</i> . . . . .	190
L. Petech, <i>bÇad-sgra dBaṅ-phyug-rgyal-po, régent du Tibet</i> . . . . .	392
P. Python, <i>Le Sugatapañcatrimśatstotra de Mātrceta (Louange des trente-cinq Sugata)</i> . . . . .	402
C. Régamey, <i>Motifs vichnouites et sivaïtes dans le Kāraṇḍavyūha</i> . . . . .	411
H.E. Richardson, <i>Who was Yum-brtan?</i> . . . . .	433
A. Róna-Tas, <i>Tibetological remarks on the Mongolian version of the Thar-pa chen-po</i> . . . . .	440
D. Seyfort Ruegg, <i>Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna</i> . . . . .	448
W. Simon, <i>Tibetan « Fifteen » and « Eighteen »</i> . . . . .	472
R.A. Stein, <i>Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang</i> . . . . .	479
G. Tucci, <i>Himalayan Cina</i> . . . . .	548
G. Uray, <i>A propos du tibétain rgod-g-yun</i> . . . . .	553
A. Wayman, <i>Contributions on the symbolism of the maṇḍala-palace</i> . . . . .	558
Wu Chi-yu, <i>Quatre manuscrits bouddhiques tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Centrale de T'ai-pei</i> . . . . .	567



