

UNE NOTE SUR L'ORIGINE DU CONCEPT DES HUIT CATÉGORIES D'ESPRITS

Samten G. Karmay

Dans notre enquête concernant les cultes locaux notamment ceux du "dieu du terroir" (*yul lha*) dans la société tibétaine contemporaine (Karmay 1998 : 380-465), nous nous sommes heurtés au problème de l'identité conceptuelle du *yul lha* ainsi qu'à son rapport avec les autres catégories d'esprits locaux. Dans certains écrits bouddhiques et bonpo, le *yul lha* est censé être une entité indépendante. Il est parfois incorporé dans ce qui me semble une tentative de classification d'esprits en huit catégories appelée *lha klu sde brgyad* ou plus tard *lha srin sde brgyad*¹. Ces esprits ont un rôle prépondérant non seulement dans les rituels codifiés par les clercs, mais aussi dans la croyance populaire et ils font ainsi l'objet d'invocations à des fins tout à fait variables. Bien que ce groupe soit mentionné très fréquemment dans la littérature, la genèse conceptuelle et l'époque à laquelle les Tibétains commencèrent à parler des huit catégories restaient inconnues. C'est la raison pour laquelle nous avons suggéré de l'aborder dans le cadre de programme de recherche sur les rituels de l'équipe ESA 8047 du CNRS.

Dans cet article, notre intérêt principal est de savoir en quels termes les sources anciennes les exposent. Est-ce un concept bouddhique, donc d'origine indienne, qui s'est infiltré dans la croyance indigène au Tibet avec la venue du bouddhisme, ou est-ce un essai de la part des Tibétains de comprendre et d'analyser les phénomènes invisibles avant la pénétration du Bouddhisme au 7^e siècle ? Pour tenter de répondre à ces questions, il faut dans un premier temps revenir aux sources les plus anciennes, c'est à dire les documents de Dunhuang, les stèles et les textes bouddhiques dont la date remonte à la période de l'empire tibétain (c. 640-842 A.D.). Ceci sera suivi d'une analyse de quelques indications trouvées dans les écrits qui remontent aux 11^e et 12^e siècles.

Le Pelliot tibétain (PT) 1047 est l'un des documents de Dunhuang², les plus connus des tibétologues français puisqu'il a été la base de la recherche sur l'histoire et sur la croyance de l'époque impériale au Tibet dans les travaux d'Ariane Macdonald (1971 : 272-308) et de R. A. Stein (1985). Ariane Macdonald (1971 : 291) notamment, considère que le texte contenu dans ce manuscrit est contemporain de l'empereur Srong btsan sgam po, mort en 649 A.D. Pourtant le manuscrit lui-même n'a jamais fait l'objet d'une étude de détail. Ceci n'est pas étonnant puisque c'est un document extrêmement difficile à comprendre. Il s'agit d'un manuscrit consacré à la divination dont le système nous échappe totalement, et qui contient en outre un grand nom-

¹ Dans certaines sources tibétaines tardives, le groupe est appelé *dregs pa sde brgyad*, cf. Nebesky-Wojkowitz, 1975 : 142.

² Macdonald, Imaeda 1978 : Pl. 331-349.

bre de termes d'une langue inconnue. Il est possible qu'il s'agisse de la langue du Zhang chung, mais ce n'est qu'une hypothèse. Mis à part cet aspect décourageant, on trouve néanmoins dans ce manuscrit un certain nombre de noms de personnages historiques, par exemple, Lig mi rhya, le roi de Zhang chung et, Khyung po sPung se zur tse l'un des ministres les plus importants d'abord du roi gNam ri slon btsan et ensuite de Srong btsan sgam po. Ce ministre, considéré comme originaire du Zhang chung, est crédité de la conquête de la province du gTsang pour le compte de la dynastie de Yarlung (Bacot *et al*, 1940 : 106, 139).

A part cet apport d'intérêt historique, le manuscrit renvoie également à un certain nombre de catégories d'esprits autochtones. C'est ce dernier aspect qui nous intéresse ici à propos du groupe des huit catégories d'esprits. Ce document est d'autant plus important qu'il ne présente "aucune influence chinoise, indienne ou bouddhique..." (Macdonald 1971 : 286). Pourtant le texte de ce manuscrit fut très vraisemblablement composé entre 640 et 645 (Macdonald 1972 : 291), donc à une époque où le bouddhisme fut introduit au Tibet, et les premiers temples construits. En revanche, il apporte un certain nombre d'indications concernant le Bon dans des contextes où la question de savoir "si faire ou pratiquer le Bon" (*bon byed pa*) serait utile ou pas dans un but précis. On a essayé d'interpréter le Bon ici comme des rituels simples (Macdonald 1971 : 292), mais on sait que les rituels sont la base fondamentale de croyance. Cela signifie bien qu'au Tibet cette croyance rassemblant un certain nombre de rituels à l'époque s'appelait Bon. Le mot est mentionné 10 fois dans le manuscrit (Macdonald 1971 : 292, n. 375). Cependant, le Bon dont il est question ici ne doit pas être confondu avec le Bon connu comme *g-yung drung bon*, "le Bon éternel" qui s'est organisé seulement à partir du 10^e siècle avec le soutien d'abord de familles individuelles, puis en se fondant sur un système monastique (Karmay 1972 : 126-140). Toutefois cette nouvelle organisation n'a jamais coupé son lien avec la tradition ancienne du Bon comme il l'a été faussement proposé (Macdonald 1971: 388).

Les catégories d'esprits qui sont données dans ce manuscrit sont pour la plupart justes des noms, mais parfois sont ajoutés leurs caractères et même leurs fonctions.

lha et sku bla

lha myi lang (ll.35, 36), "le dieu ne se lève pas"; *lha mi 'phang pa* (l.70), le "dieu ne se projette pas ou ne s'éloigne pas"³; *lha mi dga' ste* (l.86), le "dieu n'est pas content".

Le terme *lha* apparaît souvent en conjonction avec d'autres termes: *thab lha* (ll. 228, 235, 250, 252, 254, 260), "dieu ou déesse du foyer". A la ligne 259, le nom du "dieu du foyer" est mentionné comme Ye-mo (*thab lha ye mo*). Un dieu *myi lha*, "dieu de l'homme" est donné plusieurs fois dans des contextes où il nuit au *sku bla* "l'âme du corps". *sku bla la myi lha zhig sdig pa'i ngo* (ll.93), "Cela annonce qu'un dieu de l'homme nuit au *sku bla*". La même construction mais avec certaines nuances se retrouve aux lignes 104, 158 et 271. Le *myi lha* n'est pas toujours favorable lorsque la divination est faite pour un

³ Macdonald (1971 : 295) propose de rattache le mot *'phang ba* au *spong ba* ou *spang ba*, "rejeter, abandonner", mais cette hypothèse ne fait pas sens dans le contexte.

ami ou dans d'autre cas (ll. 87, 93, 198, 199, 202, 203, 264, 268). Le terme *myi lha* apparaît aussi dans un contexte où on lit tantôt *'dre myi lha* (l. 87), "fantôme, c'est le *myi lha*", tantôt *myi lha 'dre* (ll. 198, 199, 201, 203), "*myi lha*, c'est le fantôme". Mais à la ligne 160 on lit *myi lha 'dre gsum*, "l'homme, le *lha* et le *'dre*, les trois". Il s'agit donc de trois entités, mais ce sens ne convient pas pour l'expression *'dre myi lha*. Ariane Macdonald (1971 : 292-294) a longuement abordé ce problème.

A l'époque impériale, le terme *lha* en général désignait les dieux autochtones, notamment les *phywa* et les *dmu* qui étaient associés au ciel (*gnam*) et qui jouaient un rôle primordial dans les mythes de *gNya' khri btsan po*, le premier roi mythique de la dynastie de *Yarlung* (Karmay 1988 : 249-253 ; 294-307). Ensuite, lorsque le Bouddhisme a été bien établi dans le pays avec l'étude du Sanskrit et la traduction des textes bouddhiques, le terme *lha* fut utilisé pour traduire le terme Sanskrit *deva* au début du 9^e siècle.⁴

En outre le terme ne désignait pas seulement les divinités bouddhiques mais aussi naturellement celles de l'Hindouisme. Par conséquent, il en est venu à désigner non seulement les dieux dans la cosmologie bouddhique et bonpo, mais également les divinités du Tantrisme.

Au niveau populaire, les *lha* sont présentés dans plusieurs triples schémas aussi vagues soient-ils : *lha klu gnyan gsum*, "les *lha*, les *klu* et les *gnyan*" répartis verticalement dans l'espace, les *lha* "en haut" (*sa steng*), les *gnyan* au "médiane" (*sa bla*), les *klu* "en bas ou souterrains" (*sa 'og*). Il y a aussi la tripartition *lha klu mi gsum*, "les *lha*, les *klu* et les hommes", présentée en tant que composition harmonieuse partageant le même environnement.

L'autre esprit qui occupe une place importante dans le manuscrit est le *sku bla* : *sku bla myi pang* (*'phang*) *zhing* (ll. 34, 63, 70), "le *sku bla* ne se projette pas" (ou ne s'éloigne pas); *sku bla phang* (*'phang*) *ba'i ngo* (ll. 60-61), "cela annonce que le *sku bla* s'est projeté".

La signification de *sku bla* a été étudiée d'une manière très poussée par Ariane Macdonald (1971 : 272-281, 295-309). Nous nous bornerons ici à dire qu'à notre avis, le terme désigne d'abord l'âme du roi, puis les esprits des montagnes de type de *yul lha*. Ces derniers sont impliqués dans des structures "familiales" qui fondent à la base des mythes d'origine du premier roi, *gNya' khri btsan po* (Karmay 1988 : 294-300). Encore de nos jours les "dieux du terroir" sont souvent désignés en tant que *sku bla* dans les textes de propitiation. Leurs noms sont en effet très souvent précédés par le terme *sku bla*, ce qui met en évidence le fait qu'à une époque, ils étaient censés avoir appartenu à cette catégorie.

À propos de l'orthographe de ce terme R. A. Stein (1983 : 200-201) a bien noté la confusion entre les termes *bla* et *lha*. Ceci est dû au fait que les notions de *bla* et de *lha* sont à l'époque ancienne très proches. On trouve donc souvent les deux formes : *sku bla/ sku lha*.

gnyan et klu

Le manuscrit mentionne aussi la catégorie des *gnyan*, mais de façon assez curieuse. D'abord, le terme est combiné avec le terme *klu* sous la forme de *gnyan klu* et en tant que tel, il réapparaît au moins quatre fois (ll. 217, 229, 237, 251). Il est donc évident que ces deux catégories d'esprits, c'est-à-dire les *gnyan* et les *klu* sont considérées comme proches, mais à la ligne 234, le terme

⁴ *Mahavyutpatti* (Sakaki 1916-1926 : no. 11).

gnyan apparaît tout seul ce qui montre bien l'idée de l'existence d'une catégorie de *gnyan* indépendante de celle des *klu*⁵. Ceci est confirmé par un autre manuscrit où les *gnyan* et les *klu* sont bien distingués selon leurs territoires comme suit :

mtho ste la 'das na'a dmu la gung sum la zhig 'das/ dma ste rab 'bog na'/ dmu mtsho thor ba rab cig 'bogs/ mtho ste gnyan langs na'/ dmu la gungs sum gnyan zhig langs/ dam (dma') ste klu langs na'/ dmu mtsho thor ba klu zhig langs/ (Lalou 1959 : 11, ll.70-71, Pl. III).

"S'il a franchi en haut, c'est la passe du (Mont) dMu la gung sum. S'il a traversé le gué en bas, c'est (près du) lac dMu mtsho thor ba. Si un *gnyan* se lève (contre lui), c'est le *gnyan* dMu la gung sum. Si une *klu* se lève (contre lui), c'est la *klu* dMu mtsho thor ba".

Ce passage est très évocateur de la notion de montagne et de lac en tant que couple. Dans la littérature tardive, ce couple est désigné par la phrase *ri mtsho zung 'brel*, "couple de la montagne et du lac"⁶.

Le mot *klu* est utilisé pour traduire le terme Sanskrit *naga* au début du 9e siècle⁷, une catégorie d'esprits aquatiques dans la mythologie hindoue. Aucune indication n'est disponible sur la façon dont les Tibétains représentaient la forme de cette divinité souterraine avant que la forme indienne ne devienne connue au Tibet. La chronique fait seulement état qu'une *klu* prit possession du cadavre du roi Dri gum btsan po, et pour le rendre, elle demanda en compensation une fille (Bacot 1940 : 98, 126).

Lorsque le bouddhisme a été bien implanté dans le pays, les *klu* ont été considérés à l'image de la société indienne avec le système social des castes dans les textes consacrés au culte des *klu*. On y trouve *rje rigs*, les seigneurs des *klu*, *bram ze rigs*, les brahmanes, et *gdol ba'i rigs*, les intouchables.

dri et *btsan*

Deux catégories de *dri* (ou *dri bo*, l. 363) sont indiqués : le *btsan dri* et le *se dri* ou *bse dri* (ll. 129, 265), esprits peu connus.

Le manuscrit aussi fait état de la catégorie des *btsan*, mais comme le terme *klu* est combiné avec *gnyan*, le terme *btsan* est combiné avec *dri* (ll. 128, 363) en forme de *btsan dri* (ll. 22, 271, 287, 306, 308, 312, 313, 318; *btshan dri*, ll. 265, 276, 280, 290, 295, 300, 302, 304, 316; *btshun dri*, ll. 265; *btsan ri*, l.268). Tandis que l'identité des *btsan* est plus ou moins connue par d'autres sources, aucune information n'est disponible concernant les *dri*. Dans la mythologie hindoue il y a les *dri bza'*(*gandharva*), mais il ne nous semble pas qu'il y ait un rapport entre ces derniers et les *btsan dri*.

Les *btsan* sont souvent désignés comme les esprits des rochers rouges et ils sont associés avec les cerfs dans un certain nombre de rituels bonpo appelés *Ri dwags sha ba'i bon skor*, "Le bon pour les cerfs, l'animal sauvage de montagnes"⁸.

⁵ Macdonald pense que l'expression *gnyan klu* s'applique à "une classe de dieux du sol" (1971 : 273, n. 314).

⁶ Blo-bzang, éd. *'Dzam gling yang rtse bod ljongs byang phyogs nag chu sa khul gyi gnas tshul rags bsdu ngo sprod* (titre sur la couverture : *Khyad du 'phags pa'i byang thang/ ngo mtshar 'os pa'i thon khungs/*) Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1995, p. 293.

⁷ *Mahavyutpatti* (Sakaki 1916-1926 : no. 1081)

⁸ Mimaki, Karmay 1997 : 84 -5 (114b).

La signification de leur association avec le cerf n'a toujours pas été élucidée dans les sources et le cycle du *Sha ba'i bon skor* n'est toujours pas disponible de nos jours.

Il est significatif, à notre avis, que les mots *lha*, *btsan* et *klu* aient été des éléments importants des noms des rois et des reines du Tibet comme c'est le cas dans les noms des *yul lha* de nos jours. Ces esprits sont toujours liés à la nature, tel l'espace atmosphérique, la montagne, le terroir, le rocher et le lac. Par ailleurs, nous avons souligné que lorsque les mots *btsan*, *gnyan* et *klu* font partie des noms des *yul lha*, cela ne signifie pas que le *yul lha* en question appartienne lui-même à telle ou telle catégorie d'esprits. En fait, les mots *lha*, *klu*, *btsan* entrent souvent dans la composition des noms, non seulement des rois tibétains, mais aussi des ministres et des gens ordinaires jusqu'à nos jours.

D'autres esprits sont mentionnés dans le manuscrit : les *mu sman* (ll. 10, 327)⁹; les *ya bdud* (ll. 23, 265, 271, 276, 284, 289, 295, 296, 302, 310, 318)¹⁰; les *ma yams* (ll. 24, 370)¹¹; les *dgra bla* (l.25)¹²; les *sri* (ll. 81, 89, 100, 321, 365, 367, 370, 385)¹³; les *gdon* (ll. 81, 89, 100, 112); les *se regs* (ll. 29, 364 : *bse regs*)¹⁴; les *te'u* (*the'u*) *rang* (l. 364)¹⁵; les *mtshun* (l.375)¹⁶.

En somme, aucun concept de classification en listes des différentes catégories d'esprits ne se dégage de ce manuscrit. La catégorie des *srin*, qui joue un rôle important comme nous verrons plus loin n'y est même pas mentionnée¹⁷.

Tournons-nous maintenant vers deux manuscrits de Dunhuang de la même époque, mais dont le contenu a fortement subi l'influence bouddhique. Ils détiennent évidemment autant d'intérêt que le PT 1047 pour notre sujet. Il s'agit tout d'abord du PT 16/ IO (India Office) 751¹⁸ qui renferme dix textes indépendants de longueur variée. Ce célèbre manuscrit qui est appelé "Prière du bois de turquoise", a fait l'objet d'études par plusieurs chercheurs¹⁹. Il s'agit des prières composées par les dignitaires officiels tibétains affectés à l'administration gouvernementale dans la région de Tsongkha, dans l'Amdo (Qinghai actuel). L'objet de ces prières est double : le bien-être et la longévité de l'empereur Khri gTsong lde btsan (règne 815-838) ainsi que la louange de l'empereur et son gouvernement pour avoir mené à bien une

⁹ Macdonald suggère que c'étaient des "divinités incarnées dans des médiums" (1971 : 275).

¹⁰ Dans le *lHa 'dre bka' thang* (*bKa' thang sde lnga*, Beijing : Mi rigs dpe skrun khang, 1986), cette catégorie est regroupée sous l'esprit *the'u rang* (Blondeau 1971 : 91).

¹¹ *lHa 'dre bka' thang* (p. 75) a *nga* (sic) *yam* et dans l'édition utilisé par Blondeau (1971 : 109) a *dal ma* au lieu de *ma yam*.

¹² "L'âme de l'ennemi", mais l'orthographe n'est pas stable. Dans la littérature tardive on trouve *dgra lha* ou même *sgra bla* dans certains textes bonpo. Le terme est très souvent traduit "dieu guerrier".

¹³ Une catégorie d'esprit qui nuisent à toutes sortes d'êtres notamment aux enfants.

¹⁴ Le *Bod rgya tshig mdzod chen mo* (Beijing 1985) a la forme de *bse rag* et la défine *zas nor gyi bcud za ba'i 'byung po*, "un esprit qui mange l'essence de la nourriture".

¹⁵ Une catégorie d'esprits qui apportent le malheur, la malchance.

¹⁶ L'esprit des morts, surtout ceux des ancêtres, Cf. Stein 1983 : 193.

¹⁷ Le mot *cu* (*chu*) *srin* (*makara*) est donné, l. 261.

¹⁸ Macdonald, Imaeda 1978 : Pl. 7-16.

¹⁹ Thomas 1951 : 92-109, 1955 : 46 ; Demiéville 1952 : 362-364 et 368 ; Uray 1966 : 252, n. 15; Macdonald 1971 : 228, n. 146 ; 335-340 ; Stein 1983 : 215-216.

négociation de paix. Celle-ci a abouti à la signature du traité de paix entre d'une part la Chine, le Trug (Turcs, Ouigours) et le 'Jang²⁰, qualifiés comme les trois grands pays (*rgyal kham chen po gsum*)²¹ et, d'autre part le Tibet²². Le texte de ce traité aurait été gravé sur une stèle²³. Pour prêter de la solennité à cet événement, un temple bouddhique fut fondé au De ga g-yu tshal, "Le Bois de turquoise de De-ga" dans la plaine de dByar mo thang au Tsongkha, c'est-à-dire au nord-est de l'Amdo. Le temple appelé "le Temple du Traité" (gTsigs kyi gtsug lag khang) fut construit avec le financement de deux importants ministres : Zhang Khri gsum rje et Zhang lHa bzang, le premier étant à la fois le ministre de l'empereur Khri gTsug lde btsan et le premier gouverneur de Dunhuang qu'il avait conquis (Demiéville 1952 : 244-246, 280).

Il est intéressant de noter le langage poétique et oratoire dans lequel les textes de ce manuscrit ont été rédigés et font l'éloge de l'autorité impériale tibétaine qui a su amener les quatre pays à la conclusion d'une paix dont ils avaient besoin. Toutefois, un important élément du traité manque dans ce manuscrit : la date²⁴. Il ne faut donc pas confondre ce traité avec celui entre le Tibet et la Chine, "le traité de paix sino-tibétaine" qui fut conclu à la même époque à Tch'ang ngan (aujourd'hui X'ian) en 821 et dont la stèle fut érigée à Lhasa en 822 (Richardson 1985 : 106-143). Ce fut justement le ministre Zhang Khri gsum rje du clan 'Bro, dont nous avons parlé plus haut qui fut le chef négociateur du côté tibétain.

Le temple de De ga g-yu tshal abritait une image du Buddha Maitreya, des images des huit Bodhisattva et celles de deux Khrobo (*krodha*) ainsi que des "supports" (*rten* c'est-à-dire des statues) des huit catégories (*lha klu sde brgyad*). Parmi ces derniers, le manuscrit mentionne les *lha* tels que les quatre Lokapala et les Phyogs skyong (disampati/disampala) et les *klu* sans précision²⁵. Or, c'est le Bouddha Vairocana et son entourage de huit Bodhisattva²⁶ qui furent les divinités la plus populaire à l'époque comme l'a bien montré Richardson (1998 : 177-181). Le PT 16 est donc, nous semble-t-il, la plus ancienne source que nous ayons trouvée où une telle expression, *lha klu sde brgyad*, est employée sans toutefois énumérer les huit catégories.

Dans une autre prière du même manuscrit les *lha* et les *klu* sont invoqués dans un contexte très similaire, parmi d'autres divinités, comme témoins de la signature d'un traité de paix²⁷.

²⁰ Selon Stein (1983 : 216) le 'Jang ici est le K'iang Tang hiang et pas le Nantchao.

²¹ Macdonald, Imaeda 1978 : Pl. 14 (37b), Pl. 15 (38b).

²² Macdonald, Imaeda, 1978 : Pl. 9 (26b), Pl. 10 (28b), Pl. 12 (33b).

²³ *Ibid.*, Pl. 9 (26b).

²⁴ Macdonald (1971 : 220) donne la date 823 ainsi que Stein (1983 : 215) citant Z. Yamaguchi, mais les critères qui ont servi à cette datation ne sont pas clairs pour moi.

²⁵ Macdonald, Imaeda, 1978 : Pl. 10 (28a, 1.4): ...*byang chub sems dpa' chen po brgyad dang/ khro bo gnyis las stsogs pa'i 'khor bzhugs su gsol ba* (28b, 1. 1) *dang/ ngos bzhi'i mgon po dang/ phyogs skyong dang/ lha klu sde brgyad las stsogs pa'i rten btsugs te bzhugs su gsol pha nas/*

²⁶ L'image principale est ici *sangs rgyas byams pa*, "Le Buddha Maitreya", mais Maitreya est également l'un des huit Bodhisattva. Le texte fait donc une distinction implicite entre Maitreya qui est en fait le Bouddha de l'avenir et le Boddhisattva Maitreya.

²⁷ Macdonald, Imaeda 1978 : Pl. 14 (IO 751: 37a2) : ... *dkon mchog gsum dang/ 'jig rten gyi lha klu thams cad kyi kyang gzig pas na/ ...*

Nous avons jusqu'à maintenant examiné quelques manuscrits de Dunhuang qui appartiennent à une époque bien déterminée : l'époque impériale tibétaine. Les divinités, telles que les Lokapala, les *phyogs skyong*, les *lha* et les *klu* étaient alors très populaires, à l'époque non seulement au Tibet mais aussi en Asie centrale et bien sûr en Chine. Cependant, il faut se demander quelles sources bouddhiques pourraient être à l'origine des cultes à ces divinités qui ont pour but le bien du pays et la protection de l'environnement. La réponse à cette question est complexe, mais des indications existent dans certains sutra dont l'origine est très ancienne. Nous pensons en particulier au *Suvarnabhasa* et au *Saddharmapundarika*.

Le *Suvarnabhasa* fut traduit en tibétain au moins trois fois. C'est la traduction de Ye shes sde, aux environs de 800 A.D. à laquelle nous référons²⁸. Une autre traduction fut faite à partir du chinois par 'Gos Chos-grub²⁹ au début du 9e siècle A.D.³⁰. Ce sutra a connu une fortune considérable au Tibet ainsi que dans les pays de l'Asie centrale : Khotan, Ouigours, Sogdiens et particulièrement à Dunhuang³¹. Selon les spécialistes, au début du 5e siècle sa composition était déjà achevée en Inde. Puis il fut traduit en chinois (Emmerick 1970 : ix). La version sanskrite du sutra traduit en anglais par Emmerick énumère les huit catégories dans le chapitre six consacré aux quatre Lokapala, sans toutefois mentionner l'expression *lha klu sde brgyad* elle-même (Emmerick 1970: 34) :

1. *lha (deva)*
2. *klu (Naga (klu))*
3. *gnod sbyin (yaksa)*
4. *dri bza' (gandharva)*
5. *lha ma yin (asura)*
6. *khyung (garuda)*
7. *mi'am ci (kimnara)*
8. *lto 'phyed chen po (mahoraga)*³²

Le *Saddharmapundarika* fut traduit en chinois en 406 par Kumarajiva (Ch'en 1964 : 381) et en tibétain au début du 9e siècle par Ye shes sde (Lalou 1953)³³. La compilation du sutra remonte en fait au début de l'ère chrétienne (Ch'en 1964 : 318). Ce sutra est trop connu pour qu'il soit utile d'en discuter ici en détail ; néanmoins quelques informations sont nécessaires dans le contexte qui nous occupe. (Il fut traduit également en anglais deux fois, et en français par E. Burnouf, *Le lotus de la bonne loi*, 1852).

Les bouddhistes tibétains n'ont pas attaché une grande importance à ce sutra excepté lorsqu'il fut cité comme source pour la doctrine du "véhicule unique" (*ekayana*)³⁴. En revanche, il joue un rôle considérable dans le bouddhisme chinois et japonais surtout par l'aspect populaire de son enseigne-

²⁸ Kanjur (édition Pékin, *The Tibetan Tripitaka*, Tokyo-Kyoto : Tibetan Tripitaka Research Institute, 1957, vol. 7, no. 175 : *gSer 'od dam pa*.)

²⁹ Sur les travaux de ce personnage, voir Demiéville 1970 : 48-62.

³⁰ Kanjur, vols. 6-7, no. 174.

³¹ Plusieurs chercheurs ont étudié ce sutra, voir Stein 1983 : 218.

³² Cette liste se trouve dans la traduction tibétaine du sanskrit par Ye shes sde au chapitre 11, p. 51-1-8 (Kanjur, vol. 7, no. 175), et la même liste dans la traduction tibétaine du chinois au chapitre 11, p. 309-3-3 (Kanjur, vol. 6, no.174).

³³ Kanjur, vol. 30, no. 781 : *Dam pa'i chos padma dkar po*.

³⁴ Ruegg 1969 : 178, 194, 213.

ment où il est connu comme "le sutra du lotus", le texte fondamental de la grande école bouddhique, le T'en t'ai en Chine (Ch'en 1964 : 304) ou le Tendai au Japon (Robert 1990 : 1 *et seq.*) ainsi que celui de l'école du bouddhisme japonais Nichiren (du nom de son fondateur).

Dans ce sutra les huit catégories d'esprits sont décrites simplement comme l'entourage du Bouddha. Elles sont énumérées au moins huit fois³⁵. Cependant l'expression *lha klu sde brgyad* est absente et aucun nom n'est donné pour ce groupe d'esprits. Quant à la liste du groupe, elle est exactement la même que celle du *Suvarnabhasa* cité plus haut sauf le *khyung*, pour lequel le *Saddharmapundarika* utilise le mot *nam mkha' lding* (*garuda*). Le sutra prolonge la liste avec *mi* (*manusya*) et *mi ma yin* (*amanusya*). Or la liste qui se trouve dans le *Suvarnabhasa* correspond exactement à celle du *Saddharmapundarika*, ce qui indique que les *mi* et les *mi ma yin* ne faisaient pas partie du groupe.

La source des *lha klu sde brgyad* mentionnés dans PT 16 pourrait donc bien être les sutra cités plus haut pour deux raisons : le groupe est toujours donné dans un même contexte et ces deux sutra ont été très populaires à Dunhuang.

Selon Klong rdol Ngag dbang blo bzang (1719-1805), cette même liste des huit esprits (*sde brgyad*) énumérée dans le *Suvarnabhasa* est "indiquée dans les quatre classes des tantra" (*rgyud sde bzhi las byung ba'i sde brgyad*) et relève donc du système indien³⁶. Cette indication est malheureusement trop imprécise pour que nous ayons pu la retrouver. Cet auteur dge lugs pa évite l'expression *lha srin*. Il dit tout simplement *sde brgyad* sans autre commentaire. Sources tantriques ou pas, le fait que nous ayons relevé la liste des huit catégories dans les deux sutra cités plus haut montre bien qu'elle appartient à des sources beaucoup plus anciennes que les tantra qui sont pour la plus part postérieurs au 10e siècle au Tibet. Cependant, ce religieux fournit une autre liste intéressante qu'il qualifie comme "selon les Tibétains" (*bod rnam gyis 'dod pa'i sde brgyad*). Voici sa seconde liste :

1. *lha*, le blanc
2. *btsan*, le rouge
3. *bdud*, le noir
4. *gza'*, le bariolé
5. *dmu*, le brun
6. *srin po*, qualifié de *sha bza'*, "mangeur de viande" et sans couleur
7. *rgyal po*, qualifié de *dkor bdag*, "maître des richesses" et sans couleur
8. *ma mo*, qualifiée de *nad bdag*, "maîtresse de la maladie"³⁷.

Ces indications de Klong rdol sont d'autant plus intéressantes qu'il cite deux groupes de huit catégories dont les origines sont considérées comme différentes, l'une d'origine indienne et l'autre tibétaine.

A ces sources, il faut encore ajouter une autre qui est aussi ancienne que celles que nous avons rencontrées. C'est l'édit (*bka' gtsigs*) de l'empereur Khri Srong lde btsan (742-797). Là encore "Tous les *lha* du ciel et de la terre, surtout les *sku bla*, les neuf *lha*, les *klu*, les *gnod sbyin* et les *mi ma yin* sont ap-

³⁵ Kanjur, vol. 30, no. 781, p. 4-2-3 *et seq.*

³⁶ *bsTan srung dam can rgya mtsho'i mtshan tho* in *Klong rdol ngag dbang blo bzang gi gsung 'bum*, Glegs bam gnyis pa, Lhasa : Bod ljongs bod yig dpe mnying dpe skrun khang, 1991, p.485.

³⁷ *Ibid.*, p. 485.

pelés à être les témoins du serment de l'édit³⁸. Dans ce contexte largement tibétain le mot *lha* fait référence à notre avis aux dieux *phywa* et *dmu* du ciel, les dieux des montagnes sur terre, tels que les neuf *yul lha* (Karmay 1998 : 432-451), alors que dans le cas du PT 16 et des deux sutra cités plus haut, les *lha* sont bien évidemment les *deva* tels que les quatre Lokapala.

Dans toutes ces sources de l'époque ancienne, l'expression *lha srin sde brgyad* n'est pas attestée.

En revanche, nous constatons que l'expression *lha ma srin sde brgyad* est utilisée dans un sutra qui se trouve aussi dans le Kanjur³⁹. Le sutra est d'origine chinoise et sa traduction remonte probablement aux alentours du 9e siècle. Les huit catégories n'y sont pas énumérées.

A propos de l'expression *lha ma srin*, R. A. Stein (1983 : 192) a noté que "les traducteurs (tibétains du sutra) ont parfaitement compris l'acception du terme chinois (*kouei-chen*). Pour le traduire, ils ont forgé une expression qui rend bien le sens tout en se conformant à l'usage du tibétain". Ce qui évidemment veut dire que l'expression *lha ma srin* n'existait pas avant la traduction de ce sutra. Cette hypothèse est plausible, mais nous n'avons pas pu mener une recherche exhaustive dans tous les sutra, et malheureusement il n'existe pas encore un index des termes du Kanjur.

Dans un autre contexte dans le même sutra il est écrit : "coucher avec une fille de *lha ma srin*"⁴⁰. R. A. Stein n'a pas fait de commentaire sur ce passage. N'étant pas sinologue, nous ignorons le contexte original en chinois. En tout cas, cela indiquerait qu'il y avait différentes acceptions du mot chinois donné par Stein.

Cependant, R. A. Stein (1983 : 192), nous semble-t-il, ne fait pas de distinction entre les expressions *lha srin* et *lha ma srin*. Le sutra emploie seulement l'expression *lha ma srin*. Nous entendons par *lha srin*, les *lha* et les *srin* tandis que *lha ma srin* signifie un esprit qui n'est "ni *lha* ni *srin*" ou alors qui est les deux à la fois.

La notion de *srin* existait séparément de celle de *lha*. Le mot *srin* est utilisé pour traduire le terme sanskrit *raksasa*⁴¹. Cependant les expressions *lha klu*, *'dre srin* et *lha ma srin* sont toutes employées dans le *sBa bzhed* lors des récits de subjugation des esprits par Padmasambhava, sans aucune distinction dans leur connotation⁴². Ce dernier ouvrage est, à notre avis, la source principale du mythe de subjugation qui sera plus tard amplifié dans la littérature *rnying ma pa*, par exemple, le *bKa' thang zangs gling ma*⁴³.

La notion de *srin* elle-même a joué un rôle extrêmement important dans les rituels autochtones, et plus tard dans les mythes de gShen rab et de Padmasambhava. Ainsi, dans le manuscrit de Dunhuang (IO 734, Thomas 1957 : 74-75) il est question des neuf divinités locales (*lha dgu*). Chacune d'entre

³⁸ dPa' bo gTsong lag phreng ba (1504-1566), *mKhas pa'i dga' ston*, Beijing : Mi rigs dpe skrun khang, 1986, sTod cha, p. 371 (Ariane Macdonald 1971 : 288 ; Richardson 1998 : 92, 96).

³⁹ Vol. 36, no. 922, p. 169-2-7.

⁴⁰ Kanjur, vol. 36, no. 922, p.169-4-3 : *lha ma srin gyi bu mo la mi tshangs par spyod pa dang!*...

⁴¹ *Mahavyutpatti* 4764, 4767.

⁴² *sBa bzhed* (Stein 1961 : 17, 18, 22, 23).

⁴³ Un texte "découvert" par Nyang ral Nyi ma 'od zer (1136-1204), et édité sous le titre de *Slob dpon padma'i rnam thar zangs gling ma*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1989.

elles habite dans une région et est mise en opposition avec un *srin*. Un *gshen*, prêtre bonpo, intervient pour faire une médiation entre les *lha* et les *srin* lorsque ceux-ci sont en conflit⁴⁴. Le conflit entre les *lha* et les *srin* ainsi que la médiation par les *gshen* est un thème récurrent lié au concept de vision binaire du monde dans la littérature bonpo, que l'on trouve, par exemple, dans le *gZer mig*⁴⁵. Le maître *gShen* rab se rend fréquemment à une assemblée des *lha* et des *srin* (*lha srin 'dun sa*) pour y faire le médiateur (*lha srin sdum pa*)⁴⁶.

Avec le manuscrit de Dunhuang IO 734 et le *gZer mig* nous entrons dans un milieu tibétain qui, malgré tout, a emprunté à l'Inde. Dans le *gZer mig* l'expression *lha srin sde brgyad* est fréquemment employée⁴⁷. Cependant, l'identification des *lha* n'y est pas toujours précisée. Tantôt, ce sont des *phywa*, tantôt d'autres divinités. Vers la fin d'un long mythe, toujours dans le *gZer mig*, les *lha* sont finalement victorieux sur les *srin* dont les chefs sont 'Da' sha 'gri ba (Dasagriva) et Yaksa Kho re⁴⁸. Ce sont en fait des caractères empruntés directement aux personnages du Ramayana dans lequel, Ravana à dix têtes s'est paré avec un rosaire de têtes humaines et réside sur une île appelée Langka dans un océan (Sri Langka). Il est justement le chef des *srin* (*raksasa*) dans l'épopée indienne⁴⁹. Mais c'est dans la littérature rnying ma pa, notamment les *bKa' thang*, que le thème de subjugation des *lha* et des *srin* du Tibet par le maître indien Padmasambhava⁵⁰ a été abondamment développé. Ici, les *lha* sont pour la plupart des divinités des montagnes, du type des *yul lha*, par exemple, *gNyan chen Thang lha* et *Yar lha Sham po*.

Alors que dans les manuscrits de Dunhuang et les sources bonpo, dans le cadre du concept binaire du monde, il est question de médiation entre les *lha* qui sont du côté du bien et les *srin*, du côté du mal, dans la littérature rnying ma pa il est question de la subjugation des *lha* et des *srin*, sans qu'aucune distinction qualificative ou fonctionnelle existe entre les deux. Pour illustrer la notion de subjugation en voici quelques exemples : *gNyan chen Thang lha* s'approche de Padmasambhava sous la forme d'un serpent, mais le maître indien, en l'enroulant autour de son bâton, menace de l'expulser au "continent du nord" (*byang sgra mi snyan*), alors il jette tout simplement avec son bâton *Yar lha Sham po* au *dByar mo thang*, c'est-à-dire dans l'Amdo. Le maître indien va plus loin dans la violence de subjugation. Au lac de *dPal mo dpal*, il rencontre une belle femme à laquelle il demande de se prosterner

⁴⁴ Pour l'analyse de ce manuscrit, cf. "Concepts of territorial organization and sacred sites". Cet article paraîtra dans les actes du 8th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (IATS) tenu en 1998 à Bloomington.

⁴⁵ Drang rje btsun pa *gSer mig*, *mDo gzer mig*, Beijing : Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang 1991 (Karmay 1977 : No. 4).

⁴⁶ *gZer mig*, pp. 15-18, 21-22, 87-88, 562. Cf. également Mimaki, Karmay 1997 : 84-1(112a).

⁴⁷ *Ibid.*, 14, 16, 18, 21, 571.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 572.

⁴⁹ L'épopée Ramayana fut connue au Tibet dès l'époque impériale. Un certain nombre de manuscrits tibétain de Dunhuang contenant l'épopée Ramayana fut conservé à Dunhuang (Macdonal, Imaeda, 1979, Pl. 265-280) Plusieurs chercheurs ont consacré des études à ces manuscrits (Stein 1983 : 217).

⁵⁰ Nyang ral Nyi ma 'od zer, *Chos 'byung me tog snying po sbrang rtsi'i bcud* (désormais : *Nyang ral chos 'byung*), Lhasa : Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1988 (*Gangs can rig mdzod* 5), pp. 278-293 ; *lHa 'dre bka' thang*, pp. 38-67 (Blondeau 1971 : 74-97).

devant lui. Cette dernière refuse et retourne chez elle dans le lac. Padma-sambhava se met alors en colère et fait bouillir le lac; la déesse cuit et perd toute sa chair. Finalement, elle sort du lac et essaie de pousser le maître dans le lac. Il y tombe un instant et la femme essaie alors de s'enfuir. La colère du maître s'accroît. Il la rattrape et la frappe avec son foudre la rendant aveugle de l'oeil droit. Ceci explique pourquoi cette déesse a deux noms : Sha med gangs dkar ma⁵¹ "Celle qui est sans chair et blanche comme la neige" et sPyan gcig ma, "Celle qui a un seul oeil"; et à ce dernier nom on a ajouté le mot *rdo rje* (*vajra*) pour évoquer la conversion de la déesse au bouddhisme⁵².

Egalement dans la tradition rnying ma pa le maître indien part définitivement pour Langka où est située l'île "de la couleur du cuivre" (Zangs mdog dpal ri), pour y subjuguier ou opprimer les *srin* ('*dul ba, kha gnon*)⁵³. Il est pertinent de noter que lorsque le maître s'y installe, il prend l'apparence d'une divinité féroce appelée Rak sha thod 'phreng rtsal, "Le Raksasa paré de guirlandes de crânes"⁵⁴, autrement dit il prend l'apparence de Ravana qui habitait Langka. C'est d'ailleurs justement de cette forme de Padmasambhava que le Cinquième Dalaï Lama obtint certains enseignements dans ses visions secrètes (Karmay 1988 : 54, 200-3-1)⁵⁵. Il est intéressant de noter que les rNying ma pa ont continué de développer le culte de cette divinité elle-même, ou plutôt de ce démon lui-même, qui a une apparence macabre à dix têtes dont la principale est celle d'un cheval. Il est appelé Srin rgyal Rak sha thod 'phreng rtsal, "Le roi des *raksasa*, paré de guirlandes de crânes"⁵⁶ et c'est lui qui dans l'épopée indienne enlève Sita, la femme de Rama.

Conclusion

L'expression de *lha klu sde brgyad* est bien attestée dans le PT 16. Nous pensons qu'elle renvoie aux huit catégories d'esprits énumérées dans le *Suvarnabhāsa* et le *Saddharmapundarika*. La liste contenue dans ces sutra est certainement la première et à l'origine du concept de systématisation en liste des esprits en huit catégories. Elle correspond à celle donnée bien plus tard par Klong rdol comme "la version indienne". C'est, à notre avis, le modèle de

⁵¹ Cette déesse est en fait déjà appelée par ce nom dans La Chronique (Bacot 1940 : 119, 163-164). Le mythe a donc été en partie inventé plus tard par les auteurs bouddhistes pour expliquer le sens du terme *sha med*.

⁵² *mKhas pa lde'us mdzad pa'i rgya bod chos 'byung rgyas pa*, Lhasa : Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1987 (*Gangs can rig mdzod* 3), pp. 341-345.

⁵³ Le nom Zangs mdog dpal ri en est venu à désigner un type de temple où les divers aspects du maître indien sont représentés, cf. l'article de Fañçoise Pommaret dans ce volume.

⁵⁴ Padma 'od gsal mdo snags gling pa *alias* 'Jam dbyangs mkhyen brtse (1820-1892) (*O rgyan gu ru rin po che'i rnam thar bka'i thang yig gi don bsdus gsol 'debs ngo mtshar u dumba ra'i phreng mdzes*, p. 232. Ce texte est inséré dans le volume (pp. 210-235) de *Slob dpon padma'i rnam thar zangs gling ma*, Chengdu : Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1989.

⁵⁵ Réédition, *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama*, London : Serindia, 1998, p. 25.

⁵⁶ mChog gyur gling pa (1829-1870), *Zhal gdams snying byang yid bzhin nor bu*, vol. 1 (Ka), p. 319 (*Expanded redaction of the Mchog-gyur-bde-chen-gling-pa revelations*), Paro, 1982

ce qu'on appelle les *lha srin sde brgyad*, fréquemment traités dans la littérature bonpo et rnying ma pa à partir du 11e siècle.

Comme dans le *gZer mig* (11e siècle) l'expression *lha srin sde brgyad* est employée dans le *sBa bzhed* et le *Nyang ral chos 'byung* (12e siècle, p.285) sans les énumérer, mais plus tard les huit catégories d'esprits avec des versions différentes incluant des esprits indigènes tels que les *the'u rang* et les *btsan* sont abondamment traitées dans le *lHa 'dre bka' thang* (Blondeau 1971 : 109-110).

Les expressions *lha srin* ou *lha 'dre* sont utilisées dans la littérature rnying ma pa⁵⁷ sans distinction nette. Dans un premier temps le mot *lha srin* désigne deux différentes catégories comme dans le mythe de la médiation de gShen rab ou dans celui de subjugation par Padmasambhava. Dans le mythe de gShen rab, les *lha* sont opposées aux *srin*, mais l'expression *lha srin* a évolué jusqu'à avoir une connotation ambiguë, puisque les huit catégories d'esprits sont alors considérées comme des êtres ambivalents, *lha ma srin*, c'est-à-dire qu'ils ne sont "ni *lha* ni *srin* " ou alors qu'ils sont les deux à la fois. *lha srin* est donc, nous semble-t-il, un terme générique et bien adapté pour désigner les esprits maléfiques ou bénéfiques qui selon les bouddhistes comme les Bonpo, règnaient sur le monde.

REFERENCES

- Bacot, J., Thomas, F. W., Toussaint, Ch.
1940. *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Blondeau, Anne-Marie
1971 *Le lHa-'dre bka'-thang, Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris : A. Maisonneuve, 29-126.
- Ch'en, Kenneth K.
1964 *Buddhism in China, A Historical Survey*, Princeton : Princeton University Press.
- Demiéville, Paul
1952 *Le concile de Lhasa*, Paris: Presses universitaires de France [Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, volume VII].
1970 Récents travaux sur Touen-houang, *T'oung Pao* (Leiden), 56, 2-95.
- Emmerick, Ronald E.
1970 *The sutra of Gold Light, Being a Translation of the Suvarnabhasotamasutra*, London : Luzac & Company Ltd.

⁵⁷ *Nyang ral chos 'byung*, pp. 284, 285, 286.

Jong, J.W. de

- 1972 *An old Tibetan version of the Rāmāyana, T'oung Pao* (Leiden), LVIII, 190-202.

Karmay, Samten G.

- 1972 *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*, London: Oxford University Press [London Oriental Series, Vol. 26].
1977 *A Catalogue of Bonpo Publications*, Tokyo : The Toyo Bunko.
1988 *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama*, London : Serindia.
1998 *The Arrow and the Spindle, Studies in History, Mythes, Rituals and Beliefs in Tibet*, Kathmandu : Mandala Book Point.

La Vallée Poussin, Luis de

- 1962 *Catalogue of the Tibetan manuscripts from Tum-huang in the India Office Library*, London : Oxford University Press.

Lalou, Marcelle

- 1953 *Les textes bouddhiques au temps du Roi Khri-sron-lde-bcan, Journal Asiatique*, t.. CCXLI, 313-53.

Macdonald, Ariane

- 1971 *Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan sgam-po*, in Ariane Macdonald, ed., *Etudes tibétaines dédiée à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris : A. Maisonneuve, 190-391.

Macdonald (Spanien), Ariane, Imaeda, Y.

- 1978 *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque nationale*, Paris : Bibliothèque nationale, vol.I.
1979 *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque nationale*, Paris : Bibliothèque nationale, vol.II.

Mimaki, Katsumi, Karmay, Samten, ed.

- 1997 *Bon sgo gsal byed, Two Tibetan Manuscripts in Facsimile Edition of A Fourteenth Century Encyclopedia of Bonpo Doxography*, The Toyo Bunko, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco.

Nebesky-Wojkowitz, R. de

- 1975 *Oracles and Demons of Tibet*, Graz/Austria: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.

Richardson, Hugh. E.

- 1985 *A Corpus of early Tibetan Inscriptions*, London : Royal Asiatic Society [James G. Forlong Series, No.XXIX].
1998 *High Peaks, Pure Earth, Collected Writings on Tibetan History and Culture*, London : Serindia.

Robert, Jean-Noël

1990 *Les doctrines de l'école japonaise Tendai au début du IXe siècle : Gishin et le Hokke-shû gishû*, Paris : Maisonneuve.

Ruegg, David S.

1969 *La théorie du Tathagatagarbha et du gotra, Studies sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris : Ecole Française d'Extrême-orient.

Sakaki,

1916-1926 *Mahavyutpatti*, Kyoto, vol. I-II.

Stein, Rolf A.

1961 *Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa-bzed*, Paris: L'Institut des Etudes Chinoises.

1983 *Les deux vocabulaires des traductions Indo-Tibétaine et Sino-Tibétaine dans les manuscrits de Touen-Houang, Tibetica Antiqua I, BEFEO, LXXII, 149-236.*

Thomas, Frederick W.

1951 *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, London : Royal Asiatic Society, Part II

1955 *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, London : Royal Asiatic Society, Part III.

1957 *Ancient Folk Literature From North-Eastern Tibet*, Berlin: Akademie-Verlag.

Uray, Géza

1966 'Gren, The alleged old Tibetan equivalent of the ethnic name Ch'iang, *Acta Orient. Hung.* Tomus XIX. Fasc. 3. 245-256.

