

Revue d'Etudes Tibétaines



Revue d'Etudes Tibétaines

numéro douze — Mars 2007

ISSN 1768-2959

Directeur : Jean-Luc Achard

Comité de rédaction : Anne Chayet, Pierre Arènes, Jean-Luc Achard.

Comité de lecture : Pierre Arènes (CNRS), Ester Bianchi (Dipartimento di Studi sull'Asia Orientale, Venezia), Anne Chayet (CNRS), Fabienne Jagou (EFEO), Rob Mayer (Oriental Institute, University of Oxford), Fernand Meyer (CNRS-EPHE), Françoise Pommaret (CNRS), Ramon Prats (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), Brigitte Steinman (Université Paul Valéry, Montpellier III) Jean-Luc Achard (CNRS).

Périodicité

La périodicité de la *Revue d'Etudes Tibétaines* est généralement bi-annuelle, les mois de parution étant, sauf indication contraire, Octobre et Avril. Les contributions doivent parvenir au moins deux (2) mois à l'avance. Les dates de proposition d'articles au comité de lecture sont Février pour une parution en Avril et Août pour une parution en Octobre.

Participation

La participation est ouverte aux membres statutaires des équipes CNRS, à leurs membres associés, aux doctorants et aux chercheurs non-affiliés.

Les articles et autres contributions sont proposées aux membres du comité de lecture et sont soumis à l'approbation des membres du comité de rédaction. Les articles et autres contributions doivent être inédits ou leur réédition doit être justifiée et soumise à l'approbation des membres du comité de lecture.

Les documents doivent parvenir sous la forme de fichiers Word, envoyés à l'adresse du directeur (jlac@tele2.fr).

Comptes-rendus

Les livres proposés pour compte-rendu doivent être envoyés à la *Revue d'Etudes Tibétaines*, 22, avenue du Président Wilson, 75016 Paris.

Langues

Les langues acceptées dans la revue sont le français (en priorité), l'anglais, l'allemand, l'italien et l'espagnol.

La *Revue d'Etudes Tibétaines* est publiée par l'UMR 8155 du CNRS, Paris, dirigée par Alain Thote.





Revue d'Etudes Tibétaines
numéro douze — Mars 2007

Guillaume Jacques

Le nom des nakṣatrāṇi en tibétain

page 4

Oriol Aguillar

La Roca Blanca de Lhang lhang — Un santuario en Nyag rong

Page 11

Daniel Scheiddeger

Different Sets of Channels in the Instructions Series of Rdzogs chen

Page 24

Brigitte Steinmann

De la cosmologie tibétaine au mythe de l'Etat — Historiographie rnyingmapa tamang (Népal)

page 39

Thubten Gyalcen Lama

— *Tamang jātibāre sangkshipta śabda citra* « Traité sur l'origine de la caste tamang » (trad. Brigitte Steinmann)

page 71

— Book List of Tibetan History for Tamang Study

page 103

Shen-yu Lin

The Tibetan Image of Confucius

page 105

Le nom des *nakṣatrāṇi* en tibétain

Guillaume Jacques,
Université René Descartes - Paris V / CRLAO

Les civilisations indienne et chinoise ont un système de vingt-sept ou vingt-huit constellations situées le long de l'écliptique correspondant à la partie du ciel recouverte par les douze constellations du zodiaque grec. Bien que les systèmes indiens et chinois ne se recouvrent pas entièrement, ils proviennent sans aucun doute d'une origine commune. La liste des constellations indiennes est attestée dès les Vedas, peut-être même dans le *R̥gveda* lui-même (Achar 2000). Le système chinois apparaît de façon claire seulement à la fin des Royaumes combattants et au début des Hân, dans des textes transmis tels que le *Lǔshì Chūnqiū*, le *Huáinánzǐ*, et est abondamment présent dans les textes excavés de *Mǎwángduī* (voir par exemple Liu 2004). Il est hors du propos de ce travail de se préoccuper de la question de savoir duquel des deux systèmes est dérivé l'autre ou s'ils proviennent tous deux d'une source tierce commune.

Au Tibet, l'astronomie est essentiellement d'inspiration indienne et dans une moindre mesure chinoise. Toutefois, les noms des *nakṣatrāṇi* (*rgyu-skar*), contrairement à ce à quoi l'on pourrait s'attendre, ne sont pas de simples traductions de ceux des systèmes chinois ou indien. Dans de nombreux cas, ces noms n'ont d'étymologie ni en tibétain, ni en sanskrit, ni en chinois, et présentent même des caractéristiques phonologiques anormales, comme la présence du groupe *snr-* dans deux de ces noms (*snron* et *snrubs*). Ce travail propose quelques hypothèses concernant l'étymologie de certains d'entre eux.

Voici tout d'abord un tableau présentant les noms des constellations en tibétain, en sanskrit et en chinois¹. La divinité associée à chaque *nakṣatra* dans

¹ Dans le système indien des *nakṣatrāṇi*, on comptait à l'origine 27 constellations, auxquelles une vingt-huitième fut rajoutée plus tardivement. Dans le système chinois, on compte 28 constellations dès les plus anciennes attestations. Le système indien prend les Pléiades *Kṛttikās* ou bien les étoiles Castor et Pollux (α et β des Gémeaux) *Aśvayujau* (26 dans ce tableau) comme première constellation de la liste, tandis qu'en Chine c'est la constellation *Citrā*, 角 *kaewk*, qui apparaît en premier.

Contrairement à ce que ce tableau pourrait laisser croire, les systèmes indiens et chinois ne se recouvrent pas parfaitement. Si certaines constellations sont identiques ou ne diffèrent que par quelques étoiles (comme le n°23, 营室 et *Pūrvapros̥ṭhapadās* qui correspondent toutes deux aux étoiles α et β du Pégase), d'autres diffèrent entièrement (le n°21, *śraviṣṭhā* comprenant les étoiles α à δ du Dauphin, tandis que 虚 *xjo* contient les étoiles β du Verseau et α du Pégase).

En sanskrit, lorsque le nom est singulier, nous indiquons la forme de la racine, tandis que lorsqu'il est duel ou pluriel, nous indiquons le nominatif.

la mythologie indienne est également présentée. Pour le chinois, la prononciation indiquée est le chinois moyen dans la transcription de Baxter (1992), ainsi qu'une reconstruction en chinois archaïque basée sur Sagart (1999) – le mandarin étant anachronique pour une telle étude, étant donné que la terminologie astrologique du tibétain s'est formée durant le premier millénaire de notre ère.

| | tibétain | autres noms ming gi rnam grangs | sanskrit | divinité associée | chinois |
|----|--------------------|--|-------------------------------|----------------------|---------------------------------------|
| 1 | <i>smin drug</i> | <i>ma drug bu, mang po skyes</i> | <i>ḥṛttikās</i> | agni | 昴 <i>maewX</i> ← * <i>mmru?</i> |
| 2 | <i>snar ma</i> | <i>skye dguvi bdag po, dal bavi lha ldan ma, bi rdzi</i> | <i>rohinī (brāhmī)</i> | <i>prajā-pati</i> | 毕 <i>pjit</i> ← * <i>pit</i> |
| 3 | <i>mgo</i> | <i>mgo skyes, smal bo, zla skyes, ri dwags mgo</i> | <i>mṛgaśiras (āgrahāyaṇī)</i> | soma | 觜 <i>tsje</i> ← * <i>tsej</i> |
| 4 | <i>lag</i> | | <i>ārdṛā (bāhū)</i> | rudra | 参 <i>srim</i> ← * <i>s-r-lim</i> |
| 5 | <i>nabs so</i> | <i>rgyal stod, sbyin movi lha mo</i> | <i>punarvasū (yamakau)</i> | aditi | 井 <i>tsjengX</i> ← * <i>s-keŋ?</i> |
| 6 | <i>rgyal</i> | <i>grub pa, bla mavi lha ldan, sbyor ldan pa, tshim byed</i> | <i>tiṣya (puṣya, sidhya)</i> | <i>bṛhas-pati</i> | 鬼 <i>kjwǐjX</i> ← <i>kwiŋ?</i> |
| 7 | <i>skag</i> | <i>gdengs can lha mo</i> | <i>āśleṣās (véd. āśreṣās)</i> | sarpās | 柳 <i>ljuwX</i> ← * <i>mə-ru?</i> |
| 8 | <i>mchu</i> | <i>bcu drug vod ldan, snyan ngag mkhan, rta chen, pha mes lha skyes, tshigs brgyavi dbang po</i> | <i>maghās</i> | <i>pitaras</i> | 星 <i>seng</i> ← * <i>seŋ</i> |
| 9 | <i>gre</i> | <i>skyes pa, rta chung, vtsho ba</i> | <i>pūrva-phalgunī</i> | aryaman | 张 <i>trjang</i> ← * <i>traŋ</i> |
| 10 | <i>dbo</i> | <i>sbo, khra, nyi mavi lha vi ldan, phyi mo</i> | <i>uttara-phalgunī</i> | <i>bhaga</i> | 翼 <i>yik</i> ← * <i>lik</i> |
| 11 | <i>me bzhi</i> | <i>rig byed, bya ma vdon</i> | <i>hasta</i> | savitṛ | 軫 <i>tsyinX</i> ← * <i>tin?</i> |
| 12 | <i>nag pa</i> | | <i>citrā</i> | indra | 角 <i>kaewk</i> ← * <i>kkrok</i> |
| 13 | <i>sa ri</i> | <i>rlung gi dbang phyug, rlung gi lha mo</i> | <i>svātī</i> | <i>vāyu</i> | 亢 <i>khangH</i> ← * <i>kkhaŋ-s</i> |
| 14 | <i>sa ga</i> | <i>brgyad ldan ma, dbang povi lha ldan</i> | <i>viśākhe (rādḥā)</i> | <i>indrāgnī</i> | 氏 <i>tej</i> ← * <i>ttij</i> |
| 15 | <i>lha mtshams</i> | <i>mdza bo</i> | <i>anurādhās</i> | mitra | 房 <i>bjang</i> ← * <i>baŋ</i> |

| | | | | | |
|----|-------------|--|--|--------------|-------------------|
| 16 | snron | gang bu, ldevu, lha ldan, lha dbang ldan | jyeṣṭhā | indra | 心 sim ← *sim |
| 17 | snrubs | gru sog ma, rtsa ba | mūlabarhaṇī | pitaras | 尾 mjijX ← *mil? |
| 18 | chu stod | bre dang chu lha ldan | pūrvāśāḍhās | āpas | 箕 ki ← *ki |
| 19 | chu smad | sna tshogs lha ldan, phul | uttarāśāḍhās | viśve-devās | 斗 tuwX ← *to? |
| 20 | gro bzhin | vphrog byed, bon po | śravaṇā (véd. śroṇā) | viṣṇu | 牛 ngjuw ← *ṅwi |
| + | byi bzhin | ngag nyan ma, bram ze, tshim byed pa | abhijit | brahman | 女 nrjoX ← *nra? |
| 21 | mon gre | sgrog stod, thob ldan pa, nam mthong | śraviṣṭhā (dhaniṣṭhā) | vasu | 虚 xjo ← *qha |
| 22 | mon gru | sgrog smad, chuvi lha mo, thos mchog, nam mthong vog | śatabhiṣaj | indra | 危 ngjwe ← *ṅoj |
| 23 | khnums stod | bya mchu, ra yi lha mo, gnas me | pūrva-proṣṭhapadās (pūrva-bhādrapadās) | ajaika-pād | 室 syit ← *s-tik |
| 24 | khnums smad | zevu vching | uttara-proṣṭhapadās (uttara-bhādrapadās) | ahir-budhnya | 壁 pek ← *ppek |
| 25 | nam gru | gso bavi lha mo, shes pa rgyas pa | revatī | pūṣan | 奎 khwej ← *kkhwe |
| 26 | tha skar | rta ldan, dbyu gu, gsal bavi bu mo | aśvayujau | aśvin | 娄 luw ← *C-ro |
| 27 | bra nye | gshin rje, sgeg mo | bharaṇī | yama | 胃 hjwijH ← *gwīts |

Tableau 1 : Les noms des *nakṣatrāṇi* en tibétain, en sanskrit et en chinois.

Il ressort du tableau ci-dessus que parmi les noms tibétains des *nakṣatrāṇi*, quinze ont une étymologie potentielle en tibétain. Nous allons d'abord traiter ceux-ci avant de proposer des hypothèses sur les autres. Les noms alternatifs sont pour la plupart des traductions directes du sens du nom sanskrit ou de la divinité (17. *rtsa-ba* = *mūla*, 27. *gshin-rje* = *yama* etc) et ne seront pas abordés ici.

n°1. *smin-drug*. Il faut interpréter probablement ici la première syllabe *smin-* comme venant de *smin-ma* « jeune fille mature », lui-même un dérivé de *smin-pa* « être mûr, être cuit ». Le nom tibétain des Pléiades signifie donc « les six jeunes filles ». Il ne s'agit pas d'une traduction du sanskrit *Ḷṛttikās*, nom dérivé de la racine *ḳṛt-* « couper » - cette constellation étant associée à une arme tranchante. Toutefois, cette désignation correspond bien à la

conception indienne selon laquelle les six étoiles de cette constellation seraient les six nourrices du dieu Skanda.

n°2. *snar-ma*. Ce nom dérive de l'adjectif *snar-po* « бледно-красный, light red » (Roerich) avec le suffixe féminin *-ma* « la rouge ». C'est donc une traduction directe du terme *rohiṇī* « la rouge » correspondant à Aldébaran (α du Taureau).

n°3. *mgo*. « tête » traduit le sanskrit *śiras* n. du nom *Mṛgaśiras* « tête du gibier (antilope) » comprenant des étoiles de la constellation d'Orion.

n°4. *lag*. « main » traduit *Bāhū* « les deux mains ».

n°6. *rgyal*. Il est possible qu'il s'agisse de l'abréviation de *rgyal-po* « roi » traduisant le *-pati* « maître » du nom du dieu *Bṛhaspati*, ou (hypothèse plus probable) de *rgyal-kha* « victoire » ou *rgyal-ba* « le vainqueur » qui pourrait correspondre à l'un des noms de la constellation *Sidhya* « qui doit réussir ».

n°11 *me bzhi*. « les quatre feux ». Cette constellation comprend quatre à cinq étoiles de la constellation du Corbeau, et les « feux » font peut-être référence ici à ces étoiles².

n°18 et n°19 *chu stod* et *chu smad*. « eau supérieure » et « eau inférieure ». Le nom « eau » est clairement la traduction des divinités associées à la constellation *Pūrvāṣāḍhās*, les eaux divines *āpas*. Comme *Pūrvāṣāḍhās* et *Uttarāṣāḍhās* forment un couple en sanskrit, le nom de *Uttarāṣāḍhās* a été réadapté à partir de celui de la première, bien que les *āpas* ne lui soient pas associées dans la mythologie indienne.

Pour d'autres noms, bien qu'une signification en tibétain puisse être déterminée, elle semble sans rapport avec le nom indien de la constellation, les divinités associées ou le nom chinois : n°7 *skag* « malheur, mauvaise année » ou « laque rouge », n°8 *mchu* « la lèvre », n°9 *gre* (de *gre-ba* « gorge » ?), n°12 *nag-pa* « le noir »³, n°15 *lha mtshams* « la borne divine », n°20 *gro bzhin* « semblable au blé ? », *byi bzhin* « semblable à une souris », n°25 *nam gru* « bateau du ciel ».

Pour le reste des constellations, il est probable que l'on ait affaire à des emprunts à d'autres langues. On peut proposer une origine indo-aryenne presque certaine pour quatre termes. Il est bien connu que certains emprunts

² Dans la langue rgyalrong de Japhug (Jacques 2004) où le nom de cette constellation se prononce *muβzi*, c'est l'explication proposée par notre informatrice Chen Zhen pour ce nom, mais il peut s'agir d'une étymologie populaire.

³ La divinité de la constellation *Citrā* « la brillante » est Indra ou *Tvaṣṭr*. Si l'on suppose toutefois une confusion lors de la création de la terminologie tibétaine, et que *Viṣṇu* ait été considéré comme la divinité associée, ce nom pourrait s'expliquer comme la traduction de son épithète *Kṛṣṇa* « le noir ».

populaires au sanskrit ou à d'autres formes d'indo-aryen plus tardives subissent des évolutions drastiques, au point d'en devenir méconnaissable. Ainsi, Mayer (2004 : 142) rapporte l'explication que donne Matthew Kapstein du mot *no phyi ka* dans le PT 349 comme une déformation de *sādhanaupayika* « méthode pour la réalisation spirituelle » par la chute des deux premières syllabes et l'amuïssement du *a* court⁴.

Nous pensons qu'il est donc parfaitement légitime de comparer les mots tibétains à des équivalents indiens en supposant la chute de syllabes au début des mots et la disparition de *a* courts.

n°5. *nabs so*. Ce nom pourrait dériver de *Punarvasū*, dans un dialecte moyen-indien où le *r* serait tombé et le *v* confondu avec *b* (tel que le pāli *punabbasu*), auquel on aurait enlevé la première syllabe et où le *a* court dans la pénultième se serait amui.

n°13. *sa ri*. Pourrait dériver de *Svātī* par lénition de *t* intervocalique et simplification du groupe initial dans la langue moyenne-indienne donneuse (telle que **saḍi*). La simplification de *sv-* en *s-* est un phénomène général dans les prakrits, y compris le pāli (Bubenik 1996 : 28-9) où le nom de cette constellation est *sāti*.

Dans les *apabhraṃśa*, la lénition, voire la chute des occlusives sourdes intervocaliques est la règle. D'après Bubenik (1996 : 55, 2003 : 218-219) le *t* de l'indo-aryen ancien passe par un stade de spirante [ḍ] avant de disparaître : *t* → *d* → *ḍ* → 0. Le stade spirante est attesté en Māgadhi (où il est noté <*d*> comme dans *gada* [gaḍa] « allé » de *gata*), et le stade où la lénition est achevé en Māhārāṣṭri (où le même mot est attesté comme *gaa*). Un tel [ḍ] pourrait être facilement reproduit comme *r* dans une langue n'ayant pas de fricatives interdentes telle que le tibétain ancien.

Toutefois, une autre possibilité existe pour expliquer la forme tibétaine. Les occlusives rétroflexes intervocaliques peuvent se changer en *r* dans certaines langues moyennes-indiennes⁵, et étant donné que quelques cas sporadiques de rétroflexion du *t* devant *i* ont été remarqués (Bubenik 1996 : 61), on peut supposer un changement plus hypothétique **sati* > **saṭi* > **saṭi* > **sari*.

n°14. *sa ga*. Pourrait venir d'une forme moyenne-indienne dérivée de *Viśākhe* telle que **bisaya* ayant une lénition de l'occlusive intervocalique, dans laquelle la première syllabe aurait été supprimée comme dans le n°5. La

⁴ On peut trouver dans Laufer (1916) des exemples bien connus d'adaptations tibétaines de mots sanskrits ou moyen-indiens.

⁵ Ce phénomène est régulier dans le vocabulaire hérité de langues indo-aryennes modernes, mais il apparaît même en pāli dans la forme des numéraux entre dix et vingt (*bārasa* « douze », *terasa* « treize », *sattarasa* « dix-sept » etc). La forme *-rasa* correspond au sanskrit *daśa* « dix » sans rétroflexe, mais l'on trouve des formes telles que *duvāḍasa* « douze » dans les inscriptions d'Ashoka (citée dans Bubenik 1996 : 172) qui attestent bien de la présence d'une rétroflexe dans un stade plus ancien du pāli.

lénition des aspirées sourdes intervocaliques en fricatives est régulière dans les prakrits, et selon Bubenik (1996 : 56), suit le chemin suivant : kh → gh → yh → h. On peut la constater par exemple en Māhārāṣṭrī (*muha* « face » venant de *mukha*).

Le nom *Viśākhe* « la fourche » étant un féminin duel en sanskrit, si la langue donneuse avait perdu le duel et l'avait remplacé par un singulier ou un pluriel, on aurait comme en pāli *visākhā* un *a* dans la dernière syllabe correspondant bien à celle du tibétain.

n°27. *bra nye*. Pourrait dériver de *Bharaṇī* par chute du *a* court dans la première syllabe. La palatalisation du *n* devant les consonnes antérieures *e* et *i* est un phénomène régulier et bien connu en tibétain (d'où la quasi-absence de syllabes telles que *ni* ou *ne*).

On observe que pour la constellation 13, le *ī* du sanskrit correspond à *i* et que pour la 27, il correspond à *e* : ce type de correspondances irrégulières se retrouvent dans d'autres transcriptions de noms indiens en tibétain (voir en particulier dans la version du *Rāmāyaṇa* en tibétain, Balbir 1963 : 13). Si la lénition dans *sa ga* et *sa ri* est une propriété de l'*apabhraṃśa* d'où ces mots ont été empruntés, la chute des syllabes et l'instabilité de *o / u* et de *e / i* en revanche doivent être dues à l'adaptation en tibétain.

Il reste beaucoup de zones d'ombres concernant l'étymologie des noms tibétains des *nakṣatrāṇi*, en particulier les formes *snron* et *snrubs* qui proviennent sans doute de polysyllabes réduits. Il semble toutefois certain qu'aucun de ces noms n'est d'origine chinoise, et que l'ensemble est venu directement ou indirectement de l'Inde. L'étude de ces étymologies a non seulement un intérêt pour la tibétologie elle-même, mais peut également contribuer à améliorer la connaissance de la phonologie historique des langues moyennes-indiennes.

Bibliographie

- Achar, B.N. Narahari 2000. 'Searching for the *nakṣatra*-s in the *Ṛgveda*'.
Electronic Journal of Vedic Studies, Vol. 2.2.
 Balbir, Jagbans K. 1963. *L'histoire de Rāma en tibétain d'après les manuscrits de Touen-Houang*. Paris : Adrien-Maisonneuve
 Baxter, William H. III 1992. *A Handbook of old Chinese phonology*. Trends in Linguistics Studies and Monographs 64. Berlin: Mouton de Gruyter.
 Bubenik, Vit 1996. *The structure and development of Middle Indo-Aryan dialects*, Delhi : Motilal Banarsidass

- Bubenik, Vit 2003. 'Prākritis and apabhraṃśa-s', in *The Indo-aryan Languages*, ed. Georges Cardona and Dhanesh Jain, pp. 204-249, London : Routledge.
- Jacques, Guillaume 2004. *Phonologie et morphologie du japhug (rGyalrong)*, thèse de doctorat, université Paris VII, <http://xiang.free.fr/these-japhug.pdf>
- Laufer, Bertold 1916. 'Loanwords in Tibetan', *T'oung Pao*, XVII, 403-552.
- Liu Lexian 刘乐贤 2004. [Mǎwángduī tiānwénshū kāoshì] 《马王堆天文书考释》, Guangzhou : Zhongshan daxue chubanshe
- Mayer, Robert 2004. 'Pelliot 349 : A Dunhuang Tibetan text on rDo rje phur ba', *Journal of the international Association of Buddhist Studies*, Vol. 27- N. 1, 128-64.
- Sagart, Laurent 1999. *The Roots of Old Chinese*. Amsterdam : Benjamins
- Dictionnaires consultés :
- Childes Robert C. 1875. *Dictionary of the Pali language*, London : Trübner
- Huet Gérard 2005. *Héritage du sanskrit, dictionnaire sanskrit-français*. Edition électronique. <http://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf>
- Monnier-Williams 2004 [1899]. *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi : Munshiram Manoharlal
- Roerich N. 1983. *Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями*. Moscou : Nauka.
- Zhang Yisun 1993. *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Pékin : Mi rigs dpe skrun khang

LA ROCA BLANCA DE LHAND LHAND *Un santuario en Nyag rong*

Oriol Aguilar

*En Tíbet, el País de las Nieves, en el centro de Nyag a 'dzi rong situado en la parte baja del mDo Kham, se encuentra la preciosa cima suprema, el santuario de lHand lhand también conocido como la Roca Blanca de Shang lang, asentado en el hermoso y apacible entorno de arboledas de un valle natural de hierbas medicinales.*¹

Sí comienza, en el ensayo sobre el templo de bsKal bzang compuesto por Shes rab 'od zer², la descripción del lugar donde está situado este recinto, la montaña de lHand lhand, también conocida como la Roca Blanca de Shang lang. Santuario o "gran lugar" (*gnas chen*) situado en el Nyag rong, una de las comarcas del país de Kham en el oriente tibetano, lHand lhand reúne las características propias asociadas a las montañas sagradas. "Gran lugar" (*gnas chen*, sct. *pīṭha*) define a cualquier localización que está imbuida por lo sagrado, iniciándose el elenco de estos sitios con los que acogieron los hechos principales de la vida del Buddha Śākyamuni. Esta sacralización no se limitó a los lugares importantes de la vida de Śākyamuni, si no que continuó con los que acogieron hechos y realizaciones de otros personajes santos del buddhismo, tanto del Mahāyāna como sobretodo del tantrismo. Sin embargo, hemos de llegar al *tantra* superior (*anuttarayogatantra*) para que la práctica meditativa y la peregrinación a estos lugares se convierta en parte importante de la praxis religiosa. Es especialmente en este último donde los santuarios naturales son considerados de excepcional importancia en la vía de adepto, que meditando en ellos lleva a cabo las prácticas de la fase de Perfeccionamiento (*rdzogs rim*) del *vajrayāna*. En los *tantra* de la clase superior, especialmente en los maternos (*ma rgyud*), encontramos enumeraciones de los veinticuatro lugares sagrados de Jambudvīpa, el continente del sur, normalmente situados en India y su entorno. Asimismo,

¹ En Sherab 'od zer (2002), pp.1-2: *Gangs ljongs bod kyi yul mdo kham smad nyag a 'dzi rong gi lte ba rang byung sman ljongs kyi skyed tshal 'khor yug mdzes shing bag dro ba'i sa char shang lang brag dkar ram gnas lhand lhand nor bu yang rtse zhes bya ba zhig yod del*

² Shes rab 'od zer es la presente encarnación de O rgyan rig 'dzin sems dpa' rdo rje, uno de los discípulos directos de Padma bdud 'dul, perteneciente al grupo de los "que poseen el nombre de rdo rje" (*rdo rje'i mtshan can*). Ha sido uno de los principales actores en la revitalización del templo de bsKal bzang.

estos lugares se ven asociados con partes psicofísicas del cuerpo humano y con los estadios de la vía espiritual³.

A menudo — y especialmente en el ámbito tántrico — la sacralidad del medio físico asociada a rasgos de la hierohistoria budhista coincide con características naturales que de por sí contienen, en una visión animista, aspectos de culto asociados a las deidades locales. En la tradición espiritual tibetana es notable la preeminencia de estos lugares naturales respecto a otros sitios religiosos, debido al inmenso poder que les es atribuido y la centralidad ritual que va asociada a ese poder. Normalmente se trata de montañas, rocas o cuevas, pero pueden serlo también lagos y bosques. La centralidad ritual otorgada a estos parajes o formaciones naturales normalmente está originada en dos tipos de características:

- ser el lugar donde habitan importantes deidades o espíritus, tanto tectónicos como celestes. Normalmente estos *geni locii* son considerados protectores, guardianes o jefes del lugar o de toda una región, en ocasiones muy extensa. En algunos casos, según los mitos de origen de algunas familias nobles, estas divinidades y los lugares asociados se hallan en el origen heroico del clan familiar, mediante la hibridación de estas divinidades con la estirpe humana. La visión animista tibetana elaboró un rico panteón de divinidades y espíritus relacionados con el medio natural, partiendo de la subdivisión del mundo en tres niveles (*kham*s / *srid pa gsum*)⁴: el celeste, el terreno y el subterráneo, cada uno con sus respectivos habitantes.
- ser el lugar donde la actividad de la realización espiritual, especialmente aquella relacionada con el *vajrayāna*, se ha materializado de algún modo. Esto puede ocurrir, o bien por la estancia en retiro de un gran adepto, durante la cual ha realizado determinados frutos de la práctica espiritual, entre ellas ciertas acciones como la ocultación o el descubrimiento de tesoros espirituales (*gter ma*), o bien porque el lugar es contemplado como una manifestación en tierra tibetana de los lugares sagrados del tantrismo citados en los *tantra*, o consistir en la manifestación física de realidades o dimensiones paradisiacas (como es el caso de Tsa ri respecto al mandala de Cakrasaṃvara y Vajravarāhī)⁵.

En la mayoría de casos — y en esto lHang lhang no es una excepción —, estos diversos aspectos convergen, otorgando a estos lugares el aura de ingentes centros de energía, tanto espiritual como natural, tectónica en la mayoría de casos. Del mismo modo que en la antropología tántrica el ser humano está constituido a un nivel sutil —energético y mental — por centros de energía y por canales que los comunican y que transmiten esa energía, también la tierra es contemplada como poseedora de puntos de densificación

³ Acerca de las correlaciones entre lugares sacros, partes del cuerpo y estadios espirituales, ver Zangpo (2001).

⁴ Tanto el término *kham*s *gsum* como el de *srid pa gsum* poseen también el significado, esta vez estrictamente budhista, de los tres reinos del samsara: el del deseo, el de la forma y el de la ausencia de forma.

⁵ Ver Huber, T. (1999).

energética. La concomitancia del factor interno (el cuerpo del adepto) con las circunstancias externas (el santuario) convierten a esos lugares en propulsores de los efectos de la práctica meditativa.

Intentando explicar el proceso de identificación de estos lugares de un modo general, cuando el paraje, montaña, cueva etc es identificado, el primer eslabón de reconocimiento lo establecen las creencias animistas, que normalmente desde tiempos antiguos asocian el lugar con divinidades o espíritus naturales, generando a menudo un sistema de culto y ritual para establecer un vínculo propicio con los *genii loci*. El segundo eslabón viene dado cuando el lugar, por sus características energéticas, es aprovechado por adeptos tántricos y yoguis como sitio de retiro y ascesis. Con el tiempo, el lugar se verá asociado probablemente con algunas de las divinidades del panteón budhista, especialmente de la tradición tántrica, o con algún lugar sagrado de India. Las divinidades locales serán a menudo contempladas como protectoras de las enseñanzas, gracias a la intercesión de algún gran adepto (generalmente Padmasambhava), y los elementos para que el sitio sea considerado sacro (tanto a un nivel animista como budhista) habrán cristalizado, convirtiéndolo en apto como lugar de práctica meditativa y para realizar peregrinaciones (*gnas skor*) y circumbalaciones (*skor ba*) en toda su área. Aunque en los *tantra* originales no hay referencias a lugares en Tíbet, los *gnas* más importantes del País de las Nieves son considerados representaciones de los sagrados lugares del tantrismo en India. De hecho, se postula incluso que todo país contiene los veinticuatro lugares sacros citados en los *tantra*, y que en última instancia, esos lugares están verdaderamente en el cuerpo humano⁶.

La situación geográfica y cultural de lHang lhang brag ri

La montaña de lHang lhang se halla situada en la comarca del Nyag rong, en el este de la provincia de Khams. Esta comarca está vertebrada en torno al río Nyag (el Yalong, afluente del Yangtse) que la atraviesa de norte a sur, y sus afluentes. Previamente, el Nyag chu ha atravesado las llanuras de la región vecina de dKar mdzes (Tre hor), situada justo al norte, antes de adentrarse en las gargantas del Nyag rong.

Esta comarca está constituida principalmente por angostos valles boscosos, y la altura media de sus valles es inferior a la de otras zonas vecinas, al no sobrepasar en muchos de ellos los 3000 m. La población subsiste mediante la actividad agrícola-ganadera, manteniendo una parte de la población el seminomadismo en verano para apacentar los animales en los prados de las montañas.

Nyag rong es un bastión de las órdenes antiguas, incluida la tradición *Bon*. La orden rNying ma pa es predominante en muchos de sus valles, con monasterios y templos de diversas dimensiones. El más célebre es el de lCags mdud o rgyan gling, situado en las cercanías de la montaña sagrada de Kha ba lung ri, a unos sesenta km. de lHang lhang. Por desgracia fue

⁶ Ver Zangpo (2001), pp. 59-73.

arrasado durante la Revolución Cultural. En Nyag rong rdzong, capital de la comarca, se halla el monasterio de Tsha red, recientemente reconstruido y de considerables dimensiones. La orden rNying ma pa en Nyag rong tenía — y tiene — vínculos muy fuertes con el monasterio de Kah thog, siendo la transmisión espiritual de ese monasterio la más practicada. Esto es especialmente patente en el área de lHang lhang, donde muchos centros religiosos tienen sus orígenes en adeptos formados en ese monasterio. En la época de Padma bdud 'dul (1816-1872), el ciclo *Klong gsal rdo rje snying po* era uno de los más practicados y transmitidos en la región, teniendo su origen en Klong gsal snying po (1625-1692), uno de los grandes maestros de Kah thog en el s. XVII⁷.

Lhang lhang se encuentra a unos diecisiete km. al sur de Nyag rong rdzong, la capital del alto Nyag rong, en un valle cuyo río nace en la montaña sagrada de Kha ba lung ri. Este pequeño río, proveniente del oeste, es un afluente del Yalong. La montaña de lHang lhang es plenamente visible apenas uno se ha adentrado en el valle, pues consiste en un macizo único coronado por una afilada roca. La vertiente noreste está bañada por el río, y allí se encuentra también el pueblo de Khang brtsegs, lugar de nacimiento de Padma bdud 'dul.

Este maestro, escogiendo lHang lhang como lugar de retiro y descubriendo en sus cuevas el tesoro espiritual (*gter ma*) *La autoliberación que abarca el espacio* (tib. *mKha' khyab rang grol*), construyó el monasterio de bsKal bzang sang rgyas chos gling, donde aún hoy su transmisión continúa siendo practicada por una comunidad de monjes y yoguis. Más tarde, Las rab gling pa — también conocido como gTer ston bSod rgyal — engrandeció el templo con varios edificios adyacentes.

La naturaleza poco accesible de Nyag rong, que lo convierte en una fortaleza natural, facilitó que a mediados del siglo XIX el caudillo mGon po rnam rgyal conquistara, desde esta región, gran parte del Tíbet oriental. Tan sólo varias incursiones del ejército tibetano consiguieron derrotarlo, incendiando su fortificación en Nyag rong rdzong con el caudillo dentro.

Según Shes rab 'od zer, el nombre del área donde se encuentra lHang lhang es actualmente el de Rag dmar, debido a la progresiva influencia a lo largo de los siglos de la emigración de población *mi nyag pa* en el Nyag rong, procedentes del norte. La predominancia del dialecto *mi nyag* habría cambiado el antiguo nombre del área, que era Brag dmar, en Rag dmar⁸. También facilita los nombres de los diversos centros religiosos desde tiempos antiguos, regentados por familias de adeptos *rnying ma pa* que transmitían la sucesión abacial (*gdan rabs*) por la descendencia

⁷ A este respecto ver Shes rab 'od zer (1996), p. 6. La importancia de la transmisión de Kah thog es también patente a lo largo de la biografía de Padma bdud 'dul.

⁸ En Shes rab 'od zer (1998), p. 5: *lo brgya phrag du ma'i snga rol du byang gi mi nyag pa shar dang lho phyogs su 'phos mthus mi nyag log skad da lta'ang lus yod pa de sa gnas 'dir rag dmar 'go zer ba ni brag dmar 'go zer ba yin!*

masculina(*dbon brgyud*)⁹. Muchos de estos centros religiosos aparecen en la biografía de Padma bdud 'dul.

La montaña de lHang lhang desde la geografía sagrada

Como todas las regiones del área cultural tibetana, Khams posee una gran cantidad de santuarios naturales. Aunque no se halla incluida en el elenco de los veinticinco lugares sagrados de Khams elaborado por 'Jam mgon kong sprul¹⁰, lHang lhang es considerado un lugar sacro de gran importancia, especialmente en la comarca de Nyag rong. Aquí recojo el fragmento del primer capítulo que exponen las excelencias de lHang lhang en la biografía de Nyag bla Padma bdud 'dul¹¹. Es notorio que la biografía inicia precisamente con una descripción de la relevancia espiritual de este lugar, rindiendo la siguiente memoria de todos los hechos significativos del santuario:

Como inicio, (hablaremos) de este gran santuario sagrado en el cual vino el Santo ('Khrul zhig gling pa). Este lugar al que antaño llegaron milagrosamente, posaron sus pies y bendijeron los Buddhas Protectores de las tres familias, el Dharmarāja emanado Srong btsan sgam po y sus ministros, así como el preceptor de Oḍḍiyāna Padmasambhava, rodeado éste por Poseedores del Conocimiento y por asambleas de *ḍākinī* en un modo inimaginable, es un gran santuario donde están ocultos sagrados tesoros profundos, difíciles de abarcar por el entendimiento.

En el registro de grandes lugares sagrados escrito por la emanación de Vairocana, el Señor de las Dos Doctrinas O rgyan sangs rgyas gling pa, se dice:

La disposición de todos los lugares sagrados en el reino puro del País de las Nieves es similar a un jardín de lotos. Este lugar de lHang lhang es como (el loto) Udumbara, (p. 15) pues al igual que éste, al ser muy grandes las bendiciones de la compasión que se dan en este sagrado y excelente campo puro, propicia la obtención de los siddhi, tanto el supremo como los comunes.

En las profecías sobre los tesoros del Señor ('Khrul zhig gling pa) está escrito:

Al este del País de las Nieves, sito en el maravilloso continente del sur, se encuentra el país oculto de los grandes valles angostos, donde las cristalinas montañas de color anaranjado tocan el espacio celeste como si fueran espadas de roca o celestes fortalezas de piedra blanca. En particular, lHang lhang es

⁹ Los centros nombrados son: A mya, sTag dpung, bDud 'joms, Rig rtsal, Tshogs gnyis rgya mtsho, 'Gyur med dbang phyug. Ver Shes rab 'od zer, p. 6.

¹⁰ Ver Zangpo (2001) y Dorje (1996).

¹¹ *rJe bla ma'i 'khrul zhig gling pa'i rnam thar skal bzang dga ba'i bdud rtsi'i sprin tshogs*, Dorje (1998). Traducida en Aguilar (2005).

conocida como la más elevada de sus joyas. Allí residen inconcebibles asambleas de divinidades de sabiduría, así como los protectores de las tres familias y el segundo Buddha (Padmasambhava). Es un lugar al que han acudido incontables Posesores del Conocimiento y siddhas, y la variedad de signos de realización (que allí se dan) es incalculable. A través de la vista, el oído, el tacto y el recuerdo, se completan las virtudes de las vías y los niveles de realización, y se obtiene el cuerpo de arco iris que interactúa en el espacio.

Además, Dri med mkha' spyod dbang po y muchos otros adeptos realizados elogiaron las cualidades de este lugar en una cantidad imposible de enunciar. Siendo así desde el pasado un sitio afortunado y propicio a la virtud, el Señor dijo acerca de estas cualidades:

En este lugar nació lCags mdud Shes rab rgyal mtshan, y desplegó en el cielo la bandera de victoria de la Doctrina de la Tradición Oral (bka' ma) y de la Tradición de los Tesoros (gter ma). Fue el lugar de nacimiento de A phrug Zla ba rtogs ldan, quien no teniendo un lugar fijo de meditación, siempre deambulando, partió al reino de Khechara. Fue también el lugar de nacimiento de bZhaq bla Ye shes 'bum pa, quien guiaba fuera de los infiernos a todo aquel que poseyera una relación kármica con él. Aquí vio la luz sTag bla Chos grub rgya mtsho, quien manifestó los signos de realización tales como la obtención del agua de inmortalidad etc. Nació también A skar chos kyi rin chen, quien editó sin excepción volúmenes de sūtras, tantra, de las tradiciones orales y de los tesoros. Fue asimismo donde vio la luz Wa chu sMon lam rgyal mtshan, quien plantó el estandarte de la victoria (de las enseñanzas) del Buddha y del Bon eterno. (p. 16) Go 'byams chos kyi mtshan can nació en este lugar, y por la fuerza de su compasión expelió el ejército mongol. Bla dkar chos kyi rgya mtsho nació también aquí, y viendo el saṃsāra como una ilusión partió en retiro a un lugar solitario. El emanado Dung ral gling pa vio la luz en este lugar, y fue quien extrajo los tesoros de la roca roja de 'Brong btul. sGrub chen chos dbyings rang grol, naciendo aquí, llenó el mundo con las manifestaciones de la Doctrina de los tres Vehículos.

Así, muchos maestros venerables similares a los arriba mencionados nacieron en este lugar.¹²

Estos fragmentos del primer capítulo de la biografía de Padma bdud 'dul prueban la antigüedad de lHang lhang como santuario natural, pero es innegable que en los últimos ciento cincuenta años, en la mente de los habitantes de Khams y especialmente del Nyag rong, esta montaña inmediatamente se ve asociada a la actividad de Padma bdud 'dul. Su continuada presencia en este lugar (especialmente durante los largos retiros que allí realizó), el descubrimiento del tesoro espiritual mKha' khyab rang grol, y la fundación del templo de bsKal bzang, reforzó todo ello una sacralidad que ya estaba presente de algún modo en la mente de muchos habitantes de Khams, tal como puede deducirse del fragmento del primer capítulo de la biografía recogido más arriba. Padma bdud 'dul reunió en torno suyo un nutrido grupo de discípulos, algunos de los cuales se

¹² En Aguilar (2005), pp. 126-127.

convertirían en importantes maestros. Lhang lhang fue también el lugar donde Padma bdud 'dul impartió muchas de sus enseñanzas. Teniendo en cuenta el carisma que obtuvo este maestro, cuya realización del "Cuerpo de Arco Iris" (*'ja' lus*) lo señala como uno de los más insignes yoguis tibetanos de época reciente, no es de extrañar que el sitio donde desarrolló sus actividades principales se viera así consagrado. Hay que señalar sin embargo que su obtención del "Cuerpo de Arco Iris" no fue en lHang lhang, si no en sNying gi lung, cerca de dPal yul.

En el libro sobre el templo de bsKal bzang escrito por Shes rab 'od zer, se llega a afirmar que no sólo el emperador Srong btsan sgam po, si no también sus descendientes Khri srong lde btsan y Khri ral pa can llegaron a lHang lhang. Asimismo Ye she mtsho rgyal, consorte de Padmasambhava, Nyang ban Ting 'dzin bzang po y Vairocana pusieron sus piés en la montaña, escondieron tesoros espirituales y obtuvieron la promesa de las divinidades locales para la protección de estos tesoros. Esta lista de personas del círculo de Padmasambhava son los protagonistas de la transmisión del buddhismo esotérico en el primer periodo de expansión de la doctrina budhista en Tíbet¹³, y normalmente constituyen los maestros relacionados con la tradición *gter ma*. De este modo, el lugar ve sancionada su sacralidad con la presencia y actividad de los patriarcas primeros de la tradición, en este caso la de la orden rNying ma pa.

El texto de Shes rab 'od zer continúa con una cita de las indicaciones proféticas (*gter lung*) del *mkha' khyab rang grol* en las que se describe a lHang lhang y su entorno como un *maṇḍala*. En esta detallista descripción, el aspecto físico de los objetos naturales de cada una de las direcciones que rodean la montaña son "releídos" en clave simbólica, otorgándoles la apariencia de símbolos e iconos del buddhismo. Cada lugar tiene asociada asimismo un tipo de virtud o cualidad espiritual, siendo todo ello un preludio de la "percepción pura" (*dag snang*) en la que todo adepto del *Vajrayāna* debe ejercitarse. Siendo la descripción muy extensa, traduzco aquí un fragmento:

El modo en que están dispuestas las características de las direcciones de rGyal ba'i bka' babs bskaI bzang sangs rgyas gling: en la dirección del este, todas las montañas son suaves y blancas, símbolo de la ausencia de las acumulaciones de enfermedades, provocaciones y temores. En la dirección del sur se expanden las montañas, los ríos y los bosques, símbolo del incremento de la perfecta acumulación de la virtuosa excelencia. En la dirección del oeste, las montañas (muestran) un aspecto rojizo y semicircular, símbolo de la conquista de los Tres Reinos y de los Tres Niveles del mundo¹⁴. En el norte las montañas escarpadas, salvajemente inhóspitas, son el símbolo de la liberación respecto a la totalidad de las emociones enemigas y destructoras. La montaña de atrás parece

¹³ En Shes rab 'od zer (2002), pp. 2-3: *rigs gsum mgon po dang chos rgyal mes dbon rnam gsum/ slob dpon padma 'byung gnas/ lo chen bee ro tsa na/ mkha' 'gro ye shes mtsho rgyal/ nyang ban ting 'dzin bzang po sogs dngos su zhabs kyis bcag pa dang rdzu 'phrul gyis gter sbas pa lha 'dre dam la btags shing rten bzhugs mdzad/*

¹⁴ *Khams gsum y srid pa gsum*. Ver nota 1.

un gran león que va a saltar al cielo, símbolo de la obtención del dominio sobre la vida y la muerte, que supone la libertad respecto al temor (del ciclo samsárico).¹⁵

La descripción continúa durante dos páginas más, detallando el aspecto de numerosos parajes en torno a lHang lhang. Este es un excelente ejemplo de la aplicación de la percepción simbólica sobre el paisaje, constituyendo uno de los aspectos de la geomancia tibetana (*sa dpyad*). En esta mancia es capital la dicriminación de las características que presenta un lugar, siendo la identificación de los símbolos naturales, ocultos al ojo profano, uno de los aspectos centrales. Partiendo de una visión imbuida por lo sagrado, el entorno de un santuario es percibido provisto de explicitación simbólica, resonando en los objetos naturales multitud de iconos del tantrismo. En la biografía de Padma bdud 'dul las referencias a lHang lhang bajo esta perspectiva mandálica son también frecuentes, tal como se detalla a continuación.

Entorno a la aguja rocosa que corona el macizo, existe un camino para realizar la circunvalación ritual de la cima de la montaña, las cuevas donde meditó Padma bdud 'dul y las pequeñas grutas en las que descubrió el *gter ma*.

La percepción de la geografía sagrada en la biografía de Padma bdud 'dul

A lo largo de toda la biografía de Padma bdud 'dul, la montaña de lHang lhang es mencionada como "el Gran Lugar" (*gnas chen*), sobreentendiéndose que se trata de ese sitio. Tal es su importancia en la biografía, que tal como se ha mencionada más arriba, ésta comienza con la descripción de lHang lhang como lugar sacro.

Gran parte de eventos importantes en la vida de Padma bdud 'dul transcurren en la montaña o sus inmediaciones. Estos hechos incluyen: su infancia, transcurrida en Khang brtsegs y sus alrededores, situado a los pies de lHang lhang; los retiros espirituales, algunos muy largos (nueve años durante la práctica del *rasāyāna*¹⁶); la fundación y desarrollo del monasterio

¹⁵ En Sher rab 'od zer (2002), p. 3: *rgyal ba'i bka' babs bskal bzang sangs rgyas gling: de yi phyogs mtshams bkod pa chags tshul ni: shar phyogs ri rnam thams cad dkar zhing 'jam: nad dang gdon dang 'jigs tshogs med pa'i brda: lho phyogs ri dang chu bo nags tshal rgyas: dge legs phun tshogs yongs su rgyas pa'i brda: nub phyogs ri rnam dmar zhing zla gam tshul: khams gsum srid gsum dbang du bsdud ba'i brda: byang ri mtho zhing rgod la rsub pa ni: nyon monggs dgra bgegs ma lus bsgral ba'i brda: rgyab ri seng chen gnam la mchongs pa 'dra: 'jigs bral skye 'chi rang dbang thob pa'i brda:*

¹⁶ La Absorción de Elixires (sct. *rasāyana*, tib. *bcud len*) consiste en ayuno acompañado con la ingesta de pequeñas cantidades de sustancias de procedencia mineral y vegetal, destinada a la purificación de los constituyentes psicofísicos. Normalmente se lleva a cabo en circunstancias de retiro, combinándose con otras

de bsKal bzang; la transmisión de enseñanzas e iniciaciones a sus discípulos, tanto en el monasterio como en diversos parajes del macizo; finalmente, el descubrimiento de los tesoros espirituales en las pequeñas cuevas de la roca.

Cuando Padma bdud 'dul recibe enseñanzas de su lama raíz el Gran Adepto de mTsho phu 'Gyur med Chos dbyings rang grol, le pregunta acerca de la conveniencia de peregrinar a Wu Tai Shan, una de las cinco montañas sagradas del buddhismo en China. Chos dbyings rang grol le contesta enojado que en su caso es mucho mejor que realice la verdadera práctica de la contemplación, en un sólo lugar. Y le indica cómo lugar excelente la montaña de lHang lhang, lugar de Padmasambhava.

Entonces, de nuevo el Señor comentó:

Estoy pensando ir en peregrinación, y encontrar los soportes (de la práctica: lugares sacros y reliquias) de India y China –a Wu Tai Shan- para hacer progresar mi práctica.

El lama, furioso, le respondió:

Tú, hijo, (has de saber que) conocer el modo de cultivar el estado natural es el método insuperable. Tú, que eres de buena familia, inteligente y de mente clara, tienes fe en la Doctrina desde tu infancia y eres una emanación de vidas pasadas puras, pues así lo he oído previamente, si ahora no perseveras en la práctica que sigue a la obtención de las enseñanzas, este acto de frivolidad es (una provocación) de los rgyal po. Esta mente que divaga es una seducción engañosa. Romper los zapatos viajando es una virtud, pero más grande es la virtud de respirar en un solo lugar de meditación. No viajes por los confines de la tierra, ¡explora los límites de la mente! Ahora, si tú haces caso a lo que te digo, irás a tu país paterno, a ese lugar especialmente noble, país escondido de Padmasambhava, y residirás en la roca blanca de lHang lhang. Si eres capaz de concentrarte fijamente en la práctica, surgirá un gran beneficio para ti y para los demás. Este es mi consejo, el de un viejo monje.

En su época de intensos retiros inicialmente meditó al pie de Nor bu'i brag, lugar oculto de Padmasambhava. El biógrafo (el discípulo Ye shes rdo rje), después de mencionar este lugar, hace inmediatamente una referencia a la casa del linaje religioso de A mya, por lo que posiblemente Padma bdud 'dul residiera allí durante algún tiempo. Después fue a una cueva situada en la cara este de la pared rocosa, en la que meditó durante nueve años:

Entonces fue el Señor al este del gran lugar sagrado (lHang lhang), a la pequeña cueva secreta de las *dākinī* al pie de una roca cristalina similar a una *stūpa* en su forma. Era apenas capaz de albergar un cuerpo, y allí permaneció para dedicarse a las instrucciones de la práctica de la Absorción de Elixires (sct. *rasāyāna*, tib. *bcud len*) de

los Tres Cuerpos separadamente, provenientes de sus propios tesoros profundos¹⁷.

Uno de los hechos más relevantes fue el descubrimiento de los tesoros espirituales escondidos en las paredes rocosas de lHang lhang, previamente anunciado por visiones y sueños proféticos. La extracción de estos tesoros fue llevada a cabo por Padma bdud 'dul en el año de la Serpiente hembra de Fuego (1857). Los tesoros estaban dispuestos en tres pequeñas grutas superpuestas, situadas en la cara sur de la pared, debiéndose de abrir la puerta del lugar de ocultación (*gter sgo*) de cada una de ellas. La descripción del aspecto de las tres grutas, proveniente del índice de los tesoros (*gter gyi kha byang*), aporta un interesante ejemplo de percepción simbólica del medio natural:

Continuando la gran montaña rocosa, en la dirección derecha del gran lugar sagrado (lHang lhang), desde la base (de la roca) parecida a un cachorro de león jugando con su madre, en dirección al cielo (una distancia) que mide 18 'dom¹⁸ desde la base, se halla la puerta inferior de la cámara de los tesoros, secreta y profunda.

Sellada por la svástica inmutable que gira hacia la derecha, muestra las sílabas simbólicas *Ha, Ri, Ni, Sa*.

En dirección al cielo (a una distancia) de 21 'dom desde la base, se halla la puerta intermedia de la cámara de los tesoros, secreta y profunda.

Sellada por la marca de un *phur bu*¹⁹ que atraviesa un escorpión de hierro, muestra las sílabas simbólicas *A'* y *Hūṃ*.

En dirección al cielo, (a una distancia) que mide 25 'dom desde la base,

se encuentra la puerta superior de la cámara secreta y profunda, sellada por el *visvavajra* inmutable y por las sílabas *Hrī* y *Hūṃ*.²⁰

El descubrimiento del ciclo litúrgico *mKha' khyab rang grol*, su propio tesoro revelado, se materializó en los textos, objetos y sustancias sacramentales encontrados en estas grutas. El amplio ciclo está presentado en una edición en cinco volúmenes, realizada en Nyag rong²¹. Algunos de los objetos *gter ma* encontrados por Padma bdud 'dul son conservados en la capilla superior

¹⁷ En Aguilar (2005), p. 179. En Ye shes rdo rje (1998), p. 76: *de nas gnas chen dngos kyi shar phyogs/ brag ri shel gyi mchod rten bkod pa 'dra ba'i rtsa bar/ mkha' 'gro'i gsang phug chung ngu sku lus shongs pa tsum yod pa der byon nas/ rje rang gi zab gter las byung ba'i man ngag sku gsum gyi bcud len so so ru phyas pa zhugs pas de la brten te/*.

¹⁸ Medida que coincide con un brazo (desde el codo a la punta del índice).

¹⁹ Daga ritual de tres lados, asociada a la práctica de Vajrakīlaya.

²⁰ En Aguilar (2005), p. 185.

²¹ Actualmente sKal bzang rgya mtsho, abad del monasterio de Tsha red en Nyag rong rdzong, está preparando otra edición.

que corona el templo de bsKal bzang, donde los pude observar personalmente.

El descubrimiento de tesoros no se limitaría al ciclo *mKha' khyab rang grol* ni a los objetos sagrados encontrados en las tres pequeñas cuevas, si no otra clase de descubrimiento aparecería más tarde a los mismos pies de la montaña. Se trata del “agua dorada de ‘Dzam bu”, agua con fragmentos de oro con propiedades sagradas. El agua se manifestó como fuente en la llanura de g.Yang skyid, también conocida como la llanura de gTer mdzod (el repositorio de tesoros) posiblemente por la aparición de este líquido. El lugar donde manó está identificado por una roca con el aspecto de un elefante de nácar reclinado, con una letra A grabada en su superficie²².

La siguiente acción más significativa fue sin duda la fundación del monasterio de bsKal bzang. La consagración del lugar se realizó en el año Mono macho de hierro (1860), y la construcción del templo duró cinco años, tal como relata en detalle la biografía²³. La construcción del templo de bsKal bzang le había sido confiada ya en su infancia, cuando permaneciendo en el centro religioso de sTag bla (en el que residía su tío, el lama Karma dpal ldan) para recibir diversas iniciaciones y autorizaciones textuales de rGyal sras rDo rje chos dbang, se le aparecieron las *dākinī* y le dijeron:

En este sagrado lugar llevarás a cabo la construcción de un templo, bsKal bzang sangs rgyas chos gling, que será un maravilloso cúmulo de bondades, similar al glorioso recinto sagrado de bSam yas²⁴.

Las concomitancias con bSam yas son una constante respecto al templo de bsKal bzang. Según Shes rab ‘od zer, Padma bdud ‘dul llegó a afirmar:

Siendo (el templo debsKal bzang) similar en el aspecto de las bendiciones al gTsong lag khang (templo principal) del inmutable y espontáneamente realizado bSam yas, las semillas de la liberación son plantadas al verlo, oír (acerca de su existancia), recordarlo o tocarlo²⁵.

A lo largo de esos cinco años, tanto los discípulos más directos como fieles y benefactores en general, ayudaron en la construcción del templo, que posee tres niveles. El primer nivel del edificio representa el despliegue del *trikaya*, reflejando los Reinos de los Tres Cuerpos (*sku gsum zhing*). Cuatro capillas situadas en las cuatro direcciones que rodean el templo principal, plasman los reinos puros (*zhing khams*). El recinto fue decorado con imágenes y frescos representando todos los linajes del buddhismo tibetano, en una óptica definitivamente no-sectaria (*ris med*); los linajes y prácticas *rnying ma*

²² En Shes rab ‘od zer (1996), p. 12: *gnas mdun gter mdzod thang ngam g.yang skyid thang nas ‘dzam bu chu gser gter grangs pa’i shul pha bong dung gi glang po nyal ba lta bu la a yig bris pa da lta’ang mjal rgyu yod/*.

²³ Aguilar (2005), pp. 200-203.

²⁴ En Shes rab ‘od zer (1996), p. 9, y en Aguilar (2005), p. 133.

²⁵ En Shes rab ‘od zer (1996), p. 14: *bsam yas mi ‘gyur lhun gyis grub pa’i gtsug lag khang dang byin rlabs ngos mnyam pas mthong thos dran reg thar pa’i sa bon thebs pa yin zhes grub chen nyid nas gsungs/*.

pa, tanto de la transmisión *bKa' ma* como *gTer ma*, fueron detalladamente reproducidos, siendo también plasmadas diversas imágenes provenientes de los ciclos de tesoros revelados por Padma bdud 'dul²⁶. De estos últimos se extrajeron especialmente las imágenes de las divinidades, representadas únicamente a partir del *gter ma*²⁷. En el lugar de preeminencia, están los tres *stupa* funerarios (*gdung rten*) que contienen las reliquias de Padma bdud 'dul y sus dos principales discípulos, Rang rig rdo rje y el lama bSod nams mTha' yas.

A pesar de la importancia otorgada al templo de bsKal bzang como contenedor de los soportes de la transmisión de la doctrina y como objeto de veneración, Padma bdud 'dul continuó su estilo de vida nómada, no permaneciendo en el monasterio durante largas temporadas. Prefería establecer campamentos (*sgar*) con sus discípulos en los valles, prados, bosques y cimas que rodeaban lHang lhang y otras áreas vecinas.

El gran maestro y *gter ston* Las rab gling pa (1856-1926), reconocido en su infancia como reencarnado por Padma bdud 'dul, vivió principalmente allí. Construyó un templo secundario en la llanura de Shwa thang gong gnon, para lo cual recibió la ayuda del XIII Dalai Lama, Thub bstan rgya mtsho, discípulo suyo. Con esta construcción cumplió con el consejo que el propio Padma bdud 'dul había manifestado basándose en sus predicciones, y que indicaba la necesidad de construir un "templo para domar las fronteras" (*mtha' 'dul gtsug lag khang*), cuya finalidad fuese la de controlar las influencias negativas del país y las provenientes del exterior. El *lha khang* o capilla principal fue llamada gZi 'bar²⁸, y estaba rodeada por otras capillas y dependencias, configurando un emplazamiento religioso de considerables dimensiones, situado entre el monasterio de bsKal bzang y la aguja rocosa que domina lHang lhang. El lugar fue bendecido por Las rab gling pa y Dzah ka mchog sprul²⁹. La concepción de lHang lhang como lugar donde situar un "templo para domar fronteras" refuerza la valoración del lugar como santuario y como centro energético relevante, pues este tipo de templos, cuyo origen proviene de la época de conversión del Tíbet al buddhismo, estaban normalmente emplazados en puntos del territorio donde se concentraban las fuerzas telúricas relacionadas con las divinidades del subsuelo. El complejo monástico de gZi 'bar fue totalmente destruido durante la Revolución Cultural, y la reconstrucción ha comenzado lentamente estos últimos años.

Actualmente, la actividad monástica de bsKal bzang está retomando paulatinamente la fuerza que tuvo antes de los años cincuenta. El *gTsug lag khang* fue parcialmente preservado de la destrucción, y muchos objetos sacros, textos, y frescos murales continúan existiendo. En 2005, los trabajos en algunos de los templos secundarios estaban acabando, mientras gZi bar estaba todavía en pleno proceso de reconstrucción.

²⁶ En Aguilar (2005), pp. 201-202.

²⁷ Shes rab 'od zer (1996), p. 13: *lha tshon thams cad ni grub rje nyid kyis gter ma sha stag yin/*.

²⁸ El nombre completo es dGa' ldan dpal brtegs mam rgyal gzi 'bar lha khang.

²⁹ Sobre la construcción de gZi 'bar, ver Shes rab 'od zer (1996), pp. 30-31.

Bibliografía en tibetano

Dorje, Yeshe. 1998: *Nyag bla Padma bdud 'dul gyi rnam thar dang mgur 'bum*. Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu.

'Od zer, Shes rab. 1996: *Shar rgyal ba bskal bzang dgon gyi byung ba rags bsdus*. Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu.

Bibliografía

Aguilar, Oriol. 2005: *El Loto del Nyag rong. Un estudio sobre la vida de Nyag bla Padma bdud 'dul y su transmisión del conocimiento*. Tesis doctoral en trámite de publicación.

Dorje, Gyurme. 1996: *Tibet*. Footprint Handbooks. Bath.

Huber, Toni. 1999: *The Cult of Pure Crystal Mountain*. Oxford University Press.

Zangpo, Ngawang. 2001: *Sacred Ground. Jamgon Kongtrul on "Pilgrimage and Sacred Geography"*. Snow Lion. Ithaca, New York.



Different Sets of Light-Channels in the Instruction Series of Rdzogs chen

Daniel Scheidegger

Rs is well known, one of the most distinguished contribution of Rdzogs chen to Tibetan Buddhism consists of its theory of light-channels (*'od rtsa*). Needless to say, It is out of the scope of this article to treat in detail the many different sets of these channels (*rtsa*) as they are presented in the relevant texts. Moreover, there is no intention to describe here their relationship to other kinds of channels, i.e., material channels such as veins and nerves or subtle channels such as the ones which are elucidated in various systems of Tantric physiology. Not only that, as far as the presentation of the intricate interconnectedness between them and the other two main components of Tantric expositions of the subtle body (*rdo rje lus*)¹ is concerned, i.e., the winds (*rlung*) and drops (*thig le*), this will be the theme of another work. Nevertheless, it is hoped for that this article sheds some further light on the most salient aspects of some of these light-channels. In doing so, the specific locations and functions of some of them will be brought into focus and some preliminary remarks about the frequency of occurrence of them in texts of the Instruction Series (*man ngag sde*)² of Rdzogs chen will be given.

To begin with, one of the different sets of channels to be found in these texts is the Palace of the Channels Initiating Movement (*'gyu byed rtsa yi gzhal yas*).

A short description of this set is available in the TCZ³ where the names of its four channels - all of them seem to consist of more than one channel - are mentioned. Looking at this text makes it clear that the Channel Which is White, Smooth, and Empty (*dkar 'jam stong pa'i rtsa*), the Precious, Emanating Channel (*rin chen 'phro ba'i rtsa*), the Completely Liberating Channel (*rnam par grol byed rtsa*), and the Moving White Crystal Channel (*shel dkar rgyu ba'i rtsa*) must be light-channels (*'od rtsa*). This is so on account of their explicit association with appearances initiated by Pristine Cognition (*ye shes kyi snang ba*). However, the course of these four channels is explained neither in the TCZ nor in the Tantra *Rig pa rang shar*⁴ which Klong chen rab

¹ About the three components of the subtle body (*rdo rje lus*), i.e., channels (*rtsa*), winds (*rlung*) and drops (*thig le*), see Guenther, Herbert V. 1975, vol. 2, pp. 13ff. and Germano 1992, pp. 821ff.

² The Instruction Series (*man ngag sde*) is supposed to comprise the final formulation of Rdzogs chen, which can be subsumed under the so called Three Series (*sde gsum*), i.e., the Mind Series (*sems sde*), the Space Series (*klong sde*) and the Instruction Series (*man ngag sde*). Overviews of them are presented in Thondup, 1989, pp. 47-88; Karmay 1988, pp. 206-216; Dudjom 1991, pp. 319-345; Reynolds 1996, pp. 31-35 and Achard 1999, pp. 25ff.

³ See TCZ II, p. 66 : */rtsa bzhi ni rang shar las /dkar 'jam stong pa'i rtsa dag dang //rin chen 'phro ba'i rtsa rnam dang /rnam par grol byed rtsa chen dang //shel dkar rgyu ba'i rtsa dag nas //rnam shes rlung la zhon ne ni //bhri gu ta yi sgo chen nas //lam byung stong pa'i ngang du thim //thim byed med par sa le gsal //tshom bu lnga ldan ye shes rdzogs //zhes so* .

⁴ See the Tantra *Rig pa rang shar chen po*, TTT 56, p. 71: */rang byung 'gag med dkyil 'khor chen po ni //rang rang tsitta'i dkyil na kha dog 'bar //dkar 'jam stong pa'i rtsa dag dang //rin chen 'phro ba'i rtsa rnam dang //rnam par grol byed rtsa chen dang //shel dkar rgyu ba'i rtsa dag gnas*

'byams takes as his source. In the TCZ it is merely said that the place of Pristine Cognition is the heart (*tsitta*) which could be the starting point of the channels of the Palace of the Channels Initiating Movement ('*gyu byed rtsa yi gzhal yas*).

A concise description of another fourfold set of channels - the Four Principal Channels (*rtsa'i gtso bo bzhi*) - can be found in the KDNYT⁵:

« — Concerning the Four Principal Channels the Tantra *Sgra thal 'gyur* says:

(These are the channels) *ro ma, rkyang ma, kun dhar ma,*
And *ka ti shel gyi sbu gu can.*

Concerning the (first of) the three principal channels (the Tantra) *Klong gsal* says:

The channels *ro ma, rkyang ma, kun dhar ma*⁶,
(Dwelling in) the middle of the five energy-centres⁷,
Are penetrating the doors of the sense organs.

Moreover, these three channels take their course from the secret place (*gsang gnas*) up to the throat-(centre), and from there up to the heart-(centre).

Onwards from the throat, the principal (middle) channel proceeds to the crown of the head like a stake.

The two (other) ones branch into seven (additional) channels.

Two of them penetrate the two ears, two pierce the two nostrils, two go into the two eyes, and the last one plants itself into the tongue.

At the lower end, the three channels stick into "the secret place" (*gsang gnas*) and into the anus.

The secondary channels are pervading collectively the whole of the body.

In the middle one of the three (main channels) flows the Ultimate

//rnam shes rlung la zhon nas ni //bri ku ta yi sgo phye nas //lam byung stong pa'i ngang du thim //thim byed med par sal le gsal //tshom bu lngar ldan ye shes rdzogs //dus med rang sar grol lo |.

5 See KDNYT I, p. 503, or the almost identical passage on p. 365 of the same volume: */de las rtsa'i gtso bo bzhi ni //thal 'gyur las /ro ma rkyang ma kun dhar ma//ka ti shel gyi sbu gu can //ces so //de las snying por gyur ba'i rtsa gsum ni //klong gsal las /'khor lo lnga yi dbus dag na /ro ma rkyang ma kun dhar ma //dbang po'i sgo la zug par gnas //zhes so //de yang rtsa gsum po gsang gnas nas lte bar 'brel //lte ba nas snying khar 'brel //snying kha nas mgrin par 'brel //mgrin pa nas rtsa yi gtso bo srog shing gi tshul du tshang bug tu 'brel //rtsa'i 'khor lo gnyis las yal ga bdun du gyes nas //rtsa gnyis rna ba gnyis la zug //rtsa gnyis sna gnyis la zug //rtsa gnyis mig gnyis la zug //rtsa gcig lce la zug pa'o //mar gyi rtsa gsum ni mtshan ma dang gshang lam la zug pa'o //rtsa bran thams cad lus spyi la khyab par gnas yod do //rtsa gsum dbus ma na don dam pa'i thig le rgyu'o //rtsa rlung thig le gsum po des //gzugs dang //sgra dang //dri dang //ro dang //reg bya dang //bde ba dang //sdug bsgal dang //btang snyoms dang ye shes kyi snang ba 'char ba'i lam byed do //de las kyang khyad par du ye shes 'char ba'i lam ni //rtsa dar dkar gyi skud pa tsam la khrag dang chu ser med pa ste //mgrin pa'i dra ba la thon nas //klad pa'i nang nas tshur byung ste //rtsa de yang rtsa ba phra la rtse mo che ba //ba men gyi rwa lta bu gnyis mig gnyis la zug pa'o //de la ye shes kyi snang ba rgya mthongs kyi nyi zhur ltar 'char ba'o |.*

6 These three channels pass along the four energy-centres of navel (*lte ba'i 'khor lo*), heart (*snying gi 'khor lo*), throat (*mgrin pa'i 'khor lo*), and crown of the head (*spyi gtsug gi 'khor lo*).

7 Here, the energy-centre of the secret place (*gsang gnas*), i.e., the genitals, is added to the usual four energy-centres.

Drop (*don dam gyi thig le*).

Channels, winds, and drops constitute the way by means of which forms, sounds, odours, flavours, textures, bliss, suffering, equanimity, and appearances of Pristine Cognition (*ye shes kyi snang ba*) are arising.

In particular, with regard to the way of arising Pristine Cognition: The (fourth) channel has the size of about a white silk thread (*rtsa dar dkar gyi skud pa tsam*) and contains no blood and lymph.

Departing from the network (energy-centre) of the throat, it (finally) comes down (to the eyes) by leaving the brain.

Moreover, this channel is fine at its root and ample at its top (and) penetrates the two eyes like two buffalo-horns.

The appearances of Pristine Cognition are arising there like sun rays becoming visible through an open gallery. »

This fourfold set of four channels - only the fourth one is a light-channel - is presented in Tantras such as the *Sgra thal 'gyur* and the *Sgron ma 'bar ba*⁸. However, it is worth mentioning, that this kind of set is much more frequently met with in the collection Four Branches of the Heart Essence (*Snying thig ya bzhi*) than in the Rdzogs chen Tantras of the *Rnying ma rgyud 'bum*.

In the second chapter of the Tantra *Sgron ma 'bar ba* an explanation of the clearly discerning Awareness (*rig pa gsal gsal rig rig po*) dwelling in the channels *ro ma*, *rkyang ma*, *kun dhar ma* and *shel sbub khog pa stong pa* is given. On the other hand, in the third chapter one is told that the Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron ma*)⁹ is predominantly present in the

8 The Tantra *Gser gyi me tog mdzes pa rin po che'i sgron ma 'bar ba'i rgyud* (= *Sgron ma 'bar ba*) is to be found in TTT 56.

9 Still, there are only few works written in Western languages which give an account of what is meant by lamps (*sgron ma*). In Tucci 1980, p. 264, no. 31, there is a short reference to a set of Four Lamps (*sgron ma bzhi*) and a set of Six Lamps (*sgron ma drug*). Another short account of a set of Six Lamps is presented in Chagmé, 1988, pp. 180-189. Certainly, the main characteristic of what is named "lamp" (*sgron ma*) can be circumscribed as "inseparability of clarity and emptiness" (*gsal stong dbyer med*). Thus, it is that which makes itself clear (*gsal ba*) — i.e., that which actualizes itself in and as visionary experience of form, colour, sound, etc., — without losing its quality of being empty of any concreteness. In other words, it is the inseparability of the empty essence (*ngo bo stong pa*) and the clear nature (*rang bzhin gsal ba*) of the ground (*gzhi*) in and as all-pervading compassion (*thugs rje kun khyab*) as it manifests outwardly in visionary experience. Of course, the term "manifest outwardly" (*phyi snang*) should not be taken too literally, rather, it should be understood as a projection of the "inner" luminosity (*nang gsal*) of the ground which forms the innermost part or "heart" (*tsitta*) of man into a seemingly Outer Space (*phyi'i dbyings*). Useful in this context is the picture of the Youthful-Vase-Body (*gzhon nu bum pa'i sku*). When the outer wall of this body which symbolizes the ground in its "inner" potentiality, is broken through, its "inner" light is seen in the "Outer Space". Obviously, the term "Outer Space" (*phyi'i dbyings*) does not refer to some kind of "science-fiction like outer space", but means that the ground is making room for itself in and as experienceable plenum. Moreover, the term "lamp" (*sgron ma*) also implies a bodily presence. It is the ground present in the concrete givenness of an individual being and thus, it is similar to the tathāgatagarbha of the general Mahāyāna Buddhism. In the Rdzogs chen literature one finds a wide variety of different sets of lamps (*sgron ma*), because of the multivalence of this term. Basically it refers to the projection of the inner light of man in and as outer visionary manifestations. The most common set consists of four lamps (*sgron ma bzhi*): The Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhags chu'i sgron ma*), the Lamp of Utterly Pure Space (*dbyings rnam par dag pa'i*

Four Especially Great Channels (*khyad par gyi rtsa chen bzhi*) — see below — all of which exclusively are light-channels.

Nevertheless, both of these two sets of four channels have in common that they assume a light-channel serving as a medium for the outward manifestation of Pristine Cognition (*ye shes*). Therefore, they should not be considered as two sets excluding each other. About the function of the Four Principal Channels (*rtsa'i gtso bo bzhi*) there is a concise explanation in the KDYT¹⁰:

« — Moreover, it is at the time of relative truth, that — on account of ignorance (*ma rig pa*) — from among the three channels the left one provides the support for desire, the right one for hatred and the middle one for stupidity.

The Channel Having A Crystal-Cavity (*shel sbug can*) provides no support for anything being impure.

At the time of Ultimate Truth, everything is accomplished on account of Pristine Cognition, but in particular, the right (channel) is accomplished through method (*thabs kyi rang bzhin*), the left one through discriminative awareness (*shes rab kyi rang bzhin*), and the middle one through non-duality (*gnyis su med pa'i rang bzhin*)¹¹.

(At the time of) the way, the left one supports bliss (*bde ba*), the right one clarity (*gsal ba*), and the middle one non-conceptuality (*mi rtog pa*).

(At the time of) the result, the middle one supports the dharma-kāya (*chos sku*), the right one the sambhogakāya (*longs sku*) and nirmanakāya (*sprul sku*), and the left one the Clear Light of great bliss which is encompassing the sky (*bde ba chen po 'od gsal nam mkha' mtha' khyab pa'i rten*). »

Interestingly, the left channel is not related to one of the Three Buddha-Bodies (*sku gsum*), but to the Clear Light of great bliss. This points to the fact that in Rdzogs chen thinking the Buddha-Bodies rather are looked at as appearances of the way (*lam gyi snang ba*) than as result¹². Moreover, in a

sgron ma), the Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron ma*) and the Lamp of Self-Arisen Discriminative Awareness (*shes rab rang byung gi sgron ma*).

10 See KDYT II, p. 154: */de'ang kun rdzob tu rtsa de gsum ma rig pa las gyon 'dod chags /gyas zhe sdang /dbus gti mug rten byed la /shel sbug can ni gang gi yang ma dag pa'i rten du med do //don dam pa'i dus su spyir thams cad ye shes las grub kyang /khyad par du gyas thabs kyi rang bzhin /gyon shes rab kyi rang bzhin dbus gnyis su med pa'i rang bzhin las grub cing /lam du gyon bde ba /gyas gsal ba /dbus mi rtog pa gsum gyi rten byas pas /'bras bur dbus chos sku /gyas longs sku dang sprul sku /gyon bde ba chen po 'od gsal nam mkha' mtha' khyab pa'i rten byed do /*.

11 How “method” (*thabs*) and “discriminative awareness” (*shes rab*) have to be understood is explained in the ZMYT I, p. 85: */'di ltar snang srid snod bcud 'khor 'das thams cad rig pa'i rang snang du shar ba la /thabs ma 'gags par snang ba yab la /shes rab mi 'dzin par stong pa yum dang gnyis med du sbyar bas /gang snang rig pa'i grogs su rang shar te /*: “Thus, method, i.e., unimpeded appearance which is male and discriminative awareness, i.e., non-clinging emptiness which is female, are in non-dual union when all of what is appearance and existence (*snang srid*), the worlds and their inhabitants (*snod bcud*), and saṃsāra and nirvāṇa, have arisen as self-appearance of Awareness. Whatever appears (at this time), it naturally arises (*rang shar*) as friend of Awareness.”

12 See for instance the Tantra *Sgra thal 'gyur chen po*, TTT 56, p. 139: */chos nyid zad cing mthar phyin pas //sku gsum lam gyi snang ba'o /*.

passage of the YTMDZ which consists mainly of a lengthy quotation of the TCZ, one finds a distinction between the Three Buddha-Bodies as Three Bodies of the inner clarity (*nang gsal gyi sku gsum*) which are considered to be aspects of the dharmakāya (*chos sku*) and the Three Buddha-Bodies as appearances of the way (*lam snang*). Klong chen rab 'byams mentions that ancient teachers confirm that they only are not accounted for as result in order to avoid the danger of clinging to them as something ultimate (*sku gsum du zhen pa'i mthar 'dzin*). Nevertheless, it is wrong to establish them ultimately as result, because by doing so the essence of the Inner Space of primordial purity (*ka dag gi nang dbyings kyi ngo bo*) would not be taken into account¹³.

Below, after having described the course of the first three channels, Klong chen rab 'byams emphasizes the point that one has to discern well the top part of the *rkyang ma* and the light-channel. Both of them penetrate the eyes, but the *rkyang ma* supports the eye-consciousness which is aware of forms, whereas the Golden Channel Which Posseses a Crystal Cavity (*ka ti shel gyi sbu gu can*) facilitates the arising of the radiation of the Clear Light (*'od gsal gyi gdangs*)¹⁴. The origin of these four channels is elucidated in the KDNYS¹⁵. Unfortunately, the Elementary Force which corresponds to the the middle channel — the *kun dhar ma* — is not mentioned in this text. Thus, at the time of relative reality, the potential of Pristine Cognition solidifies itself as Elementary Forces on account of ignorance, thereby initiating the formation of a physical body. During this formation the *ro ma* is generated by the essence of water (*chu'i dangs ma*), the *rkyang ma* by the essence of earth (*sa'i dangs ma*), and the *shel sbug can* by the essence of fire (*me'i dangs ma*).

In the Tantra *Rgyud chen dri med zla shel*¹⁶ is an explanation of the highly energetic and less energetic aspects of the Elementary Forces (*'byung lnga dangs snyigs dbye ba dang gnas tshul zur tsam bshad pa*). Here the *ka ti* light-channel, which seems in this context to be identical with the *shel sbug can* is not related to fire, but stands for the highly energetic aspect of earth as it manifests itself in the human body. The less energetic aspect of the earth is said to be the bodily constituents of flesh, bones, hairs, and skin.

In the TDZ¹⁷ one finds an interesting passage describing the the first four

13 See YTMDZ III, p. 733: */des nas dbyings nang gsal gyi sku gsum po de gcig tu byas nas chos sku dang /longs sprul gnyis te sku gsum po rdzogs pa chen po'i lugs la lam snang yang yin la /'bras bu yin pa yang mi 'gal ba'i tshul ni /theg mchog mdzod las /sku gsum lam snang du bshad pa dang 'gal lo zhe na /bla ma snga rabs pa dag na re /'bras bu ma yin zer ba ni /'bras bu sku gsum du zhen pa'i mthar 'dzin dang bral bar byed pa la dgongs pa'am /sgo gsum las sbubs gsum mthar thug tu 'dod pa de dgag pa la dgongs pa'o zhes 'gal spong mdzad nas don la 'bras bur 'jog pa'ang ka dag gi nang dbyings kyi ngo bo ma dgongs pa'i rnam 'gyur yin pas shin tu nor te ma legs so /.*

14 See KDYT II, p. 158: */o na mig la rtsa ba men gyi rwa 'dra ba gnyis yod dam zhe na //yod de ka ti shel gyi sbu gyu can ni dbang po dang shes pa las 'das pa 'od gsal 'char ba'i lam yin la //rkyang ma'i rtse gnyis ni gzugs la 'dzin pa mig gi rnam shes kyi rten yin te //od gsal gyi gdangs la lta byed du byung ba'o //dra 'dra la 'di gnyis ma phyed pa shin tu mang ngo /.*

15 See KDNYS I, p. 425: */rtsa de bzhi gang las skyes na ro ma kun rdzob dus na chu'i dangs ma las skye'o /rkyang ma sas bskyed /shel sbug can ni mes bskyed do /.*

16 See TTT 55, p. 281: */da nang gi 'byung ba dangs snyigs dbye //sha rus spu spags snyigs ma yin //de yi dangs ma ka ti tsa //shel dkar skud pa snying la gnas /.*

17 See TDZ, p. 201: */de la brten pa don dam pa'i 'byung ba bzhi ni //kha dog dkar po rab tu mched pa las rgyang zhags chu'i sgron ma'i rgyu byas /chu'i rlung gi rtsa las byung /dmar po rab tu dmar ba las thig le stong pa'i sgron ma'i rgyu byas /me'i rtsa las byung /ser ba rab tu ser ba las dbyings*

days of the formation of the body. During this time the following four channels are formed one after the other in the left, in the right, in the back and in the front of the womb in order to provide a physical support of the Four Lamps (*sgron ma bzhi*) :

1. Out of the channel of the wind of the water (*chu'i rlung gi rtsa*) spreads the non-substantial white colour which lays the foundation of the Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhags chu'i sgron ma*). This lamp is said to be responsible for the arisal of light and of the Vision of the Immediate Perception of Reality Itself (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*)¹⁸.

rnam par dag pa'i sgron ma'i rgyu byas /sa'i rtsa las byung /kha dog rab tu ljang ba las shes rab rang byung gi sgron ma'i rgyu byas /lam rlung gi rtsa las 'byung ngo //de yang shes rab rang byung gis rig pa bskyed /rgyang zhags kyis 'od bskyed //thig les sku bskyed /dbyings kyis ye shes bskyed do //rgyang zhags chu'i sgron mas ni chos nyid mngon sum gyi snang ba mthong la /thig le stong pa'i sgron mas nyams gong 'phel gyi snang ba mthong /dbyings rnam par dag pa'i sgron mas rig pa tshad phebs kyi snang ba mthong /shes rab rang byung gi sgron mas chos nyid zad pa'i snang ba mthong ba'i rten byed do /.

- 18 The Vision of the Immediate Perception of Reality Itself (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*) forms part of the Four Visions (*snang ba bzhi*) of the Leaping Over (*thod rgal*). The term "vision" (*snang ba*) denotes both, how the ground (*gzhi*) arises as well as how it dissolves back into itself, and even though it is explained that it consists of four gradual levels, it should not be assumed that these levels arise necessarily in the order described below. Moreover, they do not arise out of the ground on account of intentional imagining, but manifest spontaneously in the Outer Space (*phyi'i dbyings*) in the same way as a face naturally reflects itself in a mirror.

1. The Vision of the Immediate Perception of Reality Itself (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*) : The term "immediate perception" (*mngon sum*) indicates in the context of the Leaping Over that one perceives what is meant with the reality of awareness (*rig pa*) by applying specific meditative techniques. It is emphatically denied that these visions have any similarity with common appearances because it is assumed that unlike the latter ones they are not something that can be reduced to the material-physical. These uncommon visions (*snang ba*) appear by means of the lamps (*sgron ma*). As door or gate for the outward arisal of awareness serves the Lamp of the Water that Lassos Everything At a Distance (*rgyang zhags chu'i sgron ma*), i.e., a kind of light-channel (*od rtsa*) dwelling in the middle of the eyes, and by means of the Lamp of Utterly Pure Space (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*) the first of these Four Visions (*snang ba bzhi*) initially lights up like a dark-blue space with a circumference of rainbow-light. Subsequently, the Vajra-Chains (*rdo rje lu gu rgyud*) which resemble strings of pearls or diamonds come forth inside the Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron ma*) which arises in the form of five-coloured light-drops (*thig le*) in the middle of the dark-blue appearance of space. The Lamp of Self-Arisen Discriminative Awareness (*shes rab rang byung gi sgron ma*), finally, makes itself felt after the stabilization of the visions of the Vajra-Chains as an awareness which takes hold of these visions in a non-conceptual way.

2. The Vision of Increasing Experiences (*nyams gong 'phel gyi snang ba*) : During the second vision the light-drops (*thig le*) increase in seize and number, and the Vajra-Chains (*rdo rje lu gu rgyud*) inside them multiply. Not only that, this vision is also characterised by the coming forth of multifarious kinds of luminous forms such as shooting stars, checkered designs or lotus flowers with thousand petals. In the most advanced stage of this vision the rainbow-like light pervades the Outer Space (*phyi'i dbyings*) completely and inside countless light-drops manifest the partly developed Buddha-Bodies of the Five Families (*rigs lnga*). What is translated in this context as "experiences" (*nyams*) refers to both, mental (*shes nyams*) and visual experiences (*snang nyams*). The former ones are understood as meditative signs such as bliss, clarity or non-discursiveness (*bde gsal mi rtog gsum*) corresponding to the feeling-tone experienced during the unfolding of the Four Visions (*snang ba bzhi*). Being transitional they are said to be imperfect. However, it is the quality of making the ground

2. The colour red is emerging from the channel of the fire (*me'i rtsa*) and brings forth the Lamp of Empty Drops of Light (*thig le stong pa'i sgron ma*) which again initiates the constitution of Buddha-Bodies and the Vision of Increasing Experiences (*nyams gong 'phel gyi snang ba*).

3. The colour yellow, having its source in the channel of the earth (*sa'i rtsa*), produces the Lamp of Utterly Pure Space (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*) out of which Pristine Cognition associated here with the Vision of the Awareness Reaching Its Peak (*rig pa tshad phebs kyi snang ba*), makes itself felt.

4. Coming out of the channel of the wind (*rlung gi rtsa*), the colour green initiates the Lamp of Self-Arisen Discriminative Awareness (*shes rab rang byung gi sgron ma*). This lamp again makes possible the arising of Awareness (*rig pa*) and of the Vision of Exhaustion of Reality Itself (*chos nyid zad pa'i snang ba*).

The most important source of the set of Four Especially Great Channels (*khyad par gyi rtsa chen bzhi*)¹⁹ which at least since the time of Klong chen rab 'byams is propagated widely seems to be the Tantra *Sgron ma 'bar ba*. In its third chapter these four channels are related to four kinds of light-drops (*thig le*)²⁰:

1. The Good Drop of the Ground (*gzhi yi thig le bzang po*) flowing inside the Great Golden Channel (*ka ti gser gyi rtsa chen*),

2. the Good Drop of the Way (*lam gyi thig le bzang po*) flowing inside the Channel Which Is Like a White Silk Thread (*dar dkar snal ma lta bu'i*

experienceable in visionary perception which represents the hall mark of the Leaping Over (*thod rgal*). Thus, the visual experiences (*snang nyams*) are much more appreciated and even looked upon as perfect, because one is supposed to see the reality of awareness (*rig pa*) in all its immediacy by means of them.

3. The Vision of the Awareness Reaching Its Peak (*rig pa tshad phebs kyi snang ba*) : It is in the penultimate vision that awareness (*rig pa*) reaches its peak in its outward projection. The Buddha-Bodies (*sku*) of the Five Buddha-Families (*rigs lnga*) manifest here in their fully perfected form. Concrete things such as earth or stones cease to appear and the material body begins to dissolve into light.

4. The Vision of Exhaustion of Reality Itself (*chos nyid zad pa'i snang ba*) : This vision does not imply some kind of nihilism in the sense of becoming nothing. Rather both, the arising of visions culminating in the third vision as well as their final exhaustion or dissolution are prerequisite to gain access to perfect Buddhahood which should not be looked at as a kind of static perfection, but as the beginning of a new dynamic regime.

Quite detailed explanations of the Four Visions (*snang ba bzhi*) can be found in Padmasambhava 1998, pp. 244-255; Achard 1999, pp. 121-127; Chagmé 2000, pp. 160-175. Furthermore, in Guenther 1992 the whole sixth chapter — see pp. 73-91 — is dedicated to the subject of lamps (*sgron ma*) and visions (*snang ba*).

19 This is the set consisting of the Great Golden Channel (*ka ti gser gyi rtsa chen*), the Channel of White Silk Thread (*dar dkar snal ma lta bu'i rtsa*), the One Rolled Up In Subtlety (*'phra la 'dril*), and the One Having a Crystal Cavity (*shel sbug can*).

20 About the wide range of connotations of the term "drop" (*thig le*) in the context of the instruction series (*man ngag*) of Rdzogs chen see Germano 1992, pp. 270-275.

rtsa),

3.the Top of the Good Ones (*bzang po rnam kyī rtse mo*) flowing inside the One Rolled Up In Subtlety (*'phra la 'dril*), and

4.the One Possessing Good Ornaments (*bzang po'i rgyan dang ldan pa*) flowing inside the One Having A Crystal Cavity (*shel sbug can*).

This standard set of four light-channels is also presented in the fifth chapter of the Tantra *Theg pa kun gyi spyi phud klong chen rab 'byam*²¹ where it is emphasized that these channels are naturally present (*rang gnas*) in the body, not being created by anything.

Moreover, in the Tantra *Mu tig rin po che 'phreng ba'i rgyud*²² one of the channels of the Four Especially Great Channels, i.e., the One Rolled Up In Subtlety is replaced by the Channel Which Causes the Arisal of the Sense Objects (*dbang po yul la 'char byed pa'i rtsa*). In the Tantra *Rig pa rang shar chen po* one finds two fourfold sets. The first one²³ consists of :

1. the Great Golden Channel (*ka ti gser gyi rtsa chen*),
2. the One Being an Empty Crystal-Cavity (*shel gyi sbug gu khongs pa stong*),
3. the White Silk Thread Rolled Up In Subtlety (*dar dkar snal ma 'phra la 'khyil*), and
4. the Great Channel of Empty Self-Liberation (*stong pa rang grol rtsa chen po*).

The second set²⁴ is the set called “Palace of the Channels Initiating Movement” (*'gyu byed rtsa yi gzhal yas*) :

1. 1.The Channels Being White, Smooth and Empty (*dkar 'jam stong pa'i rtsa dag*),
2. the Precious Emanating Channels (*rin chen 'phro ba'i rtsa rnam*),
3. 3.the Completely Liberating Great Channels (*rnam par grol byed rtsa chen*), and
4. 4.the Moving White Crystal Channels (*shel dkar rgyu ba'i rtsa dag*).

As to the collection Four Branches of the Heart Essence (*Snying thig ya bzhi*), the most common set of four light-channels, i.e., the set of Four Especially Great Channels (*khyad par gyi rtsa chen bzhi*), is only met with in the ZMYT²⁵,

21 See TTT 55, p. 310 : */ka ti ser gyi rtsa chen de //dar dkar rnal ltar 'phra la 'dril //shel sbug can bzhi'i nang na ni //rang gnas sus kyang byes med par //ye nas mnyam pa chen por gnas /*.

22 See TTT 56, p. 173 : */lam ni rtsa bzhika ti gser gyi rtsa chen dang shel gyi sbu gu can dbang po yul la 'char byed rtsa dar dkar snal ma lta bu'i nang na yang... /*.

23 See the Tantra *Rig pa rang shar chen po*, TTT 56, p. 62 : */de yang mtshan brjod 'di lta ste //ka ti gser gyi rtsa chen dang //shel gyi sbug gu khongs pa stong //dar dkar snal ma 'phra la 'khyil //stong pa rang grol rtsa chen po /*.

24 See the Tantra *Rig pa rang shar chen po*, TTT 56, p. 71 : */rang byung 'gag med dkyil 'khor chen po ni //rang rang tsitta'i dkyil na kha dog 'bar //dkar 'jam stong pa'i rtsa dag dang //rin chen 'phro ba'i rtsa rnam dang //rnam par grol byed rtsa chen dang //shel dkar rgyu ba'i rtsa dag gnas /*.

25 See ZMYT I, p. 302 : */khyad par ka ti shel sbugs can //dar kar snal ma phra la 'khril //di bzi'i nang na 'od dang zer //thig le thig phran ye shes rlung //rgyu bas ye shes snang ba ston //od rtsa'i rang*

where they serve as usual as carriers of light-drops and of the wind of Pristine Cognition (*ye shes kyi rlung*). In the other texts of this collection, the usual three channels found in many Buddhist tantric texts — *ro ma*, *rkyang ma* and *kun dhar ma* — are presented, adding in the context of the practice of Leaping Over (*thod rgal*)²⁶ as fourth one the Golden One Which Possesses a Crystal Cavity (*ka ti shel gyi sbu gu can*).

In order to know more about the Four Especially Great Channels (*khyad par gyi rtsa chen bzhi*), one has to examine the relevant passages found in the GTHZ, the TDZ and the TCZ. Thus, the following is written in the GTHZ²⁷ about their function and the course taken by them inside the body:

« — Moreover, among the Four Channels Which Are Especially Great (*khyad par chen po'i rtsa bzhi*) on account of the Clear Light dwelling in them, there is the Great Golden Channel (*ka ti gser gyi rtsa chen*) which resides in the centre of the middle channel and which connects this (channel) with the middle of the heart. It is filled up with the Drop of Samantabhadra (*kun tu bzang po'i thig le*).

gdangs lu gu rgyud thig les brgyan pa de yin no /.

26 The main practice of the Instruction Series (*man ngag sde*) is usually subsumed under the topics of Cutting Through (*khregs chod*) and Leaping Over (*thod rgal*) by means of which the fundamental awareness (*rig pa*) of the ground (*gzhi*) is laid open. The former one aims at cutting through the whole of conceptual thought. This is done by relying on a meditative procedure featuring self-liberation (*rang grol*). Thus, in the practice of the Cutting Through (*khregs chod*), “self-liberation” means that no intentional effort is involved to undo ignorance (*ma rig pa*) and the ensuing duality of concepts such as *samsāra* and *nirvāṇa* or subject and object. Duality is looked upon as illusory, and illusion itself is not understood as something having a kind of enduring substance, which implies that illusion itself is illusory. In this context, the term “look upon” (*lta ba*) is to be taken quite literally, because the self-liberation of illusion actually is realized by looking at whatever one is aware of in a non-interfering manner - the German word *Gelassenheit* fits well here -, thereby releasing the dualistic tension inherent in any moment of consciousness governed by a rigidly fixed subject-object structure. In this process the primordial purity (*ka dag*) of the ground of awareness is laid open, but its spontaneous perfection (*lhun grub*) as witnessed in immediate perception is not thematized. The aspect of spontaneous perfection is, however, dealt with in the Leaping Over (*thod rgal*). In this practice awareness (*rig pa*) is caused to project itself in and as outer appearances, thus facilitating a visionary experience of it; and it is primarily this facility of the Leaping Over which is said to mark it as being superior to the Cutting Through. Another superiority of the Leaping Over concerns the result (*bras bu*) as understood in *Rdzogs chen* thinking. Even though both practices are said to be identical in having the potential to cause final liberation or Buddhahood by means of giving access to the primordial purity of the ground, nevertheless, it still is only by means of the Leaping Over that one realizes the body of light (*'od lus*) which implies the dissolution of one's material body into light. For concise explanations of the Cutting Through (*khregs chod*) and the Leaping Over (*thod rgal*) see Thondup 1989, pp. 68-73; Gyatso 1998, pp. 198-200. For an excellent summary of these two practices see Erhard 1990, pp. 66-81. Especially interesting is his discussion about the alleged superiority of the Leaping Over when compared with the Cutting Through. A clear presentation of the body of light (*'od lus*) can be found in Achard 1999, pp. 152-155.

27 See GTHZ, p. 377 : */de'ang 'od gsal gnas pas khyad par chen po'i rtsa bzhi la /ka ti gser gyi rtsa chen dbu ma'i dbus dang /de las snying gi dbus na 'brel bas kun tu bzang po gzhi'i thig las gang bar gnas so //dar dkar snal ma lta bu ni 'od rtsa las tshangs bug la yar bstan pa'i cha nas btags te /chos nyid skye med kyi lam du 'jug pa'i thig le /rig pa rtog med kyi sku 'char zhing rten la rnam shes 'pho ba sbyong ba'i lam ste steng rol yin pa'i phyir ro //phra la 'dril ba ni 'khor lo bzhi'i dbus nas 'od gsal gyi rten byed de bzang po rtse mo'i thig le 'od lnga zer dang thig phran du gnas pa'o //shel sbug can ni snying nas mig tu 'brel te bzang po'i rgyan dang ldan pa'i thig le rdo rje lu gu rgyud kyi snang ba grangs med pa 'char ba'i rten byed pa'o /.*

The label “Channel Which Resembles a White Silk Thread” (*dar dkar snal ma lta bu'i rtsa*) is given to the light-channel which is directed upwards to the aperture of Brahmā (*tshangs bug*)²⁸. (Inside it is) the Drop Which Lets Enter Into the Way Of the Unborn Reality Itself (*chos nyid skye med kyi lam du 'jug pa'i thig le*), (and) the Non-Conceptual Buddha-Body of Awareness (*rig pa rtog med kyi sku*) is dependent on it for its arising. (In addition to that, it provides) the way for the training of the transference of consciousness (*rnam shes 'pho ba*).

As to the One Rolled Up In Subtlety” (*'phra la 'dril*) : (Passing) through the middle of the four energy-centres, it serves as support of the Clear Light. (Inside it) dwell the Drop of the Top of the Good Ones (*bzang po rnams kyi rtse mo*), five-coloured light-rays and small drops (*thig phran*).

The One Having a Crystal-Cavity (*shel sbug can*) connects the heart with the eyes. (Inside it dwells the Drop) Possessing Good Ornaments (*bzang po'i rgyan dang ldan pa*) and it supports innumerable appearances of Vajra-Chains (*rdo rje lu gu rgyud*). »

There are four drops (*thig le*) mentioned in GTHZ :

1. the Drop of Samantabhadra (*kun tu bzang po'i thig le*),
2. the Drop Which Lets Enter Into the Way Of the Unborn Reality Itself (*chos nyid skye med kyi lam du 'jug pa'i thig le*),
3. the Drop of the Top of the Good Ones (*bzang po rnams kyi rtse mo*), and
4. the Drop Possessing Good Ornaments (*bzang po'i rgyan dang ldan pa*).

It should be noted that these drops are not completely identical with the ones presented in the Tantra *Sgron ma 'bar ba*. However, according to the TDZ²⁹ the same four channels, i.e., the Four Especially Great Channels locate the four kinds of drops (*thig le*) mentioned in this Tantra. Moreover, the nature of these four drops is here clearly elucidated:

1. The Good Drop of the Ground (*gzhi'i thig le bzang po*) represents essence (*ngo bo*), nature (*rang bzhin*), and compassion (*thugs rje*) and is inside the Great Golden Channel (*ka ti gser gyi rtsa chen*).
2. The Good Drop of the Way (*lam gyi thig le bzang po*) dwells together with the Four Lamps inside the Channel of White Silk Thread (*dar*

28 The Brahmā-aperture (*tshangs bug*) is located eight fingers above the hairline and plays an important function in the transference of consciousness (*rnam shes 'pho ba*).

29 See TDZ, p. 257 : */sgum pa 'od gsal dag pa'i thig les mjug bsdu ba ni // 'od rtsa bzhi nas rgyu ba'i thig le ste ka ti gser gyi rtsa chen na gzhi'i thig le bzang po ngo bo rang bzhin thugs rje gsum gyi bdag nyid snying ga la brten nas gnas so // dar dkar snal ma na lam gyi thig le bzang po sgron ma bzhi dang bcas pa chu'i sgron ma ste gyas na'o // phra la 'khril na bzang po'i rtse mo'i thig le nyams gong 'phel gyi snang ba sna tsogs pa gyon na'o // shel sbug can na tshad phebs kyi snang ba'i rten nang gsal ye shes kyi 'char gzhir gnas so // stong pa rang grol na rdo rje lu gu rgyud kyi sku gnas pa ste /sgron ma 'bar ba las //gzhi yi thig le bzang po dang //lam gyi thig le de bzhin bzang //bzang po rnams kyi rtse mo dang //bzang po'i rgyan dang ldan par yang //rtsa rnams kyi ni nang gnas //zhes so |.*

dkar snal ma lta bu'i rtsa) which is especially related to the right side of the water-lamp (*chu'i sgron ma*).

3. The Top of the Good Ones (*bzang po rnam kyī rtse mo*) is to be found in the Channel Rolled Up In Subtlety" (*'phra la 'dril*) connecting the heart with the left side of the water-lamp and being responsible for the various aspects of the Vision of Increasing Experiences (*nyams gong 'phel gyi snang ba*).
4. Even though not explicitly mentioned, the One Possessing Good Ornaments (*bzang po'i rgyan dang ldan pa*) is located in the Channel Having A Crystal-Cavity (*shel sbug can*) which supports the Vision of the Awareness Reaching Its Peak (*rig pa tshad phebs kyī snang ba*).

In the BMNYT³⁰, the following relationship between drops and a sixfold set of light-channels — all of them are located in the heart (*tsitta*) — is as follows :

1. In the Channel of the Precious Threaded White Crystal (*rin po che shel dkar rgyus pa'i rtsa*) which is located in the uppermost part of the heart, the Drop of Utterly Pure Space (*dbyings rnam par dag pa'i thig le*) moves. Being as big as a bean it is five-coloured, emanates light and accommodates Buddha-Bodies.
2. The Channel of the Precious Crystal Tube (*rin po che shel gyi sbu gu can*) is situated in the right part of the heart and contains the Drop of Space (*dbyings kyī thig le*). Again, this drop has the size of a small bean, but it is exclusively white and lacks Buddha-Bodies.
3. The Channel of the Precious Gathered Web (*rin po che dra ba 'dus pa*) has its position in the middle of the heart, and there, the Drop of Samantabhadra (*kun tu bzang po'i thig le*) flows. This drop is not bigger than a mustard-seed and of red colour. Enclosing heaps of five-coloured light, it expands and contracts light.
4. In the Channel of the Precious Inherently Pure Emptiness (*rin po che stong pa rang sang*) which is also to be found in the middle of the heart, the Drop of Reality Itself (*chos nyid kyī thig le*) is contained. Being yellow and having the size of a tip of a hair, it neither expands

30 See BMNYT III, p. 19 : *da ni thig le'i gnas lugs bstan te /rin po che shel dkar rgyus pa'i rtsa nang na dbyings rnam par dag pa'i thig le gnas te /che chung gi tshad ni sran ma tsam du gnas te /de yang kha dog lnga'o /'od zer du 'phro /sku dang bcas so /tsitta'i rtse mo na gnas so /rin po che shel gyi sbu gu can na dbyings kyī thig le gnas te /de yang che chung gi tshad sran chung tsam du gnas so /kha dog dkar po 'od zer cha tsam du gnas so /tsitta'i gyas nas 'byung ngo /rin po che dra ba 'dus pa'i nang na kun tu bzang po'i thig le gnas te /che chung ni yungs 'bru tsam du gnas so /kha dog dmar por gnas so /'gro 'ong dang bcas pa'o /tsitta'i sked pa nas 'byung ba'o /thig le lnga'i tshom bu dang bcas pa'o /rin po che stong pa rang sang gi nang na chos nyid kyī thig le gnas te /che chung skra'i rtse mo tsam /kha dog ser po /spro bsdu med pa tsitta'i sked pa nas 'byung /rin po che las rab rdzogs pa'i rtsa na ye shes kyī thig le gnas te /che chung til 'bru tsam du kha dog dmar ser /'gro 'ong med cing tsitta'i rtsa ba nas 'byung /rin po che dar dkar snal ma lta bu'i rtsa la /ye shes chen po'i thig le gnas te /che chung rta lnga bcur gshags pa tsam /kha dog sngon por gnas /'gro 'ong ltar snang ba'o /tsitta'i 'dabs nas 'byung ngo /de rnam kyī lam mig nas 'char ro /.*

nor contracts (light).

5. In the Channel of the Precious Perfection of Highest Action (*rin po che las rab rdzogs pa'i rtsa*), in the lower part of the heart, the reddish-yellow Drop of Pristine Cognition (*ye shes kyi thig le*) stays in the form of asesame-seed without moving.
6. The Channel of the Precious White Silk Thread (*rin po che dar dkar snal ma lta bu'i rtsa*) is located in the lateral part of the heart and accomodates the Drop of Great Pristine Cognition. This drop is blue, it moves (inside this channel) and has the size of the tenth part of a hair of a horse's tail.

A fifth light- channel, called "Empty Self-Liberation" (*stong pa rang grol*) is sometimes added to the set of the Four Especially Great Channels. Thus, in the following quotation from the TDZ³¹ it is explained why one is talking sometimes rather about five than four light-channels. According to Klong chen rab 'byams, one is emphasizing the connection between them and the Four Lamps (*sgron ma bzhi*) when talking about four channels. On the other hand, with a set of five channels one is stressing their relation to the five aspects of Pristine Cognition (*ye shes lnga*). Unfortunately, it is neither elucidated which one of the four channels is related to which of the Four Lamps, nor is it said which one of the five channels refers to which aspect of Pristine Cognition :

« — Moreover, the Great Golden Channel (*ka ti gser gyi rtsa chen*) which (takes its course) from the heart is (in its) essence self-existing (*rang byung*) (and) displays the radiation of light ('*od gdangs*).

The Channel having A Crystal-Cavity (*shel sbug can*) lights up the radiation of Pristine Cognition inside the life-channel (*srog rtsa*), and although the Channel of White Silk Thread and the One Which Is Rolled Up In Subtlety (*dar dkar snal ma 'phra la 'dril*) are said to be a single bunch on account of being identical in letting arise outer appearances, the White Silk Thread and the One Which Is Rolled Up In Subtlety have to be accounted for as two.

The light-channel which penetrates the right eye is the White Silk Thread and the one penetrating the left one is the One Which Is Rolled Up In Subtlety.

Not only that, the upright inner channel Which Is Rolled Up In Subtlety branches itself into four (channels), thus facilitating the permeation of each of the middle of the four energy-centres through the radiation of (this) light-channel.

31 See TDZ, p. 250 : /*de yang ka ti gser gyi rtsa chen ni snying ga nas rang byung ngo bo rtsa'i 'od gdangs mtshon la /shel sbug can ni srog rtsar ye shes kyi gdangs gsal zhing //dar dkar snal ma phra la 'khril ba ni chun gcig tu bshad pa phyir snang ba'i byed pa gcig pas gcig tu bshad kyang dar dkar snal ma dang phra la 'khril zhes ming gnyis su bgrangs so //müg gyas su 'od rtsa zug pa dar dkar snal ma /gyon du zug pa de phra la 'khril lo //der ma zad phra la 'khril gyi nang rtsa 'grog bu gcig la bzhir gyes pas 'khor lo bzhi'i dbus su 'od rtsa'i gdangs so sor khyab pas la lar stong pa rang grol med pas 'di bshad do //stong pa rang grol ni dbu ma'i nang nas tshangs bug la zug pas rig pa rtog med kyi sku dbyings su thim rung 'char ba'i lam byed pa'o //de ltar na 'od rtsa lnga ni ye shes lnga dang sbyar ba yin la bzhir byas dus sgron ma bzhi dang sbyor te /.*

That is why in some (texts) it is said that there is no channel (called) "Empty Self-Liberation" (*stong pa rang grol*).

As for (the channel) Empty Self-Liberation, it (takes its course) inside the middle channel, (finally) penetrates the Aperture of Brahmā and provides in this manner the way for the absorption of the Non-Conceptual Buddha-Body of Awareness (*rig pa rtog med kyi sku*) into (Outer) Space.

Thus, the five light-channels (*'od rtsa lnga*) are connected with the five aspects of Pristine Cognition. However, when one is taking four into account, they are related to the Four Lamps. »

Further research is needed in order to give an exhaustive account of all the different sets of light-channels as presented in the Instruction Series (*man ngag sde*) of Rdzogs chen. Nevertheless, one can safely conclude that all of these sets have in common that they are intended to show how the inner light present in the heart (*tsitta*) is supposed to be projected outwardly. It is in this exteriorization that the light which is said to lie dormant in the innermost part of man and which stands for the ever given possibility of Buddhahood (*sangs rgyas*) starts to display its full potential in and as the visionary manifestations which are described in great detail in texts treating the Four Visions (*snang ba bzhi*) of the Leap Over (*thod rgal*).

ABBREVIATIONS

TDZ — *Tshig don rin po che'i mdzod*. By Klong chen rab 'byam. In *Klong chen mdzod bdun*, Sde-dge edition. 6 vol. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

TCZ I / II — *Theg pa'i mchog rin po che'i mdzod*. By Klong chen rab 'byams. In *Klong chen mdzod bdun*, Sde-dge edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

GTHZ — *Grub pa'i mtha' rin po che'i mdzod*. By Klong chen rab 'byams. In *Klong chen mdzod bdun*, Sde-dge edition. 6 vols. Gangtok: Sherab Gyaltzen and Khyentse Labrang, 1983.

KDNYT I / II — *Mkha' 'gro snying thig*. In *Snying thig ya bzhi*. 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang, Jamyang and L. Tashi, 1970.

KDYT I / II / III — *Mkha' 'gro yang thig*. In *Snying thig ya bzhi*. 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang, Jamyang and L. Tashi, 1970.

ZMYT I / II — *Zab mo yang thig*. In *Snying thig ya bzhi*. 11 vols. New Delhi: Trulku Tsewang, Jamyang and L. Tashi, 1970.

TTT 54 / 55 / 56 — *The Tibetan Tripitaka*, vols. 54, 55, 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

YTMDZ I / II / III — *Yon tan rin po che'i mdzod kyi 'grel pa*. By Yon tan rgya mtsho. (3 vols.). Gangtok, 1969-71. Published by Sonam T. Kazi.

BIBLIOGRAPHY

A. PUBLICATIONS IN WESTERN LANGUAGES

Achard, Jean-Luc. *L'Essence Perlée du Secret*. 1999. Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

Chagme, Karma (= Chagmey, Karma). 2000. *Naked Awareness* (commentary by Gyatrul Rinpoche, translated by B. Alan Wallace). Ithaca, Snow Lion.

Dudjom Rinpoche. 1991. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* (2 vols.) London, Wisdom.

Erhard, Franz-Karl. 1990. *Flügelschläge des Garuda. Literar-und Ideengeschichtliche Bemerkungen zu einer Liedersammlung des rDzogs-Chen*. Franz Steiner.

Germano, David. 1992. *Poetic thought, the intelligent Universe, and the mystery of self: The tantric synthesis of rDzogs chen in fourteenth century Tibet*. Ph.D. dissertation, University of Wisconsin-Madison.

Guenther, Herbert V. 1975. *Kindly Bent to Ease Us: The Trilogy of Finding Comfort and Ease*. (3 vols.), Emeryville, California, Dharma.

----- . 1992. *Meditation Differently*. Delhi, Motilal Banarsidass.

Karmay, Samten G. 1988. *The Great Perfection (rDzogs Chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*. Leiden, E. J. Brill.

Padmasambhava (Karma Lingpa). 1998. *Natural Liberation. Padmasambhava's Teaching on the Six Bardos* (commentary by Gyatrul Rinpoche, translated by B. Alan Wallace.) Sommerville, MA, Wisdom.

Reynolds, John Myrdhin. 1996. *The Golden Letters* (Translation, Introduction and Commentaries by John Myrdhin Reynolds). Ithaca, Snow Lion.

Thondup Tulku. 1989. *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*. Ithaca, New York. Snow Lion.

B. WORKS IN TIBETAN

Rgyud chen dri med zla shel. In *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 55. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Sgra thal 'gyur. In *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Sgron ma 'bar ba. In *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Chos thams cad kyi don bston pa. In *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 55. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Theg pa kun gyi spyi phud klong chen rab 'byam. In *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 55. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Mu tig rin po che 'phreng ba. In *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Rig pa rang shar chen po. In *The Tibetan Tripitaka*. Vol. 56. Editor-in-Chief: A W. Barber. SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.



De la cosmologie tibétaine au mythe de l'Etat *Historiographie nyingmapa tamang (Népal)*

Brigitte Steinmann
UMR 8155 (EPHE) Paris

Les auteurs tibétains se sont toujours montrés des critiques aiguisés du bouddhisme et de sa diffusion chez leurs voisins chinois et indiens¹. Cette grande tradition exégétique et historiographique, liée à « l'idéal de savoir et de méditation (tib. *mkhas grub gnyis ldan*) »² propre à la vie monastique, s'est largement poursuivie au Népal dans la deuxième moitié du XXe siècle parmi les populations bouddhistes de langue tibéto-birmane. Les luttes pour la reconnaissance nationale d'une « identité » à la fois bouddhique et ethnique ont vu se multiplier les activités éditoriales des lamas et des moines nyingmapa tamang, inlassables copistes des enseignements doctrinaux dans un cadre de vie villageoise et domestique³, ou bien dans les monastères. Aujourd'hui, les thesauri locaux sont édités et diffusés *ex-cathedra*. Certains lettrés, devenant historiographes de leur propre communauté, proposent de nouvelles lectures des généalogies et des coutumes locales en les situant dans un contexte nationaliste identitaire et dans un cadre historiographique tibétain critiqué et repensé : c'est le cas d'un traité intitulé en népali : « *Tamang jātibāre sangkshipta śabda citra* »⁴ ou « Traité sur la question de (l'origine de) la caste tamang », composé en 1999 par un auteur, moine bouddhiste tamang nyingmapa du Népal, Thubten Gyalcen Lama (« TGL »)⁵. Outre sa qualité de moine, l'auteur développe des activités politiques et journalistiques⁶ étroitement liées au mouvement de réveil des « nationalités » (nep. *janājāti*), qui s'est développé au Népal durant les années de gouvernement dit des

¹ Cf. E. Gene Smith 2001, 20 : « Le cas du plus grand nom de la première génération des lamas nyingmapa du 18e siècle est celui de Kah thog Rig 'dzin Tshe dbang norbu, qui réexamine dans son intégralité le bouddhisme de la dynastie des Tang, et conclut sur sa ressemblance avec le bouddhisme tibétain ».

² Cf. Georges Dreyfus 2003: 12.

³ Voir la description des principaux ouvrages tamang nyingmapa transmis dans un cadre villageois où les lamas mènent une vie non monastique in : B. Steinmann 1988 : 171-188.

⁴ Translittération du népali selon R. L. Turner. Pour le tamang, nous conservons l'orthographe tibétaine de l'auteur, avec une translittération simplifiée qui n'indique pas les tons (Tamang, tamba, ponpo). Les mots ou noms sanskrits et tibétains d'usage plus courant (Mañjuśrī, nyingmapa, Mont Kailash, etc.) sont également transcrits de manière simplifiée et sans signes diacritiques.

⁵ Auteur de *Jig rten gTam Chos. Mul grantha, Anubad ra Byākhyā*, (2005), Thubten Gyalcen Lama (Anubādak) with Mukta Singha Tamang (Sampādak). Kathmandu, Tamang Ādhyayan Kendra. Nous le désignons dans la suite du texte par ces initiales, qu'il utilise lui-même parfois pour signer des articles journalistiques. Son nom civil est « Thuden Lama ».

⁶ Cette activité n'est pas rare chez les moines. Selon G. Dreyfus, *op. cit.* 53 : « les monastères tibétains sont loin d'être les communautés idéales rassemblant ceux qui cherchent l'illumination, qu'on a pu imaginer. Leurs activités vont des buts intellectuels les plus éthérés aux tâches administratives les plus mondaines », et 121 : « la pratique de l'écriture était découragée pour dissuader les moines de faire de la politique ». L'auteur de ce traité, qui a été élevé dans un monastère tamang du Népal, vit depuis longtemps en dehors de toute structure monastique. Le manuscrit de 150 pages qu'il a rédigé en 1999 a été déposé par ses soins aux archives du « Nepal German Research Centre » à Katmandou.

« Conseils » (nep. *pañcāyat* : 1960-1990) et dans le Népal de la « révolution maoïste » (nep. *māobadi*) à partir de 1996⁷.

L'un des tous premiers intérêts du traité que nous présentons ici est de donner à lire une critique, voire même une satire, des moeurs politiques des contemporains et de leur volonté de se retracer des origines sociales prestigieuses. Ce traité est assorti d'une véritable leçon bouddhique sur l'histoire ainsi que de conceptions inédites sur la nature du pouvoir et de l'État.

Position du sujet historien dans le cadre du bouddhisme tibétain des Tamang

L'auteur, philosophe et politicien engagé dans le monde, moine itinérant⁸, esprit cynique et caustique aimant à vilipender les défauts de ses contemporains, propose dans ce traité une vision bouddhique renouvelée de l'histoire et de la genèse sociale, en prenant pour modèle sa propre ethnie d'appartenance, les Tamang du Centre-est du Népal. Son ouvrage, rédigé en népali, en tamang et en tibétain⁹, fait entrer peu à peu le lecteur dans une conception très moderne de l'historiographie bien que l'ordre de composition s'inspire en tout premier lieu des ouvrages tamang traditionnels¹⁰, où lamas, poètes (nep. *kāvi*) et historiens (nep. *itihāskar*), décrivaient la façon dont la société s'ordonne autour de la loi bouddhique. TGL se livre à une vaste enquête sur la manière dont les premières sociétés tibétaines se sont constituées dans le mythe et dans l'histoire.

À la différence des nombreux opuscules publiés par d'autres lamas tamang à partir des années 1960¹¹, l'auteur réinscrit l'histoire ethnique particulière des populations bouddhistes népalaises dans un contexte historiographique tibétain plus large. À partir de schémas cosmogoniques classiques, issus des traditions littéraires nyingmapa et des différents genres de la littérature bouddhique et bonpo¹², il se livre à une critique documentée des diverses tentatives de fabrication de généalogies par les Tamang pour se doter d'un ethnonyme et d'une histoire nationale. Il conteste en particulier les divers opuscules édités au tournant du XXe siècle, qui cherchaient tous à retracer des origines guerrières et militaires de cette société, sans tenir

⁷ Voir B. Steinmann ed. 2006.

⁸ Dans la veine tantrique qui va de Drukpa Kunleg le yogin à Gedun Chöpel : voir en particulier R. A. Stein 1972 et H. Stoddard 1985.

⁹ Nous avons traduit le manuscrit à partir de ces trois langues avec l'aide de l'auteur lui-même ainsi qu'avec celle de Pramod Khakurel, qui a vérifié la traduction du népali très sanskritisé de TGL, et que nous remercions ici. Nous ne commentons que des extraits du manuscrit. L'intégralité peut être consultée dans les archives du Nepal German Research Centre. Nous publions par ailleurs l'ensemble du texte en traduction française dans ce même numéro, et nous remercions vivement Jean-Luc Achard de nous en avoir donné la possibilité, tout en rétablissant exactement les références bibliographiques tibétaines de l'auteur à propos du manuscrit.

¹⁰ Par exemple, le 'Jig rten gñam chos, dont il existe de nombreuses versions tamang : voir M. Singh Tamang & T. G. Lama, *op. cit.* 2005.

¹¹ Le plus répandu est celui de Santabir Lama Tamang, qui fut publié à Darjeeling dans les années soixante, et diversement commenté par des ethnologues dont le premier fut A. W. Macdonald 1966 : 27-58.

¹² « Le Bon, selon la tradition bouddhique et les traditions bon-po tardives, constituerait la religion ancienne du Tibet. Cette doctrine du Bon a été diffusée au Tibet par le maître Gçen-rab mi-bo », voir A. M. Blondeau 1976 : 304-329 ; et Ariane Macdonald 1971 : 190-391.

compte des traditions tibétaines intellectuelles qui les avaient alimentées. L'auteur critique donc à sa manière « l'invention de la tradition »¹³.

Ses enquêtes présentent un caractère ethnographique exemplaire car elles sont reliées à sa connaissance intime de la société dont il est issu, mais avec laquelle il est aussi en dissidence constante : l'interprétation historicisante qu'il donne des conceptions doctrinales des lamas tamang, et la documentation qu'il rassemble sur l'évolution et l'origine des différentes formes actuelles de chefferie et de pouvoir tamang, sont inédites. Il relie en effet explicitement les formes du pouvoir actuel chez les Tamang à des groupes tibétains anciens, ainsi qu'à des modèles d'autorité qu'il schématise à partir d'idéaux types (« la horde », « la lutte des cadets contre les aînés »), ainsi qu'à partir des modalités de la possession du sol, de l'organisation du territoire et des relations matrimoniales.

Le caractère très moderne du traité se traduit en particulier par une certaine vision « darwinienne » de la nature humaine et de la société : la naissance des tibétains, racontée à travers le mythe des origines, est relue par l'auteur à travers le spectre d'une ontologie moderne rompant avec une stricte cosmogénèse. La fabrique de l'humain et l'évolution sociale n'ont été possibles qu'à partir d'une rupture, d'une discontinuité entre plan divin et plan humain. Nature et culture ne sont pas pour autant dissociables dans les schémas d'explication bouddhistes de l'auteur, qui reprend les théories raciales naturalistes des anciens traités tibétains divisant l'humanité en races, en couleurs et en autant de continents ; mais il en vient à la description d'un ethos unique du genre humain, où les idées de différence et de conflit doivent être réglées à travers une vision bouddhique cohérente du pouvoir. L'auteur conteste le désir de singularité des groupes ; il dénie toute spécificité sociale à un groupe particulier (tamang) et fait de la théorie des renaissances un modèle général qui lui permet de relativiser les luttes des sociétés tibéto-birmanes entre elles : toutes devraient être intégrées dans le modèle cosmogonique idéal ancien du pouvoir étatique sous forme de maṇḍala¹⁴, seul capable de sauver la cohésion sociale menacée par les conflits des subjectivités.

Annales indiennes et historiographie tibétaine

Les réinterprétations tamang des généalogies indiennes

Pour expliquer les phénomènes sociaux, l'auteur suit le principe classique de l'interconnexion générale des phénomènes selon les bases du bouddhisme indo-tibétain et l'idée de la production en chaîne (tib. *rten 'brel*) des événements de la vie sociale. Il a recours à certains procédés rhétoriques, tels la dérivation étymologique pour expliquer l'apparition de certains ethnonymes et toponymes, l'usage de gloses intertextuelles (tib. *mchan 'grel*) pour commenter les interprétations orales tamang traditionnelles des lamas nyingmapa, des Tamba (ta. *tampa*) ou généalogistes, et des chamanes (ta.

¹³ Expression largement vulgarisée maintenant depuis les travaux de B. Anderson 1983.

¹⁴ C'est ce type de modèle qui prévaut et s'impose peu à peu dans l'Empire tibétain cosmopolite, particulièrement avec l'adoption du bouddhisme par le roi Tri Songdetsen dans les années 761-762 : voir M. Kapstein 2000 : 56-65.

ponpo)¹⁵; tous procédés qui signent le caractère tibétain traditionnel de l'ouvrage, en dépit de la nouveauté radicale de cette exégèse.

Chez les Tamang, le genre hagiographique, qui est illustré abondamment par des formes d'éloges chantés de la vie du guru Rimpoche, éternel vainqueur de son adversaire, le chamane *bompo* Dunjur Bon¹⁶, est le monopole du Tamba, un aède et un maître de l'enseignement des formes populaires du bouddhisme, qui assure le lien oral entre l'application des règles de la coutume — comment exécuter au mieux le passage dans le monde intermédiaire du Bardo, comment choisir correctement son conjoint en tenant compte de l'ordre des généalogies et de la règle exogamique des clans, comment user en temps voulu des ressources de la nature, etc. —, et la pratique générale de la loi religieuse (nep. *dharma* ou ta. *chos*), telle qu'elle est enseignée dans les livres des lamas. Dans cette mesure, le Tamba est le maître des généalogies indiennes, les *vamsāvali*, qu'il illustre par des contes et des histoires tirées d'éléments de la vie du Bouddha ou de héros et d'ancêtres tamang. Il assure ainsi pour les tamang bouddhistes la synthèse entre les traditions tibétaines (ta. *gtam dpe*), et les anciens textes sacrés de l'Inde, qu'il désigne du terme général de « *bed* » (Vedas).

L'objectif initial des *vamsāvali* est de découvrir l'histoire et l'origine des ancêtres en remontant dans le passé le plus lointain, sur le modèle des généalogies hindoues anciennes. Le groupe de filiation des Brahmanes est le *gotra*, les membres d'un même *gotra* étant les *sagotri*, qui se désignent souvent à partir d'un village ou d'une fonction, en manipulant au besoin les traditions pour constituer de grands réseaux de solidarité entre membres d'un même supposé lignage. C'est sur ce modèle général que TGL retrace dans son manuscrit les origines des clans tamang, en les appelant aussi *gotra* ou encore *thar*, terme népalais général pour désigner les groupes patronymiques.

Le Tamba tamang a intégré dans ses enseignements et dans son répertoire oral un ensemble de traditions généalogiques des brahmanes hindous, voisins immédiats des Tamang. Tous se rendent dans les mêmes temples hindous et reçoivent chez eux les mêmes prêtres brahmanes qui viennent célébrer les rituels vishnouïtes. Le propos de TGL, dans son manuscrit est de réexaminer globalement cette question généalogique en en faisant une question historique, et en mettant à la fois en relief les sources tamang (transcrites en tibétain) des généalogies de clans composées par le Tamba, et les sources écrites tibétaines qui servent en fait de garantie à cette fabrique historique. L'appartenance à une parentèle devient le motif même du creuset étatique : le patronyme, le lignage et ce que TGL appelle « l'espèce-père et l'espèce-mère », sont les éléments premiers de l'identité des groupes en tant qu'ils dessinent un premier organe d'État. Il s'agit bien alors d'une tentative globale d'écrire l'histoire, dans laquelle les rapports nature-culture sont repensés à travers une forme de raisonnement analogique qui s'inspire du lointain modèle des grands genres mythiques, aussi bien qu'historiques tibétains, en intégrant l'héritage indien tel qu'il est compris par les populations bouddhistes népalaises.

Le but avoué de l'auteur est de concilier deux attitudes : la lutte contre les influences mauvaises des chamanes sur la religion, et la critique de la

¹⁵ Nous transcrivons *bompo* en français.

¹⁶ Voir en particulier l'analyse d'une variante tamang du mythe du combat entre Guru Rimpoche et Dunjur Bon in : B. Steinmann 2004.

reconstruction par les Tamang d'une genèse sociale et territoriale de leur groupe, trop influencée par des stéréotypes locaux. Il prône une vision plus internationaliste, en particulier ce qu'il appelle le « mouvement mongol international » dont le but politique est de rallier les groupes minoritaires de langue tibéto-birmane du Népal sous la houlette d'un emblème identitaire religieux et politique, l'emblème indo-aryen de la croix swastika et la religion du Bon. Il se rapproche ainsi, sans néanmoins y faire référence de façon explicite, des motifs de ralliement pacifistes et politiques du docteur Ambedkar en Inde, ancien membre des hors castes (« intouchables ») qui lança les campagnes de conversions massives d'Indiens de basse caste au bouddhisme, religion considérée par eux, au contraire de l'hindouisme, comme essentiellement démocratique et égalitaire¹⁷. Mais on peut déceler tout autant dans les thèses de TGL des éléments de nostalgie par rapport à un bouddhisme des origines plus pur et débarrassé de toute compromission avec des engagements politiques mondains¹⁸.

Composition du manuscrit : les textes, sources et critiques

L'ensemble comprend sept chapitres :

- 1) Au sujet de la conception de l'origine des Tamang :
 - Ka : Création (nep. *utpatti*) du monde matériel
 - Kha : Création de « ce qui existe au-delà » (ou « le ciel »)
 - Ga : Production (nep. *śṛṣṭhi*) des êtres vivants (nep. *prāṇi jagātko*)
 - i. Ga 1 : Création des Tamang
 - ii. Ga 2 : Création des ressources
 - iii. Ga 3 : Autres récits ou histoires (nep. *kathā*)
 - iv. Ga 4 : Premiers clans (nep. *gotrāharu*) des Bhote
- 2) Au sujet des Douze Tamang et des Dix Huit Castes
- 3) Au sujet des dieux des lignées (nep. *kuldeutāharu*)
- 4) Expansion des Tamang au sud de l'Himalaya
- 5) Au sujet des conséquences de l'adoption du système de chefferie (nep. *mukhiyā*)
- 6) Bases idéologiques des changements politiques et sociaux
- 7) Analyse de la forme des classes (nep. *barga*) dans l'ancien Tibet

(Extraits commentés)

La création du monde matériel, le mythe d'Avalokiteśvara et les Annales Rouges

TGL introduit à la question critique des sources de composition du Tamba, regardant l'histoire même de l'apparition du monde matériel :

La question de la création des êtres vivants

Au sujet donc de la création du monde matériel, le Tamba donne les explications suivantes : « au début des temps, il n'y avait ni ciel ni terre, rien de visible ni d'audible, dans un cosmos infini, seulement

¹⁷ Voir Christophe Jaffrelot 2005 : 28-35.

¹⁸ Voir par exemple l'intéressante étude de Chiara Letizia 2005 : 69-78.

un océan ; au dessus de cet océan siégeait l'air ; au-dessus de l'air, siégeait l'écume de l'eau ; au-dessus siégeait la poussière de la terre ; au-dessus encore, siégeait une figure carrée en terre ; au-dessus, se trouvait « l'environnement » (nep. *mumandāla*). Le Tamba chante le chant de la création de la terre et du ciel (tam. *sa chags gnam chags sla b'ai*) en ces termes¹⁹ :

Dang po sdong pa rang bshin ri (traduction ci-dessous)
rdo rje rgya gram rlung chags cim
rlung sa' thog ri me chags cim
me sla thog ri kyui chags cim
kyui sla thog ri rdul chags cim
rdul sla thog ri sa chags cim

Selon le récit du Tamba ci-dessus, l'origine de l'Univers n'est due à aucun dieu. Les cinq éléments (vent, eau, feu, terre) sont agrégés ensemble. Les vers ci-dessus signifient en résumé : dans le vide en général, est apparu le sceptre (sk. *vajra* ou tib. *rdo rje*) des origines ; au dessus de l'air, le feu a été créé ; au dessus du feu, l'eau a été créée ; au dessus de l'eau, la poussière a été créée ; au dessus de la poussière, la terre a été créée ; le ciel est le premier élément, l'air le deuxième ; d'autres comptent autrement, c'est-à-dire l'eau dans le deuxième élément. Bien qu'il soit écrit que les éléments matériels sont apparus les uns après les autres, par agrégation, on ne comprend pas au sujet du « *rlung gi rdo rje rgya gtam* » ou « vajra de l'air », un vers du Tamba qui donne l'impression de « conflit et de mouvement ». La cause de l'origine des cinq éléments d'après le Tamba correspond à l'interprétation de la philosophie bouddhique. Il s'agit même très clairement d'une influence bouddhiste, car il (le Tamba) parle ensuite des cinq Bouddhas et des cinq mondes (*loka*) : cette conception affirme que ce n'est qu'après la création du monde matériel que le monde de l'au-delà est créé, comme un simple reflet du monde supérieur. On se rend compte tout de suite qu'il s'agit d'un système d'athéisme, malgré le fait que cette représentation soit orientée 'vers le haut'. A partir de là, comme le créateur a disparu, c'est seulement après la création de la terre que le ciel et les dieux doivent apparaître ».

À la suite de ce commentaire philosophique sur l'interprétation des Tantras par le Tamba tamang, l'auteur poursuit ses réflexions avec la question de la « caste tamang ». Elle est décrite également en termes mythiques calqués sur le mythe d'origine des Tibétains, produits de l'union du Père-Singe, que les textes décrivent aussi comme un bodhisattva (*Pha spre'u byang chub sems dpa'*) et d'une Mère-Ogresse-des-rochers (*Ma brag srin bsgrol ma*), assimilée à la déesse Tara :

Naissance de la caste tamang

Selon les récits populaires des origines (nep. *prāthamik janāśruti*) et selon le Tamba (ta. *tampala hvai* « chants du Tamba »), voici l'histoire de la naissance des Bhote :

¹⁹ Pour la transcription, nous conservons l'orthographe donnée par l'auteur en ce qui concerne les termes tamang et tibétains (nep. Népal, sk. Sanscrit, ta. Tamang).

"Le Bouddha (*Sangs rgyas bcom ldan 'das*), ou singe-bodhisattva²⁰ (*Pha spre'u byang chub sems dpa'*), était en méditation. La mère Ogresse des rochers (*Ma brag srin bsgrol ma* ou Tara) était entrain d'espionner le bodhisattva (ce qu'il mangeait). Elle vit que le Bodhisattva Pha spre'u mangeait une substance qui ressemblait à de la rosée, en secouant quelque chose. Il aspergeait cette chose sur la nourriture qui ressemblait à de la rosée. Le Bouddha ayant fini de méditer, prit cette nourriture (de la farine ?) qui ressemblait à de la rosée, en secouant: quand il avait l'impression d'avoir pris un pot, il avait pris deux pots, quand il avait l'impression d'avoir pris deux pots, il avait pris trois pots... Au troisième pot, il se mit à chanter un poème. Lorsque le Bodhisattva chanta, l'Ogresse des rochers (Tara) fit des signes de mains qui réveillèrent en lui un désir charnel. Parlant avec des signes et restant silencieux, le père-singe bodhisattva dit à l'ogresse qu'il n'avait pas la permission du Bouddha. Il se dit: je dois aller demander la permission au Bouddha et à Avalokiteśvara. Il alla demander la permission, disant que la démonsse des obstacles était là. Avalokiteśvara et Bouddha lui dirent que ce serait bien, qu'il y aurait prospérité et que la société humaine s'étendrait. Ils dirent que les hommes offriraient des sacrifices aux huit catégories d'êtres vivants (*lha srin sde brgyad*). Ils pourraient offrir du lait aux dieux-serpents (*nāga*) du monde souterrain; des offrandes aux êtres vivants des six lignées; ils seraient heureux et prospères. Avoir cette relation mutuelle était très important. En conséquence de l'établissement de cette relation, la vie humaine se développerait- Je prie - Ainsi, après qu'il y ait eu relation charnelle entre le Bodhisattva et l'Ogresse des Rochers, les castes bhote²¹ naquirent. Différentes sortes de relations s'établirent entre les hommes et dans la société, entre les hommes et la nature: c'est-à-dire une métaphore sur l'importance de nourrir les êtres vivants et sur leur protection. En donnant cet exemple, [le Tamba] explique:

| | |
|---------------------------------|---|
| <i>Sa dang rdo ni 'brel</i> | La terre et la pierre sont liées ensemble |
| <i>Chu dang nya ni 'brel</i> | L'eau et le poisson sont liés ensemble |
| <i>Shing dang bya ni 'brel</i> | L'arbre et l'oiseau sont liés ensemble |
| <i>Brag dang spre'u 'brel</i> | Le rocher et le singe sont liés ensemble |
| <i>Ma tshan khrag gri 'brel</i> | Du côté de la mère vient le lien du sang |
| <i>Pa tshan rus kyi 'brel</i> | Du côté du père vient le lien de l'os (lignage) |
| <i>Gnam dang sprin ni 'brel</i> | Le ciel et les nuages sont liés ensemble |
| <i>Du ba khyim dang 'brel</i> | Au faite du toit de la maison est liée la fumée |
| <i>'gro ba lam dang 'brel</i> | La marche et le chemin sont liés ensemble |

²⁰ Le « Bouddha » et le « singe-bodhisattva » sont désignés ensemble comme étant associés à un seul et même personnage ; de même pour l'Ogresse des rochers et la déesse Tara.

²¹ Bhote, sous la plume de TGL et pour le Tamba tamang désigne en général les Tibétains et les populations de langue et de culture tibétaine du Népal. Donc, les Tamang y compris.

Sans la relation entre homme et femme, il n'est pas possible d'obtenir l'existence d'une troisième personne. En illustrant cette idée, il (le Tamba) transmet le message de l'importance des relations naturelles et des règles sociales normales, l'origine de l'être humain et du monde ne dépendent pas de la volonté de la *śakti* suprême; on trouve que l'accent est mis sur la relation mutuelle des principaux éléments de la nature; la conception bouddhique de "nourrir et assister" (nep. *sāpoṣhna pakṣa*) c'est-à-dire la « création », est développée ici.

Sur la conception de « nourrir et assister »

Comment se produisent le nourrissage et l'assistance de l'espèce humaine ? Voici ce que dit le Tamba :

"Le père bodhisattva a des poils blancs sur le corps et l'Ogresse des rochers a le visage rouge. Le corps du père a donné des fruits mais l'homme créé ne les a pas mangés. Le corps de la mère a donné la chair (la vie); je vous explique: qu'est-il arrivé à ce monde ignorant? Le cœur du père bodhisattva et de l'Ogresse étant couverts d'un voile de souffrance, il (l'homme) ne pouvait trouver de nourriture. Qu'est-ce qui s'est passé ? Bhagavān Bouddha et Arya Avalokiteśvara ont médité : que fit le Bouddha suprême? Bhagavān Bouddha donna aux hommes sept variétés de graines de céréales. S'il y avait un champ (de la terre), en semant le matin, cela mûrissait le soir; si on plantait le soir, cela mûrissait le matin. Après qu'il eût reçu ces dons, l'homme se mit à parler (Lit. « la parole a éclaté »).

L'explication interne du Tamba montre que dans les temps anciens, « l'espèce bhote » aussi a traversé l'époque de la chasse, et avec l'augmentation de la population, est entrée dans l'époque agricole; en même temps s'est développée la langue. Cela signifie aussi que la nourriture est essentielle pour la vie humaine. La terre et les graines sont de première nécessité. D'autre part, cette histoire attire l'attention sur le fait que la création ou la naissance de l'espèce Bhote est due au mélange de deux différentes espèces.

Autres histoires au sujet de la caste bhote

À propos de l'origine de la caste bhote, un prêtre (*ācārya*) indien, Pragyān Barman, écrit dans un de ses ouvrages comment, à l'époque de la guerre du Mahābhārata entre Kaurāva et Pāṇḍava, le roi nommé Rūpati, effrayé par cette guerre, pénétra dans l'Himalaya déguisé en femme, avec toute son armée; leurs descendants s'appellent Bhote. Une autre explication: de nombreux érudits pensent que les gens, bien avant l'époque du Mahābhārata, habitaient déjà là. Les Bonpo croient qu'ils sont les descendants du premier homme (Puruṣ). Ils considèrent que le lieu d'origine des Bhote est le Tibet (pays *bhod*). Il existe aussi des croyances concernant l'origine de la terre et de l'espèce humaine, qui se serait produite à partir d'un œuf. L'explication du Tamba correspond parfaitement aux dires et aux écrits des Tibétains. Aux dires du Tamba, bien qu'il y ait une petite différence entre le Népal et le Tibet, l'histoire principale est la même. En ce qui concerne Bouddha et Arya Avalokiteśvara, c'est après l'adoption de la religion bouddhique que cette histoire a été bouddhisée. Avant de parler de

l'origine des « castes » du pays Bhod, le Tamba dit : la naissance de Bouddha eut lieu à Lumbini, lieu de pèlerinage sacré ; à Bodhgaya, Kusināgar, Varānasi (...) Il ajoute aussi à propos des rois antécédents : le roi religieux de l'Inde, le roi de Mongolie, le roi de Syang-Syung, le roi de Chine ; sur les quatre continents, à l'Est, le roi du Gandhara, au Sud le roi des Yaksha, à l'Ouest le roi des Nagas, au Nord le roi de Kinaūr. C'est ainsi que les rois se sont établis sur terre.

[Glose de TGL] : « Là, apparaît une confusion : après la création (*utpatti*) de l'Univers et de l'homme dans différents pays, les rois aussi se seraient établis. Or, à la même époque, le Bouddha est né en Inde à travers une « théophanie » (*lilā*). La caste Bhote est née au Tibet. Mais cette confusion peut être corrigée très facilement, si on tente de comprendre que cette histoire a été bouddhisée (à noter que selon les bouddhistes mahayanistes, il existe aussi un Bouddha de l'autre monde. Il doit être ajouté à l'histoire du théisme Bon). On peut faire quelques suggestions historiques en rajoutant ici que le lac de la Vallée du Népal a été ouvert par le sceptre du Bodhisattva Manjusri. Lorsque ces contes populaires sont consignés comme des histoires écrites, et lorsqu'on essaye d'y introduire les croyances religieuses, ils deviennent des histoires retraduites de façon discutable ; la vraie forme de l'histoire a été interprétée. Il est normal que le lecteur soit perdu : en liant entre eux les événements historiques qui se seraient produits à une époque particulière, on découvre que l'eau de la Vallée du Népal aurait été irriguée par les Mongols jaunes qui seraient venus du Nord, et que la naissance des Bhote serait due au mélange de deux différentes espèces ; l'histoire a produit les hommes d'aujourd'hui ; *si on essaye de dépendre la situation avec le pinceau de l'histoire, on est perdu*. Du point de vue de la civilisation, on est dans une histoire très ancienne. Son analyse est une tâche bien complexe. Les fruits que mangeait le père singe n'étaient pas disponibles au Tibet ; et en suivant le cours de la rivière Tsangpo jusqu'à sa source, on découvre que les habitants seraient arrivés dans l'Himalaya à travers les collines de Birmanie (Barmi *parbāt*). Alors que l'Ogresse des rochers doit être une espèce à l'état carnivore entrée dans la région du Kailash Manasrovar, depuis le pays Tadjik du Syang-Syung. Ainsi, dans la langue tamang, quelques noms anciens sont d'origine birmane, et les voyelles de liaison sont différentes du Bhote contemporain. Par exemple :

| | <u>Népal</u> | <u>Tamang</u> | <u>Tibétain</u> |
|--------|--------------|---------------|-----------------|
| Soleil | gham | dini | nyima |
| Lune | jun | lani | dawa (zla ba) |
| Main | hat | ya | lakpa (lag pa) |
| Maison | ghar | dim | khangpa |

Ces mots proviennent probablement du côté du père !

Mais la question de l'absence d'influence birmane au Tibet même se pose aussi. Le début du développement et l'unification de la langue ont commencé à partir du 7^{ème} siècle. Jusqu'ici, il a existé une langue de la région du Kham, et d'autres langues régionales. Mais on ne peut pas le dire avec précision, sans avoir fait des recherches sur la forme sociale du Tibet ancien. Il n'y a pas lieu de douter de l'ancienneté de l'habitat des Bhote, du fait que les chercheurs

contemporains ont trouvé au Tibet des objets de l'époque de pierre. Les anciens historiens tibétains aussi, pour éclairer cette antiquité, disent que, après la fin de la guerre Ayudhā Lankāpuri c'est-à-dire à l'époque du Rāmāyāna, le Singe qui incarnait la force, Hanumān, serait arrivé chez Avalokiteśvara, sur la colline du Potala. Avalokiteśvara envoya le singe méditer dans l'Himalaya. Pour la théologie du Bon, Avalokiteśvara est incarné dans Gṣen rab mi-bo, tandis que dans l'Univers (Jambudvīpa), le Kasyāpa Bouddha avait déjà disparu. Bouddha Śākyamuni n'était pas encore arrivé ; c'est pour cela que Gṣen rab mi-bo est né à Syang Syung dans cette époque intermédiaire, pour protéger les gens. Certains prétendent d'après cela que l'occupation du Tibet date de l'époque du Mahābharata, avec Gṣen rab, et d'autres qu'elle date du Rāmāyāna. Le fait de faire de Gṣen rab l'incarnation d'Avalokiteśvara et presque un contemporain du Bouddha prouve que le contact entre le Singe bodhisattva et Lokeśvara est antérieur au Bouddha Śākyamuni. Selon les croyances bouddhiques, les bodhisattva sont à la fois mondains et extra mondains, tandis que les bodhisattva de l'autre monde sont nombreux. Après plusieurs générations de Bouddha, ils viennent sur terre pour voir (*darśan*) le Bouddha. L'initiateur du Bon blanc, Gṣen rab (700 A. C.), ayant donné un traité (*śāstra*) d'explications aux Tibétains pour vénérer les divinités et les esprits, on peut en conclure qu'à son époque, la société Bhoté était déjà développée. Le lieu de pénitence de Pha theu est supposé être Tseyang, dans la région de Yarlung au Tibet central. Les descendants de Pha theu doivent se trouver à Zothar et Khritang, dans la région de Yarlung. D'autres ont écrit aussi qu'il s'agirait de Thena dans la région du Kongpo. L'endroit où jouaient ses enfants, grandis et devenus forts après avoir mangé les céréales produites des graines qu'il avait apportées et reçues de Avalokiteśvara, s'appelle Yarlung. On l'appelle aussi Ol kha rgyud thang. La région de Yarlung qui se trouve sur les rives du Brahmapoutre et qui coule depuis le Mont Kailash, était propice à l'installation humaine et à l'agriculture.

Les mythologies tibéto-tamang décrivent donc deux espèces aux origines de l'humanité : « l'espèce-père et l'espèce-mère », produites par deux milieux naturels différents que TGL appelle aussi « environnement » (*nep. mumaṇḍal*), dans un vocabulaire 'écologique' moderne. Il dote en outre les deux espèces de caractères psychologiques : elles produisent d'un côté des êtres spirituels aimant la religion (qualités attribuées aux hommes via le singe-bodhisattva), et de l'autre des êtres bagarreurs et querelleurs aimant la guerre et les nourritures carnées (qualités attribuées aux femmes, via l'Ogresse des rochers). Les clans issus de ces catégories divines essentialisées sont donc dotés de véritables traits physio-psychologiques à l'aune de leur descendance divine ou démoniaque, masculine ou féminine. La langue, enfin, est elle-même modelée sur cet héritage du genre, lié à un enracinement dans une terre et une région.

À travers cette naturalisation du mythe et de la théorie bouddhique, son inscription non seulement dans « l'environnement » mais surtout dans la biologie des espèces vivantes, l'originalité de l'auteur provient de la distance interprétative permanente qu'il sait garder au sujet de thèmes rebattus de la littérature tibétaine et du soin qu'il a de commenter et de

critiquer les propos d'un autre historien traditionnel tamang, le Tamba²². TGL explique ainsi comment le Tamba improvise en général à partir de l'établissement de « liaisons naturelles », qui sont autant d'expressions de relations cachées entre les phénomènes « *ta. sa dang rdo nyi 'brel* », « la terre et la pierre sont liées ensemble » etc. Cette forme d'expression populaire et littéraire qui constitue le tissu métaphorique des chants et récits du Tamba, est calquée sur la théorie de la « production en consécution » de douze causes (nep. *pratītyasamutpatti*, tib. *rten 'brel bcus gnis*), associées à des « présages » ou signes précurseurs. Cette doctrine des « causes agissantes » dans le monde, renvoie au mécanisme général de la Roue des Existences²³. Pour TGL, il s'agit en fait de commenter les relations entre les hommes et la société sur un modèle analogique des relations entre les hommes et la nature. Ce mode de raisonnement, ces connexions « logiques » qui répondent surtout à une certaine forme d'aperception du monde par le sens commun, sont encore illustrées par les rapports entre « éclatement de la parole » et « éclatement de la nature et de la végétation » : l'environnement, le monde matériel, comprennent donc pour l'auteur tout à la fois les hommes et les ressources, sur un mode non véritablement dissocié du divin, lequel divin est émané lui-même d'abord sous la forme du singe-bodhisattva et ensuite sous les formes de deux espèces (tib. *rīgs*) « père et mère ».

L'auteur va bientôt associer une troisième espèce aux deux premières : « l'espèce humaine », car le principe des bodhisattva qui serait à l'origine de cette intention créatrice est en fait lui-même hors-monde :

Selon l'histoire qui veut que Tamang signifie « cavalier » (*rta dmag*), étant donné que les Bhote sont nés de deux espèces différentes, la structure psychologique et les attitudes de leurs descendants ne doivent de tout façon pas être uniformes, à l'instar des castes contemporaines de Bhote, tout au moins en ce qui concerne le physique et la couleur de la peau. Cependant, cette union de deux espèces différentes a produit une uniformité d'un troisième type, encore différente, aussi bien du point de vue corporel, comportemental et psychologique, que physique : les enfants du singe et de l'Ogresse, premiers habitants du Tibet (...).

Le paradoxe de cette genèse de l'humain est qu'elle n'aurait pu, en effet, apparaître s'il n'y avait eu au départ quelque dessein divin autorisant les hommes à « recevoir » ce que la nature était capable de leur fournir ; encore fallait-il une autorisation, une impulsion du Bouddha, pour que la conception ait lieu. Une certaine idée de chute dans un monde carné est éminemment présente sous la forme de la « tentation » du bodhisattva par l'Ogresse des rochers. Cette idée de chute, qui s'exprime aussi dans l'idée de dégénérescence de l'époque (tib. *sn̄yigs dus*), est très présente chez les nyingmapa²⁴. Le bodhisattva étant par définition hors d'atteinte des séductions de la chair, il faut en passer par un mythe relativement obscur concernant la « rosée céleste », obtenue « en secouant », pour expliquer la génération, thème qui rejoint pour les Tamba tamang celui de « l'écume » de la mer que l'on trouve aussi aux origines de la création dans les mythes védiques. Le tamba tamang illustre poétiquement dans son répertoire la

²² Voir B. Steinmann 1987, 1988b : 453-464, et 1989 : 127-145.

²³ Voir R. A. Stein 1972.

²⁴ G. Dreyfus, *op. cit.* 2003: 168.

création d'un être à partir d'écume d'eau de mer. Il évoque une divinité féminine : « *Changnyi buwa* », « la déesse formée d'écume »²⁵. Pas d'idée, par conséquent, de « production » dans le bouddhisme, ni non plus de « création », mais plutôt un « surgissement » (ta. *thungcim*), et une certaine « façon de produire en chaîne », dans une sorte de matérialisme radical sans matière, qui se passe de toute idée de créateur et qui renvoie à un ordre symbolique caché, support d'un grand dessein vital.

TGL illustre ici le problème du rapport ou passage, dans la pensée tibétaine, entre taxonomie des espèces et classifications politiques et sociales, à l'aide d'un schéma indien ; transition qui va lui permettre d'introduire directement aux considérations sur les premiers clans (ta. *rus*, nep. *thar*, *gotra*) :

Premiers clans des Tibétains

Dans les chants d'origine, le Tamba dit : « *'Gro ba rigs drug mi chags cim* »

Dans ce contexte, la traduction est la suivante :

Les vivants de six mondes et de six clans sont nés comme êtres animés de souffle vital (comme « humains »). Ces propos d'apparence mythique se justifient aussi dans les récits tibétains. Parmi les descendants du père singe et de l'Ogresse des rochers, il y en avait un qui est venu du « monde des dieux » (Devālok) pour se réincarner, de nature calme et pourvu de bonnes pensées. Ceux qui étaient venus du monde des Titans (Asura) étaient de nature jalouse et querelleuse. Ceux qui étaient venus du monde des hommes étaient avides et mesquins. Ceux qui étaient venus du monde des animaux étaient ignorants et stupides. Ceux qui s'étaient réincarnés dans le monde des esprits étaient avarés et gourmands. Ceux qui venaient du monde des enfers étaient coléreux et mal intentionnés. Les descendants du côté du père singe bodhisattva étaient bons et aimaient la religion ; ils se vouaient à la religion (*dharma*) ; tandis que du côté de la mère Ogresse des rochers, ils étaient mauvais et pratiquaient la guérilla permanente des gens des pays frontaliers. **Les auteurs tibétains ont tenté de classifier les attitudes et la psychologie selon la qualité du père ou de la mère**, ou selon l'influence de la tradition du monde d'où viennent les descendants.

(...) Les enfants du singe et de l'Ogresse, premiers habitants du Tibet, sont divisés en quatre ordres :

Le premier s'appelle *IDong*. De cette lignée sont sortis dix huit grands patronymes dont *IDong*. De *IDong* proviennent quatre groupes de seigneurs (tib. *rje bzhi*) ; huit groupes de serviteurs (tib. *khol brgyad*). L'un s'appelle *Se*. De *Se*, neuf patronymes sont issus (tib. *'jungle spyan dgu*), dont l'un s'appelle *Mu*. De *Mu* huit groupes sont issus (tib. *ko leu 'phra brgyad*). Ainsi, après cette division des quatre premiers groupes, le grand-père Singe (*dhyāni*) a divisé la terre ancienne du Tibet en donnant quatre noms : *dBus gTsang ru bzhi*. Parmi les régions du Centre du Tibet et du *gTsang*, il a donné la région de *Gyuru* à *IDong*. Il a donné à *IDong* la partie droite de

²⁵ Voir références à ce chant du Tamba in B. Steinmann 2001 : 291 ; et références dans note 31.

gTsang gYas ru. Il a donné à *Se* la partie gauche (*gTsang gYon ru*). Il a choisi *Mu* pour la partie centrale (*dBu ru*).

Les quatre « hordes » se reconnaissent par quatre noms différents, et la terre aussi a commencée à être connue sous ce nom de « horde » (tib. *ru*, nép. *gan*). Les quatre noms de horde : *gYu ru*, *dBu*, *gYas ru*, *gYon ru*. La région de *gTsang* Bhod était divisée en deux parties : la partie centrale était aussi divisée en deux. **La forme primaire de l'organisation en clans (nep. *thar* ou *gotra*) des Bhote était ainsi.** Etant donné qu'il n'existait pas de « couleurs » ou « castes » (nep. *varna*), il n'y avait pas de division selon la couleur, le métier et la conduite. Bien qu'il y ait six types de caractères, **l'organisation des clans semble commencer par le nom des généalogies (nep. *vamsāvali*) et par le nom du lieu.** Il y avait un seul groupe avant cette scission en quatre hordes. Parmi ceux divisés en quatre et ne s'entendant pas entre eux, il y avait *Na dong*. L'aîné de la horde *IDong* avait pour nom *Nge* (*sNa IDong Nge*). Le chef de *IDong* s'appelait *Sha lTong nge*. Le chef de la horde *Se* s'appelait *Go Se yang Nge*. De la même manière, le chef de *Mu* s'appelait *Hul* (*Chulba*) *Mug Gare*. [*sNa IDong Nge* – 'Gram *Sha lTong Nge* – *mGo se Yang Nge* – 'Chul ba *sMug sGo re*].

Selon les Tamang, les premiers ancêtres sont *IDong*. D'autres clans sont nés de *IDong*. **Selon les Tibétains, dix-huit grands clans sont nés de *IDong*.** Dans les chants populaires répétés avec le tambour (nep. ta. *damphu*), « *sNa IDong Nge, sNa IDong Nge,* » qui signifie « un coquin, un séducteur », provient de *IDong*. **Entre ce mot invariable et les ancêtres *IDong* il y a certainement un lien sentimental, émotionnel et lignager.** Les *IDong* tamang existent encore. Le singe lui-même ayant divisé la terre et l'ayant distribuée entre ses descendants, cela justifie la première occupation du Tibet.

À la base de cette reconstitution poétique du tamba : « six sortes différentes d'êtres –sous la forme d'hommes, sont nées » ('*Gro ba rigs drug mi chags cim*) », il y a d'abord le thème indo-tibétain des « six catégories d'êtres vivants » ou « six sortes d'êtres » associées dans la mythologie hindoue et tibétaine à « six sphères de renaissance possible » :

- monde des dieux d'en haut (tib. *la*, nép. *devā*)
- monde des titans ou demi-dieux, (tib. *lha mayin*, nép. *asura*)
- monde des hommes, (tib. *mi*, nép. *manāb*)
- monde des animaux, (tib. *gro sgrub*, nép. *janāvar*)
- monde des esprits avides, (tib. *yi dvags*, nép. *bhut-pret*)
- monde des esprits infernaux, (tib. *bdud*, nép. *nārak*)

Ces six « sortes d'êtres » ont été popularisées aussi par le Tamba tamang du village dans lequel nous avons travaillé, sous la forme d'une entité divine unique qu'il appelait Lhasin Devge Dolma (*lha srin sde brgyad sgrol ma*), sorte de déesse « maîtresse des six sortes d'êtres *lha* et *srin* » supérieure à l'Ogresse tibétaine, qui incarne elle un principe chair, une première forme de vie, des sensations, des sentiments, de l'humanité ; Lhasin Devge représenterait plutôt ce que nous avons décrit dans la poétique du Tamba comme : « une genèse affective » du social.²⁶

²⁶ Voir B. Steinmann, RET 2003 : 81-91 ; et RET 2003(b) : 31-44.

TGL joue sur l'étymologie de « *rigs* », en tibétain, traduit ici par « espèce », pour permettre de comprendre ce passage progressif de l'idée d'êtres vivants à celle de « clans » ou « familles ». *Rigs* signifie en effet à la fois « humanité » (*mi-rigs*, « l'humanité »), classes sociales (*dpon rigs*, « classe des chefs »), taxonomie (« types de langue, d'écriture, de grains, de bétail etc. »), cinq sortes de Bouddha (*rigs lnga*), figure de style (nep. *śloka*), également gens de « bonne » ou de « mauvaise » extraction (*rigs kyi pumo*, *rigs kyi ngan*), et enfin, les quatre sortes d'êtres humains dans une adaptation tibétaine de la théorie des *varṇa* indiens (« couleurs » ou « castes »), c'est-à-dire : *Bram-ze rigs*, prêtres ; *rGyal-rigs*, rois ; *rje-rigs*, seigneurs ; *dmangs-rigs*, serviteurs. L'auteur joue sur ces différentes acceptions du terme *rigs* pour montrer les glissements de sens dans la pensée populaire du Tamba et élargit ainsi les métaphores des liens ou « causes agissantes » vers une dimension éthique et politique. C'est la « bouddhisiation » de l'histoire qui peut expliquer tous ces errements mythiques dans l'interprétation de la succession des événements historiques :

(...) Là, apparaît une confusion : après la création de l'Univers et de l'homme dans différents pays, les rois aussi se sont établis. À la même époque, le Bouddha est né en Inde à travers une « théophanie » (*lila*). La caste Bhote est née au Bhod. Mais cette confusion peut être corrigée très facilement, si on tente de comprendre que cette histoire a été bouddhisée.

Pour TGL, l'un des principes d'explication de cette surimposition de la « théologie » bouddhique sur le mythe d'origine peut se comprendre grâce aux dérivations étymologiques des noms de lieux et de personne : c'est ce qu'il appelle l'invention d'un « **lien émotionnel et lignager** ». Il étudie en particulier certaines formes de dérivations sémantiques à travers les interprétations populaires chamaniques des toponymes et des ethnonymes. TGL se livre souvent à des analyses de type cognitiviste, en montrant par exemple comment, dans les corpus chamaniques, les mots sont pris pour de véritables opérateurs d'action, des moteurs de recherche, des « actes ». L'explication étymologique du nom même de la montagne de Sailung, qui est son propre lieu d'habitation et où les chamanes tamang se rendent régulièrement en pèlerinage, expliquerait ainsi les croyances de ces derniers, qui vont rechercher dans ce lieu l'apparition miraculeuse d'une certaine « pierre de silex ou cristal », *shel jyung pa* en tamang, expression qui pourrait dériver de « *Shel lung* » en tibétain, explique TGL, c'est-à-dire « le pays du miroir ou du cristal », le pays de la pierre blanche où l'on vient « voir de la pierre » en effectuant le pèlerinage à la montagne de Sailung. Le même nom de Sailung pourrait aussi signifier, selon lui, ainsi que le rapporte une autre tradition népalaise : « le pays des cent (nep. *saya*) montagnes (tib. *ri-lung*) ». À travers cette forme de nominalisme, TGL conserve toujours l'idée de la relativité des étymologies comme des croyances et des histoires populaires qui s'y rapportent. Il adopte dans le texte ci-dessus le même principe d'explication pour le nom de clan « sNa lDong nge », expression qui signifie : un « coquin », un « séducteur », et qui a fini par désigner le clan Dong ou clan principal des Tamang de sa région, premier dans la genèse, et ainsi directement lié à l'histoire de « séduction » du singe-bodhisattva par l'Ogresse des rochers ! Mais il est difficile de déterminer dans ce cas si le premier séducteur est le singe ou l'Ogresse.

À travers ces conceptions étymologiques et indiennes (références aux Purāna) de l'histoire des premiers ancêtres tamang, TGL offre un véritable complexe historico-géographique des relations entre espèces, territoires et organisations sociales et politiques, que nous pouvons résumer à travers le schéma suivant :

| | | | |
|---|-------|--|------------------|
| Père singe (Complexe territorial) <i>gan</i> ou « horde » Régime des aînés | ===== | Mère Ogresse (Complexe lignager) <i>thar, gotra</i> ou « lignages » Régime des cadets | |
| gYu | dBus | gTsang de gauche | gTsang de droite |

dBus gTsang rus bzhi (Les quatre clans principaux des origines)

Ces quatre clans des origines se divisent donc entre les deux descendance du père singe et de la mère Ogresse, donnant ensuite les Dix-Huit Grands Clans tamang ou lDong, issus du père singe : tout à la fois principe territorial, branche aînée et organisée politiquement sur le principe de la « horde ». TGL a donc tiré directement de la mythologie tibétaine relative aux premiers clans les principes de différenciation des clans tamang, qui se subdivisent socialement aujourd'hui en deux grands groupes : les clans reliés aux lamas (*lama 'khor*), et les clans reliés aux chamanes (*labon, bompo*). Les clans tamang comportent aussi des références à des territoires et à des occupations, par exemple les *khani 'khor*, « clans de mineurs », ou les *muktan*, « clans venus de Mugu ». Les clans chamaniques, en revanche, sont supposés être les résultats de mésalliances avec des groupes non convertis correctement au bouddhisme, à savoir des clans reliés aux « régions de gauche », aux cadets, aux lignages de gendres, aux femmes. Les Tamang distinguent par ailleurs des clans mâles (*pholha*), liés aux hommes, et des clans femelles (*molha*), liés aux femmes. Les rites claniques sont distincts et requièrent à chaque fois l'intervention des différents spécialistes, chamanes ou lamas. Le gouvernement des clans est directement à son tour issu de ce principe de génération par l'aîné, le mâle, le principe père, ou par les cadets ou gendres, les femelles, le principe mère.

Chefferies tamang, revendications nationalistes et théorie marxiste

Le Coho, dans la société tamang, désignait le chef, la « tête », l'homme fort c'est-à-dire le plus âgé et le plus puissant, celui qui pouvait prétendre aussi rassembler des troupes pour lutter contre les avancées des troupes magar (soldats *gorkha*) venues de l'Ouest, lors des conquêtes du 18^{ème} siècle. Le propre beau-père de TGL était un « *coho* », un chef de clan riche doté de terres religieuses *guthi*. Les Tamang ont conservé cette image du chef politique qui est aussi le rassembleur des solidarités claniques, thème qui devient un puissant leitmotiv dans les revendications ethniques nationalistes. Le *coho* était un chef élu : TGL montre que des tensions constantes ont existé à l'intérieur des clans tamang du fait de cette élection

du *coho* par les *'khor* ou clans bouddhisés des lamas nyingmapa, ayant à leur tête des divinités de type *jo-bo jyo-mo* (littéralement « seigneur, maîtresse »). Les clans des lamas dominent les clans chamaniques, gouvernés quant à eux par des divinités de type *btsan, rgyal-po*, autant d'entités démoniaques exorcisées régulièrement lors des rituels des lamas nyingmapa, et reflétant directement les croyances des populations de l'ancien Tibet. Le patrilignage aîné se reconnaît donc à travers les *coho*, tandis que les matrilignages se reconnaissent à travers les divinités « chamaniques ».

Selon TGL, les *coho* auraient été supplantés dans l'histoire par le « régime des cavaliers », (de type tibétain *chanpo*), qui aurait été lui-même supplanté par les *mukhiyā*, chefs indo-népalais. Les *chanpo* se seraient enfuis au sud de l'Himalaya et seraient à l'origine des *rta dmaq* ou Tamang modernes, issus donc de hordes guerrières peu différenciées, résultats de diverses transgressions religieuses et d'affrontements territoriaux. Mais c'est précisément ce **système des *mukhiyā* élus qu'il assimile à la démocratie**, et à partir desquels se développent des « clans frères » de même *gotra* qui sont les clans-frères (*swango-bhai*) », en fait, les subdivisions lignagères actuelles des Tamang profondément remodelées sur les lignages indo-népalais :

Il n'était pas question que les hordes puissent se battre ou concurrencer une force plus grande, qui était de nature à imaginer un État doté d'un roi, d'un trône, de ministres, de départements, d'armée, de conseillers, de prêtres, d'espions, etc.. Car les catégories de sujets et de savants de la société tibétaine avaient refusé le système de la horde ; système qui lui-même était inefficace en raison des divisions entre les douze clans. La désorganisation générale des règles de gouvernement ayant provoqué une révolte chez les sujets, les douze Tamang durent fuir le pays. **Dans toute histoire, le système ultérieur combat le système antérieur.** Dans le contexte de société Bhote, il n'y avait pas d'autre alternative. La lignée issue du singe bodhisattva avait donné quatre clans, y compris l'Dong. Ces derniers étaient devenus plus tard des *ru* (nep. *gan*, hordes). Puis toutes ces hordes s'étaient réunifiées pour parvenir à former un seul royaume *rashtriya*. Alors seulement, les hordes tamang avaient formé une caste (*jāti*) unique et les chefs de horde avaient pu donner leur nom à chacun des groupes. Ceux qui avaient fait allégeance s'étaient dispersés dans la nation, et ceux qui ne s'étaient pas rendus, avaient sauvé leur existence en se scindant en castes. Si on ne peut développer son originalité, il est bien difficile de la conserver, qu'il s'agisse du domaine intellectuel ou d'autres domaines sociaux. Même de nos jours, la société tamang se bat pour préserver son originalité. Dans le contexte national du Népal, on reconnaît seulement douze tamang et leurs frères de clan (*swango*), et d'autres clans alliés ou « gendres » (*kutumba* ou *'khor*) qui vivent ensemble (*Jyobjo can = swango bhai ; Gnyen = kutumba* ou encore *shyang*).

Ainsi, l'auteur explique-t-il la résistance actuelle des Tamang à l'assimilation nationale par une longue histoire de rébellion et de fuite. La dispersion au sein des clans tibétains est considérée comme un signe de domination et comme un échec général à affirmer sa singularité et ses modes propres de gouvernement. La suite du texte est une introduction au débat politique contemporain concernant le meilleur mode de gouvernement, pour des populations « tribalisées » ou « minoritaires », les *janājāti* du Népal et de

l'Inde, qui ont déjà assimilé les règles religieuses et matrimoniales des groupes dominants.

Les acquis et les conséquences du régime de Mukhiyā

Le régime de Mukhiyā a donné une certaine allure (nep. *gati*) à la société bhote. Alors que le régime des cavaliers *chanpo* avait créé un « environnement de contrôle » de la société par la force, le régime de Mukhiyā cherchait à lui donner une certaine perspective historique en développant une organisation basée sur les « relations sociales ». Les *chanpo* avaient développé des zones d'influences fondées sur le principe des lignées, avec de petites unités patrilinéaires. En arrivant à l'époque des Mukhiyā, cette société lignagère avait pris la forme de la société de grands clans (*gotra*). Il y eut une séparation entre la classe des seigneurs (*prabhūbarga*) et celle des sujets (*prajābarga*). Ils s'appelaient respectivement Mukhiyā et sujets (*prajā*). Entre les familles Mukhiyā et les sujets se créèrent des classes intermédiaires de dirigeants. Cette classe s'étant étendue, le conflit avec les Seigneurs de la communauté des lignées s'intensifia. **Pour assimiler alors la classe dirigeante à la classe des Mukhiyā, il y avait un chemin à choisir : soit le conflit, soit le compromis.** Les Mukhiyā ne semblent pas avoir réussi à transformer les communautés tibétaines lignagères (*vaniśya*) établies en différentes régions en classes de sujets. Cependant, cette tentative des Mukhiyā a ouvert la porte à la transformation de la société des Bhote. Comme les familles des Mukhiyā, les « cercles » tamang (tib. *'khor*) choisirent le chemin de la lutte en vue d'assujettir la société des membres de *gotra* (*sagotri*) ; une certaine **conscience sociale** se réveilla chez les Bhote et cela exigea de clarifier l'ensemble clanique « *gotra* » et la société (nep. *samā*).

Par conséquent, la forme du régime de lignée (nep. *thari*) s'esquissa et la société clanique de *gotra* identifia les lignées en se basant sur le lieu d'origine, la généalogie et d'autres critères tels que les derniers ancêtres (ta. *mhe mhe*), les gendres (nep. *kutumba*, ta. *mha*) et les subdivisions lignagères de clans-frères. Certaines lignées qui habitaient ailleurs et appartenaient à une autre lignée (*thari*) de nom différent furent identifiées en fonction de leur lieu d'origine et de leur proximité avec les ancêtres (*mhe mhe*) et finalement, elles furent acceptées comme des membres de même *gotra* ou de clans-frères (*sagotriya* ou *swange-bhāi*). Ainsi, les Mukhiyā ont-ils instauré un système consistant à accorder à leurs frères aînés le statut de Mukhiyā, à d'autres frères les titres de fonctionnaires des organes exécutifs et le reste était considéré comme gendres (*kutumba*). D'autres communautés de clans de type *gotra* ont aussi adopté cette innovation des Mukhiyā et abandonné leur ancien système. Bien qu'en général les 18 grandes lignées (*mahāthari*) fussent reconnues comme descendantes de Dong, les questions soulevées par l'instauration du régime de Mukhiyā ne furent résolues que par le régime des douze hordes tamang. Si tous ceux qui avaient été reconnus comme des descendants proches des douze Tamang furent considérés comme des frères de lignées (*swange bhāi*), ceux des dix-huit lignées formèrent alors la « société de caste (*jāti samā*) » avec laquelle on pouvait avoir des relations de l'ordre de l'alliance (*kutumba*). Ainsi, le mariage (nep. *bibāha*) entre les douze Tamang et les dix-huit lignées ne fut plus interdit. Cela montre que si la tradition lignagère (nep. *vaniśā paramparā*) de la société Bhote date de l'époque ancienne (nep. *prācin kal*) et dure encore, la société de

membres de même clan *gotra* (*sagotri*) a également une très longue histoire. Dans cette dernière, hormis les descendants de neuf générations, tous avaient la relation de gendre (*kutumba*). **Dans cette société tamang lignagère (*thari*), le mariage entre les enfants de l'oncle maternel et de la tante paternelle est de coutume, mais cette coutume avait été interdite par le roi Srongtsen au Tibet.** Mais étant donné que les Tamang avaient fuit le Tibet au début de la royauté *chanpo*, cette coutume a continué d'exister jusque dans leur société actuelle. Si on dépeint le tableau de l'évolution de la société tamang, voici les différentes phases par lesquelles elle est passée :

- 1) La société matriarcale et patriarcale
- 2) La société guerrière (nep. *larākā*)
- 3) La société de hordes (*gan*)
- 4) La société de Mukhiyā

Ces quatre types de sociétés sont les structures anciennes de la société du Bhod ancien.

TGL connaît la théorie marxiste des classes sociales grâce à ses lectures de revues soviétiques qui étaient largement diffusées au Népal dans les années 1980. Il montre ici que les *mukhiyā* sont les chefs de type indo-népalais, des « féodaux » pour les Tamang, contre lesquels les paysans se sont maintes fois révoltés, sans que ces révoltes n'aboutissent à une véritable révolution ; tout au plus une fuite mais pas une révolution du type de celle des maoïstes. C'est par suite de fractions et de scissions répétées à l'intérieur des clans originels que TGL explique donc la progression d'une « conscience de classe » (nep. *bargyako cetana*), produit de la lutte que les « clans tamang » auraient entreprise contre les « castes indo-népalaises », en reproduisant entre eux l'oppression subie par assimilation progressive des clans aînés aux mukhiyā, et des clans cadets aux « clans *kutumba* » gendres et inférieurs. Le système de l'alliance avec la cousine croisée matrilatérale, qui a perduré chez les Tamang, a renforcé encore leur statut d'inférieurs dans le système social indo-népalais.

Vu sous cet angle, dans la société familiale (nep. *parivārik samāj*), le commandant était l'aîné (à la fois dans la communauté et la famille), mais la famille et la communauté étaient des unités politiques différentes. Dans le régime des hordes, il n'y avait pas d'organe unique chargé de l'autorité. La famille et la communauté étaient intactes comme dans le régime précédent, mais les cavaliers étaient divisés en deux unités exécutives : 1) les gardes du corps, 2) les portiers (gardiens du territoire). Ici, on voit apparaître un organe exécutif supplémentaire. Au moment de la réorganisation de la société Bhote sous le régime *Mukhiyā*, apparut en dehors de la lignée, d'une part une catégorie de gendres (*kutumba*) avec qui les échanges matrimoniaux étaient possibles, et d'autre part, deux catégories au sein de l'organe exécutif : une catégorie supérieure incluant les clans Gole, une catégorie inférieure des clans tamang de type *'khor* et de serviteurs. La catégorie supérieure était constituée des membres de la famille, tandis que la catégorie inférieure était constituée des personnes venues de la société ordinaire. Sous le régime tamang des cavaliers, alors que l'organisation généalogique (*vamsā*) se transformait en lignage de type *thari*, les proches (*sagotri kul*) furent identifiés comme frères de lignée (*swange-bhāi*). Les principales lignées anciennes se transformèrent ainsi en une « société de caste » (*jāti samāj*).

L'originalité stylistique de la composition

Elle ressort tout d'abord si l'on compare ce plan à celui de l'ensemble des textes qui constituent le canon des ouvrages bouddhistes tamang :

'Jig rten gtam chos, ou « Histoires folkloriques » ;

Rus chen bco brgyad, ou « Livre des Dix-Huit Grands Clans » ;

lKug pa kha chos, ou « Langage silencieux -ou symbolique- ».

Dans ces ouvrages, l'exposé est fait sous forme de répertoires : listes de noms de clans et de divinités auxquelles ils se reliaient ; ensemble de règles sociales édictées selon l'ordre coutumier ; maximes de sagesse et d'obéissance aux lamas et aux anciens ; proverbes et énoncés généraux stéréotypés concernant l'ordre social en général. Dans son traité, TGL s'inspire toujours largement du style des lamas de village et de leur façon de mêler codes de la coutume et règles de conduite religieuse, mais il s'en démarque très nettement par une grande liberté de composition, illustrant ainsi le rapport entre normalisation stylistique, de règle chez les historiens nyingmapa, et individualisation des « auteurs » de traités, qu'il s'agisse de biographies ou d'hagiographies (tib. ta. *rnam thar*), de textes révélés (tib. *gter ma*), de cosmologies ou de traités de divination. Le manuscrit de TGL s'inscrit en fait au croisement de plusieurs types d'ouvrages, mêlant l'histoire proprement dite (tib. *lo rgyus*, Annales)²⁷, la chronique royale (tib. *rgyal rabs*), l'histoire religieuse (tib. *chos 'byung*), ainsi que de larges extraits d'ouvrages anciens comme le Rgya bod yig tshang²⁸, les Annales Rouges²⁹, le bKa' 'chems ka khol ma ou « Testament caché dans le Pilier »³⁰, textes apocryphes des 13^e-14^e siècles, supposés contenir entre autres une biographie (*rnam thar*) du bodhisattva Avalokiteśvara. Le manuscrit de TGL s'appuie aussi sur une évocation du mythe qui a été fabriqué à partir du rôle du bodhisattva dans la création de l'humanité.

²⁷ Le *Deb gter dmar po* est le premier exemple de cette fresque historique tibétaine globale. Selon J. I. Cabezon & R. R. Jackson ed. 1996 : 39-47 : « Le but et les conceptions qui le sous-tendent ne peuvent être compris qu'en rapport avec la conquête mongole du Tibet en 1240, par Ögödei Khan (1229-1241), l'établissement d'un gouvernement central sous 'Bri gung pa et Phag mo gru, et son inclusion dans l'empire mongol. Le *Deb gter dmar po* comprend des sources chinoises et mongoles ».

²⁸ Plus ancien travail historique tibétain (1434), antérieur aux *Blue Annals*, et qui contient entre autres les Chroniques du 5^e Dalaï Lama, ainsi que plusieurs histoires comme celles des sept frères Masang et de la mise en esclavage des huit grands clans Ldong (voir G. E. Smith, *op. cit.* 102 sq.), autant de thèmes inspirant les recherches de TGL sur l'origine hypothétique des Dix-Huit Grands Clans Tamang.

²⁹ Voir *The Red Annals* 1961 : copie trouvée en U med par une famille tibétaine qui avait émigré au sud de l'Himalaya quelques années avant 1961 et réédité en 1961.

³⁰ Selon la légende, cet ouvrage serait le testament du roi Srong Tsen Gampo, qui aurait été retrouvé dans le trou d'un pilier du grand temple du Bouddha à Lhasa par Atiśa (982-1054 ?) en 1049. Voir essentiellement les analyses de Ronald M. Davidson 2003 : 64-83 et J. I. Cabezon, *op. cit.* 1996 : 28-29. Voir aussi A. I. Vostrikov 1970 (pour la trad.)

Le degré de création littéraire dans l'historiographie tamang

Dans la chrétienté européenne, les historiens du style se sont posé la question du degré d'individualisation des auteurs du Moyen Âge écrivant en latin médiéval : pouvait-on véritablement parler d'un « champ littéraire »³¹ dans un sens contemporain, ou au contraire, ne devait-on pas plutôt se méfier d'attribuer une individualisation stylistique et l'apparition d'un véritable sujet à des historiographes s'inscrivant dans un contexte rigoureusement défini par « le cadre ecclésial, les cours princières et les foyers humanistes classiques »³² ? L'individualisation ne conduit-elle pas éventuellement à une normalisation accrue, se demandent les auteurs. Il serait opportun d'appliquer le même recul critique pour nos auteurs historiographes de leurs communautés. Chez les auteurs bouddhistes tamang, le modèle de composition des ouvrages nyingmapa a été établi à partir de variantes locales définies sur le modèle des enseignements du découvreur (*gter ston*) 'Ja tshon snying po (1585-1656)³³. Le caractère tantrique de l'ensemble de leur canon bouddhique et de leurs travaux historiographiques n'est donc pas véritablement nouveau : les textes ont une dimension à la fois sotériologique et pragmatique, ainsi qu'il est de règle chez les auteurs nyingmapa, et l'expérience générale, y compris les coutumes et les usages locaux, représentent une catégorie rhétorique importante constituant la dimension essentielle du savoir.

En revanche, les derniers chapitres du manuscrit de TGL s'engagent résolument sur une réflexion politique d'un nouveau genre. Le traité découle en effet de tout un ensemble d'interrogations par les Tamang sur leur place particulière dans la société civile népalaise hindoue, au coeur de la montée d'un débat politique sur le collectivisme ou le communisme, dans une société « tribale » profondément égalitaire, et dans un cadre religieux qui a déjà opéré un parfait syncrétisme indo-bouddhique.

TGL, sous couvert de fidélité aux canons de l'écriture, critique en fait une certaine forme de « réification » (*nep. bastu*) religieuse, qui tendrait à trouver dans l'accord entre un groupe et une doctrine le mot de passe pour la fabrication d'une histoire collective néo-nationaliste exemplaire : c'est à travers un examen scrupuleux des thèses offertes précisément dans ce cadre bouddhique mythico-historique tibétain, que l'auteur peut remettre en question le « savoir légitime » de type religieux que d'autres historiens lamas tamang ont pu constituer sur leur propre société, à partir des années 1960³⁴. L'exiguïté de leurs sources de connaissance est remise en question, ainsi que leur expérience de la fabrication de documents pouvant servir d'archives aux sociétés désireuses de se trouver des origines.

Son propos à lui n'est pas documentaire : il n'hésite pas, en effet, à inventer et à interpréter d'une façon narrative les diverses fluctuations des groupes qu'il considère comme étant les ancêtres potentiels des Tamang, en s'appuyant sur leur organisation actuelle, et à partir d'un modèle rétrospectif élaboré à partir de l'exemple des luttes actuelles contre la

³¹ Selon les termes de P. Bourdieu 1992.

³² Voir D. Iogna-Prat & B. M. Bedos-Rezak ed., 2005 : 114-115.

³³ Les Nyingmapa mettent l'accent sur la réalisation à travers la pratique d'un enseignement. L'un des exemples de ces révélations est le *Dkon mchog spyi 'dus de Rig 'dzin 'Ja tshon snying po* ; voir : G. E. Smith 2001 *op. cit.* 240.

³⁴ Voir B. Steinmann 1987.

monarchie. Il construit des fictions afin de donner une dimension historicisante à des conceptions religieuses bouddhiques, parlant aussi bien des coutumes populaires que des codes de prière et de récitation des textes sacrés. Ce faisant, il interprète et se transforme en naturaliste devant l'événement ou l'archive, rejoignant ainsi certaines conceptions positivistes de l'histoire. Si une telle tentative critique d'analyse des faits historiques s'inscrit dans la droite ligne de la plus pure tradition philosophique et historienne tibétaine nyingmapa, cet auteur, qui a été lui-même en contact avec des anthropologues qui cherchaient à découvrir un caractère exceptionnel et singulier à ce qu'ils pensaient être une singularité culturelle (la sienne), donne paradoxalement une leçon de « délocalisation »³⁵ en mettant lui-même en scène le biais nationaliste de l'historiographie tibétaine et tamang.

Illustration de l'histoire par le mythe : modèle analogique

Dans son traité, l'auteur est parti en effet des mythes d'origine pour montrer subtilement comment l'enseignement secret qui y est donné pouvait illustrer tout aussi bien les luttes de pouvoir des différents groupes tibétains entre eux. On a vu comment dans le mythe, le principe féminin, assimilé à une ogresse carnivore, séduit le principe masculin, incarné par un être mi-simiesque, mi-divin. Une véritable lutte pour la copulation s'ensuit, une ruse féminine qui réussit, et le genre humain, conçu comme une forme de contrainte de la volonté divine abusée, peut alors se développer.

En s'appuyant sur un cadre général de philosophie bouddhique et en insistant particulièrement sur l'athéisme matérialiste, voire même « l'acosmisme », qui la caractérise, l'auteur développe ses propres points de vue sur la création : un matérialisme historique et une forme d'évolutionnisme politique ou de « darwinisme social » lui servent de cadre de démonstration pour montrer comment un régime en a chassé un autre dans l'histoire, sans que cette succession de styles de chefferies et de formes de pouvoir n'aient jamais été orientées vers un but défini. Il en arrive à discuter les formes contemporaines de l'État moderne : si l'État peut avoir prise aujourd'hui sur un ensemble de populations aussi disparates que ces tribus des marches sino-tibétaines, c'est parce qu'elles ont été réunies depuis longtemps autour d'une même observance, celle des lois indo-tibétaines des renaissances (nep. *samsāra*), centralisées sous la houlette du souverain bouddhique idéal incarnant la doctrine³⁶. Mais elles peuvent prétendre dépasser cet ancien principe de l'imperium théocratique tibétain en adhérant à un système politico-religieux diversifié, un « multiculturalisme » essentiellement pacifiste, dont notre auteur prône les nouveaux traits internationalistes et universalisants en s'inspirant de la philosophie du Bon. Le cadre cosmologique et mythologique tibétain classique qu'il reprend à son compte, tout en introduisant des variantes locales tamang, n'est

³⁵ Voir par exemple les critiques avisées de J. Assayag sur le thème de la délocalisation et de la mondialisation vues de l'Inde, 2005 : 55.

³⁶ Sur l'analyse historique de l'importance et de la persistance du vieux modèle cosmologique du *karma-samsāra* dans l'Univers bouddhique tibétain qui se reconstitue au XIe siècle après la décadence de l'Empire, et qui a perduré pour devenir un élément central du pouvoir tibétain religieux, voir M. Kapstein 2000, *op. cit.* : 42-50.

toutefois pas de nature à donner des explications sur les profondes transformations qui ont projeté au 20^e siècle des groupes politiquement endormis dans de sanglants conflits, orchestrés aujourd'hui à travers l'idéologie maoïste chinoise et le naxalisme indien. TGL en vient donc à chercher de nouvelles explications sur la façon dont les groupes et les individus, dans l'histoire, sont devenus « sociaux », en cherchant parallèlement à déchiffrer ce qui s'est joué à travers les luttes entre clans et partis opposés dans l'histoire tibétaine.

Les idéaux types tamang

L'homme de clan (tam/tib. *rus*) ou « de horde » (nep. *gan*) qu'il décrit pour les Tamang, ne se connaît encore dans le passé que comme « race », « lignage », « famille », « groupe d'aînés ou de cadets » ou sous toute autre forme générale et collective, sans être encore membre à part entière d'un État. L'auteur discute d'une façon très hobbesienne la légitimité même de tout pouvoir qui ne serait pas fondé naturellement sur les préceptes bouddhiques ; c'est-à-dire le pouvoir résultant dans le passé de cette véritable « lutte des hordes » les unes contre les autres. Si la monarchie ancienne lui paraît bien être l'aboutissement naturel de la domination générale des groupes en lutte généralisée, dans la droite ligne de Hobbes, la place dans un État moderne centralisé qu'ils revendiquent aujourd'hui, en particulier à travers la révolution maoïste, demeure à ses yeux hautement hypothétique, à cause de l'impératif bouddhique de salut qui ne peut être que « hors monde ». Le manuscrit se termine pour cette raison sur une tentative de ralliement général à une idéologie religieuse pacifiste et nationaliste sous les emblèmes du Bon militant. Les réflexions de TGL illustrent l'importance et la prégnance chez les historiens du bouddhisme de cette « structure mythique bouddhico-tantrique nyingmapa », brillamment démontrée par Iyanaga Nobumi (2002-2003)³⁷ pour le cas du Japon. L'importance de cette « idéologie » tantrique pour la constitution des États impérialistes modernes transparait à travers toute l'Asie centrale. On apprend rétrospectivement, sous la plume de TGL, comment l'idéologie de l'État népalais monarchique hindou peut avoir encore prise maintenant sur des groupes aussi conflictuels et peu organisés que ces anciennes tribus tibéto-birmanes. Leur incapacité à s'organiser politiquement est le reflet de leur enfermement dans de vieilles structures ethniques et domestiques qu'il aimerait réformer. C'est dans ce même cadre tantrique et bouddhique, qui s'avise d'une histoire événementielle tout en s'appuyant sur les grands mythes d'origine, que l'auteur remet en question l'ordre social actuel au nom d'un bouddhisme plus internationalisé et universel : solution de

³⁷ Voir Iyanaga Nobumi 2002-2003 : 1-33, et la brillante interprétation qu'il propose de l'influence du tantrisme bouddhique dans la formation de certaines formes de l'idéologie de l'État de l'époque médiévale, et de l'idéologie réactionnaire du Japon moderne. La forme de « national-socialisme » préconisée par TGL peut aussi bien informer les leitmotifs de rassemblement des grands pèlerinages aux lieux saints en Inde (auxquels se joignent volontiers les chamanes), et où se déploient les slogans des partis d'extrême droite hindous de la RSS.

ralliement quasi « national-socialiste » pour les groupes minoritaires actuellement en rébellion contre le pouvoir monarchique hindou.

Le rôle de l'auteur en tant qu'analyste politique des événements révolutionnaires contemporains au Népal, et en particulier son engagement dans les publications des nouveaux « fronts politiques de libération » (nep. *mukti morcā*) des différents groupes ethniques, lui permet d'interpréter rétroactivement la manière tibétaine et tamang d'écrire l'histoire, à la lumière des manifestes sociaux et politiques contemporains : en particulier, la façon dont le bouddhisme, revisité par les idéologies occidentales (marxisme, darwinisme, naturalisme), a pu devenir un leitmotiv de ralliement au sein de l'entreprise de recomposition politique des identités culturelles locales. Les mythologies du bouddhisme tamang et différentes modalités de gouvernements populaires tibétains (système des « hordes », système des chefs *mukhiyā* ou *coho*) sont présentées ensemble, à travers une forme de pensée politique globalisante qui pose deux questions : celle de la légitimité d'un système démocratique au sein d'une nation, et l'intégration des anciennes « hordes tribales » dans ce système ; ensuite, en filigrane, se pose la question de la légitimité de la place du moine se faisant historien, au sein d'un débat politico-religieux sur l'évolution et la transformation des sociétés.

Comment la doctrine tibétaine bouddhique mahāyaniste récente (et largement exportée), qui se veut universalisante et essentiellement athée, permet-elle de repenser la légitimité des formes populaires de rébellions ethniques dans le passé (révolte contre l'autorité des aînés et des anciens), et dans le monde contemporain (révolution populaire ethnique ou *janāndolan*) au Népal ? Compte tenu de l'histoire particulière du pouvoir au sein de ces anciens groupes devenus les nouvelles « minorités » nationales au Népal, il s'agit de repenser la question de l'avènement de l'idée même d'État, d'une existence « politique nationale » individualisée, pour des ethnies de langue tibéto-birmane et de religion bouddhiste qui ont toujours été laissées en marge de l'histoire ; en particulier dans le cadre de la monarchie absolue d'essence religieuse hindoue installée au Népal depuis plus d'un demi-siècle, et contestée aujourd'hui par la révolution maoïste.

L'exemple et la satire dans la vie et l'oeuvre de l'auteur

En dépit des critiques raisonnables que les historiens des Annales ont pu faire aux « plumitifs de l'historiette, qui font de l'histoire à travers la biographie »³⁸, ou des sociologues qui dénonçaient aussi de leur côté « l'illusion biographique »³⁹ comme source de connaissance de l'histoire sociale, la prise en compte de certains éléments de l'histoire de vie de TGL nous permet de montrer comment elle entre éventuellement dans le cadre des « exempla » de vies de moines tantristes tibétains, et sa portée politique pour ses contemporains. Un contexte littéraire nyingmapa tibétain plus large a vu en effet fleurir de vivantes controverses politiques et religieuses à travers des personnalités hors normes, en particulier un Gedun Chöpel, moine et rebelle, avec qui TGL n'est pas sans partager un certain nombre de

³⁸ Cf. D. Iogna-Prat & B. Miriam Bedos-Rezak 2005, *op. cit.*: 8.

³⁹ Par exemple P. Bourdieu, cité par Iogna-Prat, *ibid.*

traits de caractère, ne serait-ce que son goût de la polémique, son intérêt pour le marxisme et un certain goût pour la transgression mondaine des normes de la vie monastique.

Né d'une mère nonne (tamang) et d'un père moine (bhoutanais), éduqué dans les traditions monastiques nyingmapa mais vivant hors du monastère⁴⁰, notre auteur a commencé de constituer ses propres archives ethnographiques dans son village, à la faveur de sa collaboration avec des ethnologues venus enquêter dans sa région. Il a recueilli des témoignages oraux, des ouvrages bouddhiques en langue tamang et des sources tibétaines nyingmapa de ces ouvrages. Il a archivé également de nombreux compte rendus de presse sur les publications nationales et internationales concernant sa propre société, et tout un ensemble de documents qui étaient diffusés au Népal à partir des années 1970, sous l'influence de la propagande marxiste russe, indienne et chinoise : en particulier certaines éditions classiques des pensées de Marx, Lénine, Mao Tsé-toung. Tout en transmettant des enseignements bouddhiques et en exécutant les rituels bouddhistes ordinaires pour une clientèle composée en majorité de gens de son village natal (District de Doramba, Est de la Vallée de Kathmandou), il collabore régulièrement à une rubrique philosophique dans un quotidien de langue népalaise, et développe une activité intense d'observateur des mouvements révolutionnaires actuels. Auprès des jeunes maoïstes qui circulent régulièrement dans son district et qui pénètrent dans les temples bouddhistes (*dgon pa*) avec leurs armes pour marquer leur rupture totale avec toute forme de religion, il insiste sur la façon dont le bouddhisme se présente comme une idéologie de paix, à travers un athéisme et un matérialisme qui peuvent rejoindre à maints égards la philosophie marxiste. Il définit le « journalisme pacifiste » comme un journalisme qui pratique l'analyse d'un conflit et l'étude des changements afin de dégager des informations des points de vue équilibrés, justes et adéquats⁴¹. Il aime en particulier à stigmatiser ceux qu'il englobe sous l'appellation « d'intellectuels journalistes », et dont le petit apologue suivant, raconté par lui lors de l'une de ses longues excursions anthropologiques en pays tamang et thangmi, donne le ton :

Autrefois, les intellectuels voulurent enquêter sur les dieux pour en rendre compte dans les journaux. Ils allèrent d'abord sur la montagne la plus célèbre, au Mont Kailash et là, ils rencontrèrent en premier Parvāti et son époux. Ces dieux étaient en train de faire la sieste. Dérangés dans leur repos par les intellectuels qui frappaient bruyamment à la porte, ils se mirent en colère. Les intellectuels décidèrent alors d'aller un peu plus haut. Ils sonnèrent à la porte de Brahma. Brahma était en train de faire ses comptes. Pareillement, il fut pris de rage et jeta les intellectuels à la porte. Dépités, ceux-ci eurent alors l'idée d'aller déranger Vishnu. Mais pour ne pas essuyer un troisième refus, ils se munirent d'un grand bâton. En

⁴⁰ De nombreuses traditions se sont développées dans le monachisme tibétain, y compris autour « d'enseignants non ordonnés, qui ont donné leur mode de vie en exemple : en tant que yogi tantriques à demeure ou itinérants » : voir G. Dreyfus 2003, *op. cit.* : 22. N'oublions pas non plus que l'étymologie de « moine », en français, nous renvoie à « monos » ou « seul, unique », et que ce terme désigne donc en tout premier lieu l'anachorète solitaire, le cénobite.

⁴¹ Il rejoint tout à fait en cela les points de vue de journalistes qu'il fréquente, et qui tentent de donner des reportages neutres et objectifs sur les activités maoïstes ; voir par exemple Binod Bhattarai 2004.

arrivant chez Vishnu, ils lui donnèrent un grand coup dans la poitrine pour lui signaler leur arrivée. Vishnu était un dieu très fort. Il ne pouvait réagir à un coup de bâton d'intellectuels. Sa femme, Lakshmi, au contraire, fut très fâchée de cette offense. Pour venger son mari, elle jeta un sort aux intellectuels : à leur tour, dit-elle, ils ne seraient jamais heureux ni en paix. Ils seraient toujours dérangés par leurs propres pensées et ils n'obtiendraient jamais d'elle les richesses dont elle est la dispensatrice ».

Voilà pourquoi les intellectuels n'ont pas d'argent ! Conclue-t-il plaisamment. Ce conte édifiant est tout autant destiné à vilipender les esprits agités qu'à souligner la nécessité pour chacun de respecter la place que son destin (*karma*) lui assigne : ne pas forcer le cours des choses, adhérer à l'idée de l'interconnexion générale des êtres vivants et des actions. Les intellectuels sont considérés ainsi comme l'exemple même à ne pas suivre : ils incarnent ceux qui n'ont de buts que « mondains », « samsariques ». Aux yeux du moine, nombre de lamas dont la religion est la profession, étaient aussi impliqués dans cette dénonciation. « Purifier l'intellect » est le seul but à atteindre. Bien que TGL recherche constamment le contact avec des univers intellectuels souvent très éloignés du sien et de la sphère des intérêts tamang villageois, il continue de poursuivre une vie solitaire, avec des idées tranchées sur l'évolution du monde, l'inutilité de l'agitation mentale, des activités politiciennes et journalistiques. Il passe cependant beaucoup de temps à découper des articles dans les journaux népalais et indiens, et s'arrête particulièrement sur les rubriques de critique de la vie quotidienne, aimant à souligner avec humour les absurdités de l'existence

Dans le Népal contemporain, pays en guerre civile et en proie à l'expansion d'une idéologie combattante qui se qualifie de « révolutionnaire » et de « maoïste », le sujet historien népalais, membre d'un groupe de religion bouddhiste et de langue tibéto-birmane, qui veut contribuer par ses publications à la résistance et à la reconstruction de l'identité culturelle de son ethnie d'origine, se voit confronté à un triple problème de censure politique : la première est celle des fronts ethniques révolutionnaires eux-mêmes, qui diffusent leurs propres productions sous le manteau et s'affrontent au sujet de l'interprétation à donner aux luttes ethniques particularistes et leurs liens avec les leitmotivs culturels du maoïsme, en particulier l'abolition du système des castes et de la religion ; celui de la censure étatique nationale, imposée par la monarchie hindoue de droit divin, qui touche n'importe quel auteur, fût-il musulman, hindou ou bouddhiste. Enfin, celui de l'interrogation par l'auteur lui-même sur sa propre place et son influence personnelle dans son milieu, diversement touché par les censures nationales. C'est une telle censure qui justifie le recours à des voies d'expression aussi multiples de la part d'un écrivain avant tout historien : presse, textes sacrés du bouddhisme tibétain reproduits en masse grâce aux technologies modernes et diffusés internationalement, et par voie de conséquence, adoption d'une vision occidentalisée du bouddhisme ; enfin, recours aux formes propres de l'historiographie tibétaine : mythes, hagiographies, récits, commentaires, que nous avons mentionnés plus haut.

TGL propose donc de doter la société tamang d'une forme de subjectivité historicisée, en projetant sur les clans, les tribus et les nations une sorte de

« conscience » (*cetana*) politique qui se serait développée tout au long des différentes formes d'anarchie, de révoltes sporadiques et de luttes de pouvoir que l'histoire tibétaine a connues. Son histoire personnelle prend ici toute son importance. Les moines bouddhistes eux-mêmes ont été maintes fois, dans l'histoire, parti-prenantes de révoltes et de rébellions, soit individuellement, soit collectivement. La vie de TGL est dès le début teintée d'une atmosphère de rébellion contre l'ordre monastique. Sa mère, élevée dans un petit monastère nyingmapa, était la fille d'un riche chef de village de clan tamang Yonjan. Elle fut destituée et déshéritée à la suite de sa mésaventure avec un moine bhoutanais, Tashi Wangdu, peintre de thangkas, qui était venu s'installer dans le monastère où elle avait pris ses vœux⁴², un petit centre monastique rattaché à l'ordre des 'Brug-pa bka' brgyud. Quand son état fut reconnu, on la chassa du couvent. Reniée également par son propre père, chef de village (*coho*) à Pongdi Gyang, village à dominante tamang situé sous les sommets du massif de Thulo Sailung, elle dut mettre son enfant au monde dans la forêt. Couverte de l'opprobre du couvent, par crainte des médisances et de la rumeur, elle ne présenta jamais l'enfant à son grand-père. Ce dernier aurait bien doté sa fille unique des terres qu'il possédait près du couvent si seulement on avait pardonné la faute. TGL fut donc élevé dans un grand isolement, avec l'aide d'une autre nonne qui s'attacha à leur service. Quelques années difficiles passèrent. La nonne gourou de la mère, au couvent, ne fléchit jamais et n'accorda de l'aide à cette dernière que lorsque le garçon fut en mesure de marcher seul. La mère de TGL allait parfois jusqu'à renier son fils : « *Ce n'était pas son enfant, elle ne faisait que l'élever* »⁴³ ! Elle fit tout ce qui était possible pour revenir parmi les nonnes régulières et fit même promettre à son père de leur donner de la terre. Mais l'enfant se révoltait. Il voulait que sa mère avoue publiquement leurs souffrances. Il prenait fait et cause pour elle, bien que les nonnes aient eu pitié de lui et qu'il ait pu commencer d'étudier au monastère. La mère ne pouvait céder ni aux uns ni aux autres. Elle préféra s'éloigner définitivement et vint se réfugier finalement dans la demeure paternelle, après la mort de ce dernier. À force de travail et enfin en possession de son héritage, elle parvint même à faire bâtir une maison, qu'elle choisit de dissimuler au fond des forêts. Là seulement, elle retrouva la paix et garda la vieille nonne à son service. Elle finit ses jours aux côtés de son fils, peu de temps avant qu'il n'écrivît l'essentiel de son oeuvre. Mais ce dernier tint en suspicion, sa vie durant, l'ordre monastique qui avait causé tant de déboires à sa mère. Ce destin monachique singulier peut expliquer en partie l'attitude éminemment critique de TGL devant l'historiographie tamang, et son désir de relier le passé obscur de hordes inorganisées, à l'avenir incertain de sujets politiques d'une histoire nationale chaotique et en révolution.

⁴² De telles histoires de procréation entre moines et nonnes ne sont pas rares dans les Annales tibétaines. On peut lire dans les chroniques du XVe siècle tibétain de 'Gos lo-tsa-ba gZhon-nu-dpal (1392-1481), traduites par G. N. Roerich 1976 : 122-123 et 420-422, « qu'un « certain rite de produire un fils eut lieu, et réussit manifestement, entre le moine gSer-sdings-pa gZhon-nu-'od et la nonne Shes-rab-rgyan de 'Gar, sœur de son disciple. On fit expulser la nonne du couvent mais l'heureux père récupéra son enfant sur le tard. D'autres exemples sont donnés encore... ».

⁴³ Nous avons recueilli ces témoignages et cette histoire du vivant de la mère de TGL, entre 1993 et 1994 ; cette femme était très désireuse alors de conter à une anthropologue étrangère toute la tristesse de son histoire.

Intervention de la philosophie du Bon comme ciment politique et principe de lutte

C'est finalement à travers la philosophie Bon qu'apparaissent les thèmes de « conscience de classe » et de « classes laborieuses », à savoir la société Bhote elle-même, par rapport aux classes dominantes représentées dans leur ensemble par la société de caste ! Mais TGL transpose cet avènement du temps du Bon dans un temps messianique, un temps à venir dans la mesure où le Bon n'a pu imposer dans l'histoire tibétaine son sage mode de gouvernement. Dans les conceptions de l'auteur, le Bon est simultanément l'aboutissement d'une longue expérience du pouvoir politique et religieux par trois sages (le Tamba, les anciens ou Ganba, et les prêtres du Bon), le résultat d'une résistance populaire aux réformes bouddhiques imposées par les clans dominants des lamas (gouvernement des cercles de clans tamang ou *'khor* par les chefs *coho*), et enfin la preuve que toute expérience humaine de gouvernement n'aboutit qu'à l'anarchie, à la rébellion et à la perte des traditions et des singularités culturelles. Les « relations sociales » sont apparues comme l'expression même de rapports éminemment conflictuels dans l'espace et dans le temps : l'espace social est celui que les clans ont expérimenté sur le territoire tibétain ; le temps est conçu par TGL avant tout dans le cadre du mythe et de la religion : un temps ancien du Paradis de la Terre Pure des bouddhistes, signant un exil à l'infini des bodhisattva, contraints d'avoir laissé l'humanité se développer. Le temps humain et social est aussi pour l'auteur le « temps du milieu » (*bar*), celui du monde humain social actuel qui est un temps de la décadence et de la dégradation, un temps de la loi religieuse des renaissances, *karma* cosmique universel dictant son ordre inéluctable au monde. L'idéologie marxiste, le temps historicisé n'ont pas réellement de prise sur une telle forme de pensée, qui s'inscrit en fait dans des cadres de référence non temporels.

Le récit des "*Sun bhote*" et des "*Mu bhote*" du Népal semble comparer cette catégorie inférieure à celle qui apparaît dans la classification de l'univers des Bonpo : il existe des « êtres inférieurs nés en dehors du mur de cuivre », c'est-à-dire ceux avec qui il est interdit d'instituer une relation matrimoniale. Cette catégorie était apparue au cours de l'évolution de la société *Bhote* comme classe professionnelle (*peśāgat barga*). Cette « vision » se soutenait de l'existence du régime des couleurs ou *varna*. Il s'établit chez les Tamang du Népal une certaine forme de relation matrimoniale entre les cercles de clans *'khor*, qui permit d'attribuer un statut d'inférieur (*gharti*) aux descendants d'union inter-castes. Les tamang des clans *'khor* s'appelèrent dès lors des clans *gothar*. Pendant que la société bhote évoluait selon ces quatre formes, les clans Thokar avaient acquis un certain prestige en adoptant les règles du Bon, et avaient formé une catégorie distincte de prêtres. Cependant, ils ne formèrent aucune classe susceptible de peser sur la politique. En revanche, dans leur zone d'influence, ils avaient conservé toute leur autorité. Mais on peut imaginer que cela était dû plutôt à la force qu'à la religion Bon. Au fil du temps, les prêtres Bon jouèrent aussi un rôle important dans la politique du Tibet. Les prêtres Bon, à l'instar des six lignées de Tamang, eurent un rôle prépondérant dans la création d'une monarchie

centralisatrice, après avoir mis fin au régime autocratique de horde des 12 Tamang. Le roi de l'époque accepta la religion Bon comme l'élément fondamental pour le fonctionnement du royaume, et il élabora sa politique en se basant sur les conseils des prêtres du Bon. Ainsi, les prêtres du Bon devinrent-ils une catégorie prestigieuse au sein de la société tibétaine alors qu'ils avaient auparavant le même rang que ces lignées de Tamang qui n'avaient pu accroître leur influence. Mais leur rayonnement se limitait uniquement aux activités religieuses. La place de Tamba, Ganba et Bon reste inchangée ; on les appelle les « Trois Supérieurs » (ta. Ganba-Gansum). C'est la raison pour laquelle les auteurs tibétains des temps modernes disent que, même à l'époque de la monarchie unifiée, le Tibet demeura un royaume conforme à la religion Bon. Les Bon étaient uniquement des chefs religieux, non des chefs politiques ; ils étaient uniquement des prêtres des rois et du peuple, bien que les rois eussent régné selon leurs conseils.

Remarques conclusives

L'exemple de vie de TGL, simultanément moine, historien et commentateur de presse, illustre la possibilité d'une nouvelle forme d'intervention dans le monde qui respecte la loi religieuse tout en devenant action « politique », une forme d'action « politique » qui n'obéit de toute façon pas à l'idéologie et à la dialectique philosophique de type marxiste car elle maintient les explications causales de type karmique. La religion bouddhiste telle qu'elle est pratiquée par les hommes, dans les conceptions de TGL, va à contre courant d'une certaine compréhension de l'intervention du « divin », du principe du bodhisattva dans le monde ; la compréhension humaine des lois divines est à l'image de leur propre création : une irruption intempestive de l'Ogresse dans la méditation du bodhisattva, un gâchis permanent de la bonne volonté divine soumise à la tentation de la chair et de la reproduction. Si les hommes prennent ce mythe comme modèle, alors, seule l'intervention directe du sage ou du moine tantriste, qui va jusqu'à s'impliquer dans les « médias », dans la presse, et de façon générale dans le monde des « intellectuels » non dévoyés dans des buts mondains (dont notre auteur se moque), pourrait éventuellement avoir valeur de modèle de conduite politique.

L'idée d'un enfermement des Tamang (ethnie d'origine de l'auteur) dans une pauvreté conçue comme fatalité et conséquence d'un mauvais karma, est abondamment illustrée chez les poètes, les historiens et les lamas tamang, qui ne cessent de déplorer le fait que leur dharma, leur loi morale, leur interdise de lutter contre le statut inférieur qui leur est réservé dans le Code Civil et la loi hindoue. Ils ont intériorisé à l'infini leur statut de minoritaire sous la domination des Brahmanes. Une telle rhétorique de la domination et son intériorisation par les minoritaires était déjà dénoncée au début du 20^e siècle par un moine japonais bouddhiste zen, Gudô, en 1910, lors de la période de restauration Meiji, qui périt en prison pour avoir dénoncé la collusion entre l'empereur, les riches et les grands propriétaires, en s'attaquant à une idéologie religieuse au service de l'État.

TGL, malgré sa fréquentation du marxisme, n'a jamais considéré que le matérialisme historique puisse être une alternative à la dé-réification radicale qu'il propose à l'image du bouddhisme originel, une doctrine

bouddhique sans concessions au « Monde ». Ses conceptions de l'histoire ne sont pas dialectiques, bien que constamment alimentées par des idées d'antagonismes dépassés et d'oppositions résolues ; on le voit dans son Traité. Seul le dharma reste producteur d'ordre social. Il s'attaque plutôt à certaines idées laïcisées sur la « religion » : les prêtres interviennent trop activement et trop unilatéralement dans cet ordre du monde, qui est loin de refléter l'idéalité de la doctrine. Seule, la cohabitation du sage et du prêtre peut conduire à une forme de tempérance des émotions identitaires, qui se traduisent en général aussi bien dans les « errements » chamaniques (notre auteur condamne vigoureusement les chamanes), que dans les déviations idéologiques des brahmanes hindous devenus chefs maoïstes révolutionnaires.

Le rassemblement que TGL préconise enfin, sous l'emblème de la croix swastika et d'un Bon devenu emblème d'un pacifisme internationalisé, fait de piété militante et de conversion des « journalistes » et des « intellectuels » à un vrai bouddhisme, s'inspire des deux idées de « service » (*sewa*) et de « solidarité » (*gendun*) ; idées que répandent des associations tamang solidaires et urbaines. Il s'agit d'articuler ensemble les idées de travail social et de religion à travers des réseaux fraternels urbains regroupés autour des temples (*dgon pa*) et de leurs leaders religieux. Ces réseaux tendent à reproduire et universaliser l'ancien modèle de gouvernement « patrilinéaire » des lignages à travers la diaspora tamang. Ces réseaux et associations sont très nombreux dans la région de Darjeeling. Les anciennes formes de coopération des Tamang au sein des terroirs communautaires (*kipat*) démantelés pourraient continuer d'exister à condition d'échapper au contrôle de chefs (*mukhiyâ*) devenus trop charismatiques, qui agissent selon des buts dévoyés (en particulier par la guerre), et à condition de repenser la question du rapport entre limites territoriales des anciens clans et justification mythico-historique de leur légitimité. La « délocalisation » permanente des clans, leur dispersion et finalement leur domination par les hautes castes, observée par l'auteur tout au long de l'histoire tibétaine, deviennent le prétexte d'un mot d'ordre de ralliement à travers une interprétation bouddhique de l'histoire : ce que TGL propose en fin de compte, serait une forme pure de dé-réification, une manière radicale d'échapper aux pièges mondains de la propriété (de soi aussi bien que de la terre). La lutte préconisée est celle, toute bouddhique, de l'attachement au « soi » sous sa forme individuelle **aussi bien qu'ethnique**. C'est sur ce point que notre auteur innove, grâce à son contact prolongé avec des ethnologues, fétichistes de l'ethnie. TGL sait comment l'ancien ordre socio-cosmique et mythique fondé sur l'idée d'un territoire d'origine des ancêtres, ordre matérialisé par des « divinités-montagnes » pacifiées (par le Guru Rimpotché), ordre clanique et domestique, peut se transformer chez les martyres de la révolution en désir de territoire hors du monde.

Chez les dépossédés, y-compris les minorités bouddhiques, le Paradis de la Terre Pure peut rejoindre l'idée d'un « ciel » (nep. *parandham*) des martyres (nep. *śāhid*), idée présente chez des tamang maoïstes. Ceux-là sont prêts à abandonner toute prétention au bonheur immédiat sur terre pour partir en quête d'un lieu de ralliement des frustrations politiques, alimentées par l'idée d'exclusion du pouvoir tenu par les Brahmanes (nep. *bahunbad*). Luttant contre toutes ces perspectives à la fois, TGL préconise le retour à un certain régime des savoirs, « acosmiques, apolitiques et atemporels », à une

certaine « délocalisation » politique de l'humanité, à un combat pour l'abandon du « soi ethnique et individuel », revers exact d'une quête identitaire, qui ne doit pas devenir mot d'ordre messianique. Gageons que l'auteur du *Traité sur la question de l'origine (de la caste...)* a pour enjeu la conquête de nouveaux territoires de la pensée.

OUVRAGES CITÉS

- ANDERSON, B.,
1983 *Imagined Communities : Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism* (London, Verso).
- ASSAYAG, J.,
1984 *La mondialisation vue d'ailleurs* (Paris, le Seuil).
- BHATTARAI, B.,
2004 *Nepali Press under Emergency. A Survey of the First Six Months* (Himal Books, Lalitpur).
- BLONDEAU, A. M.,
1976 *Les religions du Tibet. Le Bon, Histoire, Histoire des religions III* (Paris, bibliothèque de la Pléiade), 304-329.
- BOURDIEU, P.,
1992 *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Paris, Editions de Minuit).
- CABEZON, J. I., & JACKSON, R. R., ed.,
1996 *Tibetan Literature. Studies in Genre* (Ithaca, New-York, Snow Lion).
- DAVIDSON, R. M.,
2003 *The Kingly Cosmogonic Narrative and Tibetan Histories: Indian Origins, Tibetan Space, and The bKa' 'chems ka khol ma Synthesis, Lungta 16, spring 2003, Cosmogony and the Origins*, 64-83.
- DREYFUS, G.,
2003 *The Sound of two hands clapping. The Education of a Tibetan Buddhist Monk* (Berkeley, University of California Press).
- IOGNA-PRAT, D., & BEDOS-REZAK, B. M., ed.,
2005 *L'Individu au Moyen-Âge* (Paris, Flammarion), 114-115.
- JAFFRELOT, C.,
2005 *Inde : la démocratie par la caste* (Paris, Fayard), 28-35.
- KAPSTEIN, M. T.,
2000 *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation and Memory* (Oxford University Press), 56-65.
- LAMA, T. G.,
1999 *Tamang jātibāre sangkshipti śabda citra*. Manuscrit non publié, déposé au Nepal German Research Centre, Katmandou.
- LETIZIA, C.,
2005 *Retourner au bouddhisme moderne des origines : remarques sur la diffusion du bouddhisme Theravāda chez les Tharu et les Magar du Népal, Annales de la Fondation Fyssen n° 20*, 69-78.
- MACDONALD, A. W.,

- 1966 Les Tamang vus par l'un d'eux, *L'Homme*, VI, n°1, 27-58.
- MACDONALD, A.,
 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 Srong-bcan sgam-po, *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, Adrien Maisonneuve) 190-391.
- NOBUMI, I.,
 2002-3 Tantrism and Reactionary Ideologies in Eastern Asia: Some Hypothesis and Questions, *Cahiers d'Extrême-Asie* 13, (E.F.E.O., Pub. De l'E.F.E.O. Kyôto), 1-33.
- ROERICH, G. N.,
 1976 *The Blue Annals*, parts I & II (réimp. Delhi, Motilal Banarsidass).
- SMITH, Gene, E.
 2001 *Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau*. (Boston, Wisdom Pub.).
- STEIN, R. A.,
 1972 *Vie et chants de 'Brug-pa Kun-legs le Yogin* (Paris, Maisonneuve et Larose).
- STEINMANN, B.,
 1987 *Les Tamang du Népal, usages et religion* (Paris, ADPF, Editions Recherche sur les Civilisations).
 1988 « Interprétation des concepts tibétains par les lamas tamang du Népal dans le rituel funéraire », *Tibet, civilisation et société*. (Editions de la Fondation Singer Polignac), 171-188.
 1988b « Le Tamba, barde ou lama ? Rôle du Tamba dans l'expansion du bouddhisme chez les Tamang » *Tibetan Studies. Proceedings of the 4th Seminar of the IATS*, Schloss Hohenkammer (Munich 21-28 août 1985, ed. by H. Uebach & J. Panglung, Studia Tibetica, band III, Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Munich), 453-464.
 1988 Les pouvoirs du Tamba tamang : comment l'usage a trouvé son prêtre (*Purusārtha*) *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, Véronique Bouillier & Gérard Toffin ed. (EHESS, Coll. Purusartha), n° 12, 127-145.
 2003 Les *lha srin sde brgyad*, dieux et démons himalayens, et le problème de leur catégorisation, une interprétation *Revue d'Études Tibétaines* (dirigée par Jean Luc Achard), n° 2, Avril 2003 : 81-91 (<http://www.digitalhimalaya.com>)
 2003(b) La naissance de *Lhasin Devge Dolma* : une genèse affective du social *Revue d'Études Tibétaines* (dirigée par Jean Luc Achard), n°3, Juin 2003 : 31-44 (<http://www.digitalhimalaya.com>)
 2004 The Lost Paradise of the shaman : origins and fall *Revue d'Études Tibétaines* (dirigée par Jean-Luc Achard), n°4, Avril 2004 (<http://www.digitalhimalaya.com>)
 2005 ed. *Le maoïsme au Népal: lectures d'une révolution* (Paris, CNRS) (Collection Monde Indien Asie du Sud-est 15^e-21^e siècle).
- STODDARD, H.,
 1985 *Le Mendiant de l'Amdo* (Nanterre, Société d'Ethnologie).
- TAMANG, M. S., & LAMA, G. T.,

2006 *'Jig rten gtam chos. Mul grantha, anubād ra byākhyā* (Kalinchok Printed Press).

THE RED ANNALS

1961 Namgyal Institute of Tibetology (Gangtok, Sikkim : copie trouvée en *dbu med*, texte de Kundga' rDo rje, 1346, révisé en 1538 et réédité en 1961).

VOSTRIKOV, A. I.,

1970 *Tibetan Historical Literature* (translated by H. Chandra Gupta, Calcutta, R. D. Press; 1st pub. in Russia in 1962).



Tamang jātibāre sangkshipta śabda citra
« *Traité sur l'origine de la caste tamang* »

Thubten Gyalcen Lama¹
(*Identité civile : Thuden Lama*)

Table des Matières

- 1) Au sujet de la conception de l'origine des Tamang :
 - Ka : Création (nep. *utpatti*) du monde matériel
 - Kha : Création de « ce qui existe au-delà » (ou « le ciel »)
 - Ga : Production (nep. *ṣṛṣṭhi*) des êtres vivants (nep. *prāṇi jagātko*)
 - i. Ga 1 : Création des Tamang
 - ii. Ga 2 : Création des ressources
 - iii. Ga 3 : Autres récits ou histoires (nep. *kathā*)
 - iv. Ga 4 : Premiers clans (nep. *gotrāharu*) des Bhote
- 2) Au sujet des Douze Tamang et des Dix Huit Castes
- 3) Au sujet des dieux des lignées (nep. *kuldeutāharu*)
- 4) Expansion des Tamang au sud de l'Himalaya
- 5) Au sujet des conséquences de l'adoption du système de chefferie (nep. *mukhiyā*)
- 6) Bases idéologiques des changements politiques et sociaux
- 7) Analyse de la forme des classes (nep. *barga*) dans l'ancien Tibet

Le Tamba qui est le porte parole des Tamang propose des récits et des manuscrits qu'il a rassemblés sur cette question, en particulier, le *lKug pa kha chos* (« langage symbolique », ou bien *lKug pa mkha' spyod* (« langage silencieux »), le *Jig rten gtam chos* (« histoires folkloriques »), et le *Ramā* (« chants »). De nombreuses parties ont été traduites dans le volume intitulé « Tamba Kaiten », publié en 1957 par Santabir Lama. Etudions en de façon rapide le contenu, qui se divise en trois parties :

¹ Ce manuscrit a été composé par l'auteur en 1998, et a été déposé au Nepal German Research Centre à Kathmandu par les soins de Franz-Karl Ehrhard et de Christoph Cueppers. Une version se trouve au Lumbini International Research Institute (liri@mos.com.np). Thubten Gyalcen Lama nous a communiqué plus tard la première version de son manuscrit : nous en donnons ici une version abrégée, traduite en français. Nous remercions ici Pramod Khakurel pour son aide précieuse concernant les passages plus difficiles, rédigés dans le népali sanskritisé de l'auteur. Thubten Gyalcen nous a aidés à comprendre le tamang et le tibétain ; en revanche, il ne peut vérifier la traduction française, et nous lui demandons par avance de bien vouloir nous excuser pour les fautes éventuelles qu'il ne manquerait pas d'y trouver. Nous avons sélectionné la plus grande partie de son manuscrit, particulièrement ce qui concerne ses commentaires sur les propos du Tamba tamang, les récits et les poèmes ; nous avons omis les passages sur des extraits de tantras et de mythes tamang transcrits en tibétain qui étaient difficiles à traduire en français, ou incompréhensibles pour nous, ainsi que certains commentaires de l'auteur dont les sources étaient incertaines. Nous indiquons les passages omis entre guillemets (...).

- 1) La question de la création du monde matériel
- 2) La question de ce qui existe « au-delà » (« la zone au-delà »)
- 3) La question de la création des êtres vivants

Au sujet donc de la création du monde matériel, le Tamba donne les explications suivantes : « au début des temps, il n'y avait ni ciel ni terre, rien de visible ni d'audible, dans un cosmos infini, seulement un océan ; au dessus de cet océan siégeait l'air ; au-dessus de l'air, siégeait l'écume de l'eau ; au-dessus siégeait la poussière de la terre ; au-dessus encore, siégeait une figure carrée en terre ; au-dessus, se trouvait « l'environnement » (nep. *mumaṅdal*). Le Tamba chante le chant de la création de la terre et du ciel (tam. *sa chags gnam chags sla b'ai*) en ces termes :

*Dang po sdong pa rang bzhin ri*²
rdo rje rgya gram rlung chags cim
rlung sa' thog ri me chags cim
me sla thog ri kyui chags cim
kyui sla thog ri rdul chags cim
rdul sla thog ri sa chags cim

Selon le chant du Tamba ci-dessus, l'origine de l'Univers n'est due à aucun dieu. Les cinq éléments (vajra croisé, vent, eau, feu, terre) sont agrégés ensemble. Les vers ci-dessus signifient en résumé : dans le vide en général, est apparu le vajra croisé ; au dessus de l'air, le feu a été créé ; au dessus du feu, l'eau a été créée ; au dessus de l'eau, la poussière a été créée ; au dessus de la poussière, la terre a été créée ; le ciel est le premier élément, l'air le deuxième ; d'autres comptent autrement, c'est-à-dire l'eau dans le deuxième élément. Bien qu'il soit mentionné que les éléments matériels sont apparus les uns après les autres, par agrégation, on ne comprend pas au sujet du « *rlung gi rdo rje rgya gram* » ou « vajra de l'air », une phrase qui donne l'impression de « conflit et de mouvement ». La cause de l'origine des cinq éléments d'après le Tamba correspond à l'interprétation de la philosophie bouddhique. Il s'agit même très clairement d'une influence bouddhiste, car (le Tamba) parle ensuite des cinq Bouddhas et des cinq mondes (*loka*) : cette conception soutient que ce n'est qu'après la création du monde matériel que le monde de l'au-delà est créé, comme un simple reflet du monde supérieur. On se rend compte tout de suite qu'il s'agit d'un « système d'athéisme », malgré le fait que cette représentation soit orientée 'vers le haut'. A partir de là, comme le créateur a disparu, c'est seulement après la création de la terre que le ciel et les dieux doivent apparaître.

2) Au sujet du ciel : Le Tamba dit

Ri rgyal lhunbo sgang chags cim
Gling bzhi gling phran brgyad chags cim

² [Note de BS, traductrice] : Nous adoptons le système Wylie pour translittérer le tamang écrit en alphabet tibétain, et nous conservons l'orthographe de l'auteur dans la mesure où le tamang ne possède pas d'orthographe standardisée (ni en tibétain, ni d'ailleurs en alphabet devānagari).

La montagne souveraine "Sumeru" a été créée, quatre continents, huit sous-continent, douze îles (morceaux de terre) ont été créés. C'est ainsi que s'est organisé l'Univers selon l'acarya Vasubandhu, dans son Abhidharmakośa. Dans les traités bouddhiques tantriques, la même chose est devenue un centre avec une division en cinq directions, cinq couleurs, cinq trésors (...) (Extraits de tantras que nous ne traduisons pas : [Note de la traductrice])

3) Au sujet de la production du souffle de vie dans le monde, le Tamba dit

shar lho nub byang phyogs mchams ri'
'gro ba rigs drug mi chags cim

"En direction de l'Est, du Sud, de l'Ouest, du Nord"

"Six sortes d'êtres vivants ont été créés" (*mngal skyes*: tous les animaux nés de la matrice; *sgong skyes*: tous les animaux nés d'un oeuf; *drod gsher las skyes pa*: toute la vermine née de la chaleur et de la moisissure; *rdzus te skyes ba*: tout ce qui est né de façon miraculeuse); *rigs*: les castes, les sortes d'êtres ou *lha*, *lhamin*, *dud 'gro*, *yi dwags*, *dmyal ba*)
[Abhidharmakośa de Vasubandhu](...) apparition des *klu* et des *bcan*) (...)

Naissance de la caste tamang

Selon les récits populaires des origines (nep. *prāthamik janāśruti*) et selon le Tamba (ta. *tampala hvai* « chants du Tamba »), voici l'histoire de la naissance des Bhote :

Le Bouddha (*Sangs rgyas bcom ldan 'das*), ou singe-bodhisattva³ (*Pha spre'u byang chub sems dpa'*), était en méditation. La mère Ogresse des rochers (*Ma brag srin bsgrol ma* ou Tara) était entrain d'espionner le bodhisattva (ce qu'il mangeait). Elle vit que le Bodhisattva Pha spre'u mangeait une substance qui ressemblait à de la rosée, en secouant quelque chose. Il aspergeait cette chose sur la nourriture qui ressemblait à de la rosée. Le Bouddha ayant fini de méditer, prit cette nourriture (de la farine ?) qui ressemblait à de la rosée, en secouant: quand il avait l'impression d'avoir pris un pot, il avait pris deux pots, quand il avait l'impression d'avoir pris deux pots, il avait pris trois pots... Au troisième pot, il se mit à chanter un poème. Lorsque le Bodhisattva chanta, l'Ogresse des rochers (Tara) fit des signes de mains qui réveillèrent en lui un désir charnel. Parlant avec des signes et restant silencieux, le père-singe bodhisattva dit à l'ogresse qu'il n'avait pas la permission du Bouddha. Il se dit: je dois aller demander la permission au Bouddha et à Avalokiteśvara. Il alla demander la permission, disant que la démonsse des obstacles était là. Avalokiteśvara et Bouddha lui dirent que ce serait bien, qu'il y aurait prospérité et que la société humaine s'étendrait. Ils dirent que les hommes offriraient des sacrifices aux huit catégories d'êtres vivants (*lha srin sde brgyad*). Ils pourraient offrir du lait aux dieux-serpents (*nāga*) du monde souterrain; des offrandes aux êtres vivants des six lignées; ils seraient heureux et prospères. Avoir cette relation mutuelle était très important. En conséquence de l'établissement de cette relation, la vie

³ Le « Bouddha » et le « singe-bodhisattva » sont désignés ensemble comme étant associés à un seul et même personnage ; de même pour l'Ogresse des rochers et la déesse Tara.

humaine se développerait- Je prie - Ainsi, après qu'il y ait eu relation charnelle entre le Bodhisattva et l'Ogresse des Rochers, les castes bhote⁴ naquirent. Différentes sortes de relations s'établirent entre les hommes et dans la société, entre les hommes et la nature: c'est-à-dire une métaphore sur l'importance de nourrir les êtres vivants et sur leur protection. En donnant cet exemple, [le Tamba] explique:

| | |
|---------------------------------|--|
| <i>Sa dang rdo ni 'brel</i> | La terre et la pierre sont liées ensemble |
| <i>Chu dang nya ni 'brel</i> | L'eau et le poisson sont liés ensemble |
| <i>Shing dang bya ni 'brel</i> | L'arbre et l'oiseau sont liés ensemble |
| <i>Brag dang spre'u 'brel</i> | Le rocher et le singe sont liés ensemble |
| <i>Ma tshan khrag gi 'brel</i> | Du côté de la mère vient le lien du sang |
| <i>Pa tshan rus kyi 'brel</i> | Du côté du père vient le lien de l'os (lignage) |
| <i>Gnam dang sprin ni 'brel</i> | Le ciel et les nuages sont liés ensemble |
| <i>Du ba khyim dang 'brel</i> | Au faite du toit de la maison est liée la fumée |
| <i>'gro ba lam dang 'brel</i> | La marche et le chemin sont liés ensemble |

Sans la relation entre homme et femme, il n'est pas possible d'obtenir l'existence d'une troisième personne. En illustrant cette idée, il (le Tamba) transmet le message de l'importance des relations naturelles et des règles sociales normales, l'origine de l'être humain et du monde ne dépendent pas de la volonté de la *śakti* suprême; on trouve que l'accent est mis sur la relation mutuelle des principaux éléments de la nature; la conception bouddhique de "nourrir et assister" (nep. *sāpoṣhna pakṣa*) c'est-à-dire la « création », est développée ici.

Sur la conception de « nourrir et assister »

Comment se produisent le nourrissage et l'assistance de l'espèce humaine? Voici ce que dit le Tamba :

« Le père bodhisattva a des poils blancs sur le corps et l'Ogresse des rochers a le visage rouge. Le corps du père a donné des fruits mais l'homme créé ne les a pas mangés. Le corps de la mère a donné la chair (la vie); je vous explique: qu'est-il arrivé à ce monde ignorant? Les cœurs du père bodhisattva et de l'Ogresse étant couverts d'un voile de souffrance, il (l'homme? – [Note du traducteur]) ne pouvait trouver de nourriture. Qu'est-ce qui s'est passé ? Bhagavān Bouddha et Arya Avalokiteśvara ont médité : que fit le Bouddha suprême? Bhagavān Bouddha donna aux hommes sept variétés de graines de céréales. S'il y avait un champ (de la terre), en semant le matin, cela mûrissait le soir; si on plantait le soir, cela mûrissait le matin. Après qu'il eût reçu ces dons, l'homme se mit à parler (lit. « la parole a éclaté »).

L'explication interne du Tamba montre que dans les temps anciens, « l'espèce bhote » aussi a traversé l'époque de la chasse, et avec l'augmentation de la population, est entrée dans l'époque agricole; en même

⁴ Bhote désigne en général les populations de l'aire tibétaine au Népal. Ici, il s'agit des Tamang.

temps s'est développée la langue. Cela signifie aussi que la nourriture est essentielle pour la vie humaine. La terre et les graines sont de première nécessité. D'autre part, cette histoire attire l'attention sur le fait que la création ou la naissance de l'espèce bhote est due au mélange de deux différentes espèces.

Autres histoires au sujet de la caste Bhote

À propos de l'origine de la caste bhote, un prêtre (*ācārya*) indien, Pragyān Barman, écrit dans un de ses ouvrages comment, à l'époque de la guerre du Mahābharata entre Kaurāva et Pāṇḍava, le roi nommé Rūpati, effrayé par cette guerre, pénétra dans l'Himalaya déguisé en femme, avec toute son armée ; leurs descendants s'appellent Bhote. Une autre explication : de nombreux érudits pensent que les gens, bien avant l'époque du Mahābharata, habitaient déjà là. Les Bonpo croient qu'ils sont les descendants du premier homme « divin » (Puruṣ). Ils considèrent que le lieu d'origine des Bhote est le Tibet (pays *bhod*). Il existe aussi des croyances concernant l'origine de la terre et de l'espèce humaine, qui se serait produite à partir d'un œuf. L'explication du Tamba correspond parfaitement aux dires et aux écrits des Tibétains. Aux dires du Tamba, bien qu'il y ait une petite différence entre le Népal et le Tibet, l'histoire principale est la même. En ce qui concerne Bouddha et Arya Avalokiteśvara, c'est après l'adoption de la religion bouddhique que cette histoire a été bouddhisée. Avant de parler de l'origine des « castes » du pays Bhod, le Tamba dit : la naissance de Bouddha eut lieu à Lumbini, lieu de pèlerinage sacré ; à Bodhgaya, Kusināgar, Varānasi (...) Il ajoute aussi à propos des rois antécédents : le roi religieux de l'Inde, le roi de Mongolie, le roi de Syang-Syung, le roi de Chine ; sur les quatre continents, à l'Est, le roi du Gandhara, au Sud le roi des Yaksha, à l'Ouest le roi des Nagas, au Nord le roi de Kinaūr. C'est ainsi que les rois se sont établis sur terre.

Là, apparaît une confusion : après la création (*utpatti*) de l'Univers et de l'homme dans différents pays, les rois aussi se seraient établis. Or, à la même époque, le Bouddha est né en Inde à travers une « théophanie » (*lilā*). La caste bhote est née au Tibet. Mais cette confusion peut être corrigée très facilement, si on tente de comprendre que cette histoire a été bouddhisée (à noter que selon les bouddhistes mahayanistes, il existe aussi un Bouddha de l'autre monde. Il doit être ajouté à l'histoire du théisme Bon). On peut faire quelques suggestions historiques en rajoutant ici que le lac de la Vallée du Népal a été ouvert par le sceptre du Bodhisattva Mañjuśrī. Lorsque ces contes populaires sont consignés comme des histoires écrites, et lorsqu'on essaye d'y introduire les croyances religieuses, ils deviennent des histoires retraduites de façon discutable ; la vraie forme de l'histoire a été interprétée. Il est normal que le lecteur soit perdu : en liant entre eux les événements historiques qui se seraient produits à une époque particulière, on découvre que l'eau de la Vallée du Népal aurait été irriguée par les Mongols jaunes qui seraient venus du Nord, et que la naissance des Bhote serait due au mélange de deux différentes espèces ; l'histoire a produit les hommes d'aujourd'hui ; si on essaye de dépeindre la situation avec le pinceau de l'histoire, on est perdu. Du point de vue de la civilisation, on est dans une histoire très ancienne. Son analyse est une tâche bien complexe. Les fruits

que mangeait le père singe n'étaient pas disponibles au Tibet ; et en suivant le cours de la rivière Tsangpo jusqu'à sa source, on trouve qu'ils seraient arrivés dans l'Himalaya à travers les Barmi parbāt (régions de Birmanie). Alors que l'Ogresse des Rochers doit être une espèce à l'état carnivore entrée dans la région du Kailash-Manasrovar, depuis le pays Tadjik du Syang-Syung. Donc, dans la langue tamang, quelques noms anciens sont d'origine birmane, et les voyelles de liaison sont différentes du bhote contemporain. Par exemple :

| | Népal | Tamang | Tibétain |
|--------|-------|--------|-----------------|
| Soleil | gham | dini | nyima |
| Lune | jun | lani | dawa (zla ba) |
| Main | hat | ya | lakpa (lags pa) |
| Maison | ghar | dim | khangpa |

Ces mots proviennent probablement du côté du père !

Mais la question de l'absence d'influence birmane au Tibet même se pose aussi. Le début du développement et l'unification de la langue ont commencé à partir du 7^{ème} siècle. Jusqu'ici, il a existé une langue de la région du Kham, et d'autres langues régionales. Mais on ne peut pas le dire avec précision, sans avoir fait des recherches sur la forme sociale du Tibet ancien. Il n'y a pas lieu de douter de l'ancienneté de l'habitat des Bhote, du fait que les chercheurs contemporains ont trouvé au Tibet des objets de l'époque de pierre. Les anciens historiens tibétains aussi, pour éclairer cette antiquité, disent que, après la fin de la guerre Ayudhā Lankāpuri c'est-à-dire à l'époque du Rāmāyāna, le Singe qui incarnait la force, Hanumān, serait arrivé chez Avalokiteśvara, sur la colline du Potala. Avalokiteśvara envoya le singe méditer dans l'Himalaya. Pour la théologie du Bon, Avalokiteśvara est incarné dans Gçen rab mi-bo, tandis que dans l'Univers (Jambudvīpa), le Kaśyāpa Bouddha avait déjà disparu. Bouddha Śakyamuni n'était pas encore arrivé ; c'est pour cela que Gçen rab mi-bo est né à Syang Syung dans cette époque intermédiaire, pour protéger les gens. Certains prétendent d'après cela que l'occupation du Tibet date de l'époque du Mahābhārata, avec Gçen rab, et d'autres qu'elle date du Ramayāna. Le fait de faire de Gçen rab l'incarnation d'Avalokiteśvara et presque un contemporain du Bouddha prouve que le contact entre le Singe bodhisattva et Lokeśvara est antérieur au Bouddha Śakyamuni. Selon les croyances bouddhiques, les bodhisattva sont à la fois mondains et extra mondains, tandis que les bodhisattva de l'autre monde sont nombreux. Après plusieurs générations de Bouddha, ils viennent sur terre pour voir (*darśan*) le Bouddha. L'initiateur du Bon blanc, Gçen rab (700 A. C.), ayant donné un traité (*śāstra*) d'explications aux Tibétains pour vénérer les divinités et les esprits, on peut en conclure qu'à son époque, la société bhote était déjà développée. Le lieu de pénitence de Pha theu est supposé être Tseyang, dans la région de Yarlung au Tibet central. Les descendants de Pha theu doivent se trouver à Zothar et Khritang, dans la région de Yarlung. D'autres ont écrit aussi qu'il s'agirait de Thena dans la région du Kongpo. L'endroit où jouaient ses enfants, grandis et devenus forts après avoir mangé les céréales produites des graines qu'il avait apportées et reçues d'Avalokiteśvara, s'appelle Yarlung. On l'appelle aussi Ol kha rgyud thang. La région de Yarlung qui se trouve sur les rives du Brahmapoutre et qui coule depuis le Mont Kailash, était propice à l'installation humaine et à l'agriculture.

Premiers clans (*gotra*) des Tibétains

Dans les chants d'origine, le Tamba dit : « *'Gro ba rigs drug mi chags cim* ». Dans ce contexte, la traduction est la suivante :

Les vivants de six mondes et de six clans sont nés comme « humains ». [Note de la traductrice : le texte de TGL ne permet pas de trancher sur la question de l'inclusion ou non de « mi », 'homme', dans le premier concept 'Gro ba rigs drug']

Ces propos d'apparence mythique se justifient aussi dans les récits tibétains. Parmi les descendants du père singe et de l'Ogresse des rochers, il y en avait un qui est venu du « monde des dieux » (Devālok) pour se réincarner, de nature calme et pourvu de bonnes pensées. Ceux qui étaient venus du monde des Titans (Asura) étaient de nature jalouse et querelleuse. Ceux qui étaient venus du monde des hommes étaient avides et mesquins. Ceux qui étaient venus du monde des animaux étaient ignorants et stupides. Ceux qui s'étaient réincarnés dans le monde des esprits étaient avares et gourmands. Ceux qui venaient du monde des enfers étaient coléreux et mal intentionnés. Les descendants du côté du père singe bodhisattva étaient bons et aimaient la religion ; ils se vouaient à la religion (*dharma*) ; tandis que du côté de la mère Ogresse des rochers, ils étaient mauvais et pratiquaient la guérilla permanente des gens des pays frontaliers. **Les auteurs tibétains ont tenté de classifier les attitudes et la psychologie selon la qualité du père ou de la mère**, ou selon l'influence de la tradition du monde d'où viennent les descendants. Selon l'histoire des cavaliers (*rta dmag*), étant donné que les Bhote sont nés de deux espèces différentes, la structure psychologique et les attitudes de leurs descendants ne doivent pas être uniformes, à l'instar des castes contemporaines de Bhote, tout au moins en ce qui concerne le physique et la couleur de la peau. Cependant, cette union de deux espèces différentes a produit une uniformité d'un troisième type, encore différente, aussi bien du point de vue corporel, comportemental et psychologique, que physique. Les enfants du singe et de l'Ogresse, premiers habitants du Tibet, sont divisés en quatre ordres :

Le premier s'appelle *IDong*. De cette lignée sont sortis dix huit grands patronymes dont *IDong*. De *IDong* proviennent quatre groupes de seigneurs (tib. *rje bzhi*) ; huit groupes de serviteurs (tib. *khol brgyad*). L'un s'appelle *Se*. De *Se*, neuf patronymes sont issus (tib. *'jungle spyang dgu*), dont l'un s'appelle *Mu*. De *Mu* huit groupes sont issus (tib. *ko leu 'phra brgyad*). Ainsi, après cette division des quatre premiers groupes, le « grand-père Singe » ou Bodhisattva a divisé la terre ancienne du Tibet en donnant quatre noms : *dBus gTsang ru bzhi*. Parmi les régions du Centre du Tibet et du *gTsang*, il a donné la région de *Gyuru* à *IDong*. Il a donné à *IDong* la partie droite de *gTsang g.Yas ru*. Il a donné à *Se* la partie gauche (*gTsang g.Yon ru*). Il a choisi *Mu* pour la partie centrale (*dBu ru*).

Les quatre « hordes » se reconnaissent par quatre noms différents, et la terre aussi a commencée à être connue sous ce nom de « horde » (tib. *ru*, nép. *gan*). Les quatre noms de horde : *g.Yu ru*, *dBu*, *g.Yas ru*, *g.Yon ru*. La région de *gTsang* Bhod était divisée en deux parties : la partie centrale était aussi divisée en deux. **La forme primaire de l'organisation en clans (nep. *thar* ou *gotra*) des Bhote était ainsi**. Étant donné qu'il n'existait pas de « couleurs »

ou « castes » (nep. *varṇa*), il n'y avait pas de division selon la couleur, le métier et la conduite. Bien qu'il y ait six types de caractères, **l'organisation des clans semble commencer par le nom des généalogies (nep. *vaiṃśāvali*) et par le nom du lieu**. Il y avait un seul groupe avant cette scission en quatre hordes. Parmi ceux divisés en quatre et ne s'entendant pas entre eux, il y avait *Na dong*. L'aîné de la horde *IDong* avait pour nom *Nge* (*sNa IDong Nge*). Le chef de *IDong* s'appelait *Sha lTong nge*. Le chef de la horde *Se* s'appelait *Go Se yang Nge*. De la même manière, le chef de *Mu* s'appelait *Hul (Chulba) Mug Gare*. [*sNa IDong Nge* – 'Gram *Sha lTong Nge* – *mGo se Yang Nge* – 'Chul ba *sMug sGo re*].

Selon les Tamang, les premiers ancêtres sont *IDong*. D'autres clans sont nés de *IDong*. **Selon les Tibétains, dix-huit grands clans sont nés de *IDong***. Dans les chants populaires répétés avec le tambour (nep. ta. *dampḥu*), « *sNa IDong Nge, sNa IDong Nge,* » qui signifie « un coquin, un séducteur », provient de *IDong*. **Entre ce mot invariable et les ancêtres *IDong* il y a certainement un lien sentimental, émotionnel et lignager**. Les *IDong* tamang existent encore. Le singe lui-même ayant divisé la terre et l'ayant distribuée entre ses descendants, cela justifie la première occupation du Tibet.

Avant, dans les hautes montagnes, il y avait de la neige et des lacs glacés. La partie supérieure comprenait des lacs. La partie centrale avait des canaux d'irrigation. La partie inférieure comprenait des pâturages. L'eau disparaissant progressivement, la forêt de genévriers s'est développée. Dans cette partie supérieure, il y avait des daims et des cervidés. Dans la partie centrale il y avait des tigres et des ours (à l'époque du Satyuga, des prêtres Bon). Selon certains, les premiers clans ont six descendants plus un nommé *Syang po sgo* : les six descendants et *Syang po sgo* donnent sept sortes (de clans). Mais auparavant, sous la forme de la horde, il ne se justifie que quatre sortes. Les Tamang répètent régulièrement « les coutumes des dix huit castes et des douze clans ». Juste avant l'époque de l'unification et de l'établissement de la lignée Tsangpo au Tibet, régnaient les douze roitelets. Sur ce sujet, tous les historiens tibétains sont unanimes. Au Tibet, à partir d'un seul groupe divisé en quatre, ou encore à partir de quatre subdivisions de ces quatre, ou encore d'un seul groupe divisé en douze, la population s'est répandue dans différents lieux du Tibet. Les principautés se seraient appelées Tamang. Ces quatre groupes s'appelleraient *IDong*. Entre le moment où les *ru* sont devenus tamang et où les Tamang sont devenus une seule caste, et où cette caste s'est établie en un même *ru*, un long moment a dû s'écouler dans l'histoire. A défaut d'évidences écrites et de causes historiques, les traces se sont effacées. Il y avait aussi des contraintes géographiques qui limitaient les possibilités de chasse ; de même, l'agriculture était rudimentaire ; cela avait de l'influence sur l'organisation des gens. Les Tamang ont pu très difficilement garder la mémoire de leur patronyme lignager, et les *kuldeutā* ou '*bab sa* (lieu d'apparition des *kuldeutā*) apparaissent. La seule identité demeure la langue. Pour sauvegarder l'uniformité des Tamang, la religion bouddhique de style tibétain a grandement aidé.

Pour les douze Tamang, il faut trouver le noyau au sein même des clans tamang. A propos de l'explication des douze roitelets tibétains, les historiens aussi sont silencieux. A une époque ancienne, les « non humains » régnaient au Tibet [*mi mayin*]. Dans le Tamba Kaiten, il est décrit quarante-neufs

patronymes et on mentionne aussi les lieux d'origine des divinités lignagères : *pho lha*. Parmi eux, douze endroits sont qualifiés de *rājdani* (*rgyal sa*), capitale.

| Rus | pho lha | rgyal sa |
|-------------|-----------------------|----------------------|
| IDong | Ma gu bcan | ITong rgyal sa |
| Mok than | Yab rje lha | Dmu gu rgyal sa |
| Gyi shing | Lug gu bcan dmar | gSer gong rgyal sa |
| gNya' shur | bCan gyi jo bo | gTsang kong rgyal sa |
| rGya ba | rGyal gyi mgur lha | rGya nag rgyal sa |
| Mar pa | Pod yal rgyal po | Tsi ta rgyal sa |
| 'Gong ba | Bla ma dKon mchog | Go ma rgyal sa |
| Lho | 'Jam dpal gShin bje | Lho rgyal sa |
| Zhang bo | dBus kyi jo bo | Zhang rgyal sa |
| Gru ba | gNyan bcan ma mo | Gru gu rgyal sa |
| Ba ju | gSar ma bon | Su pa rgyal sa |
| Gru ma bCan | 'Jam dpal bshes gnyen | Gru ma rgyal sa |

Les Santabir Lama dans leur traduction ont traduit *rgyal sa* par « pays ». Il est fait mention aussi dans l'histoire du Tibet, à propos du pays Grugu qui est une partie du Tibet, d'un nom qui proviendrait du *thar Tupa* ou *Gru ba*, unifié à l'époque de la lignée Canpo du Tibet. Auparavant, l'armée qui appartenait à l'administration centrale de la lignée de Canpo au Tibet, a plusieurs fois attaqué le pays Grugu et s'est livrée à une grande razzia. A propos des Tamang Gyaba (Gyarong est une partie du Tibet) et de leur pays appelé Gyanak, un tel événement peut paraître curieux étant donné que ce nom signifie « la Chine » : on parle des rGya mi rGya bo pour désigner les gens de Chine. Dans la communauté tamang, on considère comme frères les Rumba, Tupa, Waiba, Jimba, et Gyap. Ils sont « frères de clan », ou Swango bhai.

Le nom de Swango bhai signifie que leur gotra principal est le même. Mais bien qu'ils aient le même clan, certains ont des divinités lignagères différentes. Cela s'explique du fait d'un mélange de plusieurs traditions entre communautés bonpo et lamaïstes. Pour cette raison, on dit que les Gyapa vénèrent les treize divinités du palais du Tibet, et les douze divinités des lignées des sujets. Les divinités lignagères (*pholha*) des Waiba, Rumba, Tupa et Jimba sont les divinités et les ancêtres locaux de l'époque du Bon tibétain.

D'après les Tibétains, les treize divinités des lignées royales et les douze *prāṇa deutā* des lignées des sujets (qui sont les chefs d'armée des divinités des lignées royales) englobent toutes les divinités dispersées au sein du Tibet. Si on ne trouve pas d'autres raisons au fait que les Gyapa vénèrent les divinités des deux sortes de lignées (les *prāja* et les *rāja*), les Gyapa doivent alors être les habitants des frontières tibétaines extrêmes. A l'époque, cela devait se trouver vers l'extrême Est des frontières sino-tibétaines ; on y trouve le premier ancêtre du gotra, les divinités Bon, les 44 divinités des lamas bouddhistes et les divinités locales. Le « lieu d'origine » dont parle le Tamba a deux sens : à propos des divinités lignagères des Yonjan, elles seraient apparues dans la statue en fer de Mahāṅkal noir. La divinité lignagère des Yonjan est Guru Ratna Mahāṅkal. Ici, comme on montre le lieu

d'apparition de la statue en métal, le lieu d'origine des kuldeutā y est donc indiqué, ou bien le temple.

D'un autre côté, dans le royaume de Mugu, s'est établi Muktan. Cela signifie que le lien d'établissement des Muktan est Mugu. Pour cette raison, on doit vénérer séparément les ancêtres (*meme*) 'bab sa, et les *pho lha* 'bab sa.

A propos des Gyapa, on doit comprendre que leurs ancêtres et leurs divinités lignagères ne sont pas apparus en Chine mais qu'ils s'y sont établis. Autrement, la signification étymologique de Gyapa, en se transformant, serait devenue « Chinois ». Cependant, même dans la société tibétaine, il y a beaucoup de gens de clan gyapa, que l'on ne désigne pas comme originaires de la Chine. Les Douze Tamang du Tibet auraient pu exercer leur influence dans tout le territoire, en établissant les douze hordes, parmi lesquelles Thupa et Gyapa qui se sont établis à l'extrême Est du Tibet. Et de leur nom est sorti le nom de la région. Comme les douze Tamang, « cavalerie », avaient imposé leur suprématie dans douze régions du Tibet, il y avait seulement douze Tamang. Cela veut dire qu'il y avait douze chefs de horde. On ne peut pas dire qu'il n'y avait pas d'autre clan dans ces lieux d'influence tamang, mais les noms de pays devaient provenir des noms des chefs de horde. Parmi les Dix Huit Grands Clans issus de la lignée lDong, les Douze sont des chefs de horde, et les six autres sont compris comme la catégorie de « sujets ». En additionnant tous ces facteurs, on peut dire qu'il y a dix huit castes. Avant que les « Douze Tamang » ne se constituent, les Tamang devaient donc être déjà établis dans différentes régions du Tibet.

Au début, dans ce système, c'est l'aîné qui prenait la tête des garçons (*ngo bo*), et l'aînée qui prenait celle des filles (*ngo mo*). Ensuite, le nombre augmentant, la tradition d'aîné disparaissant, le guerrier le plus fort a du prendre la tête : ils sont devenus les *yul lha* dans le Tibet contemporain, ce sont les *yul lha* tamang : « divinités relatives au lieu », et « divinités du lignage ».

Une fois que le gouvernement de l'aîné a été voué à l'échec, au fil du temps, il y a eu des conflits entre les groupes. Ce système de « horde » s'est transformé en une armée cavalière, chargée de protéger le peuple et le territoire. Douze hordes sont apparues dans tout le Tibet. Tous, du point de vue de l'organisation sociale, étaient des Bhote. Mais ils avaient divisé le Tibet en douze parties. Ce système de horde n'a pas pu empêcher d'autres nouvelles dérives : et aussi l'apparition d'obstacles pour de nouvelles ambitions des Bhote. Finalement, les six lignées qui n'étaient pas sous le régime des hordes, ont proclamé roi, avec l'approbation de quelques célèbres Bon, un nouvel arrivant inconnu. Ainsi, au Tibet, a pris fin le régime de la horde, et est apparu le système de la « royauté ». On le situe approximativement vers 190 A. J. C. Les Bhote ont fomenté une grande rébellion contre ce système : excepté les chefs de horde, elle comprenait les six lignées de lDong, les douze lignées de lTong, les neuf lignées de Se, les huit lignées de Mu, c'est-à-dire tous ceux qui n'avaient pu participer à la rébellion précédente.

Les historiens des époques suivantes qualifient de « non humains » les douze roitelets qui étaient là avant les lignées de Canpo. C'est parce que leur régime était désorganisé et très cruel. Ceux qui avaient consacré le roi « Vathi Canpo », 'apparu soudainement', étaient les six catégories de sujets ou le peuple lDong, qui avaient pour clan (*thar*) les suivants : 1) Can Syung, 2) Nupa, 3) Gnya ra tse, 4) Gtso, 5) Khu, 6) Tegs.

De la même manière, les douze célèbres Bon qui étaient les prêtres ou les savants de l'époque étaient :

- 1) Bon, 2) Mu Bon, 3) Dong Bon, 4) Hob Bon, 5) Gam Ihe Bon, 6) Do Bon, 7) Syung Bon, 8) Sye Bon, 9) Ye Bon, 10) Chyak Bon, 11) Cyakhle Bon.

Il n'était pas question que les hordes puissent se battre ou concurrencer une force qui pouvait imaginer un Etat, avec un roi, un trône, des ministres, des départements, une armée, des conseillers, des prêtres, des espions, etc. Car « les catégories de sujets et de savants » de la société tibétaine avaient refusé le système de la horde, système qui lui-même était inefficace en raison des divisions entre les douze parties (les Douze Clans). La désorganisation générale des règles n'ayant pas été acceptable pour les sujets, les Douze Tamang durent s'enfuir du pays. Dans toute l'histoire, le système ultérieur combat le système antérieur. Dans le contexte bhote, il n'y a pas d'autre alternative. La lignée issue du singe bodhisattva a donné quatre gotra, y compris l'Dong. Ils sont devenus plus tard des *ru* (hordes). Puis toutes ces hordes se sont réunifiées pour parvenir à former un seul *rāshtriya*. Alors toutes les hordes tamang ont formé une seule caste (*jāti*), alors que les chefs de horde avaient donné chacun leur nom à chacun de leur groupe. Ceux qui firent allégeance se dispersèrent dans la nation, et ceux qui ne se rendirent pas sauvèrent leur existence en se scindant en *jāti*.

Si on ne peut pas développer son originalité, il est bien difficile de la préserver, qu'elle soit dans le domaine intellectuel ou dans d'autres domaines sociaux. Même jusqu'à nos jours, la société tamang se bat pour préserver son originalité. Dans le contexte du Népal, il y a seulement Douze tamang, leurs frères de clan (*swango*) et d'autres alliés (*kutumba* ou '*khor*') qui vivent ensemble.

Jyojyo can = swango bhai
Gnyen = kutumba ou encore *shyang*

Les six lignées considérées comme de même *gotra* ne sont pas incluses ici car elles sont de caste tibétaine. Chez les Tamang, il existe une coutume appelée *rem*, propre aux Douze Tamang. Les Dix Huit lignées doivent avoir été appelées « les grandes lignées » (*Rus chen*), car ce sont des descendants de fils aînés de Phathe'u (le singe bodhisattva). Plus tard, les Tibétains ont employé « lignée » dans le sens de « lignées supérieures » (nep. *thari* = ta. *rus chen*). D'autres sont appelées *rus ngan*, lignées inférieures ; cette dénomination est aussi employée pour désigner les Mongols, les Kiranti, les Mon, etc... qui résident autour des frontières du Tibet. Le développement de la société tibétaine s'est fait à partir d'une même lignée, qui est restée longtemps indemne d'influences extérieures en raison de son isolement ; les catégories d'esclaves (ou serviteurs), bien qu'elles soient classées comme inférieures dans la hiérarchie, ne le sont pas du point de vue de la caste (*jāti*). Le chef *gtso bo* et le '*khor*' sont deux catégories de la même organisation sociale. Bien qu'on ne puisse pas dire clairement si l'organisation sociale du Tibet était patriarcale, ou s'il s'agissait d'un système ayant un pouvoir de décision (*vyavasthāpak*), comme il s'agissait d'une société de pasteurs, on peut supposer qu'il y avait des groupes (*samūha*) ; les historiens disent que, comparativement à d'autres pays, le Tibet est entré tardivement dans le

système agricole à cause de la rareté de terres propices à l'agriculture ; on met donc l'accent sur le pastoralisme. A l'époque des hordes, bien que les Bhote aient été familiers avec l'agriculture, les méthodes étaient très archaïques. Les corps des Douze Tamang ne sont pas encore mentionnés. Dans le Tamba, on trouve seulement 'Go las ou gole, les Huit qui avaient le même gotra. Les lieux d'origine des divinités lignagères et des ancêtres de ces huit gotra étant différents, cela signifie qu'ils sont des frères de même lignée, mais qu'ils étaient déjà divisés au Tibet. En ce qui concerne les Gole, non seulement les frères de lignage mais aussi leur 'khor, sont entrés au Népal. Les Tsumi (*chyumi*) et les Jumi (*jyumi*) sont les deux lignées du 'khor des Gale. Ces deux lignées sont liées aux forteresses Jyu de la région de Cang, et Chyu de la région de Ngam. Pour indiquer les clercs ou les habitants, on dit Tsumi et Jumi. Dzong et Khat sont presque des synonymes. On trouve mentionné dans les écrits qu'une lignée ancienne du Tibet avait attaqué ces deux forteresses, et qu'elle avait vaincu un roi Thokar. Mais il semble que ce soit juste une querelle domestique du Tibet antérieure au système des hordes. En effet, tout de suite après la chute de ce système de horde, le Tibet s'est réunifié et est devenu très puissant. Il avait menacé la Chine, la Mongolie, le Népal, les Tadjiks et tous les royaumes qui se trouvaient à ses frontières. C'est-à-dire que l'unification ne signifie pas nécessairement la disparition de toute rébellion.

Après le régime des hordes, le royaume tibétain est devenu fort et prospère et une fois parvenu à l'époque de Srong Tsen, il avait étendu son influence de tous les côtés. Les *pho lha* des Gole et des 'khor étant mentionnés ensemble, il semble que les Gole soient devenus les 'khor d'autres groupes. Bien que les 'khor soient vus à partir d'une même origine tibétaine, *Lama 'khor*, *Kani 'khor* ils semblent apparaître comme de nouveaux noms. Cela se justifie du fait que *Lama 'khor* apparaît après l'adoption du bouddhisme par les Tamang, et que *Khani 'khor* soit joint au mot népal « mines » : dans la tradition Lamaïste, la quête des minéraux est postérieure à l'apparition des Tamang.

sGo thar = swatantra : « gouverné par soi-même ».

Les appeler ainsi signifie qu'ils ne sont pas de purs Tamang. Mais il existe une autre coutume consistant à donner un autre surnom, *ngarba*, à des enfants issus d'un mariage entre un tamang et une fille d'une autre caste. Les *Lama 'khor* et les huit autres 'khor, sauf *Khani 'khor* et *Nangri* (ou *Sangri*), sont des Bhote et sont venus du Tibet. Il n'y a donc pas de raison de les appeler « *sgo thar* ».

On appelle « *jhānkri* » les *Lama 'khor*, et on ne peut pas distinguer leurs vrais *thar*. On suppose que les parents de *Khani 'khor* et de *Negi 'khor* étaient de caste différente.

Si le 'khor de *Lama* était Tamang Bhote, il n'y avait pas nécessité de l'appeler *sgo thar*. Les *Khani 'khor* et *Lama 'khor*, après avoir fait ensemble mésalliance, ont pu apprendre la même langue et adopter la même religion. Et il se peut qu'on leur ait donné la divinité clanique (*pholha*) des lignées 'khor. Il semble en effet que toutes les lignées 'khor aient le même *pholha*. On a coutume de distinguer par le surnom de *Ngarba* ceux qui descendent de mésalliances du côté des hommes, et de classer dans la catégorie de 'khor les mésalliances du côté des femmes. Une autre signification de 'khor est *pāriivar*, les « parents ».

La horde maternelle, *mai-mamo*, vénérée par les *'khor*, se trouve aussi dans la tradition Bon. Les hordes maternelles peuvent être aussi vénérées par les lamas. Si ces surnoms de *Gothar* et *Ngarba* se sont développés seulement après l'arrivée des Tamang au Népal, alors *Coho* et *'khor* constituent un système très ancien propre aux Bhote. On ne trouve pas d'exemple de genre de nom tamang qui serait venu se joindre de l'extérieur. Le fait que le Tamba considère *sgo thar* comme une catégorie inférieure du régime des castes (*varṇa*), provient de l'influence du système (sous-entendu) népalais. Il faut faire des recherches supplémentaires pour savoir si les *Gole* et leur *'khor* sont vraiment tamang. Ces vieilles hordes, y compris les Bal, doivent être entrées dans la Vallée du Népal bien avant les Douze Tamang. C'est eux qui ont employé pour la première fois le nom de *gnas*, « lieu saint », pour désigner la Vallée du Népal. Bal et Balyul doivent être en relation avec la horde Bal. Jusqu'à maintenant, on continue à appeler le Népal du même nom que celui qui était connu par les Bhote, « Balyul ». Mais les Tamang disent Yambhu pour le Népal. Les hordes des *Gole* apparaissent au Népal avec la famille et la horde. Le clan Gyamden est à une croisée de deux chemins. L'histoire des neuf ancêtres mâles et femelles leur est liée. Au début de la création de l'univers, il y avait neuf ancêtres masculins et neuf ancêtres féminins. Le mythe est plus proche du Bon. Après la domination de la religion bouddhique au Tibet, les neuf Gampo frères sont connus sous forme de « *'khong po syun dgu*, « Les neuf Gongpo frères ». La tradition de *rāja-gongpo* est propre aux Tibétains. Les *Gole* ont un *thar* qui s'appelle aussi Gongpo. Les neuf frères *Masang* sont les anciens démons (*preta*) du Tibet. Avant le système des douze hordes, comme pour les Jyobo-Conbo, il y avait un système de chef *Co bo* (*Coho*). Plus tard, il se peut qu'il ait pu combattre le système des *Gaṇa* et *Gaṇapāti*, avec les chefs de guerre des lignages : « *rus dmag* », et *rus dpon* ; ce système principal de chefferie (*mulmi Coho*), a pu pour la première fois s'établir en neuf endroits distincts du Tibet. Les neuf ancêtres ont pu être appelés les neuf « Anciens, grand-pères » *akhe-baje*. A une époque antérieure à l'unification du Tibet, les groupes familiaux et de hordes (*Jo bo Jo mo*) agissaient selon les conseils des Anciens. Par la suite, en raison de la compétition entre les groupes de hordes et les groupes de familles, le leadership est allé entre les mains des *bCan po* (premiers monarques). Bien qu'ils écoutassent les aînés, leur rôle était resté limité. Bien que les guerriers aient assuré le commandement pour contrer les ennemis organisés, il était malgré tout nécessaire d'avoir une armée ou une société armée. Les membres du groupe des hordes étaient en effet semblables à une armée. Le commandement des Tamang était assuré par le *rus dpon*, le chef de la horde. Généralement, avant la réunification du Tibet, on avait le commandement de l'aîné, des guerriers, du chef de la horde. Après la disparition de la prédominance de l'aîné, dans certains endroits du Tibet on a choisi le chef par voix populaire. Il semble qu'il y ait eu des institutions qui travaillaient en permanence sous la direction d'un *Coho*. Ce type de système de *Mulmi* est encore en vigueur en Inde, au Nagaland. Le *Coho* étant élu par les *'khor*, il n'avait pu prendre la forme d'un clan du type *'thar'*. En effet, bien qu'il y ait eu une relation directe entre le chef et les *'khor*, les organes exécutifs tels que *Gole* et *Dzongan* travaillaient à leur guise. Donc, les *Gongpo*, hauts fonctionnaires ou détenteurs de statut (les neuf frères *Masang*) ont pu être considérés pendant longtemps par les Tibétains comme des démons malfaisants. *Gole* est le pionnier du commandement.

En résumé, la forme finale de ces quatre types d'organisation sociale est apparue sous la forme d'un Tibet unifié. Et les sociétés tibétaines suivantes ont commencé à vénérer des 'Jo bo', des 'bCan', des 'rGyal po' ou encore 'Gong po, comme des divinités. Pourquoi alors les neuf frères 'Gongpo furent-ils considérés comme des démons ? Le Coho qui était le chef élu, et ces « neuf frères 'Gongpo » qui étaient des fonctionnaires, avec leurs associés, ont pu avoir des comportements outranciers envers la population. Après la chute de ce régime, donc, on a pu désigner les 'Gong po' comme de malfaisants « démoniaques ». Lorsque les guerriers de type *mukhiyā* ont agi contre le régime des chefs 'Gong po, ces derniers ont pu descendre vers les montagnes méridionales. C'est pourquoi ils sont entrés au Népal avant les Douze Tamang (Barāhtamang), mais on peut dire qu'ils n'en font pas partie. Les Barāhtamang seraient issus d'un noyau de leur propre corps (dans le sens physique). Les autres 'Gong po sont des alliés. Cependant aujourd'hui, tous les Barāhtamang ne sont pas considérés comme des frères d'une seule lignée. Bien qu'ils soient les descendants de Dong et viennent de ce grand-père Dong, il s'est écoulé depuis beaucoup de temps ! Il n'était donc pas possible d'être de même lignage. Parmi les Douze Tamang, tous connaissaient leurs frères de lignée. Douze Tamang est symbole de « système de horde ». Parmi eux, un groupe Gongpa et un autre groupe Goma rGyalca, appelé aussi Gongma ou Gongpa, ont eu pour signification Chef-*mukhiyā* et 'leader suprême' [Shri Shastha : titre à la mode !]. Après l'arrivée au Népal, il n'y a aucune raison sérieuse d'affirmer que les Gole étaient frères de lignée des Barāhtamang.

Gongpa en tamang signifie « pique-assiette ». Cela veut dire aussi : « attendre pour être nourri chez quelqu'un ». Gongar est le même nom que Gongpa. Gongmi = « homme pique-assiette ». Peut-être le mot Gongma est-il dérivé de Gongpa, mot fabriqué au Népal ? Le masculin de Gongma doit être Gongba. Gong signifie à la fois le lieu et le statut. Gongba, Gongbo, Gole, tous ces patronymes de clan et les '*khor* forment un système. Les Gongba sont d'anciens chefs 'Coho'. Bien que les huit frères se soient enfuis, les Coho/Gongba sont restés, constituant une horde tamang à part. Cela justifie peut-être le fait que le premier Coho ait été élu parmi neuf frères.

D'après les faits mentionnés ci-dessus on peut donc supposer :

- 1) Que la communauté Bhotia est issue du mélange (*sammisaran*) de deux castes (*jāti*) différentes
- 2) Qu'en raison d'événements particuliers, ces communautés se sont appelées *tamhang*, *tamanga*, et *tamang* au cours de l'histoire. Mais il n'existe pas d'études approfondies sur le développement de l'ancienne société *bhote* qui permette de l'affirmer, comme par exemple des études sur :
 - a) la direction de la famille et de la horde par l'aîné
 - b) le contrôle du groupe par les cavaliers (*yoddha*)
 - c) le régime social du *mukhiyā*
 - d) la division en hordes et l'émergence d'un sentiment national aboutissant à la création d'un Etat.

On voudrait savoir maintenant qui sont ces Tamang, inclus par le Tamba dans sa liste de patronymes (*thar*), hormis les 12 tamang, les 9 tamang et leurs clans ('*khor*) ? Etant donné que leurs ancêtres et divinités lignagères ont eu pour lieu d'origine le Tibet (Bhot), ils doivent faire partie d'au moins une des hordes tamang (sont-ils les enfants de *mu* ?). Parmi eux, les Thokar sont

considérés comme les frères de lignées des Moktan ; ils constituent un groupe. On découvre qu'ils avaient un rôle et une identité propres dans le Bhot. Le dernier créateur suprême de la religion du Bon blanc (*seto bon*) était aussi le fils de Gyalbu Thokar. D'ailleurs, l'inventeur du Bon était aussi de la lignée Sen, et même après l'établissement de la monarchie, (*rājatantra*), lorsque l'administration (*satta*) était dirigée par les *Bon*, les descendants des Thokar étaient des *Bon* royaux (*rājakiyā bon*) ou *shahi bon*. (* Donc, comme les Thokar étaient les descendants de *mu*, c'est seulement après leur arrivée au Népal qu'ils doivent avoir considéré les Moktan comme leur "frères").

Mais les Bhote d'autres lignages pouvaient aussi devenir des prêtres *Bon* ; parmi eux, certains devinrent des *Bon* célèbres. De la même manière, les Thokar sont considérés comme des frères de lignée des Moktan et les Yonjan sont les frères de lignée des Dumjan. Pour ce qui les concerne, peu de lignées sont décrites par le Tamba ; quelques lignées seulement situées à l'ouest semblent différer des Douze tamang. Ces Tamang là sont des lignées indépendantes des 12 hordes tamang primitives. Ce fait est probable car ils ne sont pas mentionnés en tant que segment de clan '*khor*' des Gole. Dans la société tamang contemporaine, il est courant d'appeler tout le monde '*khor kutumbai*', hormis les frères de lignée. (* C'est du fait que les Moktan sont les premiers adeptes de la religion *Bon* qu'ils sont devenus les frères de lignées des Thokar et des Douze Tamang. De même, les Jimba considèrent *Chol Bon* comme leur dieu du clan '*phola balthoichyan*', d'après un lieu situé au Tibet oriental, d'où la lignée thokar, parmi les 12 Tamang était elle-même arrivée bien avant !).

Les divinités lignagères des Tamang

La tradition des divinités lignagères des Tamang est influencée par deux religions, le Bon et le Bouddhisme. La plupart des divinités lignagères tamang sont de célèbres guerriers '*kṣatriya*' des Bhotias et des divinités locales des collines. Elles sont largement acceptées par la religion *bon* et certaines parmi elles sont des 'gardiens des portes' (*dwarpal*), ou '*devāmaṇḍal*' pour les bouddhistes (les Lamas). On y trouve aussi par exemple les rois de l'ancien Tibet, tels que Jyobo Chan. Mais les Tamang qui sont devenus des prêtres (Lamas) en adoptant parmi les premiers la religion bouddhiste, ont institué leurs divinités lignagères sur le modèle de la religion bouddhique, et vénèrent donc des '*dharmapāla*' du tantra bouddhique : *Bauddha tantra*. On les vénère selon la voie du *Bauddha tantra*. Chez les autres, on continue encore de vénérer les divinités lignagères par l'intermédiaire du *Bon* ou du célébrant *dhāmi* du lignage. La vénération du roi Gyalpo Pehar en tant que divinité lignagère *kuldevāta* est aussi une coutume assez tardive. On suppose que ce roi est entré au Tibet à l'époque du roi Srongcan sgampo.

Lors d'une bataille contre la Chine menée par le roi Srongcan, ce dernier mit à sac un centre de méditation, et parmi le précieux butin se trouvait "Gyalbo Pehar", qui devait ensuite créer des ennuis dans la société tibétaine de différentes façons. Il existe des mythes selon lesquels le Guru Padmasambhava, à l'aide de sa force tantrique, le ramena sous son contrôle et lui confia le rôle de défenseur de la terre et du ciel tibétains ; depuis cette époque, les Lama ont commencé aussi à le vénérer comme un gardien tantrique de type *dharmapāla*. Selon les croyances des Lamas, ce dieu une fois devenu un

adorateur de Bouddha, cessa de créer des ennuis aux habitants. Il est connu sous de multiples noms : Lama Konjo, Mahānkāl, Vajrayogini, Manjuśri Mitra, Manjuśri Yamāntaka, noms qui sont aussi en rapport avec le tantrisme (*Bauddha tantra*). Après que les Tamang eurent abandonné leur religion traditionnelle *Bon* et adopté le bouddhisme, il s'opéra bien sûr un changement au niveau des divinités lignagères. Le fait que les ancêtres féminins (*baujyu*) vénèrent les *sarmabon* montre clairement que les nouvelles communautés *bon* se comportent conformément à leur très ancienne tradition *bon*. Chez les Bonpo comme chez les Bouddhistes tibétains, de façon générale, cinq divinités ne cessent d'accompagner les hommes. Ce sont :

- a) les divinités lignagères
- b) les divinités de la naissance
- c) les principales divinités du pays et du village
- d) les divinités de la guerre ou divinités protectrices
- e) les divinités du côté maternel.

La vénération des divinités lignagères maternelles doit se faire après les moissons d'hiver et d'été. Souvent, le culte aux *kuldevāta* était obligatoire après la moisson d'orge (*jañ*) d'hiver. Le fait qu'on donne de l'importance à l'alcool d'orge permet de comprendre le sens de cette ancienne coutume. A l'instar des divinités lignagères, les Tamang ont pérennisé une autre coutume, la vénération des ancêtres. Cela s'appelle *yokho charkaune* et consiste en offrandes d'alcool faites à la catégorie des ancêtres en question. Dans la société tibétaine plus récente, cette tradition des *pitṛpujā* n'est pas en usage. Selon les croyances bouddhiques, les défunts (ancêtres) sont déjà réincarnés dans un monde quelconque en fonction de leur destin (*karma*) et l'on ne peut accomplir en leur nom que des rituels d'acquisition de mérites. Ainsi, au moment des festivités, il est de coutume de faire une offrande pour procurer des mérites aux ancêtres défunts (« ensemble de mérites obtenus par le rituel de vénération et de fumigation en faveur des divinités »). Tout cela est enraciné dans les croyances bouddhiques. A l'instar des *pholha*, le culte au maître du sol (*bhumi pati*) occupe une place importante dans la tradition *tamang*. Avant, dans la plupart des villages, il y avait un lieu de culte (*bhume*) où des offrandes étaient faites chaque année par un *dhāmi*, au mois de septembre (Asoj). Cette tradition semble avoir disparu après l'abolition du système de tenure communautaire tamang (*kipat*). Dans certains lieux, cette tradition est encore en vigueur. La vénération des dieux du lignage *pholha* a perdu aussi beaucoup de sa force. Comme il y a encore actuellement un engouement pour les divinités lignagères et les frères de lignée, la revitalisation de la tradition *tamang* paraît probable.

Entrée des Tamang au sud de l'Himalaya

Il est difficile de dire avec précision quand les Tamang sont entrés exactement au Népal. Les hordes des tamangs, scindées après leur rébellion contre le régime bhote des *mukhiyā*, ont créé chacune dans leur propre région le régime de horde. A ce moment-là, les Gole Tamang qui étaient les hauts représentants du système des *mukhiyā*, ont dû s'enfuir vers l'Himalaya

méridional. A cette époque, il y avait seulement la Vallée (le lieu géographique) du Népal et pas d'habitation. L'histoire du Népal ancien contredit toutefois cette assertion. A l'époque bouddhique, les Kirant régnaient au Népal. Plusieurs dynasties d'origine indienne y avaient régné ; l'histoire écrite de la Vallée du Népal nous fait remonter à la civilisation du Sindh ou époque pouranique. Bien qu'on doive éclairer les croyances relatives à l'histoire par des données objectives bien établies, nous sommes obligés de nous baser sur des histoires populaires pour ce qui concerne les événements datant d'une époque très ancienne, quand l'écriture n'existait pas encore. Des lieux et des événements identiques signalés par des personnes différentes, peuvent éclairer des revendications opposées variant selon les communautés. Dans de tels cas contradictoires, on ne peut approcher la vérité qu'en examinant les deux énoncés. Les arguments qui valident les dires d'un seul côté risquent de voiler la réalité ; tel est le cas pour l'histoire du Népal ancien. Au lieu de semer des doutes sur l'ancienneté de l'occupation du Népal, il est nécessaire de connaître sa première occupation. Tharu, Thami et Maïthili, ces trois noms, sont aussi en relation avec la langue *bhote*, car ils signifient respectivement : les habitants des frontières (*simanta basi*), les hordes des frontières (*simanta gan*) et les habitants de la plaine inférieure. La langue des Thami fait partie de la famille tibéto-birmane. Seule l'apparence physique des Thami paraît être semblable à celle des Mongols (couleur jaune). Maïthila est leur lieu d'habitation. Les Thami habitent à l'est de la vallée de Katmandou, sur le flanc de la colline du Mahābharat située dans les districts de Dolakha, Ramechap, Sindhupalchok et Sindhuli. On trouve aussi des mots de la langue newar dans la langue *thami*.

La question de l'extraction de l'eau du lac de la vallée du Népal par Kriśna, d'origine indienne ou par Manjuśri, d'origine mongole, n'a pas grande importance. Comme de nombreux lacs glacés de l'Himalaya, le lac du Népal aurait pu se vider tout seul. Mais les premiers occupants de cette Vallée habitable doivent être certainement de la « caste jaune » (*pahelo jāti*). Pour parvenir à une conclusion définitive, les historiens doivent pouvoir prendre en considération la contribution des anthropologues, des sociologues, des archéologues et des linguistes. Même si de nombreux ouvrages sont écrits sur l'histoire du Népal ancien, lorsqu'on se base sur les histoires pouraniques, les généalogies *vamśāvali* et les histoires populaires (*katha*), on ne trouve aucune base solide qui permette aux historiens modernes d'accepter avec certitude les faits précédant l'époque Licchavi. Bien que certains supposent que l'époque de Srongcan sgampo marque la date d'entrée des Tamang au Népal, d'après la mémoire du Tamba tamang, on peut constater que les us et coutumes tamang et la distance linguistique indiquent une date bien antérieure. Si les Tamang étaient entrés au Népal à l'époque de Srongcan, il n'y aurait pas eu trop de différences entre la langue et les traditions tibétaines et tamang. A l'époque de Srongcan au Tibet, les innovations sociales se produisirent grâce à la mise en œuvre de lois religieuses et sociales. Ceux qui désobéissaient à ces règles étaient punis sévèrement. Cette tradition ne devait pas être celle de l'armée ; avec les Gurung, les Thakali et les Tamang, d'autres castes ne semblent pas non plus suivre cette tradition. D'autres prétendent être des *Adivāsi*⁵ ; cela peut être

⁵ Etymologiquement : occupants anciens ; le terme est aussi contemporain et désigne l'ethnie.

vrai dans le sens des premiers *Adivāsi*, mais on n'est pas en état de prendre la Vallée comme lieu d'origine. D'autres lieux d'habitation plus anciens que la Vallée du Népal sont devenus sujets de recherche.

On ne peut pas affirmer que les Tamang sont entrés au Népal tous en même temps et ensemble. La question se pose aussi pour les langues d'autres castes *jāti*, qui ressemblent beaucoup à celle des Tamang, par exemple le *gurung*, le *thakali* et le *newar*. Pendant très longtemps, le passage de Kyirong était le chemin qui permettait de communiquer entre le Népal et le Tibet. Les Gurung-Thakali qui vivent à l'ouest doivent avoir été parmi les premiers à être descendus dans les collines de l'ouest. Avant l'apparition du système monarchique (*rājatantra*), il y avait eu quatre types de régimes, le régime suivant étant contre le régime précédent. La victoire d'un nouveau régime signifiait la disparition de l'ancien. Mais le changement du régime de l'aîné (*Coho*) au régime des cavaliers (*Chanpo*) a dû se faire paisiblement. Pour maîtriser la propagation de l'arrogance au sein de la société, les aînés acceptèrent d'opter pour le régime des cavaliers. Le régime des premiers n'avait pas à se défendre contre ces cavaliers. (* Ou il se peut qu'au cours de la prise de pouvoir par les cavaliers, les aînés se soient dispersés dans d'autres régions du Tibet.)

Durant le régime des aînés, les groupes et les familles du Tibet qui avaient vécu sous une tradition matriarcale entrèrent dans une ère patriarcale. Comme dans d'autres pays, cette tradition patriarcale s'est perpétuée au niveau du 'groupe domestique'. Après que les éléments révoltés de la société eussent désobéi aux Aînés, d'autres problèmes se surajoutèrent ; leur solution ne pouvait se trouver dans le commandement par les cavaliers armés. Ce commandement des cavaliers était un véritable régime. Mais finalement, ce régime qui avait dû être dictatorial (*nirankuś*), fut remplacé par l'autorité des Mukhiyā élus par la communauté. Avant la mise en place de l'autorité des Mukhiyā, la communauté avait dû recourir à la force contre le commandement des cavaliers, et au cours de cette rébellion, la horde des cavaliers *Chanpo* dut s'enfuir vers les montagnes méridionales.

Quelques lignées parmi les Thakali sont des '*Chan*' ; il y a aussi des similitudes linguistiques entre les Thakali et les Gurung. Les *dware* ou *dwarpal* (portiers, gardiens) vinrent aussi avec les cavaliers *Chanpo* et s'établirent au Népal sous les deux noms de Thakali (*Chan*) et de Gurung. Les Ghale Gurung forment un même groupe et peuvent être comparés aux Ghale ou Gole des Tamang. Dans la langue tibétaine, *go* signifie la 'porte', mais dans la langue contemporaine, cela signifie « les régions de quatre directions » sous l'influence des chefs cavaliers, tandis que les gardiens de ces régions et directions s'appelaient "gorung". A un moment donné, sous la direction des Mukhiyā, il existait même au Népal une fonction appelée "gaurung". C'était une réplique d'une veille tradition tibétaine. Probablement, les Chan Thakali et les Gurung constituent la première horde à être entrée au Népal. Cette horde fut expulsée du Tibet avec la chute du régime *Chanpo*. Mais de nombreux ancêtres *Chan* (des 'chasseurs') sont vénérés au sein des sociétés *bhote*. Pour contenter ces cavaliers, commandants et ancêtres cruels, même au-delà de leur mort, les prêtres *Bon* ont inventé la méthode de vénération de la *sikāri pūja* (culte au chasseur). Les dirigeants aînés des régimes précédents ont aussi été investis d'un haut statut. Certains ont été choisis en raison de leur célébrité, et d'autres de leur puissance.

Le récit des 'quatre Chan' raconté dans la société Thakali, laisse entendre que les quatre *Chan* et d'autres Gurung se mutinèrent contre le régime des *Chanpo* avant d'entrer au Népal ; mais il est difficile de préciser la date. Il ne semble pas s'être écoulé trop de temps entre la naissance et la fin de ces trois régimes, à savoir le régime de cavaliers, le régime des Mukhiyā et le régime des hordes tamang. A la différence de ce qu'ont déclaré les historiens, les Tibétains doivent avoir été familiers avec l'agriculture bien avant le début de l'ère chrétienne. C'est la raison pour laquelle il y a eu de la concurrence entre les groupes pour le contrôle des animaux, de la terre et des prairies. La pratique agricole a inspiré aux éleveurs nomades la faculté de vivre de façon organisée. Si on considère l'élevage comme une forme d'agriculture, la civilisation agricole du Tibet ne doit pas être plus tardive que d'autres. Par manque de terres appropriées à l'agriculture, le développement agricole du Tibet a dû être très lent. Comme toute économie, elle a poursuivi son fonctionnement normal tant qu'il n'y avait pas d'obstacles internes ou externes. L'ère agricole n'était pas aussi sensible que l'ère industrielle. Pendant longtemps, une agriculture sous-développée a pu subsister dans la région himalayenne et elle subsiste encore. Le commandement du groupe familial protohistorique de la société tibétaine a été assuré par les aînés de la lignée. Ces groupes sont de même lignée. Ensuite, à l'époque du commandement des cavaliers, deux groupes sont apparus : les portiers de la lignée des cavaliers et leurs adeptes. Où avait commencé la transformation du groupe familial en groupe communautaire ? Là aussi, en raison des conflits entre le groupe social et celui des cavaliers, ce dernier disparut comme celui des aînés. (* A ce moment là, les groupes de lignées étaient déjà organisés). Donc, pour préciser la date de la fuite des cavaliers et des portiers et gardiens Gurung, on doit pouvoir connaître l'époque de la transformation des groupes familiaux des Bhote en groupes communautaires. Le pouvoir personnel des cavaliers n'émanait pas d'une loi ou d'une constitution particulière car il était basé sur leur décision personnelle du recours à la force. Il était hors de question que cela coïncide avec les aspirations des groupes communautaires. Dans ce contexte, il était tout à fait normal que la société *bhote* ait cherché une autre alternative pour donner une nouvelle forme à son organisation sociale. Pour préserver donc cette organisation sociale, on mit en place le régime des Mukhiyā Coho (« Mukhiyā aînés »), dont le commandement était assuré par une personne élue par la communauté. Mais les organes exécutifs du régime Mukhiyā semblent être constitués par les frères des Mukhiyā.

D'un autre côté, grâce au recrutement des 'cercles claniques' (*'khor*) d'autres groupes, la société *bhote* continua d'élargir sa forme sociale jusqu'à ce que cela aboutisse à une organisation étatique. Peut-être cela fut-il aussi le début de l'esclavagisme ? Il se peut que la date du déplacement des cavaliers (*Chanpo*) et des Gurung soit la même, c'est-à-dire lorsque les Bhote sont passés du système de hordes indépendantes à une société organisée. Dans le régime de Mukhiyā, le rôle du chef était passif (uniquement la surveillance). Ses organes exécutifs étaient actifs. Dans ce système on pouvait voir l'expression d'un commandement communautaire. Parmi ses membres, hormis les principaux, huit frères auraient pu occuper les huit types de fonctions. Parmi eux, un chef (Gole), dont la signification est 'commandement' et 'commandant' (Chanpo Ghale). Tous ces termes ont à peu près le même sens. Les *dwarpal* étaient des 'gardes du corps' (*anga*

rakshyak) 'gardiens royaux' (*shahai rakshyak*). Les Gurung sont à la fois *disapal* ('gardiens des directions') et *anga rakshyak* ('gardes du corps'). Du point de vue de la dictature, les Chanpo étaient forts mais au niveau du commandement, c'était des 'Gole'. Les rois ultérieurs ajoutaient le terme *chanpo* à la suite de leur nom. Dans le régime de Mukhiyā, il y avait un autre chef *gongbo* qui pouvait être désigné à la fois d'un terme masculin et d'un terme féminin. Plus tard, cela prit le sens de « démon » et de « fonction suprême ». *Gongbo* était probablement le chef (*pramukh, hartakarta*) du régime des Mukhiyā. Ce *Gongbo* a bien pu être tué dans la rébellion des aînés et le régime de Mukhiyā dissout. Alors, les commandants et les '*khor*' ont dû s'enfuir, et dans le pays de refuge, ils instaurèrent, comme d'autres, le régime de horde tamang. En tamang *gongba* signifie guetteur « celui qui guette une opportunité ». C'est en signe de mépris pour leurs chefs Mukhiyā que les Tamang entrés au Népal ont dû lui attribuer cette signification.

Quoique le régime de Mukhiyā semble être mieux organisé que le régime de horde, il était difficile de contrôler toute la société tibétaine. Il n'existait pas de notions fortes telles que le pays, la nation, la religion. Donc, dans le régime de Mukhiyā également, les groupes lignagers (*kul*) ou *gotriya* (du même *gotra*) ont pu devenir des éléments très actifs. Avant que le régime de Mukhiyā, élu ou approuvé par les groupes communautaires, ne soit parvenu à son essor, les Douze lignées descendant de Dong se rebellèrent et prirent chacune les armes pour établir le régime autocratique de la horde. Mais les *coho-gongba* qui étaient les descendants de Dong, étaient aussi les descendants des Douze Tamang ; ils restèrent au Tibet. Plus tard, ils furent comptés parmi les "neuf frères *gongbo*". La date de l'arrivée de huit frères Gole et leurs '*khor*' au Népal doit être antérieure à la date de l'entrée dans la Vallée du Népal des Newar d'origine indienne (*Ne* équivaut à *sthan* (lieu), et *bal* à force (*balthari*, 'lignée de la force') ; avec le nom de lieu et de lignée, les Tibétains commencèrent à appeler par la suite leur site *Bal-Gram* (lit. Force-village). Les auteurs hindous qui nommèrent les Kirant des "païens" (*bijāti, bidharmi*), durent aussi traiter les Tamang de 'Kirant'. Il est nécessaire de faire d'autres recherches sur l'époque *kirant*. Les historiens considèrent l'ère *kiranti* comme contemporaine de l'ère bouddhique, mais la première horde des Tamang dut entrer au Népal quelques centaines d'années avant cette ère. Le Tamba n'ayant pas expliqué le lieu d'origine des Gole et des '*khor*', il semble qu'ils entrèrent au Népal séparément des Douze Tamang. Bien que le lieu de première occupation des Bal (Gole), *Mukhiyā Tamang* et leur '*khor*' ait été la Vallée du Népal, les Tamang du régime de *Mukhiyā* qui n'avaient pas une notion développée de la politique et de l'organisation étatique, ne purent naturellement pas se défendre contre ceux qui avaient une stratégie bien élaborée. Donc, toute lignée rebelle du régime du sud pouvait les vaincre. A cette époque, les Tamang (Gole) de la vallée du Népal ont dû être jugulés violemment et repoussés vers l'est par une horde d'origine mongole (ou newar ?) qui, issue de la classe dirigeante rebelle de l'Inde et expulsée du pays, vivait aux frontières septentrionales. Actuellement, le lieu appelé *Barah Temal* "Douze Temal" apparaît comme le lieu principal des Bal et leur '*khor*'. Pour clarifier ce fait, une réévaluation de l'histoire du Népal est nécessaire.

En ce qui concerne le régime de Mukhiyā du Tibet, l'uniformité de la langue tamang prouve qu'il ne dut pas durer trop longtemps. Après la rébellion des Douze Tamang ils établirent douze régimes de horde dans douze endroits du Tibet. En raison des intérêts de chaque horde et de

conflits, il ne pouvait y avoir de stabilité. La méfiance et les luttes entre hordes eurent une très mauvaise influence sur le quotidien des communautés de Bhote. L'autocratie des chefs de hordes fit souffrir les Tamang. Dans le régime de horde, contrairement au régime de Mukhiyā, il ne semble pas y avoir d'autres organes que la horde et son chef. La société tamang demeura alors, à l'instar du régime de cavaliers, une horde réclamant une terre et une habitation particulières. Il n'est pas surprenant qu'en raison de contestations sur l'obéissance au chef de horde, il ait pu y avoir une politique de subjugation des Bhote au sein même du régime. La raison principale de la chute du régime 'tamang' s'est trouvée dans les conflits entre hordes et dans les actions outrancières au sein de la horde. Jusqu'à la déclaration du premier "roi", par consentement mutuel entre les Bonpo, les Tamang de six lignées et d'autres durent se battre entre eux plusieurs fois afin de garder le contrôle sur leur propre région. Pour cette raison les Douze hordes tamang furent extrêmement affaiblies et l'insatisfaction se répandit contre ce régime. L'histoire tibétaine ne signale aucun événement de mauvais augure au moment de l'intronisation du roi par les six Tamang. Ainsi, dans le but de contrôler toute la terre tibétaine contre ces Douze Tamang, il fut possible de mettre sur le trône un roi du Tibet à Yarlung sur le rivage de la rivière *Cangpo*. Si à ce moment-là, en raison des conflits domestiques, les Douze Tamang sont bien entrés au Népal, cela pourrait dater d'environ 150 AC. L'histoire du Tibet n'ayant été écrite qu'après le septième siècle, il est difficile de bien connaître l'histoire ancienne. (* certains signalent la date de 414 AC.) Selon les historiens contemporains du Népal, cette période correspond à l'ère des Kirant. Quelle que soit l'époque des Kirant (*Thami*) ou des *Newar*, les Bal Tamang ont du avoir déjà pénétré dans les forêts des montagnes de l'est du Népal. Si c'est en 414 AC, c'était l'époque des Gupta. Cela semble correspondre à la réalité. Au Tibet se développait une certaine conscience de la nécessité de développer une monarchie unifiée. La religion *Bon* avait enraciné son influence dans la société et les habitants avaient déjà une conscience générale du royaume, des lois, des organes étatiques, des valeurs sociales. Afin d'organiser et de renforcer le royaume, le nouveau roi développa tous les organes nécessaires pour un fonctionnement étatique ; ceci n'était pas du tout connu durant le régime de horde. Le roi bénéficia d'une grande contribution intellectuelle de la part des prêtres *Bon* pour faire fonctionner son royaume. Les historiens tibétains acceptent l'idée qu'à cette époque, les *Bonpo* pratiquaient la divination, et racontaient des mythes nécessaires à l'entreprise d'actions étatiques. La religion *Bon* a fourni des moyens intellectuels et spirituels pour l'unification du Tibet et a permis de considérer l'autocratie des hordes et leurs sentiments séparatistes comme inappropriés. Au début, les *Bonpo* avaient occupé la fonction de ministre ; plus tard, la fonction de prêtre a aussi été instaurée.

Selon les récits des Tibétains et du Tamba, parmi les descendants du Tibet, toutes les lignées décrites ci dessus ont pu entrer au Népal. Au cours de l'histoire, tous y sont bien entrés : huit lignées de Tamu (Gurung) parmi les huit descendants de l'ancêtre *mu*, et les *Charchan Thakali*, parmi quatre lignées aristocratiques (*prabhuthari*, 'lignée seigneuriale'). Huit lignées de *Gothar* (*dasthāri*, lignée des serviteurs) et les '*khori* des *Bal* ; huit frères, parmi les neuf frères de *se*, excepté les *Coho* ; Douze Tamang parmi les 18 lignées descendantes de l'Dong. Six lignées de *se* semblent être restées au Tibet.

Leurs descendants ont été détruits au cours de rébellions. Il demeure une confusion au sujet des Douze Tamang. Certains, inactifs, seraient restés au Tibet. Lorsqu'il y eut la rébellion au sein des régions gouvernées par les *Charchan* (*chanpo*) et lorsque ces régions furent unifiées sous le contrôle d'un seul Mukhiyā, les '*khor* des *Char chanpo* qui fuyaient avec leurs gardes du corps (*anga rakshyak*), ont dû tomber entre les mains des Mukhiyā et être dépossédés de leurs fonctions. Ainsi, les '*khor* des huit lignées descendantes de *IDong* furent comptés parmi les '*khor* des Gole. Parmi les Douze Tamang, la lignée *Gong*, devenue lignée royale, et une autre lignée obtinrent la permission d'être les premières hordes, les plus élevées. Cependant, ces lignées n'avaient pas la possibilité de contrôler les autres. On ne trouve non plus aucun signe d'une "Assemblée de hordes". Bien qu'à la place des anciens Mukhiyā, chaque horde ait pu contrôler son territoire, on avait attribué à une horde du Centre du Tibet le statut de *gongba* ou 'suprême', mais sans aucun dispositif pour exercer du contrôle sur les autres. Ce statut devait être attribué en fonction de l'aïnesse dans le *thar-gotra*. C'est la raison pour laquelle le régime des Douze Tamang est apparu labile et que la porte s'ouvrit à l'éventualité de la fondation d'un royaume unifié.

On doit accepter que la période d'entrée des Douze Tamang au Népal corresponde à la fin de l'époque Kiranti et au début de l'époque Licchavi. A cette époque, si les Bal avaient existé dans la vallée du Népal, le Tamba n'aurait pas donné le nom de "*Yambhu*" à ce dernier. Auparavant, il avait un autre nom, lorsque les frères de lignées des Bal y habitaient. De ce point de vue, la vallée du Népal ne semble pas avoir été habitée par une lignée quelconque, sinon par des populations sans culture telles que celles des Thami ou des Kiranti. Après avoir chassé les descendants de la lignée des Bhothe Bal et leur '*khor*, les Kiranti auraient dû instaurer leur pouvoir. Les deux termes de *nebal* ou *balisthan* ('lieu saint de Bal'), justifient les *Bal*. Ils doivent être des habitants frontaliers Kiranti ou Thami, vivant aux alentours de la chaîne du Mahābharata. Plus tard, cette caste a dû quitter la vallée du Népal. Après l'entrée des hordes *licchavi*, certains y restèrent en tant que paysans *gyapu* ou *gyami* (ou encore *kamdar*, ouvrier), tandis que d'autres progressèrent vers l'Est. Ceux-ci se nomment même de nos jours des Thami. Bien que ceux qui arrivaient de l'Inde méridionale se soient appelés Newar, ils étaient des travailleurs domestiques. Leurs patronymes sont : Amatya, Rajbhandari, Pradhan, Joshi, Sing, etc. Au cours du temps, ils établirent des relations matrimoniales avec les paysans *gyapu* locaux (ou encore *Shrestha*), dont ils acceptaient l'eau ; ceux-là se firent connaître en tant que 'Newar'. Ces Newar, Danuwar, Sunuwar qui se disent être des *newa*, sont en fait des Kiranti.

Entre la période Licchavi et Malla, en raison de l'influence des religions hindoue et bouddhique, les Néwar se divisèrent en deux groupes, bouddhiques et hindouistes. Sous le régime des rois Malla, les "*Shrestha*" devinrent les 'hindouistes' dont on acceptait l'eau. Les Sunuwar et les Danuwar sont restés dans l'ancienne tradition, et dans le culte des ancêtres (*pitṛpūja*). Les Yarchan (Thakali) et les Gurung habitaient à l'Ouest du Népal. Au début, ils étaient sur la partie septentrionale et ils se répandirent progressivement vers le sud. L'histoire du Tibet montre que dans la région de Tamu existait pendant longtemps une société indépendante ; ceci est attesté par le fait que le roi de la région de Guge, au Tibet, avait construit

une forteresse tamang (*dong*) afin d'empêcher les attaques des Tamang du sud.

Les acquis et les conséquences du régime de Mukhiyā

Le régime de Mukhiyā a donné une certaine allure (nep. *gati*) à la société tibétaine. Alors que le régime des cavaliers *chanpo* avait créé un « environnement de contrôle » de la société par la force, le régime de Mukhiyā cherchait à lui donner une certaine perspective historique en développant une organisation basée sur les « relations sociales ». Les *chanpo* avaient développé des zones d'influences fondées sur le principe des lignées, avec de petites unités patrilineaires. En arrivant à l'époque des Mukhiyā, cette société lignagère avait pris la forme de la société de grands clans (*gotra*). Il y eut une séparation entre la classe des seigneurs (*prabhūbarga*) et celle des sujets (*prajābarga*). Ils s'appelaient respectivement Mukhiyā et sujets (*prajā*). Entre les familles Mukhiyā et les sujets se créèrent des classes intermédiaires de dirigeants. Cette classe s'étant étendue, le conflit avec les Seigneurs de la communauté des lignées s'intensifia. **Pour assimiler alors la classe dirigeante à la classe des Mukhiyā, il y avait un chemin à choisir : soit le conflit, soit le compromis.** Les Mukhiyā ne semblent pas avoir réussi à transformer les communautés tibétaines lignagères (*vamsīya*) établies en différentes régions en classes de sujets. Cependant, cette tentative des Mukhiyā a ouvert la porte à la transformation de la société des Bhote. Comme les familles des Mukhiyā, les « cercles » tamang (tib. *'khor*) choisirent le chemin de la lutte en vue d'assujettir la société des membres de *gotra* (*sagotri*) ; une certaine **conscience sociale** se réveilla chez les Bhote et cela exigea de clarifier l'ensemble clanique « *gotra* » et la société (nep. *samāj*).

Par conséquent, la forme du régime de lignée (nep. *thari*) s'esquissa et la société clanique de *gotra* identifia les lignées en se basant sur le lieu d'origine, la généalogie et d'autres critères tels que les derniers ancêtres (ta. *mhe mhe*), les gendres (nep. *kutumba*, ta. *mha*) et les subdivisions lignagères de clans-frères. Certaines lignées qui habitaient ailleurs et appartenaient à une autre lignée (*thari*) de nom différent furent identifiées en fonction de leur lieu d'origine et de leur proximité avec les ancêtres (*mhe mhe*) et finalement, elles furent acceptées comme des membres de même *gotra* ou de clans-frères (*sagotriya* ou *swange-bhāi*). Ainsi, les Mukhiyā ont-ils instauré un système consistant à accorder à leurs frères aînés le statut de Mukhiyā, à d'autres frères les titres de fonctionnaires des organes exécutifs et le reste était considéré comme gendres (ta. *kutumba*). D'autres communautés de clans de type *gotra* ont aussi adopté cette innovation des Mukhiyā et abandonné leur ancien système. Bien qu'en général les 18 grandes lignées (*mahāthari*) fussent reconnues comme descendantes de l'Dong, les questions soulevées par l'instauration du régime de Mukhiyā ne furent résolues que par le régime des douze hordes tamang. Si tous ceux qui avaient été reconnus comme des descendants proches des douze Tamang furent considérés comme des frères de lignées (*swange bhāi*), ceux des Dix-huit lignées (*Atharājāt*) formèrent alors la « société de caste (*jāti samāj*) » avec laquelle on pouvait avoir des relations du style d'alliés matrimoniaux (*kutumba*). Ainsi, le mariage (nep. *bibāha*) entre les douze Tamang et les dix-huit lignées ne fut plus interdit. Cela montre que si la tradition lignagère

(nep. *vamśā paramparā*) de la société bhote date de l'époque ancienne (*prācin kal*) et dure encore, la société de membres de même clan *gotra* (*sagotri*) a également une très longue histoire. Dans cette dernière, hormis les descendants de neuf générations, tous avaient la relation de gendre-allié (*kutumba*). **Dans cette société tamang « lignagère » (*thari*), le mariage entre les enfants de l'oncle maternel et de la tante paternelle est de coutume, mais cette coutume avait été interdite par le roi Srong bcan au Tibet.** Mais étant donné que les Tamang avaient fui le Tibet au début de la royauté *chanpo*, cette coutume a perduré jusque dans la société contemporaine. Si on dépeint le tableau de l'évolution de la société tamang, voici les différentes phases par lesquelles elle est passée :

- 1) La société matriarcale et patriarcale
- 2) La société guerrière (nep. *larākā*)
- 3) La société de hordes (nep. *gaṇ*)
- 4) La société de chefs (nep. *Mukhiyā*)

Ces quatre types de sociétés sont les structures anciennes de la société du Tibet ancien.

- 1) La société patri ou matriarcale
 - A) L'aîné (mère-père) – influence du Bon
 - B) la famille- la société de type horde
 - C) le règne du Bon
- 2) La société guerrière : les cavaliers (*larākā*)
 - . De type Chanpo
 - . De type Vamśā
- 3) La société de hordes (*gaṇ*)
 - . Sous le Bon :
 1. Les gardes-du-corps (*anga rakshyak*)
 2. Les gardiens des portes (*dwarpal*), des territoires (*kshetrapal*)
 3. Parents, famille (*pāriivar*)
 4. Gotra, 'khor, *sevak*, Chefs de horde Vamśā; sous-chefs, *Kutumba*, (castes), etc.
- 4) La société de Mukhiyā
 1. Mukhiyā (*Coho*) – Bon
 2. Commandants Gole (8 lignées)
 3. Les Vamśā
 4. La famille
 5. Les alliés *Kutumba*
 6. La société
 7. Les lignées 'khor

Vu sous cet angle, dans la société familiale (nep. *pāriivarik samāj*), le commandant était l'aîné (à la fois dans la communauté et la famille), mais la famille et la communauté étaient des unités politiques différentes. Dans le régime des hordes, il n'y avait pas d'organe unique chargé de l'autorité. La famille et la communauté étaient intactes comme dans le régime précédent, mais les cavaliers étaient divisés en deux unités exécutives : a) les gardes du corps, b) les portiers (gardiens du territoire). Ici, on voit apparaître un organe exécutif supplémentaire. Au moment de la réorganisation de la société tibétaine sous le régime *mukhiyā*, il apparaît en dehors de la lignée, d'une part une catégorie de gendres (*kutumba*) avec qui les échanges matrimoniaux étaient possibles, et d'autre part, deux catégories au sein de

l'organe exécutif: une catégorie supérieure incluant les clans Gole, une catégorie inférieure des clans tamang de type *'khor* et de serviteurs. La catégorie supérieure était constituée des membres de la famille, tandis que la catégorie inférieure était constituée des personnes venues de la société ordinaire. Sous le régime tamang des cavaliers, alors que l'organisation généalogique (*vamśā*) se transformait en lignage de type *thari*, les proches (*sagotri kul*) furent identifiés comme frères de lignée (*swange-bhāi*). Les principales lignées anciennes se transformèrent ainsi en une « société de caste » (*jāti samāi*).

Le récit des "*Sun bhote*" et des "*Mu bhote*" du Népal semble comparer cette catégorie inférieure à celle qui apparaît dans la classification de l'univers des Bonpo : il existe des « êtres inférieurs nés en dehors du mur de cuivre », c'est-à-dire ceux avec qui il est interdit d'instituer une relation matrimoniale. Cette catégorie était apparue au cours de l'évolution de la société tibétaine en 'classes professionnelles' (*peśāgat bargā*). Cette vision se soutenait de l'existence du régime des 'couleurs' ou *varṇa*. Il s'établit chez les Tamang du Népal une certaine forme de relation matrimoniale entre les cercles de clans *'khor*, qui permit d'attribuer un statut d'inférieur (*gharti*) aux descendants d'union inter-castes. Les Tamang des clans *'khor* s'appelèrent dès lors des clans *gothar*. Pendant que la société tibétaine évoluait selon ces quatre formes, les clans Thokar quant à eux avaient acquis un certain prestige en adoptant les règles du Bon, et avaient formé une catégorie distincte de prêtres. Cependant, ils ne formèrent aucune classe susceptible de peser sur la politique. En revanche, dans leur zone d'influence, ils conservèrent toute leur autorité. Mais on peut imaginer que cela était dû plutôt à la force qu'à la religion Bon !

Au fil du temps, les prêtres Bon jouèrent aussi un rôle important dans la politique du Tibet. Les prêtres Bon, à l'instar des six lignées de Tamang, eurent un rôle prépondérant dans la création d'une monarchie centralisatrice, après avoir mis fin au régime autocratique de horde des Douze Tamang. Le roi de l'époque accepta la religion Bon comme l'élément fondamental pour le fonctionnement du royaume, et il élaborait sa politique en se basant sur les conseils des prêtres du Bon. Ainsi, les prêtres du Bon devinrent-ils une catégorie prestigieuse au sein de la société tibétaine alors qu'ils avaient auparavant le même rang que ces lignées de Tamang qui n'avaient pu accroître leur influence. Mais leur rayonnement se limitait uniquement aux activités religieuses. La place de Tamba (aède), Ganba (ancien) et Bon (prêtre) reste inchangée ; on les appelle les « Trois Supérieurs » (ta. Ganba-Gansum). C'est la raison pour laquelle les auteurs tibétains des temps modernes disent que, même à l'époque de la monarchie unifiée, le Tibet demeura un royaume conforme à la religion Bon. Les Bon étaient uniquement des chefs religieux, non des chefs politiques ; ils étaient uniquement des prêtres des rois et du peuple, bien que les rois eussent régné selon leurs conseils.

On peut apprendre dans des récits anciens que les Thokar sont entrés dans le royaume tibétain de Syang-Syung afin de répandre la religion Bon. (* les Thokar semblent être les descendants de *mu*). La religion qu'ils répandirent doit être celle qui est connue aujourd'hui sous le nom de *dKar bon* (Bon blanc). Des récits équivalents à ceux des *Bonpo*, qui racontent l'origine à partir du néant, existaient aussi au pays tibétain. D'anciens écrits signalent

l'existence d'un pays Thokar, connu comme *thokar yul lha*, situé aux confins du Tibet vers le 7^e siècle. La montagne *Thokar* existe encore au Tibet. Ce qui mérite de retenir l'attention est que même au pays de Syang-Syung devaient exister les anciens Tamang des Dix Huit Grands Clans. Cependant, ceci est difficile à justifier car il n'y a pas de preuves du mélange des Tamang (bhoté) des deux castes, et de la naissance d'une troisième qui se serait répandue partout. Actuellement, du fait de l'existence, d'un côté, de plusieurs sous-lignées issues d'une lignée ancienne, et de l'autre, d'une ancienne tradition lignagère qui consiste à créer des *thar* en se référant à une 'famille', il est difficile de retrouver de tels '*thar*' au sein de la société tibétaine. De plus, il ne faut pas oublier non plus le fait que la prononciation de la langue tibétaine est largement modifiée en raison de l'accroissement de la pression démographique au Tibet vers le nord-est, la région du Kham.

Bien que le titre de 'suprême' ait été créé dans le régime de horde des Douze Tamang, comme il n'était attribué à aucune autorité particulière, il n'eut aucune efficacité. Dans la société de horde, il existait un système d'assemblée centrale et il aurait pu y avoir des chances de réformes dans ce régime de Douze hordes. Le statut de 'suprême' est limité et n'est qu'une imitation artificielle du régime de Mukhiyā ; il est sous-entendu à travers le terme '*dhukuwa*'.

Le régime de horde sépara le pays en *thari* et *jāti* : société lignagère et castes ; les lignées elles-mêmes en *gotra* et *upa-thar* (sous-lignées et lignées supérieures ou encore frères de lignée). Ainsi, on ne pouvait craindre de mariage au sein de la même lignée (*sagotra*). De plus, sur une base linguistique, s'établit une nation (*rashtra*) au-dessus des *thar-jāt*. Cependant, la base était aussi la religion et le territoire. De ce point de vue, ces quatre types de changements politiques et les transformations sociales du Tibet s'avèrent avoir été positifs. C'est la raison pour laquelle les *jātko kutumba* (alliés ou gendres de la caste) et les *bhatko bhai* (les frères avec lesquels on peut partager l'assiette de riz) se sont développés. *Sutu-phuri* (*Suro phuro*), est un dicton qui reflète la réalité sociale des Tamang. Etant donné que certains Gothar tamang sont restés au Tibet et qu'ils se sont mariés avec les Tamang de six castes (parmi Dix Huit), les historiens *Bonpo* ont qualifié les Gothar de *mawali* ('oncle maternel'). Mais ces historiens mentionnent les six castes tamang et les Gothar *syang* en les liant à la première création. Ensuite, la société tibétaine fut exposée à l'influence de la religion bouddhique ; il y eut une division de la société en caste supérieure et caste inférieure. Cependant, la question du lignage dans la caste (*kul-jāti*) pour le mariage perdit de son importance et on ne se maria plus uniquement entre familles de chasseurs (*sikāri*), de bouchers (*kasai*), de nomades. 'Yhawa' est le nom des gens nomades.

En réalité, la société tibétaine, dont la transformation sociale et politique fut bien lente, était naturellement tournée vers le changement. Ces changements, qui ne s'accomplissent qu'après que la base matérielle intellectuelle pour le développement social se soit réalisée, permettent la progression de l'identité nationale. Bien que l'unification du Tibet et l'établissement de la monarchie soient qualifiés d' 'impromptus', la base fut progressivement consolidée au cours de l'histoire.

Base idéologique des changements sociaux et politiques

Au cours de la transformation de la société tibétaine de groupe familial en groupe lignager, qui se scinda en plusieurs groupes établis dans différentes régions, il y eut aussi un changement progressif dans la situation matérielle (économique) externe et dans l'idéologie (*baicharik charana*) interne. Le changement de la structure sociale en fonction de la nécessité sociale était aussi inévitable. Au départ, l'homme ne peut pas ne pas poser de questions sur le rapport homme-nature. Ensuite, de la même manière, l'homme se met à réfléchir sur lui-même et sur son existence. Il n'était pas question que la société tibétaine choisisse un autre chemin (que celui qu'elle avait déjà pris). Pour des raisons géographiques, ses rapports avec des pays bien peuplés comme la Chine et l'Inde n'étant pas aisés, le Tibet s'est trouvé en état de stagnation pendant plusieurs siècles pour saisir le chemin du progrès humain. A cette époque apparurent dans la société tibétaine les croyances populaires concernant la religion *Bon*, dont il n'est pas possible de désigner l'instigateur.

Plus tard, un jeune tibétain de la lignée 'Sen', disparut pendant douze ans de son village et réapparut ensuite, en conférant aux croyances *Bon* toute leur légitimité. Il énuméra toutes les divinités des montagnes et des falaises, parla des maux qu'elles causent et expliqua les méthodes de leur culte. Comme il avait de longues oreilles semblables à celles d'un âne, pour les dissimuler au regard des autres, il les couvrait d'un foulard ; d'où son nom de porteur de foulard de laine (nep. *unko phetadhari*). Les croyances *Bon* qu'il répandit sont qualifiées par les historiens tibétains de *Bon* « apparu » (*prakat bhaeko*). C'est ainsi que les croyances populaires *bon* se répandirent progressivement dans la société tibétaine. En substance, les Tibétains acceptaient, en se basant sur ces croyances, l'existence du ciel, de la terre, des mondes sous terrains et des divinités, humains et démons, qui y vivent. Selon leur croyance principale, vénérer les divinités et satisfaire (par un culte) les démons, était du travail pour le bien-être de tous les hommes. Lorsqu'on reconnut les divinités comme protectrices et les démons comme malfaisants, les *Bon* instituèrent des méthodes pour les satisfaire par adoration et offrandes. Les idées de ciel et de terre, de dieux et de démons, influencèrent les deux niveaux (*barga*) de la société, inférieurs et supérieurs. Ils considèrent le ciel et les dieux comme les symboles des gouvernants (*sasak*) et la terre et les démons comme ceux des gouvernés (*sashit*). La domination des dieux sur les démons fut considérée comme le 'symbole des normes sociales'. (*Ainsi, se développa l'idée du contrôle de la société par un individu ou par un groupe, qui se sentaient ainsi 'encouragés'). Les ambitions égoïstes d'ériger les *Coho* en Mukhiyā et les 'Khor en serviteurs se réveillèrent. Dans la société tibétaine formée des familles lignagères (*vamīsiya pāriṅvar*) et groupes de *gotra*, se créèrent deux classes différentes : classe de Mukhiyā et classe de sujets (*prāja*).

Ce sont les Bonpo qui donnèrent des noms à des divinités situées en différents lieux du paysage. Les habitants croyaient que les divinités de leur territoire agissaient en leur faveur. Les croyances -telles que si les dieux sont courroucés ils nuisent aux hommes, aux animaux domestiques, provoquent les maladies et s'ils sont satisfaits, l'agriculture devient bonne, la sécheresse et les grêles n'adviennent pas – étaient profondément enracinées dans la société. A cette époque, la tradition d'organiser des rituels collectifs en

faveur des divinités locales au début de la saison sèche fut établie. Les divinités locales (de territoires) aussi favorisèrent l'émergence d'une ambition autocratique de la part des hordes de Douze Tamang, au moment où leur influence était importante. Mais le régime de Mukhiyā fut ébranlé par cet événement. L'idéologie véhiculée par le Bon populaire permit d'un côté de développer l'autorité sociale telle que celle de chef des cavaliers, Mukhiyā honorable et chef de territoire ou chef de la horde ; et de l'autre côté, de simplifier les relations sociales par la définition des contours de lignages (*varīśā, gotra, jāt, kutumba, thar -upathar, swange bhai-*). En même temps s'institua la base de la culture *Bon*.

Dans cette période-là, selon certains auteurs, dans le pays *Syang-Syung* au Nord-ouest du Tibet, naquit le fondateur de la philosophie *Bon*, Shenrab, qui entra au Tibet afin de répandre sa religion. Les croyants du *Bon* populaire n'avaient pas de concepts philosophiques identiques aux siens. Le nombre de ses adeptes s'accrut au Tibet, où ses idées pouvaient très facilement avoir une grande influence car il s'agissait de 'remplir une cruche vide'. Cependant, selon les écrits des Bonpo, Shenrab fut l'objet de contestations dans la région du Kongpo au Tibet. Au moment de l'arrivée de Shenrab au pays tibétain, les démons (opposants) utilisèrent contre lui des obstacles naturels, des armes, du poison et des trafiquants de jeunes filles. A propos de son lieu de naissance, certains disent qu'il naquit au Tadjik et d'autres à *Syang-Syung* ; ou encore, selon d'autres, il naquit dans le berceau du Kailash-Manasrovar et il fut le descendant de "Mu". Selon eux, il devait être le contemporain de Bouddha. Outre les interprétations de toutes sortes sur le *Bon* et la clarification de sa philosophie, il y a l'idée qu'il réalisa aussi d'autres exploits divins. Les livres censés contenir ses propres paroles et apocryphes sont très proches de la philosophie bouddhique et du tantrisme.

Le *Bon* populaire n'avait pas la capacité de dépasser cette philosophie ordonnée et ces exploits divins. La popularité de Shenrab s'étendit donc dans la société tibétaine comme un incendie. Les laïcs ou les pratiquants du *Bon* populaire devinrent tous ses dévots. A cette époque-là, différentes idées se développèrent au Tibet. Toutefois, le discours de Shenrab lui-même contient des paroles contradictoires, des propos sur des complots, des paroles dénuées de sens, etc. Selon les savants Bonpo, les adeptes doivent apprendre et pratiquer les meilleures études, et se livrer seulement à l'acquisition de connaissances. Selon les hypothèses d'auteurs bouddhistes, la plupart des livres de notre époque contenant les paroles de Shenrab ont été écrits tardivement. Quoi qu'il en soit, sa philosophie et sa doctrine ont contribué directement à l'établissement des croyances *Bon* comme 'une religion'. Dans ce contexte, les habitants du Tibet qui vivaient divisés en dépit de l'uniformité de leur religion, de leur langue, de leurs castes et de leur région, comprirent l'intérêt qu'il y avait à s'organiser sous forme d'Etat. La structure organisationnelle des hordes de Douze Tamang, créée selon le principe du gouvernement autonome de la horde, était très arriérée. Au sein de ces hordes manquait la compétence pour examiner les erreurs et trouver des solutions. (* Il existait une situation permanente de belligérance entre les hordes et à la place de la paix, on n'avait que l'instabilité). Le régime de hordes étant tout naturellement fondé par le commandement des *thari* ou *sagotriya (upa-thari) swange bandhu*, il ne pouvait pas y avoir de juste rapport entre les affaires de l'intérêt général et le système judiciaire, basé sur

l'oralité. Ce devait être l'héritage du régime de commandement des quatre *Chan*.

Grâce à l'influence de la philosophie de Shenrab, le mode de pensée des habitants du Tibet se modifia radicalement et ils parvinrent à la conclusion que les problèmes existants ne pouvait être résolus que par un système de gouvernement centralisé basé sur des lois. Le Bon de Shenrab nouvellement établi, il transmet à ses disciples, sous forme d'éducation, sa propre vision sur des domaines tels que la religion et le devoir (*dharma-karma*), la discipline, la norme (*niti-niyam*), la terre, le paradis (*lok-paralok*), les dieux et les démons (*devāta-danav*), la philosophie et ses principes (*darśan-siddhanta*), l'univers et le salut (*jaḡat-mokśā*), la création et la fin (*śṛṣṭhi-pralāya*), le péché et les mérites religieux (*pap-punya*). Par conséquent, apparut une catégorie de penseurs qui étaient aussi des prêtres (*purohit*). Au terme de l'évolution du troisième type de régime, les six lignées des sujets Tamang et les prêtres du nouveau Bon, ainsi que d'autres *Bhote*, en imaginant des institutions telles que le roi, le royaume et le peuple, aspirèrent à s'émanciper de la tutelle des groupes armés. Afin qu'un sentiment national s'impose comme une alternative au système en place, il fallait sortir de ce périmètre restreint des *vaiśā*, *gotra*.

Du fait que le Tibet, occupé par de nombreuses communautés *Bon* (de nom seulement), soit réuni sous une seule religion *Bon* de Shenrab, et que la lutte commencée par les Six lignées tamang privées d'avantages économiques et de prêtres agissant contre les chefs de hordes, commence à réussir, la première monarchie s'établit au Tibet. Tirant profit de la croyance religieuse des habitants, un récit illusoire se répandit : afin d'instaurer de l'ordre dans la société tibétaine, le roi *Mathi Chanpo* descendit du Ciel. A cette époque en Inde et en Chine, la monarchie était déjà enracinée et les monarques se qualifiaient aussi 'd'envoyés du Ciel' (*devā dut*). La société tibétaine se rebella contre le régime de hordes et accepta le royaume unifié du Tibet comme un régime divin. En revanche, sauf ceux qui avaient péri dans les luttes ou qui s'étaient enfuis, les adeptes du régime de hordes vaincues ont dû être réduits en esclavage. C'était le début du régime féodal, et jusqu'aux années 1950, il a existé au Tibet des esclaves (*das*) et des semi-esclaves (*ardha-das*).

Bien que l'hypothèse consistant à dire qu'un régime basé sur la doctrine (*dharma*) est meilleur qu'un régime basé sur la force, soit partiellement juste, elle ne peut pas s'appliquer intégralement à notre cas. Après l'établissement de la monarchie les *Swastika Bon* devinrent Ministres (*mantri*) et prêtres (*purohit*). Le partage du pouvoir entre le roi et les ministres se fit en fonction du statut de chacun ; mais en raison de leur statut de prêtres, les conseillers du royaume interféraient dans son fonctionnement ; or à ce moment-là, l'influence des Bonpo au sein de la société était bonne. Il s'ensuivit donc une brouille entre le monarque et les Bonpo ! En définitive, ce conflit eut pour résultat un châtement identique, et pour la religion *Bon* et pour la monarchie. A cette époque, le Tibet obtenait de très importants résultats : entrée de la religion bouddhique sur son sol, très grandes victoires de tous les côtés, développement de l'écriture et uniformité culturelle représentaient des acquis qui firent de ce pays un royaume capable de marcher sur ses pieds. La nouvelle religion *Bon* semble avoir donné à la société tibétaine, fondée sur les générations de parents, *vaiśā-pāriivar*, les groupes de clans-frères, *gotra*-

samuha, et les castes de type *thari* (avec chefs de hordes), une conscience nationale !

Analyse des classes du Tibet ancien

De façon générale, la base de la division de la société en 'classes' sociales et professionnelles et en *jāt*, est fondamentalement différente. Mais les preuves concrètes font défaut pour revenir au paysage antique et pour affirmer l'apparition d'une première « classe » dans la société tibétaine. Cependant, comme les Tibétains sont qualifiés de descendants issus de l'union d'un Singe et d'une Ogresse, on peut trouver là l'expression symbolique de la possibilité d'un mélange de deux différentes 'espèces' à travers le terme de *jāti*. Les écrits tibétains acceptent la différence de leur comportement et de leur physique comme étant l'influence de deux 'parents' d'espèces différentes. Pour en justifier, il est nécessaire d'identifier la dévotion de l'espèce *bdag srinmo*, et il faut aussi explorer le pays et l'espèce de *Phatehu*. Abordons la question ainsi : quels types de classes sont apparus dans la société tibétaine, lorsqu'elle est passée du régime des lignées au régime des hordes ?

Tout d'abord, dans le centre et dans la région de Cang (au bord de la rivière *Cangpo*) habitaient les descendants des quatre groupes, Dong, Se, Tong et Mu, qui eux-mêmes, étaient les descendant du Singe bodhisattva *Phatehu*. (* Il est vraisemblable que c'est à cette époque que se développèrent les *gotra*. Les groupes de *gotra* étaient des hordes. Le groupe de Tong s'établit à *Yuru* au Tibet central (Les Tamang l'appellent *Yurung Thang Hung*), le groupe Tong s'établit sur la rive droite de la région de Cang, le groupe *Se* s'établit à gauche de la région de Cang, tandis que le groupe *Mu* s'établit à *dBuru* au Tibet central. Dans ce régime de lignées, l'aîné(e), femme ou homme, avait l'autorité. Au cours de ce régime il n'aurait pas pu apparaître de classes particulières. Au fil du temps, par sa croissance, lorsque le groupe se transforma en société, il y eut démultiplication de familles. Et dès cette époque, les chefs de famille devinrent « les parents », tandis que la société était dirigée par le Seigneur (masculin et féminin) *Jyoho-Jyomo*. Les quatre groupes devaient avoir quatre chefs différents. Étant donné que ces quatre hautes autorités avaient pour tâche de résoudre les problèmes de société, ils occupaient une place prééminente. Dans les récits oraux des Bonpo, on trouve la description des Seigneurs (*Jyoho*) de différentes castes (*varṇa*) et de différents lieux ; on peut alors supposer l'existence en ces quatre lieux de quatre Seigneurs comme autorités suprêmes. A cette époque là, les parents avaient l'autorité sur la famille et les Seigneurs sur la société. A la mort du Seigneur en place, la succession se faisait tout naturellement selon le principe de l'aînesse. En raison de l'accroissement démographique des quatre groupes, une relation s'établit entre eux, groupes séparés à partir du lieu commun de *Yarlung*, et ils s'influencèrent mutuellement.

C'était le moment où la société avait déjà évolué vers la phase de l'élevage et il y avait des conflits mineurs concernant les prairies. Certains insensés perturbaient la paix en attaquant d'autres groupes mais, selon les recommandations des seigneurs, on trouvait une solution. Cependant, en raison de l'inefficacité de ce système, les attaques et les querelles s'étendirent

de tous côtés ; les descendants de *Mu* de la région du *Cang* désignèrent leurs six frères de lignée aux postes de gardiens (*karinda, shahachari*) et attaquant les trois régions restantes, ils abolirent le système des Seigneurs pour le remplacer par celui des Chanpo. Quatre Chanpo devinrent les chefs de hordes de quatre régions. Ils contrôlèrent la société en désignant les frères de lignée pour les travaux domestiques et les descendants des cavaliers pour les hordes. Les six lignées devaient être jour et nuit au service des Chanpo, alors que les huit lignées de la région du Centre, descendants de *Tong*, étaient recrutées comme cavalerie avant d'être désignées comme 'gardes du corps' et 'gardes des frontières'. Huit lignées de frères (*sagotri*) furent préposées aux affaires familiales, tandis que les descendants de *Tong* reçurent des fonctions extérieures consistant à combattre pour la protection des Chanpo et le maintien de ses zones de contrôle. Lorsque les quatre Chanpo eurent choisi les huit lignées de frères pour remplir la fonction de huit gardiens du corps *karinda*, leur proximité avec les *vamsā-gotriya* firent d'eux des 'supporters' des '*khor*'. Ensuite, les Chanpo les soumirent.

Ainsi, il semble que l'apparition du servage n'émane pas de la réduction des vaincus, mais bien de leur domination par les propres frères de clan ! A ce moment là, les cavaliers Chanpo (*Gohrung*) étaient apparus, tandis que les hordes de cavaliers (les gardes du corps, les portiers, les chefs du territoire), les serfs de huit lignées et les parents (au sein de la famille), de même que les aînés (au sein de la société) conservaient malgré tout une position honorable. Les seigneurs occupaient une fonction officielle tandis que le statut d'Ancien (*Ganba*) était restreint au sein de la société.

Dans le régime Chanpo, on voit donc les trois 'classes' de Chanpo, de *Gohrung* et de serfs. Les hordes ont dû imposer leur influence à la communauté par le paiement forcé d'impôts en nature. Car, en l'absence de privilèges financiers pour les cavaliers, ils n'auraient pu conserver leur suprématie. Ainsi, dans la société tibétaine, se développèrent trois classes : les Chanpo ayant des droits particuliers, les hordes de cavaliers combattant sur un plan économique, (soutenues par les familles qui travaillaient uniquement à les nourrir) et ceux qui avaient perdu leur liberté. Ainsi, les Chanpo devinrent-ils les privilégiés ! Si les Chanpo (*Gohrung*) recevaient une partie des impôts, les serfs étaient privés de droits sociaux et économiques. C'est la raison pour laquelle le jugement de la société envers le traitement de ces huit lignées de serfs se durcit. On n'était cependant qu'au début du servage, car les Chanpo n'étaient pas encore parvenus à soumettre complètement ces huit lignées de gardiens royaux (*shahachari*) et serfs. La soumission n'aurait été possible que s'il y avait eu un grand nombre de maîtres de serfs. Or, comme il n'y avait que quatre Chanpo, ce système de servage (domestique, social) ne se développa pas complètement au Tibet. Les serfs étaient comme les serviteurs du palais au Moyen Age. Ils souffraient de l'absolutisme des Chanpo et des excès des *Gohrung*. De nouvelles idées commencèrent à germer dans la société tibétaine. Au moment de la rébellion des quatre clans *Chan* contre le régime des aînés, de nombreux Tibétains émigrèrent pour s'installer dans des régions vierges. Cette rébellion inaugura un grand mouvement de migration. Parmi les rebelles, il y avait davantage de descendants de *Dong*, qui avaient fui les massacres lors des rébellions. Au cours de ces migrations, la plupart des régions du Tibet se peuplèrent de membres des douze lignées descendantes de *Dong*. Certains acceptèrent la suprématie des Chanpo et restèrent au

Tibet : c'était les six lignées (descendantes de *Dong*). Le commandement des quatre *Chan* ne put également être accepté par le peuple ; il était traumatisé par les ordres des autocrates, par la cruauté et les levées d'impôts des *Gohrung*.

Sous la direction de neuf lignées de *Se*, il y eut aussi une rébellion au cours de laquelle les *Gohrung* furent chassés ou massacrés. Parmi les huit lignées réduites en esclavage, la plupart restèrent au Tibet car cette rébellion ne les concernait pas. Au cours de cette rébellion, outre les groupes armés, il dut y avoir la participation d'une grande partie de la population. En conséquence, une élection eut lieu. Parmi les neuf frères de lignée *Se*, l'un reçut le statut de *Mukhiyā*, qui se substituait aux *Chanpo* (des hordes de cavaliers). Cependant, à la différence des *Chanpo*, il ne devait pas recevoir le pouvoir absolu. Dans l'organe exécutif des *Mukhiyā* on choisit les clans *Gole* de huit lignées pour le commandement, et sept autres lignées pour accomplir d'autres fonctions. Huit lignées reçurent le nom de '*khor* et outre les fonctions domestiques, également d'autres fonctions extérieures. Parmi ces '*khor*, le nom était mis en relation avec une forteresse et certains hauts lieux qui sont mentionnés (et qui doivent avoir joué un rôle dans la rébellion). Mais les membres de ces lignées devaient s'occuper aussi des travaux domestiques ! Certains '*khor* devinrent responsables de l'administration et d'autres devinrent des serfs au sein des familles. Ces derniers étaient considérés comme des membres de la famille mais n'avaient aucune liberté. Ce système de servage ou de demi-servage n'existait pas dans la région de *Cang*, ni au Centre.

A l'époque où le Bon populaire et le Bon de *Shenrab* étaient déjà répandus, un Bon privé des *Chanpo* existait déjà parmi les '*khor*. Donc, à l'époque (antérieure) des *Coho* aussi, il devait déjà y avoir des adeptes privés du Bon. Mais les *Bonpo* n'étaient probablement pas déjà établis en tant que classes de prêtres. Et bien qu'ils aient été respectés dans la société, les Seigneurs (*Jyoho*), les chefs *Chanpo* et les chefs *Coho* furent à toutes les époques plus puissants et plus influents qu'eux.



Book List of Tibetan History for Tamang Study

Collected by Thubten Lama

1. *bKa' chems ka khol ma*, Kansu'u mi rigs dpe skrun khang, 1989, pp. 56-59, 80-81.
2. *Sa skya'i gdungs rabs ngo mtshar bang mdzod*, by Ngag dbang bsod nams, Mi rigs dpe skrun khang, 1986, pp. 6-8.
3. *bsTan pa'i rnam bshad gsal ba'i sgron me* (Religious History of Bon), by sPa bsTan rgyal bzang po, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1991, pp. 50, 86, 114, 136-137.
4. *Thu'u kwan grub mtha'*, by Thu'u bwan Blo bzang Chos kyi nyi ma, Kansu mi rigs dpe skrun khang, 1985, p. 379.
5. *'Brug pa'i chos 'byung*, by 'Brug pa Padma dkar po, Bod ljong bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1992, pp. 234-235.
6. *Deb ther dmar po gsar ma*, by Panchen bSod nams grags pa, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1989, pp. 14-16.
7. *Deb ther kun gsal me long*, by Phun tshogs tshe ring, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1992, pp. 7-8, 16, 155-156.
8. *La dwags rgyal rabs*, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1987 (Writer Nakhuleko), pp. 4-7, 25-27.
9. *Bod kyi chos srid zung 'brel skor bshad pa*, by Dung dkar Blo bzang phrin las, Mi rigs dpe skrun khang, 1983, pp. 6, 12-13, 21.
10. *sTag lung chos 'byung*, by sTag Lung Ngag dbang rnam rgyal, Bod ljong bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1992, pp. 99-100.
11. *Bod kyi lo rgyud deb ther khag lnga*, by Rig 'dzin Tshe dbang nor bu & Ne'u Paṇḍita, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1990, pp. 3-5, 108-109, 154-157.
12. *Deb ther dmar po*, by Tshal pa Kun dga' rdo rje, Krung go'i mi rigs dpe skrun khang, 1981, pp. 32-33.
13. *Lde'u chos 'byung rgyas pa*, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1982, pp. 223-227, 233-238.
14. *Klong chen chos 'byung*, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1991, by rGyal ba Klong chen pa, pp. 212, 215-217.
15. *Bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs*, by the Fifth Dalai Lama, Mi rigs dpe skrun khang, 1988, p. 91.
16. *sDe dge rgyal rabs*, by Tshe dbang rDo rje rig 'dzin, Mi rigs dpe skrun khang, 1989, pp. 2-3.
17. *rGyal rabs gsal ba'i me long*, by Sa skya bSod nams rgyal mtshan, Mi rigs dpe skrun khang 1983, pp. 49, 51-54.
18. *Myang yul stod smad bar gsum gyi ngo mtshar gtam gyi legs bshad mkhas pa'i 'jug ngogs*, by Jonang Tāranātha, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1983, p. 190.
19. *Yar lung chos 'byung*, by Shākya rin chen sde, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1988, pp. 40-42.
20. *rGyal rabs deb ther dkar po*, by dGe 'dun chos 'phel, Tibetan Culture Printing Press, Dharamsala, India, 1992, pp. 14-15, 19, 28, 31, 35-37.

21. *Grub mtha'i Byangwa brjod pa*, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Printed 1984 (Editor Blo bzang tshe ring), pp. 7-10, 25-28.
22. *sNga 'gyur rnying ma'i byung ba mdo tsam brjod pa*, by bSod nam don grub, Mi rigs dpe skrun khang, 1991, pp. 27-29.
23. *Rlangs kyi po ti bse ru rgyas pa*, by Byang chub rgyal mtshan, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1986, pp. 4-9, 17-21, 28, 30-35, 37.
24. *Mdo gzer mig*, (Bon Religious Book), Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1991, Chapter 12.
25. *Bod kyi lo rgyus don chen re'u mig*, Mi rigs dpe skrun khang, by Phun tshogs tshe ring, printed 1981, pp. 1, 97, 99, 108, 110, 113.
26. *Thang yig gsar rnying las byung ba'i bod chen po'i srid lugs*, (Chinese Oral Document), mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1983, pp. 9-13.
27. *Highlights of Tibetan History*, by Wang Furen and Suo Wenqing, New World Press, Beijing, Printed 1984.
28. *Mañi bka' 'bum*, by Srong btsan sgam po, Chapter 3.
29. *Lho rong chos 'byung*, by rTa tshag Tshe dbang rgyal, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1994.
30. *rGya gar chos 'byung*, by Tāranātha, Tibetan Mi rigs dpe skrun khang, 1994.
31. *Mon chos 'byung*, by Ngag dbang phun tshogs, Mi rigs dpe skrun khang, 1988.



The Tibetan Image of Confucius

By Shen-yu Lin

Kong tse 'phrul gyi rgyal po is a visible figure which frequently appears in the Tibetan texts for the *gTo*-rituals. Kong tse 'phrul gyi rgyal po, a name generally found both in the literature of the Bonpo and Buddhist traditions, is regarded as the innovator of the *gTo*-rituals, which are performed to solve various problems of daily life. This kind of ritual, though popular among the Tibetan common folk, is customarily not open to strangers. While its framework resembles the "Stage of Generation" (*bskyed rim*) of tantric practices, the core of the ritual is proven to be related to sorcery.¹ During recitation, the ritual master talks to the spirits or the negative forces which are considered to be the sources of misfortune and thus should be exorcised. Kong tse 'phrul gyi rgyal po is often referred to as an authoritative personage in this ritual whom the evil beings should regard with reverence and awe.² Using threat or persuasion, the ritual master forces the spirit to leave so that the victim is freed from troubles. Kong tse 'phrul gyi rgyal po is regarded as one who possesses magical power and his role in the *gTo*-rituals reinforces the magical effect of the ritual itself. The *gTo*-ritual is conducted by the skillful simultaneous implementation of several favorable conditions, creating an atmosphere which induces magical healing. The magical healing powers generated by invoking Kong tse 'phrul gyi rgyal po is consistent with the meaning of this epithet *'phrul gyi rgyal po*, which is usually interpreted as "the king of magic".

According to the tradition of the *gTo*-rituals and Sino-Tibetan divination (*nag rtsis*), to which the *gTo*-rituals are considered to belong,³ Kong tse 'phrul gyi rgyal po is the Tibetan equivalent of the Chinese philosopher Confucius (551-479 B.C.). It is nevertheless well known that Confucius was not fond of focusing excessively on the spiritual realm or unusual phenomena. One famous sentence in the *Analects* of Confucius (*Lunyu* 論語) is that "the topics the master did not speak of were prodigies, force, disorder, and gods".⁴ This inclination stands in complete contrast to the position of the Kong tse 'phrul gyi rgyal po in Tibetan *gTo*-rituals as the "king of magic". The inconsistent dispositions of the famous Chinese philosopher and the Tibetan "king of magic" arouse curiosity and interest in the following questions: how is the Chinese sage Confucius transformed and adapted by Tibetans? How did

¹ Shen-yu Lin, *Mi pham's Systematisierung von gTo-Ritualen* (Halle, Saale: IITBS GmbH, International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 2005), 70-71.

² Shen-yu Lin, "Tibetan Magic for Daily Life: Mi pham's Texts on *gTo*-rituals," *Cahiers d'Extrême Asie* 15 (2005): 116-117.

³ Sangs rgyas rgya mtsho, *Baidūr dkar po las 'phros pa'i snyan sgron dang dri lan g.ya' sel* (The Vaidurya g.Ya' Sel of sDe-srid Sangs-rgyas-rgya-mtsho, reproduced from original texts from the collection of Tsepon W. D. Shakabpa by T. Tsepal Taikhang, 2 vols., New Delhi, 1971), 147r1. See the citation in n. 90 below.

⁴ D. C. Lau, trans., *Confucius, The Analects (Lun yü)* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1979), 61. For more explanation of this sentence in the Chinese scholastic tradition, cf. Zhang Dainian 張岱年, ed., *Kongzi Da Cidian* 孔子大辭典 (Shanghai: Shanghai Cishu Chubanshe, 1993), 183-184.

Tibetans shape this character in different periods of time throughout history? Are there differences in interpreting the characteristics of the personage in different disciplines of religion or sciences? Since little research has been conducted which focuses on these issues, it may be worth investigating the image of Confucius as reflected in Tibetan literature. The result of such studies will help answer the above mentioned questions. In this article, the depictions about Kong tse 'phrul gyi rgyal po as well as other related epithets in the Tibetan literature are investigated. The discussions are divided into three sections according to textual traditions: literature from the earlier period, the Bonpo tradition, and the Buddhist tradition.

Early Tibetan literature on Kong tse

The application of the designation "Kong tse" in Tibetan literature can be traced back to the earliest collection of Tibetan literature currently available: the Tibetan manuscripts of the Tun-huang documents. Pelliot tibétain (P. tib.) 987 and 988, two manuscripts of the same work, are identified as a translation or a paraphrase of the Confucian maxims.⁵ The fundamental laws recorded in the documents were instituted by the "sages of ancient times" including Confucius, whose designation in Tibetan is Kong tse (P. tib. 988) or Kong tshe (P. tib. 987). Kong tse/tshe as the Tibetan name for Confucius was already in use at least by the first half of the eleventh century, when the Tun-huang cave was closed. In the nineteenth century, while introducing the founder of the Confucianism, the Tibetan scholar Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma (1737-1802) wrote in his famous work *Grub mtha' shel gyi me long* (*Tenets, the Mirror of Crystal*, 1801):

"At the beginning the teacher was known as Khung phu'u tsi or Khung tse. Since the Tibetans do not pronounce [this name] as the Chinese do, [the Tibetans] call him Kong tse."⁶

Obviously Khung phu'u tsi is a phonetic translation of Chinese Kongfuzi 孔夫子, and Khung tse of Kongzi 孔子. According to Blo bzang chos kyi nyi ma, the application of the appellation Kong tse in Tibet is a result of the understandable fact that the Tibetans were unable to pronounce the name of Confucius exactly like the Chinese did. This commentary shows that from ancient times to recent ages, the Tibetan "Kong tse" was generally regarded as corresponding the Chinese Confucius.

However, the designation Kong tse seldom appears independently in Tibetan literature. It is usually attached with an epithet, such as 'phrul gyi

⁵ R. A. Stein, "Tibetica Antiqua VI: Maximes confucianistes dans deux manuscrits de Touen-houang," *BEFEO* 79.1(1992): 9-17; the Chinese translation by Geng Sheng 耿昇, "Langjuan Dunhuang Zangwen Xieben Zhong de Rujiao Geyan 兩卷敦煌藏文寫本中的儒教格言," in Wang Yao 王堯 et al., ed., *Guowai Zangxue Yanjiu Yiwen Ji* 國外藏學研究譯文集 (Xizang: Xizang Renmin Chubanshe, 1994), 11: 268-283. See also Marcelle Lalou, *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, (Paris: Bibliothèque Nationale, 1950), II: 31.

⁶ Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma, *Grub mtha' shel gyi me long* (Lan kru'u: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1984), 394: "thog mar ston pa bo ni khung phu'u tsi'am khung tse zhes grags pa ste/ bod rnam kyis rgya skad ji bzhin ma thon par kong tse zhes 'bod pa de'o/"

rgyal po or its abbreviation *'phrul rgyal*, like the Kong tse *'phrul gyi rgyal po* in *gTo*-rituals mentioned above. Occasionally "Kong tse" is combined with other appellations, e.g. Kong tse *'phrul gyi bu*, Kong tse *'phrul chung* or Kong tse *'phrul bu chung*. Regardless of whether or not they all refer to Confucius, it is interesting to note that most of these names contain the word *'phrul*. This seems to suggest that the Tibetan image of Kong tse is correlated with the idea of *'phrul*, the meaning of which will be discussed later. The following discussion focuses on clarifying to whom these appellations refer and how they were applied in Tibetan literature. The discussion then delves into the main topic of this article, "Kong tse *'phrul gyi rgyal po*".

Let us first discuss the name "Kong tse *'phrul gyi bu*". "Kong tse *'phrul gyi bu*" is used in P. tib. 988 parallel to "Kong tse", and both designations here refer to Confucius. "Kong tse *'phrul gyi bu*" also appears in a Tibetan manuscript preserved in the Indian Office (I. O. 742) on the subject of *mo*-divination. F. W. Thomas introduced the text by transcribing and translating some of its lines at the beginning as well as at the end:⁷

"This text (c) commences with an announcement as follows:

*gnam dang po kong tshe 'phrul kyi bu/ gcug lag mang po zhig mdor bsdus
te/ gtan la phab pa/*

[By?] supernatural (*'phrul*) son Kong tshe, originally (*dang po*) [of] heaven [*gnam*], much wisdom summarized, edited (*gtan la phab*)

and the conclusion is –

*... /dkong tse 'phrul gyis mdzad pa'i dong tse bcu gnyis kyi mol/ brdzogs
sol/*

... Composed by Dkong-tse, the supernatural, the 'Coins-twelve mo' is finished."

Ariane Macdonald provided a slightly different transcription for the announcement at the beginning of the text and supplemented one more sentence right after the one given by Thomas:

*gnam dang po kong che 'phrul kyi bu// gtsug lag dang gtsug lag mang po zhig
mdor bsdus ste/ gtan la phab pa/ 'phrul kyi rgyal po li bsam blang gis chib
gong nas thugs ring nas mo 'di gtan la phab pa lags sol*⁸

Two names in the transcription of Thomas, *kong tshe 'phrul kyi bu* and *dkong tse 'phrul*, as well as the designation *'phrul kyi rgyal po li bsam blang* in Macdonald's supplement has drawn the attention of scholars. Macdonald interpreted *kong tshe 'phrul kyi bu* as the "son of Kong tshe with magical power".⁹ This understanding is probably influenced by the name *dkong tse 'phrul* at the concluding part of the manuscript; when *dkong tse 'phrul* was regarded as a person and *dkong tse* an alternative way of writing for *kong tshe*, it is comprehensible that *kong tshe 'phrul kyi bu* is interpreted by Macdonald as the "son of *kong tshe*". Furthermore, Macdonald held that *kong*

⁷ Text Indian Office Library Manuscript, Stein (c): Fr. 55 (vol. 68, fol. 115-6). See F. W. Thomas, *Ancient Folk-Literature from North-Eastern Tibet* (Berlin: Akademie Verlag, 1957), 151.

⁸ Ariane Macdonald, "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," in Ariane Macdonald, ed., *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris: A. Maisonneuve, 1971), 283n354.

⁹ Macdonald, "Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290," 282: "le fils aux facultés magiques de Kong tshe". Note that *kong che* in the transcription was equated with *kong tshe* in the translation.

tshe 'phrul kyi bu and the following *'phrul kyi rgyal po li bsam blang* ("le roi aux facultés magiques Li Bsam-blang") refer to the same person.¹⁰ R. A. Stein supported this point, but disagreed that *kong tse 'phrul kyi bu* should be read as the "son of Kong tse". We will come back to *'phrul kyi rgyal po li bsam blang* later. Here let us first focus on *kong tse 'phrul kyi bu*. According to the above mentioned P. tib. 988, in which the form "Kong tse 'phrul kyi bu" and "Kong tse" both refer to Confucius, there seems no doubt that in this context *'phrul gyi bu* is used to portray Confucius. However, an interesting question is why *'phrul kyi bu* was used as an epithet of Confucius. Having cited his earlier interpretation of *'phrul kyi bu* as "enfant sage" (wise child), Stein mentioned the story about a conversation between Confucius and Xiang Tuo 項託.¹¹ Xiang Tuo, though merely a small child, replied to the questions of Confucius with unexpected wisdom.¹² By pointing out that Confucius humbly raised questions to the wise child Xiang Tuo and was identified as a "garçon lettré" (*rutong* 儒童), Stein tried to establish a connection between the epithet of Kong tse "*'phrul kyi bu*" and the child Xiang Tuo in order to explain why *'phrul kyi bu* was associated with Confucius. This correlation seems to be based on a role-confusion between Confucius and Xiang Tuo. No evidence can be found that *'phrul kyi bu* is applied to Xiang Tuo. Instead, it was consistently used to refer to "Kong tse". Moreover, the way Confucius questioned Xiang Tuo could hardly be described as "humbly". Rather, one senses a certain tension in the dialogue. Thus, it is unconvincing to identify Confucius with *rutong* on account of his attitude toward Xiang Tuo during the conversation. Generally speaking, the term *rutong* signifies a learned youth.¹³ *Rutong* was also used by non-Confucians, e.g. Chinese Buddhists and followers of some mystic religions, to address Confucius in the sense of a transformed religious figure.¹⁴ *'Phrul*

¹⁰ Macdonald "Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290," 283. I will give more detail about this opinion later.

¹¹ Stein, "Tibetica Antiqua VI," 11; Chin. trans. 271-272. I am indebted to Dr. Fabienne Jagou of the Ecole française d'Extrême-Orient, who helped me to interpret the French terms in Stein's articles.

¹² The story is depicted in the Tun-huang manuscripts in both Chinese and Tibetan. A French translation of the Chinese version P. 3883: *Kongzi Xiangtuo xiangwen shu* 孔子項託相問書 and the transcription as well as translations of two Tibetan version (P. tib. 992 and 1284) are found in Michel Soymié, "L'entrevue de Confucius et de Hiang T'o," *Journal Asiatique* CCXLII.3-4 (1954): 311-392. The Tibetan version was translated into Chinese by Fong Zheng 馮蒸 in 1981. For this translation, see Wang Yao 王堯, "Tufan Shiqi Zangyi Hanji Mingzhu ji Gushi 吐蕃時期藏譯漢籍名著及故事," *Zhongguo Guji Yanjiu* 中國古籍研究1(1996): 561-563. I am indebted to Dr. Hoong Teik Toh in Academia Sinica, Taiwan for pointing out this translation in Wang Yao's article. The Tibetan name for Confucius in both Tibetan manuscripts (P. tib. 992 and 1284) is "Kong tse".

¹³ Shanghai Cishu Chubanshe 上海辭書出版社, *Hanyu Da Cidian* 漢語大詞典 (Shanghai: Shanghai Cishu Chubanshe, 1986), 1: 1715.

¹⁴ In this case *rutong* is an abbreviation of *rutong pusa* 儒童菩薩, see The Institute for Advanced Chinese Studies 中國文化研究所, *The Encyclopedic Dictionary of the Chinese Language* 中文大辭典 (Taipei: The Institute for Advanced Chinese Studies, 1963), 3: 1241. *Rutong pusa* as a designation of Confucius by the non-Confucians, see Zhang, *Kongzi Da Cidian*, 19. In the eyes of Buddhists *rutong pusa*, i.e. Confucius, was sent by Buddha to instruct China, cf. William Edward Soothill

gyi bu may relate to *rutong*, since the Chinese word *tong* 童 can have the same meaning as the Tibetan word *bu*. On the other hand, the last character of the Chinese designation for Confucius “Kongfuzi”, *zi* 子, when interpreted with the meaning “son”, might also correspond to the Tibetan *bu*.

It would probably be valuable to read other scholars' elucidations on the meaning of '*phrul*' before attempts are made to interpret any one of Kong tse's epithets, since most of these epithets contain the word '*phrul*'. Macdonald's study traces the transition of its connotation from divinity to spirituality, secularity and physicalness. '*Phrul*' initially denotes the power of magic, especially the ability to move between heaven and earth. This applied to the ancient Tibetan kings, who are said to originate from the gods' family in heaven. The expression '*phrul gyi lha btsan po*, an epithet used for Tibetan kings, points to this close relationship between the heaven and the kings. Later on, in a document pertaining to Khri gtsug lde btsan (806-841), '*phrul*' is associated with the esprit of the king, and even more, with the idea of royal power. With the help of the magical ('*phrul*) ability of the kings and the ministers, the Tibetans subjugated their neighboring countries. The connection of '*phrul*' with physical strength is seen in the case of Khri 'Dus Srong (676-704), who was designated as *bla dags 'phrul gyi rgyal po* due to his profound esprit and great physical strength.¹⁵ Macdonald's interpretations, which tend to comprehend '*phrul*' as “magic” in the sense of possessing a supernatural ability, are rather unique. Most scholars however, tend to relate '*phrul*' to “incarnation”. Fang-Kuei Li translated '*phrul gyi lha*' as “God Incarnate”, while indicating that the epithet is translated by the Chinese words *sheng* 聖 for '*phrul*' and *shen* 神 for *lha*.¹⁶ Hugh Richardson identified '*phrul*' to be “specifically Tibetan and to foreshadow the practice of reincarnating Lamas — *sprul pa'i sku* — so popular in Tibetan Buddhism from the twelfth century onwards”, although he accepted that the word usually means “magic” or “illusion” in a Buddhist context in early Tibetan documents.¹⁷ G. Uray translated '*phrul gyi lha*' as “the incarnate gods”, which Macdonald disapproved of, with the argument that the idea of '*phrul*' as “incarnation” did not occur before the eleventh century.¹⁸ R. A. Stein, on the other hand, explained the meaning of '*phrul*' as its Chinese equivalent *sheng* by means of citing phrases from different texts. Although he provided three possible interpretations of '*phrul*' as meaning: “supernatural power”,

and Lewis Hodous, ed., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index* (London and New York: Routledge Curzon, 2004), 446. Followers of Bailian Jiao 白蓮教 and Changsheng Jiao 長生教 designated Confucius as *rutong fuo* 儒童佛, see Pu Wenqi 濮文起, ed., *Zhongguo Minjian Mimi Zongjiao Cidian* 中國民間秘密宗教辭典 (Chengdu: Sichuan Cishu Chubanshe, 1996), 239-240.

¹⁵ Macdonald, “Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290,” 337-339; the Chinese translation by Geng Sheng 耿昇, *Dunhuang Tufan Lishi Wenshu Kaushi* 敦煌吐蕃歷史文書考釋 (Qinhai: Qinhai Renmin Chubanshe, 1991), 194-196.

¹⁶ Li Fang-Kuei, “The Inscription of the Sino-Tibetan Treaty of 821-822,” *T'oung Pao* 44 (1956): 57n2.

¹⁷ Hugh E Richardson, “A New Inscription of Khri Srong Lde Brtsan,” *JRAS* 1964: 12.

¹⁸ Macdonald, “Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290,” 336n492; Chin. trans., 317.

"magic", or "wisdom", Stein believed that *'phrul* actually referred to wisdom. He translated *'phrul gyi rgyal po* as "wise king" (roi sage) and *'phrul gyi bu* as "wise child" (l'enfant sage)¹⁹. This interpretation was employed by scholars in later research. For example, Samten G. Karmay interpreted *'phrul gyi rgyal po* as "wise king" or "king of sagacity"²⁰. Moreover, while reading Richardson's translation of the title *'phrul gyi lha byang chub chen po* as "Great enlightened supernaturally wise divinity",²¹ one perceives the alteration of the translator's interpretation of the meaning of *'phrul*, when compared with his earlier publication.²² In a later publication, Stein surveyed the vocabularies in the Tun-huang manuscripts and pointed out that the Chinese *sheng* is translated to Tibetan *'phrul*, while according to the "new vocabularies" in the *Mahāvīyutpatti* conforming to the edict proclaimed in 814, *'phrul* was translated as *'phags pa*.²³ His translation of *'phrul gyi rgyal po* deviated somewhat from his previous proposition and became "le Saint roi" or "roi sage ou saint".²⁴ However, Stein's method of seeking the Tibetan equivalent of this Chinese title was rejected by David L. Snellgrove, who claimed that the application of a Tibetan title as an equivalent of Chinese "does not mean that it carried the same meaning and the same implication for Tibetans as the corresponding Chinese title carried in Chinese understanding".²⁵ This assertion predisposed him to side with the majority of scholars and assume

¹⁹ R. A. Stein, "Un ensemble sémantique tibétain: créer et procréer, être et devenir, vivre, nourrir et guérir," *BSOAS*, 36.2 (1973): 418n21; the Chinese translation by Chu Junjie 褚俊杰, "Gu Zangyu zhong de Yige Yuyiqun: Chuangzao he Shengzhi, Cunzai he Biancheng, Huozhe, Yanghuo he Jiuho" 古藏語中的一個語義群：創造和生殖，存在和變成，活著、養活和救活," in Wang Yao 王堯 et al., ed., *Guowai Zangxue Yanjiu Yiwu Ji* 國外藏學研究譯文集 (Xizang: Xizang Renmin Chubanshe, 1990), 7:16-18.

²⁰ Samten G. Karmay (1975), "The Interview between Phyva Keng-tse lan-med and Confucius," in Samten G. Karmay, *The Arrow and the Spindle, Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet* (Kathmandu: Mandala Book Point, 1998), 171; Samten G. Karmay (1987), "The Soul and the Turquoise: a Ritual for Recalling the bla," in Karmay, *The Arrow and the Spindle, Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, 324.

²¹ Hugh Richardson (1987), "Early Tibetan Inscriptions, Some Recent Discoveries," in Hugh Richardson, *High Peaks, Pure Earth, Collected Writings on Tibetan History and Culture* (London: Serindia Publications, 1998), 262.

²² Richardson, "A New Inscription of Khri Srong Lde Brtsan," 12.

²³ R. A. Stein, "Tibetica Antiqua I: Les deux vocabulaires des traductions Indo-Tibétaine et Sino-Tibétaine dans les manuscrits de Touen-Houang," *BEFEO* LXXII (1983): 163, 186-187; the Chinese translation by Geng Sheng 耿昇, "Dunhuang Xieben zhong de Inzang he Hanzang liang zhong Cihue 敦煌寫本中的印藏和漢藏兩種辭匯," in Wang Yao 王堯 et al., ed., *Guowai Zangxue Yanjiu Yiwu Ji* 國外藏學研究譯文集 (Xizang: Xizang Renmin Chubanshe, 1992), 8: 112, 148-149. See also R. A. Stein, "《Saint et divin》, un titre tibétain et chinois des rois tibétains," *Journal Asiatique*, CCLXIX (1981): 256; R. A. Stein, Geng Sheng 耿昇, trans., "Dunhuang Zangwen Xieben Zongshu 敦煌藏文寫本綜述," in Wang Yao 王堯 et al., ed., *Guowai Zangxue Yanjiu Yiwu Ji* 國外藏學研究譯文集 (Xizang: Xizang Renmin Chubanshe, 1984), 3: 11.

²⁴ Stein, "《Saint et divin》, un titre tibétain et chinois des rois tibétains," 256, 257.

²⁵ David L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism, Indian Buddhists and their Tibetan Successors* (London: Serindia Publications, 1987), 381n2.

that the “Tibetans would surely understand *’phrul* in its more usual meaning, and so associate it with the well-established myth of their supreme ruler as a divine manifestation of miraculous power.”

The epithet *’phrul gyi rgyal po* probably developed from *’phrul gyi lha btsan po* and was originally used to refer to the Tibetan kings, specifically Khri *’Dus srong* (676-704) and Khri *Srong lde btsan* (742-797).²⁶ The translator Blo *ldan shes rab* (1059-1109) also used this term to designate *lha bla ma Zhi ba ’od* (b. eleventh cent.).²⁷ Besides referring to Tibetan kings, *’phrul gyi rgyal po* applies to special figures as well. For example, in the above mentioned manuscript preserved in the Indian Office, *’phrul kyi rgyal po li bsam blang* is cited as the one who “determined” (*gtan la phab pa*) the *mo*-divination described in the manuscript. While interpreting this annotation, Macdonald pointed out that this manuscript was probably written by a Chinese emperor, because according to the 26th line on the eastern side of the inscription in Lhasa dating 822, *li bsam blang* referred to the Chinese emperor Tang Xuanzong 唐玄宗 (reign 713-756).²⁸ Stein seemed to agree with Macdonald by indicating that Confucius shares the same epithet with the emperor.²⁹ On the 26th line of the inscription there is a long title which reads “*rgya rje sam lang kha’e ’gwan sheng b’un shin b’u hwang te*”.³⁰ This corresponds to the Chinese *sanlang kaiyuan shengwen shenwu huangdi* 三郎開元聖文神武皇帝,³¹ which indeed refers to Tang Xuanzong.³² Due to the fact that the emperor was the third son of his father, he was called *sanlang*.³³

²⁶ Samten G. Karmay (1980), “An Open Letter by Pho-brang Zhi-ba-’od,” in Karmay, *The Arrow and the Spindle, Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, 23n38; Hugh Richardson (1963), “Early Burial Grounds in Tibet and Tibetan Decorative Art of the Eighth and Ninth Centuries,” in Richardson, *High Peaks, Pure Earth, Collected Writings on Tibetan History and Culture*, 224, 227; Helga Uebach, *Nel-pa Paṇḍitas Chronik Me-Tog Phreñ-ba* (München: Kommission für Zentralasiatischen Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1987), 59. See also Erik Haarh, *The Yar-Luñ Dynasty* (København: G.E.C. Gad’s Forlag, 1969), 54.

²⁷ Karmay, “An Open Letter by Pho-brang Zhi-ba-’od,” 23.

²⁸ Macdonald, “Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290,” 283, 344n529; Chin. trans., 121, 321n529.

²⁹ Stein, “Tibetica Antiqua VI,” 11; Chin. trans., 272.

³⁰ Hugh 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* (London: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1952), 56; Li Fang-Kuei and W. South Coblin, *A Study of the Old Tibetan Inscriptions* (Nankang: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1987), 48.

³¹ Li Fang-Kuei and W. South Coblin, *A Study of the Old Tibetan Inscriptions*, 108.

³² 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*, 64n27) identified him nevertheless as the emperor Chung Tsung (中宗, reign 683-710).

³³ Two parts at the end of the Tun-huang Chronicle read “*rgya rje ni bsam lang zhig...rgya rje ni bsam lang ...*”, see J. Bacot, F. W. Thomas, and Ch. Toussaint, *Documents de Touen-Houang, Relatifs a l’Histoire du Tibet* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1940), 122. The related paragraph is translated and discussed by Hugh Richardson (1969). See “Further Fragments from Tun-huang,” in Richardson, *High Peaks, Pure Earth, Collected Writings on Tibetan History and Culture*, 31-32. Richardson indicated that *bsam lang* refers to the Emperor Xuanzong, however it is unclear how the name came to be applied to

However, this does not necessarily mean that every *sanglang* (the third son) refers to Tang Xuanzong. In fact, in the Tibetan literature where Tang Xuanzong is mentioned, *rgya rje* (the Chinese emperor) rather than *'phrul gyi rgyal po* is applied, which suggests that *'phrul gyi rgyal po li bsam lang* is not necessarily an emperor, but in all likelihood an unknown person.

While there is no strong evidence to support that *'phrul gyi rgyal po li bsam lang* refers to Tang Xuanzong or to a Chinese emperor, the Chinese emperor in Tibetan literature is sometimes associated with Kong tse. In the work *sBa bzhed* (*The Testimony of the sBa Clan*), which is attributed to the fourteenth century,³⁴ a passage regarding the marriage of the Tibetan kings with Chinese princesses refers to the Chinese emperor Tang Taizong 唐太宗 (reign 626-649) as "Kong rtse 'phrul chung".³⁵

"Since all Tibetans are the offspring of monkey, none of them is suitable to serve as their queen. A daughter of the Chinese [emperor] should be accepted as a queen.' Regarding the Tibetan king who said [the above words], he is the noble grandfather Srong btsan [sgam po], who is known as an emanation of the Superior Palo.³⁶ His relative by marriage is the Chinese emperor Kong rtse 'phrul chung. He is also known as an emanation of the Superior Palo. His daughter is [Wencheng] Kong co. He possessed the 360 *gab rtse* of the science of divination (*gtsug lag*). The son of the one who is known as the supreme emperor of China is the Chinese emperor 'Brom shing. The son of ['Brom shing] is the Chinese emperor The ba. The son of [The ba] is called the Chinese [emperor] Hān phan. The son of [Hān phan] is the Chinese emperor Cang bzang. The son of [Cang bzang] is called the Chinese emperor Li khri bzher lang mig ser. The daughter of the present [Chinese emperor] is called Gyim shang ong jo. It is appropriate to accept her [as a queen]."³⁷

him. The application of this nickname to Tang Xuanzong is recorded in the Chinese history book *Zizhi tongjian* 資治通鑑, see Wang Yao, *Tufan Jinshi Lu* 吐蕃金石錄 (Beijing: Wenwu Chubanshe, 1982), 58-59.

³⁴ Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger, *dBa' bzhed, The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000), 1.

³⁵ R. A. Stein, *Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa-bzed* (Paris: Publications de l'Institut des Hautes Études Chinoises, 1961), 2: "bod thams cad spre'u bu yin pas 'di'i jo mor mi 'os/ 'di la rgya'i bu mo zhig blang bar chad bod kyi rgyal po la bzang ba mes srong btsan yin tel ārya pa lo'i sprul par grags/ de'i gnyen zla rgya rje kong rtse 'phrul chung yin/ de yang ārya pa lo'i sprul par grags/ sras me [read "mo"] kong co yin/ de la gtsug lag gi gab rtse sum brgya drug cu yod de/ rgya nag gtsug gi rgyal por grags pa de'i sras rgya rje 'brom shing/ de'i sras rgya rje the ba/ de'i sras rgya hān phan zer/ de'i sras rgya rje cang bzang/ de'i sras rgya rje li khri bzher lang mig ser bya ba/ da lta bzhugs pa de'i sras mo gyim shang ong jo bya ba de blang bar rigs so..."

³⁶ Macdonald ("Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290," 283) interpreted *ārya pa lo* as Avalokiteśvara.

³⁷ Princess Wencheng 文成 was named as bride for Srong btsan sgam po (?-650) in 641. She spent the rest of her life in Tibet until 680. Princess Jincheng 金城 was officially designated as bride for Khri lde gtsug brtsan (ca. 705-755) in 707. She died in 739. See Hugh Richardson (1997), "Two Chinese Princesses in Tibet, Mun-sheng Kong-co and Kim-sheng Kong-co," in Richardson, *High Peaks, Pure Earth, Collected Writings on Tibetan History and Culture*, 208, 210-211, 213. The year

According to this citation the relative by marriage of Srong btsan sgam po was Tang Taizong 唐太宗, who is called “Kong rtse ‘phrul chung”. Moreover, he is associated with the 360 *gab rtse*³⁸ of the science of divination (*gtsug lag*)³⁹. Macdonald interprets this sentence as meaning that, “As he possessed 360 astrological tables of divination, he is called the king of divination of China.”⁴⁰ In my understanding, the attribution of the title “the king of divination of China” to Tang Taizong is a misinterpretation. The corresponding Tibetan *rgya nag gtsug gi rgyal po* is probably read by Macdonald as *rgya nag gtsug lag gi rgyal po*. Moreover, if this *rgya nag gtsug gi rgyal po* is to be interpreted as Tang Taizong, as Macdonald has done, it would be troublesome to follow the royal lineage of the Tang Dynasty. From Tang Taizong to the father of Princess Jincheng 金城 Tang Zhongzong 唐中宗 (reign 683-710), only Tang Gaozong 唐高宗 (reign 649-683) ruled officially between the two. However, altogether seven emperors are listed in the passage above. Although it is difficult to identify their names, they are

of Srong brtsan sgam po’s birth is not conclusive. According to Richardson, Srong btsan sgam po could have been born between the years 609 and 613, see “How Old was Srong-brtsan Sgam-po?” in Richardson, *High Peaks, Pure Earth, Collected Writings on Tibetan History and Culture*, 6.

³⁸ While David L. Snellgrove (*The Nine Ways of Bon, Excerpts from gZi-brjid*, London: Oxford University Press, 1967, 293) interpreted *gab rtse* as “horoscope”, Samten G. Karmay (*The Treasury of Good Sayings, A Tibetan History of Bon*, London: Oxford University Press, 1972; repr., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001, 24, 146) translated it to “astrology” and “horoscope chart”. From the description in *gZi brjid* about the undertaking of the calculation of *gab rtse* (see Snellgrove, *The Nine Ways of Bon, Excerpts from gZi-brjid*, 33) and the diagram *gab rtse ‘phrul gyi me long* in Fig. XIX (287), a chart with the sixty-year cycle, the twelve year-cycles, the eight *spar kha* and the nine *sme ba* on a tortoise (256n3), “*gab rtse*” seems to resemble the Sino-Tibetan divination (*nag rtsis*); at least the basic principles of both systems are the same. Cf. Abb. 2 in Philippe Cornu, *Handbuch der tibetischen Astrologie*, übersetzt von Rolf Remers (Berlin: Theseus Verlag, 1999), 69. As to why it is called “*gab rtse*”, Nam mkha’i nor bu said: “Regarding [why the term] *gab rtse* [is called], because the *lha*, *gnyan*, or *sa bdag* and *klu* etc. that master the element, *sme ba*, *spar kha* of the dominating year, month, day and time for a [certain] year cannot be actualized in the experience of the five ordinary sense faculties, they are concealed (*gab pa*). These [above mentioned] crucial times are, like the apex of a weapon, very ‘sharp’ and they are the utmost pinnacle of essence which can produce immediately good or bad results. Hence they are called the apex (*rtse*). Because the special wisdom that elucidates the essential point of such *gab rtse* is like a miraculous mirror, its name is also renowned in these words.” See Nam mkha’i nor bu, *Zhang bod lo rgyus Ti se’i ‘od* (Bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1996), 146: “‘*gab rtse’ zhes pa ni lo gcig la dbang ba’i lo zla zhag dus kyi ‘byung khams dang/ sme ba/ spar kha de dag la dbang byed pa’i lha dang/ gnyan nam sa bdag dang klu sogs thun mong gi dbang po rnam lnga’i snang ngor mngon sum du ma grub pas gab pa dang/ dus gnad ‘di dag ni mtshon cha’i rtse ltar shin tu rno zhing/ bzang ngan gyi ‘bras bu ‘phral du ‘byin thub pa’i gnad kyi yang rtse yin pas rtse zhes bya zhing/ de ‘dra’i gab rtse’i gnad gsang gsal rgyas su bstan pa’i shes rig khyad par du gyur pa de ni ‘phrul gyi me long dang ‘dra bas na mtshan yang de skad du grags pa yin!”*

³⁹ For *gtsug lag*, see Lin, *Mi pham’s Systematisierung von gTo-Ritualen*, 86n289.

⁴⁰ Macdonald, “Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290,” 283: “Comme il possédait trois-cent soixante tables astrologiques de divination, on l’appelait le roi de la divination de Chine.”

probably not limited to the emperors of the Tang Dynasty. Some of them possibly refer to emperors preceding the Tang Dynasty in Chinese history.

There is not enough information to clarify why Tang Taizong is called in *sBa bzhed* Kong tse 'phrul chung. The 5th Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1617-1682) followed this tradition by using Kong rtse 'phrul chung to designate Tang Taizong in his *Annals of Tibet* (1643).⁴¹ The Tibetan scholar dPa' bo gtsug lag 'phreng ba (1504-1564/1566) on the other hand used "Kong tse 'phrul rgyal" to refer to the Chinese emperor while introducing Tang Taizong (*thang tha'i dzung*) in his important historical work *mKhas pa'i dga' ston* (*The Festival of Scholars*).⁴² To Tibetan scholars, the Chinese emperor is somehow correlated with Confucius. One can assume that this correlation is somehow related with the development of a kingly Kong tse in Tibetan Bonpo tradition, which will be discussed later. Names like "rKong rtse'i rgyal po" or "rKong rtse lha yi rgyal po", by whom it is said that the treasury text (*gter ma*) *Dag pa gser gyi mdo thig* (*The Pure, Golden Drop of Discourse*) was once read,⁴³ convey similar ideas, a relationship of Confucius with kingship. The examples of "Kong tse 'phrul chung" and "Kong tse 'phrul rgyal" suggest that an epithet containing the name "Kong tse" does not necessarily refer to Confucius. The majority of cases testify to the fact that "Kong tse" is not exclusively used to refer to Confucius. At the end of two chapters in P. tib. 1429, the name "Kong tse" and "de'u Kong tshe" are cited as referring to the one who wrote (*bris*) the manuscript.⁴⁴ One of the four Tun-huang manuscripts preserved in the Central Library of Taipei (No. 7521) is also cited as having been written by "Kong tshe".⁴⁵ These examples indicate that even when "Kong tshe" appears alone, this name does not necessarily correspond to Confucius. One can thus conclude that when Confucius is mentioned in Tibetan literature from the earlier period, "Kong tse/ tshe" is applied. However, when dealing with a name containing "Kong tse", one ought to be cautious; "Kong tse" does not always refer to the Chinese sage Confucius.

⁴¹ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1643), *rGyal rabs dPyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs* (http://www.thdl.org/xml/show.php?xml=/collections/history/texts/5th_dl_history_text.xml&m=hide), 3.2.5.3 rgya bza' dang bas bza' gdan drangs pa'i skor.

⁴² dPa' bo gtsug lag 'phreng ba, *Chos 'byun mkhas pa'i dga' ston*, microfiches, (New York: Institute for Advanced Studies of World Religions, 19--?), Ja: 27v1-2.

⁴³ Ariane Macdonald, "Préambule à la lecture d'un rGya-bod yig-chañ," *Journal Asiatique* 251.1 (1963): 123-124, n76; the Chinese translation by Geng Sheng 耿昇, "Hanzang Shiji Chushi 《漢藏史集》初釋," in Wang Yao 王堯 et al., ed., *Guowai Zangxue Yanjiu Yiwen Ji* 國外藏學研究譯文集 (Xizang: Xizang Renmin Chubanshe, 1988), 4: 86n76. Macdonald indicated that rKong rtse'i rgyal po or rKong rtse lha yi rgyal po refers possibly to Confucius.

⁴⁴ Lalou, *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, 2: 54.

⁴⁵ Wu Chi-yu, "Quatre manuscrits bouddhiques tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Centrale de T'ai-pei", in Macdonald, *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, 568; the Chinese translation "Taipei Zhongyang Tushuguan Cang Dunhuang Zangwen Xiejuan Kaucha 台北中央圖書館藏敦煌藏文寫卷考察," in Wang Yao 王堯, comp., *Guowai Zangxue Yanjiu Xuanyi* 國外藏學研究選譯 (Lanzhou: Gansu Minzu Chubanshe, 1983), 51.

Bonpo tradition

Probably contemporary to or somewhat earlier than the date of the Tibetan Tun-huang manuscripts, Tibetan Bonpos developed their own tradition of Kong tse 'phrul gyi rgyal po. Already in the shortest version of the mystic founder sTon pa gShen rab mi bo's biography *mDo 'dus*, a treasure text (*gter ma*) which is said to have been excavated in the late-tenth or eleventh century, there are narrations about Kong tse 'phrul gyi rgyal po.⁴⁶ Detailed descriptions are found in another treasure text (*gter ma*) *gZer mig*, a medium-length version of gShen rab's biography which is said to have been rediscovered in bSam yas khri thang dur khrod in the eleventh century.⁴⁷ *gZer mig* contains the following passage regarding the homeland and family of Kong tse 'phrul gyi rgyal po.

"In the region of rGya lag 'od ma'i gling, a continent with 10,000 castles [each with] 100 house roofs, in a city which is best arranged by magical transformation, there was [his] father, the king Ka mda' la gser gyi mdog can. [His] mother was the queen Mu tri la gsal 'od ma. As to their wealth, there are the seven precious possessions of sovereignty etc., which is more than the amount of human beings of the world."⁴⁸

The depiction of Kong tse 'phrul gyi rgyal po's origin reveals his mystic nature: he is from a "city which is best arranged by magical transformation ('*phrul sgyur*)". The term '*phrul sgyur* implies the meaning of '*phrul* in his designation on one hand and accentuates his epithet of '*phrul gyi rgyal po* on the other. *gZer mig* continues by noting that Kong tse 'phrul gyi rgyal po had been a king named gSal mchog dam pa in his previous life. Due to the strength of merit, he was born as the son of the king Ka mda' la gser gyi mdog can. When he was born, there were 30 magic kong rtse letters (*kong rtse 'phrul gyi yi ge*) imprinted in a circle on the palms of his both hands, which pleased his father immensely.⁴⁹ The mystic character is again demonstrated by the unusual existence of 30 "magic" letters on his palms from birth. Note that the magic letters were named *kong rtse 'phrul gi yi ge*, with kong rtse written in a slightly different manner from his name Kong tse. He was thus named "Kong tse, the Chinese king of magic" (*rgya kong tse 'phrul gyi rgyal po*), because he originated from the Chinese royal clan and

⁴⁶ The date of *mDo 'dus* is the earliest among the three versions of the Bonpo founder's life story. See Dan Martin, "'Ol-mo-lung-ring, the Original Holy Place," *The Tibet Journal*, 20.1(1995): 52.

⁴⁷ Karmay, *The Treasury of Good Sayings, A Tibetan History of Bon*, 4n1; Per Kvaerne, "The Canon of the Tibetan Bonpos," *Indo-Iranian Journal* 16.1 (1974): 38.

⁴⁸ Nam mkha'i nor bu, *Zhang bod lo rgyus Ti se'i 'od*, 75: "yul rgya lag 'od ma'i gling/ mkhar khri sgo rtse brgya'i gling/ grong khyer 'phrul sgyur bkod pa'i mchog de na pha ni rgyal po ka mda' la gser gyi mdog can zhes bya'o/ /ma ni btsun mo mu tri la gsal 'od ma zhes bya'o/ dkor ni rgyal srid rin po che la sogs tel/ 'jig rten gyi mir gyur pa las che'o/" The names of Kong tse 'phrul gyi rgyal po's parents are given with slight differences in *mDo 'dus*. The father was Ka 'da ma gser 'od, the mother was Mu tri gsas 'od ma. See Martin, "'Ol-mo-lung-ring, the Original Holy Place," 77n76.

⁴⁹ For the Tibetan text, see Nam mkha'i nor bu, *Zhang bod lo rgyus Ti se'i 'od*, 75. This paragraph is translated into English in Namkhai Norbu, *Drung, Deu and Bön* (Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives 1995), 151.

was born with 30 *kong rtse* magic letters imprinted in a circle on both of his hands.⁵⁰

By consulting the magic letters on his hands, Kong tse 'phrul gyi rgyal po could foresee the development of events. Moreover, he frequently invoked magic formulas. However, both abilities were not enough to enable him to prevent demons from destroying the magnificent Bon-temple built by him for the sake of propagating the Bon-religion and suppressing all evil spirits.⁵¹ In the end, with the help of gShen rab, the temple was saved from destruction. Later, Kong tse 'phrul gyi rgyal po became a disciple of gShen rab.⁵² According to *Legs bshad rin po che'i mdzod* (*The Treasury of Good Sayings*), gShen rab took Kong tse's daughter 'Phrul sgyur as wife, who bore him a son named 'Phrul bu chung.⁵³ To 'Phrul bu chung, the grandson of Kong tse 'phrul gyi rgyal po, gShen rab taught the science of the three hundred and sixty kinds of astrology (*gab tse*).⁵⁴ It is interesting to note that the names of the daughter and the grandson of Kong tse 'phrul gyi rgyal po both contain the word 'phrul, exactly the same word used to denote Kong tse's city of birth as well as the magical letters imprinted on his palms upon birth. The figure Kong tse 'phrul gyi rgyal po was thus created and enshrouded with an image of mystery.

Samten Karmay commented that Confucius is the prototype of Kong tse

⁵⁰ Besides Nam mkha'i nor bu (*Zhang bod lo rgyus Ti se'i 'od*, 76), who insisted that the word *rgyal* does not denote "China" and related it with a region called *rgod rje rgya'i yul* described in *gZi brjid*, the longest version of sTon pa gShen rab's biography written in the fourteenth century, other scholars, e.g. Helmut Hoffmann (*The Religions of Tibet*, New York: The Macmillan Company, 1961, 92) and Samten G. Karmay (1975: "A General introduction to the History and Doctrines of Bon," in Karmay, *The Arrow and the Spindle, Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, 106; "The Interview between Phyva Keng-tse lan-med and Confucius," 178), associated the word *rgyal* with China.

⁵¹ According to *mDo 'dus*, the temple is called dKar nag bkra gsal and its consecration was performed by gShen rab. See Martin, "'Ol-mo-lung-ring, the Original Holy Place," 77n76.

⁵² Hoffmann, *The Religions of Tibet*, 91-92; Karmay, "The Interview between Phyva Keng-tse lan-med and Confucius," 181.

⁵³ Nam mkha'i nor bu, *Zhang bod lo rgyus Ti se'i 'od*, 65.

⁵⁴ Karmay, *The Treasury of Good Sayings, A Tibetan History of Bon*, 213, line 24: "*ston pa sangs rgyas gshen rab rab mi bos kong tse 'phrul rgyal gyi tsha bo 'phrul bu chung la gab tse sum brgya drug cu bstan pa ...*". Karmay (23) translated this line to: "The Enlightened One, sTon pa gShen rab Mi bo, taught the science of the hundred and sixty kinds of astrology to 'Phrul-bu-chung, the nephew of Kong-tse 'Phrul-rgyal." Karmay interpreted *tsha bo* as "nephew". However, according to the information in *gZi brjid* (see Nam mkha'i nor bu, *Zhang bod lo rgyus Ti se'i 'od*, 75-76: "*phyi ma ni rgya kong tse 'phrul gyi rgyal po'i sras mo 'phrul bsgyur la 'khrungs pa'i ston pa nyid kyi sku'i* [p.76] *sras kong tse 'phrul bu chung la ston pas gab tse sum brgya drug cur bstan pa...*"), *tsha bo* should be understood with its other meaning of "grandson". See also a table (*Zhang bod lo rgyus Ti se'i 'od*, 65) summarized by Nam mkha'i nor bu according to *Legs bshad rin po che'i mdzod* regarding the wives and children of gShen rab. The son of gShen rab and rGya bza' 'Phrul sgyur was 'Phrul bu chung. In addition, *gab tse sum brgya drug cu* in the above citation was translated by Karmay improperly into "the science of the hundred and sixty kinds of astrology".

'phrul gyi rgyal po.⁵⁵ Some parts of the story about Kong tse 'phrul gyi rgyal po in *gZer mig* resemble the life of the Chinese philosopher. For example his roaming throughout the country far away from home⁵⁶ reminds us of the travels of Confucius, which extended over several years. Moreover, his conversation with the child Phyva Keng tse lan med on his journey was, according to Karmay, an adaptation from the story about Confucius and Xiang Tuo,⁵⁷ which was actually a creation of Chinese folklore.

While evaluating the relationship between Kong tse 'phrul gyi rgyal po and Confucius, questions arose among some scholars concerning the homeland of Kong tse 'phrul gyi rgyal po, a region called rGya lag 'od ma'i gling. According to the longest version of sTon pa gShen rab's biography *gZi brjid* written in the fourteenth century,⁵⁸ the homeland of Kong tse 'phrul gyi rgyal po is located

"in the western direction of the holy place 'Ol mo lung ring, at the shore of the river Gyim shang nag po, at the base of the great mountain Ta la po shan, at the shore of the ocean Dang ra 'khyil chen, there is [a region] called rGod rje rgya'i yul."⁵⁹

This rGod rje rgya'i yul is the kingdom of the king Ka mda' la gser gyi mdog can, the father of Kong tse 'phrul gyi rgyal po. It is situated in the western direction of 'Ol mo lung ring, which is the sacred place of the Bon-religion and was the birthplace of its mystic founder gShen rab mi bo.⁶⁰ The origin of Confucius, China, is located according to the Bonpo text *Nyi zer sgron ma* (*The Lamp of Sunlight*) in the eastern direction of 'Ol mo lung ring, just in the opposite direction of the native country of Kong tse 'phrul gyi rgyal po.⁶¹ Nam mkha'i nor bu thus argued that Kong tse 'phrul gyi rgyal po is not a Chinese king.⁶² Karmay, on the other hand, translated a phrase used to address Kong tse 'phrul gyi rgyal po "*rgyal po rgya yi rigs rgya kong tse 'phrul gyi rgyal po*" into "A king, Chinese by birth; Kong tse, the wise king!"⁶³ Nevertheless, Karmay also noticed the contradiction that rGya lag 'od ma gling and China are located in the opposite direction of 'Ol mo lung ring.⁶⁴ R. A. Stein viewed this contradiction as a confusion of the geographic conception in the Tibetan literature, since many geographical names in the

⁵⁵ Karmay, "The Interview between Phyva Keng-tse lan-med and Confucius," 171n6; "A General introduction to the History and Doctrines of Bon," 107.

⁵⁶ Karmay, "The Interview between Phyva Keng-tse lan-med and Confucius," 172.

⁵⁷ Karmay, "The Interview between Phyva Keng-tse lan-med and Confucius," 171.

⁵⁸ It is also called *mDo dri med* or *Dri med* in abbreviated form. For more on this topic, see Snellgrove, *The Nine Ways of Bon, Excerpts from gZi-brjid*, 3; Karmay, *The Treasury of Good Sayings, A Tibetan History of Bon*, 4n1.

⁵⁹ Nam mkha'i nor bu, *Zhang bod lo rgyus Ti se'i 'od*, 76: "gnas mchog dam pa 'ol mo lung ring gi nub phyogs/ chu gyim shang nag po'i 'gram/ ri bo chen po ta la po shan gyi rtsa ba/ rgya mtsho dang ra 'khyil chen gyi 'gram na/ rgod rje rgya'i yul zhes bya ba yod do".

⁶⁰ Regarding 'Ol mo lung ring, see Karmay, *The Treasury of Good Sayings, A Tibetan History of Bon*, xxviii-xxxi.

⁶¹ Karmay, "The Interview between Phyva Keng-tse lan-med and Confucius," 107.

⁶² Nam mkha'i nor bu, *Zhang bod lo rgyus Ti se'i 'od*, 76.

⁶³ Karmay, "The Interview between Phyva Keng-tse lan-med and Confucius," 189, 178.

⁶⁴ Karmay, "A General introduction to the History and Doctrines of Bon," 107.

eastern side of Tibet were moved to the western side.⁶⁵ If one carefully examines the names of the river Gyim shang and the mountain Ta la po shan in the above citation from *gZi brjid*, one may note that they sound like phonetic transliterations of Chinese.⁶⁶ These are signs of an attempt to correlate Kong tse 'phrul gyi rgyal po with China. In fact, not every event depicted for a created figure must be in agreement with that of its original model.⁶⁷ The depictions in the Bonpo tradition about Kong tse 'phrul gyi rgyal po demonstrated the talent of Tibetans in shaping a new figure of their own tradition by adapting a famous personage from a neighboring country.

Regardless of the disagreement among scholars' interpretations about his origin and the inconsistency in the Bonpo literature concerning the direction of his birthplace,⁶⁸ Kong tse 'phrul gyi rgyal po definitely plays a significant role in the Bonpo tradition. It is generally believed that Kong tse who taught astrology was one of the four distinct masters, and that Kong tse 'phrul gyi rgyal po was a manifestation of the mystic founder of the Bon-religion sTon pa gShen rab.⁶⁹ As recounted in *gZer mig*, Kong tse 'phrul gyi rgyal po was capable of predicting future events with the help of the magic letters on his palms. This capability could relate him with astrology. That the Bonpos relate Kong tse 'phrul gyi rgyal po or Kong tse 'phrul bu chung with astrology seems to echo the descriptions in Tun-huang documents (I. O. 742) about Kong tse 'phrul gyi bu, who summarized many science of divination (*gtsug lag*) and determined how they really are. In *Legs bshad rin po che'i mdzod* on the other hand, it is stated that gShen rab mi bo taught his own son Kong tse 'phrul bu chung, the grandson of Kong tse 'phrul gyi rgyal po, 360 kinds of astrology (*gab tse*). However, the special role of Kong tse as a master of astrology was ignored. If these two statements correlate with each other, the inconsistency is probably due to a confusion between Kong tse 'phrul gyi rgyal po and Kong tse 'phrul bu chung. Otherwise, Kong tse 'phrul gyi rgyal po and Kong tse 'phrul bu chung are both recognized in the Bon-tradition as masters of astrology.⁷⁰

⁶⁵ R. A. Stein, *Les tribus anciennes des marches Sino-Tibétaines, légendes, classifications et histoire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961), 29-30; the Chinese translation by Geng Sheng 耿昇, *Chuan Gan Ching Zang Zoulang Gu Buluo* 川甘青藏走廊古部落 (Chengdu: Sichuan Minzu Chubanshi, 1992), 49-50.

⁶⁶ About the river Gyim shang, see Stein, *Les tribus anciennes des marches Sino-Tibétaines, légendes, classifications et histoire* 30n72; Chin. trans., 50n1.

⁶⁷ Instead of being regarded as a historical personage, Kong tse 'phrul rgyal was classified as one of the "supernatural beings" by Per Kvaerne ("The Canon of the Tibetan Bonpos," 53).

⁶⁸ Martin, "'Ol-mo-lung-ring, the Original Holy Place," 67, 77n76.

⁶⁹ Karmay, *The Treasury of Good Sayings, A Tibetan History of Bon*, xxxiv. The other three masters were sPyad bu Khri shes who teaches medicine, gTo bu 'Bum sangs who teaches ritual, and Shākya Muni who teaches Dharma. According to *Legs bshad rin po che'i mdzod* (1922) written by Grub dbang bKra shis rgyal mtshan dri med snying po (1859-1934), gTo bu 'Bum sangs and sPyad bu Khri shes were both the sons of gShen rab mi bo. See Norbu, *Drung, Deu and Bön*, 65. As indicated above, Kong tse 'phrul gyi rgyal po was the father-in-law of gShen rab mi bo.

⁷⁰ Similar to the diverse statements about the idea of 'Ol mo lung ring within Bon-traditions throughout the history (see Martin, "'Ol-mo-lung-ring, the Original Holy Place," 49), a similar situation could have occurred concerning the master of astrology.

In addition to his role as a distinct master of astrology, Kong tse 'phrul gyi rgyal po was also associated with ritual practices. Several writings collected in the Bonpo *brTen 'gyur* are attributed to the name Kong tse, Kong tse 'phrul gyi rgyal po, or Kong tse 'phrul rgyal as shown in the *Catalogue of the New Collection of Bonpo Katen Texts* published by National Museum of Ethnology in Osaka in 2001.⁷¹ The related texts are sorted out and summarized below. The original numeration and pagination are listed along with the title of the texts. The margin titles, when they exist, are included in square brackets. Corrections or supplements of the editors of the catalogue are in the round brackets.

The texts ascribed to “Kong tse” are as follows:

- 084-5 Kang (Kong) tse'i bsang khros [khros] pp. 31-34
- 157-9 gTo bsgyur mi kha dgra bzlog (zlog) bsgyur [gto bsgyur] pp. 62-91
- 157-45 Kong tse gsang ba [gsang ba] pp. 453-461
- 253-19 Shin ris nad sel bzhugs pa'i dbu yi khang pa bde zhing yangs pa pp.447-455 (gter ma)

The texts ascribed to “Kong tse 'phrul gyi rgyal po” are:

- 157-37 Bon lug mgo gsum (gsum) gyi bskyed chog gsal ba'i me long [bskyed chog] pp. 331-341

The texts ascribed to “Kong tse 'phrul rgyal” are:

- 088-32 gShen rab rnam par rgyal ba'i mchod skong chen mo [rnam rgyal] pp. 719-745 (gter ma)
- 104-10 gShen rab rnam par rgyal ba'i mchod bskangs (skong) [bskang (skong) ba] pp. 427-447 (gter ma)
- 157-8 dGra bzlog (zlog) khyi nag lcags mgo'i mdos gtor cho ga pp. 51-61
- 230-49 Man ngag gto sgro dkar nag khra gsum rin chen kun 'dus [gto sgro] pp. 967-1011
- 253-35 (sBal pa'i nad sel) [rus sbal] pp. 923-934 (gter ma)

The texts containing “Kong tse” in the title are:

- 157-12 Kong tse pas (pa'i) keg bsgyur [keg bsgyur] pp. 117-135
author: gTo bu 'bum sangs
- 157-45 Kong tse gsang ba [gsang ba] pp. 453-461 author: Kong tse

All of these texts are associated with ritual practices. In addition, two texts in *gTo phran*,⁷² a collection of 24 manuscripts on Bonpo rituals, were also attributed to Kong tse 'phrul rgyal. They are listed below. The original text numbers are preserved.

⁷¹ See Samten G. Karmay and Yasuhiko Nagano, ed., *A Catalogue of the New Collection of Bonpo Katen Texts* (Osaka: National Museum of Ethnology, 2001).

⁷² *gTo phran/ sNang srid gdug pa zhi ba'i 'phrin las dang gto mdos sna tshogs kyi gsung pod* (New Tobgyal: Tibetan Bonpo Monastic Centre), 1973.

21. Srid pa'i gto nag mgo gsum Bl. 513-562
22. Man ngag gto gro chen po gto dkar nag khra gsum gyi don rin chen kun 'dus rgya mtsho Bl. 563-597

How Kong tse 'phrul gyi rgyal po became associated with ritual practices is an intriguing question. The narration in *gZer mig* about Kong tse's proficiency in mantra recitation provides clues about the reason for this development. On the other hand, the merit which many have attributed to Confucius — considered by Samten Karmay as “the prototype of Kong tse 'phrul gyi rgyal po” — in revising the *Five Classics* (*Wujing* 五經), which includes the *Book of Rites* (*Liji* 禮記), possibly contributes to this connection. The *Book of Rites*, which records social etiquette and ceremonies, together with the *Book of Poetry* (*Shijing* 詩經), the *Book of History* (*Shujing* 書經), the *Book of Changes* (*Yijing* 易經) and the *Annals* (*Chunchiu* 春秋) later became main subjects of learning for the Chinese intelligentsia. Due to their popularity as Confucian textbooks, some people even attribute the Five Classics to Confucius.⁷³ Possibly as a result of such attribution and the specific characteristics of the *Book of Rites* in recording rites, Kong tse 'phrul gyi rgyal po is correlated with ritual practices. The association of Kong tse 'phrul gyi rgyal po with divination/ astrology could also have developed under similar conditions. Kong tse 'phrul gyi rgyal po was probably correlated with divination and Chinese culture due to two reasons. First, according to legend, Confucius revised the Book of Changes. Secondly, the Book of Changes was the most important work used for Chinese divination. This connection was adapted by Tibetan Buddhists and a system of Sino-Tibetan divination, in which Kong tse became an important figure, was created.

Buddhist tradition

The depictions of Kong tse 'phrul gyi rgyal po in the Tibetan literature of the Buddhist tradition are found mainly in the context of Sino-Tibetan divination (*nag rtsis*). The Sino-Tibetan divination is said to have originated in China. Fascinating passages in Tibetan literature show how Tibetans relate China with divination and Buddhism. According to *bShad mdzod yid bzhin nor bu* (*The Treasury of Sayings, the Wish-Fulfilling Gem*), which was probably written in the sixteenth century,⁷⁴ the element-divination (*'byung rtsis*) appears in China in the following circumstances:

⁷³ This attribution even influenced the views of some western scholars, for example Ariane Macdonald, who stated that Confucius was the author of the *Book of Changes*. See “Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290,” 283n359; Chin. trans., 304n359.

⁷⁴ E. Gene Smith (*Among Tibetan Texts, History and Literature of the Himalayan Plateau*, Boston: Wisdom Publications, 2001, 213) dates the writing of this work to the last half of the fifteenth century or the early years of the sixteenth. According to a paragraph in *bShad mdzod yid bzhin nor bu*, the exact date and time of writing was recorded in the Tibetan way of dating: at the iron-dog time on the iron-dragon day of the earth-rabbit month in the fire-tiger year, when the author was 50 years old. See the Tibetan text in *Among Tibetan Texts, History and Literature of the Himalayan Plateau*, 212. Believing they all refer to years, Smith failed to

“Since the [people living on the] land of the Chinese king cling overtly to the heretic knowledge, they do not involve in the Dharma of the Bhagavan. To this [observable fact], [the Buddha] prophesied to Mañjuśrī by saying that ‘Since the [people living on the] land of China will not believe in my Dharma of the ultimate reality and the elements of the conventional reality are included in the science of calculation, Mañjuśrī! Subdue them with your [knowledge of the science of] calculation!’”⁷⁵

Mañjuśrī, the Bodhisattva symbolizing wisdom, was assigned by Buddha to subdue the Chinese by means of the science of calculation (*rtsis*), because the Chinese are fond of heretic knowledge rather than Buddhist teachings. Therefore, the narration which follows the above citation portrayed how Mañjuśrī emerged from a gold-colored lotus in a lake situated on the eastern side of the Chinese sacred mountain Wutai shan 五台山 (*ri bo rtse lnga*) and the appearance of a divinational turtle.⁷⁶ These all aimed at subduing the Chinese people. At the same time, the science of divination was adopted into the scope of Buddhism. This was undertaken by way of corresponding the terms of element-divination with the Buddhist concepts, e.g. the five elements (*byung ba lnga*) to the five wisdoms (*ye shes lnga*); the eight *spar kha* to the “Eight-fold Noble Path” (*phags pa’i lam brgyad*); the nine *sme ba* to the “Nine stages of vehicles” (*theg pa rim dgu*); the twelve year-cycles (*lo skor bcu gnyis*) to the twelve deeds of Buddha (*mdzad pa bcu gnyis*); the twelve months (*zla ba bcu gnyis*) to the twelve links of interdependent arising (*rten ’brel bcu gnyis*); the eight planets (*gza’ chen brgyad*) to the eight collections of consciousness (*rnam par shes pa tshogs brgyad*); the 28 constellations (*rgyu skar nyi shu rtsa brgyad*) to the 28 Ishvaris (*dbang phyug ma nyi shu rtsa brgyad*) etc.⁷⁷ Mañjuśrī’s instruction in the element-divination (*byung rtsis*) was given upon the request of several groups of supernatural beings. After the requests of such groups led respectively by the goddess *lHa mo rnam rgyal ma*, the king of Nāgas *Klu rgyal ’jog po sbrul mgo bdun pa* and the Brahman *Bram ze gser kya*, Kong tse⁷⁸ ’phrul gyi rgyal po together with three other

identify the date of writing in four compartments of year, month, day and time. Instead, he provided four sets of four years in western calendar with which he himself was not satisfied (213). According to Table 8 in Te-ming Tseng, *Sino-tibetische Divinationskalkulation (Nag-rtsis) dargestellt anhand des Werkes dPag-bsam ljon-šii von bLo-bzai tshul-khrims rgya-mtsho* (Halle, Saale: IITBS GmbH, International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 2005, 78-79), the fire-tiger year with *sme ba* two-black are the years of 1026, 1206, 1386, 1566, instead of 1086, 1266, 1446, 1626 as suggested by Smith. Combining these dates with the other information provided (212), one could conclude that *bShad mdzod yid bzhin nor bu* was finished in 1566 and that Don dam smra ba’i seng ge was born in 1516.

⁷⁵ Don dam smra ba’i seng ge, Lokesh Chandra, ed., *A 15th Century Tibetan Compendium of Knowledge, The bShad mdzod yid bzhin nor bu by Don dam smra ba’i seng ge*. Śāta-piṭaka Series, vol. 78. (New Delhi: Jayyed Press, 1969), 418.2: “/rgya nag rgyal po’i rgyal khams de mu teg [read “stegs”] gi rig byed la mngon par zhen pas/ bcom ldan ’das kyi chos la ma tshud par/ ’jam dpal la lung bstan pa/ rgya nag po’i rgyal khams ’di/ nga’i don dam chos la mi mos shing/ kun rdzob ’byung bas rtsis la ’dus pas/ ’jam dpal khyod kyi rtsis kyis thul cig gsungs nas lung bstan tel”.

⁷⁶ Don dam smra ba’i seng ge, *bShad mdzod yid bzhin nor bu*, 209v6-210v1.

⁷⁷ Don dam smra ba’i seng ge, *bShad mdzod yid bzhin nor bu*, 210v1-210v4.

⁷⁸ In *bShad mdzod yid bzhin nor bu* “Kong tse” was written as “Gong rtse”.

kings of magic (*'phrul gyi rgyal po*) also asked for instruction in element-divination from Mañjuśrī.⁷⁹ In a reply, Mañjuśrī expounded 31 tantra sections of element-divination as well as 360 *gab rtse*. The term *gab rtse*, which appears quite often in passages relating to Kong tse *'phrul gyi rgyal po* in Bonpo literature, comes into sight along with “element-divination” (*'byung rtsis*) in *bShad mdzod yid bzhin nor bu*. In later Buddhist literature, “*gab rtse*” disappears and “element-divination” (*'byung rtsis*) is often replaced by its equivalence “Sino-Tibetan divination” (*nag rtsis*). Nevertheless, every now and then “*'byung rtsis*” is still used.

According to the 5th Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1617-1682), after Mañjuśrī handed down the Sino-Tibetan divination in Wutai shan, the teaching prospered in China. Texts of Chinese divination were brought to Tibet first by Princess Wencheng, the Chinese wife of Srong btsan sgam po.⁸⁰ By applying the concepts which Mañjuśrī passed on to Kong rtse *'phrul gyi rgyal po* as foundation of calculation, like those of year (*lo*), month (*zla*), day (*zhag*), time (*dus tshod*), “vital force” (*srog*), “body” (*lus*), “prosperity” (*dbang thang*), “fortune” (*rlung rta*), *spar kha*, *sme ba*, etc., diverse calculations were developed in Tibet.⁸¹

⁷⁹ Don dam smra ba'i seng ge, *bShad mdzod yid bzhin nor bu*, 212v2: “/de nas gong rtse *'phrul gyi rgyal po dang/ byi nor 'phrul gyi rgyal po dang/ ling tshe 'phrul gyi rgyal po dang/ dbang ldan 'phrul gyi rgyal po dang bzhis/ rang rang gi ci phrod phrul nas nas zhus pa/ kyai ma hol /'jam dbyangs gzhon nu lha mi 'dren pa'i dpal/ thams cad mkhyen pa'i the tshom so sor gcod/ 'dod pa'i don grub dgos 'dod skong mdzad pa'i/ bdag cag 'gro ba mi'i rigs rnam ni/ ma rig dbang gis bdag tu 'dzin pa skyes/ 'khrul pa'i dbang gis rtag tu 'khor bar 'khyams/ skye rga na 'chi'i sdug bsngal dang/ dar (213r1) gud phyugs dbul rnam dang gdon la sogs/ 'jigs pa brgya dang bcu gnyis las bsgral phyir/ 'byung rtsis chen po bdag la stsal du gsol/ zhes zhus pas/ 'phags pas bka' stsal pa/ 'gro ba sems can 'byung ba lnga las grub/ 'byung ba lnga rnam 'byung bdud 'byung bas gcod/ de phyir 'byung rtsis chen po bshad/ ces gsungs nas/ ma hā nag po rtsa ba'i rgyud/ 'jig rten sgron ma sngar rtag gi rgyud/ rdo rje gdan phyi rtag gi rgyud/ 'byung don bstan pa thabs kyi rgyud/ mkhro' ma rdo rje'i gtsug gi rgyud dang/ yang rgyud bar ma gsungs/ ging sham rin po che'i dmigs gsal kyi rgyud/ zang ta rin po chen gson gyi rgyud/ a tu rin po che dmigs gsal gyi rgyud/ phung shing nag po ngan thabs kyi rgyud/ zlog rgyud nag po lto'i rgyud lnga (213v1) gsung/ yang rgyud phyi ma 'byung ba lnga rtsegs kyi rgyud/ 'jam yig chen po phyi'i rgyud/ ka ba dgu gril spar sme'i rgyud/ sdong po dgu 'dus rab chad bu gso'i rgyud/ gser gyi nyi ma gyiing shong bag ma'i rtsis dang lnga gsungs so/ /de ltar lto 'byung rtsis kyi rgyud sde sum bcu rtsa cig gsungs so/ /gab rtse sum brgya drug cu gsungs so/”.*

⁸⁰ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, *rTsis dkar nag las brtsams pa'i dris lan nyin byed dbang po'i snang ba* (in *Thams cad mkhyen pa rgyal ba lnga pa chen po Ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i gsung 'bum*, reproduced from Lhasa edition, Gangtok, Sikkim: Sikkim Research Institute of Tibetology, 1991-1995, vol. wa: 568), 3v6: “*rgya nag gi rtsis gzhung yang 'phags pa 'jam dpal dbyangs kyis ri bo rtse lngar gsungs nas/ ma hā tsi na'i rgyal khams su dar ba rgya mo bza' kong jos thog mar bod du bsnam (4r1) nas mchog dman kun gyis spang blang bya bar med du mi rung ba ste*”. See also Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 2 vols. (Rome: La Libreria della Stato, 1949; repr., Bangkok: SDI Publications, 1999), 136.

⁸¹ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, *rTsis dkar nag las brtsams pa'i dris lan nyin byed dbang po'i snang ba*, 10r1: “/’phags pa 'jam dpal gyis kong rtse *'phrul gyi rgyal po la gnang ba'i/ lo zla zhag dus tshod/ srog lus dbang thang rlung rta spar rme sogs rtsis gzhir bzung nas/ gson rtsis la mi 'gyur rtsa ba'i rde'u drug/ gcod dral gyi rde'u nyi shu rtsa gcig/ rda'u zhe bdun ma/ bcu bzhi ma/ brgyad ma/ nad rtsis la/ thang shing gi rtsis/ tshe rtsis la/ rgya ma phang gi rtsis/ gza' bzhi ma klung gi rtsis/ lha dpal che gsum gyi rtsis/ ging gong gnyen sbyor gyi rtsis/ gshin rtsis la/ zang 'khyam rnam grangs mi 'dra*

The proposition that Mañjuśrī handed down the knowledge of calculation to Kong tse 'phrul gyi rgyal po is modified by the regent of the 5th Dailai Lama sde srid Sangs rgyas rgya mtsho (1653-1705) in his monumental work about Tibetan science of calculation *Baidūrya dkar po* (*The White Beryl*):

“As to Kong tse 'phrul gyi rgyal po, by merely meeting [with Mañjuśrī] he understood spontaneously the 84000 *dPyad* and 360 *gTo*.”⁸²

In agreement with the above mentioned two works, Kong tse 'phrul gyi rgyal po also appears in a context of the transmission of element-divination in *Baidūrya dkar po*. Yet his role as a student of element-divination changed in Sangs rgyas rgya mtsho's depiction. Instead of learning from Mañjuśrī by listening to his instruction of element-divination, Kong tse 'phrul gyi rgyal po knew how to perform the *dPyad* healing method and the *gTo*-ritual by merely seeing Mañjuśrī. *gTo* refers to a certain type of ritual performed to avoid or to eliminate disaster as well as to bring about luck and happiness. The meaning of *dPyad* is, according to the Bonpo tradition, related to medical treatment.⁸³ The association of Kong tse 'phrul gyi rgyal po with *gTo* reminds us of the texts in Bonpo *brTen 'gyur* attributed to Kong tse / Kong tse 'phrul rgyal. The texts numbered 157-9 and 230-49, for instance, are contributions of *gTo*-rituals. Based on a wide variety of text collections pertaining to the science of calculation including astronomy, divination and related issues, the composition of *Baidūrya dkar po* demonstrated an enormous effort of bringing teachings of different traditions together.⁸⁴ The alteration of Kong tse 'phrul gyi rgyal po's position in this tremendous work indicates the author's different view on this subject, which could well be a result of reference to foreign literature. Due to the significant position of *Baidūrya dkar po* in the Tibetan science of calculation, this account was followed by experts, especially those belonging to the dGe lugs pa schools. For example, the corresponding verse in Blo bzang tshul khrims rgya mtsho's (1889-1958) work for Sino-Tibetan divination reads:

“Kong tse 'phrul gyi rgyal po understood spontaneously the 84000 *dPyad* and 360 *gTo* without effort by merely meeting [with Mañjuśrī].”⁸⁵

ba bcu gsum sogs rgya nag gtsug lag gi rtsis rnams kyang gong du bshad pa ltar yid bzor bsdu nus sol”. Tucci (*Tibetan Painted Scrolls*, 136) claimed that the “system (of *nag rtsis*) is founded on the works of Kong tse, the incarnation of 'Jam dbyangs, who revealed it on the Ri bo rtse lnga”. I have not found the corresponding passage in Ngag dbang blo bzang rgya mtsho's work.

⁸² Sangs rgyas rgya mtsho, *Phug lugs rtsis kyi legs bshad bai dūr dkar po*, 2 vols. (Bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1996), sTod cha, 237: “/Kong tse 'phrul gyi rgyal po ni/ /mjal ba tсам gyis dpyad brgyad khri/ /bzhi stong sum brgya drug cu'i gto/ /rang bzhin babs kyiis thugs su chud/”.

⁸³ Both Snellgrove (*The Nine Ways of Bon, Excerpts from gZi-brjid*, 301) and Karmay (“A General introduction to the History and Doctrines of Bon,” 141) interpreted *dPyad* as “diagnosis/ diagnoses”. An example of illness management by employing a four-fold method, in which *gTo* and *dPyad* are applied, was illustrated by Karmay (141).

⁸⁴ The authorship of this famous work is usually attributed to sde srid Sangs rgyas rgya mtsho. E. Gene Smith (*Among Tibetan Texts, History and Literature of the Himalayan Plateau*, 243) indicated with certainty that the actual author should be IDum bu Don grub dbang rgyal (born sixteenth /seventeenth cent.).

⁸⁵ Blo bzang tshul khrims rgya mtsho, *Mahā ci na'i rtsis rig dge ldan mkhas dbang yongs kyiis phyag rgyun du bstar ba'i rdel 'grem 'thor bsdud rgyas 'dril du bkod pa dpyod*

With only slight differences in wording, the verse conveys exactly the same information as in *Baidūrya dkar po*. Kong tse 'phrul gyi rgyal po, unlike the other students: Brahmā (*tshangs pa gdong bzhin pa*), the goddess rNam rgyal ma (*lha mo rnam par rgyal ma*), the Nāga king 'Jog po (*klu yi rgyal po 'jog po*), Brahman Ser skya (*bram ze ser skya*), who received teachings from Mañjuśrī,⁸⁶ understood *dPyad* and *gTo* through his innate ability triggered by an inspiring encounter with Mañjuśrī.

As a complement to *Baidūrya dkar po* as well as a feedback to the objections raised by scholars who challenged the assertions in the work, *Baidūrya g.ya' sel* (*The Removal of Dirt of the White Beryl*), another encyclopaedic volume, was compiled by Sangs rgyas rgya mtsho.⁸⁷ The regent's reply to the ninety-third question was about the establishment of the science of divination (*gtsug lag*) in Tibet. This paragraph provides information which could be regarded as the possible foundation of the above mentioned statement about Kong tse 'phrul gyi rgyal po. This includes the relationship of *gTo* with the science of divination and the role of Kong tse 'phrul gyi rgyal po in the early transmission of *gTo* in Tibet. The beginning part of this paragraph reads:

"As for the manner of the commencement of the science of divination (*gtsug lag*) in Tibet at the time of gNam ri srong btsan, it is stated reliably [and] in detail in the [works like] the Royal Annals written by the honoured supreme protector⁸⁸ etc. However, regarding the consideration of these [authors], it appears that the manner of the beginning of the science of divination (*gtsug lag*), namely the commencement of its introduction in Tibet, was their main concern. To take some classes of *gTo*, a main branch [of the science of divination], as an example, it appears to be likely that [the science of divination] emerged in Tibet from the time of [the Tibetan kings like] gNya' khri btsan po, etc. As to the reason for [proposing this statement], among the previous lineages of some methods used in the science of divination (*gtsug lag*) there emerges a lineage [opining] that at the time of *rje yab lha brdal drug* Kong tse 'phrul rgyal was invited to Tibet and composed the method of *gTo*. Until now, the continuity of these writings has not abated. Prior to the establishment of a writing system in Tibet, it is likely that [such methods] were transmitted by recitation, similar to the transmission of the Bon-stories. With the emergence of a writing system, [these methods] were recorded in documents. Moreover, [we] know that due to the emanation of compassion of the great compassionate, superior Avalokiteśvara, Kong tse reached Tibet. As to the reason [for this statement], according to the speech of the Superior Ones, it is said that

ldan spyi nor 'dod dgu 'jo ba'i dpag bsam ljon shing, 1921, 3v5: "/kong tse 'phrul gyi rgyal po yis/ mjal ba tsam gyis dpyad brgyad khri/ bzhi stong sum brgya drug cu'i gto/ 'bad med lhun grub thugs su chud"/". See also Tseng, *Sino-tibetische Divinationskalkulation (Nag-rtsis) dargestellt anhand des Werkes dPag-bsam ljon-šin von bLo-bzañ tshul-khrims rgya-mtsho*, 60.

⁸⁶ Tseng, *Sino-tibetische Divinationskalkulation (Nag-rtsis) dargestellt anhand des Werkes dPag-bsam ljon-šin von bLo-bzañ tshul-khrims rgya-mtsho*, 59-60.

⁸⁷ To *Baidūrya g.ya' sel*, see Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 136.

⁸⁸ Refers to the 5th Dalai Lama.

'The seeds of the Tibetan people are produced from a monkey and a rock demoness. Afterwards, the Superior One pondered in his mind: "Now, it is not enough [for them] to merely obtain the human body. I ought to let them become Buddhas." Previously the monkey, the rock demoness and the pasture demoness were tamed by him. Now they are to be subdued by the royal discipline. Their human lineage is to be cut off from the god. The water flow is to meet with snow. The hands between human and gods are to be linked together. When the human does not have a god, a god will be appointed [for the human]. When the livestock does not have a child herder, a child herder will be appointed [for the livestock]. When the demons do not have offerings (*yas*), offerings will be given. The *yab lha brdal drug* is to be appointed as the god of the human. The uppermost field (*yar klungs*) etc. is to be appointed as the center of the country. An arrangement like this was written down nicely, for the sake of propagating the rules of conduct in the capital city.'

So it was said that because of the compassion of the Superior One, gNya' khri btsan po descended at the famous front side of the eight mountains.⁸⁹ Therefore, according to the '*lha yab lha brdal drug*' and the '*rje yab lha brdal drug*', [God and King] respectively, the '*yab lha brdal drug*' in the above paragraph refers to one of the many names for the king gNya' khri btsan po. And the [sentence] 'When the demons do not have offerings (*yas*), offerings will be given.' was [clearly written] with Kong tse's establishment of ritual offerings in mind. [However, this sentence] might also refer to the lineages of offerings (*yas rabs*). [On the other hand,] according to the lineages of some of the [rituals of] *gTo* and *Yas* [conducted] for turning back gossip etc., it is said that at the time of gTsang rje thod dkar, Kong tse arrived in Tibet and composed [the rituals]. It is likely that this ritual of offering (*yas*) has mixed with the Bonpo's ritual of offering. If one examines [these statements] in detail, they appear to be acceptable."⁹⁰

⁸⁹ The mountain where the first Tibetan king gNya' khri btsan po descended was lHa ri gyang to. See Samten G. Karmay (1992), "Mount Bon-ri and its Association with Early Myths," in Karmay, *The Arrow and the Spindle, Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, 221-223.

⁹⁰ Sangs rgyas rgya mtsho, *Baidūr dkar po las 'phros pa'i snyan sgron dang dri lan g.ya' sel*, 147r1: "go gsum pa yang bod du gnam ri srong btsan gyi dus gtsug lag gi dbu brnyes tshul ni skyabs mgon mchog gis gnang ba'i rgyal rabs sogs khungs ldan nas zhib tu gsungs mod/ de dag gi dgongs pa ni gtsug lag skor 'go'i tshul bod du srol btod kyi dbu brnyes pa gtsor dgongs pa gnang zhing/ gtsug gi le lag gto'i skor 'ga' zhib gi dbang du btang na gnya' khri btsan po sogs pa'i dus nas bod du byung bar dogs pa snang zhing/ de'i rgyu mtshan ni gtsug lag gi thabs 'ga' zhib gi sngon rabs su/ rje yab lha brdal drug gi dus kong tse 'phrul rgyal bod du spyang drangs te gto thabs mdzad pa'i rabs 'byung zhing/ de dag gi yig rgyun da bar ma nub par byung ba dang/ de yang bod du yig srol ma btod bar bon sgrung ltar ngag 'dzin brgyud pa dang/ yig srol dod nas yig char 'khod par dogs shing/ de yang thugs rje chen po 'phags pa spyang ras gzigs kyi thugs rje'i 'phrul las/ kong tse bod du khugs par shes te/ rgyu mtshan ni/ 'phags pa'i gsung las/ bod kyi mi'i sa bon spre'u dang brag srin las bskrun rjes/ 'phags pa'i thugs dgongs la/ da mi lus thob pa tsam gyis mi chog sangs rgyas par byed dgos snyam nas/ na ning nas spre'u dang/ brag srin mo dang/ 'brog srin mo dang/ khong rnam kyis btul ba yin/ da ni rgyal khrims kyis 'dul bar bya'o// de yi mi'i brgyud ni lha las chad par bya'o/ chu'i brgyud ni gangs la thug

The author argued that the inauguration of the science of divination (*gtsug lag*) can be traced back to the time of the Tibetan king gNam ri srong btsan, the father of Srong btsan sgam po, i.e. at the end of the sixth or in the beginning of the seventh centuries A. D.⁹¹ Yet, if some classes of *gTo* were taken into consideration, the time of beginning of the science of divination could be even earlier, perhaps during the time of the first Tibetan king gNya' khri btsan po.⁹² This inclusion of the method of *gTo* as a branch (*le lag*) of the science of divination is widely accepted in the later literature on element-divination. Kong tse 'phrul gyi rgyal po was, according to an early lineage of the science of divination, a foreign master invited to Tibet and initiated *gTo* at the time of *rje yab lha brdal drug*, who was identified by the author as the king gNya' khri btsan po. By the time of the establishment of the chieftainship of gNya' khri btsan po, the relationship between human and ghost/demon was one of the main aspects which should be taken care of. Kong tse 'phrul gyi rgyal po was thus invited to Tibet to compose rituals for pacifying the unknown power. This narration provides a sound foundation for those ritual texts in which Kong tse 'phrul rgyal is referred to as the originator of the *gTo*-rituals.⁹³ Since gNya' khri btsan po's descending from heaven in Tibet was ascribed to the compassion of Bodhisattva Avalokiteśvara, Kong tse 'phrul gyi rgyal po's visit to Tibet was in the same way accredited to Avalokiteśvara's compassion and thus linked with Buddhist myth. The author further pointed out that the rite introduced by Kong tse, who according to another lineage arrived in Tibet at the time of the Tibetan king gTsang rje thod dkar,⁹⁴ has often been mixed with the Bonpo's rite. This statement showed the author's attempt to make a pronounced distinction between the Buddhist and the Bonpo tradition concerning Kong tse 'phrul gyi rgyal po and to show that although the rites of both traditions might share some common features, their origins are different.

The proclamations in *Baidūrya dkar po* and *Baidūrya g.ya' sel* are regarded as the "norm" in the field of the science of calculation. According to this system, Kong tse 'phrul rgyal acquired the knowledge of *gTo*-rituals due to the inspiration of Bodhisattva Mañjuśrī. Owing to the compassion of

par bya'o// mi dang lha ru lag pa sbrel/ mi lha med la lha gcig bsko/ phyugs rdzi'u med la rdzi'u bsko/ 'dre srin yas med la yas byin/ yab lha brdal drug mi yi lha ru bsko/ yar klungs sogs pa yul gyi dbus su bsko/ de ltar bkod pa bris legs kyang/ rgyal sa chos khrims spel ba'i phyir/ /zhes 'phags pa'i thugs rjes gnya' khri btsan po ri brgyad la rgyang grags kyi kha ru (147v1) babs par gsungs shing/ des na lha yab lha brdal drug dang/ rje yab lha brdal drug gnyis las 'di skabs kyi yab lha brdal drug ces pa rje gnya' khri btsan po'i mtshan gyi rnam grangs dang/ 'dre srin las [read "yas"] med la yas byin zhes pa 'di kong tses mdzad pa'i yas la dgongs pa yin par shes shing yas rabs rnam dang yang 'grig mi kha sogs pa'i gto yas 'ga' zhig gi rabs su gtsang rje thod dkar gyi skabs kong tse bod du byon nas mdzad par bshad pa yas bon yas dang 'dres par dogs pa tsam 'dug rung zhib par brtags na mi 'grig pa mi snang stel''.

⁹¹ Haarh, *The Yar-Luñ Dynasty*, 12.

⁹² For gNya' khri btsan po, see Haarh, *The Yar-Luñ Dynasty*, 17, 18; Giuseppe Tucci, *The Religions of Tibet*, trans. by Geoffrey Samuel (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988), 223.

⁹³ See e.g. Lin, *Mi pham's Systematisierung von gTo-Ritualen*, 233.

⁹⁴ In the Tun-huang Manuscript P. tib. 249 this name designates the ruler of one of the rGyal-phran countries, the pre-historic individual states within the Tibetan realm. See Haarh, *The Yar-Luñ Dynasty*, 240-241.

Bodhisattva Avalokiteśvara, Kong tse 'phrul rgyal introduced the rituals to Tibet. Nevertheless, scholars who had close contact with China, whose source of knowledge regarding Confucius is not restricted to the messages handed down by tradition, would not agree with these conventional statements. The scholar Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma (1737-1802) expressed his opinion on Kong tse 'phrul gyi rgyal po as follows:

"The Tibetans created Kong tse 'phrul gyi rgyal po as a king who possesses miraculous power and established in some *gTo*-managements, which belong to Sino-Tibetan divination (*nag rtsis*), the way of cultivating manifest realization of Kong rtse, etc. Moreover, there are some people who understood 'bzo bo Kong tse' as an expert in the formation of handicraft. As for these, they manifest an analogy of 'grasping something in darkness by hand'."⁹⁵

Although Blo bzang chos kyi nyi ma also belonged to the dGe lugs pa school as Sangs rgyas rgya mtsho did, his opinion clearly deviated from the "official proclamation". In his view, Kong tse 'phrul gyi rgyal po is an invented figure. His attitude illustrated the fact that there is no consensus among Tibetan scholars regarding Kong tse 'phrul gyi rgyal po. Blo bzang chos kyi nyi ma's view was cited by the contemporary scholar Nam mkha'i nor bu (1938-) to support his position in rejecting the traditional concept of seeing Kong tse 'phrul gyi rgyal po as the Tibetan equivalent of Confucius.⁹⁶ On the other hand, the famous scholar 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas (1813-1899) followed the traditional view on the issue pertaining to Kong tse 'phrul gyi rgyal po. In a paragraph in his encyclopaedic work *Shes bya kun khyab mdzod* (*Treasury of All pervading Knowledge*) which discussed the origin and transmission of Sino-Tibetan divination (*nag rtsis*) in Tibet, he wrote:

"The origin of the [science], which is known as element-divination or Sino-Tibetan divination, is China. At the time of the first [Chinese] emperor sPa hu hshi dhī, a commoner living on the seashore offered a gold-colored turtle [to the emperor]. After [the emperor] examined it by way of looking upon it [carefully], the signs of the eight *spar kha* appeared at the first time in his mind. On the basis of this, works of calculations pertaining to *spar kha*, *sme ba* and the twelve year-cycles were composed. On the basis of these, [related] works were composed successively by the incarnated kings, ministers and scholars. There are a lot of texts which appeared later, particularly, 'Khong spu tsi', the

⁹⁵ Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma, *Grub mtha' shel gyi me long*, 395: "bod dag gis kong tse 'phrul gyi rgyal po zhes rgyal po rdzu 'phrul can zhig tu byas pa dang/ nag rtsis kyi gto bcos la lar/ kong tse'i mngon rtogs bsgom tshul sogs kyi rnam gzhas byas pa dang/ yang la las bzo bo kong tse zhes bzo'i 'du byed la mkhas pa zhig tu go 'dug pa ni mun nag lag nom gyi dper snang ngo//". Das's translation of this paragraph deviates significantly from the Tibetan version I obtained. It reads: "The Tibetans believe that their celebrated Sron-tsan Gampo was an incarnation of Khun-fu-tse — one of miraculous birth — in whom was manifest the spirit of Chenressig. Some authors conjecture that Khun-fu-tse was the inventor of astrology from the few verses bearing his name and praise, which head almost all the astrological works of China and Tibet. He is also believed by some people to have been the inventor of handicrafts, manufacture, technology etc." See Sarat Chandra Das, "Ancient China, Its Sacred Literature, Philosophy and Religion as Known to the Tibetans," *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1882(2): 101.

⁹⁶ Nam mkha'i nor bu, *Zhang bod lo rgyus Ti se'i 'od*, 75.

incarnation of Mañjughośa, who is known as Kong tse 'phrul rgyal in Tibet, also introduced infinite texts about calculation and *gTo*. The former and the latter [Chinese] princesses⁹⁷ first brought the texts of Chinese divination here to Tibet and initiated the [corresponding] system."⁹⁸

According to the above paragraph, several points of interest may be summarized as follows. First, the Chinese sage Khong spu tsi is the incarnation of Bodhisattva Mañjughośa; secondly, Khong spu tsi is known as Kong tse 'phrul rgyal in Tibet; and thirdly, Kong tse 'phrul rgyal introduced many texts of calculation and *gTo* to Tibet. Despite the controversy among scholars mentioned above, a general consensus among Tibetan intellectuals on the topic of Kong tse 'phrul gyi rgyal po exists, as reflected by the fact that Kong sprul's statements are rendered in summarized form in *Shes bya kun khyab mdzod*, a work intended as an encyclopaedia.

The idea that Khong spu tsi alias Kong tse 'phrul rgyal is regarded as the incarnation of Bodhisattva Mañjughośa was integrated into a ritual called *Kong tse gsol mchod 'dod yon sprin spung* (*Prayers and Offerings to Kong tse, a Heap of Cloud of Desirable Qualities*) in which Confucius became the main deity of worship. Discovered by Ferdinand D. Lessing in the 1930s in the Yunghe Kung 雍和宮 palace temple situated in the Chinese capital, the text of this ritual was written in the form of a *sādhana* (*grub thabs*) and was probably composed around the middle of the eighteenth century.⁹⁹ The iconography of the "Bodhisattva or future Buddha" demonstrates the traditional association of the Chinese sage Confucius with Sino-Tibetan divination: he sits on the "cosmic" tortoise, is surrounded by 100,000 sages (*drang srong*), and is venerated for his role as the protector of the science of divination (*gtsug lag*). At the outset of the ritual, Mañjuśrī is summoned as a protector of worldly knowledge. Lessing indicated that "this represents Confucius as a kind of incarnation of Mañjuśrī".¹⁰⁰ After hundreds of years of development in Tibetan literature since the earliest testimony of the existence of "Kong tse" in the Tibetan Tun-hunang manuscripts, Confucius became the central character of a Tibetan ritual text found in a palace temple situated in the Chinese capital. Lessing's report of this text shows an interesting recurrence of the veneration of the Chinese sage in his homeland. Parallel to the worship of Confucius by the Chinese, the Tibetans have

⁹⁷ This refers to princess Wencheng and Jincheng. For their dates, cf. n. 37.

⁹⁸ 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas, *Shes bya kun khyab mdzod* (Delhi: Shechen Publications, 1997) vol. E, folio 220: "byung rtsis sam nag rtsis su grags pa byung ba'i khungs ni rgya nag stel de'ang gong ma rnams kyi thog ma spa hu hshi dhī rgyal po la rgya mtsho'i mtha'i 'bangs zhig gis rus sbal gser gyi kha dog can phul ba la gzigs pas brtags nas spar kha brgyad kyi phyag rgya thog mar thugs la shar/ de la brten nas spar sme lo skor gyi rtsis rnams mdzad/ de la brten nas sprul pa'i rgyal blon mkhas pa rnams kyis rim par mdzad pa dang/ khyad par khong spu tsi zhes 'jam dbyangs kyi sprul pa bod du kong tse 'phrul rgyal du grags pa des kyang rtsis dang gto gzhung mtha' yas pa'i srol gtod pa sogs phyis byung gi gzhung shin tu mang zhing/ bod 'dir thog mar kong jo snga phyis rgya nag gi rtsis gzhung bsnams te srol phyis".

⁹⁹ Ferdinand D. Lessing, "Bodhisattva Confucius," in *Ritual and Symbol, Collected Essays on Lamaism and Chinese Symbolism* (Taipei: The Chinese Association for Folklore, 1976), 94.

¹⁰⁰ Lessing, "Bodhisattva Confucius," 92.

integrated the famous Chinese sage into the context of Tibetan Buddhism, namely in the form of a Bodhisattva symbolizing wisdom.

Conclusion

The famous Chinese sage Confucius was probably known to the Tibetans already at the time of Tibetan empire. The marriage alliances between Tibet and China in the seventh and the eighth centuries undoubtedly enhanced and strengthened cultural exchanges between the two countries. The statement in *Baidūrya g.ya' sel* regarding Kong tse's visit to Tibet at the time of gNya' khri btsan po, though unlikely to be reliable, could be an indication that the fame of Confucius had already spread to Tibet before the time of the father of Srong btsan sgam po. Nevertheless, direct textual evidence emerged relatively late. The depiction of the teachings of Confucius are found in the Tibetan Tun-huang manuscripts, the earliest Tibetan documents currently available, in which Confucius was designated as "Kong tse/ tshe" in Tibetan. Although the Chinese term for Confucius is translated in Tibetan literature as "Kong tse/ tshe", it does not necessarily follow that the designation "Kong tse/ tshe" always refers to Confucius when it appears in the Tibetan literature. The image connected with the appellation "Kong tse", which originally directly referred to the Chinese sage Confucius, evolved and changed with time and tradition. Interestingly enough, the development is accompanied by his special power of prediction. In one Tun-huang manuscript (I. O. 742) Kong tse appeared as the author of a text for divination by using twelve coins. Then in the Bonpo tradition, Kong tse 'phrul gyi rgyal po was seen as a Chinese king with the magical ability to predict the future by consulting the magic letters on both of his palms. He was also recognized as a master of *gab tse*. Later in the Buddhist literature, Kong tse 'phrul gyi rgyal po inherited the knowledge of the Bodhisattva Mañjuśrī on element-divination (*'byung rtsis*) or Sino-Tibetan divination (*nag rtsis*), which the Bodhisattva intended to use to subdue the Chinese. Apart from acting as the bearer of the knowledge on divination, Kong tse was identified as the originator of *gTo*-rituals. This assertion probably developed in accordance with the Bonpo tradition, which attributed several ritual texts for removing hindrance to Kong tse 'phrul rgyal. A survey of the designation of "Kong tse" in Tibetan literature demonstrates the creativity of the Tibetans in shaping a personage of their own system based on the Tibetan image of Confucius. This process also demonstrates the attempt by Tibetan Buddhists to adapt cultural elements from a neighboring country for the purpose of transmitting Buddhist teachings. Through a trustworthy image originating from a highly developed culture, Tibetan Buddhists ensured the acceptability of a new system of divination, into which Buddhist concepts were integrated.



Revue d'Etudes Tibétaines

Déjà parus

Numéro 1 — Octobre 2002

Pierre Arènes

“Herméneutique des *Tantra* : les “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*). A propos d'un exemple de prégnance des modèles exégétiques des *sūtra*”, p. 4-43.

Jean-Luc Achard

— “La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen”, p. 44-60.

— “La liste des Tantras du *rNying ma'i rgyud 'bum* selon l'édition établie par Kun mkhyen 'Jigs med gling pa”, p. 62-89.



Numéro 2 — Avril 2003 — Numéro spécial Lha srin sde brgyad

Pascale Dollfus

“De quelques histoires de *klu* et de *btsan*”, p. 4-39.

Françoise Pommaret

“Etres soumis, Etres protecteurs : Padmasambhava et les Huit Catégories de Dieux et Démons au Bhoutan”, p. 40-66.

Samten Karmay

“Une note sur l'origine du concept des huit catégories d'esprits”, p. 67-80.

Brigitte Steinmann

“Les *Lha srin sde brgyad* et le problème de leur catégorisation — Une interprétation”, p. 81-91.



Numéro 3 — Juin 2003

Anne Chayet

“A propos des toponymes de l'épopée de Gesar”, p. 4-29.

Brigitte Steinmann

“La naissance de Lhasin Devge Dolma : une genèse affective du social”, p. 30-42.

Jean-Luc Achard

“Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du *rNying ma rgyud 'bum* de sDe dge”, p. 43-89.



Numéro 4 — Octobre 2003

Pierre Arènes

“ De l'utilité de l'herméneutique des *Tantra* bouddhiques à propos d'un exposé de l'appareil des “Sept Ornaments” par un doxologue

érudit dge lugs pa dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863)", p. 4-60.

Dan Martin

"Bon Bibliography : An Annotated List of Recent Publications", p. 61-77.

Jean-Luc Achard

"Contribution aux nombrables de la tradition Bon po : L'Appendice de bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan à la Sphère de Cristal des Dieux et des Démons de Shar rdza rin po che", p. 78-146.



Numéro 5 — Avril 2004

Brigitte Steinmann

"The Lost Paradise of the Tamang shaman — Origins and Fall", p. 4-34.

Anne Chayet

"A propos d'un premier inventaire des monastères bon po du Tibet et de l'Himalaya. Notes de lecture", p. 35-56.

Jean-Luc Achard

"bsTan gnyis gling pa (1480-1535) et la Révélation du Yang tig ye shes mthong grol", p. 57-96.



Numéro 6 — Octobre 2004

Zeff Bjerken

"Exorcising the Illusion of Bon "Shamans": A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religions", p. 4-59.

Françoise Pommaret

"Rituels aux divinités locales de Kheng 'Bu li (Bhoutan central)", p. 60-77.

Nathan Hill

Compte rendu de : Paul G. Hackett. *A Tibetan Verb Lexicon: Verbs Classes and Syntactic Frames*. 2003, p. 78-98.



Numéro 7 — Avril 2005

Cathy Cantwell

"The Earth Ritual : Subjugation and Transformation of the Environment", p. 4-21.

Françoise Robin

"Tagore et le Tibet", p. 22-40.

Santiago Lazcano

"Ethnohistoric Notes on the Ancient Tibetan Kingdom of sPo bo and its Influence on the Eastern Himalayas", p. 41-63.

Jean-Luc Achard

"Le mode d'émergence du Réel — les manifestations de la Base (gzhi snang) selon les conceptions de la Grande Perfection", p. 64-96.

**Numéro 8 — Octobre 2005****Ester Bianchi**

"Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava — Traduzione e glossario della version cinese di Nenghai (Parte I)", p. 4-39.

Daniel Scheiddeger

"Lamps in the Leaping Over", p. 40-64.

Oriol Aguillar

"Los linajes de transmisión de Nyag bla Padma bdud 'dul", p. 65-83.

Ferran Mestanza"La première somme philosophique du bouddhisme tibétain. Origines littéraires, philosophiques et mythologiques des "Neuf états de la Voie" (*theg pa rim pa dgu*)", p. 84-103.**Numéro 9 — Décembre 2005****Anne Chayet**

"Pour servir à la numérisation des manuscrits tibétains de Dunhuang conservés à la Bibliothèque Nationale : un fichier de Jacques Bacot et autres documents", p. 4-105.

**Numéro 10 — Avril 2006****Ester Bianchi**

Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava — Traduzione e glossario della version cinese di Nenghai (Parte II), pp. 4-43.

Bryan Cuevas

Some Reflections on the Periodization of Tibetan History, pp. 44-55

Cathy Cantwell & Rob MayerTwo Proposals for Critically Editing the Texts of the *rNying ma'i rGyud 'bum*, pp. 56-70**Anne Chayet**

Pour servir à la numérisation des manuscrits tibétains de Dunhuang conservés à la Bibliothèque Nationale : II. Un fichier de Marcelle Lallou, pp. 71-88

Nathan W. Hill

The Old Tibetan Chronicle — Chapter I, pp. 89-101

**Numéro 11 — Juin 2006 — The sGang steng-b rNying ma'i rGyud 'bum manuscript from Bhutan****Cathy Cantwell & Rob Mayer**

Introduction, pp. 4-15.

Cathy Cantwell, Rob Mayer, Michael Kowalewky & Jean-Luc

The Catalogue section, pp. 16-141.



Forthcoming

A special issue on dGe lugs pa studies is scheduled for October 2007. If you feel like contributing, please send the title and a short paragraph describing the contents of the work you would like to submit to the electronic address of the editor (jlac@tele2.fr). Deadline for submissions is June 2007. ❖

To Foreign Readers — Subscribing and contributing to the RET.

The subscription to the Revue d'Etudes Tibétaines (RET) is **FREE**. If you are not on our mailing list yet, please send an email to: jlac@tele2.fr with the key-word "subscribe" in the subject heading of your email. You will be informed at least twice a year (October and April) of new issues appearing on the web.

If you wish to send an article to the RET, please feel free to do so in French, English, German, Italian or Spanish. Articles are not limited in length but should be of standard academic levels. Articles should be sent though email (jlac@tele2.fr) or on a CD to the following address : Revue d'Etudes Tibétaines, Jean-Luc Achard, Editor, 22 avenue du Président Wilson, 75016 Paris, France.