

Tome XI, nos 3-4

Juillet-Décembre 1911

BULLETIN

DE

# l'Ecole Française

D'EX-PRESIDENTS

ONZIÈME ANNÉE



PARIS

IMPRIMERIE DE LA COURANNE, 17, RUE DE LA HARPE

1911





# ÉTUDES INDOCHINOISES.

Par EDOUARD HUBER,

*Professeur à l'Ecole française d'Extrême-Orient.*

## VIII. — LA STÈLE DE HUÉ.

Elle m'a été signalée par M. EBERHARDT, précepteur de S. M. le roi d'Annam. C'est un bloc à peu près carré qui servait de support à une colonne d'une pagode annamite située juste au Sud de celle de la Congrégation du Foukien à Hué. Elle contient les sept dernières lignes d'une inscription sanscrite; elle a malheureusement été mutilée par suite de l'utilisation qu'en ont faite les Annamites (fig. 20).



Fig. 20. — STÈLE DE HUÉ.

C'est le plus ancien document épigraphique cham que je connaisse au Nord du Col des Nuages. L'écriture est plus archaïque et moins dégagée que celle des stèles de Prakāçadharmā. Ce qui reste de ces sept lignes représente l'*açīrvāda* par lequel se terminent généralement les pièces de ce genre.

(1)...*mmaṇā Çrī Kandarppapureçvarāya tribhūvaneka...* (2)... *yad dattam tad ihatyā vā duretyā vā ye nyaçībhavam āpādam...* (3)... *te sapitr...* *sarvvadhā.*

« Si des indigènes ou des étrangers (détruisent ce qui a été donné) par le roi... varma (ou °dharma) au dieu... seigneur de la ville de Kandarapapura, que ceux-là avec leurs parents... soient malheureux toujours. »

(4) *Çrī Campeçvara... vidhvaṃsayanti ye...* (5)... *ghorā... gacchan-tu...* (6)... *ye syāraçsa...* (7)... *tridaçāṅgano... atyantasaukhyānvitāh.*

« Que ceux qui détruisent (cette fondation) de S. M. le roi du Campā tombent dans l'enfer le plus terrible, ...mais que ceux qui la protègent jouissent d'un bonheur infini auprès des femmes du Ciel. »

\* \* \*

De même que la ville de Bhavapura était la capitale du roi Bhavavarman du Cambodge, ou qu'Indrapura était celle d'Indravarman du Campā, Kandarapapura a dû être le nom que portait la capitale chame au temps du roi Kandarpadharma. Ce dernier était, comme nous allons l'apprendre tout à l'heure, le bisaïeul de Prakāçadharmā. La stèle de Hué date donc, sinon de son règne, du moins de celui d'un des deux ou trois souverains qui précédèrent Prakāçadharmā, disons de la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle *çaka*.

S'il était possible de prouver que cette stèle n'a pas été apportée de trop loin, il serait permis de conclure qu'il faut chercher dans la province de Hué la capitale de Kandarpadharma, la ville dont la divinité tutélaire était l'objet des donations consignées dans la partie perdue de notre stèle. Rien ne s'oppose à une pareille hypothèse, mais rien non plus n'est venu la confirmer. La dernière campagne archéologique dans le Thùra-thièn et le Quáng-trị a amené la découverte d'une trentaine de ruines nouvelles et de plusieurs inscriptions. Mais ces dernières datent toutes de la dynastie de Đông-dương (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles *çaka*) (1).

#### IX. — TROIS NOUVELLES INSCRIPTIONS DU ROI PRAKĀÇADHARMA DU CAMPĀ.

Toutes les trois font partie d'une vingtaine de nouvelles inscriptions dont l'Ecole doit la découverte aux recherches heureuses de M. V. ROUGIER, qui a

(1) A l'exception de la stèle inédite de Linh-thai (cf. *Inventaire*, p. 511), qui est très difficile à déchiffrer et dont les quatre faces sont rédigées en cham. J'ai pu y lire la date de 1111 *çaka*, exprimée en chiffres.

pu nous signaler dans la seule province de Quảng-nam plus de quarante emplacements nouveaux.

Bien que très courtes, elles sont intéressantes à plus d'un titre. L'une d'elles va nous donner un renseignement précis sur la généalogie du roi Prakāçadharma.

1). — L'INSCRIPTION DU ROCHER DE THẠCH-BÍCH.

Deux lignes de 2 m. environ chacune, en caractères d'un corps de 15 cm. environ, régulièrement et hardiment tracés, mais très effacés.

Le rocher de Thạch-bích, « la Muraille de Pierre », est à environ quatre heures de sampan en amont de Nong-sơn sur le Sông Thu-bồn, à la limite du pays moï, dans un site d'une beauté sauvage. A cet endroit, de hautes pentes rocheuses enserrent le fleuve des deux côtés et lui ôtent la moitié de sa largeur. De la rive droite se détache un rocher qui vient barrer encore une partie du lit du torrent. L'inscription est tracée au ras du courant, sur la face du rocher qui regarde l'aval. Elle n'émerge de l'eau que pendant la saison sèche, de juillet à décembre. Chaque année, le jour de la pleine lune du huitième mois, elle a droit à des offrandes de fleurs, de bananes et de vin de riz de la part des bateliers qui passent à cet endroit.

Voici ce qui se laisse encore déchiffrer de l'inscription :

(1) *Çrī Campeçvaro vijayī mahīpati... Çrī*

(2) *Prakāçadharmmeti sthāpitavān Amareçam iha...*

« S. M. Prakāçadharma, roi du Campā, toujours victorieux, maître de la Terre, .... a consacré ici ce Çiva. »

Comme nulle part dans les environs il n'y a de place pour un temple ayant pu abriter la statue du dieu, le Çiva consacré par Prakāçadharma était certainement représenté par l'emblème ordinaire de la divinité, le lînga. C'est ce qui explique la position de l'inscription. Auprès d'elle et scellé probablement dans le lit même du fleuve, a dû se dresser autrefois un lînga de pierre dont les ablutions rituelles étaient assurées par le courant même du Sông Thu-bồn. J'en ai vu plusieurs de ce genre encore en place dans le lit d'un torrent desséché du Phnom Kulen, à l'Est d'Angkor. Au Campā même un autre exemple m'a été signalé par M. Rougier auprès des ruines chames de Tièn-tính, « le Puits des Immortels », qu'il vient de découvrir. Au milieu de cet emplacement, à moitié envahi par les sables de la dune, une source vive a été amenée artificiellement à travers un grand rocher plat qui affleure le sol et dont la surface a été polie et creusée soigneusement en forme de cuve à ablutions. Au milieu, dans une ouverture ronde et parfaitement taillée d'à peu près 0<sup>m</sup> 60 de profondeur et 0<sup>m</sup> 30 de diamètre, se dressait le lînga qui est maintenant brisé, mais à la place duquel la source coule toujours.

2). — L'INSCRIPTION DE ĐƯƠNG-MONG.

Socle carré de 50 centimètres de côté sur 10 d'épaisseur. Il a été transporté, comme le suivant, au Musée de l'École.

La colline de Đương-mong, envahie par les sables des dunes toutes proches, porte sur son sommet les traces d'un vaste emplacement cham. Les villageois en avaient enlevé un socle carré qui porte sur une de ses faces latérales une inscription de deux lignes. La pierre fut trouvée par M. Rougier dans la pagode annamite du village tout proche. Elle porte l'inscription suivante (fig. 21) :

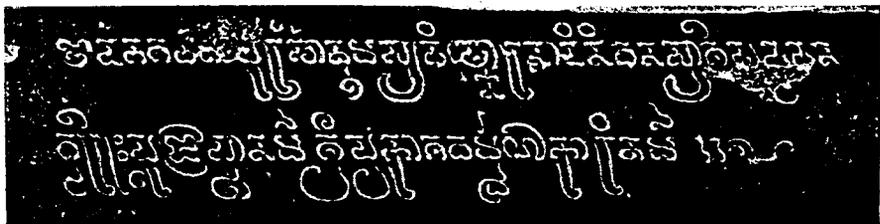


Fig. 21. — INSCRIPTION DE ĐƯƠNG-MONG.

(1) *Idaṃ bhagavataḥ puruṣottamasya Viṣṇor anādinidhanasyāçeṣabhuvanā*(2)*guroḥ pūjāsthānaṃ Ćrī-Prakāçadharmmaṇā kāritam*

« Ce sanctuaire du bienheureux Viṣṇu Puruṣottama, le dieu sans commencement ni fin, le maître des mondes, a été érigé par ordre de S. M. Prakāça-dharma. »

Nous rencontrons ici pour la première fois au Campā un temple dédié formellement au dieu créateur de la triade brahmanique. Cependant les légendes de Viṣṇu, surtout celles qui se rattachent à ses avatars comme Rāma et comme Kṛṣṇa, ont inspiré plus d'une fois les sculpteurs chams. Ainsi le tympan de Khương-mĩ (*Inventaire*, p. 259) représente non pas un Ćiva dansant, mais Kṛṣṇa qui abrite ses troupeaux et ses bergères sous le mont Govardhana qu'il soulève de sa droite puissante.

3). — L'INSCRIPTION DE TRÀ-KIỆU.

Trà-kiệu est un des emplacements les plus considérables du Quảng-nam. A défaut de documents épigraphiques, les premiers explorateurs y avaient trouvé une série de sculptures transportées maintenant à Tourane. Ces sculptures, notamment celles qui décorent le pourtour d'un grand piédestal (*Inventaire*, p. 294), sont ce que nous connaissons de moins barbare dans l'art cham et doivent être de la bonne époque.

M. Rougier m'y a montré, avec une dizaine de sculptures non encore signalées, deux inscriptions. L'une, une stèle de 2 m. de haut, est en place, mais complètement martelée. L'autre avait été transportée dans la pagode

annamite du village. C'est un bloc cubique de 0 m. 40 de côté; la pierre, un basalte noir et dur, porte sur une de ses faces une inscription de quatre lignes formant deux stances du mètre *āryāgīti* (fig. 22).

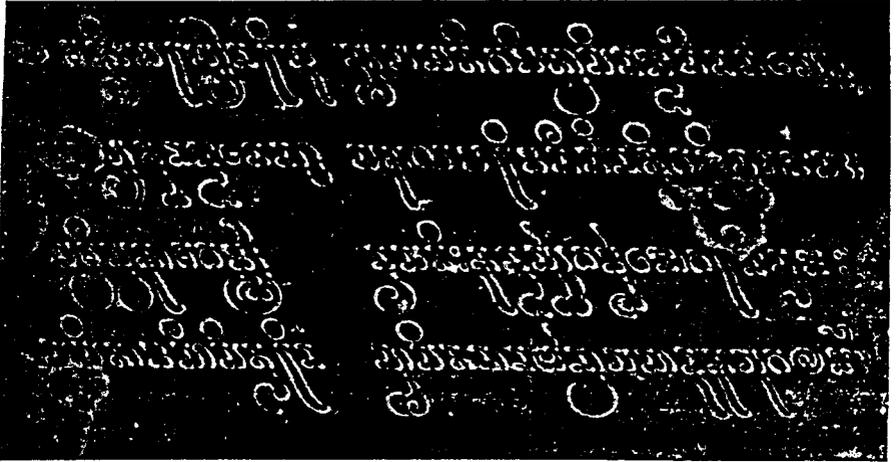


Fig. 22. — INSCRIPTION DE TRÀ-KIËU.

I. *Çaktiḥ purasya na ripuṃ kṣapayati gamitāpi daṇḍabhedabhayena [ya]sya tv adāṇḍabhedā sakalam arim abhīr bhinatti Çaktibhrta iva* (1) ||

II. *Sa Çrī-Prakāçadharmā nṛpatih Kandarppadharmmaṇo dharāṇi-  
bhujah  
prapitāmahīpitur idaṃ sthāpitavān arcanāya haṭakayugalam* ||

« Ordinairement la puissance royale n'arrive pas à écraser les ennemis, même quand elle use de moyens politiques comme la crainte du châtement ou de la discorde qu'on va semer parmi eux. Cependant il y a un roi dont la puissance, semblable à celle du dieu de la Guerre et sans avoir besoin de ces moyens politiques, vient promptement à bout de tous ses ennemis.

« C'est S. M. Prakāçadharmā, souverain du Campā. En l'honneur du roi Kandarpadharma, le père de son aïeule, il érige cette paire de *haṭaka* (2). »

---

(1) Jeu de mots sur *çakti*, « puissance royale » ou « lance »; *adaṇḍabhedā*, « celle dont la hampe ne peut se casser », ou bien « celle qui n'a pas recours à des moyens politiques comme *daṇḍa* et *bheda* »; *çaktibhrta*, « le Porteur de la lance », épithète de Kumara.

(2) Je ne trouve pas de sens plausible pour le mot *haṭaka*.

\* \* \*

L'inscription de Trà-kiệu nous fait comprendre la généalogie de Prakāçadharma que le roi a voulu transmettre à la postérité sur une inscription mutilée de Mī-sôn (1). Le père de Prakāçadharmma, Jagaddharma, était donc le petit-fils de la fille de Kandarpadharmma. En d'autres termes, l'un des trois fils de cette fille, — car l'inscription mutilée en cet endroit ne nous permet pas de savoir s'il s'agit de Bhadreçvaravarman, d'Anaṅgarūpa ou de Viçvarūpa —, était le père de Jagaddharma. Cela nous permet en outre de reconnaître dans le Tchou-ko-ti des Annales des T'ang une simple transcription du nom de Jagaddharma. L'étude des autres notices des Annales chinoises sur cette période de l'histoire du Campā doit cependant être ajournée jusqu'à ce que de nouveaux documents épigraphiques aient été trouvés.

Dans l'inscription III de Mī-sôn mentionnée tout à l'heure, Prakāçadharmma nous avait appris que son grand-père maternel était Citrasena, le fondateur du royaume du Cambodge. Sur la même stèle il avait voulu nous dire, comme nous permet de le comprendre la nouvelle inscription de Trà-kiệu, que par la grand-mère maternelle de son père il se rattachait au roi Kandarpadharmma. Il était naturel que le roi insistât sur sa parenté avec Kandarpadharmma dont la race avait donné aux Chams une longue lignée de rois. Parmi les stèles mutilées de Mī-sôn j'ai trouvé une autre inscription qu'il faut attribuer à Prakāçadharmma, et dans laquelle aussi le roi rappelait sa parenté avec la dynastie disparue : c'est le revers de la stèle de Çambhuvarman (2). J'y lis aux lignes 11 et 12 :

...bhūtātīte çakendre çuceḥ sitadaçāhe.../ tasyātha Campāpṛthivībhujaç Çrī (3)/ Prakāçadharmma.../ dauhitrasyāsīj jagadekavīrah.//

« En l'année 5xx (... bhūta) çaka, le dixième jour de la quinzaine claire de Çuci, [le roi Kandarpadharmma fit telle chose]. S. M. Prakāçadharmma, le héros unique du monde, [petit-fils] du fils de la fille de ce souverain du Campā... »

## X. — L'ÉPIGRAPHIE DU GRAND TEMPLE DE MĪ-SŌN.

Le grand temple de Mī-sôn que le roi Bhadravarman fit ériger au V<sup>e</sup> siècle çaka, est le monument architectural le plus vieux que la civilisation indienne ait laissé dans la péninsule indochinoise et dans l'Insulinde. Ni Java ni Bornéo, d'où proviennent cependant des documents épigraphiques aussi anciens que les premiers en date de Mī-sôn, n'ont aucun monument d'une antiquité aussi vénérable. L'Inde même, en dehors de quelques stūpas bouddhiques et d'un

(1) Cf. BEFEO, IV (1904), 510.

(2) Cf. BEFEO, III (1903), 211.

(3) Mètre *indravajrā*.

ou deux temples souterrains, n'a conservé aucun monument qui ne soit postérieur au sanctuaire national des Chams. Dans la future histoire de l'architecture indienne, une étude du temple de Bhadreçvara à Mī-son occupera une place importante.

En dehors de deux petites inscriptions non datées, d'une et de deux lignes (1), nous avons jusqu'à maintenant deux stèles qui nous renseignent sur l'histoire du temple. La première, le n° I de Mī-son, est du roi Bhadravarman (V<sup>e</sup> siècle *çaka*) et commémore l'érection du sanctuaire. La stèle n° II est du roi Çambhuvarman ; j'ai dit plus haut que l'inscription du revers de cette stèle doit être attribuée à Prakāçadharmā. Dans les parties lisibles de la stèle n° II, Çambhuvarman et Prakāçadharmā rappellent les fondations de leurs prédécesseurs, mais les passages où ils parlaient des travaux qu'eux-mêmes y firent exécuter sont perdus. Nous ignorons quel était l'aménagement intérieur du temple et quel dieu y avait sa statue.

Ces renseignements sont donnés par une stèle encore inédite du grand temple, celle qui porte le n° X, déjà signalée par Finot (2). Elle est difficile à déchiffrer et même après un examen direct de la pierre il reste de nombreuses lacunes. Pour en comprendre les passages déchiffrables, il faut ajouter à la description de l'*Inventaire* qu'au milieu de la salle du temple s'élève un grand autel carré en pierre, la *vedī* (3) du lieu, haut de 1<sup>m</sup> 50 et de 2<sup>m</sup> 50 environ de côté. Comme nous allons le voir, cet autel en pierres date de 653 *çaka* et était revêtu à l'origine de plaques d'or et d'argent (4). Il avait lui-même remplacé un autel en briques consacré auparavant par le roi Çambhuvarman. Le piédestal de la divinité, qui git aujourd'hui renversé dans la même salle, ne supportait pas un *liṅga*, mais une *Lakṣmī*.

La face A compte 11 lignes. Elle débute par une invocation à Çiva en deux stances du mètre *mālinī* (l. 1-4), dont voici la première :

*Jayati jitamanojo Brahmaviṣṇvādideva-  
pranatapadayugābjo niṣkalo pyaṣtamūrttiḥ  
tribhuvanahītahetus sarvvasaṅkalpahārī  
parapuruṣa iha Çrīçānadevo yam ādyaḥ*

(1) Le n° V et le n° VII de Mī-son. Le n° VII mentionne le don d'une statue d'or de Çiva par Vikrāntavarman ; le n° V, signé de Prakāçadharmā, met sous la protection de Kuvera les trésors amassés dans le sanctuaire.

(2) Cf. *BEFEO*, IV (1904), 932.

(3) Les rituels brahmaniques qui énumèrent les différentes formes classiques de l'autel citent entre autres la *vedī* en forme de char. Un excellent spécimen de cette dernière au Campā est représenté par l'autel de Khurong-mī (cf. *Inventaire*, p. 265).

(4) Ce n'est pas le seul exemple au Campā. Dans l'inscription IV de Po-Nagar (*I. C. C.*, p. 258), le roi Vikrāntavarman se glorifie d'avoir recouvert d'argent la *vedī* du temple.

Les lignes 5-11 contiennent chacune un *çloka* complet. Le roi Çambhuvarman fait bâtir dans le temple un autel en briques, revêtu d'argent et supportant une statue de Lakṣmī (6-7) :

*Çrī Çambhuvarmaṇā rājñā vedī baddheṣṭakamayī  
bahī raupyamayī Lakṣmīm bibhratī vedikā purū  
kṣīrodadhi.....*

Les quatre strophes suivantes contiennent des clichés rhétoriques vantant les splendeurs du sanctuaire de la déesse. Comme aucun autre nom royal n'y est cité, elles se rapportent sûrement à l'œuvre de Çambhuvarman.

Les six premières lignes de la face B contiennent chacune un *çloka*. Elles mentionnent dans leurs parties encore lisibles l'intention qu'avait eue le roi Prakāçadharmā de bâtir une *vedī* en pierres, et la réalisation de ce projet par un certain Naravāhanavarman, qui recouvrit d'or et d'argent l'autel qu'il bâtit. « Cette grande œuvre que les rois précédents n'avaient pu accomplir, inspire à son auteur une légitime fierté, » dit le texte. Il est impossible de savoir si Naravāhanavarman est le nom véritable de Vikrāntavarman, le successeur de Prakāçadharmā, ou bien si un roi Naravāhanavarman a régné entre ces deux rois.

(2) *Sa Çrī Prakāçadharmma ~ karttum icchan çilāmā yīm  
Naravāhanavarmma...*

(4-6) *Naravāhanavarmmaçrīr akarot tāṃ çilāmayīm  
rugmaraupyabahirbaddhām<sup>(1)</sup> Brahmā Meruçikhāmiva  
svarnnaraupyamayī Lakṣmīm bibhratī vedikā punaḥ  
vidyut .... bhātī cikhā Himagirer iva  
tenedṛçī mahāvedī duṣkarā pūrvvajair nṛpaiḥ  
kṛtā yad.... ahaṅkaro .... kim adbhūtam*

Les lignes 8-9 renferment un passage en prose, glorifiant le roi Vikrāntavarman, « qui a consacré de nouveau l'autel de la déesse, » comme il est dit dans les fragments des deux *çlokas* qui suivaient, aux lignes 9-10 :

*Çrīçāneçādidevasvapitṛpadayugāmbujareṇuprasādāt prottungū yasya  
kīrttiḥ prathitaprthuyaça... sa Çrī Vikrāntavarmma... Lakṣmīm kailāsa-  
çikharodbhāvām// yenedṛçī... vedī... sthāpitā punaḥ//*

Immédiatement après, de la ligne 10 à la fin, une strophe *sragdharū* donne la date et la signature ; à l'exception de trois syllabes manquantes, elle est moins effacée que le reste de l'inscription.

*Bhukte rāmārthasaṭkaīç çakapatisamaye pañcame mū(gha)..  
sādityarkṣaprapanne çaçidivasayute aṅgiraççukralagne*

(1) *Rugma* pour *rukma*, « or », ne doit pas être une simple faute du lapicide. Nous rencontrerons la même forme plus bas dans l'inscription de Hoā-què, postérieure de près de deux siècles à la stèle de Mī-son.

*mīnāgārasthasaure vagataravibudhe taulibhaumāsire smin*  
*Çrīmān Vikrāntavarmanā suciravapur ihāsthāpayat kīrttikāyam*

Ce Vikrāntavarman, qui en *çaka* 653 (*rāma-ārtha-ṣaṭka*) a « consacré cette œuvre, destinée à incarner sa gloire dans les âges futurs, » est le même que le Vikrāntavarman qui a signé la stèle VI de Mī-son (1), datée de *çaka* 630, (le chiffre des unités manque). Il doit être séparé de Prakāçadharmā, qui portait aussi le nom honorifique de Vikrāntavarman, et dont nous avons une stèle datée de *çaka* 577 (2).

## XI. — L'INSCRIPTION BOUDDHIQUE DE RŌN (QUÁNG-BÍNH).

Le port de Rôn, dans les environs duquel M. MAYBON a eu la bonne fortune de découvrir une inscription chame (3), la première qu'ait fournie le Quáng-bính, est situé à peu de distance au Sud du Đèo-ngang, le Heng-chan des Chinois, dont les anciens voyageurs nous racontent qu'il formait la barrière entre le royaume cham et son voisin annamite du Nord.

Les quatre lignes dont se compose l'inscription sont tronquées à droite: il manque ainsi le nom du roi qui a fait des donations à un monastère placé sous le vocable d'Avalokiteçvara. L'écriture peu soignée de l'inscription ne permet pas de risquer une conjecture sur la date. Le *k* et le *t* ont bien la forme archaïque avec appendice inférieur; mais nous verrons cette forme encore employée dans une stèle datée de 811 *çaka*.

(1) *Namaḥ tasmai bhāgavate Çrī Dāmareçvarāya Tilvit-kṣetraṃ Pār-kṣetraṃ* (4) *Tradvaḥ...* (2) ... *kṣetraṃ etat sarvvaṃ vraḥ vihāradravyaṃ dvīçatamāṇaṃ pañcūçadadhikaṃ Çrī....* (3) *rājena ... bhaktimatā dattam iti/ ye rakṣanti...* (4) ... *ye nūçayanti....*

« Adoration à Çrī Dāmareçvara! Le champ de Tilvit, de Pār, de Tradvaḥ etc., tous ces domaines appartenant au monastère et contenant 250 mesures, furent donnés par le pieux roi Çrī..... (suit le fragment d'une imprécation) ».

Dāmareçvara, « le chef des *dāmara* ou *bhūta* », est une des nombreuses épithètes qu'Avalokiteçvara a héritées de Çiva. Comme l'inscription bouddhique de Rôn, celle de Đông-dương débutait par l'invocation d'Avalokiteçvara. Ce sera encore le même cas pour une autre inscription bouddhique que nous verrons plus bas.

(1) Cf. BEFEO, IV (1904), 928.

(2) Cf. BEFEO, IV (1904), 924.

(3) Cf. Inventaire, p. 550.

(4) Corr. *mānam*.

## XII. — L'ÉPIGRAPHIE DE LA DYNASTIE DE ĐÔNG-DƯƠNG.

A l'exemple de Georges MASPERO (1), on peut appeler dynastie de Đông-dương une famille royale cham dont nous connaissons actuellement trois documents épigraphiques. Ce sont les deux stèles trouvées dans les ruines de Đông-dương même par C. PARIS, et une troisième, transportée d'un endroit inconnu dans le village de Ban-lanh où elle fut découverte par PARMENTIER. Le déchiffrement de ces inscriptions par FINOT (*Bulletin*, IV, p. 83 sqq.) a révélé l'existence d'un roi Indravarman, qui se dit fondateur d'une dynastie nouvelle, et de son successeur Simhavarman, le neveu de sa femme. Pour le règne de l'un nous avons la date de 797 *çaka* ; son successeur régnait en 820.

Pour les vingt années suivantes, nous n'avions le témoignage d'aucune inscription. Ce n'est qu'en 840 qu'apparaît un nouveau roi, un autre Indravarman qui a laissé à Po-Nagar une stèle traduite par BERGAIGNE (*I.C.C.*, p. 258), et une autre datée de la même année, qui a été trouvée dans la province de Hué, à Lai-trung (2).

Dans l'inscription de Po-Nagar, ce second Indravarman se disait fils d'un roi Haravarman. Ce Haravarman n'ayant laissé aucune autre trace dans l'épigraphie cham, Maspero a conclu à un changement de dynastie et a proposé de reconnaître dans le règne d'Indravarman l'avènement d'un autre clan cham qui aurait remplacé la dynastie éphémère de Đông-dương.

Cependant ce Haravarman qui du *Corpus* a passé dans les listes royales d'AYMONIER et de FINOT, ne doit son existence qu'à un *lapsus* de Bergaigne. La reproduction ci-jointe (fig. 23) de l'inscription de Po-Nagar montre quel était en réalité le nom du père et du prédécesseur d'Indravarman :

I. Çrī-Bhadravarmmanṣpatir j jagadvibhavadāyakah  
bhunakti sakalām bhūmiṃ payonidhipayomvarām ||

II. tasya sūnur mmahīpālaç Campārakṣaṇatatarah  
Çrī-Indravarmmanāmāsthāt pūrṇacandra ivāmvare ||

« Le roi Çrī-Bhadravarmman (et non pas Haravarman), qui donne ses richesses au monde entier, a été maître de la terre entière, qui a pour vêtement liquide l'océan.

« Il eut pour fils le roi Çrī-Indravarmman, qui se donne tout entier au gouvernement du Campā, et qui est pareil à la pleine lune dans le ciel (3). »

(1) *Le royaume de Champa, T'oung-pao*, 1911, p. 53-59.

(2) *BEFEO.*, 1911, p. 15. — Je prie de corriger ainsi la transcription de la ligne 8 de cette stèle : *le pīrvandhupakṣair mmātrvandhupakṣaiḥ* « que ceux-là, avec leurs parents paternels et maternels, etc. » Cette lecture s'accorde infiniment mieux avec la pierre même que j'ai pu voir depuis, et avec la grammaire.

(3) A la ligne 7 Bergaigne a lu *sakāçikāvyaçaraṇodako yaḥ*. Il y a *vyākaraṇoda-kaughah*.

Ce roi Bhadravarman, père du roi cham qui régnait en 840 *çaka*, doit être identifié au Bhadravarman dont j'ai lu le nom sur la stèle mutilée de Bàng-an (*Bulletin*, 1911, p. 8) et que j'ai proposé de placer au neuvième siècle *çaka*. Bhadravarman était d'autre part le parent et le second successeur de Simhavarman de Đông-dương. C'est ce que vont prouver des inscriptions nouvellement découvertes et le déchiffrement de quelques stèles mutilées, déjà signalées mais inédites, provenant du centre de l'Annam. Elles nous laissent prévoir la continuité de la dynastie de Đông-dương jusqu'à la fin de notre dixième siècle, l'époque de la première grande invasion annamite. Elles permettent en outre d'assigner une date à bon nombre de monuments ruinés situés le long de la route mandarine, l'ancien *jalan rayā* des Chams, du Nord-Annam jusqu'aux frontières de la Cochinchine. On sait que durant toute cette époque on n'a pas bâti à Mī-sơn. Les inscriptions de la dynastie de Đông-dương, contemporaines des grandes constructions d'Angkor, rempliront cette lacune en permettant d'attribuer à cette époque un grand nombre des productions de l'architecture et de la sculpture chames.

1). — LA STÈLE DE BO-MUNG.

Actuellement au Musée de l'École, elle fut découverte par C. Paris et signalée par Aymonier au *Journal Asiatique* (1896, p. 150). Bien qu'elles servent chaque année à empierrer la route mandarine qui passe dans le voisinage, les ruines de Bo-mung sont encore visibles dans le coin N.-E. du village de ce nom, à environ 16 kilomètres au Sud de Tourane.

Déjà Aymonier y avait lu les noms de deux rois, Indravarman et Simhavarman. Mais comme à cette époque on ne connaissait pas encore les travaux de Finot, il les avait identifiés aux deux rois du même nom qu'on savait avoir régné au XI<sup>e</sup> siècle *çaka*. Cependant Aymonier faisait remarquer que l'écriture de la stèle de Bo-mung se rapproche singulièrement de celle de la stèle



Fig. 23. — STÈLE DE PO-NAGAR.

d'Indravarman de Po-Nagar, datée du IX<sup>e</sup> siècle. Cette observation était très juste, et nous allons voir que la stèle porte en effet la date, exprimée en termes symboliques, de 811 çaka.

La pierre de Bo-mung porte deux inscriptions. L'une émane d'un ministre du roi Indravarman, le fondateur de la dynastie de Đông-drong, et du frère



Fig. 24. — STÈLE DE BO-MUNG. A.

de ce dignitaire. Elle occupe les deux faces et les deux tranches de la stèle. Le début de ce texte est écrit en vers et en prose sansrite. Il commence par sept stances, dont les deux premières et la cinquième sont rédigées en *āryā*.

la seconde en *çārdūlavikīḍīta* et les autres dans le mètre épique ordinaire. A partir de la seconde ligne de la seconde face, l'inscription est rédigée en langue vulgaire. La seconde inscription comprend deux vers sanscrits (*indra-vajrā* et *çloka*) tracés à gauche et à droite du sommet de la pierre. Ils mentionnent une donation du roi *Siṃhavarman*, neveu et successeur d'*Indravarman*, à la divinité du lieu.

Le lapicide qui a gravé la première face n'était pas à la hauteur de sa tâche. Ses lettres penchent tantôt à gauche, tantôt à droite, et à la ligne 11 il a oublié trois syllabes. Pour le *k* et le *t* (cf. *kccid*, 1. 12) il emploie une forme archaïque, qu'on ne trouve dans l'épigraphie chame qu'un siècle à peu près auparavant.

Le rédacteur du texte sanscrit de notre stèle avait, comme tous ses collègues, une bonne connaissance de la métrique; son oreille, comme encore aujourd'hui celle d'un Bahnar ou d'un Sedang, saisissait sans faute les rythmes musicaux de la parole scandée. Mais les étranges notions qu'il avait de la grammaire sanscrite trahissent son origine indochinoise.

• • •  
TEXTE.

A.

Oṃ Namaç Çivāya.

- I. (1) Brahmādimumisuranutas sa Çrī Bhadreçvaraḥ prabhur bbhagavān jayati (2) jagadgurur ādyas Tripurajayī yogibhiḥ sādhyah ||
- II. Mantrī nṛpateḥ khyāto vividhaguṇai(3)r āçayeçabhaktyāçaḥ kṣmāyām vibhāti dharmmair Ājñā Manicaityanāmāyam ||
- III. çakābde (4) çaçirūpamaṅgalayute maitre dhatenagrahe (1) kumbhasthe bhṛguje — — — bhujagair — (5)sauravāre çubhā sthāpyā tena kumārikāsura gurau nāgendrasaure mahāde(6)vī phālguṇaṅlapanācadivase golagna içapriyā ||
- IV. Çrī—Mahāliṅgadevo yaṃ (7) sthāpitas tena tatpituḥ sthāpitā ca Mahādevī çrīmatī māturi (2) priyā ||
- V. Tasye(8)çvaradevākhyo nujaḥ svakīrtiyai pitur ddharāyān ca yena sthāpyaḥ sumudā Çrīçvarade(9)vādidevo yam ||
- VI. Çrī—Mahāliṅgadevāya prādāt kṣetraṃ sadāsakam Çrī Jaya—Indrava(10)rmmedaṃ çāstrajñō lokadharmmavit ||

(1) Corr. *dhatenagrahe*.

(2) Corr. *mātari*.

VII. Campeçvarā varanrpā ācandrārkāt padāçayāḥ

çr(11)ṇuyuḥ vacanam idaṃ paramārtam (1) su[dharmikam] (2)

Çrī Jaya-Indravarmmarājasya ||

Çrī-Mahāli(12)ṅgadevaṃ kecīd atikṛtya narake patantu kecīd valāt  
kareṇāsya dravyadāsa-



Fig. 25. — STÈLE DE BO-MUNG. B.

(1) Corr. pāramārtham.

(2) J'ai essayé de reconstituer les trois syllabes omises par le lapicide.

B.

(1) kṣetragomahiṣān harīṣyanti dahanaçikhā(2)karāle mahāniraye patantu  
ye dharmmajñā nyayena pāla(2)yanti çaktimantam imaṃ te divi vasantu.

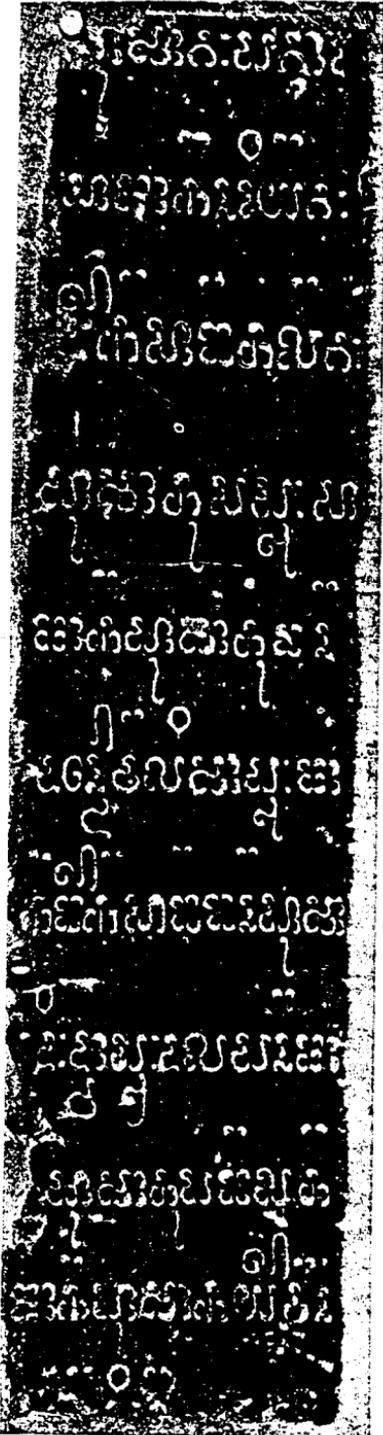


Fig. 26. — STÈLE DE BO-MUNG. C.

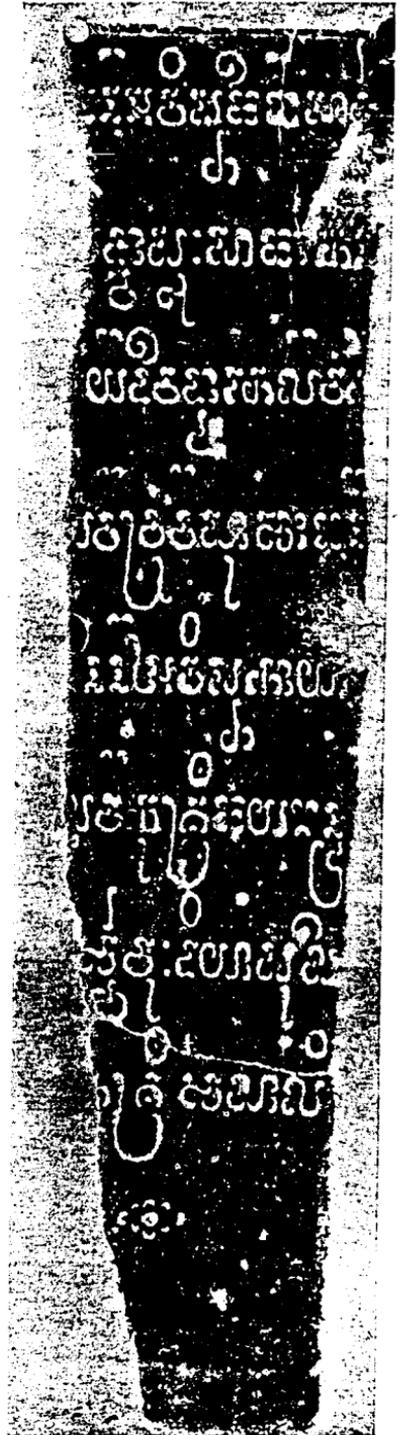


Fig. 27. — STÈLE DE BO-MUNG. D.

(Cham) Yān pov Mahāliṅga yān (3) pu pov ku Çrī Jaya-Indravarmma kā vriy matandās sarvvākarādāna matandās (5) siy vṛliy urān mandop sarvvākarādāna di yān pov Mahāliṅga (6) mapamataḥ matandāḥ niy matop vriy gr̥hastha kluñ asov vañak ndo(7)y inā urān nan kā ñu matai nau dauk di yop naraka tauñ yugāntaḥ pra(8)laya. Yān po Mahāliṅga pvauḥ tapaḥ thuv dharmma rakṣā pasyāṃ yajamāna ma- (9) tapaḥ thuv dharmma rakṣā pasyāṃ tmov svarggāpavargga. Pu pov tana yā sthira.. (10) [hu]mā masin dvā jāk humā krauc dvā jāk humā.. sa jāk humā.. (11) dvā jāk humā udaya sā jāk humā dhvac sā jāk humā cak s[ā] (12) jāk humā tupen sā jāk humā haluv ravān sā jāk humā...

C-D.

(1) humā gaḥ pagār (2) sā jāk nariy gaḥ (3) ñauk sān tal gaḥ (4) humā tuṃ sapluḥ sā (5) jāk humā tuṃ ñan (6) dandauv limā pluḥ jā(7)k ñauk sān ñan humā (8)- diḥ dvā pluḥ dalapan jāk (9) humā tupañ pāt (10) jāk humā kayov.. (11).....

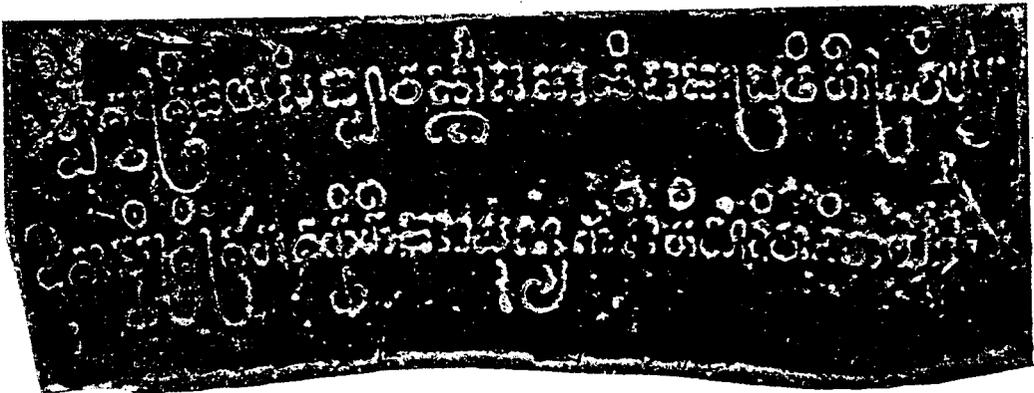


Fig. 28. — STÈLE DE BO-MUNG. E (a).

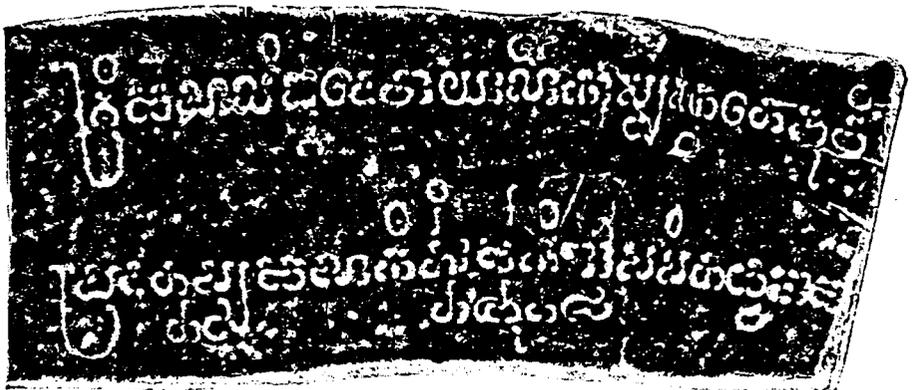


Fig. 29. — STÈLE DE BO-MUNG. E (b).

(1) ñan avista jeñ sãrtuḥ (2) dvā pluḥ sã jāk na(3)riy devadvāra tal.. (4)..  
vruv humā ñan (5).. avista kā yāñ (6) pov ku Çrī Jaya Indravarmma vuḥ di yā  
pu pov (8).. Çrī Mahāli(9)ṅga...

E.

- I. Campeçvaraç Çrī Jayasinhavarmmā  
rājādhirājah prathito 'gravīryyah  
deçāntarī çrīçrutaçaktitejah  
puṇyaṃ karotiha divādivāya || (1)
- II. Çrī Mahāliṅgadevāya lokāspadakṛte bhuvī  
pradattas sa mahākīrttir mmuktiñ ca sāsītadhvajām ||

TRADUCTION.

A.

Adoration à Çiva !

I. Victoire au bienheureux seigneur Çrī-Bhadreçvara, lui qu'exaltent les sages et les dieux comme Brahma et d'autres, victoire au maître du monde, le Suprême, le Vainqueur de Tripura, lui qui est le but des méditations des *yogis*.

II. Sur la terre brille par ses mérites un ministre royal, S. E. Manicaitya (2), fameux dans les points cardinaux (3) par ses qualités multiples, lui qui a mis son espoir dans la foi en Çiva.

III. En l'an çaka 811 (*çaçi-rūpa-maṅgala*), le cinquième jour de la quinzaine obscure du mois de *phālguna*, un dimanche, sous le signe *anurādhā*, le soleil étant dans la Balance (4), Vénus dans le Verseau, Jupiter dans la Vierge, Saturne dans le signe *āçleṣā*, . . . ., le Taureau étant à l'horizon, il a consacré cette belle statue de la grande déesse, la femme de Çiva.

IV. Un Çrī-Mahāliṅgadeva il a consacré (en l'honneur) de son père et aussi une Grande Déesse, chère à sa mère.

V. En outre Īçvaradeva, le frère cadet de ce ministre, a consacré avec joie un Çrīçvaradevāideva pour que la gloire de son père et la sienne propre dure sur cette terre.

(1) Inutile de relever tous les barbarismes de la seconde moitié de cette stance.

(2) Le nom est orthographié Manicaitya.

(3) L'instrumental *āçayā* au lieu du locatif *āçayām*. Je préférerais décomposer *āçaya* + *īça*, mais *āçayēça* n'est pas connu comme épithète de Çiva.

(4) On pourrait aussi bien lire *dhatīnagrahe*, « le soleil étant dans le Verseau ».

VI. Le roi Çrī Jaya Indravarman, savant et versé dans les usages de ce monde, a conféré au temple de Çrī-Mahāliṅgadeva un domaine avec les esclaves nécessaires.

V. Que les nobles rois, souverains du Āmpā, protecteurs du pays tant que dureront la lune et le soleil, écoutent cette parole, expression de la vérité suprême et conforme à la Loi,

du roi Çrī Jaya Indravarman :

Que ceux qui endommagent le temple de Çrī-Mahāliṅgadeva tombent dans l'enfer ; que ceux qui prennent de force son mobilier, ses esclaves,

#### B-D.

ses champs ou son bétail, tombent dans le Grand Enfer, rempli de flammes. Mais que les hommes pieux qui protègent comme il convient le temple de ce dieu puissant, aillent demeurer au Ciel.

(CHAM) Au dieu Mahāliṅga le roi Jaya Indravarman donne une fondation religieuse pour subvenir aux frais du culte. Si un homme détruit les biens du dieu Mahāliṅga ou s'il les fait détruire par un autre sujet, qu'une multitude de chiens vienne hanter la mère de cet homme, et qu'à sa mort il aille demeurer dans les ténèbres de l'enfer jusqu'à la fin des siècles et jusqu'à la destruction du monde. Que les hommes qui observent le jeûne, qui se livrent aux austérités et qui connaissent la Loi, que les sacrificateurs qui se livrent aux austérités et qui connaissent la Loi, protègent et embellissent le temple du dieu Mahāliṅga : ils iront au Ciel. Les rois. . . . (suit une énumération de quinze champs avec leur contenu en *jāk* ou mesures). Le total de ces champs est de cent vingt mesures ; de la porte du temple jusqu'à. . . . Tous ces champs le roi Jaya Indravarman les a donnés au dieu Mahāliṅga.

#### E.

I. Çrī Jaya Siṃhavarman, souverain du Āmpā, roi des rois, fameux et d'une force sans égale, lui dont le bonheur, la science et la puissance resplendent jusqu'aux confins du monde, a fait ici œuvre pie envers le dieu des dieux.

II. Au dieu Mahāliṅgadeva, qui est le refuge de tous sur la terre, ce roi a donné la *mukti* (1) et une bannière blanche.

. . .

Dans le texte cham les mots *mapamataḥ* et *tauñ* sont inconnus ; pour ce dernier la signification « jusqu'à » est certaine. Pour *sarvākarādāna* et son

---

(1) Le mot figure déjà dans une inscription de Đông-dương. Il faut comprendre *bhukti* « la possession légale ». On saisit ici sur le vif l'influence du kawi. C'est en effet en vieux-javanais que *bhukti*, après préfixe, prend régulièrement la forme *mukti*, pour ne garder que celle-ci dans la langue moderne.

correspondant cham *matandāḥ* (orthographié ici *matundās*), je préfère le sens hypothétique de « biens du temple » ou « fondation religieuse ».

*Ājñā*, qui revient encore dans bien d'autres inscriptions chames, ne doit pas être rendu par « ordre ». C'est un terme honorifique applicable aux hauts fonctionnaires ou aux princes. La forme pâli du mot, *aññā*, est employée dans le même sens au Pégou. *Aññā* avec préfixe labial a donné le terme ordinaire qui désignait au Pégou et au Cambodge les plus hauts dignitaires: *baññā*. C'est le titre mandarinal que les premiers voyageurs portugais au Cambodge transcrivaient *ponha*; vers 1593 Gasparo Balbi de Venise le notait au Pégou et le transcrivait en italien par *bagnà*. De là aussi le titre des princes siamois. Phya, qui s'orthographie *baññā*.

*Pvauḥ* et *yop* sont nouveaux en vieux cham: *pvauiḥ* est presque identique aux formes que le sanscrit *upavāsa*, « jeûne », a pris dans les autres langues de l'Indochine; *yop*, « obscurité, nuit », existe encore en khmèr et en bahnar.

\* \* \*

Le temple de Bo-mung n'a pas dû être très important à en juger d'après les champs qui lui appartenaient et qui ne comptaient au total que 120 mesures. Nous verrons plus loin au Quảng-trị des temples dont les rizières nombreuses comptaient chacune des centaines de mesures.

L'intérêt principal de l'inscription de Bo-mung réside dans sa date. Elle nous apprend que le fondateur de la dynastie, Indravarman, dont nous avons jusqu'ici une seule stèle datée de 797, régnait encore en 811.

Cela permet d'établir un synchronisme avec l'histoire du Cambodge. Dans la grande inscription en khmèr de Banteai Chmar <sup>(1)</sup>, le roi cambodgien Yaçovarman, qui était monté sur le trône précisément en 811, relate plusieurs événements importants de son court règne. Entre autres faits guerriers, il y raconte sa razzia malheureuse contre le roi Çrī Jaya Indravarman du pays de Campā (écrit Cāmpa). L'identification de ce dernier avec le roi cham qui a bâti le monastère bouddhique de Đông-dương devient maintenant certaine.

## 2). — L'INSCRIPTION BOUDDHIQUE DE AN-THAI.

Les ruines chames de An-thai <sup>(2)</sup> dans la province de Quảng-nam viennent d'être découvertes par notre collaborateur M. Rougier; il a expédié

<sup>(1)</sup> Analysée par AYMONIER, dans *Le Cambodge*, II, p. 344.

<sup>(2)</sup> Il y a un autre An-thai dans la province de Binh-dinh, où Aymonier a jadis trouvé une stèle, signalée depuis comme perdue dans l'*Inventaire*. Les émissaires de M. Rougier viennent de la retrouver, avec des sculptures intéressantes, dans la pagode annamite du village. D'après l'estampage qu'il vient d'adresser à l'École, elle est du XII<sup>e</sup> siècle.

en outre à notre Musée une stèle inscrite sur deux faces qui s'y trouvait.

Hauteur 1 m., largeur 0,48 m.

La première face comprend l'invocation et 13 lignes ; les quatre premières lignes ont beaucoup souffert.

La seconde face contient neuf lignes, en assez bon état.

Outre trois passages en prose, l'inscription comprend onze stances. Les deux premières sont presque entièrement perdues. Les mètres des autres sont : *sragdharā* (III), *çloka* (V, VIII-XI), *indravajrā* (VI), *āryā* (IV et VII), *upajāti* (XII).

L'écriture penchée et gracieuse fait le plus grand honneur à l'art du lapicide. C'est le premier spécimen de ce genre au Campā. Malheureusement ses lettres enchevêtrées et déliées ont creusé la pierre en tous sens, hâtant ainsi son usure (fig. 30-31).



Fig. 30. — STÈLE DE AN-THAI. A.

TEXTE.

A.

(*Namo Lo*)*kanāthā(ya)*

(1) Svasti || yena... mūrttir vyaktaika..... tasmai namaḥ (2) kārūṇikāya

nityam | .... (3) ..... vigatasukhā lohadaṇḍābhigātāḥ | smṛtvā Lokeçvara  
.... (4) .... kevalamokṣam āpuḥ ||

- III. Mārair ugraiḥ paritāç ciram api manujāḥ pūrvvakarmmānuraktā-  
nistrāṇā — — — paramakaluṣitāḥ kṣutpipāsābhībūtāḥ  
pūrvvañ cādānadoṣāt Sugatavimukhataḥ prāpta — — —  
(6) — — — Vajrapāṇipraçamitanirayaṃ Buddhamārggaṃ samāpuḥ ||
- IV. Çrī Bhadravarmmanṛpateḥ tasya mato 'tyantaballabhatva(7)matih  
sujanāṅghriyugalasevī Nāgapuṣpsthāviraṇāmā ||



Fig. 31. — STÈLE DE AN-THAI. B.

- V. Lokeçvaraṇaḥ jagadvyāptam çradhābhāvair atiṣṭhi(8)pat  
pṛthivikīrttaye so 'smāi dharmmadeçanayā hitaḥ ||
- VI. Loka — — — yaçomçuçuddhaḥ  
Campādhipas sa(9)rvvasukhapradātā  
Çrī-Indravarmmā sa surendravarmmā  
tadvatkr̥tam eva cakāra tasmin ||

VII. karuṇāmṛtarasa(10)rasikaḥ kevalam eva prajāhitāspadakṛt  
yo muktim sa ca nikhilāṃ Pramuditalokeçvarā(11)yādāt

VIII. Vajradhātur asau pūrvvaṃ Çrīçākyamuniçāsanāt  
çūnyo pi Vajradhṛddhetuḥ Buddhānām (12) ālayo 'bhavat ||

IX. Padmadhātur ato Lokeçvarahetur jinālayaḥ  
Amitābhavaco yuktyā (13) mahāçūnyo babhūva ha ||

B.

X. (1)Cakradhātur asau çūnyātīto Vairocanājñayā  
Vajrasattvasya hetuḥ syāt tṛtīyo (2) bhūj Jinālayaḥ ||

XI. Nāgapuṣpāhvayo bhāti sthāviraḥ tulyaçiladhīḥ  
pūrvveṇa Nagapuṣpākhyenātma(3)vaṃçena bhikṣuṇā ||

Asmai Çrī-Pramuditalokeçvaraviharāya tatpūnyāya yat sarvvaṃ idaṃ (4)  
kṣetraṃ Çrī-Bhadravarmmadevas tadanujñayā dattavān, punar api sa Çrī Indra-  
varmmadevaḥ sakala(5)rājādhiraḥ tadanugrahasānbhāvāt tad eva niyuktam ||

XII. Gate çakābde yugakarṇṇakāyair  
jye(6)ṣṭhasya çukle navame dine 'yam  
tena pratiṣṭhāpitayātmakīrttyai (1)  
Çrī Lokanātha(7)s tu sa jīvavāre ||

Mutiy Day kṣetraṃ, Kravāv kṣetraṃ, Vuyat k., Glāṃ k., (8) Durī k., Vyauv  
k., Klov Huvīy k., Jrāy k., Tupān ksetraṃ .||. (9) Drain k., Krat k., Jalān Nauk  
kṣetraṃ ||

TRADUCTION.

A.

I-II. (Invocation mutilée à Avalokiteçvara, le Miséricordieux par excellence.  
Tel est son pouvoir que les damnés de l'Enfer n'ont qu'à invoquer son nom pour  
être délivrés immédiatement.)

III. Des hommes, marqués par leurs péchés, demeurent sans espoir (dans  
l'enfer), entourés pour l'éternité des terribles serviteurs de Māra, dans une  
condition affreuse, torturés par la faim et la soif; d'autres, pour ne pas avoir  
pratiqué la charité sur la terre, tombent loin du Sugata dans...; (par l'inter-  
vention d'Avalokiteçvara) ils échappent à l'enfer que leur ouvre Vajrapāṇi et  
ils obtiennent le salut qu'a apporté le Buddha.

(1) Corr. *pratiṣṭhāpita ātmakīrttyai*.

IV. Le roi Çrī Bhadravarman avait un ami qu'il honorait et chérissait entre tous, dévoué au service des hommes vertueux: il s'appelait le sthāvira Nāgapuṣpa.

V. Désirant répandre sa gloire sur toute la terre et se réjouissant à entendre expliquer la Loi, il bâtit pour Nāgapuṣpa un (monastère placé sous le vocable d') Avalokiteṣvara, car le roi était plein de foi et d'amour pour lui qui est omniprésent dans le monde.

VI. De même agit envers lui le protégé du roi des dieux, Indravarman, souverain du Campā, le dispensateur de tous les bienfaits, lui qui resplendit des rayons de la Gloire que lui procure (la victoire sur)... le monde.

VII. Car ce roi, qui est parfumé par l'ambrosie de la miséricorde et dévoué uniquement au bien de ses sujets, a accordé pleine exemption d'impôts au monastère Pramuditalokeṣvara.

VIII. Jadis Vajradhātu, par ordre de Çākyaṃuni, devint un réceptacle des Buddhas, lui qui, tout en étant le Néant, est la cause efficiente de Vajradhara.

IX. Ensuite Padmadhātu, qui est le Grand Néant et la cause efficiente d'Avalokiteṣvara, devint, par ordre d'Amitābha, un réceptacle des Buddhas.

X. Enfin Cakradhātu, qui est le Néant transcendant et la cause efficiente de Vajrasatva, par ordre de Vairocana, fut le troisième réceptacle des Buddhas.

XI. Le sthāvira Nāgapuṣpa, dont la piété égale l'intelligence, est célèbre par les liens de parenté qui l'unissent au bhikṣu Nāgapuṣpa l'ancien.

Au monastère de Çrī-Pramuditalokeṣvara, son œuvre pie, le roi Bhadravarman avait, par sa sanction, conféré des champs. Par faveur pour lui (Nāgapuṣpa) le roi Indravarman, roi suprême de tous les rois, a confirmé la donation de tous ces champs.

XII. En *çaka* 824 (*yuga-karṇa-kāya*), le neuvième jour de la quinzaine claire du mois de *jyaiṣṭha*, un jeudi, il (Nāgapuṣpa) consacra ce Lokanātha. (Enumération de douze champs).

. . .

La stèle d'An-thai est la première inscription purement bouddhique qu'on ait trouvée au Campā. Elle nous révèle un bouddhisme tout pareil à celui que des documents à peu près contemporains nous ont fait connaître à Java, au Cambodge et en Chine. On aura remarqué le morceau de théologie tantrique contenu dans les stances VIII-X. Je ne suis pas sûr de l'avoir bien rendu, car l'état actuel des études mahāyānistes ne permet pas encore de suivre le bon Nāgapuṣpa sur ce terrain désolé.

Le sthāvira se vante de sa parenté avec un certain moine qui avait porté le même nom que lui et qui a dû être une des lumières de l'église du Campā, à laquelle sa renommée n'a d'ailleurs pas survécu.

L'inscription a pour but de commémorer la consécration, en 824 *çaka*, d'un Lokanātha, ce qui veut dire sans doute d'une statue d'Avalokiteçvara. A cette occasion Nāgapuṣpa, le supérieur d'un monastère qui portait le nom de Çrī-Pramuditaloकेvara, rappelle la faveur dont il jouissait auprès d'Indravarman, le premier roi de la nouvelle dynastie, et auprès du père de celui-ci, Bhadravarman. Il est à remarquer qu'en 824 *çaka*, le roi Indravarman ne régnait plus et avait déjà été remplacé par son neveu Siṃhavarman.

3). — LA STÈLE DE CHÂU-SA (QUẢNG-NGÃI) (1).

Musée de l'École. Inscrite sur les deux faces (sanskrit) et les deux tranches (cham). Les deux tranches comprennent chacune 22 lignes, usées aux deux bords. Ce n'est qu'une longue énumération de champs qui n'a d'autre intérêt que de témoigner de l'importance considérable du sanctuaire qui s'élevait en cet endroit.

Des deux faces, la seconde est irrémédiablement perdue. La première comprend l'invocation et 21 lignes ; une ligne d'un *graffito* cham (énumération de trois champs) a été ajoutée postérieurement au bas de cette face. Les deux bords sont complètement usés ; les quinze premières lignes du haut sont presque illisibles. A la ligne 3 on distingue néanmoins le nom de Çrī Jaya Indravarman, et deux lignes plus loin les noms indigènes de deux dignités ou de deux dignitaires chams : Po Kluñ Pimilis et Danāy Pināñ. Nous avons déjà rencontré ce dernier sur la stèle de Lai-trung ; l'autre va se retrouver sur une inscription de Quảng-trị. Enfin à la ligne 7 on lit :

..... *yena sthāpita içaç Çrī-Indradevāhvayaḥ / çaraikamūrttibhir yukte çakābde çradhdhayā*.....

On peut donc supposer que cette première partie de l'inscription relatait qu'en l'année 815 (*çara-eka-mūrtti*) un haut personnage cham consacra dans le sanctuaire de Chau-sa un liṅga appelé Indradeva, en l'honneur du roi Indravarman, premier de la dynastie.

A la ligne 13, le texte commence à parler de faits arrivés sous le règne de son successeur, Siṃhavarman :

*Api ca : kṣoṇipatiç Çrī-Jayasimhavarmanmadevas samastān*.....

A partir de la ligne 16 on voit plus clair. Ces sept lignes se laissent reconstituer en trois stances : une *indravajrā*, un *çloka* et une *upajāti*. Elles racontent qu'en 825 (*pañca-dvi-kāya*) le même personnage consacra un autre liṅga, ou bien une statue de Çiva, qui reçut le nom de Çrī-Çaṅkareça. A cette divinité le roi régnant fit des dons, entre autres une aiguière d'or et une conque ; la femme d'un roi dont le nom est perdu, la reine Surendradevī, était la sœur cadette du signataire de la stèle :

(1) Pour la description de l'emplacement de Chau-sa, cf. *Inventaire*, p. 235.

*Pañcadvikāyopagate cakābde*  
... *dhānena bhuvī svakīrttyai*  
*yena praliṣṭhāpita iṣvaro yaṃ*  
*Ṣrī Ṣaṅkareṣāhva sa eva bhūyaḥ*

*Ṣrī Jayasiṃhavarmmā Ṣrī Ṣaṅkareṣe narādhipaḥ*  
... *triṅ ca ṣaṅkhaṅ cādūd raupyaṃ kalaṣaṇ tathā*

*Yasyānujā Ṣrī Jaya — — [varmmā] —*  
*vanīṣabhāryvā pariṣuddhabhāvā*  
*sādhvī Danāy Gopureṣvar . . .*  
*— ṣṭveva bhātīha Surendradevī*

4). — LA STÈLE DE PHU-LU'ONG.

C'est une des rares stèles de la province de Hué (1). Elle est inscrite sur deux faces. Bien que très mutilée, elle a néanmoins conservé tout ce qu'elle avait d'intéressant à nous apprendre.

La première face compte 18 lignes en sanscrit ; une large écaillure a enlevé les dix dernières dont il ne reste que quelques mots. Invocation ordinaire à Ṣiva (*Oṃ Namaṣ Ṣivāya Svasti !*) avec cinq stances (I *upendravajrā*, II *vasantatilakā*, III-IV *ṣloka*) en l'honneur du vainqueur du Dieu de l'Amour :

I. Jayaty asau yaḥ surarājacūdā —  
maṅiddharaṣmyācchuritāṅghriyugmaḥ  
Umāmukhāmbhoja — — ṇena  
— — rttitākṣir nnirapekṣanetraḥ

II. Saṃmohanena kila viddhyati yaṃ ṣareṇa  
Kāmo jagattrayamanoharavibhra — —  
— — punaḥ sa labhate yad Anaṅga bhūyas  
dhṛtvā sakṛd api yaṃ abhavat puruṣārttamuktaḥ

III. Sa eva bhagavān Īṣo dattalokasukhodayaḥ  
eva Ṣrīṣaṅkareṣo rājaṣriyāṃ akārayat

IV. Namitavyo mahībhugbhiḥ prajāpālanakāṅkṣibhiḥ  
rājaṣriyāṃ karāmbhojāliṅgitair bhuvī bhūtaye

Suit immédiatement l'éloge du roi Bhadravarman, le modèle de tous les rois. Il n'en reste plus que les deux premières stances, un *ṣārdūlavikrīḍita* et une *indravajrā* :

(1) Cf. *Inventaire*, p. 515.

V. Svastiprāptajanānurāgam udayūrvvīstrīvatamśī (1) bhuve  
Campāyai dhanadhānyavaraddhanabhṛte bhūpendrakīrttīndunā  
çaçvadbhūṣitabhūmimaṇḍalarucā sampāditaryyaçaṛiye  
sūtāyai caraṇadvayād bhagavatas tasyodgatenāçunā

VI. Çṛikīrttisampadvavīryyaçūra-  
tyāgaksamādharmmaguṇānurāgaiḥ  
Çṛī-Bhadravarmmā pṛthivīçvaro yaṃ  
nityānuyāto - - — ivendraḥ

Le reste de la première face est presque complètement perdu. Cependant aux lignes 9-11 on distingue encore : *Yuddhiṣṭhiro 'sau..... Duryodhanā-dyaiḥ..... Yuyutsur vvarasevakaḥ| nāmnā yaḥ Pādarakṣa.....* Après l'éloge du roi venait donc l'éloge d'un des grands du royaume, qui s'appelait Pādarakṣa et qui était, comme il va nous le dire lui-même, le fondateur du sanctuaire de Phu-lưong. Sa *praçāsti* le comparait à un des héros du Mahābhārata, Yuyutsu, qui avait pris le parti de Yudhiṣṭhira dans la grande lutte que celui-ci eut à soutenir contre ses cousins, les Pāṇḍavas, qui avaient pour chef Duryodhana. Il est possible qu'il y ait là une allusion à des luttes intestines qui auraient précédé l'avènement de Bhadravarman.

Sur la seconde face, les traces de 16 lignes sont encore visibles. Les 9 premières sont rédigées en sanscrit ; à la dixième commençait le texte cham, qui n'est qu'une énumération de champs appartenant au temple. Du texte sanscrit les trois premières lignes seules ne sont pas trop effacées. Il débutait immédiatement par la date, dont le chiffre des unités est perdu :

— *paçupatinayanamaṅgalasamupagāte çakapatisamaye mithunadivakaraketurajanikaradharaṇitanaye jaladhara..... ghṛṣmarttu..... kṛṣṇaṣaṣṭhāhe Pādarakṣanāmnā narapatidṛḍhabhaktihṛdayena Çṛī Dharmaliṅgeçvaraḥ pratiṣṭhāpitaḥ..... Liṅgabhūmigrāme smin iti||* (2)

Cela revient à dire que les ruines de Phu-lưong correspondent au sanctuaire du village cham de Liṅgabhūmi, où Çiva était adoré sous le nom de Dharmaliṅgeçvara. Le temple était une fondation de Pādarakṣa, qui servait sous le roi Bhadravarman, successeur de Siṃhavarman. L'acte de donation est daté de *çaku* 830 (plus une unité de 0 à 9). Cela concorde avec ce que nous savons sur l'époque du règne du second Bhadravarman de Đổng-dưong. Ajoutons que l'écriture de cette stèle est identique à celle de l'inscription de Bàng-an qui date du règne du même roi.

(1) Corr. *udayorvvi*°.

(2) Dans les lignes suivantes on distingue encore le nom de Çṛī Dharmaliṅgeçvara et du roi Bhadravarman ; enfin, celui de plusieurs personnages chams dont le titre commence par Po Kluñ, mais dont je ne puis déchiffrer aucun avec sûreté.

5). — L'INSCRIPTION DE LẠC-THÀNH.

C'est encore au même règne qu'il faut attribuer la grande stèle de Lạc-thành (1) dans la province de Quảng-nam. Elle est inscrite sur les quatre faces, ainsi que j'ai pu le constater en faisant enlever le mur de la pagode annamite dans lequel elle était encastrée. C'est, avec la grande inscription de Hà-trung au Quảng-trị, le monument épigraphique le plus beau qu'ait laissé la dynastie. Malheureusement la pierre, haute de 2 m., large de 1 m. et épaisse de 50 cm., n'était pas assez dure. Presque toutes les lignes sont devenues une grisaille indistincte.

La pierre porte deux inscriptions différentes ; de l'une, celle qui est gravée sur les petites faces (2) et dont l'écriture peut remonter environ au XI<sup>e</sup> siècle *çaka*, je n'ai pas à m'occuper ici. L'inscription principale est gravée sur les deux grandes faces :

A : 22 lignes ; 15 en sanscrit et 7 en cham.

B : 22 lignes ; les premières en sanscrit, vers le bas en cham.

La première face, la seule dont il y ait encore quelque chose à tirer, débutait par des stances en l'honneur de Çiva, suivies de l'éloge du roi Bhadravarman, dont le nom se lit trois fois. Le nom du temple était également donné trois fois ; je n'ai pas réussi à le déchiffrer. Heureusement la ligne 8 a conservé intacte la date : *paḥṣapaçupatinayanamaṅgalasamupagate çakapatīsamaye : çaka 832.*

A la ligne 16 on lit assez bien le début du texte cham : *Ājñā yāñ pov ku Çrī Bhadravarmmadeva pu pov ku kâ vriy yāñ pu pov ku Çrī... matandāḥ sarvvakarādāna.* Suivent des fragments d'une imprécation et d'une énumération de champs.

6). — LA STÈLE DE HOÁ-QUÈ.

La pagode communale de Hoá-què, village situé en dehors des faubourgs Sud de Tourane, est bâtie sur un terrain jonché de ruines chames. Cet emplacement, dont le centre est marqué par le poteau télégraphique n° 74 de la ligne Tourane-Saigon, vient d'être découvert par M. Rougier en même temps qu'une belle stèle inscrite sur quatre faces qui s'élevait en son milieu.

Il ne subsiste aucun des trois temples que, d'après la stèle, une puissante famille chame fit élever ici, à la fin de notre neuvième et au début du dixième siècle. Des statues qu'ils renfermaient et qui représentaient tout le panthéon çivaïte, il ne reste plus qu'un Gaṇeça qui git abandonné sous un arbre et un Kumāra représenté assis sur son paon. Celui-ci a eu un meilleur sort : il est

(1) Cf. *Inventaire*, p. 309.

(2) Face a : 16 lignes en sanscrit ; face b : 21 lignes en cham. Quelques mots seulement sont déchiffrables ; à la ligne 8 de la première face on lit un nom royal : Çrī Sūryavarman.

devenu la divinité protectrice du village. Barbouillé de rouge, de bleu et de blanc, et habillé, par le pinceau d'un artiste du village, de vêtements mandari-naux, il occupe la place d'honneur dans la pagode annamite qui a remplacé le temple çivaïte auquel l'avait jadis consacré une princesse du Campā. Chaque année le conseil des notables lui offre des libations solennelles, et une belle inscription chinoise en caractères dorés sur bois laqué avertit les fidèles qu'ils sont en présence du génie de la planète Saturne.

La stèle porte quatre dates : çaka 820, 829, 830 et 831 ; la première appar-tient au règne de Jaya Siṃhavarman, les trois autres à celui de son successeur Bhadravarman. Le début mutilé du texte cham contenait une cinquième date.

La première face est couverte d'une longue invocation à Çiva, dont le thème est emprunté au *Liṅgapurāṇa* (I, 17) ou à un autre grimoire du même genre. Suivent quatre stances glorifiant le roi régnant Bhadravarman, qui est comparé, comme dans l'inscription de Phu-lưong, à Yudhiṣṭhira, le chef des Pāṇḍavas. Ensuite vient l'éloge des membres d'une famille princière alliée à la famille royale et originaire des environs de Tourane, qui bâtit le groupe de Hoá-quê. Le chef de cette famille, qui avait épousé la Pu Po Ku Rudrapūra, portait le nom ou le titre de Ājñā Sārthavāha. Il était le beau-frère du premier Indravarman de Đông-dưong et le neveu du roi Rudravarman, le grand-père de ce dernier.

Ce prince Sārthavāha avait une fille, la dame Ugradevī, qui avait épousé un roi cham, probablement Bhadravarman, le souverain régnant, et trois fils : Ājñā Mahāsāmanta, Narendranṛpavitra et Jayendrapati. Tous les trois occupaient de hautes places auprès du roi Bhadravarman. Le plus jeune, Jayendrapati, nous est donné comme un prodige d'érudition. Il traduisait à pied levé les messages des souverains étrangers et il se glorifie d'avoir composé les *praçāsti* de neuf stèles qui se dressaient devant autant de temples du Campā : deux qui furent bâtis par le roi Jaya Siṃhavarman et sept que construisit Bhadravarman, son successeur. C'est là une nouvelle attestation du grand nombre de temples qui, pendant cette courte période de l'histoire chame, furent dressés dans les plaines qui bordent les deux versants du Col des Nuages.

Hauteur de la stèle : 1 m 20 ; largeur : 0 m 63 ; épaisseur : 0 m 30.

A : invocation et 17 lignes en sanscrit. Le début et la fin des deux premières lignes sont un peu endommagés, mais se laissent restituer facilement.

B : 19 lignes en sanscrit. Quelques groupes de lettres de la première stance ont disparu sans cependant la rendre inintelligible.

C : 17 lignes en sanscrit ; les deux premières sont perdues.

D : 19 lignes en cham avec une phrase et un *çloka* en sanscrit. Les cinq premières lignes ont souffert. L'écriture et l'alignement de cette face ne sont guère soignés (1).

---

(1) Des graffiti commémorant en langue vulgaire des dons postérieurs, ont été ajoutés à trois faces : B, deux lignes en bas ; C, trois lignes en haut ; D, six lignes en haut et probablement deux lignes en bas.

TEXTE.

A.

Oṃ Namaç Çivāya

[Svas]t[i].

- I. (1)Nānārūpāni yasyākḥilajagaduditaiçvavyasambhāvitāni  
kṣiptakṣoṇīdurātmaprabhṛtibhayatamāmsīddhatejāṃsi nitya(2)m  
pūrvvaprakhyātayogānavasitamahimālīṅgitāṅgaiḥ prakāmaṃ  
namyastutyāni santu tribhuvanavasatām bho hi līṅgāni bhūtyai (1) ॥
- II. Anādimaddhya(3)nidhanam līṅgaṃ yasya purātanam  
sarvvalokapraçānty āsīc carācaranamaskṛtam ॥
- III. Yallīṅgena jitaṃ çaçvad bhāvānām hitadhāriṇā  
sādhakānā(4)ṅ ca mokṣatvaṃ dadatā hetunā vinā ॥
- IV. Ākāçamaṇḍalam atītya mahīm aneka -  
bhūtādhikāraparivāritamaṇḍalābhāḥ  
yallīṅgam indudina(5)kṛdgrahasevitābha -  
dattakramāgatasukhodayam atra pāyāt ॥
- V. Līṅgāni yasya sakṛd apy uta ye namanti  
kāmaṅ yathā hṛdaya(6)vīpsupadāl labhante  
te sarvvasādhakaviçeṣagaṇastutāç ca  
devālaye 'pi suravat suramānanīyāḥ ॥
- VI. Līṅgāvasānam atigāḍhata(7)man tv adhastād  
vārāharūpavahatā Hariṇā pi jaitram  
vīryyeṇa sādhayitum uttamayogavetrā  
çaktan na yasya yadaniṣṭa(8)varaprasādāt ॥
- VII. Līṅgāvasānam anabhijñatayopariṣṭād  
mānojjitena Sarasīruhayoninādaḥ  
svadhyānavīryyarucire(9)ṇa tathāpi vettuṃ  
çaktaṃ na yasya yadaniṣṭavaraprasādāt ॥
- VIII. Yo vijñāya Murāripadmavarajāvājñānadoṣgati -  
prāle(10)yaglapitānanāmvujanibhau provāca vāṅīm imām :  
« He Govindasarojajau kim aparaṃ sādhdvā yuvābhyāṃ manāg  
yadmūlāgra(11)bubhutsayā mama natiḥ kṛtyā mudā nānyathā » ॥

(1) Mètre *sragdharā* ; de même aux stances XVII et XX. Les autres mètres sont : *vasantatilakā* (IV-VII, XXIV), *çārdulavikriḍita* (VIII), *prthvi* (XV, XVII), *āryā* (XVI, XXIII), *upajālī* (XXII) ; les autres stances sont rēdigées en *çloka*.

Stèle de Hoá-quê. A.

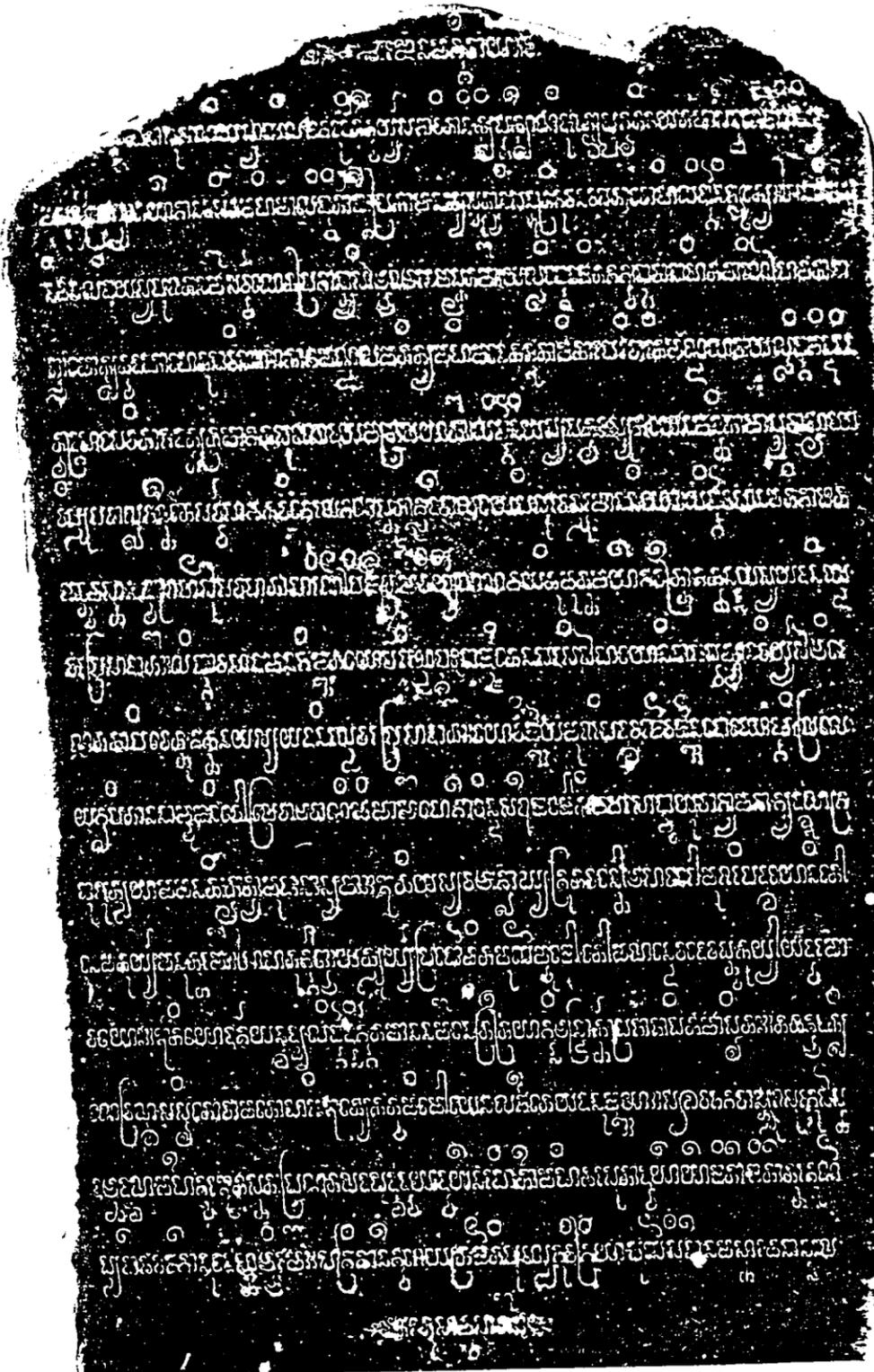


Fig. 32. — STÈLE DE HOÁ-QUÊ. A.

- IX. Iti yasya vacaḥ ḥlāghyaṃ ḥrutavantau ca sādārau  
Murārīpadmayonī tau (12) nematur yyam anuttaram ॥
- X. āhatuḥ ggāñcayatsūryyaprabodhitamukhāmuvjau (1)  
tau « mahān devadevas tvaṃ kuryyā yad varam ā(13)vayoḥ » ॥
- XI. Iti yo darḥayan maddhyaliṅgādnirggatam ānanam  
netratrayāgnicandrārkkaprabhābhāsitam āsthitaḥ ॥
- XII. Tataḥ ca dakṣi(14)ṇe Vrahmā saṃsthito vāmato Hariḥ  
ityekatvam imau yena labhete yadanujñayā ॥
- XIII. Sa eva bhagavān surāsuraḡurus ta(15)dacchadmahā  
Maheḥvara itas tataḥ praṇatapādapadmadvayaḥ  
dvayena rahito mahīdharasutādvayo yo 'jito  
jitottaraḡuṇā(16)spado 'bhavad ago 'nudostāc (2) ciram ॥
- XIV. Sa Ḥrīcāneḥvaro yatra jātipuṣṭabhuvī ḥriyā  
sukhāsīno namaskāradhanān naḥ pā(17)tu sādḥvasāt ॥

B.

- XV. (1) - — - - - — - — - - kalaṅkakālojjhitā  
mahājanagaṇapra — - (2) - - — sta Campāhvayā  
vibhūtiparibhogasampaducitā sutejasvinā  
purāṇabhṛḡuḥḡāsanena kila rakṣitā — - (3) — ॥
- XVI. Ḥrī Bhadravarmmaṇṣpatir bBhṛḡuvaravaṃḥāmvarāmalaḥḡāṅko (3)  
lokāḡayakumudāni svākarakiraṇaiḥ prabodhayati ॥
- XVII. Tuṅgatvaṅgatturaṅga(4)tvaritakharakhuroddhṛtadhūlipradhūmre  
nānānārācadhārāruṇarudhirakaṇāḡokapuṣpāṅkitāḡre  
garjjadrājadjendradhva(5)nihatapaṭahonnādītāḡantarāle  
Campārājādhirāḡaḥ sa jayati mahasāḡau yathā Pāṇḡusūnuḥ ॥
- XVIII. Nyāyena ma(6)hatā tena janitā dharmmapaddhatiḥ  
tayā ḥreyas tu janitaṃ rājñō'vīvṛdhad aiḡvaram ॥

(1) Corr. *gāñjayat* : verbe dénomiatif de *gāñja*, « mépris », qui seul est attesté et encore dans les *koḡa* seulement.

(2) Corr. *dosthāc*.

(3) Le lapieide avait écrit *ḡaḡāṅka*.

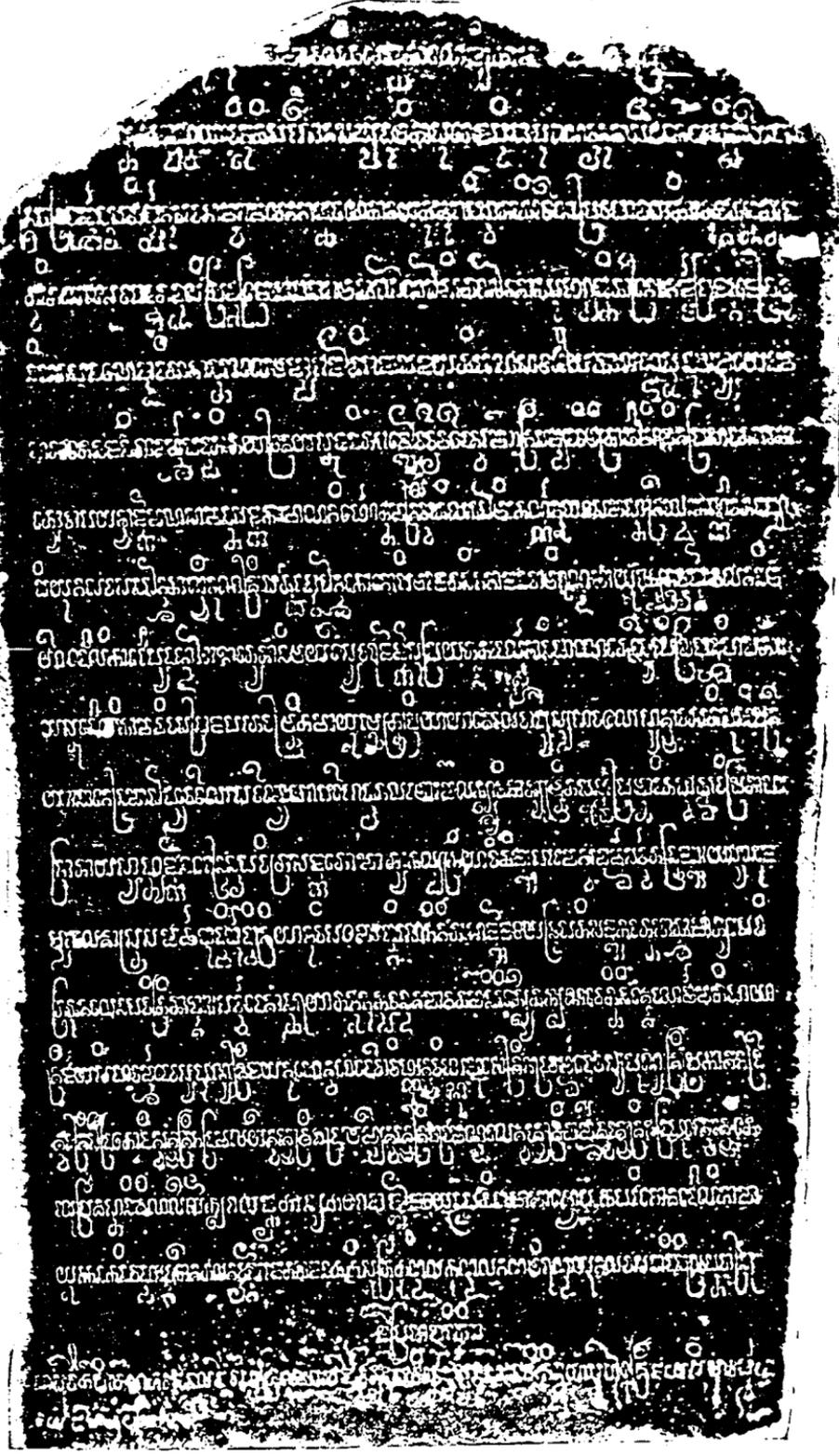


Fig. 33. — STÈLE DE HOÁ-QUÊ. B.

XIX. Çrīsampadaṃ vicitrārthādhīr (1) adhīcaprasādataḥ  
amā(7)tyo 'vāpa yaç cājñā Mahāsāmantasaṃjñakah ||

XX. Mālāçirṣottamaçrīr vvaratilakaruciḥ karṇṇabhūṣā samastā  
çreṣṭhaḥ karṇṇāvataṅso (8) 'pi yugalavasaṇaṃ rugmakāñciguṇaçrīḥ (2)  
satkhadgo rugmakoço 'pi ca rajatanibhaṃ bhājanaṃ vā cirāṇḍaṃ  
māyūracchattrabhṛṅgārakalaçaṇica(9)yo daulikā raupyadaṇḍā ||

XXI. Ity etāni ca yasyaiva rājājñāsūprayatnataḥ  
dūrllabhāñthaloke 'nyair api prādān mahīpatiḥ ||

(10) Yas tu daulikām adhivasan rājaparata ucchritamāyūracchattrapriyāyāçeṣa-  
vādyais (3) saha valair asyāç cāvatarati punar idam çre(11)yaḥ ||

XXII. Nāgendram āruhya valair asaṃkhyaiḥ  
parāparair āvṛtapādacāram  
lakṣmyā vibhāty ucchritasanmayūra — (4)  
pracchāditasvātmaravipratāpaḥ ||

XXIII. (12) Bhrātā yasyāsty Ājñā Narendranṛpavitrasaṃjñako'mātyaḥ  
kalpakriyāvidhijñāḥ Parameçvaradharmmasarvvatanrajñāḥ ||

XXIV. Yasyānuja(13)s sakalaçastrasamarthabuddhir  
buddhiçriyā bhuvī samo'ngiraśābhigītaḥ  
Ājñā Jayendrapatisaṃjñāka uttamātmā-  
mātyaḥ pavi(14)trakuçalena pavitritāṅgaḥ ||

XXV. Sarvvadeçāntarāyātābhūbhuksandeçaṃ āgatam  
nirīkṣyaikakṣaṇaṃ vetti niççeşārthaṃ atīhayaḥ ||

(15) Çrī-Jayasimhavarṃmadevasya puṇyaḥ Çrī-Jayaguheçvaraḥ devo Vişṇuç  
ca Vişṇupure Çrī-Bhadravarmmadevasya puṇyaḥ Çrī-Prakāçabhadre(16)çvaraḥ  
Çrī-Rudrakoṭiçvaraç ca Çrī-Bhadramalayeçvaraç ca Çrī-Bhadracampeçvaraç ca  
Çrī-Bhadramaṇḍaleçvaraç ca Çrī Dharmmeçvaraç ca Çrī Bhadrasureçvaraç ca  
te(17)şu praçastāni çilālekhākṣarālāñkṛtāny akarod Ājñā Jayendrapatināmāmā-  
tyo 'nekaparibhogadaulikāmā(18)vūraṇakanivaddhakhadgakoçakalaçaḥbhṛṅgā-  
rarajatabhajanakatisūtraṇḍalakuṇḍalaganacirāṇḍayugalavasaṇādīni prāptavān  
rā(19)japrasādāt iti ||

(1) La stèle porte *adhīça*.

(2) *Rugma* pour *rukma*, « or »; cf. plus haut la stèle du Grand Temple de Mī-son. *Cirāṇḍa*, à la ligne suivante, est un mot inconnu.

(3) Lire <sup>o</sup>*priyāyā açeṣa*<sup>o</sup> (de *priyāyās + açeṣa*<sup>o</sup>).

(4) Le lapicide avait oublié de graver la syllable *yū* du mot *mayūra*; il a marqué l'endroit d'une croix en signe de renvoi, et a inscrit la syllabe manquante au-dessous du mot précédent.

C.

— — — (3) [a]nujā yasya sādhuvr̥ṭṭyāc̣ritāçayā  
Ugradevī satī nāmā(4)khyāyate puṇyakāṃṣinī

Tais tatsahodarair eka(8)matibhir (1) mmātrānujñāyā Çrī Mahārudradevaḥ  
pratiṣṭhāpito (6) maddhyataḥ gagaṇadvimaṅgalaçake pitur Ājñā Sārthavāhanā(7)  
mnaḥ Çrī-Indravarmmanṛpatimahādevyā (2) Çrī-Rudravarmmahūpabhrā(8)-  
trīyayāsya sahodarasya pratirūpataḥ pitari tadbhaktiyai sva(9)jananībhūmau ||

Atha tenottarata iyaṃ Bhagavatī prati(10)ṣṭhāpitā khavahnitanuçake mātur  
atītakalpasantānaku(11)lobbhavāyāḥ Pu Pov Ku Rudrapurasaṃjñikāyā devī-  
gaṇa(12)patikumārān imān devān pratiṣṭhāpayantyāç candrāgnitanu(13)çake  
pratirūpato mātari tadbhaktaye svabhūmau ||

Api (14) cāmātya Ājñā Jayendrapatināmeti dakṣinata i(15)maṃ Çrī-Mahā-  
çivaliṅgeçvaradevam asthāpayan navadvimaṅga(16)laçake Parameçvarapūjār-  
tham iha jananībhūmau svakī(17)rttaye veti ||

D.

(1).....vañun vulān limā.....(2).....udyāna nau nagara.....(3).....  
vriy muñī.....(4).....andap yāñ pov ku si niy... (5)yāñ pov ku.... sarvā-  
karādāna sarvva pat (6) matandāḥ ya siy urāñ mapamataḥ matandāḥ niy, urāñ  
nan la(7)c di naraka ; ya siy urāñ nāma.. pamataḥ matandāḥ niy, (8) urāñ nan  
nau dauk di svargga yathā iṣṭa driy ||

*Rājā(9)jñā na laṅghanīyā bhavadbhiḥ :*

(Ai)ndavī yā kalā yāvad yāvāt sū(10)ryyakarāvalī  
dīpamānāsti rodasyor (3) asmiṃs tavad sumukti(11)kā ||

Yāñ pu pov ku si niy ranakṣā urāñ viçeṣa tapaḥ (12) maanan driy yāñ pov ku  
di yāñ yāñ sandhyā di yā(13)ñ pu pov ku Çrīçānabhadreçvara | kintu gap kamiy  
yāñ yaja(14)māna yāñ pov ku si niy kā driy yajamāna yāñ pov (15) ku si niy  
paknā dharmma niy siy srauñ punya va kamiy(16) paknā kñ urāñ tapaḥ viçeṣa  
sidaḥ luniy napāy (17) hatu jeñ daḥ sunan urāñ tapaḥ viçeṣa nan tanmadā || (18)  
Humā Vandrauḥ nariy.....tāl huluv.....a(19)viḥ humā nan kā ravuḥ di yāñ  
pov ku Çrī-Mahārudra.

(1) Le lapicide a écrit *mātibhir* et a oublié d'allonger la seconde syllabe de *mātrā* ;  
à la ligne 18 il faut lire *kaṣisūtra* au lieu de *katisūtra*.

(2) Ici, de même qu'au mot suivant, où il est suivi d'un *asya* inutile, le locatif est  
employé au lieu du génitif.

(3) Corr. *rodasor*.

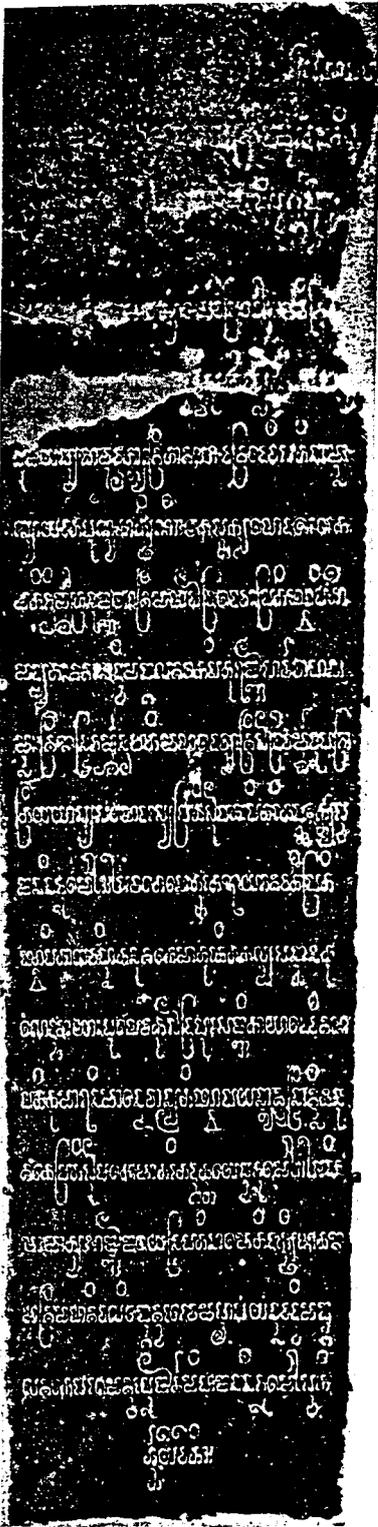


Fig. 34. — STÈLE DE HOÀ-QUÈ. C.

Fig. 35. — STÈLE DE HOÀ-QUÈ. D.

TRADUCTION.

A.

Adoration à Çiva ! Bonheur !

I. Se manifestant sous de multiples formes, ils procurent la souveraineté sur le monde entier ; d'un radieux éclat, ils dispersent éternellement les ténèbres de l'insécurité dont nous menacent sur la terre les impies : que les Liṅgas de Çiva, par la vertu de la puissance inépuisable dont les a doués le *yoga* à l'antique renommée, fassent prospérer, eux qui sont dignes d'adoration et de louanges, les habitants des trois mondes !

II. Le Liṅga antique du dieu n'a ni commencement, ni milieu, ni fin ; il donne la tranquillité au monde entier, lui qu'adorent les êtres animés et inanimés.

III. Toujours et sans raison déterminante, il dispense aux créatures le bonheur et à ses *yogi* la délivrance finale.

IV. Dépassant la terre, il a pour horizon le firmament ; une cour de nombreux génies l'auréole ; sa splendeur, à laquelle rendent hommage le Soleil, la Lune et les Planètes, fait lever peu à peu une aurore de félicité : que ce Liṅga nous protège !

V. Ceux qui honorent une seule fois les Liṅgas de Çiva, voient leurs désirs, au moment même où ils entrent dans leur cœur, réalisés aussitôt ; ils iront au Ciel, où les *yogi* du dieu et ses troupes divines chanteront leurs louanges et où ils seront honorés, tels des dieux, par les dieux eux-mêmes.

VI. Jadis Viṣṇu, fonçant sous la forme d'un sanglier, voulut atteindre dans ses profondeurs insondables l'extrémité inférieure du Liṅga (victoire à lui) : malgré tous ses efforts et bien qu'il fût doué du suprême *yoga*, il ne le put, car il n'avait pas sollicité la faveur du dieu.

VII. L'orgueilleux Brahma, dans son ignorance, voulait connaître où était en haut la fin du Liṅga : bien que flamboyant de l'énergie qu'il puise dans sa méditation, il ne le put, car il n'avait pas sollicité la faveur du dieu.

VIII. Là-dessus Çiva fit entendre ces paroles à l'adresse de Viṣṇu et de Brahma, qui avaient perdu la splendeur du lotus de leurs visages, fané qu'il était par cette gelée : la faute qu'ils avaient commise en manquant de respect au dieu : « O Viṣṇu et Brahma ! En cherchant les extrémités du Liṅga, qu'avez-vous donc atteint ? Rendez-moi hommage, si vous voulez que je vous sois propice. »

IX. Entendant son auguste parole, Viṣṇu et Brahma, pleins de respect, s'inclinèrent devant le dieu suprême.

X. Et ils dirent, tandis que les lotus de leurs visages resplendissaient de nouveau d'un éclat surpassant celui du Soleil : « Tu es le Puissant, le Dieu des Dieux ; daigne nous accorder ce que nous désirons. »

XI. Alors Çiva se manifesta, montrant son visage qui sortit du milieu du Linga, resplendissant de l'éclat du Feu, de la Lune et du Soleil qui sont ses trois yeux.

XII. Aussitôt Brahma se plaça à sa droite, Vişnu à sa gauche, et par la permission de Çiva les deux ne formèrent plus qu'une seule divinité avec lui.

XIII. Et alors le Bienheureux, le maître des dieux et des démons, celui qui frappe ouvertement, Maheçvara, reçut de part et d'autre, à ses pieds de lotus, une double adoration ; exempt de dualité, mais doublé de la présence de Gauri, invincible, victorieux de ceux qui sont le foyer des plus hautes vertus, il se fixa dans l'immobilité, tandis que (Brahma et Vişnu) lui rendaient hommage.

XIV. En ce pays où notre famille a grandi et où il réside dans la béatitude, que le charme de Çriçâneçvara, dont le culte est notre meilleur trésor, nous protège du malheur !

## B.

XV. (*Stance mutilée dont le sens était :*) Il y a un roi magnifique qui règne sur une cité riche entre toutes qui a nom Campā et qui fut fondée jadis par ordre du Sage Bhrgu (1) :

XVI. C'est S. M. Bhadravarman, qui au firmament de la noble race de Bhrgu est une lune sans tache dont les rayons font éclore les lotus de la prospérité du monde.

XVII. Tel (Yudhişthira) le fils de Pāṇḍu, ce roi est habitué à remporter par sa valeur la victoire sur les champs de bataille obscurcis par la poussière que soulèvent dans leur course altière les chevaux avec leur sabot rapide et dur, champs dont les fronts sont pour ainsi dire marqués du pollen, rouge comme le sang, de fleurs d'açoka qu'aurait fait tomber la pluie de traits variés, et dont les quatre coins résonnent du bruit que font le roulement des tambours de guerre et le barrissement d'éléphants gigantesques.

XVIII. Par sa droiture ce roi puissant a établi le chemin de la Loi ; la félicité qui en résulte augmente la puissance royale.

---

(1) Tous les roitelets de cette dynastie prétendent remonter aux Bhargava. Ils se sont taillé un arbre généalogique dans l'*Ādivaṃçāvatarana-parvan* du *Mahābhārata* (I, 6) ; c'est ce chapitre de l'épopée indienne qui permet de comprendre la première face de la stèle de Đông-dương (BEFEO; IV, p. 85).

XIX. Il a un ministre, Ājñā Mahāsāmanta, un réceptacle de multiples biens, qui par la faveur de son roi est comblé d'honneurs et de richesses.

XX. L'honneur de porter une guirlande sur sa tête, la distinction de se marquer d'un *tilaka* excellent, un ornement complet pour les oreilles, de splendides boucles d'oreilles, une paire de robes, l'ordre de la ceinture d'or, une épée de bonne trempe avec un fourreau en or, un plat et un *cirāṇḍa* en argent, un parasol orné de plumes de paon, des vases et des aiguères, un palanquin avec un manche d'argent :

XXI. Toutes ces choses que d'ordinaire on obtient difficilement dans ce monde, il les eut du souverain en récompense du zèle qu'il a montré dans le service du roi.

Cependant, bien qu'assis dans un palanquin agrémenté d'un parasol à plumes de paon plus élevé que celui du roi et accompagné de troupes avec leur musique au complet, il en descendit, car il y eut encore mieux :

XXII. Monté sur un éléphant magnifique qui marchait au milieu d'innombrables soldats qui l'entouraient en avant et en arrière, il rayonnait de majesté, tandis qu'un splendide parasol à plumes de paon servait d'écran à l'éclat, pareil à celui du soleil, qui émanait de sa personne.

XXIII. Il a un frère, le ministre Ājñā Narendranṛpavitra, au courant de toutes les ordonnances sacrées et versé dans tous les traités de la religion çivaïte.

XXIV. Son frère cadet, Ājñā Jayendrapati, doué d'une intelligence qui embrasse tous les traités techniques, est, tel Angiras lui-même, renommé sur la terre entière pour son génie éclatant; d'une âme noble, ce ministre se purifie par de bonnes actions destructrices du péché.

XXV. Par une application extrême il a réussi à pouvoir comprendre d'un bout à l'autre, après les avoir examinés pendant un seul instant, les messages des souverains qui sont expédiés de tous les pays (à la cour du Campā). C'est lui, le ministre Ājñā Jayendrapati, qui a composé les inscriptions poétiques, gravées sur pierre, des temples suivants :

- le temple de Çrī-Jayaguheçvara ;
- le temple de Viṣṇu à Viṣṇupura (1), tous les deux œuvres pies du roi Çrī-Jayasimhavarman ;
- le temple de Çrī-Prakāçabhadreçvara ;
- le temple de Çrī-Rudrakoṭiçvara ;
- le temple de Çrī-Bhadramalayeçvara ;

---

(1) Viṣṇupura est probablement la même ville que Trivikramapura, dont les ruines correspondent, comme nous allons le voir, à la citadelle chame de Nhàn-biêu près Quảng-tri.

le temple de Çrī-Bhadracampeçvara ;  
le temple de Çrī-Bhadramaṇḍaleçvara ;  
le temple de Çrī-Dharmeçvara et  
le temple de Çrī-Bhadrapureçvara, qui sont tous œuvres pies du roi Çrī-Bhadrarvarman.

Pour l'en récompenser, la faveur du roi l'a comblé de multiples distinctions, tels un palanquin, un parasol orné de plumes de paon, un fourreau d'épée en or, des aiguières et vases, un plat en argent, une ceinture, des boucles d'oreilles et des bracelets <sup>(1)</sup>, des *cirāṇḍa*, une paire de robes, etc.

### C.

..... sa sœur cadette est la reine Ugradevī ; toujours soucieuse d'accomplir des œuvres pies, elle jouit d'une félicité qui a sa source dans sa conduite vertueuse.

Ses (trois) frères, d'un commun accord, avec la permission de leur mère ont élevé ici à la mémoire de leur père, dans leur terre natale, en l'année *çaka* 820 (*gagana-dvi-maṅgala*), au centre un Çrī-Mahārudra auquel ils ont donné les traits de leur père, l'Ājñā Sārthavāha, qui était le frère de la reine de premier rang du roi Indrarvarman, la nièce du roi Rudrarvarman.

Au Nord de ce temple ils élevèrent ici dans leur pays, en *çaka* 830 (*kha-vahni-tanu*), en l'honneur de leur mère, une Bhagavatī à laquelle ils donnèrent les traits de leur mère, la Pu Pov Ku Rudrapura, issue d'une famille pure depuis les siècles les plus reculés, et qui elle-même a offert en *çaka* 831 (*candra-agni-tanu*) ces statues de Devī, de Gaṇeça et de Kumāra.

Enfin le ministre Ājñā Jayendrapati a consacré au Sud (du temple de Mahārudra), ici dans sa terre natale, un Çrī-Mahāçivaliṅgeçvara, en *çaka* 829 (*nava-dvi-maṅgala*), pour le culte de Parameçvara et en vue de sa propre gloire.

### D.

(CHAM)... quinzaine claire du cinquième mois... parc jusqu'à la ville... jusqu'à ce temple... une fondation religieuse complète... Que l'homme qui ravira les biens du temple tombe <sup>(2)</sup> dans l'enfer! Que l'homme qui... (les protège) aille selon son désir demeurer dans le Ciel!

---

(1) Je ne connais pas la différence qu'il peut y avoir entre *kuṇḍala* et *kuṇḍalagaṇa*.

(2) *Lac*; le même mot revient dans une formule analogue à la seconde ligne de la face B de la stèle de Ban-lanh (*BEFEO*, IV, p. 101); c'est bien *lac* que porte la stèle de Ban-lanh, et non pas *lan*, comme l'imprime le *Bulletin*. — Le khmèr répond par *lic*. Le cham actuel ne semble plus posséder ce mot; il en a cependant gardé un dérivé : *glac*, « tomber », « chute », « péché ».

(SANSKRIT) Ne transgressez pas les ordres du roi !

Puisse cette œuvre pie durer ici aussi longtemps que les phases de la lune et l'orbe lumineux du soleil éclaireront l'univers (!) !

7). — L'INSCRIPTION DE HÀ-TRUNG (QUẢNG-TRỊ).

Pilier inscrit sur quatre faces dont voici le détail (2) :

A : 18 lignes en sanscrit et 11 lignes en cham.

B : 19 lignes en sanscrit et 10 lignes en cham.

C : 20 lignes en sanscrit et 7 lignes en cham.

D : 43 lignes en cham.

Le texte cham est tracé d'une écriture très simple, identique à celle de la stèle de Phú-thuận (3). Elle débute ainsi :

*Humā yān pov ku Çrī-Indrakānteçvara di nagara Navap* : « Voici les champs qui appartiennent au sanctuaire de Çrī-Indrakānteçvara dans la ville de Navap. » Suit, sans autre formule, une longue énumération de champs avec l'indication exacte de leurs bornes. La moitié du texte cham reste lisible.

L'écriture du texte sanscrit est identique à celle de la stèle bouddhique de An-thai (cf. *supra*). Ses traits profondément gravés ont hâté la désagrégation de la pierre ; l'inscription est devenue illisible, sauf quelques mots insignifiants. Seules les cinq dernières lignes sanscrites de la troisième face font exception. Elles étaient enfouies en terre lors de mon passage à Hà-trung, et ne semblent pas avoir été exposées, comme le reste, aux intempéries. Elles représentent quatre stances du mètre *āryā* et par un heureux hasard elles contiennent juste la date et l'objet de l'inscription. Seulement, une colonie de fourmis rouges avait bâti un canal souterrain le long de la seconde stance, abrégeant ainsi considérablement le travail que demandera la vérification astronomique de la date :

---

(1) Suivent sept lignes en cham contenant une disposition pour les religieux chargés du culte ; plusieurs mots encore inconnus empêchent d'en comprendre les détails.

(2) C. PARIS qui a découvert cet emplacement (*Bulletin de géogr. hist. et descr.*, 1898, p. 250) et PARMENTIER (*Inventaire*, p. 541) signalent à Hà-trung un pilier à quatre faces avec 43 lignes en cham sur chaque face. Ce doit être une erreur, car il ne peut pas s'agir d'une autre inscription.

(3) *BEFEO*, XI, (1911), 11. Les deux inscriptions, celle non datée du sanctuaire de Bhagyakānteçvara à Phú-thuận et celle de Indrakānteçvara à Hà-trung appartiennent probablement au règne du même roi, le second Indravarman de Đông-dương.

*Kāyāgnimaṅgalayute śakapatisamaye madhor asitapakṣe  
śaṣṭāhe budhavāre pravaraivasantarttukāle 'smin ||*

*prathamabhava..... ghaṭagate raviputre  
... tula... saurasuragurucandrāgāte dhanuṣi... lagne ||*

*bhauma... makare [me]śabhṛguje çrīmatīndrakānteçam  
sātiṣṭhipat svabhaktyā sādhvī Çrī Indravarmmanṛpe ||*

*Çrī-Tribhuvanadevyāḥ çrīḥ punyānām sthānam ūdhakīrttiḥ syāt  
pratimāliṅgo devo nityam Çrī-Indrakānteçah ||*

Ces quelques lignes nous informent que les ruines de Hà-trung représentent les restes d'un sanctuaire cham où Çiva était adoré sous la forme d'un līṅga à figure humaine qui portait le nom de Indrakānteçvara. Le temple fut consacré le 21 *caitra* de l'an 838 (*kāya-agni-maṅgala*) çaka, sous le règne d'Indravarma, fils de Bhadravarman. Le temple était l'œuvre pie de la reine Tribhuvanadevī qui était la veuve du roi Siṃhavarman, comme va nous le dire l'inscription de Nhan-biêu. D'après le texte cham, le territoire de la commune annamite de Hà-trung était occupé, il y a mille ans, par la ville chame de Navap.

Le texte cham ne contient pas d'autres renseignements historiques ou géographiques, sauf la mention du village de Cikir (*paliy Cikir*) que nous retrouverons sur la stèle de Nhan-biêu, à trois heures de cheval de Hà-trung, et celle d'un fleuve, le Kraung Trapauk, qui est probablement la rivière de Quảng-trị.

La position de chaque champs donné au sanctuaire est indiquée par rapport aux bornes rituelles (*sīma*) qui s'élevaient aux points cardinaux du temple. Pour chacun on donne la superficie en une mesure qui est appelée *galauk* et, quand il s'agit de rizières la valeur de la récolte en *jāk* ou boisseaux.

Les champs sont divisés en trois catégories; les uns, les moins nombreux, sont appelés *humā masin*, « terrains salés », *reclaimed land*; d'un d'eux on dit qu'il va *tāl pasir tasik rayā*, « jusqu'aux sables du grand océan ». Les autres terrains s'appellent *humā anataṃ* et *humā daniḥ*. En cham *ataṃ* signifie « repiquer » et *diḥ* « semer, planter ». Il est probable que les vieilles formes à infixe de ces deux mots représentent les termes qui désignaient au Campā les terrains bas où on repique le riz (*anataṃ*) et les hautes terres où on sème à demeure ou qui sont plantées d'arbres fruitiers (*daniḥ*).

## 8.) — LA STÈLE DE NHAN-BIÊU.

Plusieurs vestiges chams avaient été signalés par C. Paris au hameau est (*đông-giáp*) de ce village (*Inventaire*, p. 526). D'autre part le P. Cadière (*BEFEO*, V, p. 189) a relevé au hameau ouest (*tây-giáp*) de Nhan-biêu un tertre, reste d'un sanctuaire, et un līṅga. M. de la Susse, délégué au Ministère de l'Intérieur à Hué, a bien voulu m'adresser la note suivante sur les résultats

d'une nouvelle étude qu'il vient de faire sur l'ensemble de ces emplacements au Nord desquels sont situés les vestiges de Cồ-thành, « la vieille citadelle » :

« ĐÔNG-GIÁP : une profonde tranchée exécutée dans l'axe du monticule et en arrière de l'autel annamite qui en couronne le sommet a mis à jour les murs de l'ancien sanctuaire cham et la statue dont la plinthe se trouve devant le pagodon annamite. C'est une fine figure de Viṣṇu, aux moustaches roulées, aux larges yeux. Le torse est nu et le bas du corps est vêtu d'une étoffe enroulée autour des hanches qui est retenue par une ceinture dont les bouts retombent en plis gracieux sur le devant avec ceux de l'étoffe. Des quatre bras du dieu, il ne subsiste plus que deux, les deux autres étant cassés au coude. Celui de droite tient un fruit ou une boule; celui de gauche tient le bâton dont on aperçoit l'arrachement sur la plinthe.

TÂY-GIÁP : Un tertre, reste d'un sanctuaire écroulé. Le sol est parsemé de briques. Les notables prétendent qu'à une date relativement récente de grands édifices des « Moïs » s'élevaient en cet endroit. A la sixième année de Minh-Mạng (1825) l'autorisation fut donnée au village par le souverain de prendre les briques du temple abandonné pour construire la pagode communale. Devant le tertre gît un lînga avec sa cuve à ablutions et son socle formé de deux blocs de pierre s'encastant l'un dans l'autre. Les Annamites rendent un culte au génie qui habite ces pierres. A quelques pas de là, j'ai pu mettre la main sur une stèle enfouie dans le sol dont elle émergeait de quelques centimètres seulement. Mon guide annamite m'y a mené tout droit, parce que son grand père avait voulu autrefois la couper en deux pour en faire un moulin à moudre le riz et que lui-même s'était mis à ce travail. Il ne réussit du reste, tant la pierre était dure, qu'à l'entamer superficiellement; c'est lui qui a détruit la dernière ligne de l'une des faces.

« La forme de cette stèle est celle d'un tronc de pyramide renversé à base carrée. Sur le sommet se trouve une rosace représentant une fleur de lotus à huit pétales. Les quatre faces de la stèle sont inscrites. Hauteur : 1 m. 50; dimensions de la base : 0 m. 80.

« A côté de la stèle se trouve son soubassement, simple bloc de pierre carré percé d'un trou pour la queue de la stèle. Ce renseignement est intéressant, parce qu'à une cinquantaine de mètres se trouve un autre socle identique. J'en ai conclu à la présence, dans le voisinage, d'une seconde stèle, mais n'ai pu, malgré de longues recherches, la retrouver.

« Cet emplacement, par son étendue, semble avoir été celui d'un groupe assez considérable. Mais je suis porté à croire que ce n'était qu'une sorte d'avant corps d'un autre groupe qui se trouvait à 300 m. de là, vers la montagne. Sur une éminence couronnée d'une touffe d'arbres et située au milieu d'une plaine sablonneuse se trouve un pagodon consacré à une divinité locale. Tout autour se remarquent des briques qui ne sont pas de provenance annamite. J'ai essayé de pénétrer dans la petite forêt qui l'encerclé étroitement, mais elle est constituée par une brousse si épaisse que j'ai dû y renoncer. Par ailleurs les habitants ont une telle crainte de l'endroit qu'aucun d'eux n'a voulu s'y aventurer avec moi. »

. . .

A : Invocation et 13 lignes; sanscrit.

B : 14 lignes; sanscrit.

C : 11 lignes; sanscrit.

D : 12 lignes; cham.

Plusieurs lignes des trois premières faces ont un peu souffert; heureusement ces lacunes n'intéressent aucun passage important. Voici en résumé ce que la stèle nous apprend :

Un dignitaire du Campā, Po Kluñ Piliḥ Rājadvāra, et son fils aîné, Sukṛti Po Kluñ Dharmapātha, consacrent en *çaka* 830 un temple çivaïte, le Devaliṅgeçvara, dans le village de Kumuvēl. Les terres qu'ils donnent à ce temple touchent au Nord à la citadelle (*hajai*) de Trivikramapura, probablement le Cồ-thành (« la vieille citadelle ») actuel. En 833, le père et le fils bâtissent en outre un monastère bouddhique dans leur village natal, Ćikir. Ils placent ce monastère sous le vocable d'Avalokiteçvara et lui donnent le nom de Vṛddhalokeçvara en l'honneur de leur aïeule, la princesse Lyañ Vṛddhakulā. Par cette dernière il sont apparentés à la maison royale, car la princesse Lyañ Vṛddhakulā est la grand'mère de la reine Tribhuvanadevī qui a bâti le temple de Hả-trung et qui était la femme du roi Jayasiṃhavarman.

Le père se vante d'avoir servi successivement sous quatre rois du Campā : Le roi Jayasiṃhavarman et son fils, le roi Jayaçaktivarman; ce dernier est nouveau et n'a pu avoir qu'un court règne; enfin le roi Bhadravarman et son fils, le roi Indravarman. Il reçut successivement les titres de Po kluñ Sudaṇḍavāsa et de Akālādhipati. Il fit deux pèlerinages à l'île de Java pour y apprendre la sorcellerie.

## TEXTE.

### A.

Oṃ namaç Çivāya ! (1) Svasti !

I. Yaṃ bhūrbbhuvās sma varṇayisyanti ca varṇayanti  
trayaddhikās santi — — — — —  
— — — — — [na](2)mostu tasmai (1) ||

---

(1) *Upajāti*; de même XV; les autres mètres sont: *çloka* (VII, VIII, XI, XIX); *arya* (XIV, XVII); *gīti* (IV, VI); *upagīti* (V); *çārdūlavikrīḍita* (II, IX, XII); *çikharīṇi* (III); *sragdharā* (X); *indravajrā* (XIII); *prthvi* (XVI); *vaṃçastha* (XVIII et XX).

Api ca :

II. Yena Çrīpatitulyavikramavatā niççaṅkayā rakṣatā  
 Campābhūmim akhaṇḍitasvatarasām Lakṣmī(3)m ivācañcalām  
 dattādattamanorathā vahuvīdhā sampat prajābhyas sadā  
 çrīmac Chrī Jayasiṃhavarmmanr̥patis sa (4) khyāyate bhūtale ||

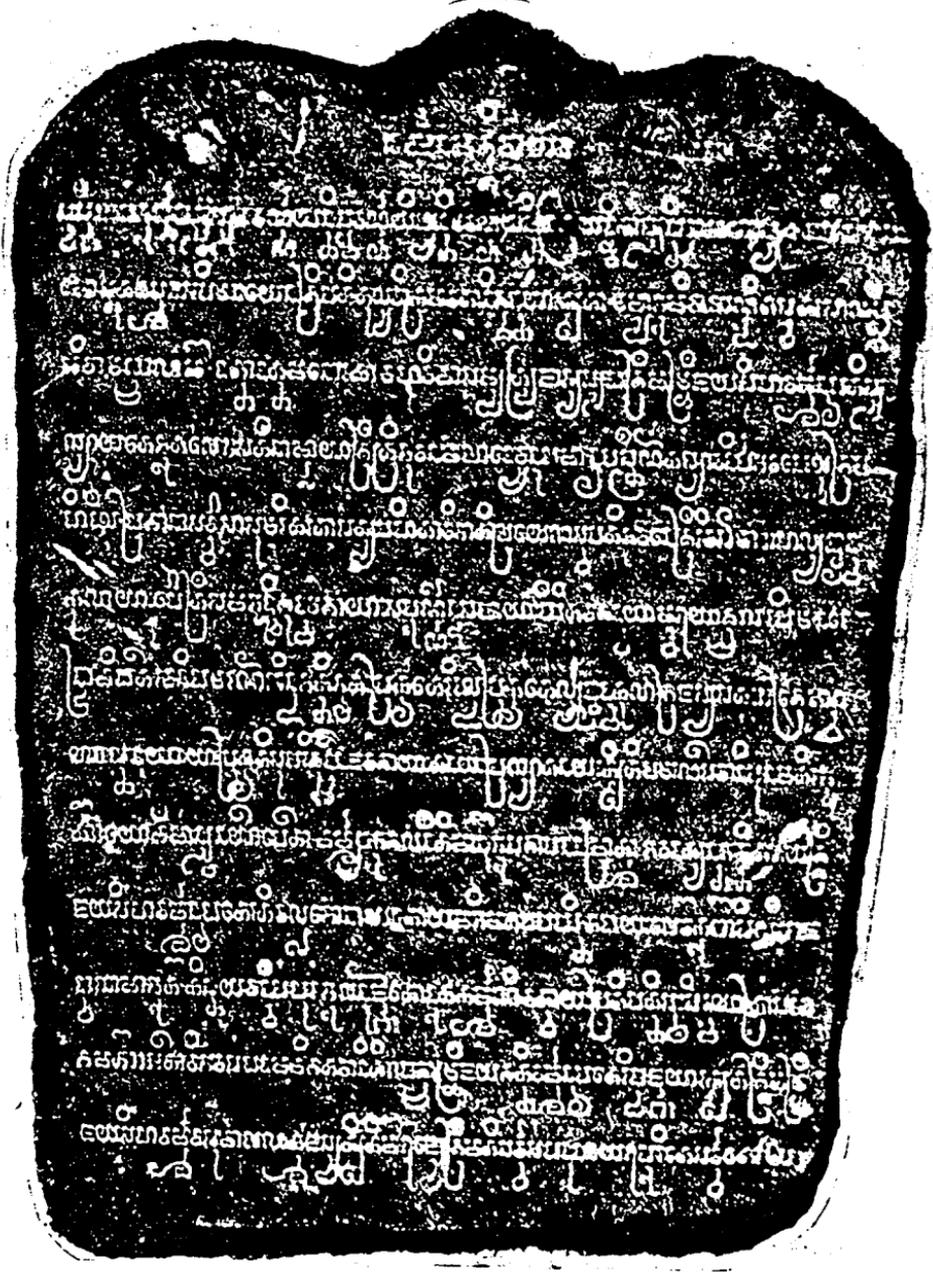


Fig. 36. — STÈLE DE NHAN-BISU. A.

III. Satī nāmnā yā Çrī-Tribhuvanamahādevy anupamā  
nrpastrīṇām tasyāvanipabhavaneṣv agrama(5)hiṣṭī  
pradhānā sarvvāsām sucaritaratā patyasahitā  
vibhātī prāyeṇa svapatibhavane Çrīr iva rucā ||

IV. Sā Lyañ Vṛddha(6)kulāyāḥ pautrī samabhūd viçuddhavaṃçāyāḥ  
sampūrṇendusamāyāḥ dīpitavaṃçadvayāmvarāyāç ca ||

Api ca :

V. Nare(7)ndrādhipater avanipacaraṇāravindabhaktibhṛtaḥ  
Prakṛter iṣṭaprakṛter Lyañ Vṛddhakulāgrajasya sataḥ ||

VI. Çreṣṭhā(8)yās tanayāyāḥ prakṛtisupariçuddhanaijvaṃçāyāḥ  
tanayaḥ prakhyātanayaḥ kṣītipacaraṇasevānipunamatir abhū(9)t ||

VII. Yo dhīmān svanayopeto dharmmyaḥ kuçalanītimān  
bhūpaçāsananamrātmābhavad atyantabhaktitaḥ ||

Yaç Çrī(10)Jayasiṃhavarmmanṛpater ativallabho nāyako 'yam abhimata-  
sampad asti | tadā yaḥ

Pov Kluñ Piliḥ Rāja(11)dvāranāmābhūt | Kintu :

VIII. Yavadvīpapuraṃ bhūpānujñāto nūtakarmmaṇi  
gatvā yaḥ pratipattistaḥ siddhayatrām samā(12)gamat ||

Ato vibhavasampadam adhigatavān iti ||

IX. Paçcāc Chrī-Jayaçaktivarmanṛpater iddhājñayā rakṣataç  
çrīmac Chrī-(13)Jayasiṃhavarmmavasudhāpālātmaajasya kṣītim  
rāje çrīmati sarvvasampadudayair āpūrīte sarvvato

B.

(1) — — — — — — — — — — yadvat prabhūto 'bhavat ||

Api ca :

X. Çrīmac Chrī Bhadravarmmāvanibhuja iha dikpra — — — (2) — —  
..... āvarīṇām  
..... vīryya...(3)...  
dikṣv ākarṇya dviṣas te pulakitabapuṣo 'tījvaraṃ yanti sarvve ||

Tatra tasya Pov Kluñ Sudaṇḍa[vā]sa(4)nāmadheyas samabhūt | Tadāpi :

XI. Yavadvīpapuraṃ bhūyaḥ kṣītipānujñayā — —  
divāram api yo gatvā siddha(5)yātrām upāgamat !

Ato yasmiṃç ca Çrī Bhadravarmmāvanibhujo... kṣamāyās Sudān Kumudel  
kṣe(6)trāṇi yo 'dhigatavān iti | api ca :

XII. Yasyerājavataḥ punaḥ sthira - — Çrī-Bhadravarmmāhvaya-  
kṣoṇīpālasuta(7)sya durjjayajayaçrivistarasyākḥilām  
kīrttir vvbhramatī ca dikṣu vi - — nirggantum asmāt param  
pūyatpradhanāya (1) (8) sarvvadig iyaṃ hāsaṅkarety avravīt ||



Fig. 37. — STÈLE DE NHAN-BIEU. B.

(1) Le lapicide a oublié une syllabe au début du quatrième pāda.

XIII. Çrī- Indravarmmānam adhīçvaram taṃ  
deçāntare vyāptayaçaḥprakāṇḍam  
prī(9)tyā samākaraṇṇya nṛpāç ca tuṣṭās  
taṃ saṃstuvanti sma niranṭaram te ||

XIV. Tadrājye yas tu prāyaço bhūpater ājñāsupra(10)yatna  
kṛtāyāsativād Akālādhipatināmadheyam avāpa ||

XV. — — — karmopacitātmabhāvaḥ  
kṣitīçanī(11)tipratibaddhabuddhiḥ  
iṣṭeṣv anīṣṭeṣu narādhipasya  
kiñcit pra — — khalu yaḥ samartthaḥ ||

Asti ya(12)dagrajas Sukṛtī Pov Kluñ Dharmmapāthākhyah Çrī-Indravarmma  
vanipālānuagraho 'bhūt ||

XVI. Vidagdhamaṣam(13)padām iha paraṃ guṇāmbhonidheḥ  
nidhiḥ prakṛtibhaḥ purassarikaçuddhacittodayaḥ  
nayā suvipulā (17).....  
.....

C.

(1) yo 'yam agraja... evam akathayat:

XVII. Kumuvēl-bhūmikṣetrāṇi rājaprasādād adhigatā(2)ny abhūvan  
Cikir-grāmo vātmajananinivāsabhūmi..... ||

..... hṛdayoḥ devaḥ pratiṣṭhāpayitavya i(3)ti | Kutah :

XVIII. Vibhūtir eṣā vipulāpy asārtthikā  
samucchitāpi kṣaṇabhaṅgatān gatā  
atīva nissāratamā mahī(4)tale  
maharṣiṇoktā sakale sadāgame ||

XIX. Etat sañcintya matimān atra kīrttiparāyaṇaḥ  
(5)tayor ddevapṛatiṣṭhām yaḥ karttum utsahate tadā ||

Sa eva paramakuçalapuṇyasambhārabhārāva(6)rjijitahṛdayo 'mvaradahana-  
maṅgalopagate çakarāje mithunādityaketvindutanaye mṛgendra(7)lagne mṛga-  
rājākhaṇḍatuṣarāṃçau kanyābhūtanaye makararāhau meṣasuragururavije ma-  
gharkṣe(8) somavāre jeṣṭhasitapañcāhe devaliṅgeçvaram atiṣṭhipat svāgrajena  
saha kīrttaya(9)iti ||

Tataḥ pratiṣṭhāpita eva tena Çrī-Vṛddhalokeçvaranāmadheyah tritryaṣṭayukte  
ca(10) çake vihāro grāme Cikir nāmni tu sāgrajena ||

XX. Yathā dharā 'çritya <sup>(1)</sup> vasundharādharā  
calācalāpi (11) sthīratām upaiti sā  
tathā pradeco 'yam asau Maheçvaram  
Kṛpātmakam vāpi ca tatprabhāvataḥ ||



Fig. 38. — STÈLE DE NHAN-BIÊU. C.

(1) L'inscription porte *âçritya*.

D.

(1) Niy dom humā yān pov ku Devaliṅgeçvara di Kumuvvel:  
 Humā bhauk purāk (1) tluv pluḥ tijuḥ galauk; a(2)siy ñu sapluḥ jāk; nariy sān  
 urān pagār pinān tūy andap sdān nau patāl dandau viçesa | sumrān (3) dakṣiṇa  
 nam pluḥ galauk; asiy ñu tluv pluḥ jāk; nariy sim patāl dvā sumrān dandan



Fig. 39. — STÈLE DE NHAN-BIÈU. D.

(1) La seconde consonne de ce mot n'est pas d'une lecture certaine.

viṣeṣa patāl hu(4)mā krain nan humā talavvar tluv rtuḥ sā pluḥ galauk ; asiḥ ñu dalapan pluḥ jāk.

Niy humā daniḥ trā : (5) nariy sim patāl sān pov acov vuñā, tijuḥ pluḥ tluv galauk ; nariy dandau viṣeṣa patāl rumah yān sā (6) rtuḥ naḥ pluḥ dvā galauk. Humā vrajān aviḥ lagaiḥ di yān ; nariy likuk dlai rumah yān patāl dlai vandān. ru(7)mañ dlai vandān patāl dlai padan ; nariy-ajauñ dlai nan nau gauk huriy tamā aviḥ nau ; nariy dlai ajau(8)ñ curaiḥ patāl ajauñ dlai dandau rivuv, dlai pulāv dandau rivuv, tum jalān virān.

Niy dandau trā : dandau (9) rivuv, dandau rusā, dandau tlan, dandau ajauñ curaiḥ, dandau krain, dandau akiak, dandau kmān, dandau tuñit, (10) dandau viṣeṣa, tum nariy danauv rivuv patāl stap utara hajai yān pov ku Trivikramapura : rumañ da(11)kṣiṇa hajai yān pov ku Trivikramapura patāl stap har tanipār urān cvaḥ nan nan tum nan a(12)vista lagaiḥ di yān pov ku si niy ||.

## TRADUCTION.

### A.

Adoration à Çiva ! Bonheur !

I. (*Stance mutilée en l'honneur de Çiva*).

II. Il y avait un roi, valeureux comme l'époux de Lakṣmī (Viṣṇu) lui-même ; il gouvernait avec énergie la terre du Campā qui était dans la plénitude de sa force et qui lui était fidèle comme Lakṣmī (1) (l'est à son époux) ; sans cesse il procurait à ses sujets un bonheur multiple qui ne laissait plus de place au désir : ce roi s'appelait sur la terre S. M. Çrī-Jayasimḥavarman.

III. Celle qui fut sa reine principale, Çrī-Tribhuvanadevī, sans égale parmi les femmes des rois, elle qui est la première au palais royal, cette haute dame d'une conduite vertueuse, brille, même après la mort du roi, d'un éclat comparable à celui de l'épouse de Viṣṇu ; combien plus encore du vivant de son royal époux !

IV. Elle est la petite-fille de la Lyañ Vṛddhakulā, de cette femme issue d'une race pure qui, telle une pleine lune, a illuminé le ciel de deux races.

Ensuite :

V. Cette Lyañ Vṛddhakulā avait eu un fils aîné, le chef-d'œuvre de la nature, dévoué au service des lotus des pieds royaux de son souverain.

VI. De celui-ci naquit une fille et d'elle qui pouvait se vanter d'appartenir à une famille pure dès l'origine, naquit un fils : d'une conduite exemplaire il est dévoué uniquement au service de son roi.

---

(1) Jeu de mots sur *Lakṣmī* et *lakṣmī* « fortune » ; cette dernière est essentiellement infidèle.

VII. Rempli de bon sens, discret, pieux, bienfaisant, cet homme loyal ne vit que pour les ordres de son souverain.

Il eut le bonheur enviable d'être un des familiers et un des capitaines de S. M. Çrī-Jayasimhavarman; il s'appela Po Kluñ Piliḥ Rājadvāra.

VIII. Pour un but louable, lui qui est ferme de propos, il se rendit, avec l'autorisation du roi, dans la capitale de Java où il acquit la science magique.

De là date sa grande fortune.

IX. Sous le règne brillant et parfaitement prospère de S. M. Çrī-Jayaçaktivarman, fils de S. M. Jayasimhavarman..... il (Po Kluñ Piliḥ Rājadvāra) continuait à occuper une haute situation.

## B.

X. (*Stance mutilée* :) Eloge du roi Çrī-Bhadravarman, qui était terrible à ses ennemis. Sous ce règne il (Po Kluñ Piliḥ Rājadvāra) reçut le titre de Po Kluñ Sudaṇḍavāsa.

XI. ....avec la permission du roi il se rendit une seconde fois à Java pour acquérir la science magique.

....il obtint de S. M. Çrī Bhadravarman.. les terres des villages de Sudān et de Kumūvel.

XII. (*Stance mutilée* :) Ensuite régnait le fils de Çrī-Bhadravarmman, Çrī-Indravarman; début de son éloge.

XIII. Les rois, heureux et l'obéissant avec dévotion, ne cessent de chanter les louanges de S. M. Çrī-Indravarman, dont la gloire magnifique est répandue jusqu'aux confins de la terre.

XIV. Sous son règne il (Piliḥ Rājadvāra) a obtenu le titre de Akālādhipati, en récompense du zèle avec lequel il accomplit les ordres du roi.

XV. ....mettant toute son intelligence au service de la politique du roi, il est à même de ...(conseiller) le souverain dans les circonstances heureuses et malheureuses.

Son fils aîné s'appelle Sukṛti Po Kluñ Dharmapātha; c'est un des favoris de S. M. Çrī-Indravarman.

XVI. (*Stance mutilée* :) éloge de Po Kluñ Dharmapātha, le fils aîné du donateur.

## C.

....il parla ainsi à son fils aîné :

XVII. La faveur du roi nous a valu les terres du village de Kumūvel; le village de Cikir, où nous sommes nés et où nous demeurons.....

|. . . . . il convient que nous deux, d'un cœur. . . . ., nous érignons un temple. Pourquoi ?

XVIII. « Les biens de ce monde, tant que vous en aurez, n'ont aucune consistance; amassez-en tant que vous voudrez: un seul instant vous les ravira; rien n'est aussi futile sur cette terre. » Voilà ce que le Grand Sage (le Buddha) n'a cessé de proclamer dans son excellent enseignement.

XIX. Dans cette pensée cet homme sage, parvenu au comble de la gloire, résolut de consacrer des sanctuaires à ces deux dieux (Çiva et Avalokiteçvara).

Or donc lui, ployant déjà sous le fardeau béni d'une multitude d'œuvres méritoires, de concert avec son fils et en vue de sa gloire, consacra un Deva-liṅgeçvara en l'année *çaka* 830 (*ambara-dahana-maṅgala*), un lundi, le cinquième jour de la quinzaine claire du mois de *jyaiṣṭha*: le Soleil, le Noeud descendant et Mercure étant dans les Gémeaux, le Lion à l'horizon, la Lune entière dans le Lion, Mars dans la Vierge, le Noeud ascendant dans le Capricorne, Jupiter et Saturne dans le Bélier, sous le signe *magha*.

Enfin en *çaka* 833 (*tri-tri-aṣṭa*), il consacra, de concert avec son fils aîné, dans le village de Cikir, un monastère bouddhique qui fut appelé Çrī-Vṛddhaloकेçvara.

XX. Les points d'appui que la terre instable a trouvés dans les montagnes qui l'affermissent, ce pays les trouvera, grâce à Çiva et Avalokiteçvara, dans leurs deux sanctuaires.

#### D.

(CHAM) Voici le total des terrains appartenant au temple de Devaliṅgeçvara:

La rizière Bhauk Purāk d'une superficie de 37 *galauk* et produisant 10 mesures de riz; elle va de la « maison des hommes de l'enclos des aréquiers » jusqu'à la Grande Mare au Sud. — La rive sud (de la mare): 60 *galauk*, produisant 30 mesures de riz. — Le terrain qui va de la borne du temple (*sīma*) aux deux rives de la Grande Mare, où il est borné par le champ Krain et le champ Talavvar: 310 *galauk*, produisant 80 mesures de riz.

Voici les terres sèches (où on sème à demeure): Le terrain qui va de la borne du temple jusqu'à la maison du chef des fleuristes: 73 *galauk*; le terrain qui va de la Grande Mare jusqu'à la « maison du dieu »: 162 *galauk*. Est donné au temple le terrain appelé Vrajān tout entier; il part de derrière la forêt de la « maison du dieu » pour aller jusqu'à la forêt appelée Vandān, de la forêt Vandān jusqu'à la forêt des *pandanus*; du pied de cette forêt il va au couchant où il est borné par la forêt Ajauñ Curaiḥ, le pied de la forêt de la mare du tigre, la forêt de l'île de la mare du tigre, le chemin septentrional.

Voici les mares: La mare du tigre, la mare du cerf, la mare du python, la mare Ajauñ Curaiḥ, la mare aux briques, la mare Kmān, la mare Tuñit, la

Grande Mare : celle-ci va de la mare du tigre jusqu'au Nord de la citadelle du seigneur de Trivikramapura, et du Sud de la citadelle de Trivikramapura jusqu'à....., tout cela appartient à ce temple.

. \* .

La face D, rédigée en cham, n'admet, bien entendu, qu'une traduction hypothétique. Voici quelques mots nouveaux dont je crois avoir trouvé le sens. Les différences entre le dialecte actuel et la langue des inscriptions s'expliquent presque toutes par le même fait : chute ou changement du préfixe <sup>(1)</sup>. C'est là une tendance qui, parmi les langues de cette famille, a pris son plus grand développement en cham et en pégouan.

*Asiy*, « le riz », aujourd'hui *lasēi* ; les Djarais ont conservé la forme sans préfixe : *orsoi*.

*Tluv*, « trois » ; aujourd'hui *kläu* ; les Radés disent encore *tläu*.

*Dlai*, « forêt broussaille » ; aujourd'hui *glai* ; en radé encore *dlè*.

*Tlan*, « le python, boa » ; aujourd'hui *klan* ; talaing *klan*, mais khmèr *thlan*.

*Ruman*, « de, à partir de » ; aujourd'hui *mon* ; la voyelle du préfixe est influencée par la labiale suivante.

*Vrliy* (BO-MUNG, B. 5, et BAN-LANH, B. 1) <sup>(2)</sup> « quiconque » ; aujourd'hui *lēi* et *halēi*.

*Dandau* « lac, étang, mare » ; aujourd'hui *danau* ; cf. *andap*, « en avant », qui devient dans le parler moderne *anap*.

---

(1) Il faut se rappeler que les liquides *r* et *l* sont traitées comme tels.

(2) Préfixe *vr* ; le *bēr* des langues malaises et le *mra* et *pra* du khmèr et talaing.

# LA JUSTICE DANS L'ANCIEN ANNAM.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE DU *Code des Lè* (1).

Par M. RAYMOND DELOUSTAL.

*Professeur à l'École des Langues orientales,*

*Correspondant de l'École française d'Extrême-Orient.*

---

## LIVRE IV, 1<sup>re</sup> partie (H. C., Livre XXXVI)

### LOIS SUR LE VOL ET LE BRIGANDAGE

**Art. 410.** — Ceux qui auront formé un complot de rébellion (謀反) ou de grande rébellion (謀大逆) seront punis de la décapitation avec exposition de la tête. Leurs complices et tous ceux de leurs parents qui auront eu connaissance des faits, seront punis de la décapitation. Leurs femmes, leurs enfants et leurs biens seront confisqués au profit de l'État. Les dénonciateurs recevront comme récompense 5 degrés de titre dans le mandarinat et un tiers des biens confisqués. Les fonctionnaires locaux qui n'auront pas été capables de signaler les faits et d'arrêter les coupables, seront punis selon la gravité de leur faute. Ceux qui auront volontairement favorisé, caché ou abrité les rebelles, encourront les mêmes peines que ces derniers (2).

---

(1) Voir t. VIII (1908), p. 177-220; t. IX (1909), p. 91-122, 471-491, 765-796; t. X (1910), p. 1-60, 349-392, 461-505; t. XI, p. 25-66.

(2) D'après les commentaires du code des T'ang (XXVII, 1 b), le complot de rébellion est le complot qui a pour but de renverser les Esprits protecteurs de l'Empire, c'est-à-dire l'État ou la dynastie régnante; le complot de grande rébellion est celui qui a pour but de détruire les temples et les tombeaux des ancêtres du Souverain, c'est-à-dire le Souverain lui-même. La première qualification viserait donc les attentats contre la sûreté de l'État, et la seconde, les attentats contre la personne du Souverain. Mais cette distinction est assez inutile, comme le fait remarquer Philastre avec juste raison (II, 13), puisque les deux crimes sont exactement punis des mêmes sanctions.

Le texte de cet article et les formalités qu'il prescrit sont complètement différents de ceux de l'article correspondant du code des T'ang (XXVII, 1 a). Le code des Lè applique bien à des innocents la responsabilité de la faute des coupables, en prescrivant la confiscation des femmes et des enfants de ces coupables, mais sa cruauté n'approche en rien de celle de code des T'ang, aggravée encore par la législation actuelle. Il ne condamne en effet, outre les complices, que les parents ayant eu connaissance du crime

**Art. 411.** — Ceux qui auront formé un complot de trahison (謀叛) (1) seront punis de la décapitation. Lorsque le complot aura été suivi d'actes d'exécution, la peine sera la décapitation avec exposition de la tête. Tous ceux qui auront eu connaissance des faits seront punis de la même peine. La femme, les fils et les biens (des coupables) seront confisqués au profit de l'État. Les dénonciateurs recevront les mêmes récompenses que celles prévues dans les cas de rébellion et de grande rébellion. — Ceux qui fuiront et se retireront dans les montagnes ou lieux marécageux et ne se soumettront pas aux ordres de rappel, seront condamnés d'après les dispositions relatives au complot de trahison. S'il y a résistance à la force armée, on prononcera contre eux d'après les dispositions relatives au complot de trahison suivi d'actes d'exécution (2).

et coupables par conséquent de ne l'avoir pas dénoncé. Le code des T'ang, au contraire, édicte sans aucune réserve la peine de la strangulation contre le père et les enfants, âgés de 16 ans ou moins, des coupables, la confiscation par l'État, c'est-à-dire la réduction à l'esclavage, de leurs mère, épouse, concubines, aïeul, aïeule, frères et sœurs, et l'exil à 3.000 *li* de leurs oncles et neveux. Un dernier paragraphe prévoit que lorsque les coupables n'auront pu réussir à agiter les foules et que leur prestige n'aura pas été suffisant pour entraîner des adhérents, ils seront punis de la décapitation, et leurs père, mère, fils, filles, épouse et concubines envoyés en exil à 3.000 *li*. Ces prescriptions déjà si cruelles ont été aggravées encore par le code actuel. Les coupables, sans distinction d'auteur principal et de co-auteur, et que le complot ait été suivi ou non d'actes d'exécution, sont tous condamnés au supplice de la mort lente; leur aïeul, leur père, leurs fils, leurs petits-fils, leurs frères, les personnes mâles demeurant avec eux (parents de même branche à un degré auquel il n'y a pas de vêtements de deuil, aïeul maternel, beau-père, gendres ou fiancés des filles), leurs parents mâles du 2<sup>e</sup> degré (oncles et neveux âgés de 16 ans et au-dessus), même s'ils sont impotents ou infirmes, sont tous punis de la décapitation; les enfants mâles âgés de 15 ans et au-dessous, la mère, les filles, l'épouse, les concubines, les sœurs, et enfin l'épouse et les concubines des fils de ceux qui sont directement coupables, sont donnés comme esclaves aux familles des fonctionnaires méritants (art. 223, « Des complots de rébellion et de grande rébellion »; Phil., II, 8.)

(1) La trahison, c'est tourner le dos à son propre pays et perversement en suivre un autre (Comm.).

(2) Le sujet et le rang d'ordre de cet article sont encore ceux du code des T'ang (XXVII, 5 b), mais le texte et les pénalités du 1<sup>er</sup> paragraphe ont été modifiés. Dans le code des T'ang, le complot de trahison est puni de la strangulation lorsqu'il n'a pas été suivi d'actes d'exécution, et de la décapitation lorsqu'il l'a été. Les femmes et les enfants des coupables sont exilés à 2.000 *li*. Cependant, lorsque les coupables ont réussi à entraîner plus de 100 personnes de la localité, la responsabilité de leur crime est étendue à leur père et à leur mère, qui sont exilés, ainsi que leurs femmes et leurs enfants, à 3.000 *li*. La responsabilité est encore la même, lorsque, sans avoir réussi à entraîner 100 personnes, les auteurs du complot ont néanmoins commis des attentats contre les personnes et les propriétés. Le 2<sup>e</sup> paragraphe est la reproduction textuelle du 3<sup>e</sup> paragraphe du même article du code des T'ang. — Dans le code actuel (art. 224, « Du complot de trahison »; Phil., II, 14), l'épouse, les concubines, les fils et les filles des individus coupables de complot de trahison sont distribués aux familles des dignitaires méritants. Leurs père et mère, leurs petits-fils, leurs frères aînés et cadets, sans

**Art. 412.** — Ceux qui auront fait des écrits magiques ou des incantations (造妖書妖言者) seront punis de la strangulation. [« Faire » (造) s'applique à ceux qui, d'eux-mêmes, auront fait (自造...者) des pronostics sur l'avenir, (prononcé) des paroles en les attribuant aux esprits (鬼神之言), ou parlé inconsidérément de présages favorables ou néfastes contraires à l'ordre social et à la raison]. Ceux qui les auront répétés ou en auront fait usage [« répété », c'est-à-dire répété ces propos; « fait usage », c'est-à-dire fait usage de ces écrits] seront punis de la même peine. — Ceux qui auront composé des poésies et des chansons sur les affaires de l'Etat dont les termes auront un caractère répréhensible de blâme et de critique et dont l'esprit général sera hostile à l'état de choses existant, ou qui auront inventé des bruits sans fondement dans le but d'effrayer les masses, seront tous également condamnés à l'exil dans une région éloignée. Ceux qui auront recélé ces chansons et poésies ou en auront fait usage [récits en vers et chansons écrites] ou qui auront répété ces propos [c'est-à-dire les bruits sans fondement], seront punis de la même peine diminuée d'un degré. La peine de ceux qui, dans les habitations et les marchés, auront écouté (ces chansons et ces bruits), sera encore diminuée de 2 degrés. — Ceux qui auront fait des chansons populaires d'un caractère étrange ou révolutionnaire, seront punis de l'exil dans une région rapprochée. Ceux qui auront répété ces chansons, seront punis d'une peine d'abaissement de 3 degrés. Les chefs (頭目) des localités où les faits se seront produits, ainsi que les fonctionnaires des villages et des quartiers qui ne se seront pas saisis des coupables et des écrits pour les livrer à l'autorité, seront punis d'une peine d'abaissement ou de servitude. Les *quan huyèn* qui, ayant connaissance des faits, les auront tolérés, seront punis d'une peine d'abaissement et de la destitution. Les *quan phũ* qui n'auront pas signalé les faits, seront punis d'une peine d'amende. Les personnes quelconques qui auront pu s'emparer des écrits et des individus coupables ou qui les auront dénoncés, seront récompensées selon le degré de gravité des faits (1).

---

distinction d'inscription sur le même rôle ou sur des rôles différents, sont tous exilés à 2.000 *li* et internés. — Les dispositions relatives à ceux qui fuient dans les montagnes et les lieux marécageux ne diffèrent de celles du code des T'ang que par l'introduction dans le texte des anciennes notes explicatives.

(1) Seul le 1<sup>er</sup> paragraphe de cet article a été textuellement emprunté au code des T'ang (XXVIII, 8 a). Une disposition de l'article de ce dernier code qui n'a pas été conservée par les Annamites, édicte que, lorsque la contamination n'aura pas atteint le nombre de personnes qualifié « foule » ou « masse » (3 personnes au moins, voir art. 44), les coupables seront exilés à 3.000 *li*, et que, lorsque leurs actes ou leurs paroles n'auront causé aucun mal, ils seront punis de 100 coups de *truyng*. Au sujet du mot « foule », les commentaires disent que les personnes demeurant avec les coupables qui auraient pu être contaminées, ne sont pas comprises parmi celles qui sont visées par le mot « foule ». — L'article du code des T'ang a été conservé dans le code actuel avec de légères modifications (art. 225, « Ecrire ou parler sur la sorcellerie »; Phil., II, 20). II

**Art. 413.** — Ceux qui auront fait inconsidérément des calculs divinatoires sur la destinée des hommes dans un but séditionnel, seront condamnés à l'exil dans une région éloignée. La peine de ceux qui auront accueilli et recélé les coupables chez eux, sera diminuée d'un degré. Les fonctionnaires des quartiers et des villages qui, connaissant les faits, n'auront pas arrêté les coupables pour les livrer aux autorités, seront punis d'une peine d'abaissement de 3 degrés. Les dénonciateurs seront récompensés par un titre d'un degré dans le mandarinat (1).

**Art. 414.** — Ceux qui auront formé un complot de meurtre (謀殺人) seront punis de l'exil dans une région rapprochée. Si la victime du complot a été blessée, la peine sera l'exil dans une région extérieure; si la victime est morte des suites de ses blessures dans les délais de responsabilité de la faute prévus par la loi (2), la peine sera la strangulation; si le meurtre a été accompli, les coupables seront punis de la décapitation. Les complices seront, dans chaque cas, punis des mêmes peines diminuées d'un degré. On poursuivra contre les coupables le paiement des indemnités d'homicide (3) ou de dommage causé par des blessures (4) prévues par la loi. [Lorsque des femmes se rendront coupables des faits ci-dessus, on leur appliquera les dispositions ordinaires de la loi; on observera la même règle dans les autres articles lorsque les coupables seront des femmes] (5).

**Art. 415.** — Ceux qui auront formé un complot de meurtre contre un parent de rang prééminent ou plus âgé du 2<sup>e</sup> degré, l'aïeul ou l'aïeule en ligne extérieure, l'époux (6), l'aïeul, l'aïeule, le père ou la mère de l'époux, seront

---

est à remarquer qu'à partir de cet article l'ordre des articles du code des Lè ne concorde plus avec celui du code des T'ang, mais avec celui du code actuel.

Le 2<sup>e</sup> paragraphe est particulier au code des Lè. On ne trouve aucune disposition de cette nature ni dans l'ancien code chinois, ni dans le code actuel. Le délit dont il s'agit est trop commun dans ce pays pour ne pas avoir été visé dans un code vraiment annamite: il est en effet peu d'Annamites sachant manier le pinceau qui puissent résister à la tentation, dans un moment de verve ou d'inspiration, de rédiger des poésies de cette nature pour épancher leur mécontentement ou faire admirer leur esprit mordant à leurs familiers.

(1) Article particulier au code des Lè.

(2) Art. 467.

(3) Art. 31.

(4) Art. 465.

(5) Cet article, à part la note finale et les pénalités, est à peu de chose près la reproduction de celui du code des T'ang (XXVII, 8 a). Les indemnités d'homicide et de dommage causé par des blessures sont des dispositions particulières à la législation des Lè. — Dans le code actuel, le complot de meurtre a été classé dans la section intitulée « De l'homicide », créée postérieurement. L'ancien texte a été complètement remanié (art. 251, « Du complot de meurtre »; Phil., II, 164). — La note finale de l'article annamite ne se trouve pas dans le *Hiên ch'ông*.

(6) L'expression 諸 *chur*, « tous ceux qui », vise toujours indistinctement les hommes et les femmes. Ce sont donc les femmes qui sont visées à partir du mot « époux ».

tous punis de la décapitation : (lorsqu'il s'agira d'un complot de meurtre formé par une femme) contre l'aïeul, l'aïeule, le père ou la mère de son ancien époux [il s'agit dans ce cas de la femme remariée dont l'époux est décédé, et non de la femme répudiée ou divorcée par consentement mutuel. Dans tous les articles où il sera question d'un « ancien époux », on se conformera à cette règle], la peine sera diminuée d'un degré; si des blessures ont été faites, la peine sera la strangulation; si le meurtre a été accompli, la peine sera la décapitation. — Le complot de meurtre contre un parent de rang prééminent ou plus âgé du 5<sup>e</sup> degré et au-dessus, sera puni de l'exil dans une région extérieure; si des blessures ont été faites, la peine sera la strangulation; si le meurtre a été accompli, la peine sera la décapitation. — Les parents de rang prééminent ou plus âgés qui auront formé un complot de meurtre contre des parents de rang inférieur ou plus jeunes, seront, dans chaque cas, punis de la peine prévue pour le complot de meurtre formé contre une personne quelconque diminuée de 2 degrés; si la victime a été blessée, la peine ne sera diminuée que d'un degré; si elle a été tuée, on prononcera selon la loi relative au meurtre volontaire (1).

**Art. 416.** — Les esclaves qui auront formé un complot de meurtre contre leur maître, seront tous punis de la décapitation [la peine des personnes louées à gage qui se rendront coupables de ce crime sera la même]; s'il s'agit d'un ancien maître [par cette expression on entend le maître qui a libéré son esclave et l'a rendu à la condition honorable, et non le maître qui a vendu son esclave. Dans tous les articles où il sera question d'un ancien maître, on se conformera à cette observation], la peine sera diminuée d'un degré. — Ceux qui auront formé un complot de meurtre contre un parent du 2<sup>e</sup> degré ou l'aïeul ou l'aïeule de leur maître,

---

(1) A part les pénalités et le passage relatif aux femmes qui se rendent coupables de complot de meurtre contre l'aïeul, l'aïeule, le père ou la mère de l'ancien époux, cet article est à peu de chose près la reproduction de celui du code des T'ang (XXVII, 6 a b). Le passage ajouté est du reste la reproduction presque textuelle de la 1<sup>re</sup> partie d'un autre article du code des T'ang faisant suite au précédent, et dont la 2<sup>e</sup> partie concerne les esclaves qui se rendent coupables du même crime contre leurs anciens maîtres : la peine est la même (Id., 7 a). Contre les parents plus âgés coupables de complot de meurtre vis-à-vis de parents plus jeunes, le code des T'ang et le code actuel édictent la peine du meurtre volontaire (故殺) diminuée de 2 degrés, qui est naturellement plus forte que celle du complot de meurtre. — Le code actuel (art. 253, « Du complot de meurtre de l'aïeul, de l'aïeule, du père ou de la mère »; Phil., II, 177), a conservé, mais en les modifiant assez sensiblement, les dispositions générales de l'ancien code des T'ang, et y a ajouté les cas de complots de meurtre contre l'aïeul, l'aïeule, le père et la mère : crimes punis de la décapitation lorsque le complot a été suivi d'actes d'exécution, et de la mort lente lorsque la victime a été tuée. — Ni le code des T'ang ni celui des Lè ne possèdent de dispositions concernant le complot de meurtre contre les aïeuls ou les parents : c'est probablement là un des cas dont il est question dans l'art. 41 du code des Lè. Néanmoins ces crimes sont mentionnés dans les deux codes sous le qualificatif de « crimes atroces » : ils constituent le 3<sup>e</sup> des 10 crimes atroces sous le nom de « rebellion odieuse » (art. 2).

seront punis de la strangulation ; si la victime a été blessée, la peine sera la décapitation. — Ceux qui auront formé un complot de meurtre contre un parent de leur maître appartenant à une ligne collatérale issue du même ancêtre que lui (1), seront punis de la peine prévue pour le complot de meurtre formé contre une personne quelconque augmentée d'un degré. — Ceux qui voyant ou sachant que quelqu'un complotait le meurtre de leur maître, n'auront pas immédiatement averti leur maître ou ne se seront pas portés à son secours, seront punis de la peine prévue pour le complot de meurtre par un esclave contre son maître diminuée d'un degré (2).

**Art. 417.** — Ceux qui auront formé un complot de meurtre contre un envoyé du Souverain, contre leur chef de service ou contre un fonctionnaire en service, ainsi que les assujétis (部曲) (3) qui auront formé un complot de meurtre contre les personnes chargées de leur direction, seront punis de l'exil dans une région extérieure ; si la victime a été blessée, la peine sera l'exil dans une région lointaine ; si elle est morte des suites des blessures reçues ou si elle a été tuée, la peine sera la décapitation. Les biens des coupables seront donnés aux familles des victimes. La peine des complices sera diminuée d'un degré. — Si une personne investie d'une charge de direction (主管) ou d'une fonction administrative (職官) est tuée par un assujéti, un esclave, un voleur ou un brigand, les serviteurs ou gens de la suite (de cette personne) qui, ayant eu connaissance du meurtre projeté, n'auront pas prévenu la victime ou ne lui auront pas porté secours, seront incriminés comme complices et punis d'une peine d'exil (4).

---

(1) Cousins germains du père, leurs fils, et les fils de ces derniers.

(2) Le code des T'ang (XXVII, 7 a) ne prévoit que le complot de meurtre formé par les esclaves contre leur maître et un parent du 2<sup>e</sup> degré, l'aïeul ou l'aïeule de leur maître ; les peines dans ces cas sont les mêmes dans les deux codes. Toutes les autres dispositions ont donc été ajoutées. — Dans le code actuel, le sujet de cet article ne forme plus que le dernier paragraphe de l'art. 253, « Du complot de meurtre de l'aïeul, de l'aïeule, du père ou de la mère » (Phil., II, 177). La faute des esclaves est assimilée à celle des enfants et petits-enfants qui se rendent coupables du même crime. Il n'est pas question dans ce dernier code des anciens maîtres, ni des esclaves qui ne dénoncent pas à leur maître les complots de meurtre formés contre eux ou qui ne leur portent pas secours au moment du danger.

(3) Il est question ici d'une catégorie d'individus dont le nom apparaît pour la première fois : les *bô khúc* 部曲. Dans le code des T'ang ils sont toujours visés en même temps que les esclaves (奴婢), auxquels ils sont assimilés. D'après ce dernier code, les *bô khúc* étaient les descendants ou tout au moins les enfants d'esclaves ou de bannis : ne possédant pas, en raison de la situation de leurs parents, de lieu d'inscription d'origine, ils étaient inscrits sur des registres particuliers tenus par les fonctionnaires des lieux où ils étaient nés et placés sous la surveillance de ces fonctionnaires. Nous ne saurions dire s'il s'agit ici de ces *bô khúc* ou simplement d'ouvriers au service de l'Etat.

(4) Le sujet de cet article a été emprunté au code des T'ang (XVII, 5 b), mais les dispositions ont été complètement modifiées. Le cas des serviteurs qui n'avisent pas

**Art. 418.** — Ceux qui auront conclu un accord privé (私和) au sujet d'un meurtre commis par quelqu'un sur la personne de leur aïeul, de leur aïeule, de leur père, de leur mère ou de leur époux, seront punis de l'exil dans une région extérieure; s'il s'agit d'un parent du 2<sup>e</sup> degré, la peine sera la servitude militaire dans les écuries d'éléphants; s'il s'agit d'un parent du 3<sup>e</sup> degré et au-dessous, la peine sera graduellement diminuée d'un degré. Lorsqu'il y aura eu acceptation d'argent ou de choses de valeur, la peine dans chaque cas sera augmentée d'un degré. — Ceux qui, connaissant l'auteur du meurtre commis sur la personne d'un de leurs parents du 2<sup>e</sup> degré et au-dessus et bien que n'ayant pas conclu d'accord privé, ne l'auront pas dénoncé dans un délai de 30 jours, seront punis de la peine prévue contre ceux qui concluent un accord privé diminuée d'un degré (1).

**Art. 419.** — Ceux qui se rendront coupables du meurtre de trois personnes non coupables de faute punie de mort et appartenant à la même famille (2) ou bien qui auront dépecé quelqu'un (3), seront punis de la décapitation avec

---

leur maître des complots formés contre eux ou qui ne leur portent pas secours, n'est pas prévu dans l'ancien code chinois. — Ces faits forment dans le code actuel le sujet de l'art. 252, « Du complot de meurtre d'un envoyé par ordre du Souverain ou du fonctionnaire chef de service sous les ordres duquel est placé le coupable » (Phil., II, 174). A part les notes, le texte de cet article ne diffère pas très sensiblement de celui du code des T'ang.

(1) Reproduction textuelle, à part les pénalités, de l'article du code des T'ang (XVII, 11 a). Dans ce dernier code, ceux qui ont reçu de l'argent ou des choses de valeur pour conclure un accord privé, sont punis d'après les dispositions relatives au vol. — L'ancien texte du code des T'ang a été conservé à peu de chose près dans le code actuel (art. 269, « De l'accord privé au sujet d'un homicide commis par quelqu'un sur des parents de rang prééminent ou plus âgés »; Phil., II, 259). Toutefois des notes ont été introduites dans le texte primitif pour le rendre plus clair et plus précis. De plus, on a ajouté aux anciennes dispositions le cas des parents de rang prééminent ou plus âgés qui concluent des accords privés au sujet d'un meurtre commis sur la personne d'un parent de rang inférieur ou plus jeune, et le cas de l'aïeul, de l'aïeule, du père, de la mère, de l'époux ou du chef de la famille, qui se rend coupable du même crime sur la personne d'un petit-enfant, d'un enfant, d'une épouse, d'une concubine, d'un esclave ou d'un travailleur loué à gages. Enfin un dernier paragraphe prévoit que, s'il s'agit de personnes étrangères l'une à l'autre, le coupable est puni de 60 coups de *truong*. La disposition concernant ceux qui n'ont pas dénoncé le meurtrier d'un de leurs parents du 2<sup>e</sup> degré et au-dessus dans les 30 jours a été supprimée.

(2) « Les personnes inscrites sur le même rôle (同籍) et les parents du 2<sup>e</sup> degré forment ce qu'on appelle « la même famille », dit une note intercalaire du code des T'ang, et le commentaire ajoute : « Sont réputées appartenir à la même famille toutes les personnes inscrites sur le même rôle, quel que soit leur degré de parenté, et tous les parents du 2<sup>e</sup> degré, qu'ils soient inscrits sur le même rôle ou sur des rôles différents. »

(3) « C'est-à-dire qui auront tué quelqu'un et auront ensuite dépecé le cadavre, » ajoute une note intercalaire du code des T'ang. Le commentaire dit à ce sujet : « Que le dépecement ait précédé ou suivi le meurtre, le cas est le même et rentre dans

exposition de la tête; les co-auteurs seront punis de la décapitation. Leurs biens seront donnés aux femmes et enfants des victimes (1).

**Art. 420.** — Ceux qui auront fait absorber à quelqu'un des drogues toxiques (以毒藥藥人), ainsi que ceux qui auront vendu ces drogues, seront punis de la strangulation. Ceux qui auront acheté et vendu des drogues de cette nature sans qu'il en ait été fait usage, seront punis de l'exil dans une région extérieure. — Lorsque des viandes séchées avariées auront causé des accidents aux personnes en ayant mangé et que le restant n'aura pas été immédiatement jeté, les détenteurs de ces viandes seront punis d'une peine de 80 coups de *truông*. Ceux qui, soit en donnant sciemment à manger de ces viandes avariées, soit en les vendant, auront causé des indispositions de personnes, seront punis d'une peine d'abaissement de 2 degrés; s'il en est résulté des accidents mortels, la peine sera celle prévue pour le meurtre diminuée d'un degré. Lorsque des personnes auront volontairement mangé de ces viandes et qu'elles seront mortes des suites de leur ingestion, la peine (de l'auteur responsable de l'accident) sera celle du meurtre commis par accident diminuée d'un degré. Si ces viandes sont mangées après avoir été volées, on ne prononcera aucune peine (2).

---

la catégorie des crimes commis par absence de raison (5<sup>e</sup> des crimes atroces, art. 2). Il n'en est pas de même lorsqu'un certain laps de temps s'est écoulé entre le meurtre et le dépècement. »

(1) A part les pénalités, cet article est la reproduction presque textuelle de celui du code des T'ang (XVII, 10 a). Ce dernier code ne prévoit que la décapitation des coupables, et l'exil à 2.000 *li* de leur femme et de leurs enfants; il n'est pas question des co-auteurs. — Le code actuel (art. 256. « Meurtre de 3 personnes d'une même famille »; Phil., II, 195) a conservé le texte primitif du code des T'ang, mais en y ajoutant de nombreuses et longues notes intercalaires et en aggravant les pénalités, qui ont été portées à la mort lente pour les auteurs et à la décapitation pour les co-auteurs. Au sujet du crime de dépècement, le code actuel précise et spécifie qu'il s'agit du dépècement d'une personne vivante.

(2) A part la modification dans le 2<sup>e</sup> paragraphe de certaines pénalités, et la substitution du mot « jeter » au mot « brûler », cet article n'est qu'une reproduction de celui du code des T'ang (XVIII, 3 a b). On trouve dans ce dernier code, intercalée dans le 1<sup>er</sup> paragraphe, la note suivante : « c'est-à-dire (des drogues toxiques) susceptibles de tuer quelqu'un. Lorsque les drogues toxiques peuvent servir à guérir des maladies, si l'acheteur se les procure pour empoisonner quelqu'un sans que le vendeur ait eu connaissance de ses intentions, (le vendeur) ne sera pas incriminé. » Par suite de l'imprécision des termes employés tant dans le texte de la loi que dans les commentaires, nous ne saurions dire s'il s'agit d'un empoisonnement réellement accompli ou seulement d'une tentative d'empoisonnement. La 1<sup>re</sup> phrase de la note intercalaire ne se rapporte qu'à la nature des poisons employés et non aux résultats de l'acte criminel. Les commentaires abondent dans le même sens : « se servir de drogues toxiques pour droguer quelqu'un, c'est se servir de produits dans le genre du *châm độc* 鴆毒 (?), du *dai cát* 治葛 (?), du *ò đầu* 烏頭 (?) et du *phụ tử* 附子 (?), susceptibles de causer la mort de quelqu'un. » Sans rien pouvoir affirmer, nous pensons qu'il s'agit d'une simple tentative d'empoisonnement caractérisée par la nature même des produits employés. S'il s'agissait en effet d'un homicide par empoisonnement, la nature du

**Art. 421.** — Ceux qui auront abandonné une personne dans un endroit dangereux après l'avoir attachée, qui auront tenté d'étrangler ou d'étouffer quelqu'un, ou qui auront mis le feu à une maison après en avoir fermé les ouvertures pour asphyxier quelqu'un, seront punis d'après les dispositions relatives au meurtre, si la victime est morte, et d'après celles relatives aux blessures et aux fractures augmentées d'un degré, si la victime n'a été que blessée. — Ceux qui, en privant quelqu'un de vêtements ou de nourriture, auront causé sa mort ou lui auront occasionné des blessures, seront punis d'après les dispositions relatives au meurtre commis ou aux blessures faites dans une rixe. — Ceux qui, en provoquant une panique, seront cause d'accidents mortels ou de blessures dûs à la peur éprouvée par les victimes, seront punis, selon les circonstances dans lesquelles les faits se seront produits, d'après les dispositions relatives au meurtre commis ou aux blessures faites volontairement, dans une rixe, ou en jouant (1).

**Art. 422.** — Ceux qui, par haine contre quelqu'un, susciteront des esprits tourmenteurs ou fabriqueront des charmes écrits contenant des invocations magiques dans le but de le faire mourir, seront, dans chaque cas, punis d'après les dispositions relatives au complot de meurtre (2) avec diminution de peine de 2 degrés. [Lorsque ces pratiques auront été faites contre un parent plus âgé ou de rang prééminent du 2<sup>e</sup> degré, contre l'aïeul ou l'aïeule en ligne extérieure, le mari, l'aïeul ou l'aïeule du mari, la peine des coupables dans chaque cas ne sera pas diminuée.] Si la victime est morte des suites de ces pratiques, on prononcera toujours d'après les dispositions relatives au meurtre. Si les coupables ont

---

poison employé n'aurait aucune importance au point de vue de la culpabilité. En outre l'empoisonnement étant un véritable homicide volontaire, on ne s'expliquerait pas qu'il ne fût puni que de la strangulation, alors que l'art. 466 punit de la décapitation l'homicide volontaire commis en portant des coups.

Les dispositions du 1<sup>er</sup> paragraphe n'ont pas été conservées sous cette forme dans le code actuel, mais la similitude de certaines expressions nous porte à croire qu'elles ont servi à former le dernier paragraphe de l'art. 258, « De la possession et de la fabrication des poisons, dans le but de commettre un meurtre » (Phil., II, 203), dont le début est la reproduction modifiée d'un autre article du code des T'ang. Le 2<sup>e</sup> paragraphe n'a pas été conservé dans le code actuel.

(1) A part la 1<sup>re</sup> partie du 1<sup>er</sup> paragraphe, cet article est la reproduction textuelle de celui du code des T'ang (XVIII, 1 a). La partie non concordante n'est pas particulière au code des Lè : elle n'est qu'un arrangement du texte de l'ancien code chinois qui a été textuellement conservé dans le code actuel, où il forme, avec quelques autres dispositions nouvelles, le 1<sup>er</sup> paragraphe de l'art. 260, « Priver une personne de vêtements et de nourriture » (Phil., II, 219). Le 2<sup>e</sup> paragraphe n'a pas été conservé dans le code actuel. Au sujet de ce dernier paragraphe, les commentaires du code des T'ang citent les cas suivants : « marchant sur le bord d'un endroit périlleux ou la berge d'un cours d'eau, provoquer volontairement une panique et causer la chute de quelqu'un qui se tue ou se blesse ; au cours d'une bagarre ou d'un divertissement, provoquer une panique et être cause que des personnes se tuent ou se blessent. »

(2) Art. 414.

voulu seulement causer une infirmité ou des tourments, la peine sera encore diminuée de 2 degrés. [La peine des enfants et des petits-enfants qui se seront rendus coupables de ces pratiques envers leur aïeul, leur aïeule, leur père ou leur mère, des épouses qui s'en seront rendues coupables envers leur époux, et des esclaves qui s'en seront rendus coupables envers leur maître, ne sera jamais diminuée]. — Ceux qui se seront livrés à des pratiques magiques envers leur aïeul, leur aïeule, leur père, leur mère, leur mari ou leur maître, dans le but de s'attirer leur affection ou leurs bonnes grâces, seront condamnés à la servitude militaire dans les écuries d'éléphants. — Lorsque ces pratiques seront faites envers le Souverain, la peine sera la strangulation (1).

**Art. 423.** — Ceux qui auront élevé et transformé en animaux venimeux des reptiles ou des insectes [c'est-à-dire rendu des reptiles ou des insectes venimeux et susceptibles de faire du mal aux hommes au moyen de manipulations et de préparations], ainsi que ceux qui auront commandé de pareilles préparations ou donné des conseils à ce sujet, seront punis de la strangulation. Les personnes de la famille demeurant avec les coupables seront punies d'une peine de servitude ou d'exil. Les fonctionnaires des villages [ainsi que ceux des hameaux et des quartiers], qui, ayant connaissance des faits, ne les auront pas dénoncés, seront punis de la servitude militaire dans les écuries d'éléphants. — Ceux qui auront provoqué des avortements au moyen de drogues abortives, ainsi que ceux qui auront cherché à se procurer des drogues de cette nature, seront punis d'une peine de servitude. Lorsque l'avortement aura eu des suites mortelles, les coupables seront condamnés pour meurtre (2).

---

(1) C'est textuellement l'article du code des T'ang (XVIII, 4 b), sauf les peines du 3<sup>e</sup> paragraphe, qui sont dans ce dernier code : pour le 1<sup>er</sup> cas l'exil à 2000 *li*, et pour le second la décapitation. — Seuls les deux premiers paragraphes ont été conservés dans le code actuel. Ils forment, avec quelques modifications, le 3<sup>e</sup> paragraphe de l'art. 258, « De la fabrication et de la possession des poisons dans le but de commettre un meurtre » (Phil., II, 203).

(2) A part la suppression d'une phrase : « même lorsqu'ils n'auront pas eu connaissance des faits », qui se rapporte aux membres de la famille demeurant avec les coupables, le 1<sup>er</sup> paragraphe de cet article a été textuellement emprunté au code des T'ang (XVII, 1 b). — Le code actuel a conservé ces dispositions presque dans les mêmes termes. Elles forment, avec quelques additions, le 1<sup>er</sup> et le 2<sup>e</sup> paragraphes de l'art. 258 déjà cité. « De la préparation et de la possession des poisons dans le but de commettre un meurtre » (Phil., II, 203). Les peines ont été augmentées d'un degré. Les faits visés par le début de cet article consistent par exemple, d'après les commentaires du code des T'ang, à prendre des reptiles ou des insectes venimeux ou non, et à les laisser ensemble dans un vase jusqu'à ce qu'ils se soient entredévorerés : le dernier survivant deviendrait excessivement venimeux. On peut soit s'en servir à l'état vivant, soit préparer avec son corps des matières toxiques. Il paraît que ces pratiques ont encore cours en Annam et que beaucoup de gens croient à la réalité de ces transformations.

Le dernier paragraphe est particulier au code des Lè. Ni le code des T'ang ni le code actuel ne possèdent de dispositions relatives à l'avortement. Dans un cas particulier

**Art. 424.** — Ceux qui, après avoir arrêté un meurtrier, le mettront eux-mêmes à mort, seront punis de la peine prévue pour le meurtre, diminuée de 2 degrés. On poursuivra contre eux, au profit de la famille de celui qu'ils ont mis à mort, le paiement de la moitié de l'indemnité d'homicide. — Ceux qui tueront le meurtrier de leur aïeul ou aïeule, de leur époux, de leur épouse, de leur frère aîné ou cadet, de leur fils ou de leur petit-fils, seront punis d'une peine d'abaissement de 3 degrés. Ils perdront le bénéfice d'une moitié de l'indemnité d'homicide, qui sera attribuée à l'Etat (1).

**Art. 425.** — Ceux qui auront commis un acte de brigandage ou pillage (劫) [est qualifié acte de brigandage ou pillage le fait d'attaquer les personnes et de s'emparer de leurs biens à main armée et de nuit] seront punis : le principal auteur, de la décapitation ; les co-auteurs, de la strangulation. Tous leurs biens, en dehors de la portion nécessaire aux restitutions de produits d'actes illicites et aux récompenses à attribuer, seront confisqués au profit de l'Etat. Lorsqu'ils auront enlevé de l'argent ou des objets de valeur ou qu'ils auront commis un meurtre, ils seront punis : le principal auteur, de la décapitation avec exposition de la tête ; les co-auteurs, de la décapitation. On poursuivra contre les coupables au profit des ayants-droit le paiement de l'indemnité d'homicide et le remboursement du produit de l'acte illicite avec augmentation d'un dixième. — Ceux qui, durant un long espace de temps, auront donné abri à des brigands, seront punis des mêmes peines qu'eux ; la peine de ceux qui ne leur auront donné asile que l'espace d'une décade, sera diminuée d'un degré. Ils seront en outre tenus au paiement envers l'Etat du tiers (2). Ceux qui auront eu connaissance des faits (3) seront condamnés à la servitude comme soldats agriculteurs (4).

ependant, lorsqu'une femme adultère enceinte des œuvres de son amant s'entend avec celui-ci pour employer des drogues abortives et meurt des suites de l'avortement, le code actuel (décret XI faisant suite à l'art. 268 ; Phil., II, 252) punit l'amant de la peine de mort, par assimilation au crime de ceux qui vendent en connaissance de cause des drogues toxiques susceptibles de donner la mort (art. 258). Les dispositions de l'article annamite ne paraissent nullement viser les femmes qui se font avorter elles-mêmes. Le texte dit bien : « pour faire avorter quelqu'un », 以墮胎藥墮人胎.

(1) Article particulier au code des Lè.

(2) De la valeur du produit de l'acte illicite ?

(3) Et n'en auront pas informé l'autorité.

(4) Ces dispositions sont particulières au code des Lè. Le code actuel possède bien un article sur le pillage (art. 237, « Du pillage et enlèvement commis avec violence et en plein jour » ; Phil., II, 68), mais la qualification de ce crime n'est pas exactement la même que celle du crime dont il s'agit dans le code des Lè : elle s'applique en effet plus particulièrement aux vols commis avec violence, mais en plein jour. L'acte de pillage ou brigandage prévu par le code des Lè serait donc le genre de vol qualifié dans le code actuel de « vol commis à force ouverte » (art. 235 ; Phil., II, 47). — Le code des T'ang ne possède que deux qualifications de vols : le vol à force ouverte (強盜) (XIX, 8 a) et le vol furtif (竊盜) (XIX, 9 a). Les législateurs annamites n'ont

**Art. 426.** — Ceux qui auront enlevé des détenus par la violence (劫囚), seront punis de l'exil dans une région éloignée. S'ils ont blessé quelqu'un ou enlevé un détenu ayant encouru une peine capitale, ils seront punis de la décapitation. S'ils ont commis un meurtre, la peine sera pour tous la décapitation avec exposition de la tête. On poursuivra contre les coupables le paiement des indemnités prévues par la loi pour homicide ou dommage causé par des blessures. Les peines seront encore les mêmes, lorsque les coupables n'auront pas réussi à enlever les détenus. — Ceux qui auront furtivement enlevé des détenus (竊囚) seront punis des peines encourues par ces détenus. La peine de ceux qui auront tenté d'enlever furtivement des détenus sans réussir dans leur projet, sera diminuée d'un degré. Si, à l'occasion de cet acte, ils ont tué ou blessé quelqu'un, ils seront jugés et punis d'après les dispositions relatives à ceux qui enlèvent des détenus à main armée (1).

**Art. 427.** — Ceux qui, à l'occasion d'un acte de brigandage, auront commis un viol, seront condamnés à la décapitation avec exposition de la tête. Ceux qui se seront rendus coupables de ce crime à l'occasion d'un vol, seront punis de la décapitation. Tous leurs biens seront confisqués et donnés à la famille de la victime (2).

**Art. 428.** — Ceux qui se rendront coupables de vol pour la première fois (盜初犯), seront punis de l'exil dans une région éloignée ; les promoteurs du vol (3) et les récidivistes seront punis de la décapitation. — Ceux qui se rendront coupables de petits vols ou larcins commis en plein jour (白日小偷竊),

---

pas adopté l'expression *cưỡng-dạo* 強盜 ou vol à force ouverte, et l'ont remplacée par le mot *kiệp* 劫, qui est passé dans la langue courante avec la prononciation *cwôp* et sert à qualifier toutes les attaques et tous les genres de vols commis en bande et à main armée de jour ou de nuit.

(1) A part les pénalités édictées dans le premier paragraphe, qui ont été augmentées d'un degré, cet article a été intégralement emprunté au code des T'ang (XVII, 8 b). Les dispositions de ce dernier code ont également servi à former, avec quelques modifications, le 1<sup>er</sup> paragraphe de l'art. 236 du code actuel, « De l'enlèvement par force des détenus » (Phil., II, 60).

(2) Le code des T'ang ne contient pas de dispositions de ce genre. Le 2<sup>e</sup> paragraphe de l'art. 235 du code actuel, « Du vol commis à force ouverte » (Phil., II, 47), vise ces faits sous une forme différente.

(3) 原知盜者. Nous ignorons le sens exact de cette expression qui n'est plus employée aujourd'hui. Aussi bien dans le code des T'ang (XX, 9, 10, 11) que dans le code actuel (art. 248, « De la participation au complot arrêté en commun pour commettre un vol » ; Phil., II, 151), on trouve des articles où il est question en matière de vol de principaux auteurs (首) et de co-auteurs (從) : les premiers sont ceux qui ont eu l'idée du vol (造意者). Comme il serait étrange que les législateurs des Lè n'eussent établi aucune distinction entre l'auteur principal et les co-auteurs en matière de vol, on peut supposer que l'expression 原知盜者, « celui qui a eu le premier connaissance du vol », équivaut à celle qu'emploient les codes chinois : « auteur de l'idée », et désigne le principal auteur.

seront punis d'une peine de servitude, et tenus à la restitution des objets dérobés avec augmentation d'un dixième. Ceux qui leur auront donné asile seront punis, dans chaque cas, des mêmes peines diminuées d'un degré et tenus au remboursement du tiers (de la valeur des choses volées). La peine de ceux qui auront eu connaissance des faits (et ne les auront pas dénoncés) sera diminuée de deux degrés. Si les voleurs étaient porteurs d'armes quelconques, ils seront punis d'après les dispositions relatives au brigandage ; s'ils ont tué quelqu'un, ils seront jugés et condamnés d'après la loi relative au meurtre. Lorsque les coupables seront des femmes, les peines prévues seront diminuées (1).

**Art. 429.** — Ceux qui auront volé un sceau impérial, ou bien des voitures, des vêtements (2) ou des objets appartenant au Souverain, seront punis de la décapitation. Leurs terres et leurs biens seront confisqués au profit de l'Etat (3).

**Art. 430.** — Ceux qui voleront dans les tombeaux royaux ou dans les temples ancestraux du Souverain des objets de culte à l'usage du Souverain (4), ainsi que ceux qui voleront des vêtements de statues de Saints [c'est-à-dire les

---

(1) De même que pour le vol à force ouverte, les législateurs annamites ont abandonné la qualification de « vol furtif » (竊盜), employée dans le code des T'ang et conservée dans le code actuel, pour lui substituer celle de « vol » (盜) et « petit larcin commis de jour » (白日小偷竊). Il est probable que, dans l'esprit des législateurs, ces deux qualifications devaient correspondre aux deux genres de vol appelés dans la langue parlée *ăn trộm* et *ăn cắp*. La première de ces expressions s'applique aux vols commis de nuit, et la seconde à tous les petits vols, larcins ou filouteries, commis de jour. De toute façon la répression du vol revêtait sous les Lè un caractère exceptionnel de sévérité. Aussi bien dans le code des T'ang (XIX, 9 a) que dans le code actuel (art. 238, « Vol furtif » ; Phil., II, 76), le vol furtif n'est puni que de 50 coups de rotin lorsque les voleurs n'ont pas réussi à prendre les choses qu'ils convoitaient. La peine la plus forte prévue par le premier de ces codes est l'exil, et par le second la strangulation avec sursis, en cas de troisième récidive. Dans le code des T'ang la récidive est l'objet d'un article distinct. Aux termes de cet article, tout individu ayant déjà encouru 3 condamnations à la servitude pour vol, est susceptible à sa 4<sup>e</sup> condamnation d'une peine d'exil à 2.000 *li* ; tout individu ayant déjà encouru 3 condamnations à l'exil pour vol, encourt à sa 4<sup>e</sup> condamnation pour le même motif la strangulation. Ces dispositions ne s'appliquent pas aux vols commis entre parents.

(2) Les commentaires du code des T'ang disent que le mot « voiture » comprend toutes les choses qui s'y rattachent, et que le mot « vêtement » s'étend aux couvertures données en hommage au Souverain.

(3) Cet article reproduit le 1<sup>er</sup> paragraphe d'un article du code des T'ang (XIX, 1 b), mais la peine n'est dans ce dernier code que l'exil à 2.500 *li* ; il n'y est pas question non plus de la confiscation des biens des coupables. — Ces faits sont prévus dans le code actuel par l'art. 229, « Vol des valeurs et objets du trésor du Souverain » (Phil., II, 27), et plus particulièrement par le décret qui suit, dans lequel on retrouve les termes mêmes de l'article du code des T'ang. La peine est la décapitation.

(4) 盜陸廟神御之物. D'après les commentaires (XIX, 1 a), il ne s'agirait pas, comme le veut Philastre, d'objets consacrés aux esprits, mais en général de tous les objets employés par le Souverain pour rendre le culte aux esprits honorés dans les lieux visés (供神御所用之物).

vêtements dont ils sont revêtus à ce moment], seront punis de la décapitation ; tous leurs biens seront confisqués au profit de l'Etat. Les surveillants et gardiens dont la vigilance aura été mise en défaut, seront punis d'une peine d'abaissement ou de servitude. Lorsque ces surveillants et gardiens auront fait leur service de garde avec négligence et qu'il en sera résulté des pertes ou des détériorations, ils seront tenus au remboursement de ces pertes et détériorations avec augmentation de 2 dixièmes. Lorsque ces pertes et détériorations seront causées par l'eau, le feu ou autres calamités qu'il n'était pas en leur pouvoir d'empêcher de se produire, ils ne seront pas punis (1).

**Art. 431.** — Ceux qui voleront des objets donnés en offrande dans les temples bouddhiques, taoïques ou consacrés aux Esprits protecteurs, seront condamnés d'après les dispositions relatives au vol ordinaire (2).

**Art. 432.** — Ceux qui voleront ou détérioreront des statues de divinités taoïques ou de Buddhas, seront punis d'après les dispositions relatives au vol ordinaire. Les coupables seront tenus, envers le trésor des temples bouddhiques ou taoïques propriétaires, au remboursement de la valeur des statues volées ou détériorées avec augmentation de 2 dixièmes. La peine des religieux et religieuses bouddhiques ou taoïques qui auront eux-mêmes volé ou détérioré ces statues, sera augmentée d'un degré. Ceux qui auront volé ces statues dans le but de les honorer et de les entretenir, seront punis d'une peine d'abaissement de 3 degrés (3).

**Art. 433.** — Les soldats de la garde de service aux palais d'habitation et de réception du Souverain, qui se voleront entre eux, ainsi que les personnes étrangères à ces palais qui voleront des objets appartenant à ces palais, seront punis d'après les dispositions relatives au vol ordinaire avec augmentation d'un degré (4).

---

(1) Seul le 1<sup>er</sup> paragraphe de cet article a été emprunté au code des T'ang (XIX, 1 a). L'article de ce dernier code, quelque peu modifié et augmenté de nombreuses notes, a été conservé dans le code actuel : art. 226, « Vol des objets consacrés aux Esprits qui sont honorés dans les grands sacrifices » (Phil., II, 22).

(2) Article particulier au code des Lè.

(3) A part les pénalités et une petite coupure, cet article a été textuellement emprunté au code des T'ang (XIX, 5 a). Dans ce dernier code, les pénalités sont 3 années de servitude pour les personnes quelconques qui volent les statues de divinités taoïques ou de Buddhas, et l'exil avec travaux pénibles pour les religieux et les religieuses qui se rendent coupables de ces actes. La peine de ceux qui volent ces statues pour pouvoir les adorer plus facilement est de 100 coups de *trung*. Le passage supprimé visait le cas où les statues volées étaient celles de simples saints taoïques (真人) ou de Bodhisattvas : la peine était alors diminuée de 2 degrés. — Cet article n'a pas été conservé dans le code actuel.

(4) Cet article un peu étrange est particulier au code des Lè. Parmi les différents cas visés par un article du code des T'ang intitulé « Du vol des armes militaires prohibées » (XIX, 5), se trouve celui des soldats en activité de service et des soldats

**Art. 434.** — Ceux qui, à l'occasion d'un vol, d'un acte de pillage ou d'un accident causé par l'eau ou le feu, auront profité des circonstances pour dérober furtivement des choses de valeur ou des objets quelconques, ceux qui auront en plein jour enlevé de force à quelqu'un des choses de valeur, ainsi que ceux qui s'étant emparé d'un objet perdu, auront, en outre, porté des coups à son propriétaire, seront tous punis d'après les dispositions relatives au vol avec diminution de peine d'un degré. — Lorsqu'il s'agira de vêtements ou d'objets arrachés et enlevés à des enfants, à des personnes privées de raison ou en état d'ivresse, on condamnera les coupables à une peine de servitude. Ils seront en outre tenus à la restitution des objets dérobés, avec augmentation d'un dixième de leur valeur (1).

**Art. 435.** — Ceux qui, par l'intimidation ou la menace [il en sera de même lorsque les menaces auront été verbales (2)], auront pris des objets de valeur appartenant à autrui (諸恐喝取人財物者), seront punis d'après les dispositions relatives au vol avec diminution de peine d'un degré. Si la victime, bien que n'ayant pas de raisons suffisantes de redouter ces menaces, a donné elle-même par crainte ces objets de valeur, la peine sera la même. S'il n'y a pas encore eu délivrance de ces objets, la peine sera 60 coups de *truong* et un abaissement de 2 degrés (3).

**Art. 436.** — Les surveillants et gardiens en charge qui voleront eux-mêmes (監臨主守自盜) (les choses confiées à leur surveillance et à leur garde), seront punis d'après les dispositions relatives aux voleurs ordinaires et

---

de la garde du Palais, qui se volent entre eux, mais il n'est question que d'armes ou d'effets d'équipement militaire. — Les dispositions du code des T'ang, quelque peu modifiées, ont été conservées dans le code actuel sous le titre : « Vol d'armes et d'objets d'équipement militaire » (art. 231 ; Phil., II, 29).

(1) Cet article est particulier au code des Lê. Le code des T'ang ne contient pas de dispositions de cette nature. — L'art. 237 du code actuel : « Du pillage et enlèvement commis avec violence et en plein jour » (Phil., II, 68), contient quelques dispositions qui se rapprochent un peu de celles du code des Lê.

(2) Cette note s'explique par le fait que, d'après les commentaires du code des T'ang, le délit dont il s'agit consisterait à menacer un coupable de le dénoncer. Qu'il y ait eu une pièce écrite ou que la menace ait été verbale, disent les commentaires, la faute est la même.

(3) Cet article reproduit celui du code des T'ang (XIX, 10 b) : mais dans ce dernier code, la peine de ceux qui usent de menaces pour prendre le bien d'autrui est celle qui est prévue pour le vol avec augmentation d'un degré. De plus, un passage ayant trait aux parents qui se rendent coupables de ces faits entre eux a été supprimé par le législateur annamite. — Ces dispositions ont été conservées, avec quelques modifications, dans le code actuel : art. 242, « De l'extorsion par intimidation » (Phil., II, 103). Cet article a conservé le passage supprimé dans le code des Lê, mais en revanche supprimé le passage relatif au cas où la victime, bien que n'ayant pas eu de motifs suffisants de redouter les menaces, a cependant cédé à la crainte et donné elle-même son bien.

condamnés au remboursement de la valeur des choses volées avec augmentation de 2 dixièmes (1).

**Art. 437.** — Ceux qui se rendront coupables de vol au préjudice d'un ambassadeur d'un pays étranger, seront punis des peines prévues pour le vol ordinaire avec augmentation d'un degré. Si les objets volés sont des objets apportés en tribut, la peine sera encore augmentée d'un degré. Les coupables seront tenus au remboursement de la valeur des objets volés avec augmentation de 2 dixièmes (2).

**Art. 438.** — Les parents demeurant ensemble qui se voleront entre eux, seront punis, quelle que soit l'importance du vol, de la peine prévue pour la même faute commise au préjudice d'une personne quelconque avec diminution d'un degré. Ceux qui auront volé la nuit en perçant un mur ou en coupant une cloison, seront punis d'après les dispositions ordinaires relatives au vol (3).

**Art. 439.** — Les parents de rang inférieur ou plus jeunes habitant en commun (avec leurs parents de rang prééminent ou plus âgés) qui conduiront des étrangers dans leur famille pour y voler des objets de valeur, seront punis des peines prévues pour les voleurs ordinaires avec diminution d'un degré. On prononcera contre les voleurs les peines édictées contre le vol. Ils seront tenus aux restitutions prévues par la loi. S'ils ont fait des blessures ou commis un meurtre, ils seront punis dans tous les cas d'après les dispositions relatives à ces faits. Ceux qui les auront conduits seront punis des mêmes peines (4).

---

(1) Le code des T'ang, auquel cet article a été emprunté (XIX, 9 b), punit ce genre de vol de la peine édictée contre les voleurs ordinaires, avec augmentation de 2 degrés. Il est vrai que les peines prévues par le code annamite pour le vol sont d'une gravité exceptionnelle. L'article du code des T'ang contient en outre la disposition suivante : « ou bien qui voleront les objets de valeur dont ils ont la surveillance ». D'après les commentaires, ce passage vise les mandarins chefs de circonscriptions territoriales qui s'approprient les biens des habitants placés sous leur juridiction, biens dont ils ont la surveillance. — Ces dispositions ont été conservées dans le code actuel, avec quelques modifications et additions : art. 233, « Des surveillants ou gardiens qui voleront eux-mêmes les fonds et grains des greniers et magasins » (Phil., II, 36). La peine varie en raison de l'importance du vol : elle peut aller jusqu'à la décapitation.

(2) Article particulier au code des Lè.

(3) Cet article est particulier au code des Lè. Les faits de cette nature sont prévus de toute autre façon dans le code des T'ang (XX, 1) et dans le code actuel : art. 241, « Des parents qui se volent entre eux » (Phil., II, 93). Les articles de ces deux derniers codes n'ont de commun que le sujet traité ; leurs dispositions diffèrent totalement.

(4) Cet article a été emprunté au code des T'ang (XX, 1 b), mais les pénalités ont été modifiées. Dans le code chinois, la peine des parents plus jeunes qui conduisent des personnes étrangères dans leur famille pour voler, est la même que pour « ceux qui usent sans permission des biens de la famille » avec augmentation de 2 degrés ; la peine du voleur est la peine prévue pour le vol ordinaire diminuée de 2 degrés. Pas plus ici que dans les autres articles du code des T'ang, il n'est question de restitution. — Cet article a servi à former le 2<sup>e</sup> paragraphe de l'art. 241 du code actuel, « Des parents qui se volent entre eux » (Phil., II, 93), déjà cité ; les pénalités du code des T'ang ont été conservées.

**Art. 440.** — Les esclaves coupables de vol au préjudice de leur maître, seront punis des peines édictées contre les voleurs ordinaires avec augmentation d'un degré <sup>(1)</sup>.

**Art. 441.** — Ceux qui auront violé une sépulture et dérobé des objets funéraires, des briques ou des planches appartenant à une tombe, seront punis de l'exil dans une région éloignée ; si le cercueil a été ouvert, la peine sera la décapitation. La peine de ceux qui auront volé, mutilé ou détruit un cadavre sera augmentée d'un degré. On poursuivra contre les coupables le paiement de l'indemnité de réparation d'après les règles relatives aux coups portés dans une dispute à un fonctionnaire <sup>(2)</sup>.

**Art. 442.** — Ceux qui, ayant mis à jour un cadavre en creusant la terre, ne l'auront pas immédiatement recouvert, seront punis d'une peine d'abaissement de 2 degrés. — Ceux qui, en enfumant des renards ou des rats dans des tertres funéraires ou des tombeaux, auront brûlé les cercueils qui s'y trouvaient, seront punis d'une peine de servitude ; si le cadavre a été brûlé, la peine sera la servitude dans les écuries d'éléphants. Lorsqu'il s'agira de tombes de parents de rang prééminent ou plus âgés du 5<sup>e</sup> degré et au-dessus, la peine sera dans chaque cas progressivement augmentée d'un degré. — Lorsque des enfants ou des petits-enfants enfumeront des renards ou des rats dans les tombes de leur aïeul, de leur aïeule, de leur père ou de leur mère, ou que des esclaves se rendront coupables de ces actes envers la tombe de leur maître, la peine sera la servitude militaire dans les écuries d'éléphants ; si le cercueil a été brûlé, la peine sera l'exil dans une région rapprochée ; si le corps a été brûlé, la peine sera l'exil dans une région éloignée. On poursuivra contre les coupables le

---

(1) Le code des T'ang ne possède pas de disposition spéciale concernant les esclaves qui volent leur maître. — Ce délit, auquel on a assimilé le cas des serviteurs et travailleurs à gages habitant le même domicile que leur maître, est prévu dans le code actuel par le dernier paragraphe de l'art. 241, « Des parents qui se volent entre eux » (Phil., II, 53), déjà cité.

(2) Cf. art. 471. — L'arrangement de cet article est particulier au code des Lè. L'article du code des T'ang relatif à ce sujet (XIX, 5 b) se compose de 2 paragraphes. Le 1<sup>er</sup> vise la profanation des tombes, qui est punie de l'exil avec travaux pénibles ; l'ouverture du cercueil, qui est punie de la strangulation ; et enfin l'ouverture d'une tombe sans que le cercueil ait été mis à jour, qui est punie de 3 années de servitude. Le 2<sup>e</sup> paragraphe vise les vols de cercueils se trouvant dans les tombes effondrées et ouvertes, et de cadavres déjà mis en bière, mais non encore enterrés ; la peine est 2 ans 1/2 de servitude. D'après les commentaires, cette dernière disposition concernerait les gens ayant agi sans mauvais desseins dans le but de substituer un cadavre à un autre, ou de déplacer le tombeau de quelqu'un (cette remarque très importante n'a pas été conservée dans le commentaire du code actuel). Le vol d'objets funéraires, de briques et de planches est puni comme le vol simple. — Toutes ces dispositions se retrouvent, avec quelques modifications, dans le 1<sup>er</sup> paragraphe de l'art. 245, « De la violation des tombes », du code actuel (Phil., II, 122).

paiement d'une indemnité de réparation qui sera fixée d'après la gravité des faits. Lorsqu'il s'agira d'une personne noble, il sera statué différemment (1).

**Art. 443.** — Ceux qui voleront des bêtes à cornes, des chevaux ou des embarcations, seront punis d'après les dispositions relatives au vol ordinaire (2).

**Art. 444.** — Ceux qui voleront des poissons dans les étangs ou les viviers seront punis de la servitude comme *khao-dinh* (3) et tenus à la restitution du produit du vol augmenté d'un dixième. Lorsque le vol sera minime, le coupable sera puni d'une peine d'abaissement de 3 degrés et tenu à la restitution dans les mêmes conditions que dans le cas précédent (4).

**Art. 445.** — Ceux qui voleront des volailles ou des grains seront punis d'une peine d'abaissement ou de servitude selon l'importance du vol, et condamnés à la restitution du produit du vol augmenté d'un dixième. Lorsque les coupables seront des femmes, ces peines seront réduites. Les promoteurs de ces vols (5) seront punis selon les dispositions ordinaires relatives au vol (6).

**Art. 446.** — Les individus ou les parents des individus choisis comme robustes et versés dans les troupes de l'armée active, qui, par suite d'un ressentiment inconsidéré contre les autorités du village ayant procédé au choix des recrues et contre les militaires chargés de les emmener, couperont des récoltes sur pied, violeront des tombes, enlèveront et tueront des bêtes à

---

(1) Le code des T'ang ne contient pas de dispositions de cette nature, mais on les trouve dans le code des Ming et dans le code actuel où elles forment le 5<sup>e</sup> paragraphe de l'art. 245, « De la violation des tombes » (Phil., II, 122), déjà cité. Il n'est pas inutile de faire encore remarquer que les législateurs annamites de la dynastie des Lè, tout en reproduisant presque textuellement l'article du code des Ming, y ont apporté quelques modifications insignifiantes en apparence, mais qui prouvent qu'ils travaillaient d'une façon consciencieuse et intelligente. C'est ainsi que, sans parler de la modification des pénalités, ils ont supprimé le cas d'ouverture du cercueil extérieur, inconnu des Annamites, et remplacé le nom d'un animal n'existant pas dans le pays par celui d'un autre animal : le rat. — Tous les termes du code chinois ont été fidèlement conservés dans le code des Ts'ing, qualifié de code annamite, même en ce qui concerne les cas d'ouverture du cercueil intérieur et du cercueil extérieur qui ne peuvent pas se produire en Annam. Cette remarque s'applique également à l'article précédent.

(2) Le code des T'ang (XIX, 7 a) prévoit le vol des bêtes à cornes suivi de leur abatage (盜而殺), mais non leur vol simple. La peine est de 2 ans 1/2 de servitude. L'article ne prévoit pas le vol des embarcations. — Le vol des chevaux et bêtes à cornes est prévu dans le code actuel par l'art. 239, « Vol des chevaux, bêtes à cornes et autres animaux domestiques » (Phil., II, 84), et le décret II qui suit. Les pénalités sont celles édictées contre le vol furtif.

(3) Cf. art. 1.

(4) Ces dispositions sont particulières au code des Lè.

(5) 原知盜者. Voir la note à l'art. 428.

(6) Le code des T'ang ne possède pas d'article sur ces cas particuliers.

cornes et autres animaux domestiques, ou frapperont et blesseront des gens, seront punis d'une peine de servitude, d'exil ou de mort (1).

**Art. 447.** — Les personnes ayant fait un nantissement (en garantie d'un prêt) qui voleront leur acte de nantissement, seront punies des peines prévues pour le vol ordinaire avec diminution de 3 degrés, et condamnées envers la personne nantie à la restitution avec augmentation d'un dixième (2).

**Art. 448.** — Ceux qui auront changé des objets particuliers contre des objets appartenant à l'Etat, seront punis pour vol d'objets appartenant à l'Etat (3).

**Art. 449.** — Ceux qui s'introduiront la nuit, et sans motifs valables, dans l'habitation d'autrui, seront punis d'une peine de servitude. — Si le maître de l'habitation tue sur-le-champ l'individu qui s'est ainsi introduit chez lui, il ne sera pas puni; mais si après l'avoir arrêté et s'en être rendu maître, il le tue ou le blesse, il sera puni des peines prévues pour meurtre commis et blessures faites dans une rixe avec diminution de 3 degrés. — Ceux qui, dans les mêmes conditions, se seront introduits dans un jardin, seront punis d'une peine d'abaissement. Lorsque les coupables seront des femmes, la peine, dans chaque cas, sera diminuée d'un degré (4).

---

(1) Article particulier au code des Lê.

(2) Article particulier au code des Lê.

(3) Cet article n'est qu'un arrangement d'un article du code des T'ang (XIX, 7 a), dont il ne diffère que par les pénalités et par la suppression d'un passage. Le code des T'ang gradue la peine d'après la valeur des objets échangés. Les mots supprimés : « esclaves et animaux domestiques », formaient une énumération des objets visés. — Ces dispositions n'ont pas été conservées dans le code actuel.

(4) Le code des T'ang ne paraît avoir fourni que le sujet et le canevas de cet article. Les législateurs annamites paraissent s'être plutôt inspirés de l'article remanié du code des Ming, dont le texte a été conservé dans les codes chinois postérieurs. Le code des T'ang en effet (XVIII, 8 b), après le cas du propriétaire qui tue l'individu qui a pénétré chez lui, vise un autre cas qui ne se retrouve plus dans aucun des codes postérieurs : c'est celui du propriétaire qui blesse ou tue une personne qui s'est introduite chez lui, sachant qu'elle ne vient pas pour lui nuire ou l'attaquer, — c'est-à-dire (expliquent les commentateurs) sachant qu'il s'agit d'une personne égarée, d'un ivrogne, d'un vieillard, d'un enfant, d'une femme, ou d'une personne quelconque impotente ou infirme et incapable de nuire. La peine est alors celle du meurtre commis ou des blessures faites dans une rixe, avec diminution de 2 degrés, tandis que dans le cas, prévu par un 2<sup>e</sup> paragraphe, du propriétaire qui tue la personne qui s'est introduite de nuit chez lui après l'avoir arrêtée et s'en être rendu maître, la peine est celle prévue pour meurtre commis et blessures faites dans une rixe, sans diminution. La violation injustifiée de domicile, accomplie de nuit, est punie dans le code des T'ang de 40 coups de rotin. — Dans le code actuel (art. 246, « De l'introduction la nuit et sans motifs dans l'habitation d'autrui » (Phil., II, 138), cette peine a été portée à 80 coups de *trương*, ce qui fait une augmentation de 4 degrés. Le propriétaire qui, dans ces circonstances, tue l'intrus sur-le-champ, n'est également pas puni. — Les cas d'introduction dans un jardin et d'atténuation de peine en faveur des femmes coupables sont particuliers au code des Lê.

**Art. 450.** — Les *Man-lièu* (1) qui se rendront coupables d'actes de brigandage ou de meurtre entre eux, seront punis des peines prévues par les lois ordinaires relatives à la répression de ces actes avec diminution d'un degré. Même si un accord est intervenu au préalable, la justice suivra son cours (2). Les maîtres chargés de la direction et de la surveillance de ces coupables qui auront exigé des animaux domestiques ou des objets de valeur pour recéler et punir les coupables, seront punis d'une peine d'abaissement ou de servitude. Ils seront tenus à la restitution, au profit de l'Etat, de la valeur du produit de l'acte illicite augmentée des 2 dixièmes, et au paiement d'une amende qui sera attribuée au dénonciateur conformément à la loi (3).

**Art. 451.** — Les peuplades *man-lièu* des provinces extérieures qui commettent des actes de brigandage ou d'enlèvement au préjudice des populations et des familles habitant le long des frontières, seront jugées conformément aux dispositions de la loi sur le brigandage. Lorsque les autorités des hameaux et villages traversés par ces brigands n'auront rien fait pour les poursuivre et les punir, des peines d'abaissement et de servitude seront prononcées contre ces autorités. Les fonctionnaires chargés de la direction et de la surveillance de ces peuplades qui, connaissant ces agissements, n'y auront pas mis d'empêchement, seront punis d'une peine de servitude ; leurs fonctions leur seront retirées. Ceux qui auront volontairement favorisé ces agissements dans un but de lucre, seront punis des mêmes peines que les coupables (4).

**Art. 452.** — Ceux qui auront enlevé quelqu'un par ruse pour en faire leur esclave ou le vendre comme esclave, seront punis de l'exil dans une région éloignée. Si cet enlèvement a été accompagné d'actes de pillage, la peine sera la strangulation. Lorsqu'il s'agira de la vente d'une personne d'accord (avec ses ravisseurs) pour se faire enlever, la peine sera diminuée d'un degré. — Ceux qui, ayant trouvé un esclave en fuite, l'auront vendu, seront punis d'après les dispositions relatives à l'enlèvement avec accord. — Ceux qui auront enlevé et vendu des parents de rang inférieur ou plus jeunes du 2<sup>e</sup> degré et au-dessous, seront punis de la peine encourue par les personnes ordinaires coupables de cette faute, avec augmentation d'un degré. Ils seront

---

1 蠻族. L'expression désigne probablement les peuplades n'appartenant pas à la race annamite proprement dite, et non deux tribus spéciales, les Man et les Lièu.

2 Le texte porte simplement : 先和約者亦聽, mot à mot : « ceux qui au préalable auront conclu un accord, seront quand même jugés. » Il s'agit sans doute d'un accord conclu par les meurtriers avec leurs victimes ou les ayants-droit de ces victimes avant que la justice régulière soit saisie.

3 Article particulier au code des Lè.

4 Article particulier au code des Lè.

en outre condamnés envers l'acheteur au remboursement de la somme reçue avec augmentation d'un dixième (1).

**Art. 453.** — Lorsque, dans un complot formé pour commettre un acte de brigandage, quelques-uns des complices, au moment de mettre le projet à exécution, n'auront pas suivi leurs compagnons et que ceux-ci auront réussi à s'emparer de choses de valeur, si les complices ayant pris part au complot (mais non à son exécution) ont participé au partage du butin, ils seront punis de la même peine que ceux qui auront pris part à l'exécution du complot. [Il en sera de même lorsqu'il s'agira d'un vol]. Ceux qui n'auront pas participé au partage du butin, seront punis de l'exil dans une région rapprochée. Ceux qui, dans les mêmes circonstances, bien que n'ayant pas pris part à l'exécution ni participé au partage du butin, auront antérieurement pris part à d'autres actes de brigandage, seront condamnés pour brigandage (2).

**Art. 454.** — Les princes du sang et les personnes puissantes [c'est-à-dire les personnes appartenant au 2<sup>e</sup> degré du mandarinat et au-dessus] qui donneront asile aux voleurs et aux brigands, transformant ainsi leurs domaines en repaires, seront punis d'une amende de 500 ligatures et dépouillés de leurs domaines. Les personnes chargées de la direction de ces domaines seront punies des peines encourues par les voleurs et les brigands avec diminution d'un degré. Lorsque des restitutions de produits d'actes illicites seront prononcées, on en poursuivra le recouvrement contre les propriétaires de domaines ayant donné asile aux coupables. Le dénonciateur recevra comme récompense le vingtième des terres confisquées. Les propriétaires de domaines qui auront pu, avant que les faits ne soient dénoncés, se saisir des coupables et les livrer à l'autorité, ne seront pas punis (3).

---

(1) Il y a lieu de croire que la nécessité de défendre la société contre ce genre de délits se faisait beaucoup moins sentir en Annam qu'en Chine à l'époque des T'ang, car les législateurs annamites n'ont fait qu'un article sur ce sujet qui n'en comporte pas moins de 5, comprenant 8 paragraphes, dans le code des T'ang (XX, 4-7). — La plupart des dispositions de ces 5 articles, plus ou moins modifiées, ont servi à former l'art. 244 du code actuel, « De l'enlèvement des personnes et de la vente des personnes enlevées » (Phil., II, 111).

(2) Le sujet de cet article a été emprunté au code des T'ang (XX, 11 a), mais le texte primitif a été tellement remanié qu'on peut presque considérer l'article comme particulier au code des Lè. — Les dispositions de l'ancien code chinois ont été intégralement et presque textuellement conservées dans le code actuel : art. 248, « De la participation au complot arrêté en commun pour commettre un vol » (Phil., II, 151).

(3) Ces dispositions sont particulières au code des Lè. Les domaines dont il est question dans cet article étaient les vastes *latifundia* donnés en apanage ou à titre d'émoluments à des princes du sang et à de hauts dignitaires, ou encore les grandes propriétés qu'ils créaient par des travaux de défrichement ou d'endiguement. Le décret I, placé à la suite de l'art. 247 du code actuel, « Des chefs de repaires de voleurs et de brigands » (Phil., II, 145), contient des dispositions assez proches de celles de cet article.

**Art. 455.** — Lorsque des esclaves appartenant à des particuliers auront commis un vol et n'auront pas été dénoncés aux autorités par leurs maîtres, ces derniers seront punis d'une peine d'abaissement de 2 degrés; lorsque ces esclaves auront commis des actes de brigandage, les maîtres seront punis d'une peine d'abaissement de 5 degrés et destitués de leurs fonctions. S'ils ne sont pas fonctionnaires, ils seront condamnés à la servitude comme soldats agriculteurs. Ils seront également condamnés au paiement des parts de restitution de produits d'actes illicites aux lieu et place de leurs esclaves. — Les maîtres qui auront caché et recélé leurs esclaves coupables et accepté d'eux des choses de valeur, seront punis des mêmes peines que leurs esclaves. Les maîtres qui, après avoir dénoncé leurs esclaves, les auront encore gardés chez eux, encourront les peines prévues pour les maîtres qui auront eu connaissance des faits (et ne les auront pas dénoncés) (1).

**Art. 456.** — Lorsque des enfants habitant en commun avec leurs parents se livreront au vol, le père sera condamné à une peine d'abaissement; lorsque ces enfants se livreront au brigandage, le père sera puni d'une peine de servitude. Si les faits sont plus graves, des peines plus fortes seront prononcées contre le père. Le père sera en outre tenu au paiement des parts de restitution de produits d'actes illicites qui incombent à ses enfants. Si les enfants habitent un domicile séparé, leur père ne sera puni que d'une peine d'amende ou d'abaissement. Lorsque les parents auront porté les faits à la connaissance des autorités, ils ne seront pas incriminés. Si, après avoir avisé l'autorité, ils ont néanmoins gardé ces enfants chez eux, ils seront passibles des mêmes peines que s'ils ne les avaient pas dénoncés (2).

**Art. 457.** — Lorsque des cas de brigandage viendront à se produire dans les quartiers et les rues de la capitale [de même dans les hameaux et villages], les fonctionnaires des quartiers (*phưòng quan*) et les officiers de service de garde [dans les hameaux et villages ce soin incombera aux fonctionnaires des villages (*xã quan*); de même dans les cas suivants] qui ne se rendront pas immédiatement sur les lieux avec les hommes dont ils disposent pour porter secours et s'emparer des coupables [les mandarins de quartier à la tête des hommes du quartier, les officiers de service de garde à la tête des hommes de troupe], seront punis d'une peine de servitude. Les hommes du quartier et les hommes de troupe qui ne se seront pas portés au secours des victimes, seront punis d'une peine de *trưòng* et d'abaissement. — Les fonctionnaires des quartiers

(1) Article particulier au code des Lè.

(2) Cet article est particulier au code des Lè. Le code des T'ang ne possède aucune disposition relative à la responsabilité des parents en cas de fautes commises par les enfants. Cette responsabilité est prévue dans le code actuel, mais dans d'autres conditions, par différents décrets, notamment les décrets VIII et X placés à la suite de l'art. 235, « Du vol commis à force ouverte » (Phil., II, 55), et par le décret IV placé à la suite de l'art. 238, « Vol furtif » (Id., II, 80).

voisins et les officiers en service de garde dans les environs qui, lorsque les forces du quartier attaqué seront impuissantes à tenir tête aux brigands, ne viendront pas leur prêter secours, seront punis des mêmes peines. Lorsqu'il s'agira d'un vol, les peines seront diminuées de 2 degrés. — Ceux qui, voyant une personne en danger d'être tuée par quelqu'un, ne se seront pas portés au secours de la victime pour arrêter le meurtrier, seront punis d'après les dispositions relatives à ceux qui ne portent pas secours en cas de brigandage (1).

**Art. 458.** — Ceux qui, après avoir arrêté un individu coupable d'un acte de brigandage, l'auront de leur propre autorité remis en liberté, seront punis de l'exil dans une région extérieure. Ceux qui, après avoir arrêté un individu coupable de vol, l'auront de leur propre autorité remis en liberté, seront punis de la servitude militaire dans les écuries d'éléphants. S'ils ont reçu de l'argent ou des objets de valeur pour se laisser corrompre, ils seront, dans chaque cas, punis des mêmes peines que les coupables (2).

**Art. 459.** — Ceux qui auront accepté des objets de valeur volés et les auront transformés pour en faire le commerce (3), seront punis des peines encourues par les voleurs, avec diminution d'un degré. — Ceux qui auront accepté ces objets par erreur ne seront punis que de 60 coups de *truong* et d'un abaissement de 2 degrés. — Si des objets volés ont été vendus sans que l'acheteur en connaisse la provenance frauduleuse, on poursuivra contre le vendeur le remboursement du prix de vente, qui sera rendu à l'acheteur, et les objets volés seront rendus à leur propriétaire (4).

---

(1) Cet article est encore particulier au code des Lè. En l'absence de tout commentaire il est impossible de savoir d'une façon certaine si les prescriptions du 3<sup>e</sup> paragraphe concernant l'assistance aux personnes victimes d'une tentative de meurtre s'appliquent d'une façon générale à toutes les personnes en état de porter secours ou seulement à celles qui sont visées par les paragraphes précédents.

(2) Article particulier au code des Lè.

(3) 諸受盜者財物變易買賣者. Le *Hiên chương* dit seulement : 賈, « vendre ».

(4) Cet article est particulier au code des Lè. Il n'est pas très clair. En l'absence de tout commentaire il n'est pas possible de préciser le sens exact du mot 受, « accepter, recevoir », et surtout de l'expression 誤受, « recevoir, accepter par erreur ». Nous ne croyons pas cependant qu'il s'agisse de recéleurs de connivence avec les voleurs, mais, successivement, d'acheteurs de mauvaise foi qui achètent en connaissant la provenance frauduleuse des objets ou en s'en doutant, — d'acheteurs coupables de légèreté, — et enfin d'acheteurs de bonne foi. L'article viserait donc le fait d'avoir transformé et vendu ces objets volés, et non le fait de les avoir reçus ou achetés, qui impliquerait l'idée de recel. Cette façon de voir expliquerait assez bien la peine de ceux qui ont « accepté par erreur ». Il est probable que la loi désigne par cette expression non pas les acheteurs de bonne foi, qui n'encourent aucune peine, mais les acheteurs qui, sans être d'une absolue mauvaise foi, ont fait preuve d'une grande

**Art. 460.** — Si les fonctionnaires chargés de l'arrestation des voleurs, calomnient des personnes paisibles et honnêtes en leur imputant des vols et actes de brigandage, dans le but de leur extorquer des objets de valeur, ils seront punis de la servitude comme soldats agriculteurs et condamnés au profit des victimes de ces calomnies à une indemnité de réparation dont le montant sera fixé d'après la gravité des faits [pour l'imputation calomnieuse de brigandage, 20 ligatures ; pour l'imputation calomnieuse de vol, 10 ligatures]. Lorsque la victime de ces imputations calomnieuses aura été arrêtée et sera morte, la peine des coupables sera la strangulation. Ils seront tenus au paiement de l'indemnité d'homicide prévue par la loi (1).

**Art. 461.** — Si les agents chargés de l'arrestation des voleurs et des brigands, après avoir procédé à l'inventaire des biens des individus recherchés et en avoir confié la surveillance et le contrôle aux fonctionnaires des villages, s'approprient clandestinement ces biens, ils seront punis d'une peine d'abaissement de 3 degrés et condamnés au remboursement au profit de l'Etat des objets détournés avec augmentation d'un dixième. La peine des agents qui, après avoir donné en charge des biens et objets de cette nature aux fonctionnaires des villages et obtenu d'eux la signature et l'acceptation de l'inventaire, leur auront retiré ces biens et objets et les auront détournés, sera augmentée d'un degré (2).

**Art. 462.** — Les autorités des hameaux et des villages qui commettront des fraudes dans les recensements, seront punies de la peine de servitude comme *khao-dinh*. Lorsqu'elles auront commis ces fraudes dans un but de lucre, la peine sera augmentée d'un degré. Elles seront tenues à restitution avec augmentation d'un dixième.

**Art. 463.** — Les habitants ne faisant pas encore partie de la classe des vieillards, qui se feront faussement passer pour lettrés retirés (居士) et en auront profité pour se réunir et se livrer à des agissements répréhensibles (3), seront punis : pour une réunion de 5 personnes et au-dessus, de la peine de

---

légèreté en transformant pour les vendre des objets dont la provenance aurait dû leur paraître suspecte ou douteuse.

Le code des T'ang ne contient aucune disposition de cette nature. Le recel et l'achat d'objets volés sont prévus dans le code actuel par le dernier paragraphe de l'art. 247, « Des chefs de repaires et de brigands » (Phil., II, 142).

(1) Cet article est particulier au code des Lè. Le code des T'ang ne possède pas de dispositions de cette nature. Les décrets VI et VII du code actuel placés à la suite de l'art. 305, « Des accusations calomnieuses », ont trait à des faits du même ordre (Phil., II, 421).

(2) Cet article et les suivants sont particuliers au code des Lè.

(3) 因而聚會爲非行者. Nous ne pensons pas, malgré la lettre du texte, qu'il s'agisse de réunions exclusivement composées d'individus appartenant à la catégorie visée, mais de réunions formées par eux.

servitude comme *khao-dinh*; pour 10 personnes et au-dessus, de la servitude militaire dans les écuries d'éléphants; pour 20 personnes et au-dessus, de la servitude militaire comme soldats agriculteurs; pour 35 personnes et au-dessus, d'une peine d'exil; pour 60 personnes et plus, d'une peine d'exil dans une région éloignée. — Les individus vagabonds, qui auront une conduite répréhensible et usurperont la personnalité de gens honorables, seront punis d'une peine de servitude; s'ils profitent de la situation pour organiser des réunions et se livrer à des agissements répréhensibles, ils seront punis conformément aux dispositions édictées plus haut. Les fonctionnaires des villages et des quartiers où se produiront ces faits, qui n'arrêteront pas les coupables pour les livrer à l'autorité, seront punis d'une peine d'abaissement. Les fonctionnaires locaux qui, connaissant les faits, les auront tolérés, seront punis d'une peine d'abaissement. Les *quan huyèn* <sup>(1)</sup> qui, connaissant les faits, les auront tolérés, seront punis d'une peine d'abaissement et de la destitution. Les *quan phũ* qui n'auront pas signalé les faits seront punis d'une peine d'amende. Les personnes quelconques qui auront arrêté ou dénoncé les coupables, seront récompensées selon la gravité des faits. — Ceux qui se réuniront dans le but d'organiser une œuvre méritoire, après en avoir référé au souverain, s'il s'agit d'une affaire considérable, ou avoir prévenu les fonctionnaires chargés de l'administration des *lộ*, *huyèn* et villages, s'il s'agit d'une petite affaire, ne seront pas punis. — Ceux qui se seront réunis dans le but de former un complot de rébellion ou de trahison seront punis conformément aux lois sur la rébellion et la trahison.

---

(1) Le texte porte 路官 *lộ quan*, qui est très probablement une faute pour 縣官 *huyèn quan*: l'énumération doit, comme d'habitude, aller des fonctionnaires les moins élevés aux plus élevés, et l'on ne comprendrait point la gravité du châtement qui frappe le chef de la province, alors que le préfet serait simplement puni d'une amende. Pourtant il n'en reste pas moins qu'avec notre correction, le fait est étrange de voir un sous-préfet plus sévèrement puni que des fonctionnaires locaux pour une affaire où la responsabilité de ceux-ci semble particulièrement engagée.

# A PROPOS DE LA DATE DE VASUBANDHU.

Par NOËL PERI,

*Pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient.*

La question n'est pas nouvelle; plusieurs fois déjà elle a été étudiée, et diverses solutions lui ont été données. KERN, dans son *Histoire du bouddhisme dans l'Inde* (1), rejetant l'opinion communément admise en Extrême-Orient, plaça Vasubandhu au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère. BÜHLER (2) essaya vainement de le ramener au IV<sup>e</sup>: la thèse de Kern conserva la faveur des indianistes. En 1890. M. Sylvain LÉVI, dans son remarquable ouvrage sur *Le théâtre indien* (3), tentait d'établir que la période d'activité de Vasubandhu couvrait toute la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle; et dans une note sur *La date de Vasubandhu* (4), il la reportait même jusqu'au milieu et à la fin de ce siècle. Depuis lors à diverses reprises, notamment dans ses *Donations religieuses des rois de Valabhī* (5) et dans ses *Notes chinoises sur l'Inde* parues ici même (6), il s'est efforcé d'étayer sa thèse de nouvelles considérations. M. TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎, après avoir proposé les limites de 450-550 pour l'« âge moyen » (7) dans lequel Yi-tsing range Vasubandhu et Asaṅga, essaya ensuite de les préciser davantage en ce qui concerne le premier et d'établir qu'il avait vécu de 420 à 500 environ de notre ère (8). En 1908. M. WOGIHARA (9) démontrait en détail ce que les

---

(1) T. II, p. 414; *Annales du Musée Guimet*, t. XI, p. 450; il parle principalement d'Asaṅga, et se basant sur la date de l'avènement de Çiladitya (610), propose les dates de 485 à 560. C'est évidemment à cet ouvrage que la *Chronology of India* de Mrs. Mabel DUFF les emprunte, et non au *Buddhismus* de VASSILIEFF, auquel elle renvoie. Celui-ci ne dit rien de tel; si je ne me trompe, il donne seulement la date bouddhiste de 900 ans, dont je parlerai plus loin.

(2) *Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunst-Poesie*, dans *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1890, p. 79 sqq.

(3) Cf. I, 165, et II, 35.

(4) *Journal Asiatique*, 1890, II, p. 552-553.

(5) *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes*. Sciences religieuses, vol. VII. *Etudes de critique et d'histoire*, p. 97.

(6) *La date de Candragomin*. BEFEO, III (1903), 47-49.

(7) *A Record of the Buddhist religion.... by I-tsing*, p. VIII.

(8) *La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise*, BEFEO, IV (1904), p. 37-56; et *A study of Paramārtha's life of Vasubandhu and the date of Vasubandhu*, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905.

(9) *Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, ein dogmatischer Text der Nordbuddhisten*, Leipzig.

anciens catalogues chinois du Tripiṭaka, *Nci tien lou*, *K'ai-yuan lou*, etc., des écrivains comme Touen-louen 遁倫 des T'ang dans son *Yeou-kia louen ki 瑜伽論記* (1), et M. NANJIO Bunyu 楠條文雄 (2) avaient déjà dit sommairement, à savoir qu'un ouvrage d'Asaṅga, le *Yogācāryabhūmi śāstra* 瑜伽師地論 (3), avait été partiellement traduit en chinois par Dharmarakṣa entre 414 et 421, soit dès le commencement du Ve siècle (4).

Enfin dans l'introduction de sa traduction du *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra* (5) parue en 1911, M. S. Lévi, abandonnant sa première opinion, écrit à propos d'Asaṅga : « Son activité couvre toute la première moitié du Ve siècle, en débordant de part et d'autre sur les deux extrémités de cette période. » C'est peut-être un peu long, car si Asaṅga a vécu soixante-quinze ans, les documents à notre connaissance nous disent qu'il chercha sa voie un certain temps. N'oublions pas d'ailleurs que le *Yogācāryabhūmi śāstra*, l'œuvre maîtresse d'Asaṅga, est de dimensions considérables : la traduction chinoise compte 100 *kiuan*. Son importance dogmatique n'est pas moindre. Il est l'expression d'une pensée maîtresse d'elle-même, qui a dépassé la période des incertitudes et des tâtonnements. Il est assez peu vraisemblable, même sans tenir compte des indications données par Paramārtha dans sa vie de Vasubandhu, qu'il ait été écrit par un tout jeune homme. En tout cas, quelque différence d'âge qu'on veuille admettre entre Asaṅga et Vasubandhu, — et il faut tenir compte de l'existence d'un troisième frère, Viriñcivatsa (6) — celui-ci, bien qu'il ait vécu quatre-vingts ans, n'aurait pu, dans ces conditions, dépasser ni même atteindre la fin du Ve siècle.

D'une manière générale, il semble que dans les études qui ont porté sur ce sujet, quelques documents aient été ignorés et que d'autres aient été délibérément écartés de la discussion comme douteux. En bonne logique, ce simple

---

(1) Grand ouvrage en 48 k., publié dans le supplément au Tripiṭaka de Kyōto, 1<sup>re</sup> série, boîtes LXXV, fasc. 4 et 5, et LXXVI, fasc. 1 à 4. Le passage cité se trouve boîte LXXV, fasc. 4, p. 308.

(2) Cf. NANJIO, *Catalogue*, nos 1083, 1086, etc.

(3) NANJIO, *Catalogue*, n° 1170.

(4) Le canon chinois contient sept ou huit traductions partielles de cet ouvrage, faites à des époques parfois très voisines les unes des autres, sous des titres différents ; encore n'avons-nous pas toutes celles qui le furent : le *K'ai-yuan lou*, k. 12, en cite une dizaine pour le même texte. Le fait qu'il en existait des extraits si nombreux, assez différents pour que des contemporains les tradussent séparément à quelques années de distance, permet de croire qu'un intervalle assez long sépare la composition de l'ouvrage des premières traductions d'extraits faites en Chine.

(5) B. E. H. E. Sciences historiques et philologiques, fasc. 190, p. 12.

(6) 比鄰持(定梨反)跋(ou 緜)婆. WATTERS, *On Yuan Chwang's travels*, I, p. 210, propose Bilindibhava qui paraît inadmissible. *Bilindī* est inconnu, tandis que *virinīci* est employé dans la composition de plusieurs noms : *bhava* ne concorde pas avec le sens de « fils, enfant », que Paramārtha attribue aux deux dernières syllabes et qu'il expose avec beaucoup de précision. 跋 représente d'ailleurs un mot à ancienne finale dentale ; quant à 婆, c'est sûrement ici une simple faute de copiste, très fréquente du reste pour 婆.

doute qui ne paraît pas avoir jamais été sérieusement éclairci, suffirait à enlever toute sécurité aux conclusions que l'on a cru pouvoir formuler sans en tenir compte, ou si l'on préfère, elles ne sauraient être que provisoires tant que la menace qu'il laisse planer sur elles n'a pas été définitivement écartée. La question me paraît donc devoir être reprise, les documents déclarés douteux soumis à un nouvel examen, et mis en œuvre aussi ceux qui n'ont pas encore été utilisés. Je n'ai pas d'ailleurs la prétention d'être complet. C'est à peu près uniquement à la première série, 第一輯, du Supplément du Tripitaka de Kyōto, œuvres hindoues et chinoises, que sont empruntés les textes qu'on trouvera au cours de cette étude. Les quelque 700 fascicules déjà parus de cette admirable publication, d'une importance capitale pour les études bouddhiques, en contiennent sans doute d'autres encore, qu'une recherche plus approfondie et plus complète ferait découvrir. Je n'ai pu que feuilleter les œuvres qui m'ont paru devoir être les plus intéressantes pour mon sujet par leur date, leur auteur ou leur genre.

• • •

#### BODHIRUCI ET LE *Kin-kang-sien louen*.

Le premier témoignage que je veuille invoquer est celui de Bodhiruci; non qu'il me semble particulièrement décisif, mais simplement parce que c'est celui qui a appelé mon attention sur cette question (1). Jusqu'à ces dernières années, on ne connaissait généralement de lui que des traductions faisant partie du canon bouddhique; la première qu'il ait faite d'un ouvrage de Vasubandhu, celle du *Vajracchedikā sūtra cāstra* 金剛般若波羅密經論 (2), est de 509. Mais il nous a laissé autre chose. La bibliothèque du Nishi-Hongwan-ji de Kyōto conserve un exemplaire d'un ouvrage non canonique, le *Kin-kang-sien louen* 金剛仙論 en 10 *kiuan*, dont le titre attribue la traduction à Bodhiruci, et donne pour elle la date de la deuxième année *t'ien-p'ing* 天平, c'est-à-dire 535. Il a été publié dans le Supplément du Tripitaka de Kyōto, 1<sup>re</sup> série, boîte II, fascicule 3. La découverte d'un manuscrit de cet ouvrage parmi ceux de Touen-houang lui donne un intérêt particulier. En lui-même il n'est guère qu'une sorte de commentaire du *Vajracchedikā prajñāpāramitā sūtra* 金剛般若波羅密經 (3), ou plus exactement du commentaire de cet ouvrage par Vasubandhu, le *Vajracchedikā sūtra cāstra* cité plus haut. Son authenticité est d'ailleurs garantie par plusieurs témoignages. Houei-yuan 慧遠 des Souei le mentionne expressément au deuxième *kiuan* (第一末) de son *Che ti king louen yi ki*

---

(1) Cf. supra. *Une mission archéologique japonaise en Chine*, p. 186.

(2) NANJIO, *Catalogue*, n° 1168.

(3) NANJIO, *Catalogue*, n° 10.

十地經論義記<sup>(1)</sup>. Je citerai plus loin le témoignage de Ki-tsang 吉藏 de la même époque. Enfin K'ouei-ki 窺基, le plus grand des disciples directs de Hiuan-tchouang, écrit ce qui suit dans son *Kin kang pan-jo king tsan chou* 金剛般若經讚述<sup>(2)</sup>: « Actuellement en Chine, il y a trois livres qui sont répandus et en usage dans le monde. Le premier est de Vasubandhu; la traduction est en 2 ou 3 *kiuan*; le second est l'ouvrage d'Asaṅga en 1 ou 2 *kiuan*; le troisième est l'ouvrage de Kin-kang-sien qu'on dit être un homme des contrées méridionales, du pays de Wou<sup>(3)</sup>; ce n'est pas la véritable bonne doctrine; il est en 11 ou en 13 *kiuan*. » La recension que nous possédons est partagée en 10 *kiuan* seulement

---

(1) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXI, fasc. 2, p. 157 a 下. Les *kiuan* sont divisés originairement en 本 et 末; l'édition actuelle compte le 末 comme un *kiuan* différent. Il en est de même dans plusieurs autres ouvrages.

(2) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte XXXVIII, fasc. 4, p. 297 b 下. K'ouei-ki (632-682) que j'aurai occasion de citer souvent au cours de cette étude, est probablement le plus grand des écrivains chinois bouddhistes. On trouvera sa biographie au k. 4 du *Song kao seng tchouan*. Son œuvre, telle que nous la connaissons, est énorme et nous ne la possédons peut-être pas dans sa totalité. Elle est de toute première importance pour l'histoire des doctrines bouddhiques en Chine. On l'appelait « l'auteur de cent volumes de commentaires » 百本疏主. En fait, le supplément du Tripiṭaka de Kyōto contient de lui 26 ouvrages en 121 *kiuan*. Son érudition est très vaste, et sa documentation est en général très précise pour son époque. Il avait étudié le sanscrit avec Hiuan-tchouang. Je ne sais sur quoi l'on se fonde pour l'accuser parfois d'hétérodoxie. Le fait que ses ouvrages n'ont pas été insérés dans le canon chinois ne prouve absolument rien: de fort importants traités écrits par des fondateurs de grandes écoles comme T'an-louan 曇鸞, Tche-tchō 智者, n'en font pas partie non plus. On n'y trouve pas davantage les ouvrages de Ki-tsang, de Houei-yuan, ni ceux des contemporains de K'ouei-ki, Chen-t'ai 神泰, P'ou-kouang 普光, Fa-pao 法寶, etc., comme lui, disciples de Hiuan-tchouang. Ceux de Paramārtha même (cf. infra, p. 351) n'y furent pas admis. D'autre part la grande école Fa-siang 法相 vénère K'ouei-ki comme l'un de ses patriarches et son véritable fondateur en Chine: patriarches hindous: Maitreya, Asaṅga, Vasubandhu, Dharmapāla, Çilabhadra; patriarches chinois: Hiuan-tchouang, K'ouei-ki, Houei-tchao 慧沼, Tche-tcheou 智周. C'est à la demande de Hiuan-tchouang, dit-on, qu'il se consacra principalement au commentaire et à l'enseignement de l'idéalisme représenté par se *Wei che louen* 唯識論, dont le titre est ordinairement restitué à tort, on le verra plus loin, en *Vidyāmātra*, dernier effort du génie de Vasubandhu; et c'est de cet enseignement et de ces commentaires que sortit en fait l'école Fa-siang. Celle-ci n'a d'ailleurs rien d'hétérodoxe. Elle se propagea en Corée et au Japon où elle fut très puissante à l'époque de Nara (VIII<sup>e</sup> siècle). Elle y possède encore un certain nombre de monastères, dont le principal est le grand Kōfuku-ji 興福寺 de Nara, fondé par les Fujiwara et demeuré leur temple patronyme. Les âges suivants ont surtout connu et honoré ce grand homme sous le titre de Ts'eu-ngen ta che 慈恩大師, qui lui fut donné parce qu'il demeura jusqu'à sa mort dans le monastère illustré par son maître Hiuan-tchouang. Houei-tchao, dans son *Tch'eng wei che louen leao yi tung* 成唯識論了義燈 [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXVIII, fasc. 1] l'appelle déjà Ts'eu-ngen fa che 慈恩法師.

(3) 卽謂南地吳人. On verra plus loin que Kin-kang-sien dut séjourner plusieurs années en Chine; ce passage semble indiquer qu'il aurait habité quelque temps Nankin.

comme je l'ai dit; mais elle paraît pourtant complète. Le passage le plus intéressant au point de vue qui nous occupe se trouve dans les dernières lignes de l'ouvrage. Le voici: « Il dit: Je l'ai appris du vénérable<sup>(1)</sup>. L'auteur du *çāstra* dit clairement que le sens profond des principes du *Vajracchedikā prajñā*, ce n'est pas par la seule force de son intelligence qu'il l'a compris, mais qu'il l'a appris auprès du vénérable, qui, en langue *hou* 胡, s'appelle *Asaṅga*, en langue *han* 漢 *Wou-tchang-ngai* (2). Il (l'auteur) a reçu l'enseignement auprès de ce *bhikṣu*, et de loin (indirectement) il a reçu celui du *Bhagavat Maitreya*... Le *Bhagavat Maitreya* pour le bien des hommes du *Jambudvīpa* composa une explication du *Vajracchedikā prajñā sūtra* et le *Ti t'ō louen* 地持論, et les remit au *bhikṣu Asaṅga* avec ordre de les répandre. Mais le *Bhagavat Maitreya* n'avait expliqué que le commentaire en prose 長行. Quant au *çāstra*, l'auteur du *çāstra*, *Vasubandhu*, qui en avait été instruit par le *bhikṣu Asaṅga*, recherchant à nouveau le sens de ce *sūtra* et de ce *çāstra*, composa un *çāstra* sur les stances, et étendant ses investigations, il commenta ce *sūtra*. Il y a 80 stances (3), et il composa un commentaire de ce *çāstra*. Ce *çāstra*, il le transmit au maître en *çāstra Kin-kang-sien* et autres; *Kin-kang-sien* le transmit à *Wou-tsin-yi* 無盡意; *Wou-tsin-yi* le transmit à *Cheng-tsi* 聖濟; *Cheng-tsi* le transmit à *Bodhiruci*. La succession de cette transmission jusqu'à aujourd'hui est d'environ deux cents ans ». C'est manifestement à ce passage que *Ki-tsang* 吉藏 fait allusion lorsqu'il écrit au k. 1 de son *Kin kang king yi chou* 金剛經義疏 (4): « Il y eut

(1) Texte de *Vasubandhu*.

(2) 無障礙. Cette traduction est exceptionnelle; je ne l'ai rencontrée que dans cet ouvrage. Mais la transcription 阿僧伽, comme aussi l'ensemble du texte, ne laissent pas de doute sur l'identité du personnage.

(3) *M. NANJIO* (*Catalogue*, n° 1208) n'en compte que 77; mais dans la postface du *Neng touan kin kang pan-jo p'o-lo-mi king louen che* 能斷金剛般若波羅密經論釋 (*ibid.*, n° 1231), *Yi-tsing* parle aussi de 80. Il ajoute qu'il en fut fait de nombreux commentaires: un par le moine *Simhacandra* 師子月法師, un par un savant *upāsaka*, *多聞俗士*, de l'Inde orientale, *Yue-kouan* 月官, *Candragomin*, et d'autres encore.

(4) Commentaire en 4 k. du *Vajracchedikā prajñā sūtra*, publié dans le supplément du *Tripitāka* de *Kyōto*, 1<sup>re</sup> série, boîte XXXVIII, fasc. 3. *Ki-tsang* (548-623) était originaire de *Ngan-si* 安息, et pour cette raison on le nomme parfois *Hou Ki-tsang* 胡吉藏; on l'appelle aussi *Kia-siang fa che* 嘉祥法師, du nom d'un temple où il demeura et enseigna longtemps. C'est l'un des plus grands écrivains bouddhistes de cette époque. Il connut *Paramārtha*, mais en réalité fut disciple de *Tao-liang* 道朗 du *Ho-si* 河西 qu'on appelle parfois simplement *Ho-si*, ou plus probablement de *Seng-sien* 僧詮, et par l'un ou l'autre, se rattache à l'école *San-louen* 三論, c'est-à-dire à la lignée de *Kumarajīva*. Son œuvre est considérable et de très grande importance. Le supplément du *Tripitāka* de *Kyōto* contient de lui 26 ouvrages en 115 *kiuan*. Sa biographie se trouve au k. 11 du *Siu kao seng tchouan*. Elle cite comme son élève (?) *Houei-yuan* 慧遠 des *Souei* (523-592), qui égale sa gloire et dont le grand *Ta cheng yi tchang* 大乘義章 notamment est classique dans les études bouddhiques. On a de lui dans le supplément du *Tripitāka* de *Kyōto*, 12 ouvrages en 80 *kiuan*. Sa biographie est au k. 8 du *Siu kao seng tchouan*; elle ne fait aucune allusion à *Ki-tsang*.

ensuite un disciple de Vasubandhu, le maître en *çāstra*, Kin-kang-sien; ce que rapporte Bodhiruci, c'est l'origine de la Prajñā qu'il explique » 復次有婆藪槃豆弟子金剛仙論師。菩提流支之所傳述亦說般若緣起<sup>(1)</sup>.

Ainsi donc, entre Vasubandhu et lui, Bodhiruci — car les dernières lignes sont évidemment de sa main — énumère trois générations de maîtres se transmettant la doctrine et le livre qui l'expose. Ces personnages sont à la vérité peu connus, je crois; il existe pourtant une courte notice, uniquement hagiographique malheureusement, sur Kin-kang-sien, dont le nom m'a semblé pouvoir être restitué en Vajra-ṛṣi, dans le *Chen seng tchouan* 神僧傳, k. 9<sup>(2)</sup>. Il y est représenté comme un moine thaumaturge du Si-yu, ayant passé quelques années au Kia-chan sseu 峽山寺 de Ts'ing-yuan 清遠<sup>(3)</sup>, puis étant finalement retourné dans l'Inde. La préface impériale de l'ouvrage datée de la 15<sup>e</sup> année *yong-lo* 永樂 (1417) déclare que l'auteur a tiré du Tripiṭaka même tous les éléments de son ouvrage; je n'ai pas su y retrouver ce qui a rapport à Vajra-ṛṣi. Je n'ai non plus rien découvert sur ses deux successeurs; le nom du premier paraît toutefois pouvoir être restitué en Acayamati. Cependant il convient de remarquer le chiffre de deux cents ans, donné par Bodhiruci. Il n'est évidemment qu'approximatif, l'auteur le dit lui-même; nous devons pourtant nous en souvenir un peu plus loin. Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire dès maintenant que Bodhiruci ne l'aurait certainement pas employé, si la mort de Vasubandhu avait suivi, ou n'avait précédé que de peu d'années son propre départ de l'Inde, comme le voudrait M. Takakusu, ou même sa naissance. Vasubandhu et Asaṅga sont manifestement pour lui des personnages déjà fort anciens, dont la doctrine et les œuvres ne lui parviennent qu'à travers plusieurs générations de maîtres.

\* \* \*

#### LES LISTES DE PATRIARCHES.

Disons de suite qu'on ne saurait en espérer de renseignements d'une grande précision; il est possible pourtant d'en tirer d'utiles indications. La plus importante est celle du *Fou fa tsang yin yuan tchouan* 付法藏因緣傳. Il mentionne, on le sait, Vasubandhu sous la forme incorrecte Vasubanda 婆修槃陀. L'ouvrage passe pour avoir été traduit en 472; et comme il nomme encore trois patriarches à la suite de ce dernier, après lesquels il déclare que

---

(1) Je crois retrouver aussi des allusions à la tradition notée par Bodhiruci dans les expressions suivantes du *Ta cheng hiuan louen* 大乘玄論 du même Ki-tsang [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, boîte II, fasc. 4, p. 347 b 下]: 彌勒天親釋波若經文...; 金剛波若經中... 是彌勒釋云. etc.

(2) NANJIO, *Catalogue*, n° 1620.

(3) Peut-être la sous-préfecture actuelle de ce nom dans le Kouang-tong.

la transmission de la doctrine a cessé depuis longtemps, Vasubandhu se trouve ainsi reporté assez loin. M. Takakusu s'est bien aperçu que ce texte rendait insoutenable l'opinion qu'il exposait sur la date de Vasubandhu, et il a essayé d'en contester la valeur. « En consultant l'exemplaire de ce texte qui se trouve à l'India Office, dit-il, j'ai trouvé que le troisième caractère *p'an* 槃 est écrit à peu près comme 腺, ce qui ne peut en aucun cas être *p'an* 槃. Il peut avoir été employé pour 腺 *mei*, et dans ce cas Po-sieou-mei-t'o peut être la transcription de Vasumitra » (1). L'exemplaire de l'India Office représente un texte établi au XVII<sup>e</sup> siècle, et qui, d'après M. Nanjio, « is not quite free of blunders » (2); il est trop évident qu'aucune critique n'est possible sur une telle base. Non seulement il existe des textes meilleurs et plus anciens, mais nous avons les œuvres de nombreux auteurs du VII<sup>e</sup> siècle, il en est même du VI<sup>e</sup>, qui témoignent avoir clairement lu le nom de Vasubandhu, ou Vasubanda(3), sur les textes en usage de leur temps. Et puis si un caractère « écrit à peu près comme 腺 » se rapproche en effet de 腺, il n'est sans doute pas loin non plus de 般, et il y a pour le moins autant de raisons de rétablir celui-ci qui donnera Po-sieou-pan-t'o, que 腺; car la transcription de *mitra* est une de celles qui ont le moins varié, et je ne crois pas, je ne connais pas d'exemple, qu'on y ait jamais employé 腺陀.

Mon collègue, M. H. MASPERO, a fait du *Fou fa tsang yin youan tchouan* une intéressante étude (4) sur les conclusions de laquelle je ne reviendrai pas. L'ouvrage, tel que nous le possédons, ne paraît pas être celui que traduisirent en 472 Ki-kia-ye 吉迦夜 et T'an-yao 曇曜. C'est très probablement un faux compilé assez maladroitement dans la première partie du VI<sup>e</sup> siècle, au moyen d'extraits de divers ouvrages antérieurs, notamment de l'*A-yu wang tchouan* 阿育王傳, et dans lequel il ne subsiste vraisemblablement qu'un souvenir assez peu fidèle de l'ouvrage primitif. Toutefois, la fortune de ce livre fut un peu différente de ce que M. Maspero avait dit. Les mentions n'en sont pas rares dans les ouvrages des grands auteurs de l'époque des Souei et du commencement des T'ang. Il suffira de citer le *Pai louen chou* 百論疏 (5) et le *Che cul*

---

(1) BEFEO, IV (1904), 54.

(2) Catalogue, p. XXVI.

(3) Le *Chan ting tche kouan* 刪定止觀 [Tripitaka de Kyôto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, boîte IV, fasc. 1] de Leang-sou 梁肅 des T'ang, donne la variante 婆修槃馱. Dans les œuvres de Ki-tsang, on trouve 豆 et 逗 au lieu de 陀.

(4) Sur la date et l'authenticité du *Fou fa tsang yin youan tchouan*, dans les *Mélanges d'indianisme offerts à M. Sylvain Lévi*, Paris, 1910.

(5) Tripitaka de Kyôto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXIII, fasc. 5, et boîte LXXXVII, fasc. 2, où sont insérés trois livres de cet ouvrage, peut-être retrouvés en cours de publication. Le *Pai louen chou* donne, à propos de Deva, une longue citation qui ne laisse aucun doute sur l'identité du texte que lisait l'auteur et du texte actuel. Cf. k. 1, boîte LXXIII, fasc. 5, p. 370 b. Le *Che eul men louen chou* est publié dans ce même fascicule, à la suite de six des neuf livres du *Pai louen chou*.

*men louen chou* 十二門論疏 de Ki-tsang, datés tous deux de la 4<sup>e</sup> année *ta-ye* 大業 (609), le *San louen yeou yi yi* 三論遊意義 (1) de Che fa che 碩法師 (2) des Souei, le *Ta cheng yi tchang* 大乘義章 (3) de Houei-yuan. L'usage que ces auteurs font de cet ouvrage nous assure de la valeur de sa mention dans le *Tchong king mou lou*, de la fin du VI<sup>e</sup> siècle.

Nous avons là la preuve que dès cette époque le *Fou fa tsang king*, tel que nous le possédons aujourd'hui, était connu, répandu, admis et que les gens les plus instruits en faisaient le plus grand cas. On le citait, on s'autorisait de ses enseignements ; on admettait son authenticité, et par suite on croyait Vasubandhu assez ancien pour pouvoir être considéré comme un patriarche dès les dernières années du V<sup>e</sup> siècle. Aucun des traducteurs hindous, nombreux en Chine à cette époque, aucun de leurs collaborateurs ni de leurs élèves ne paraît avoir songé à s'en étonner.

Mais nous avons un autre témoignage intéressant à un double titre, celui de T'an-louan 曇鸞, premier patriarche chinois de l'école de la Terre-pure, 淨土宗. C'est vers 529 vraisemblablement que T'an-louan, préoccupé de la recherche des moyens d'obtenir l'immortalité, rencontra Bodhiruci. Celui-ci lui remontra la vanité de ses espérances, et pour le ramener à une voie meilleure, lui donna un ouvrage traitant des doctrines de la Terre-pure, le *Kouan king* 觀經, dit le *Siu kao seng tchouan* (4), selon toutes les probabilités l'*Amitāyus sūtrapadeṣa* 無量壽經優波提舍 de Vasubandhu qu'il venait de traduire. La lecture de cet ouvrage convertit T'an-louan qui en fit un commentaire (5) en deux *kiuan*, le *Wou leang cheou king yeou-po-ti-che yuan cheng kie tchou* 無量壽經優波提舍願生偈註, qu'on appelle ordinairement *Wang cheng louen tchou* 往生論註. Il dut l'écrire assez peu après sa conversion ; et en tous cas, comme il mourut en 542, l'ouvrage se place naturellement entre 530 et 540. Or le *Fou fa tsang king* y est cité en des termes qui méritent d'être pesés. L'auteur explique le nom de Vasubandhu : « Vasu, dit-il, se traduit par *t'ien*, bandhu se traduit par *ts'in*. Cet homme se nomme T'ien-ts'in. La chose se trouve dans le *Fou fa tsang king* » 譯婆敷云天. 譯槃頭言親. 此人字天

(1) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXIII, fasc. 3.

(2) On ne sait rien au sujet de ce moine, dont ne parle aucun des ouvrages biographiques connus. Outre le traité mentionné ci-dessus, il écrivit un *Tchong louen chou* 中論疏 en 10 k.. D'après le contenu de son œuvre, on l'estime généralement contemporain de Ki-tsang, ou même un peu antérieur à celui-ci. Cf. MAEDA Eiun 前田慧雲, *Sanron gengi kōwaroku* 三論玄義講話錄.

(3) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section (第二編), boîtes I, fasc. 4 et 5, et II, fasc. 1 à 3.

(4) Livre VI, biographie de T'an-louan.

(5) C'est ce qui fait croire que l'ouvrage en question était l'*Amitāyus sūtrapadeṣa*. Tao-chen 道詵 des T'ang dans son *Wang cheng si fang ts'ing l'ou jouei yin chan tchouan* 往生西方淨土瑞應刪傳 [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, 2<sup>e</sup> partie, boîte VIII, fasc. 1, p. 11 b 上] dit que c'était le *Wou leang cheou kouan king* 無量壽觀經.

親. 事在付法藏經. T'an-louan, vers 530, connaissait donc cet ouvrage; ami et en quelque mesure disciple de Bodhiruci, il admettait la conclusion qui ressort de ses données, à savoir que le bodhisattva Vasubandhu, comme il l'appelle tout le long de son livre, était un personnage très ancien. Grâce à lui, soit qu'il ait pu connaître encore la traduction de Ki-kia-ye, soit qu'il n'ait eu entre les mains qu'un faux qui devrait alors dater des toutes premières années du VI<sup>e</sup> siècle, le témoignage de Bodhiruci cité plus haut et celui du *Fou fa tsang tchouan*, se confirment mutuellement. Et il est indubitable qu'à cette époque les gens les plus instruits, Hindous et Chinois, se jugeaient séparés de Vasubandhu par plusieurs générations.

Après le *Fou fa tsang tchouan*, les listes de patriarches de l'école Sarvāstivādin insérées en 520 au k. 12 du *Tch'ou san tsang ki tsi* apportent un témoignage important. Toutes deux non seulement citent Vasubandhu et le mettent au nombre des patriarches, mais encore le placent fort avant l'époque de Kumārajīva, que détermine bien la mention de Puṇyatara. Or l'une de ces listes est attribuée à Buddhahadra, contemporain de ce dernier et qui mourut en 421. Veut-on qu'elle ne soit pas de lui? J'y consens. Il reste pourtant qu'au commencement du VI<sup>e</sup> siècle, elle passait déjà pour relativement ancienne, *kieou ki* 舊記, dit Seng-yeou 僧祐, qui avait réuni d'ailleurs et consulté, assure-t-il, d'autres documents précieux sur le même sujet. Dans ces conditions, elle daterait au moins du milieu du V<sup>e</sup> siècle, et témoignerait donc qu'à cette époque Vasubandhu n'était en aucune façon considéré comme un contemporain, mais bien comme un patriarche déjà ancien, puisqu'on en énumérait une dizaine après lui, et que plusieurs de ceux-ci, moines hindous ayant longtemps vécu et travaillé en Chine et y étant morts assez récemment, étaient trop précisément connus pour qu'à leur sujet une erreur de date de quelque importance fût possible. La seconde liste, qui modifie la première sur quelques points, est parfaitement d'accord avec elle pour placer Vasubandhu de façon très nette bien avant Puṇyatara et par conséquent Kumārajīva dont on n'ignorait pas la date exacte en Chine, en d'autres termes, avant le V<sup>e</sup> siècle.

Je laisse de côté pour le moment la question de l'identification de Vasubandhu et de Ts'ing-mou 青目 que pose la première liste, et ne dirai qu'un mot touchant celle de l'existence d'un premier Vasubandhu plus ancien. Ce personnage fut imaginé par P'ou-kouang 普光 dans son *Kiu-chō louen ki* 俱舍論記 (1) pour expliquer la note du *Tsa a-pi-l'an sin louen* 雜阿毗曇心論 de Dharmatrāta 法救, attribuant à Vasubandhu 和修槃頭 la composition de 6.000 stances. La base est bien fragile, car P'ou-kouang reconnaît que ce premier Vasubandhu aurait dû être lui aussi un maître des Sarvāstivādin, dont il ne serait resté que cette allusion. Il me semble plus simple de supposer que le chiffre de 6.000 est une erreur pour 600, nombre des stances du *Koça cāstra*. Mais enfin,

(1) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXXIV. Cf. fasc. 2, p. 194 a 下.

quoi qu'on pense de cette seconde question, la date donnée par Bodhiruci, celle que suggère le *Fou fa tsang tchouan*, dont le Vasubandhu est bien déterminé par T'an-louan (1), cadrent trop bien avec les indications de ces listes pour qu'on puisse douter qu'il s'agisse partout du même personnage. Il ressort donc assez nettement, je crois, de ces premières considérations que, en mettant les choses au pis, c'est-à-dire en ne reconnaissant l'authenticité ni de la liste de Buddhahadra, ni du *Fou fa tsang tchouan*, au commencement du VI<sup>e</sup> siècle, l'auteur supposé de ce dernier ouvrage, Seng-yeou, Bodhiruci et T'an-louan, et au milieu du V<sup>e</sup> siècle, l'auteur de la première liste de patriarches considèrent tous formellement Vasubandhu comme un patriarche ancien. Une telle concordance mérite réflexion. Elle est inexplicable si Vasubandhu a vécu jusqu'aux dernières années du V<sup>e</sup> siècle, s'il a été par conséquent contemporain de ces auteurs, et notamment de Bodhiruci, de Ratnamati et des nombreux Hindous venus en Chine à cette époque, inexplicable même s'il n'est séparé d'eux par un intervalle assez considérable, qu'on pourra estimer différemment sans doute, mais qui de toutes façons nous conduira au moins à l'époque de Kumārajīva.

#### LE *Mahāyānāvātāra cāstra* ET STHIRAMATI.

Parmi les successeurs — on dit parfois les disciples, mais ce mot doit s'entendre aussi des disciples indirects, comme j'aurai occasion de le montrer plus loin — de Vasubandhu, on cite généralement un certain Sthiramati qu'on identifie au « bodhisattva » Kien-yi 堅意, auteur du *Mahāyānāvātāra cāstra*, traduit en chinois par Tao-t'ai 道泰 dans le premier tiers du V<sup>e</sup> siècle, sous le nom de *Jou ta cheng louen* 大乘論 (2). Ce serait, si la chose est exacte, une nouvelle preuve que Vasubandhu appartient bien au IV<sup>e</sup> siècle. M. S. Lévi l'a contestée (3), et il faut l'examiner d'autant plus près que la question de Sthiramati, comme l'a dit le savant professeur, est fort embrouillée. Il reconnaît que Kien-yi est une traduction adéquate du nom de Sthiramati (4), et que, d'autre

---

(1) WATTERS ne connaissait pas la note de T'an-louan lorsqu'il a écrit à propos de l'auteur du *Koça cāstra*, sans donner d'ailleurs aucune raison à l'appui de cette opinion : « The Vasubandhu of this passage... is not to be confounded with the Buddhist of the same name who is given as the 21<sup>st</sup> of the Patriarchs of the Buddhist Church. » *Op. cit.*, I, p. 211.

(2) NANJIO, *Catalogue*, n<sup>o</sup> 1243.

(3) BEFEO, III (1903), 46-49.

(4) L'identification de Kien-yi ou Kien-houei 堅慧 — on sait que dans la traduction des noms hindous, 慧 et 意 sont fréquemment pris l'un pour l'autre — et de Sthiramati fut proposée pour la première fois, à une époque où l'on disposait de peu de documents, par JULIEN, *Mémoires sur les contrées occidentales*, II, p. 46, note 5, et acceptée depuis, sans qu'aucune vérification positive en ait été faite, que je sache. Elle paraît être en partie responsable de la confusion dont se plaint avec raison M. S. Lévi.

part, la date de la traduction de l'ouvrage est certaine; mais il n'admet pas que l'auteur en soit le Sthiramati disciple de Vasubandhu. « Il (Sthiramati) cite Nāgārjuna, Āryadeva, Kumarāta, la *Vibhāṣa* et... le *Buddhacarita* (*Fo pen hing*) par Vararuci Bhikṣu. Ainsi toutes les autorités qu'il allègue appartiennent... au groupe qu'Yi-tsing nomme les anciens... Après la transformation du Mahāyāna par Asaṅga et Vasubandhu, il aurait eu recours à des autorités plus modernes. » L'antiquité des références ne me paraît pas une preuve décisive et pourrait s'expliquer de plusieurs façons, même dans un ouvrage relativement récent. Mais il est inutile de s'attarder à discuter ce point. Il est au moins une citation qui a échappé à l'éminent professeur, celle du *Sūtrālamkāra* de Maitreya. On lit en effet dans les dernières lignes de l'ouvrage: 如彌勒莊嚴經中說. Le *Sūtrālamkāra* de Maitreya, c'est celui d'Asaṅga; cette attribution était, on le sait, généralement admise dans l'Inde au temps de Hiuan-tchouang. Manifestement les phrases de Kien-yi sur le *bodhicitta* 菩提心, les avantages qu'il procure, le progrès d'une *bhūmi* à l'autre, l'obtention enfin du *dharmakāya* 法身, et par lui de pouvoirs surnaturels 神通, *abhijñā*, font allusion au contenu des chapitres III et V du texte chinois, II et IV du texte sanscrit (1). La conclusion s'impose: le *Jou ta cheng louen* est d'un auteur postérieur à Asaṅga, et par conséquent à Vasubandhu.

Ceci suffit à la thèse que je défends ici; on me permettra pourtant une digression. Quel est en réalité l'auteur de cet ouvrage? Les Chinois le nomment Kien-yi; est-il vraiment le Sthiramati connu par ailleurs? Je ne le crois pas. J'aurai occasion de parler tout à l'heure d'un Sthiramati, dont le nom donné en transcription, 悉耶羅末底, ne laisse aucun doute. Il est nettement placé au VI<sup>e</sup> siècle, et les Chinois le nomment, non pas Kien-yi, mais Ngan-houei 安慧. Cela sera affirmé par K'ouei-ki, et la précision qu'il apporte en ce genre d'indications dira assez quelle confiance il convient de lui accorder en pareille matière. M. Nanjio, acceptant Sthiramati pour Kien-yi, comme l'avait proposé Julien, a restitué Ngan-houei en Sthiramati d'après le même auteur (2). Je ne trouve aucune transcription autorisée de Sthiramati; j'ignore également d'où M. FUNABASHI Suisai 舟橋水哉 a tiré celle qu'il donne dans son *Shōjō Bukkyō shiron* 小乘佛教史論, p. 166, 悉鐵多末提 dont d'ailleurs le second caractère lui semble douteux. En tout cas, elle ne saurait être mise en balance avec celle de K'ouei-ki, que confirme indirectement Fa-tsang, comme nous allons le voir. Par contre, M. S. Lévi a approché très près de la vérité lorsqu'il a ajouté après le passage que je citais plus haut: « Il est donc nécessaire de supposer l'existence d'un premier Sthiramati. » Celle d'un premier Kien-yi ou Kien-houei au moins est certaine; seulement il

(1) S. Lévi, *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, p. 9.

(2) *Catalogue*, p. 373. WALTERS, *op. cit.*, II, p. 169, propose Sthiramati, mais ne cite aucune source.

s'appelait Sāramati. Ce détail est donné par Fa-tsang 法藏<sup>(1)</sup>, contemporain des grands traducteurs du VII<sup>e</sup> siècle, documenté par Divākara ou peut-être par Devaprajñā, dans son [Ta cheng] fa kiai wou tch'ai pie louen sou [大乘]法界無差別論疏<sup>(2)</sup>, k. 1, commentaire d'un ouvrage de Sāramati : « Kien-houei p'ou-sa. En sanscrit il s'appelle Sāramati 娑囉末底 ; sāra signifie solidité 堅固 ; mati signifie intelligence 慧... Le maître du Tripiṭaka dit que, d'après la tradition du Si-yu, c'était un bodhisattva de degré supérieur<sup>(3)</sup>. Dans les 700 ans après le nirvāna du Buddha, il naquit en Inde centrale dans la caste des kṣatriyas... Il composa le Mahāyānottaratantra cāstra 究竟一乘寶性論<sup>(4)</sup>, le [Mahāyāna] dharmadhātu-aviṣeṣatā cāstra 法界無差別論<sup>(5)</sup> et autres. » Deux pages plus haut, au point de vue doctrinal, il l'avait rattaché à Aṣvaghōṣa. Il distingue en effet quatre groupes représentés le premier par Dharmatrāta et les autres maîtres du Hīnayāna, le second par Nāgārjuna et Āryadeva, le troisième par Asaṅga et Vasubandhu, le quatrième par Aṣvaghōṣa et Kien-houei. Cette tradition ne se perdit pas, et on la retrouve dans le [Ta cheng] fa kiai wou tch'ai pie louen chou ling yao. Bien qu'une omission ne puisse constituer une preuve positive, il est bon pourtant de remarquer que Fa-tsang ne cite pas le Jou ta cheng louen parmi les œuvres de ce Sāramati. Houei-siang 慧祥 des T'ang dans son Fa houa king tchouan ki 法華經傳記<sup>(6)</sup>, 10 k., où il nous a heureusement conservé de précieux documents, écrit à la fin

---

(1) Appelé aussi Kien-cheou ta che 賢首大師 et Hiang-siang ta che 香象大師. Outre la notice que lui consacre le Song kao seng tchouan, k. 5, on possède sa biographie détaillée [T'ang Ta-ts'ien-fou sseu kou sseu chou fan king ta tō] Fa-tsang ho chang tchouan [唐大薦福寺故守主翻經大德]法藏和尚傳, par le moine de Silla Ts'ouei Tche-yuan (?) 崔致遠 [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, 2<sup>e</sup> partie, boîte VII, fasc. 3]. Celle-ci nous apprend qu'il était de famille étrangère et donne la forme sanscrite des noms de Fa-tsang, Dharmatara 達磨多羅, et Kien-cheou, son tseu 字, dit-elle, Bhadraçri 跋陀羅室利. Il fut disciple de T'ou-chouen 杜順 de Touen-houang, le premier patriarche chinois de l'école de l'Avatamsaka 華嚴宗, et de Tche-yen 智儼, puis travailla quelque temps avec Hiuan-tchouang, avec Çikṣananda, avec Divākara et enfin avec Yi-tsing. Il est lui-même compté parmi les patriarches chinois de cette école. En dehors de sa collaboration à diverses traductions des maîtres précédents, il écrivit d'assez nombreux traités ; le supplément du Tripiṭaka de Kyōto en contient 20 en 51 kiuan. Il mourut en 710, âgé de 70 ans.

(2) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXIV, fasc. 2.

(3) C'est à peu près le sens de l'expression 上地菩薩, d'après le [Ta cheng] fa kiai wou tch'ai pie louen sou ling yao [大乘]法界無差別論疏領要鈔 de P'ou-kouan 普觀 des Song, même fascicule, qui la commente ainsi : 故此說言位登證實德業聲譽播于五天最高上故所謂英傑特立者也.

(4) NANJIO, Catalogue, n° 1236. déclare le nom de l'auteur inconnu.

(5) NANJIO, Catalogue, mentionne deux traductions de cet ouvrage. n°s 1258 et 1318.

(6) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, 2<sup>e</sup> partie, boîte VII, fasc. 4.

du k. 1 : « Le maître du Tripitaka Paramārtha dit <sup>(1)</sup> que, d'après la tradition du Si-yu, la grande doctrine du *Fa houa* est répandue dans les cinq Indes et

(1) Il est malheureusement impossible de déterminer l'étendue exacte de la citation. Celle-ci d'ailleurs ne doit pas étonner. Les ouvrages de Paramartha, perdus depuis, jouissaient alors d'une grande réputation, et les auteurs de la fin du VI<sup>e</sup> siècle et du VII<sup>e</sup> en font grand usage. Le plus important paraît avoir été un grand commentaire du *Koça cāstra* en 53 k., auquel les auteurs postérieurs ayant écrit sur le même sujet, notamment Chen-t'ai, P'ou-kouang et Fa-pao, se réfèrent souvent. Il est formellement cité, ainsi qu'un commentaire en 1 k. sur les stances originales du même ouvrage dans la préface de sa traduction du *Koça cāstra*. Le *Nei tien lou* le nomme *Kiu-chō louen chou* 俱舍論疏, et lui donne 60 *kiuan*. On lui attribue aussi un *Pou tche chou* 部執疏 qui devait être un commentaire de l'ouvrage de Vasumitra qu'il avait traduit sous le titre de *Pou tche yi louen* 部執異論. On n'en saurait douter à lire les passages qui en sont conservés dans diverses citations, ou les allusions qui y sont faites. C'est de lui que parle K'ouei-ki lorsqu'il dit dans son *Tch'eng wei che louen leao kien* 成唯識論料簡 [Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXVI, fasc. 5] : 由真諦法師相傳聞說有十八部 ; et par son *Yi pou tsong louen louen chou ki* 異部宗輪論述記 [ibid., boîte LXXXIII, fasc. 3] où il écrit : 家依法師疏成十卷敘諸事義, nous apprenons que cet ouvrage avait 10 *kiuan*. C'est aussi le chiffre que donne le *Nei tien lou* qui appelle cet ouvrage *Che pa pou louen chou* 十八部論疏. On sait que 家依 et 親依 sont des traductions de Kulanātha 拘(俱)羅那陀, un des noms de Paramartha. Dans son *Ta cheng fa yuan yi lin tchang* 大乘法苑義林章 [ibid., 2<sup>e</sup> section, boîte II, fasc. 5, p. 410 a 上], il indique comme l'une des sources où il puise ses renseignements sur la formation du canon, le k. 2 du *Pou tche chou* de Paramartha. Ting-pin 定賓 des T'ang dans son *Che fen liu chou che tsong yi ki* 四分律疏飾宗義記 [Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXVI, fasc. 1] déclare lui emprunter le récit des erreurs de Mahādeva et l'origine de ses cinq fameuses propositions. Enfin K'ouei-ki au k. 1 de son *Tch'eng wei che louen chou ki* 成唯識論述記, dont je parlerai plus loin, cite expressément un *Tchong pien chou* 中邊疏 de Paramartha, qui était évidemment un commentaire du *Madhyāntavibhāga cāstra* traduit par lui sous le titre de *Tchong pien fen pie louen* 中邊分別論. D'après le *Nei tien lou*, il écrit encore les ouvrages suivants : *Tcheng louen che yi* 正論釋義, 5 k., au Fo-li sseu 佛力寺 de P'ou-ngan 普安 ; *Fo tsing yi* 佛性義, 3 k. ; *Tchan ting yi* 禪定義 ; *Kin kang pan-jo chou* 金剛般若疏, 11 k. ; *Kiai sie king chou* 解節經疏, 4 k. ; *Wou chang yi king chou* 無上依經疏, 4 k. ; *Jou che louen chou* 如實論疏, 3 k. ; *Che ti louen chou* 四諦論疏, 3 k. ; *P'o ngo louen chou* 破我論疏 ; *Souei siang louen tchong che lou ti chou* 隨相論中十六諦疏 ; *Tchong king t'ong chou* 衆經通序, 2 k. ; *Fan wai kouo yu* 翻外國語, appelé aussi *Kiu-chō louen yin yuan che* 俱舍論因緣事, ou *Tsa che* 雜事, 7 k. De plus, il avait traduit un *Wei che louen wen yi* 唯識論文義, commentaire évidemment d'un ouvrage de Vasubandhu, déjà traduit par Prajñāruci sous les *Wei*. Nombre d'autres auteurs, Tche-ngai et Ki-tsang des Souei, Houei-tchao, 慧沼, Yun-tcheng 均正, Houei-siang 慧祥 des T'ang, etc., citent Paramārtha, mais le plus souvent sans donner de titres d'ouvrages. Le dernier, dans son *Fa houa king tchouan ki*, nous apprend que Paramārtha se servait d'ouvrages plus anciens qui ne nous sont pas parvenus, notamment d'un *Si-yu tchouan ki* 西域傳記 dont il tirait des renseignements sur les âges antérieurs du bouddhisme ; c'est du moins ce qui me semble ressortir de formules comme les suivantes : 如真諦三藏云西域傳記說龍樹菩薩逕海, etc. (p. 337 b 上) ; 如真諦三藏云西域傳記說佛圓寂後, etc. (p. 338 a 上). Selon toutes les probabilités, c'est à ce même

qu'il y a eu plus de cinquante auteurs à composer des *upadeça* pour en expliquer le sens. A la fin des 500 ans après le nirvāna du Buddha, le bodhisattva Nāgārjuna composa un *Fa houa louen*; au commencement des 600 ans, le bodhisattva Kien-yi composa un commentaire de ce *çāstra* 釋論; ces deux ouvrages ne sont pas parvenus en ce pays; on n'en peut connaître le système 旨歸. Dans les 900 ans, Vasubandhu, c'est-à-dire T'ien-ts'in, fils du grand brahmane. Kauçika, *kouo che* 國士 du pays de Tchang-fou 丈夫 dans l'Inde septentrionale, composa un *Fa houa louen*, dans lequel il explique les grands principes de cette doctrine en 64 articles. » C'est bien du même personnage qu'il s'agit malgré la différence des dates, différence assez explicable somme toute et très admissible pour ces époques reculées. Houei-siang le déclare formellement antérieur à Vasubandhu, et cela vraisemblablement d'après Paramārtha; Fa-tsang qui le place dans les 700 ans, alors qu'ailleurs il met Vasubandhu dans les 900 ans, représente la même opinion, vraisemblablement d'après Divākara et les autres maîtres qu'il a connus.

Mais d'autre part le même Fa-tsang qui nous a donné plus haut le nom de Sāramati et la date de 700 après le Buddha, nous donne aussi un second Kien-yi, postérieur à Vasubandhu. Au k. 1 de son *Houa yen king tchouan ki* 華嚴經傳記<sup>(1)</sup>, il fait une sorte de bibliographie du *Houa yen king*; on y lit le passage suivant qui contient des indications de plus d'une sorte et sur lequel nous aurons à revenir plus loin : « *Che ti louen* 十地論, 12 k. Vasubandhu, c'est-à-dire T'ien-ts'in, étant dans les montagnes, commenta le chapitre des dix *bhūmi* et développa le texte du *sūtra* original en l'expliquant suivant l'ordre. Dès que le bodhisattva eut terminé ce *çāstra*, on s'aperçut que le livre émettait une lumière merveilleuse; les montagnes frémissent, la terre trembla, et le prince de ce pays, les grands et le peuple vinrent ensemble en félicitations et réjouissances, voyant en cela un rare miracle, ainsi qu'il est raconté longuement dans la biographie principale 本傳. Sous les Wei postérieurs, le maître du Tripitaka de l'Inde septentrionale, Bodhiruci, Hi-kiao 希覺<sup>(2)</sup> en langue des Wei, vint en ce pays et traduisit. Le jour où il commença ses traductions, l'empereur Siuan-wou tint lui-même le pinceau toute la journée. On raconte aussi que le maître du Tripitaka de l'Inde centrale, Ratnamati, Pao-yi 寶意 en langue des Wei, vint ici, et qu'en même temps que Bodhiruci, l'un au Nord, l'autre au Sud de la rivière Lo 洛水.

---

ouvrage que Yeou-tcheng-k'an 幽貞刊 de Hou 胡 fait allusion dans son *Ta fang kouang fa houa yen king kan yin tchouan* 大方廣佛華嚴經感應傳 [Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, 2<sup>e</sup> partie, boîte VII, fasc. 3, p. 280 a 下]: 西域傳記中說有人. etc. De tout cela il semble qu'on soit en droit de conclure que, sur nombre de points, les opinions exposées par les grands écrivains du VII<sup>e</sup> siècle représentent, à travers Paramārtha, des traditions beaucoup plus anciennes, remontant au V<sup>e</sup> et peut-être au IV<sup>e</sup> siècle.

(1) Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, 2<sup>e</sup> partie, boîte VII, fasc. 3, p. 245 a 下.

(2) La traduction ordinairement donnée est 覺愛.

ils firent chacun une traduction. Ensuite le *seng tong* 僧統 Houei-kouang 慧光 demanda aux deux maîtres de lui expliquer et de collationner [leurs traductions] et de cela il fit un ouvrage. D'autre part, la seconde Vie, 別傳, dit que Vasubandhu composa un *Avataṃsaka sūtra cāstra* 華嚴經論; mais ce livre n'est pas encore en notre possession. Il s'agit peut-être de ces « Dix *bhūmi* ». Dès qu'on l'aura, on le traduira. On dit aussi que le bodhisattva Asaṅga étant allé au Tuṣita, le bodhisattva Maitreya lui enseigna l'*Avataṃsaka* et autres *sūtra*. C'est par lui qu'il s'est répandu, grâce à la puissance [de Maitreya]. J'ai interrogé moi-même les moines hindous maîtres du Tripiṭaka venus de l'Occident. Tous disent : « Le bodhisattva Vajrasena 金剛軍 (1) a composé un commentaire du *Che ti louen* ayant 12.000 stances et devant donner plus de 30 *kiuan* « en traduction. Le bodhisattva Kien-yi a fait aussi un commentaire abrégé. » Aucun [de ces ouvrages] n'est parvenu en ce pays. Mais ces livres existent dans le pays de Khotan. » De ce long passage, je ne veux retenir pour le moment que ce qui a trait à un commentaire par un Kien-yi, un second Sāramati, d'un ouvrage attribué à Vasubandhu. Le principal intérêt de cette affirmation lui vient de ce qu'elle émane du même Fa-tsang qui nous a renseignés sur l'existence du premier Sāramati; car celle du second paraît suffisamment établie par la composition du *Jou ta cheng louen* (2).

De quelque manière qu'on restitue ce nom, la ressemblance de Kien-yi et de Kien-houei permet-elle de penser que c'est de l'auteur de ce dernier ouvrage qu'il est question aux k. 9 et 11 du *Si-yu ki*? Cela paraît peu probable: celui-ci est ancien, du commencement du V<sup>e</sup> siècle vraisemblablement, tandis que la façon dont Kien-houei est associé à Guṇamati porte à croire ces deux personnages contemporains. Or nous verrons plus loin que Guṇamati dut vivre dans les premières années du VI<sup>e</sup> siècle. Mais d'autre part, le Kien-houei du *Si-yu ki* ne semble pas pouvoir être identifié au Ngan-houei de la Vie de Hiuan-tchouang, k. 4. La conscience que Hiuan-tchouang apporta à ses travaux et qu'on peut constater aussi dans ceux de ses disciples, ne permet guère de supposer que, pour un nom aussi célèbre que celui du grand Sthiramati, le rival de gloire de Dharmapāla, il ait employé, fait ou laissé employer par ceux qui travaillaient avec lui, deux traductions différentes, sans même glisser nulle part la note pourtant si fréquente en d'autres cas : « On disait autrefois... on dit aussi... ». D'autre part, en 691, lorsque Devaprajñā traduisit le *Mahāvāna dharmadhātu-aviṣeṣatā cāstra*, Ngan-houei était connu et passé en usage comme traduction de Sthiramati, surtout grâce aux grands travaux de

---

(1) Ce commentateur est nommé en quelques autres ouvrages, mais je n'ai rien trouvé de précis à son sujet.

(2) M. MAEDA Eiun, dans son intéressant *Daijō Bukkyō shiron* 大乘佛教史論 (Tōkyō, 1903), p. 134-135, a essayé d'identifier ces deux personnages entre eux et avec le Kien-houei dont il va être question. Si la seconde de ces identifications ne paraît pas impossible, la première semble vraiment bien difficile.

Chen-t'ai, de K'ouei-ki, de P'ou-kouang, etc.. Quelle raison purent avoir ses collaborateurs et lui de ne pas l'adopter ? Aucune, sinon celle que donne, quelques années après, Fa-tsang dont j'ai cité les maîtres plus haut : il s'agissait de traduire, non pas Sthiramati, mais Sāramati. Mais alors, dira-t-on peut-être, Hiuan-tchouang n'aurait donc pas mentionné Sthiramati parmi les grands moines de Nālanda ? Il ne me paraît pas assuré qu'il ait eu lieu de le faire, et que celui qu'on peut appeler le grand Sthiramati pour le distinguer d'éventuels homonymes, y ait jamais demeuré. L'interprétation donnée par Julien du nom de Kien-houei a conduit à le penser ; mais je ne connais rien dans la littérature bouddhique chinoise qui confirme assurément cette opinion ni ce fait. Nous verrons plus loin que le grand Sthiramati fut à la vérité disciple de Guṇamati ; mais selon toutes les apparences il le devint après l'établissement de celui-ci à Valabhī, car il était originaire de Lāta (1). Il ne semble pas avoir été en parfait accord doctrinal avec Nālanda, car assez souvent les commentateurs chinois font ressortir la différence, si ce n'est l'opposition, de ses opinions et de celles de Dharmapāla. Il dut succéder à son maître à Valabhī : on connaît le monastère que la libéralité d'un roi du pays y fonda pour lui (2) ; et c'est là que Jayasena, qui était de Surate, pays voisin et dépendant de Valabhī, vint étudier sous sa direction avant de passer sous celle de Dharmapāla à Nālanda (3). C'est de ce côté aussi, en Lāta, dans l'Inde méridionale comme parlent les auteurs chinois du VII<sup>e</sup> siècle, que nous rencontrons un autre de ses disciples, le célèbre Prajñāgupta (4) retourné au Hīnayāna et devenu le chef, l'un des chefs au moins, de l'école Sammitīya qui, à l'époque de Hiuan-tchouang, paraît avoir été très puissante en cette région : 南印度羅羅國正量部僧名般若龜多. 此云慧藏. 安慧之學徒 (5).

Taranātha, f. 107, semble bien à la vérité indiquer que Sthiramati a professé à Nālanda ; ailleurs, f. 99, il nous le montre dans l'Est ; f. 101, il le fait naître à Daṇḍakāraṇya, du temps de Vasubandhu dont il devient l'élève direct, et f. 123, Sthiramati est le maître de Guṇamati. Rien de tout cela ne cadre avec les renseignements de source chinoise, et c'est à se demander si les auteurs des deux pays parlent bien du même personnage. Les indications concernant les contemporains sont d'ailleurs en désaccord presque aussi formel. Dharmapāla que les Chinois font contemporain de Sthiramati, et dont Hiuan-tchouang traduisit les œuvres qu'il avait connues à Nālanda sous la direction de son élève, le vieux Çilabhadra, est représenté comme disciple de Candrakīrti, f. 124, l'adversaire

---

(1) Gujarāt central et méridional. Cf. WATTERS, *op. cit.*, II, p. 246.

(2) Cf. S. LÉVI, *Les donations religieuses des rois de Valabhī*, p. 96. On sait que Valabhī et Nālanda étaient à cette époque les plus grands centres d'études de l'Inde.

(3) Vie de Hiuan-tchouang, k. 4.

(4) Vie de Hiuan-tchouang, k. 4 ; K'ouei-ki, *Tch'eng wei che louen chou ki*, k. 7, p. 135 a 上, et k. 14, p. 307 b 下.

(5) Le même probablement dont Yi-tsing traduit le nom Houei-hou 慧護.

de Candragomin, qui aurait été élève de Sthiramati, f. 116, et qui d'après Yi-tsing, vivait peut-être encore lors du passage de Hiuan-tchouang. Le même Dharmapāla qui mourut à 32 ans au monastère de la Mahābodhi (1), d'après les Chinois, est représenté par l'auteur tibétain comme ayant vécu assez longtemps et étant, sur la fin de sa vie, parti vers l'Est, au Suvarṇadvīpa, où il aurait fabriqué un élixir d'immortalité, f. 124. De renseignements aussi peu concordants il paraît bien difficile de rien tirer; et à peu près rien dans le Sthiramati placé à Nālanda et dans l'Est par les Tibétains ne rappelle celui que les Chinois et les Hindous placent à Valabhī (2).

En résumé et pour conclure enfin cette longue digression, il est tout à fait impossible que le *Jou ta cheng louen* soit du grand Sthiramati de Valabhī; la traduction chinoise du nom de l'auteur, Kien-yi 堅意, donne à penser que celui-ci s'appelait plutôt Sāramati que Sthiramati; et à la rigueur, si ce n'est Sthiramati, ce pourrait être lui que Hiuan-tchouang désigne sous le nom de Kien-houei 堅慧, aux k. 9 et 11 du *Si-yu ki*. Mais quoi qu'il en soit, l'ouvrage, traduit vers 430 ou 435, est sûrement postérieur à la composition du *Sūtrālamkāra*.

\* \* \*

#### CHRONOLOGIE.

Les commentateurs chinois indiquent souvent une date approximative pour les auteurs dont ils expliquent les œuvres. Mais ces dates sont toujours données en prenant comme point de départ celle de la mort du Buddha, et on sait quelle incertitude, quelle variété offrent leurs estimations au sujet de ce point de départ. De plus les dates qu'ils donnent paraissent souvent assez peu concordantes entre elles. Par suite, il semble qu'on ait à peu près renoncé à les utiliser. Il serait en effet impossible, je crois, d'établir une véritable chronologie, même simplement approximative, avec ces seuls éléments. Pourtant il y a peut-être moyen d'en tirer quelques renseignements utiles.

Une première remarque: on ne trouve, à très peu d'exceptions près, que des dates séculaires, c'est-à-dire qu'un auteur est dit simplement avoir vécu « dans les 700, 800 ans, etc. », ou « dans l'intervalle des 700, 800 ans, etc. », après le nirvāṇa du Buddha ». Comment ces chiffres doivent-ils être entendus ?

---

(1) Il en sera question plus loin.

(2) A propos d'un commentaire de l'*Abhidharma koṣa cāstra*, perdu depuis, mais auquel les auteurs chinois font aussi allusion (cf. P'OU-KOUANG, *Kiu-chō louen ki*, fasc. 1, p. 24 b 下; FA-PAO, 法寶, *Kiu-chō louen chou 俱舍論疏*, Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXXV, fasc. 1, p. 33 a 下, fasc. 3, p. 216 a 下), Tāranātha semble lui-même éprouver quelque doute: « Es heisst auch, dass er Commentare zum Abhidharmakoṣa verfasst habe, allein ich weiss nicht, ob dies derselbe Ātscharja ist oder nicht » (p. 130 de la traduction allemande).

On a dit qu'ils signifiaient l'intervalle de cent années à partir du nombre donné : « dans les années 900 », suivant M. Takakusu doit s'entendre des années 900 à 999, autrement dit, du X<sup>e</sup> siècle (1). La chose ne me paraît pas du tout certaine. On a déjà observé que du point de vue purement grammatical, ces chiffres peuvent être pris aussi bien pour le *terminus a quo* que pour le *terminus ad quem*. En fait, il y a autant de raisons de traduire « dans les 900 ans », que « dans les années 900 », des expressions comme 九百年中 ou 九百年間. Et je crois que, sauf indication contraire, en règle générale, c'est dans le sens de *terminus ad quem* qu'il faut interpréter ces locutions. C'est le seul acceptable en effet, dans les phrases où il est question des 100 ans après le nirvāṇa. C'est manifestement du premier siècle, des années 1 à 100 qu'il s'agit; et quand ensuite on parle des 200, 300 ans, etc., il n'est plus possible, sans laisser un siècle sans dénomination, de comprendre autrement que les années 101 à 200, 201 à 300, c'est-à-dire le II<sup>e</sup>, le III<sup>e</sup> siècle, etc.

Pour Vasubandhu et Asaṅga, la date que donnent avec une unanimité presque absolue les ouvrages chinois, est « dans les 900 ans après le nirvāṇa (2) ». C'est celle qu'on lit, aujourd'hui du moins, dans la Vie de Vasubandhu par Paramārtha; et il semble bien que ce soit d'après Paramārtha, que Houéi-siang la donne dans le passage cité plus haut (p. 352) de son *Fa houa king tchouan ki*. En tout cas, Paramārtha la donnait sûrement dans un autre de ses ouvrages, le *Tchong pien chou* 中邊疏, au dire de K'ouei-ki dans son *Tch'eng wei che louen chou ki* 成唯識論述記, k. 1 (3). Elle est constante dans toute l'école de Hiuan-tchouang. C'est celle qu'adoptent P'ou-kouang 普光 et Fa-pao 法寶 dans leurs grands commentaires classiques du *Koça cāstra*, aussi bien que K'ouei-ki dans plusieurs de ses ouvrages, on verra tout à l'heure avec quelle netteté. Je ne crois pas utile de parler des auteurs de second ordre ou postérieurs à ceux-là. D'après WASSILIEF (4), les traditions tibétaines ont adopté ce même chiffre de 900 ans.

J'ai dit que l'unanimité était presque absolue. C'est qu'on trouve en effet deux autres dates dans la littérature chinoise, celle de 1.000 ans et celle de 1.100 ans, après le nirvāṇa du Buddha. La seconde se rencontre deux fois à ma connaissance : une fois dans la préface à la traduction du *Koça cāstra* par Paramārtha, préface qui n'est pas signée, et que pour cette raison on a pu croire

(1) *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, p. 51, note 1; *BEFEO*, IV (1904), 56.

(2) On trouve aussi 過九百年 « 900 ans passés », et 九百餘年 « 900 ans et plus ». Ces tournures, très rares du reste — je ne les ai relevées qu'une fois chacune —, doivent être interprétées dans le même sens que celles que j'ai citées plus haut; elles se trouvent en effet, à l'état d'exception, chez les mêmes auteurs qui emploient les précédentes; la seconde par exemple, est de K'ouei-ki, *Kin kang pan-jo king tsan chou* 金剛般若經讀述 [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte XXXVIII, fasc. 4, p. 297 a 上].

(3) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXVII, fasc. 1 sqq.

(4) *Buddhismus*, 64. Le passage qu'on cite souvent, f. 219, et qui donne d'ailleurs le même chiffre, est extrait de la Vie de Vasubandhu par Paramārtha.

de Paramārtha lui-même, mais dont nous allons connaître l'auteur, et une fois dans la préface que Tao-ki 道基<sup>(1)</sup> écrivit postérieurement pour la traduction par Paramārtha du *Mahāyāna saṃparigraha śāstra vyākhyā* 攝大乘論釋<sup>(2)</sup> de Vasubandhu. Tao-ki, dans cette préface sur laquelle je reviendrai plus loin, s'inspire évidemment de la précédente et c'est manifestement celle-ci seule qui importe. Or, voici ce qu'en dit K'ouei-ki dans son *Tch'eng wei che louen chou ki*, k. 1, p. 3, b 上 : « Le moine Houei-k'ai 慧愷 dans sa préface au *Kośa śāstra* dit : « Le bodhisattva Vasubandhu parut dans le monde 1.100 ans après « le nirvāṇa du Buddha, et composa ce *śāstra* ». D'après ce qu'on rapporte, les diverses écoles ont des opinions différentes (à ce sujet). D'après le Mahāyāna, c'est dans les 900 ans après le Buddha que le bodhisattva Vasubandhu parut dans le monde et composa ces stances ». Et comme pour prévenir l'objection qu'on pouvait lui faire, que Houei-k'ai avait été l'un des collaborateurs de Paramārtha, il ajoute : « Le moine Paramārtha dit aussi dans son *Tchong pien chou* : Vasubandhu naquit dans les 900 ans ». Ainsi la préface en question n'est pas de Paramārtha, mais de Houei-k'ai, qui n'a pas suivi l'opinion de son maître.

Quelles raisons put-il avoir de la rejeter ? Elles ne devaient pas être péremptoires, car si l'on excepte Tao-ki, aucun des grands écrivains chinois ne l'a suivi. Il est possible d'en déterminer une, qui d'ailleurs posera de nouveaux problèmes. Le texte actuel de la Vie de Vasubandhu par Paramārtha porte le chiffre de 900 ans ; mais à l'origine, il dut porter celui de 1.100. En effet, Houei-tchao, disciple de Hiuan-tchouang et de K'ouei-ki, écrit au k. 3 de son *Tch'eng wei che louen leao yi tung*, p. 86 b 下, à propos du *Kin ts'i che louen* : 准天親菩薩傳說。云佛滅後一千一百餘年。有外道頻闍訶娑娑。頻闍訶是山名。娑娑名住。以此外道住此山中。 A la date près, c'est presque littéralement le texte de Paramārtha que nous connaissons. Mais, d'autre part, cette date, on en était embarrassé, on la discutait, on ne l'admettait pas. Quelques lignes plus loin, Houei-tchao continue : « La Vie dit que cet hérétique parut après 1.100 ans et composa le *Ts'i che louen*. Lorsque Vasubandhu parut, l'hérétique était déjà mort. Ce serait dire que Vasubandhu parut aussi après les 1.000 ans. Cette Vie semble erronée. Pour quelle raison ? Le maître du Tripiṭaka Paramārtha dit dans la préface du *Tchong pien chou* qu'il parut dans les 900 ans ; l'hérétique dut donc paraître avant les 900 ans. » On peut conclure de ce qui précède, d'abord que la Vie de Vasubandhu portait originellement la date de 1.100, et que c'est vraisemblablement d'après elle que Houei-k'ai et Tao-ki l'ont donnée ; ensuite que Paramārtha dans un commentaire, œuvre sûrement personnelle et expression de ses propres idées, en a écrit une autre, et que par conséquent au moins le passage en question de la Vie de Vasubandhu doit

(1) Il vécut de 577 à 637. Sa biographie se trouve au k. 14 du *Siu kao seng tchouan*. Auteur réputé de plusieurs commentaires et ouvrages bouddhistes ; il compta Hiuan-tchouang parmi ses auditeurs. Cf. la biographie de celui-ci, *Siu kao seng tchouan*, k. 4.

(2) NANJIO, *Catalogue*, n° 1171.

être la traduction d'un extrait d'un ouvrage antérieur dont Paramārtha n'adoptait pas personnellement toutes les opinions ; enfin que cette date est formellement rejetée par toute l'école de Hiuan-tchouang, qui s'en tient à celle de 900, comme ayant été enseignée par Paramārtha, et confirmée évidemment par ce que son chef avait pu apprendre dans l'Inde (1), comme on le verra tout à l'heure. Mais alors, la Vie de Vasubandhu aurait-elle donc été corrigée postérieurement, et par qui ?

Reste le chiffre de 1.000 ans ; c'est celui du *Si-yu ki* et de la Vie de Hiuan-tchouang, et au premier abord l'autorité de ces ouvrages fait quelque impression. Mais se peut-il que les disciples de Hiuan-tchouang, travaillant sous ses yeux et d'après ses indications, soient en pareil désaccord entre eux, et que Pien-ki 辯機 et Houei-li 慧立 contredisent tous les autres ? C'est peu vraisemblable, et il ne paraît pas impossible de concilier leurs affirmations. Ceux-ci notent simplement, sans prétentions critiques, ce que Hiuan-tchouang a entendu dans l'Inde, tandis que les autres font des ouvrages documentés, des commentaires scientifiques en quelque manière, raisonnent, comparent et choisissent ; K'ouei-ki surtout fait souvent de la critique, autant qu'on en pouvait faire à son époque. Le chiffre de 1.000 ans n'aurait donc en tout état de cause d'autre valeur que celle d'une tradition postérieure à celle que représente Paramārtha par exemple. Hiuan-tchouang l'aurait entendu, ses disciples l'auraient appris de lui, et ni eux, ni par conséquent lui-même qui les laissait en écrire un autre, ne l'auraient adopté. Et au fait, le conditionnel n'est pas de mise ici ; il est certain qu'ils ont connu ce chiffre, et il est également certain qu'ils ne l'ont pas adopté. A quoi cela tient-il ? Ce n'est pas à la seule autorité de Paramārtha ; c'est qu'ils ont compris que ce chiffre n'avait dans ce cas que le sens prophétique que lui donnent plusieurs livres bouddhiques. Les 1.000 ans après le nirvāṇa constituent une des périodes de l'histoire de sa doctrine, définie et prédite par le Buddha ; et cette période contient Vasubandhu et Asaṅga, leurs contemporains et même leurs prédécesseurs. C'est même la raison qui doit mettre en défiance dans tous les cas où ce chiffre est employé seul, sans autre précision. Mais la preuve, dira-t-on, que dans le *Si-yu ki* ce chiffre a bien cette signification ? La date de 900 ans se retrouve au Tibet, comme je l'ai dit plus haut ; le Tibet l'a reçue de l'Inde avec l'ensemble des traditions bouddhiques, au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère, soit à peu près vers l'époque de Hiuan-tchouang ; elle était donc courante, généralement admise dans l'Inde à ce moment comme un

---

(1) Il est bien certain en effet que Hiuan-tchouang arriva dans l'Inde avec un bagage considérable de connaissances bouddhiques et qu'il les y éprouva. Nous avons d'ailleurs mieux que de simples inductions à ce sujet. K'ouei-ki rapporte dans son *O-mi-l'o king l'ong tsan chou* 阿彌陀經通贊疏 [Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte XXXIII, fasc. 1, p. 69 a 下] la façon dont Çilabhadra critiqua une opinion de Paramārtha. Ce n'est qu'en Chine que les opinions de Paramārtha eurent assez d'importance pour qu'on s'en occupât cent ans après lui. Manifestement la critique de Çilabhadra. 難真諦, était une réponse à une question de Hiuan-tchouang.

siècle plus tôt. Et le chiffre de 1.000 ans rapporté par le grand pèlerin chinois, ne peut avoir eu d'autre sens que celui que j'ai dit.

La date bouddhiste de Vasubandhu est donc bien 900 ans après le nirvāṇa. Mais dira-t-on, puisque nous ne savons pas au juste à quelle époque les auteurs qui nous l'ont transmise plaçaient le nirvāṇa, elle est inutilisable. Ce n'est pas sûr et je crois au contraire qu'il est possible d'en tirer parti; en outre, la date de Vasubandhu bien établie pourrait permettre, grâce à ce chiffre, de retrouver celle du nirvāṇa, celle au moins qui était communément reçue par les premiers qui l'ont donnée.

On n'a jamais mis en doute, que je sache, que le grand ouvrage de Harivarman 訶梨跋摩, le *Satyasiddhi cāstra* 成實論<sup>(1)</sup>, ait bien été traduit par Kumārajīva, et que par conséquent Harivarman ait vécu au plus tard au IV<sup>e</sup> siècle. Or, avec tout autant de netteté que Vasubandhu, il est toujours compté dans les 900 ans après le nirvāṇa. Le *Tch'eng che louen* ayant été très étudié par les auteurs appartenant à l'école San-louen, nous avons même pour la date de Harivarman les témoignages précieux de Houei-yuan des Souei, de Ki-tsang citant Seng-jouei 僧叡, l'un des grands collaborateurs de Kumārajīva, etc., qui nous manquent pour Vasubandhu. Le second est tout particulièrement intéressant en ce que, dans son *San louen hiuan yi* 三論玄義<sup>(2)</sup>, après avoir donné le chiffre de 900 ans, il le précise d'après Seng-jouei par celui de 890. Pour le dire en passant, il me semble trouver là une confirmation de l'interprétation que j'ai proposée plus haut pour les chiffres séculaires. Voici le passage: « Un grand disciple de Harivarman faisant une préface à son ouvrage dit: « Le *Satyasiddhi cāstra* » a été composé dans les 900 ans après le nirvāṇa du Buddha, par Harivarman, « nom qui signifie lion-cuirasse 師子鎧. Celui-ci fut d'abord disciple de Kumārāta des Sarvāstivādin »... Autrefois le moine Kumārajīva ayant achevé de traduire le *Satyasiddhi cāstra*, ordonna à Seng-jouei de le commenter. Après la mort de Kumārajīva, Seng-jouei mit par écrit ses derniers enseignements et composa une préface; il dit: « Le *Satyasiddhi cāstra* fut composé par un savant du « Hīnayāna, du pays de Ki-pin (Kaçmir), qui vécut dans les 890 ans après le « nirvāṇa du Buddha, Harivarman, le plus illustre des disciples de Kumārāta »<sup>(3)</sup>.

---

(1) NANJIO, *Catalogue*, n° 1274.

(2) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXIII, fasc. 3, p. 176 a 下 b 上. Il est certain d'après cela que la date de 700 ans, donnée par le *Ta cheng hiuan louen* 大乘玄論 du même auteur [Tripiṭaka de Kyōto, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, boîte II, fasc. 4, p. 349 a 下] ne peut être que le résultat d'une erreur de copie.

(3) On identifie généralement ce personnage à Kumāralabdha; on trouve en effet dans les œuvres des commentateurs chinois que j'ai parcourues quelques raisons de le faire, mais on en trouve aussi de les distinguer, et peut-être celles-ci sont-elles plus fortes. Kumārāta, en chinois T'ong-tseu 童子, est un Sarvāstivādin et enseigne le *Vibhāṣa* et les doctrines de Kātyāyana; Kumāralabdha, en chinois T'ong-cheou 童受, passe pour le fondateur de l'école Sautrāntika et, du titre d'un de ses ouvrages, reçoit souvent le nom de P'i-yu louen che 譬喻論師. Son disciple le plus célèbre fut

Houei-yuan dans son *K'i sin louen yi chou* 起信論義疏<sup>(1)</sup>, adopte également le chiffre de 890 ans. La biographie de Harivarman par Hiuan-tch'ang 玄暢 des Song (420-479), insérée au k. 11 du *Tch'ou san tsang ki tsi*, donne la date de 900 ans. En face de cette unanimité, la date de 800 ans donnée par Che fa che des Souei dans son *San louen yeou yi yi* a peu d'autorité. Elle s'explique difficilement d'ailleurs, car cet auteur appartient à la même école que les précédents, a eu les mêmes maîtres et les mêmes documents.

Nous pouvons donc conclure que, pour tous les grands écrivains du VI<sup>e</sup> et du VII<sup>e</sup> siècle, Harivarman et Vasubandhu sont sensiblement contemporains, le premier précédant le second de quelques années. C'est ce qu'insinuent d'ailleurs les listes des patriarches des Sarvāstivādin insérées dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*; toutes deux placent Vasubandhu immédiatement après Harivarman. Et par conséquent, puisque Harivarman est du IV<sup>e</sup> siècle et antérieur à Kumārajīva, Vasubandhu doit l'être comme lui, à quelques années près.

Ensuite, s'il est exact que l'on trouve dans les ouvrages chinois une grande variété dans l'estimation de la date du nirvāṇa du Buddha, il faut remarquer que leurs indications n'ont pas toutes la même valeur ni la même importance. Il y aurait peut-être quelque intérêt à rechercher les raisons qui ont pu porter certains auteurs ou certaines écoles à admettre de préférence telle ou telle date. En tout cas il en est une que j'ai lieu de croire peu connue et qu'il me paraît intéressant de signaler ici. P'ou-kouang, dans son *Kiu-chō louen ki*, k. 18<sup>(2)</sup>, nous a conservé la date exacte du nirvāṇa donnée par Paramārtha dans un de

---

Çrīlabdha, et non Harivarman; nulle part d'ailleurs ceux-ci ne sont représentés comme contemporains. La date de Kumarāta se trouve déterminée avec une approximation suffisante par celle de Harivarman. Hiuan-tchouang compte Kumāralabdha parmi « les quatre soleils qui illuminaient le monde » (*Si-yu ki*, k. 12, t. II, p. 214, de la traduction de JULIEN) avec Aṣvaghōṣa, Nāgārjuna et Deva. Cela suggère une date plus reculée que celle de Kumarāta, et qui se rapprocherait plutôt de celle que Vasumitra dans son *Pou tche yi louen* 部執異論 (NANJIO, *Catalogue*, n° 1285) assigne pour l'apparition de l'école Sautrāntika, 400 ans après le nirvāṇa, quoique la mention de Deva crée ici une difficulté. En tout cas cette école était très puissante et très répandue à l'époque de Harivarman et de Vasubandhu qui, de très bonne heure, en avait étudié les doctrines; et je crois qu'il en est question dans des ouvrages fort antérieurs à leur temps. La grande ressemblance des noms de Kumāralabdha et de Kumarāta en transcription chinoise a dû favoriser la confusion qui semble s'être introduite chez quelques commentateurs entre les deux personnages. C'est ainsi que le *Je Tch'ou louen* 日出論, généralement attribué au second, est pourtant mis parfois au nom du premier; mais celui-ci est considéré comme l'auteur des *Hien leao louen* 顯了論, *Tchi man louen* 疾疔論, *Yu man louen* 喻鬘論, *Kouang chouo p'i yu louen* 廣說譬喻論, etc., qui ne sont nulle part attribués au second. En résumé, je suis porté à croire à la distinction de ces deux personnages, dont le second pourrait avoir été l'auteur du *Je Tch'ou louen*. Tous ces ouvrages sont d'ailleurs inconnus.

(1) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXI, fasc. 4, p. 282 a 上.

(2) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXXIV, fasc. 4, p. 331 b 下.

ses ouvrages. Commentant la phrase dans laquelle Vasubandhu parle des 1.000 ans après le nirvāṇa, il écrit : « Paramārtha dit : « Depuis le nirvāṇa du Buddha, « jusqu'à cette année, il y a 1265 ans » 眞諦云佛涅槃後至今年一千二百六十五年. Malheureusement, il ne nous dit ni en quelle année, ni même dans lequel de ses ouvrages Paramārtha parlait ainsi. Il paraît toutefois assez vraisemblable que les commentaires du grand traducteur ne furent écrits que dans la dernière partie de sa carrière, c'est-à-dire vers 560 et peut-être après. Le nirvāṇa du Buddha se place donc pour lui aux environs immédiats du commencement du VII<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne. Cette chronologie permettant un comput aussi précis n'est évidemment pas de l'invention de Paramārtha ; ce doit être celle qui était communément admise en Ujjayinī, celle qu'il avait apprise dans sa jeunesse, et elle devait au moins être d'accord avec les données des ouvrages antérieurs que Paramārtha consultait et citait, si même elle n'y était pas nettement exposée (1). D'autre part, ce qu'on peut dire pour cette date du nirvāṇa, on peut le dire au même titre pour la date de Vasubandhu ; ainsi, en Ujjayinī, au commencement du VI<sup>e</sup> siècle, on admettait que Vasubandhu avait vécu dans les 900 ans après le nirvāṇa, et que le nirvāṇa remontait à 12 siècles. D'après cela il semble qu'en ce pays à cette époque, on se soit cru séparé de Vasubandhu par un intervalle de trois siècles. En tous cas et quelque largement qu'on interprêtât ces chiffres, celui-ci paraissait certainement fort ancien et on n'imaginait sûrement pas qu'il fût mort récemment, à peine quelques dizaines d'années plus tôt. A peu près à la même époque, Bodhiruci venant de l'Inde septentrionale parlait de deux siècles. Encore qu'ils n'aient pas la précision désirable en matière de chronologie, tous ces témoignages d'origine diverse s'accordent de façon assez nette à reconnaître à Vasubandhu une antiquité notablement plus grande que celle que lui ont attribuée les auteurs modernes. Mais je crois possible d'arriver à plus de précision.

\* \* \*

### LE *Çata çāstra*.

Le Tripiṭaka contient deux ouvrages, ou pour parler plus exactement, un commentaire et un ouvrage original, le *Çata çāstra* 百論 et le *Bodhicittot-pādana çāstra* 發菩提心論 (2), traduits par Kumārajīva en 404 et 405, et que la tradition bouddhique attribue à Vasubandhu. Elle est unanime en ce qui concerne le premier, et l'est à très peu de chose près pour le second. Cette attribution suffirait à elle seule à établir de façon très solide que Vasubandhu a

---

(1) Elle paraît d'ailleurs inconciliable avec la chronologie apportée en Chine par Saṅghabhadra. Elle ressortissait sans doute à une école différente et, s'il est permis d'en juger d'après les opinions de Paramārtha, devait être mahāyāniste.

(2) NANJIO, *Catalogue*, nos 1188 et 1218.

vécu au IV<sup>e</sup> siècle et non au V<sup>e</sup>. Mais on a cru avoir des raisons de la mettre en doute, et cela a suffi pour qu'on considérât la question comme tranchée sans plus ample examen. « Parmi les œuvres de Vasubandhu il y a deux traductions d'une date ancienne, 404 et 405 A. D., a écrit ici-même M. Takakusu. Mais elles sont, comme on pouvait le prévoir, d'une autre origine, la première étant l'œuvre de Vasu [en note : 婆藪開士], la seconde celle de Maitreya, suivant le *K'ai-yuan lou*. Ainsi ces dates sont également inutilisables, impliquant des données aussi incertaines (!) ». C'est, je crois, décider un peu vite, d'autant que, à la prendre dans la rigueur de sa forme trop concise, la seconde affirmation est simplement inexacte. Il faut examiner les choses de plus près.

Je parlerai d'abord du *Çata çāstra*. C'est un commentaire en deux livres d'une œuvre de Deva, que Hiuan-tchouang traduisit plus tard sous le titre de *Kouang pai louen pen* 廣百論本<sup>(2)</sup>. Il fut traduit en 404 par Kumārajīva. L'auteur en est désigné sous le nom de Vasu *k'ai che* 婆藪開士. On en a conclu, en dépit du témoignage d'anciens catalogues, comme le *Ta tsang cheng kiao fa pao piao mou lou*, k. 6, et le *Tche-yuan lou*, k. 8 (天親開士), qu'il ne s'agissait pas de Vasubandhu, mais d'un certain Vasu, parfaitement inconnu d'ailleurs; car on ne saurait parler à ce propos du ṛṣi Vasu 婆藪仙人, personnage plus ou moins mythique, mentionné par le *Vaipulya sūtra* 方等經, je crois. Du moins je n'ai vu nulle part alléguer d'autre raison contre l'attribution traditionnelle de ce commentaire à Vasubandhu. Je n'ai pas vu non plus qu'on se soit occupé de déterminer qui était ce Vasu, ni de rechercher soit les mentions qu'en avaient pu faire d'autres auteurs, soit la raison qui lui a fait donner le titre de *k'ai che*. Essayons de le faire.

*K'ai che* est un titre bouddhique que les poètes des T'ang donnaient encore parfois à des moines. Peut-être l'employaient-ils alors comme une expression déjà ancienne, sortie de l'usage courant, et à ce titre, distinguée. Voici par exemple le début d'une poésie de Li Ki 李頎, intitulée 題璿公山池, et adressée à un moine: 遠公遁跡廬山岑. 開士幽居祇樹林. Une autre de Li Pai 李白, intitulée 贈衡嶽僧方外, commence ainsi: 衡嶽有開士. 五峯秀真骨. D'autre part, des ouvrages de controverse mettant en présence plusieurs personnages, comme le *Kouang hong ming tsi* 廣弘明集 de Tao-siuan 道宣 et le *Pien tcheng louen* 辯正論 de Fa-lin 法琳<sup>(3)</sup>, donnent le nom de *k'ai che* au tenant du bouddhisme. Néanmoins ce titre avait alors beaucoup perdu de son importance. D'après le *Che che yao lan* 釋氏要覽, « dans les *sūtra*, les bodhisattvas sont souvent appelés *k'ai che* ». Le *Tsou t'ing che yuan* 祖庭事苑, citant le *Yi ts'ie king yin yi* 一切經音義 de Hiuan-ying 玄應, déclare: « Le maître Ying dit: le mot sanscrit bodhisattva se dit *k'ai che*, qui signifie les

(1) BEFEO, IV (1904), 54.

(2) NANJIO, Catalogue, n° 1189.

(3) NANJIO, Catalogue, nos 1481 et 1501.

savants qui sont les initiateurs et les guides dans la loi » 應法師云. 梵語菩薩此言開士. 謂以法開導之士. Ce sont les propres expressions du *Yi ts'ie king yin yi*. Mais avant lui le *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 1, avait déjà noté ceci : « Anciens livres : *fou-sa* ; ils disent aussi *k'ai che* ; nouveaux livres : *p'ou-sa* » 舊經扶薩. 亦云開士. 新經菩薩. Tche-yi 智顛<sup>(1)</sup> des Souei, dans son *Wei-mo king wen chou* 維摩經文疏<sup>(2)</sup>, commentant le nom de bodhisattva, cite d'après Tao-ngan 道安 un autre terme analogue : 安法師云. 開士始又翻云大道心衆生. 古本翻云高士.

Cette expression n'est pas sans doute d'un usage fréquent dans les textes bouddhiques que nous possédons ; elle s'y rencontre pourtant. On la trouve en plusieurs endroits du *Tch'ou san tsang ki tsi* : préface de l'*A-pi-t'an sin* 阿毗曇心 par Houei-yuan, où elle est appliquée à Fa-cheng 法勝<sup>(3)</sup>, k. 10 ; préface du *Ts'ien fo ming hao* 千佛名號 par Dharmarakṣa 竺曇無蘭, k. 11 ; préface du *Fa tsi* 法集, k. 12, etc. Au k. 8 du même ouvrage, on lit l'expression *tchou k'ai che* 諸開士 dans la notice sur le *Fang kouang king* 放光經 ; et le colophon final du *T'ō sin king* 持心經 porte : *Touen-houang k'ai che Fa-hou* 燉煌開士法護, ce qui montre bien l'équivalence de *k'ai che* et de *p'ou-sa*. Parmi les œuvres des commentateurs, je citerai seulement le *P'ou-sa kiai king yi chou* 菩薩戒經義疏 de Tche-yi<sup>(4)</sup>, qui la définit clairement et en donne plusieurs équivalents peu connus, tels que *大勇心* et *善美*, et le *Ta cheng hiuan louen* 大乘玄論<sup>(5)</sup> de Ki-tsang, qui l'applique à Aṣvaghōṣa.

En résumé, *k'ai che* est un titre bouddhique très élevé, ayant à l'époque dont il s'agit la signification de bodhisattva, et réservé aux personnages éminents. Le fait qu'il est donné à Vasu prouve donc déjà la considération qui s'attachait alors à cet inconnu.

(1) Le fondateur de la grande école du T'ien-t'ai 天台, plus connu sous le nom posthume de Tche-tchō ta che 智者大師. Il vécut de 530 à 597. Outre la notice insérée au k. 17 du *Siu kao seng tchouan*, on possède de lui une biographie détaillée. *T'ien-t'ai Tche-tchō ta che pie tchouan* 天台智者大師別傳, écrite par son disciple et ami Kouan-ting 灌頂 (556-628) qui vécut de longues années avec lui et rédigea plusieurs de ses ouvrages [Tripitaka de Tōkyō, boîte 陽, fasc. 11 ; Tripitaka de Kyōto, boîte XXXIII, fasc. 7]. Cette biographie a été de plus commentée sous les Song par T'an-tchao 曇照, sous le titre de *Tche-tchō ta che pie tchouan tchou* 智者大師別傳註. [Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, 2<sup>e</sup> partie, boîte VII, fasc. 4].

(2) Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte XXVII, fasc. 5, p. 445 a 下.

(3) Ce nom qu'on restitue en Dharmakīrti. est transcrit 達摩尸梨帝 par le *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 12, dans les listes de patriarches, et dans la note terminale du k. 3 du *Kao seng tchouan*. Je profite de cette occasion pour rappeler que cette même note cite Vasubandhu d'une façon qui montre bien que l'auteur le croyait ancien : 至若龍樹馬鳴婆藪盤豆.

(4) Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LIX, fasc. 3, p. 192 b 上.

(5) Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, boîte II, fasc. 4.

A la traduction de Kumārajīva, Seng-tchao 僧肇, l'un des plus grands de ses disciples et qui partagea ses travaux, joignit une courte préface, dans laquelle, entre l'éloge de Deva et celui de Kumārajīva, il fit aussi celui de Vasu. Les renseignements qu'il donne sont malheureusement un peu vagues; cependant un point en ressort assez nettement: le bodhisattva Vasu fut un maître savant et illustre, qui fit autorité de son temps. « Ce qu'il dit on ne s'y oppose pas, ce qu'il réfute on ne le rétablit pas. »

Il n'est guère admissible qu'un tel éloge s'adresse à un homme n'ayant laissé pour toute trace de son passage que les quelques pages du commentaire du *Çata çāstra*, ni que l'homme dont on a pu le faire soit par ailleurs demeuré si inconnu qu'en dehors de Kumārajīva et de son disciple, personne n'en ait rien dit ni rien su, et que ce nom ne se retrouve plus dans la littérature bouddhique. Il s'y retrouve en effet, à la fois dans la littérature canonique et dans la littérature non canonique. Qu'on veuille bien jeter un coup d'œil sur la préface que Tao-ki écrivit pour la traduction par Paramārtha du *Mahāyāna saṃparigraha çāstra vyākhyā*, dont il a déjà été question. On y lira ceci: « Dans l'Inde septentrionale, il y eut deux *k'ai che*... Asaṅga... qui composa le *çāstra* original, Vasu... qui en fit le commentaire » 北天竺有二開士... 無著... 撰本論. 婆藪... 精注述. Plus loin, Tao-ki répète la même chose en d'autres termes: « Le *çāstra* fut composé par le bodhisattva Asaṅga, ... le commentaire fut expliqué par le maître en *çāstra* Vasu » 論者無著菩薩之所製造... 釋者婆藪論師之所注解. Et si ce suggestif rapprochement des deux frères, dont le second commenta si souvent les œuvres du premier, laissait encore subsister quelque doute, je rappellerais que le Vasu dont parle le préfacier s'appelle Che-ts'in 世親 en tête de la traduction, et qu'à la fin de l'ouvrage, Vasubandhu se nomme lui-même et nomme son frère Asaṅga. Tao-ki n'a donc pu se tromper sur le personnage dont il avait à parler; et s'il l'appelle Vasu et lui donne le titre de *k'ai che*, c'est que de son temps encore, cela désignait clairement pour tous Vasubandhu, frère d'Asaṅga.

Parmi les ouvrages non canoniques, il en est un dont le témoignage est particulièrement important; c'est le *Pai louen chou* de Ki-tsang que j'ai mentionné plus haut. Commentant la préface du *Pai louen* par Seng-tchao, Ki-tsang dit, k. 1: « D'après un ancien commentaire (1), ceux qui expliquèrent le *Çata çāstra* furent nombreux... Il y eut deux commentateurs surtout qui furent célèbres dans le monde: Vasu 婆藪 et Saṅghasena 僧佉斯那 (2) qui suivit T'ien-ts'in.

---

(1) 古疏傳云. Cette indication trop vague ne permet pas d'identifier l'ouvrage dont il s'agit, et qui sans doute est perdu; mais on ne saurait mettre en doute l'affirmation de Ki-tsang. Elle nous reporte pour le moins au milieu du VI<sup>e</sup> siècle. Il pourrait s'agir du commentaire que Tche-tsang 智藏 des Leang aurait écrit sur cet ouvrage. d'après le *Siu kao seng tchouan*, k. 5.

(2) Je n'ai rien trouvé sur ce commentateur. Il me paraît difficile de l'identifier à l'auteur du *Çatavadāna sūtra* 百喻經 (NANJIO, *Catalogue*, n° 1364); ou alors il faudrait enlever à celui-ci la composition du *Saṅghasena saṅcaya bodhisattva pūrva*

[Les mots] « Il y eut Vasu » et les deux caractères qui suivent <sup>(1)</sup> désignent le commentateur. Dans les pays étrangers on l'appelle aussi Vasu 和修. Le *Fou fa tsang king* dit : Vasubandhu pénétra parfaitement le sens de tous les *sūtra*. Vasu est appelé T'ien-ts'in. Il était originaire du pays de Ko-na-chō-tche 割那舍闍 <sup>(2)</sup>, c'est-à-dire Tchang-fou-kouo 丈夫國, où le frère cadet d'Indra 天帝 envoyé par lui naître dans le Jambudvīpa, dompta un asūra. *K'ai che*. T'ien-ts'in composa d'abord cinq cents *çāstra* hīnayānistes; mais la plupart sont tombés dans l'oubli et n'ont pas été transmis. Son frère aîné Asaṅga (suit un récit abrégé de la conversion de Vasubandhu)... Alors il composa cinq cents *çāstra* mahāyānistes. Les gens du temps l'appelaient le maître des mille *çāstra* <sup>(3)</sup>. Le titre de *K'ai che* est une appellation qu'il reçut plus tard ».

Ki-tsang répète la même affirmation incidemment dans son *Che eul men louen chou*, k. 1, cité plus haut : « Le commentaire du *Tchong louen* fut composé par Ts'ing-mou <sup>(4)</sup>, et celui du *Pai louen* par T'ien-ts'in » 中論長行青目所作. 百論長行天親所製.

---

*nidāna sūtra* 僧伽斯那所撰菩薩本緣經 (*ibid.*, n° 1357), et même du *Tridharmaka çāstra* 三法度論 (*ibid.*, n° 1271), traduits beaucoup trop tôt pour que leur auteur puisse être considéré comme postérieur à Vasubandhu.

(1) Texte de la préface : 有婆藪開士.

(2) *Tchang-fou-kouo*, traduction ordinaire de Puruṣapura (Peshavar) ne laisse aucun doute sur le pays dont l'auteur a voulu parler; mais je n'ai rien trouvé au sujet de Ko-na-chō-tche, qu'on peut supposer d'après ce texte avoir été une autre dénomination du même pays.

(3) Un charmant épisode de la vie de Tche-tchō ta che rapporté par son disciple Kouan-ting (cf. p. 363, note 1), nous apprend qu'à son époque Vasubandhu était en effet connu sous ce nom, même en Chine. Pour tromper le regret que lui causait l'opposition de ses parents à son entrée dans les ordres, Tche-tchō, encore presque un enfant, s'était essayé à sculpter en cachette une statue du Buddha et passait son temps à prier et à étudier les livres sacrés devant elle. Un jour, prosterné à ses pieds, il vit comme en rêve une haute montagne — le T'ien-t'ai, explique le commentateur —, du sommet de laquelle un moine l'appelait, qui soudain étendit le bras et l'attira à lui. Là il pénétra dans un monastère et reconnut sa statue dans une chapelle. Alors « dans son rêve, il exposa ses demandes avec larmes; il demandait d'obtenir la connaissance de la loi du Buddha dans les trois mondes et d'être capable de l'expliquer sans obstacle comme le maître des mille *çāstra* » — Vasubandhu, dit le commentateur (p. 309 ab).

(4) Sur la foi d'une annotation portée sur la liste des patriarches des Sarvāstivādin attribuée à Buddhahadra et insérée au k. 12 du *Tch'ou san tsang ki tsi*, on identifie parfois Ts'ing-mou et Vasubandhu. D'autre part, d'après SARAT CHANDRA DAS, *Rise and Progress of Jin or Buddhism in China*, [*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, LI (1882), p. 96], les Tibétains l'identifieraient à Deva. « Ārya Deva, also called Nīla-netra on account of his having two spots, as large as the eyes, on both his cheeks. His real name was Chandrakīrti ». EITEL, *Sanskrit-chinese dictionary*, s. v. Dēva, propose de l'identifier à Fen-pie-ming 分別明, dont je parlerai plus loin. M. NANJIO (*Catalogue*, nos 1179, 1185, et p. 370) rappelle qu'une note du *Tche-yuan lou* s'oppose à cette identification qu'il ne rejette pourtant pas, et propose diverses restitutions de ces noms : Nilanetra, Nilacaṣuṣ, Piṅgalanetra et Nirdeçaprabha. Le personnage reste en somme assez mystérieux. On n'est pourtant pas absolument dépourvu de renseignements sur

Il serait, je crois, superflu d'insister sur la coutume chinoise d'abrégier les noms étrangers dans la transcription. Si pourtant l'on objectait que cette abréviation se fait d'ordinaire en retranchant les premiers caractères et non les

lui. Le plus ancien, auquel il convient d'attacher une grosse importance, parce qu'il y a lieu de croire Ts'ing-mou très voisin sinon contemporain de Kumārajīva, se trouve dans la préface du *Tchong louen* par Seng-jouei 僧叡, l'un des quatre grands disciples directs du même Kumārajīva et qui collabora à la traduction de l'ouvrage : « Le commentaire, dit Seng-jouei, en fut fait par un brahmane de l'Inde nommé Piṅgala 賓伽羅, en langue des Ts'i, Ts'ing-mou 青目 ». Le *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 11, porte 賓伽羅; il n'y a là évidemment qu'une interversion de caractères attribuable aux copistes, et qui ne se retrouve ni dans le Tripiṭaka même, ni dans le *Fan yi ming yi tsi* 翻譯名義集, k. 2. M. Takakusu a contesté l'affirmation de Seng-jouei, ou plutôt de Kumārajīva, dont Seng-jouei n'est et ne peut être que l'écho. « The indian author, écrit-il dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1903, p. 182, is not Piṅgala in reality... Piṅgala is not the « blue-eyed », but the « tawny-eyed ». The « blue-eyed » is a name of Candra-kīrti, the actual author of the Sanskrit vr̥tti, who is otherwise styled as Ārya Deva (Bodhisattva). This we learn at once, referring to Nanjio's Catalogue, under Deva, Appendix i, p. 370, where, quoting J. A. S. Bengal, 1882, p. 95, he gives Deva's names ». Ecartons M. Nanjō qui n'a rien voulu décider et a simplement noté le renseignement fourni par Sarat Chandra Das sur lequel seul en définitive semble reposer tout ce qui a été écrit jusqu'ici à ce sujet. Il prétend rapporter ce que disent les Tibétains; c'est possible, et je manque totalement de compétence pour le contester; mais il faut remarquer pourtant que sur ce point il ne paraît pas absolument d'accord avec ce qu'ont dit Wassilief, f. 207, 215 et 319, et Tāranātha, p. 137-138 de la traduction allemande. Pour ma part, la tradition tibétaine, surtout à l'heure tardive où nous pouvons la saisir, m'impressionnerait d'ailleurs infiniment moins que l'affirmation si nette du disciple de Kumārajīva. Que Piṅgala ne soit pas la traduction exacte de « blue-eyed », comme le veut M. Takakusu, c'est possible, et je n'en disputerai pas, car je crois que cela a assez peu d'importance. Que Kumārajīva ait commis une légère erreur de traduction, il n'y aurait pas lieu de s'en étonner et je ne ferai pas difficulté de l'admettre; il n'était pas très fort en chinois, si nous en croyons Seng-tchao (préface du *Pai louen*). Mais qu'il ait ignoré le véritable nom de l'auteur qu'il traduisait, il faudrait des arguments plus sérieux pour en faire convenir; et enfin il est tout à fait inadmissible de déclarer inexact un nom donné en transcription, en s'appuyant sur la traduction qu'en a faite celui qui a donné cette transcription. *Ts'ing-mou* pourrait traduire *piṅgala* beaucoup plus mal qu'il ne le fait, cela n'empêcherait pas que ce soit bien ce nom que Kumārajīva ait entendu traduire. Pour Deva, le surnom que lui donnent les ouvrages chinois, et aussi quelques ouvrages tibétains, n'est pas Piṅgala, mais Kāṇa « le borgne ». Cf. la biographie de Deva par Kumārajīva, le *Pai louen chou* de Ki-tsang, k. 1, p. 371 a 上, etc., et Wassilief, f. 215. Quant à la note dans laquelle la première liste de patriarches du *Tch'ou san tsang ki tsi* identifie Vasubandhu et Ts'ing-mou, elle semble avoir de tout temps embarrassé tout le monde, sans que personne ait réussi à en donner une explication acceptable. L'hypothèse d'un premier Vasubandhu plus ancien ne peut se soutenir, étant donnée la place occupée par ce nom dans la liste en question et d'ailleurs l'époque à laquelle a dû vivre Ts'ing-mou. Pour des raisons analogues, sans compter les affirmations très nettes des grands commentateurs cités plus haut, il ne servirait de rien de tenter d'identifier Ts'ing-mou au Vasubanda du *Fou fa tsang tchouan*. Il reste que cette note soit le résultat d'une simple erreur, erreur de l'auteur de la liste ou addition d'un copiste bien intentionné. Il faut noter en tout cas qu'elle a eu peu d'influence

derniers, je rappellerais les cas bien connus de Wei-mo 維摩 pour Vimalakīrti, Lo-heou 羅睺 pour Rahula, Mo-tien 末田 pour Madhyāntika; Ratnamati est

sur les auteurs postérieurs, surtout ceux qui appartiennent à l'école San-louen, et qui, à ce titre, se rattachent plus directement à l'enseignement de Kumarajīva et accordent une importance spéciale au *Tchong louen*. Ki-tsang dit dans son *Ta cheng hiuan louen* 大乘玄論, k. 2 : « Ts'ing-mou parut dans le monde dans les mille ans (après le nirvāna du Buddha); il commenta le *Tchong louen* ». Il est plus précis dans son grand *Tchong louen chou* 中論疏, 20 k. [Tripiṭaka de Kyōto, supplément 1<sup>re</sup> série, boîte LXXIII, fasc. 3, p. 194 a 上] : « Ts'ing-mou, dit-il, n'est pas T'ien-tsin. Le *Fou fa tsang* dit : Vasubandhu (la syllabe *dhu* est transcrite ici 豆) comprit parfaitement le sens de tous les *sūtra*. Mais Ts'ing-mou, en commentant ce *castra*, a commis des erreurs; on sait ainsi qu'il n'est pas [Vasubandhu].... Le moine T'an-king 曇影 dans son *Tchong louen chou* 中論疏 expose les erreurs commises par Ts'ing-mou. » T'an-king est un des dix grands disciples directs de Kumārajīva, l'un de ceux qui vénère l'école San-louen. Un peu plus tard, Fa-tsang ajoute de nouveaux traits : « Parmi les maîtres du Nord et du Sud de ce pays, écrit-il au k. 1 de son *Che eul men louen tsong tche yi ki* 十二門論宗致義記 [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXIII, fasc. 5], il s'est formé des opinions différentes qu'il ne vaut pas la peine de rapporter. Au sujet de ce qu'ont transmis tous les grands moines des pays occidentaux, j'ai interrogé le traducteur de *sūtra* du Ta-yuan sseu 大原寺, le maître du Tripiṭaka de l'Inde, Divākara, en langue T'ang Je-tchao 日照. Il m'a dit : Dans les derniers temps, au monastère de Nālanda en Inde centrale, il y avait à la même époque deux *bhadanta* maîtres en *castra*; l'un s'appelait Çilabhadra 戒賢, et l'autre, Jñānaprabha 智光 (ils y étaient en effet tous les deux à l'époque où Hiuan-tchouang y passa)... Finalement chacun d'eux défendit un système différent et il y eut opposition entre eux. Çilabhadra avait reçu de loin (la doctrine) de Maitreya et d'Asaṅga, de près il suivait Dharmapāla et Nanda; il s'appuyait sur les *sūtra* *Chen mi* 深密 et autres, et sur les *castra* *Yoga* et autres... Le maître en *castra* Jñānaprabha avait reçu de loin (la doctrine) de Mañjuçri et de Nāgārjuna, et de près (celle) de Ts'ing-mou et de Bhāvaviveka 清辨; il s'appuyait sur les *sūtra* *Prajñā* et autres, et sur les *castra* *Tchong kouan* 中觀 et autres. » La suite expose les différences doctrinales qui séparaient les deux systèmes. Ts'ing-mou est donc rangé par Divākara, originaire lui-même de l'Inde centrale et qui avait pris ses informations à Nālanda même, dans une école et pour ainsi dire dans une lignée différente de celle d'Asaṅga, ce qui ne saurait convenir à Vasubandhu. Ensuite, alors qu'il compte Asaṅga parmi les anciens et le place « loin », il met Ts'ing-mou « près », ce qui ne conviendrait pas non plus à Vasubandhu. A ce qui précède on peut à la vérité faire une objection assez forte. Le même Fa-tsang, dans deux autres de ses ouvrages, le *Houa yen'king l'an hiuan ki* 華嚴經探玄記 et le *K'i sin louen yi ki* 起信論義記 [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte IV, fasc. 1, p. 36 a 下 et b 上, et boîte LXXI, fasc. 5, p. 388 a], reproduit presque mot pour mot le passage précédent; mais à la place de Ts'ing-mou on lit Deva. Je suis convaincu qu'il n'y a là qu'une correction maladroite faite par un copiste désireux de citer un nom célèbre. Il serait étrange, ai-je dit, que Divākara ait placé Asaṅga « loin » et Vasubandhu « près »; cela le serait bien davantage encore s'il s'agissait de Deva, en tout état de cause nettement antérieur à Asaṅga, et que cette formule tendrait à éloigner singulièrement de Nāgārjuna. Et enfin tout ce que nous savons de l'enseignement de l'école San-louen depuis Kumarajīva s'oppose à l'identification de Deva et de Ts'ing-mou: le premier y est vénéré comme l'un des trois grands patriarches, les erreurs de l'autre y sont relevées.

Quant à Candrakīrti, j'ignore sur quoi repose l'opinion attribuée aux Tibétains par Sarat Chandra Das, à savoir que ce serait le véritable nom de Deva, alias Piṅgala,

fréquemment désigné par les seuls caractères 勒那, Harivarman par 訶梨, etc. En voilà assez pour montrer que si Vasu pour Vasubandhu est une exception, elle n'est pas isolée, et qu'il y a assez d'exemples de cas analogues, pour que celui-là ne fasse aucune difficulté.

Il me semble donc clairement démontré que Vasu *k'ai che*, l'auteur du commentaire du *Çata çāstra*, traduit en 404 par Kumārajīva, est bien Vasubandhu frère d'Asaṅga, comme l'a toujours et invariablement enseigné la tradition bouddhique. Je me borne pour l'instant à cette constatation.

### LE *Bodhicittotpādana çāstra*.

Passons maintenant au *Bodhicittotpādana çāstra* 發菩提心 [經] 論 traduit en 405 par Kumārajīva, et dont la tradition attribue également la composition à Vasubandhu. J'ai dit avec quelle aisance on écarte cette donnée : le *K'ai-yuan lou*, assure-t-on, l'attribue à Maitreya. Le *K'ai-yuan lou* n'est pas si net à beaucoup près ; voici le passage du k. 12 qui s'y rapporte : 或云天親菩薩所造. 亦云彌勒菩薩所說. 未詳孰是. « Il y a [des mentions] qui le disent composé par le bodhisattva Vasubandhu ; il y en a aussi qui le disent prononcé par le bodhisattva Maitreya ; on ne peut savoir quelle est la vérité ». Il n'affirme rien, il se défend même de rien affirmer ; il hésite simplement entre deux auteurs, dont l'un du reste est Vasubandhu, et cite deux opinions d'après des mentions qu'il a trouvées ailleurs et dont malheureusement il ne donne pas l'origine. Où les a-t-il trouvées ? Dans aucun des catalogues antérieurs que nous connaissons. Le *Li tai san pao ki* et le *Wou Tcheou tchong king mou lou* citent tous deux l'ouvrage deux fois, une fois parmi les *sūtra* et une fois parmi les *çāstra*, et ils l'attribuent simplement à Vasubandhu ; le premier renvoie à ce sujet au *Li K'o lou* 李廓錄, qui ne devait donc pas dire autre chose. Le *Tch'ou san tsang ki tsi* ne l'a pas connu, et le *Tchong king mou lou* des Souei semble le croire perdu ; les autres catalogues anciens le citent sans nom

---

Fen-pie-ming, etc. En tout cas, il suffit de jeter un coup d'œil sur le commentaire des *Mūlamadhyamakakārikās* par Candrakīrti, publié par M. de la VALLÉE POUSSIN dans la *Bibliotheca buddhica*, t. IV (1903), pour s'apercevoir qu'il est différent de celui de Ts'ing-mou traduit par Kumārajīva, et n'a avec ce dernier que les rapports pouvant et devant exister entre deux commentaires d'un même texte, dont l'auteur du second a connu le premier. Aussi bien, il serait vraisemblablement assez difficile de présenter comme étant de Candrakīrti un ouvrage traduit par Kumārajīva.

Notons enfin en terminant que d'après le *Fan yi ming yi tsi*, k. 2, le nom de Ts'ing-mou aurait été donné à Vimalakṣa 毗摩羅叉, l'un des maîtres de Kumārajīva : 世號青目律師. 羅什師律. Toutefois, outre que ce renseignement paraît donné bien tardivement pour qu'il soit possible d'en faire sérieusement état, Vimalakṣa est un maître du Vinaya, et non un commentateur de Nāgārjuna.

d'auteur. Il est assez improbable que quelqu'un des catalogues antérieurs perdus depuis ait porté la mention en question ; car en ce cas elle reparaitrait vraisemblablement ailleurs que dans le seul *K'ai-yuan lou*, dans l'un ou l'autre de ceux qui les ont suivis et utilisés ; à moins toutefois que le doute exprimé n'ait semblé à ceux-ci trop futile pour s'y arrêter. Il en est pourtant d'assez soupçonneux ; tel le *Tchong king mou lou* qui met en doute l'authenticité de la traduction du *Yi kiao [king] louen* 遺教 [經] 論 par Paramārtha, admise par tous ; il est vrai qu'il donne une raison de son doute : elle ne se trouve pas, dit-il, dans la liste des œuvres de Paramārtha, 勘真諦錄無此論。故入疑 (k. 5). En tous cas il faut bien que le doute si tardif du *K'ai-yuan lou* lui-même n'ait pas paru bien grave aux catalogues postérieurs, car ni le *Ta tsang cheng kiao fa pao piao mou*, ni le *Tche-yuan lou* n'en font état. On peut en conclure, je crois, que, d'où qu'elle vienne et quelle qu'ait été son origine première, annotation portée sur un catalogue perdu ou simplement sur quelque exemplaire de l'ouvrage lui-même que le rédacteur du *K'ai-yuan lou* aura eu entre les mains, la réserve en faveur de Maitreya n'a jamais été prise très au sérieux.

Et puis admettons un instant que l'ouvrage ait été en effet à une certaine époque considéré comme l'œuvre de Maitreya et demandons-nous ce que cela signifie. M. Nanjō dont on connaît la conscience, cite dans son *Catalogue*, p. 368, dix ouvrages attribués à Maitreya. Il faut mettre à part un ouvrage tantrique, le n° 1315 ; des neuf autres, huit sont reconnus par lui pour des œuvres d'Asaṅga, ou plus exactement, sept ne sont que des traductions partielles de la huitième, le *Yogācāryabhūmi cāstra*. La dernière, le n° 1245, *Pien tchong pien louen song* 辨中邊論頌 est simplement le texte que reproduit et commente le *Pien tchong pien louen* de Vasubandhu. A ces ouvrages, on pourrait d'ailleurs en ajouter d'autres. On a vu plus haut, p. 343 et 344, note 1, Bodhiruci et Ki-tsang attribuer à Maitreya les stances du *Neng touan kin kang pan-jo p'o-lo-mi king louen che* ; la même tradition est attestée par K'ouei-ki dans les premières lignes de son *Kin kang pan-jo [king] louen houei che* 金剛般若 [經] 論會釋<sup>(1)</sup>, où il écrit : 卽明彌勒親教無著。無著轉教天親也。Elle l'est également par Yi-tsing dans la postface de sa traduction, en tête de laquelle pourtant il met le nom d'Asaṅga. Je rappellerai aussi que M. S. Lévi a noté dans l'Introduction de sa traduction du *Sūtrālamkāra*, p. 7, que le traducteur Prabhākaramitra l'avait nettement attribué à Maitreya, que Hiuan-tchouang avait trouvé la même croyance répandue dans l'Inde, et qu'elle existe également au Tibet : On a vu que le *Jou ta cheng louen* parle du *Sūtrālamkāra* de Maitreya. Au dire de K'ouei-ki<sup>(2)</sup>, c'est au *Sūtrālamkāra* que fait allusion ce passage du *Tch'eng wei che louen*, où Maitreya est expressément nommé : 聖慈氏以七種因證大乘經真是佛說。Certes, l'opinion qui veut faire

(1) Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXIV, fasc. 3, p. 241 a 上.

(2) *Tch'eng wei che louen chou ki*, k. 7, p. 136 a 下.

de Maitreya l'auteur du *Bodhicittotpādana sūtra* ne peut invoquer en sa faveur d'aussi graves raisons; celles-ci n'empêchent cependant nullement d'admettre que le *Sūtrālamkāra* est en réalité d'Asaṅga; je ne vois pas pourquoi le doute du *K'ai-yuan lou* paraîtrait plus décisif. Revenons au *Pien tchong pien louen*. Le commentaire qu'en fit Vasubandhu a été traduit deux fois, par Paramārtha sous le titre de *Tchong pien fen pie louen* 中邊分別論, et par Hiuan-tchouang sous celui de *Pien tchong pien louen*; et K'ouei-ki nous en a laissé un commentaire en 3 k., *Pien tchong pien louen chou ki* 辨中邊論述記<sup>(1)</sup>, dans les premières lignes duquel il nous explique en quel sens on entendait à son époque l'expression « composé par Maitreya ». « Le bodhisattva Asaṅga, écrit-il, vint au monde dans les neuf cents ans après le nirvāṇa du Buddha. Il se rendit auprès de Maitreya, et lui demanda de prononcer un grand *çāstra*, ainsi que l'histoire en est racontée ailleurs. A cause de cela, Maitreya dit les stances de ce *çāstra* et les appela *Madhyāntavibhāga grantha* 辯中邊頌. Asaṅga les reçut<sup>(2)</sup> et les transmit à Vasubandhu pour qu'il les commentât.

(1) Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXV, fasc. I, p. 17 a 上.

(2) Comment se faisaient ces communications, et que signifient au juste les expressions qui se rencontrent en plusieurs endroits des livres bouddhiques, « aller au Tuṣita, aller voir Maitreya, apprendre de Maitreya », etc. ? La mention la plus ancienne que j'en connaisse est celle du *Fou fa tsang tchouan*; c'est aussi l'une des plus explicites. On lit au k. 6, à propos de la difficulté proposée à un arhat par Saṅghanandi : « Alors l'arhat entra en méditation, 三昧, et réfléchit profondément, mais il ne put comprendre. Par un pouvoir surnaturel il divisa son être, 以神力分身, et s'envola jusqu'au ciel Tuṣita. Il arriva auprès de Maitreya et lui exposa la chose en lui demandant de trancher ses doutes. Alors Maitreya lui dit : ... Alors l'arhat ayant compris, revint au Jambudvīpa et transmit l'explication de cette chose [à Saṅghanandi]. » Celui-ci n'hésita pas à attribuer la science nouvelle dont l'arhat faisait preuve à une communication de Maitreya. Fa-hien parle d'un arhat qui monta trois fois au Tuṣita pour exécuter une statue de Maitreya, et cela aussi par « un pouvoir surnaturel » 神足力 *abhijñā*. A propos d'Asaṅga, la vie de Vasubandhu ne mentionne également qu'un 神通. Le *Kao seng tchouan*, suivi par plusieurs autres ouvrages, est plus précis. Dans la notice biographique de Tche-yen 智嚴, k. 3, il raconte que celui-ci, bien qu'il fût entré dans les ordres et eût reçu les préceptes, doutait cependant s'il en avait perçu le fruit, à cause de la souillure d'une faute antérieure. Ses méditations étant impuissantes à l'en éclaircir, il fit — pour la seconde fois — le voyage de l'Inde, et interrogea à ce sujet tous les gens instruits qu'il rencontra. Il trouva enfin un arhat qui lui dit ne pas pouvoir lui répondre, mais ajouta qu'il allait consulter Maitreya. « Il entra en méditation 定, se rendit au palais du Tuṣita, et interrogea Maitreya ». De ces quelques indications, on peut conclure, semble-t-il, que le pouvoir surnaturel qui mettait en communication avec Maitreya, se développait et obtenait son plein effet dans et par la méditation, poussée jusqu'à un certain point qui, sans doute, n'était pas accessible à tous. Cela passait d'ailleurs pour un signe de haute vertu. Cf. la biographie de Buddhahadra, *op. cit.*, k. 2. Je laisse de côté les cas plus extraordinaires de Madhyāntika et de Devasena qui, d'après le *Si-yu ki*, k. 3 et 4, p. 149 et 220 du 1<sup>er</sup> volume de la traduction de JULIEN, jouissaient du pouvoir de transporter les gens au Tuṣita et de les mettre en relation avec Maitreya.

C'est pourquoi ce commentaire qu'il composa, Vasubandhu l'appela *Ma-dhyāntavibhāga cāstra* 辯中邊論. » C'est en d'autres termes la répétition de ce qu'avait dit Paramārtha dans sa Vie de Vasubandhu au sujet du *Yogācāryabhūmi cāstra*, et de même que la composition de celui-ci, celle du *Pien tchong pien louen* doit donc être restituée à Asaṅga, pour autant qu'on admette l'autorité de Hiuan-tchouang en cette matière (1). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, ni dans un cas, ni dans l'autre, on n'entend que Maitreya compose seul; jamais il n'écrit rien lui-même; il répond aux demandes, il dicte si l'on veut, et c'est tout; toujours quelqu'un est là pour recueillir son enseignement et le transmettre. Il y a plus; on ne lui connaît sûrement d'autre collaborateur direct qu'Asaṅga. Veut-on que Vasubandhu l'ait été aussi? Au fond, c'est peut-être tout ce que prétend insinuer le *K'ai-yuan lou*. Je n'y contredirai pas; cela n'a plus aucune importance pour la question qui nous occupe.

Mais il est assez aisé de trouver une meilleure explication des mentions attribuant la composition du *Bodhicittotpādana cāstra* à Maitreya: cet ouvrage serait le commentaire d'un texte inconnu ou non identifié, attribué à Maitreya. En fait le nom de Maitreya n'y paraît pas, mais deux des premiers paragraphes commencent par les mots « le bodhisattva dit » 菩薩云, et les autres par le seul 云, qu'on peut pour cette raison traduire par « il dit ». Le livre entier, à l'exception des premières lignes, affecte ainsi la forme de citations, qu'on peut supposer suivies d'explications ou de commentaires. D'autre part, Vasubandhu se cite parfois lui-même, et il lui arrive de renvoyer à l'un ou l'autre de ses ouvrages antérieurs; M. Funabashi Suisai en apporte plusieurs exemples dans sa « Philosophie du Koça », *Kusha tetsugaku* 俱舍哲學 (2), p. 250-251. Or il s'en trouve deux qui renvoient à un *Bodhicittopadeça* 菩提心憂波提舍, ouvrage inconnu sous ce titre, mais dans lequel M. Funabashi n'hésite pas à voir le *Bodhicittotpādana cāstra*. Celui-ci ne serait ainsi, au témoignage de Vasubandhu lui-même, qu'un commentaire d'un texte qu'on aurait reconnu pour être, ou supposé être de Maitreya.

(1) De Hiuan-tchouang et sans doute aussi de Paramārtha. Car K'ouei-ki, comme on l'a vu plus haut, p. 357, a connu et utilisé le commentaire que ce dernier avait écrit de cet ouvrage; et il ne l'aurait certainement pas contredit sans donner de raisons. Il faut y ajouter en tout cas l'autorité de Candrapāla, disciple de Dharmapāla. K'ouei-ki écrit en effet à la fin de son *Wei che eul che louen chou ki* 唯識二十論述記 [Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXXIII, fasc. 2, p. 173 b 下]: « Le commentaire de Candrapāla sur le *Pien tchong pien louen* dit que le bodhisattva Asaṅga... entendit le vénérable Maitreya prononcer les stances qui sont dans ce *Tchong pien*... [et que] le bodhisattva Vasubandhu entendit Asaṅga prononcer les stances de Maitreya et lui ordonner de les commenter... D'après cela, les vénérables se sont transmis mutuellement ce discours; et c'est pourquoi finalement Candrapāla parle ainsi. » C'est en suivant cette tradition si nette que, quelques lignes après le passage cité ci-dessus, K'ouei-ki précise exactement ce qui, dans cet ouvrage, appartient à Vasubandhu et ce qui est de Maitreya, ce que celui-ci a communiqué à Asaṅga, faudrait-il dire; la forme littéraire même en est différente, explique-t-il.

(2) Tōkyō. Kyōgedō 京華堂, 1906.

Allons plus loin et admettons enfin que l'ouvrage ne soit pas effectivement de Vasubandhu. Il n'en reste pas moins qu'au VI<sup>e</sup> siècle des catalogues comme le *Li tai san pao ki* et très vraisemblablement le *Li K'o lou* qui est de 533-534, le lui attribuaient et faisaient par conséquent Vasubandhu antérieur à Kumārajīva. S'il avait été postérieur à celui-ci, comme on le voudrait, il aurait été trop près d'eux pour qu'ils tombassent dans l'in vraisemblance de le déclarer auteur d'une œuvre traduite en 405. Car même à l'époque où fut compilé le *Li tai san pao ki*, la tradition de l'enseignement des Bodhiruci et des Paramārtha était encore vivante en nombre de leurs disciples directs.

En résumé, il me semble sûrement établi que le *Çata çāstra* et le *Bodhi-cittotpādana çāstra* traduits en 404 et 405 par Kumārajīva sont bien des œuvres de Vasubandhu, et que par conséquent celui-ci, qui a dû être antérieur à son traducteur, a vécu au IV<sup>e</sup> siècle. Mais, dira-t-on, ces ouvrages n'ont-ils pas été traduits du vivant même de leur auteur ? Nous allons voir qu'il n'en est rien.

#### KUMĀRAJĪVA

On aura remarqué dans le passage de Fa-tsang cité plus haut, que l'auteur fait allusion à deux ouvrages, *pen tchouan* 本傳 et *pie tchouan* 別傳, qui ne semblent pouvoir être que des biographies de Vasubandhu. Ce qui est donné comme extrait du *pie tchouan* se trouve en effet dans la Vie de Vasubandhu par Paramārtha (1) ; mais je n'ai pu découvrir d'où provenait ce qui est donné comme extrait du *pen tchouan* (2). Cela ne suffit évidemment pas pour rien affirmer. Mais cela fait invinciblement souvenir qu'en 664, c'est-à-dire à une date très voisine de celle où écrivait Fa-tsang, le *Kou kin yi king t'ou ki* 古今譯經圖記 mentionnait en effet deux Vies de Vasubandhu, l'une par

---

(1) Il en est de même pour ce que Houei-k'ai, dans sa préface à la traduction du *Koça çāstra* par Paramārtha, déclare tirer du *pie tchouan* de Vasubandhu. Toutefois, je n'oserais pas dans ce cas proposer la même interprétation de cette expression.

(2) Tchou-hong 株宏 des Ming, au commencement de son *Houa yen king kan ying lio ki* 華嚴經感應略記 [Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, 2<sup>e</sup> partie, boîte VII, fasc. 3, p. 284 a 下] rapporte le même fait et cite comme source le *Si-yu ki*. Je ne crois pas que rien de tel se trouve dans l'ouvrage de Hiuan-tchouang et de Pien-ki. Mais, sans rappeler le *Si-yu tchouan ki* dont j'ai parlé plus haut, p. 351, note, il a existé d'autres ouvrages portant à peu près ce titre ; JULIEN en énumère quelques-uns dans sa *Vie de Hiouen-tsang*, p. 1, note. C'est sans doute de l'un d'eux que Tchou-hong tire ce récit, dans lequel d'ailleurs il ne parle que du *Che ti louen*. D'autre part Yeou-tcheng-k'an raconte aussi la même chose dans son *Ta fang kouang Fo houa yen king kan ying tchouan*, p. 278 b 上 ; il mentionne l'*Avatamsaka* et le *Che ti louen*, mais renvoie à une biographie d'Asaṅga qui est inconnue : 如無著傳中說.

Paramārtha, l'autre par Kumārajīva. La seconde, il est vrai, ignorée des catalogues antérieurs, ne paraît plus dans les suivants; Houei-siang dans son *Fa houa king tchouan ki*, p. 340 a 下, ne cite non plus que celles d'Açvaghosa, de Nāgārjuna et de Deva.

L'auteur du *Yi king t'ou ki* s'est trompé, dit-on. La chose est en elle-même parfaitement admissible sans doute, et l'indication un peu vague de Fa-tsang ne suffit évidemment pas à trancher définitivement la question. Elle me semble en tous cas établir qu'au VII<sup>e</sup> siècle il circulait en Chine deux Vies de Vasubandhu, et que celle qu'avait laissée Paramārtha était considérée comme la seconde en date et seulement comme un *pie tchouan*. D'autre part, le récit du *pen tchouan* cité par Fa-tsang présente un caractère merveilleux absolument comparable à celui qu'offrent les biographies d'Açvaghosa, de Nāgārjuna et de Deva par Kumārajīva (1). Dès lors le *Yi king t'ou ki* n'a peut-être pas commis une erreur aussi grave qu'on l'a cru en mentionnant, à côté de la Vie de Vasubandhu par Paramārtha, une autre Vie du même patriarche. Si rien ne prouve encore que celle-ci ait bien été l'œuvre de Kumārajīva, du moins la façon dont Fa-tsang en parle semble bien indiquer que de son temps, elle passait pour antérieure à celle de Paramārtha.

Quoi qu'il en soit de ce point, ce que nous savons par ailleurs de Kumārajīva va pourtant nous permettre de déterminer avec une certaine précision la date de Vasubandhu. D'après sa biographie (2), Kumārajīva, encore enfant eut pour maître le bhadranta Bandhudatta, 槃頭達多, frère cadet d'un roi de Ki-pin. Plus tard, à Koutcha 龜茲, il devint disciple de Sūryasoma 須利耶蘇摩 (3) qui lui enseigna le Mahāyāna. Les premiers ouvrages qu'il étudia furent le *Tchong louen* et le *Pai louen*. Quel était ce *Pai louen*? Était-ce seulement le texte de

(1) Tandis que Paramārtha dans sa Vie de Vasubandhu donne de la conversion de celui-ci un récit simple et sans mélange de surnaturel, le *Si-yu ki*, k. 5, t. I, p. 273 de la traduction de JULIEN, suppose une apparition d'Asaṅga à son frère au moment où ce dernier va se couper la langue. Quelques auteurs chinois reproduisent une tradition différente : Asaṅga, alors à trois *yojana* de l'endroit où était Vasubandhu, aurait étendu la main et à travers cette distance arrêté le bras de son frère sur le point de se mutiler. Il est remarquable de trouver ce récit chez des disciples de Hiuan-tchouang comme Tao-tch'eng, *Che-kia Jou-lai tch'eng tao ki tchou*, p. 119 a 下, et surtout comme K'ouei-ki, *Tch'eng wei che louen kiu yao*, p. 1 b 下, qui dans le même passage nous apprend que Vasubandhu était né de la même mère qu'Asaṅga, 無著菩薩同母弟也. La source n'en serait-elle pas la « biographie principale » expressément citée par Fa-tsang? Il faut en tout cas qu'à l'époque l'ouvrage dont il est tiré ait joui d'une grande autorité pour avoir été préféré à la fois à Paramārtha et à Hiuan-tchouang. Ne serait-ce pas de là aussi que viendraient l'épithète de « maître de mille *çāstra* » sûrement connue au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, et le nom de Ko-na-chō-tche cité par Ki-tsang (*supra*, p. 365)?

(2) *Kao seng tchouan*, k. 2, et *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 14.

(3) D'après le *Fa houa king tchouan ki*, p. 339 b 上, Sūryasoma était le second fils d'un roi de Ts'ao-kiu 草 (pour Souo 莎) 車; son frère aîné, Sūryabhadra 須利耶跋陀, était moine aussi, mais sous la direction de son cadet.

Deva, ou le commentaire de Vasubandhu ? Ce devait être le second. Il est très naturel en effet que Kumārajīva ait accordé par la suite une importance particulière aux ouvrages qui avaient exercé sur lui une si grande influence. Or, si l'ouvrage de Deva fut de ce nombre, en fait c'est sous la forme du commentaire de Vasubandhu, qu'il l'a apporté en Chine et traduit. De plus, Seng-tchao dans la préface de cette traduction, nous apprend que son maître faisait de cet ouvrage une estime toute spéciale, qu'il aimait à le réciter ou à le relire, 常味詠斯論爲心要, et que même il avait essayé antérieurement, malgré sa connaissance insuffisante du chinois, de le traduire lui-même.

Tout cela n'indique-t-il pas clairement une profonde impression reçue, un souvenir, une sorte de gratitude ? et ces sentiments, cette estime ne sont-ils pas précisément ceux que Kumārajīva devait naturellement avoir et conserver pour le livre qui avait éclairé les premiers jours de sa conversion ?

S'il en est bien ainsi, l'indication fournie par cette biographie va nous mener assez loin. Car il en résulte que cet ouvrage était arrivé à Koutcha et y était étudié bien avant 380. Or, le *Çata cāstra* est une œuvre mahāyāniste, c'est-à-dire de la seconde manière de Vasubandhu. Nous ne savons pas à quel âge il se convertit au Mahāyāna; ce ne dut pas être de bonne heure. Ki-tsang n'est pas le seul à rapporter, comme on l'a vu plus haut, p. 365, qu'il avait composé de nombreux traités hīnayānistes perdus depuis. En tout cas, le *Koça cāstra* n'est assurément pas une œuvre de jeunesse. L'auteur a étudié et connu à fond les divers systèmes hīnayānistes les plus en faveur à son époque dans le Nord de l'Inde, le réalisme plus ouvert du Gandhāra, le réalisme plus fermé et plus traditionnel du Kaçmīr auquel il consacra plusieurs années <sup>(1)</sup>, et le système plus idéaliste des Sautrāntika <sup>(2)</sup>; il en a fait la critique, et des parties qui lui ont semblé solides, a édifié un réalisme nouveau auquel son nom devait rester attaché. Cet ouvrage, son chef-d'œuvre sans aucun doute, eut une influence énorme. Dès son apparition il s'imposa à tous, amis et adversaires, nous dit-on; et il y a lieu de le croire, car la même fortune le suivit partout, en Chine d'abord avec Paramārtha. Hiuan-tchouang et ses disciples, au Japon ensuite, où aujourd'hui encore les études bouddhiques spéciales commencent par le *Koça cāstra*. C'est manifestement le fruit des longues méditations de l'âge mûr. Nous savons aussi que le vieux réalisme absolu et intransigeant du Kaçmīr se sentit atteint par cet ouvrage, et que son

---

(1) Nous avons à ce sujet non seulement le témoignage de la Vie de Vasubandhu et celui de Hiuan-tchouang, mais encore celui de Vasubandhu lui-même. A la fin des fameuses stances qui furent l'origine du *Koça cāstra*, 俱舍論本頌, il reconnaît en effet avoir étudié auprès des maîtres du Kaçmīr.

(2) Je ne mentionne que ceux dont le *Koça cāstra* est le plus manifestement inspiré; d'autres encore y sont cités plus ou moins fréquemment, Vatsīputriya 犢子部, Mahi-çāsaka 化地部, etc.; il faut y ajouter les doctrines hétérodoxes, Vaiçeṣika 勝論, et surtout Sāmkhya 數論, le grand adversaire que les auteurs de ce temps et leurs successeurs ne se lassent pas de combattre.

représentant le plus autorisé, un des plus autorisés tout au moins, Saṅghabhadra 衆賢, se mit à l'œuvre pour le réfuter (1). Après douze ans de travail, dit-on, — la composition du *Nyāvānusāra cāstra* 順正理論 en 80 k. et du *Prakaraṇa cāstra* 顯宗論 en 40 k. dut en tout cas lui demander plusieurs années — il voulut se rencontrer avec Vasubandhu en une grande discussion publique. Celui-ci se déroba en prétextant son grand âge. La raison n'est pas de celles qu'imagine un panégyriste pour glorifier son héros. Il nous faut en conclure que Vasubandhu n'écrivit qu'assez tard le *Koça cāstra*, et ne put que plus tard encore se convertir au Mahāyāna. Avait-il même déjà quitté le Hīnayāna, lorsque se produisit le fait auquel je viens de faire allusion ? La Vie de Vasubandhu insinue que non ; cela paraît peu vraisemblable d'ailleurs, et pour ma part, je trouverais inexplicable l'assurance qu'il manifeste à cette occasion dans l'invincibilité des principes du *Koça cāstra*, chez un homme qui aurait déjà abandonné les doctrines du Hīnayāna. Le *Çata cāstra* ne peut donc être qu'une œuvre relativement tardive, de la vieillesse de Vasubandhu ; et Kumārajīva l'a connu sûrement assez longtemps avant 380 ; c'est dire qu'il circulait et était parvenu jusqu'à Koutcha bien avant cette date.

D'autre part, le premier maître de Kumārajīva, Bandhudatta — c'est à peu près la seule chose que nous sachions sur lui —, occupe le quatrième rang après Vasubandhu sur les deux listes de maîtres des Sarvāstivādin du *Tch'ou san tsang ki tsi*. Si peu d'autorité qu'on accorde à ces listes, on peut pourtant en toute sécurité, je crois, en conclure que Bandhudatta est postérieur à Vasubandhu.

Nous avons d'ailleurs un autre témoignage de Kumārajīva, qui nous est transmis par Seng-tchao dans sa postface à la traduction, qu'il fit avec son maître et ses condisciples Tao-jong 道融 et Seng-jouei, d'une partie du *Saddharma puṇḍarīka sūtra* ; elle est insérée au k. 2 du *Fa houa king tchouan ki* de Houei-siang, p. 342 b 上. « Kumārajīva dit : . . . Autrefois

---

(1) WATTERS, *op. cit.*, I, p. 327, a mis ceci en doute ; on ne trouve pas le nom de Vasubandhu ni celui du *Koça cāstra*, dit-il, dans l'ouvrage de Saṅghabhadra qui ne combat qu'un maître des Sautrāntika et un des Sthavira. C'est exact ; mais les plus anciens commentateurs, P'ou-kouang et Fa-pao, avaient déjà remarqué que le « maître des Sautrāntika » en question était Vasubandhu. Les emprunts que celui-ci avait faits aux doctrines de cette école, le faisaient considérer comme un transfuge par son adversaire. On peut aussi voir à ce sujet les quelques *kiuan* qui subsistent du *Chouen tcheng li louen ch'ou wen ki* 順正理論述交記, commentaire de l'ouvrage de Saṅghabhadra par Yuan-yu 元瑜 des T'ang [Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXXIII, fasc. 3]. Il serait sans intérêt, je pense, de citer des références plus modernes. Quant au Sthavira, les commentateurs prétendent y reconnaître Çrīlabdha 室利邏多, le plus célèbre des disciples de Kumāralabdha, et fondateur d'une école particulière Sautrāntika, à laquelle Saṅghabhadra aurait dénié ce titre et qu'il prétendait mettre au nombre des Sthavira. Cf. pour ce dernier point le *Kiu-chō louen ki* de P'ou-kouang, p. 199 a 下.

quand j'étais dans l'Inde. j'ai parcouru les cinq Indes en étudiant le Mahāyāna. J'ai été disciple du grand maître Sūryasoma qui me fit goûter la raison. Avec bonté il me donna un livre sanscrit en disant: « Le soleil du Buddha s'est couché dans l'Ouest, et ce qui reste de son éclat va atteindre le Nord-Est. Le livre que voici est destiné au Nord-Est. Toi, avec respect, travaille à le répandre. Autrefois le maître en *çāstra* Vasubandhu [en] fit un *upadeça*; c'est ce livre même; il n'y a pas à choisir parmi ses stances, il n'y a pas à choisir parmi ce qu'il a écrit ». Je l'ai reçu avec respect et l'ai apporté dans ma hotte à livres en venant [ici] ».

Ainsi pour le maître de Kumārajīva, Vasubandhu était déjà un ancien. Le moins qu'on en puisse inférer, semble-t-il, c'est qu'il avait dû mourir aux environs du milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Cette date paraît pouvoir s'accorder assez bien avec le passage suivant de la *Kāvyaḷamkārasūtravṛtti* de Vamāna, signalé et traduit par M. PATHAK (1): « This very son of Candragupta, young, shining like the moon, and the patron of eminent men of letters, has now become king deserving congratulations on the success of his efforts. — The words « patron of eminent men of letters » contains an allusion to the ministership of Vasubandhu. » Ce nom amène M. Pathak à conclure qu'il s'agit de Kumāragupta, fils de Candragupta II, qui régna de 413 à 455. Nous ne possédons malheureusement pas l'édition de la Vāṇivilāsa Press dont se sert M. Pathak. Je n'ai donc pu savoir si Kumāragupta était désigné par quelque chose de plus clair que l'allusion à Vasubandhu. Il y a pourtant lieu de penser que non, car si quelque chose de ce genre avait existé, M. Pathak n'aurait assurément pas manqué d'en faire état, et aurait cité le passage. Dès lors rien absolument, que la date présumée de Vasubandhu, n'indique si le Candragupta dont il s'agit est le deuxième ou le premier du nom. Celui-ci monta sur le trône en 320; et mourut 6 ans après. Ce serait donc son fils et successeur, Kāca ou Samudragupta, qui aurait été, d'après la *Kāvyaḷamkārasūtravṛtti*, le protecteur de Vasubandhu. Son règne fut très long, un demi-siècle environ; il est donc certain qu'il était en effet jeune, lors de son accession au trône. Rien jusqu'à présent n'est venu confirmer les titres de Vikramāditya et de Bālāditya donnés à ces rois par Paramārtha dans sa Vie de Vasubandhu, et nous ignorons même s'ils en ont porté de leur vivant. On a rappelé à ce propos que Candragupta II avait en effet celui de Vikramāditya; mais nous connaissons celui de son fils Kumāragupta I; c'était Mahendrāditya et non Bālāditya. Il semble donc qu'il y ait peu d'éclaircissement à espérer de ce côté, tant que des documents plus nombreux et plus décisifs n'auront pas été mis au jour. Au reste, la question va revenir tout à l'heure sous une autre forme.

---

(1) *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 1910, n<sup>o</sup> LXV, vol. XXIII (1911), p. 185 sqq.

DISCIPLES ET COMMENTATEURS DE VASUBANDHU.

La date proposée plus haut pour la mort de ce grand patriarche se trouve confirmée indirectement par ce que nous savons de quelques-uns de ceux qui suivirent ses doctrines et commentèrent ses œuvres. A propos du grand monastère de Nālanda, qui joua si longtemps un rôle de toute première importance dans l'histoire du bouddhisme du Nord. Hiuan-tchouang mentionne au k. 9 du *Si-yu ki* (1) un certain nombre de moines qui l'illustrèrent. La structure de la phrase chinoise ne permet pas de décider s'il s'agit de contemporains ou de gloires du passé. Heureusement les disciples du maître, K'ouei-ki surtout, nous renseignent un peu mieux ; plusieurs de ces noms reviennent souvent dans leurs ouvrages, et çà et là ils sont accompagnés d'indications très précieuses, encore que sommaires sur ces personnages. Les plus détaillées se trouvent au k. 1 du grand *Tch'eng wei che louen chou ki*, auquel j'ai déjà fait plusieurs emprunts. K'ouei-ki, après avoir établi la date de Vasubandhu (2), énumère les dix auteurs dont les commentaires, d'abord réunis en un tout sous un même titre, semblait-il, furent fondus en un ouvrage, le *Tch'eng wei che louen* par Hiuan-tchouang lui-même (3). « D'après le Mahāyāna, c'est dans les années 900 que bodhisattva Vasubandhu parut dans le monde et composa ces stances (4). Le

(1) JULIEN, *Mémoires sur les contrées occidentales*, II, p. 46-47.

(2) Cf. *supra*, p. 357 où est cité le commencement du passage dont je donne ici la suite dans ses parties essentielles.

(3) Cf. NANJIO, *Catalogue*, n° 1197, et la postface de l'ouvrage.

(4) Celles du *Wei che san che louen* 唯識三十論 (NANJIO, *Catalogue*, n° 1215), traduites par Hiuan-tchouang. En dehors de cet ouvrage, le canon chinois en contient plusieurs autres, dans les titres desquels paraissent les caractères 唯識論 : d'abord un *Wei che louen* 唯識論 appelé aussi *P'o che tsin louen* 破色心論, attribué à Vasubandhu, traduit par Gautama Prajñāruci, qui n'est pas mentionné dans le *Catalogue* de NANJIO (Cf. Tripiṭaka de Tōkyō, boîte 來, fasc. 9, et Tripiṭaka de Kyōto, boîte XXII, fasc. 4) ; puis un ouvrage de Vasubandhu, commentaire du *Laṅkāvatāra sūtra*, traduit trois fois : par Bodhiruci sous le titre de *Ta cheng leng-kia king wei che louen* 大乘楞伽經唯識論, par Paramārtha sous celui de *Ta cheng wei che louen* 大乘唯識論, et par Hiuan-tchouang sous celui de *Wei che eul che louen* 唯識二十論 (NANJIO, *Catalogue*, nos 1238, 1239, 1240) ; un commentaire de Dharmapāla sur le précédent, *Tch'eng wei che pao cheng louen* 成唯識寶生論, traduit par Yi-tsing (*ibid.*, n° 1210) ; le *Wei che san che louen* cité plus haut, et enfin le *Tch'eng wei che louen*, compilation de dix commentaires du précédent. A moins d'indication contraire, c'est de ces deux derniers qu'il est question ici. L'expression *Tch'eng wei che louen* a été restituée en *Vidyāmātra siddhi cāstra* par JULIEN, *Vie de Hiouen-lhsang*, p. 261, et cette restitution a été généralement adoptée. M. TAKAKUSU a proposé *Vijñāna-mātrasiddhi* (*Journal of the Royal Asiatic Society*, loc. cit., p. 42). K'ouei-ki, dans son *Wei che eul che louen chou ki* 唯識二十論述記 [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXXIII, fasc. 2, p. 140 a 上], donne avec une grande précision la véritable forme sanscrite

moine Paramārtha dit aussi dans son *Tchong pien chou* que Vasubandhu naquit dans les 900 ans. A cette époque il n'y eut à commenter ces stances que les deux grands maîtres en *çāstra* Ts'in-cheng 親勝 et Ho-pien 火辨. Après les 1.100 ans, les huit autres maîtres en *çāstra* firent aussi ce commentaire.... A commenter ces stances il y eut dix maîtres en *çāstra* (1). Le premier (2) s'appelle en sanscrit Dharmapāla 達磨波羅 qui se dit en langue des T'ang Hou-fa 護法. Ce grand maître en *çāstra* était le fils d'un roi (3) de Kāñcīpura 建至城 du pays de Draviḍa 達羅毗荼 dans l'Inde méridionale. (Suit un pompeux éloge de ce personnage). Les hérétiques et les hīnayānistes disaient

du titre de l'ouvrage qu'il commente, *Vijñapti mātratā vimṣaka çāstra*, et l'explique mot par mot: 毗若底此云識. 摩阻羅多. 此云唯. 憑始迦此云二十. 奢薩咀羅此云論. Il fait de même dans d'autres ouvrages, notamment dans son *Tch'eng wei che louen kiu yao* 成唯識樞要, k. 1 [Tripitaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXVIII, fasc. 1, p. 2 b 上] où il écrit: « On dit en sanscrit *Vijñapti mātratā siddhi çāstra* » 梵云毗若底 (丁你反. 識也) 摩阻刺多 (唯也) 悉提 (成也) 奢薩咀羅 (論也). Il ajoute: « Cela donne 識唯成論, et d'après l'ordre des mots en chinois, 成唯識論; en sanscrit cette expression, *Vijñapti mātratā siddhi*, est du féminin 梵音成唯識於女聲內以呼之. On dit aussi *Vijñapti mātratā viçuddhaka* 毗輪度迦 (淨也) *çāstra*. » Cf. aussi son *Ta cheng fa yuan yi lin tchang* 大乘法苑義林章, k. 2 [Tripitaka de Kyōto, supplément. 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, boîte II, fasc. 5, p. 402 a 下]. K'oueï-ki a vu les textes rapportés de l'Inde par son maître, et il a pu les lire, car il avait appris le sanscrit. Non seulement lui aussi corrige assez souvent les transcriptions antérieures, mais encore il donne fréquemment en divers endroits de ses œuvres des explications sur des règles de grammaire sanscrite. Au k. 2, p. 16 a et b, de ce même ouvrage, il parle aussi des divers traités de grammaire cités par Houei-li au k. 3 de la vie de Hiuan-tchouang. Mais en plus, il mentionne celui du ṛṣi Kia-to-che-lo ou Kia-tan-che-lo 迦多 (單 d'après un autre texte) 設羅 que je n'ai pu identifier, entre ceux de Brahma et d'Indra qu'il abrègea, dit-il, en 12.000 stances, et celui du ṛṣi Pāṇini. Il ajoute: « Les deux derniers seuls sont en usage, les deux premiers sont perdus ». Il cite ensuite un abrégé de grammaire rédigé par Pāṇini lui-même en 1.000 stances, auquel il donne le titre de *Cheng ming lio pen song* 聲明略本頌; et enfin il parle avec éloges d'un grand traité écrit par Dharmapāla. « Le bodhisattva Dharmapāla, dit-il, a composé 25.000 stances appelées *Tsa pao cheng ming louen* 雜寶聲明論. Dans les régions occidentales, 西方, on les considère comme le traité le plus approfondi sur la grammaire; elles sont en grand usage. »

(1) Ce sont ceux qui forment ce qu'on pourrait appeler le groupe du *Vijñapti mātratā siddhi çāstra*, et qui pour cette raison sont souvent désignés sous le nom des dix maîtres du *Vijñapti mātratā*, *Wei che che [louen] che* 唯識十 [論] 師.

(2) L'ordre suivi dans cette énumération n'est manifestement pas l'ordre chronologique. Ce n'est pas non plus celui de l'importance relative des personnages. Il reste que ce soit celui dans lequel se présentaient les divers commentaires dans la compilation originale. K'oueï-ki a dû les connaître sous cette forme, distincts les uns des autres. A chaque instant en effet, il indique sur un point particulier l'opinion de tel ou tel maître, il note les différences qui les séparent et les idées communes à plusieurs.

(3) 帝王. Le *Si-yu ki*, k. 10, dit 大臣.

de lui : « Le Mahāyāna a cet homme ! il y brille comme le soleil et la lune dans « le ciel »... Après Vasubandhu, il est le seul (de cette valeur). Ses (œuvres) compositions et réfutations sont comme il est dit dans sa biographie spéciale (1). Il mourut à 32 ans au monastère de la Mahābodhi... Le jour de sa mort la musique des dieux emplît le ciel, les cris de douleur firent trembler la ville; dans l'espace une voix annonça aux brahmanes : « Celui-ci est un des Buddhas « du bhadrakalpa »... Le second s'appelle en sanscrit Guṇamati 嚧字上聲 擊末底, qui se dit en langue des T'ang Tō-houei 德慧. Il fut le maître de Ngan-houei (l'éloge qui suit ne donne pas d'autres détails) (2) ... Le troisième s'appelle en sanscrit Sthiramati 悉耶羅末底, qui se dit en langue des T'ang Ngan-houei 安慧. Il composa le *Tsa tsi* 雜集 (3), défendit le *Koça cāstra* (4) et réfuta les opinions du *Nyāyānusāra cāstra* 正理師. Il était contemporain du maître en *cāstra* Dharmapāla, un peu avant lui. Il était du pays de Lāṭa 羅羅, dans l'Inde méridionale. Il connaissait merveilleusement la logique et avait étudié à fond la métaphysique 內論 (5)... Le quatrième s'appelle en sanscrit Bandhuçri 畔徒室利, qui se dit en langue des T'ang Ts'in-cheng 親勝. Il était contemporain de Vasubandhu ; dès l'apparition de ces stances (6), il en fit le premier

(1) Elle est inconnue et ne semble pas avoir jamais été traduite en chinois.

(2) Auteur très rarement cité. Yaçomitra dans son *Abhidharma koça cāstra vyākhyā* mentionne, dit-on, le commentaire qu'il écrivit du même traité (Cf. BURNOUF, *Introduction à l'étude du Bouddhisme indien*, p. 566). Son *Lakṣaṇānusāra cāstra* 隨相論 fait partie du canon (NANJIO, *Catalogue*, n° 1280), où il est classé parmi les ouvrages hinayanistes. Il y résume les idées du *Koça cāstra*, puis y expose les siennes propres sur quelques points. Le *Si-yu ki*, après l'avoir cité parmi les moines célèbres de Nālanda, k. 9, nous apprend qu'il quitta le monastère qu'il y habitait pour aller s'établir à Valabhī, k. 11.

(3) Abréviation de [*Mahāyāna*] *abhidharma saṃyukta saṅgīti cāstra* [大乘] 阿毗達磨雜集論 (NANJIO, *Catalogue*, n° 1178), commentaire du [*Mahāyāna*] *abhidharma saṅgīti cāstra* [大乘] 阿毗達磨集論 (*ibid.*, n° 1199) d'Asaṅga. Le *Catalogue* en nomme l'auteur Sthiramati ; à ce sujet, voir plus haut, p. 349.

(4) Le commentaire de Sthiramati sur le *Koça cāstra* est mentionné à plusieurs reprises par Chen-t'ai, P'ou-kouang et Fa-pao dans leurs travaux sur le même ouvrage. La façon précise dont ils le citent, dont ils en notent et discutent les opinions, donne à penser que Hiuan-tchouang devait l'avoir rapporté en Chine et peut-être qu'eux aussi étaient en état de le lire.

(5) Sthiramati est le plus important de ces maîtres après Dharmapāla ; K'ouei-ki le cite très souvent, parfois il est vrai pour le critiquer. Il lui reconnaissait assez de valeur pour écrire un grand commentaire de son *Saṃyukta saṅgīti cāstra*, [*Ta cheng a-p'i-lo-mo*] *tsa tsi louen chou ki* [大乘] 阿毗達磨雜集論 述記, publié dans le supplément du Tripiṭaka de Kyōto, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXIV, fasc. 4-5. Mais il trouve ailleurs que sur quelques points il n'a pas compris Asaṅga : 雜集師不解集論 (*Tch'eng wei che louen chou ki*, p. 112 b 上). Cependant Sthiramati est le seul avec Dharmapāla à recevoir le titre de bodhisattva.

(6) C'est-à-dire peu de temps après la mort de Vasubandhu, car à la page suivante, 4 a 上, du même ouvrage. K'ouei-ki nous dit, comme le note aussi la postface du *Tch'eng wei che louen*, que le *Vijñapti mātratā cāstra* fut la dernière œuvre de Vasubandhu et que celui-ci mourut avant d'en avoir terminé l'explication et le commentaire

un commentaire abrégé. Il avait parfaitement saisi l'idée de l'auteur ; les maîtres suivants s'en inspirèrent dans leurs commentaires. Le cinquième s'appelle en sanscrit Nanda 難陀 qui se dit en langue des T'ang Kan-ki 歡喜 ; il fut le maître de Jayasena 勝軍<sup>(1)</sup>... Il composa un commentaire du *Yoga* et d'autres ; ses œuvres sont nombreuses<sup>(2)</sup>. Le sixième s'appelle en sanscrit Çuddhacandra

en prose ; c'est pour cela, ajoute-t-il, que les stances originales de ce traité ne comportent que le discours principal, et qu'on n'y voit ni stance initiale (stance d'invocation 歸敬頌) ni stance finale : 此論本頌唯有正說。世親菩薩臨終時造。未為長行廣釋便卒。故無初後二分文也。Hiuang-tchouang vit à Kauçāmbī 憍賞彌 la chambre où fut écrit cet ouvrage (*Si-yu ki*, k. 5 ; t. I, p. 286 de la traduction de JULIEN).

(1) 闍耶犀那 d'après la transcription du *Si-yu ki*, k. 9, qui le montre au monastère de la Forêt du Baton dans le Royaume de Magadha, à la tête de nombreux disciples et fabriquant d'innombrables *dharmaçarira*, lors de l'arrivée de Hiuan-tchouang (t. II, p. 11-12 de la traduction de JULIEN) ; c'était, dit-il, un *kṣatriya* de l'Inde occidentale. La vie de Hiuan-tchouang, k. 4, donne sur lui des renseignements plus importants, précise en particulier le pays où il était né, qui était Surāṣṭra, et lui donne comme maîtres Bhadraruci 賢愛 (Cf. *Si-yu ki*, k. 11 ; t. II, p. 158 et 175 de la traduction), et Ngan-houei, qu'il aurait quitté pour suivre Dharmapāla. Ce fut sans doute après la mort de celui-ci qu'il s'attacha à Nanda. Il devait avoir environ une centaine d'années à en croire Hiuan-tchouang, lorsque celui-ci le connut et passa deux ans avec lui. Il semble avoir été de son temps l'un des plus grands champions du Mahāyāna. K'ouei-ki lui donne plus loin, p. 150 b 上, le titre de *Tcheng fa tsang* 正法藏. On sait que Houei-li le donne à Çilabhadra, k. 3 et 4 de la vie de Hiuan-tchouang, pp. 143, 211 et 221 de la traduction de JULIEN, qui propose les restitutions *saddharmakoça* et *saddharmagarbha*. Celui-ci a interprété ce terme comme étant un surnom de Çilabhadra. Mais nous ne le voyons ici appliqué à son contemporain Jayasena, 正法藏勝軍論師 ; un peu plus loin, p. 171 a 上, on lit encore : 西方正法藏等解此文云。護法菩薩, etc.. Il semble difficile qu'il s'agisse ici de Jayasena. Les commentateurs de l'école de Hiuan-tchouang enseignent unanimement que l'expression *si fang* désigne ordinairement dans les textes qu'ils expliquent, les régions au-delà du Kaçmir et spécialement le Gandhāra (Cf. P'OU-KOUANG, *Kiu-chō louen ki*, pp. 52 b 上 et 112 b 下 ; FA-PAO, *Kiu-chō louen chou*, pp. 108 a 下 et 384 a 下). Il paraît assez probable dans ces conditions qu'eux-mêmes l'employent dans ce sens ; et en ce cas, dans le passage cité, K'ouei-ki parlerait d'un moine du Gandhāra. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'expression *tcheng fa tsang* paraît devoir être la traduction d'un titre, titre de fonction, ou peut-être simplement honorifique, plutôt que celle d'un simple surnom. Quant à la restitution, *saddharma* pour 正法 paraît à peu près sûr ; mais 藏 traduit suivant les cas *koça*, *garbha*, *gupta*, *piṭaka*, entre lesquels il est peut-être difficile de décider. Je rappellerai toutefois que la biographie de Çubhakarasiṃha 善無畏 (*Song kao seng tchouan*, k. 2) parle en termes auxquels une tradition déjà trop ancienne sans doute à l'époque où l'ouvrage fut écrit enlève de la netteté désirable, d'un Dharmagupta que Hiuan-tchouang aurait connu à Nālanda, où il jouissait d'une autorité et de prérogatives spéciales : 寺有達摩掬多者。掌定門之祕鑰。佩如來之密印... 玄奘三藏昔曾見之。畏投身接足奉為本師。

(2) C'est là sans doute une des raisons pour lesquelles, après Dharmapāla et Sthiramati, Nanda est de tous ces auteurs le plus fréquemment cité, au moins dans les ouvrages traitant du *Vijñapti mātratā çāstra*. On en trouvera une autre plus loin.

戍陀戰達羅, qui se dit en langue des T'ang Tsing-yue 淨月; il était contemporain de Sthiramati. Il composa le *Cheng yi ts'i che che* 勝義七十釋, et il est l'auteur d'un (du?) *Tsi louen che* 集論釋<sup>(1)</sup>. Le septième s'appelle en sanscrit Citrabhānu 質阻羅婆拏, qui se dit en langue des T'ang Ho-pien 火辨; il était aussi contemporain de Vasubandhu; son style est très élégant et ses commentaires très profonds. Le huitième s'appelle en sanscrit Viṣeṣamitra 毗世沙蜜多羅, qui se dit en langue des T'ang Cheng-yeou 勝友. Le neuvième s'appelle en sanscrit Jinaputra 辰那弗多羅, qui se dit en langue des T'ang Cheng-tseu 勝子<sup>(2)</sup>. Le dixième s'appelle en sanscrit Jñānacandra 若那戰達羅, qui se dit en langue des T'ang Tche-yue 智月<sup>(3)</sup>. Après eux, il n'y eut plus que des maîtres du San-louen et des disciples de Dharmapāla... A composer ce commentaire, il n'y eut que ces dix maîtres en *čāstra*. Parmi eux Dharmapāla est le plus illustre; c'est pourquoi son nom est placé en tête de l'ouvrage.»

Le *Tch'eng wei che louen leao kien*, k. 2, p. 479 b, apporte quelques autres renseignements. « Dans les 900 ans après la mort du Buddha, il y eut encore un bodhisattva appelé Asaṅga... A la même époque, il y eut aussi le bodhisattva Vasubandhu et d'autres grands maîtres en *čāstra*... Dans les 1.100 ans parut Bhāvaviveka 清辨<sup>(4)</sup> et d'autres. Ne comprenant pas le *Prajñā sūtra* et autres,

(1) Ces deux ouvrages sont inconnus; à en juger d'après leurs titres, le second semble avoir été un commentaire du *Mahāyāna abhidharma saṅgīti čāstra* d'Asaṅga. et le premier, un commentaire, probablement critique, des fameuses propositions du *Kin ts'i che louen* 金七十論, ou peut-être un commentaire de l'ouvrage que Vasubandhu écrivit sur ce sujet; d'après K'ouei-ki en effet (*Tch'eng wei che louen chou ki*, p. 167 b 上) celui-ci s'appelait *Ti yi yi ti louen* 第一義諦論 ou *Cheng yi ts'i che louen* 勝義七十論, titres que M. TAKAKUSU restitue respectivement en *Paramārtha čāstra* et *Paramārtha saptati* (BEFEO, IV (1904), 49). Le *Si-yu ki*, k. 4, t. I, p. 197, de la traduction de JULIEN, et la Vie de Hiuan-tchouang, k. 5, p. 97 de la traduction, le nomment *Cheng yi ti louen* 勝義諦論, titre pour lequel JULIEN propose *Anuttarārthasatya čāstra* et *Paramārtha satya čāstra*; Paramārtha dans la Vie de Vasubandhu l'appelle *Ts'i che tchen che louen* 七十眞實論.

(2) La Vie de Hiuan-tchouang, k. 4, p. 210 de la traduction de JULIEN, le *Si-yu ki*, k. 11, t. II, p. 175 de la traduction, et K'ouei-ki lui-même dans son *Tsa tsi louen chou ki*, expliquent ce nom 最勝子, et nous apprennent que Jinaputra vécut à Parvata. Son *Yogācāryabhūmi čāstra kārikā* (ou *vyākhyā*) 瑜伽師地論釋 fait partie du canon (Cf. NANJIO, *Catalogue*, n° 1201).

(3) Jñānacandra est mentionné parmi les moines célèbres de Nālanda dans le *Si-yu ki*, k. 9. D'autre part Yi-tsing le cite comme l'un des maîtres illustres encore vivants de son temps, et habitant au monastère de Tilāḍakha. Il serait ainsi, même chronologiquement, le dernier des dix maîtres du *Vijñapti mātratā*.

(4) Yi-tsing qui traduit ce nom 清誓, range à tort cet auteur dans « l'âge moyen », déterminé par Asaṅga, Vasubandhu et Saṅghabhadra. Le *Si-yu ki*, k. 10, t. II, p. 112 de la traduction de JULIEN, le fait contemporain de Dharmapāla. D'autre part, ce dernier, d'après Yi-tsing, aurait été contemporain de Bhartṛhari (cf. TAKAKUSU, *A Record of the Buddhist Religion*, p. 179), c'est-à-dire aurait vécu dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle, à l'époque même où Hiuan-tchouang rencontrait des disciples de Dharmapāla, Čilabhadra et Jayasena, tous deux très âgés, et étudiait sous leur direction.

ni les principes et le sens caché des enseignements de Nāgārjuna et autres, dans l'intention de les éclaircir, il composa les *ġāstra Pan-jo tung* 般若燈 et *Tchang tchen* 掌珍<sup>(1)</sup> où il combattit Asaᅅga. A la même époque, il y eut

(1) NANJIO, *Catalogue*, nos 1185 et 1237. Ce passage est à remarquer particulièrement; c'est l'un de ceux qui permettent d'identifier l'auteur jusqu'ici mystérieux du *Pan-jo tung louen*, le bodhisattva Fen-pie-ming 分別明 (cf. supra, p. 365, note); il s'agit de Bhāvaviveka. Cela ressort encore de plusieurs autres passages des œuvres de K'oueiki. Dans son *Tsa tsi louen chou ki*, p. 303 a, exposant une opinion de Bhāvaviveka, 依清辨朋龍孟言, il termine ainsi: « Cela, d'après ce qu'expose le *Pan-jo tung louen* » 此准般若燈論說. On trouvera un passage identique dans son *Ta cheng fa yuan yi lin tchang* p. 394 a. Ces simples formules qui semblent jetées en passant et sans y attacher d'importance, donnent à penser que cette opinion était générale à ce moment. De fait, elle est nettement exprimée par Tao-siuan 道宣, autre célèbre disciple de Hiuan-tchouang, dans son *Che-kia fang tche* 釋迦方誌 [Tripiᅇaka de Tōkyō, boîte 致, fasc. 1, p. 101 b]: « Il y eut le maître en *ġāstra* Bhāvaviveka (il est appelé Ming-pien), c'est l'auteur du *P'o-jo tung louen* » 有婆毗吠伽論師(此云明辯)卽波若燈論主也. Elle se retrouve encore dans le *Tch'eng wei che louen leao yi tung* de Houei-tchao, également disciple de Hiuan-tchouang et aussi de K'oueiki, citant un ouvrage, qui semble perdu, de Yuan-tsō 圓測, son contemporain — il le nomme seulement Si-ming fa che 西明法師, comme il nomme K'oueiki Ts'eu-ngen fa-che; mais à cette époque, on ne voit désigner ainsi que Tao-che 道世 et lui; et la mention de son commentaire *Jen wang [hou kouo] pan-jo [p'o-lo-mi] king chou* 仁王 [護國]般若[波羅蜜]經疏 l'identifie avec certitude —. Fa-tsang à son tour écrit dans son *Che eul men louen tsong tche yi ki*, p. 468 a 下: 清辨菩薩所造般若燈論及掌珍論. J'ai cité plus haut, p. 367, quelques passages de ses œuvres dans lesquels il nous apprend, d'après Divākara, que Jñānaprabha finit par adopter les doctrines de Nāgārjuna et de Bhāvaviveka; à la suite de ces passages il continue: 此三教次第智光法師般若燈論釋中引大乘妙智經所說, etc. D'après ce que Fa-tsang a rapporté précédemment, il est en effet très vraisemblable que Jñānaprabha ait composé un *vyākhyā* sur un *ġāstra* de Bhāvaviveka; Fa-tsang qui en parle avec cette précision doit l'avoir connu ou au moins en avoir entendu parler de façon détaillée par Divākara qui en suivait les doctrines. Cette phrase a pourtant été mal comprise. A la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, Tchan-kouan 澄觀, connu sous le nom de Ts'ing-leang kouo che 清涼國師, commentant ce passage dans son [Ta fang kouang Fo] houa yen king yen yi tchao [大方廣佛]華嚴經演義鈔 [Tripiᅇaka de Tōkyō, boîte 律, fasc. 1, p. 73 b], croit qu'il s'agit du *ġāstra* lui-même, et voit Jñānaprabha en Fen-pie-ming; et sous les Yuan, P'ou-jouei 普瑞 adopte la même opinion d'après Tchan-kouan, dans son *Houa yen] hiuan. l'an houei hiuan ki* 華嚴懸談會玄記 [Tripiᅇaka de Tōkyō, boîte 律, fasc. 4, p. 49 a]. Elle est sûrement erronée, et il est même assez surprenant que Tchan-kouan ne se soit pas avisé qu'en croyant suivre Fa-tsang sur un point, il le contredisait sur un autre. D'ailleurs, le traducteur de l'ouvrage, Prabhākaramitra arrive en Chine en 627; la traduction est de 630, et l'auteur y reçoit le titre de bodhisattva. Or, au témoignage de Hiuan-tchouang, Jñānaprabha est à Nalanda entre 633 et 635, sous la direction de Ģilabhadra qui le choisit pour l'un des champions devant discuter avec les représentants des Sammitiya (cf. Vie de Hiuan-tchouang, k. 4, p. 222 de la traduction de JULIEN); un peu plus tard (*ibid.*, k. 7, p. 319 de la traduction), il est au monastère de la Mahābodhi. Il aurait donc reçu le titre de bodhisattva de son vivant; c'est vraiment un bien gros titre pour un moine, distingué il est vrai, mais occupant

Dharmapāla. Bandhuprabha. Sthiramati et autres; d'après les principes des livres *Ts'in mi* 深蜜, ils composèrent le commentaire du *Çata çāstra* (1), le *Vijñapti mātratā siddhi*, etc., et combattirent Bhāvaviveka. »

Ces deux textes suffiront à montrer que, pour les disciples de Hiuan-tchouang, et leur opinion est manifestement celle que leur maître avait rapportée de l'Inde, un intervalle d'environ deux siècles sépare l'époque d'Asaṅga et de Vasubandhu de celle de Dharmapāla et de Sthiramati. Or celle-ci peut se déterminer avec assez de précision. En 633, lorsque Hiuan-tchouang arrive à Nālanda, Çilabhadra est très vieux, disent le *Si-yu ki* et la Vie de Hiuan-tchouang; la biographie de ce dernier, k. 4 du *Siu kao seng tchouan* précise: Çilabhadra avait 106 ans. Il serait donc né en 528. Or il avait été disciple de Dharmapāla; celui-ci mourut à 32 ans; Çilabhadra à 30 ans recevait encore ses enseignements (2); le maître et l'élève devaient donc être sensiblement de même âge, et Dharmapāla mourut vraisemblablement aux environs de l'année 560. Hiuan-tchouang connut aussi, on l'a vu plus haut, Jayasena âgé d'environ

---

pourtant une situation subalterne, et dont le plus grand éloge que fasse Hiuan-tchouang, est de dire qu'il était le premier des disciples de Çilabhadra. De plus, cet éloge même donne à penser. Hiuan-tchouang, admirateur déterminé et tenant fidèle des idées de Dharmapāla et de Çilabhadra, est plutôt sévère pour Bhāvaviveka (cf. *Si-yu ki*, k. 10; la traduction de JULIEN, t. II, p. 111-116, présente quelques inexactitudes), et ses disciples le critiquent sans cesse; il serait étrange qu'il eût représenté comme le plus illustre des disciples de Çilabhadra un défenseur des doctrines de Bhāvaviveka. Ceci porterait à croire que l'évolution de Jñānaprabha vers ces dernières, évolution signalée par Divākara, ne se fit qu'après le passage de Hiuan-tchouang, c'est-à-dire notablement après la traduction en chinois du *Pan-jo tung louen*. Enfin, M. MAEDA, fait observer dans son *Daijō Bukkyō shiron*, p. 189, qu'on ne trouve pas dans le *Pan-jo tung louen* de passage traitant des San kiao 三教 et auquel puisse se rapporter la citation de Fa-tsang donnée plus haut; il rappelle de plus que cette remarque avait déjà été faite par Fong-t'an 鳳潭 dans un ouvrage que je ne connais pas, le *K'i sin hiuan hou tchao* 起信幻虎鈔, k. 1. Il ajoute enfin qu'une troisième opinion, identifiant Ts'ing-mou et Fen-pie-ming, pour la raison que celui-ci aurait eu les yeux couleur de lotus bleu, est mentionnée au k. 3 du *Eul kiao louen tche kouang tchao* 二教論指光鈔 dont il ne nomme pas l'auteur et que je ne connais pas non plus. Les deux dernières opinions, tardives, étayées de raisons sans valeur, ne méritent évidemment pas d'être retenues, et il paraît impossible de les faire entrer en balance avec la première qui a pour elle l'autorité des grands noms de K'ouei-ki, Tao-siuan, Fa-tsang, etc., et qui émane sûrement de l'enseignement de Hiuan-tchouang. WATTERS, *op. cit.* II, p. 222, a donc eu raison d'interpréter dans le sens de Bhāvaviveka, ou Bhaviviveka d'après sa restitution qui paraît d'ailleurs douteuse, le nom de Kia-p'i 迦毗 ou P'i-kia, donné comme étant celui de l'auteur du *Pan-jo tung louen*, par Tao-tch'eng 道誠 des T'ang, contemporain des précédents, dans son commentaire du [Che-kai Jou-lai] *tch'eng tao ki* [釋迦如來] 成道記 de Wang Po 王勃 [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> section, 2<sup>e</sup> partie, boîte III, fasc. 2, p. 120 a 下].

(1) *Kouang pai louen che louen* 鬘百論釋論 par Dharmapāla. Cf. NANJIO, *Catalogue*, n° 1198.

(2) Cf. *Si-yu ki*, k. 8; k. t. I, p. 454 de la traduction de JULIEN.

100 ans ; celui-ci avait également été disciple de Dharmapāla et de Nanda après l'avoir été de Sthiramati <sup>(1)</sup>. Nous connaissons encore un autre disciple célèbre de ce dernier, Prajñāgupta, dont j'ai dit un mot plus haut, p. 354. Il avait été le maître de trois générations de rois, 三代帝王師, nous apprend K'ouei-ki <sup>(2)</sup>, et lorsque Çilāditya l'invita à trois reprises à venir à sa cour pour discuter avec les docteurs mahāvānistes, il s'y refusa sous divers prétextes, en particulier sous celui de son grand âge <sup>(3)</sup>. Tout cela semble bien s'accorder et concourt à placer Dharmapāla et Sthiramati vers le milieu et dans le troisième quart du VI<sup>e</sup> siècle. Et par suite, l'intervalle de 200 ans que met K'ouei-ki entre ceux-ci et Vasubandhu nous ramène aussi pour ce dernier au milieu du IV<sup>e</sup> siècle.

Et je veux que les données de pure chronologie du genre de celle-ci n'offrent pas d'ordinaire une absolue sécurité et doivent être interprétées très largement. Il est d'ailleurs nécessaire de les interpréter ainsi pour que certains « dans les tant d'années » ne contredisent pas d'autres « après les tant d'années », et pour que les deux siècles comptés par les disciples de Hiuan-tchouang cadrent avec les deux cents ans réclamés par Bodhiruci ; il est nécessaire de croire à l'existence de traditions chronologiques différentes pour que le témoignage de Paramārtha ne fasse pas reculer Vasubandhu de 150 ans. Mais ces différences même rendent plus frappante l'unanimité qui se fait en Inde, au Tibet, en Chine, autour de la date de 900 pour Vasubandhu et pour Harivarman. D'autre part, il faut remarquer la concordance qui se révèle entre ces chiffres largement interprétés d'une part, et d'autre part les données du *Fou fu tsang tchouan* et des listes de patriarches, la traduction avant 440 d'une œuvre d'un successeur d'Asaṅga, la traduction en 414 d'un extrait d'une œuvre de celui-ci, la traduction en 404 et 405 d'œuvres de la vieillesse de Vasubandhu et enfin le témoignage décisif de Kumārajīva consigné par son disciple Seng-jouei. Et cette concordance amène en fin de compte à admettre que Vasubandhu a vécu au IV<sup>e</sup> siècle, qu'il n'en vit même pas la dernière partie, et dut mourir vers 350 ou peu après.

\* \* \*

Si l'on essaie de classer et de mettre en ordre les divers renseignements chronologiques utilisés dans cette étude, on aboutit une constatation qui surprend au premier abord : tandis que des noms illustres et assez nombreux couvrent les IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, le V<sup>e</sup> est pauvre et presque vide. Dans la première partie

---

(1) Son premier maître Bhadraruci dut mourir à Nālanda environ 60 ans avant l'arrivée de Hiuan-tchouang dans l'Inde, c'est-à-dire vers 570. Cf. *Yin ming jou tcheng li louen chou*, p. 350 a 下 : 大師至彼六十年前. 施無厭寺. 有一論師. 名爲賢愛. 他 passait pour le plus remarquable logicien de son temps : 因明一論. 時無敵者.

(2) *Tch'eng wei che louen chou ki*, p. 135 a 上. Maître consécrateur, 南印度王灌頂師, dit la Vie de Hiuan-tchouang, k. 4, p. 220 de la traduction de JULIEN.

(3) C'était « un vieux brahmane » 老婆羅門, dit la Vie de Hiuan-tchouang, *loc. cit.*

du IV<sup>e</sup> siècle en effet on trouve outre Asaṅga et Vasubandhu, Saṅghabhadra, Harivarman, et leurs maîtres, Piṇḍola, Buddhāmītra, Manoratha, Skandhīla, Kumārāta. Viennent ensuite des contemporains plus jeunes ayant commenté la dernière œuvre de Vasubandhu, Bandhuçri et Citrabhānu ; puis des disciples. Buddhasiṃha 師子覺<sup>(1)</sup>, le seul disciple direct sûrement connu d'Asaṅga. Vajra-ṛṣi et Gopa 瞿波<sup>(2)</sup> probablement disciples directs de Vasubandhu.

(1) On connaît l'histoire que raconte à son sujet le *Sī-yu ki*, k. 5, t. I, p. 270 sqq. de la traduction de JULIEN. Elle était connue en Chine environ un siècle avant l'apparition de cet ouvrage ; Tche-tchō ta che la rapporte déjà dans son *Tsing l'ou che yi louen 淨土十疑論* (NANJIO, *Catalogue*, n° 1574), 7<sup>e</sup> doute ; son récit offre d'ailleurs quelques différences avec celui de Hiuan-tchouang ; c'est trois ans, et non six mois après sa mort, que Vasubandhu apparaît à Asaṅga ; il ne parle ni de l'accueil de Maitreya, ni de sa propre naissance sur un lotus, mais explique son retard par la longueur des jours au Tuṣita. L'auteur ne cite du reste aucune source précise et invoque seulement « la tradition des pays occidentaux », 聞西國傳云. Buddhasiṃha écrivit un commentaire du *Saṅgīti cāstra* d'Asaṅga ; d'après K'ouei-ki, *Tsa tsi louen chou ki*, p. 309 b 上, c'est de lui que parle Sthiramati dans la stance initiale de son *Samyukta saṅgīti cāstra*, lorsqu'après avoir adressé ses hommages à « l'auteur du cāstra » Asaṅga, 敬禮開演本論師, il poursuit : 親承聖旨分別者 ; son témoignage nous indique en tout cas que le traducteur Hiuan-tchouang comprenait ce passage dans ce sens. Au reste certains passages qui sont manifestement des citations, 師子覺言. 證真現觀諸大菩薩共結集故各等所集. 此有二義, etc., et un peu plus loin, 佛陀僧訶 (云覺師子) 最勝子等解論名云, etc. (p. 307 a 下 b 上), permettent de penser que l'ouvrage de Buddhasiṃha a été connu directement de Hiuan-tchouang et de son école. Dans son *Kin kang pan-jo king tsan chou* (p. 297 a 上), K'ouei-ki donne de nouveaux détails : « Dans les 900 ans et plus après que le Buddha eut quitté le monde, le bodhisattva Asaṅga réunit tous les sūtra et en condensa le sens (en un seul ouvrage). Il composa 27.000 stances et les appela *Ts'i fa louen 對法論*. Son successeur, du nom de Buddhasiṃha 浮陀僧訶, appelé Hio-che-tseu 覺師子 composa un commentaire en 63.000 stances. L'œuvre du maître précédent et (celle-ci), ces deux ouvrages étaient employés séparément. Ensuite il y eut un bodhisattva nommé Nganhoui qui les réunit en un seul. C'est pourquoi celui-ci est appelé *Tsa tsi 雜集*. C'est une des dix branches du Yoga. »

(2) Gopa est cité assez souvent par K'ouei-ki. D'après son *Ta cheng fa yuan yi lin tchang*, pp. 402 a 下 et 467 a 下, il avait composé un commentaire du *Vijñapti mātratā vimśaka cāstra* : 瞿波論師二十唯識釋云, etc. Ce qui permet de le placer à l'époque que j'indique, c'est le passage suivant du *Wei che eul che louen chou ki*, p. 139 a 下, du même K'ouei-ki : « Dans le *Sī-yu*, il y eut plusieurs dizaines de commentateurs ; le premier fut le maître en *cāstra* Gopa, disciple de Vasubandhu, 根本有世親弟子瞿波論師 ; le dernier fut le bodhisattva Dharmapāla. » La place assignée à Gopa parmi ces commentateurs, l'emploi des caractères 弟子, et non 門人 dont l'acception est plus large, pour indiquer les rapports qu'il eut avec Vasubandhu, donnent à penser qu'il reçut directement l'enseignement du grand patriarche. Il ne doit pas être identifié avec l'arhat Gopa dont parle Hiuan-tchouang (*Sī-yu ki*, k. 5, t. I, p. 291 de la traduction de JULIEN ; Vie de Hiuan-tchouang, k. 3, p. 123 de la traduction). Celui-ci est un réaliste du Hīnayāna, notablement plus ancien. La traduction que donne JULIEN de l'expression 有我人, « affirmation du moi et du non-moi », est plus que douteuse. 我人 a le même sens que 人我, le moi, la réalité subsistante et rectrice, 常一主宰, de l'être humain. Cf. TAKAKUSU, *BEFEO*, IV (1904), 1002, note 1.

Vimalamitra <sup>(1)</sup> disciple de Saṅghabhadra; les maîtres de Kumārajīva, Bandhudatta, Vimalakṣa, Sūryasoma, Sūryabhadra. C'est à cette époque que se place Piṅgala, traduit par Kumārajīva, et qui, pour avoir été confondu avec Vasubandhu, doit être à peu de chose près son contemporain. Sāramati dont l'ouvrage fut traduit en chinois vers 430, est le dernier de cette période brillante au sujet duquel on puisse dire quelque chose de certain. D'après la façon dont il est cité par divers commentateurs, il y a quelque probabilité que Vajrasena soit aussi de cette époque. Mais ensuite il semble qu'il y ait une éclipse, dans l'ombre de laquelle on ne distingue guère que les vagues personnages mentionnés par Bodhiruci, Acayamati et Cheng-tsi, et vraisemblablement Çuddhamati (?) 淨意 dont le même Bodhiruci traduisit un opuscule, le *Che eul yin yuan louen* 十二因緣論 <sup>(2)</sup>; il lui donne le titre de bodhisattva, qui suppose une certaine ancienneté relative, impossible d'ailleurs à apprécier. Peut-être aussi est-ce à cette époque qu'il faudrait rapporter le Saṅghasena inconnu dont parle Kītsang <sup>(3)</sup>.

Le seul nom vraiment grand qu'on découvre au cours du V<sup>e</sup> siècle est celui du rénovateur de la logique, Diñnāga, Mahā-Diñnāga comme l'appelle Chen-t'ai <sup>(4)</sup>, l'un des Buddhas du bhadrakalpa, dit K'ouei-ki <sup>(5)</sup>. L'une au moins de ses œuvres, le *Kiai tch'ouan louen* 解拳論 <sup>(6)</sup>, fut apportée en Chine par Paramārtha. « Tous les textes apportés par lui, dit M. Takakusu <sup>(7)</sup>, sont probablement antérieurs à l'an 500. » La formule est peut-être un peu générale, mais je crois qu'elle est exacte en ce qui concerne le *Kiai tch'ouan louen*. Paramārtha en effet donne à l'auteur le titre de bodhisattva; il ne le donne pas à Guṇamati, par exemple, qu'il y a lieu de croire plus récent. D'autre part on a vu plus haut (p. 384, note 1) que Bhadraruci, mort vers 570, passait pour le plus grand logicien de son temps; on ne lui aurait sûrement pas donné ce titre s'il

(1) Cf. *Si-yu ki*, k. 4, t. I, p. 228 de la traduction de JULIEN; Vie de Hiuan-tchouang, k. 2, p. 108 de la traduction.

(2) NANJIO, *Catalogue*, n° 1211.

(3) Cf. *supra*, p. 364.

(4) *Yin ming jou tcheng li men louen chou ki* 因明入正理門論述記 [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXXVI, fasc. 4, p. 231 a 下]: 大域龍者. 本音云摩訶特(地力反)那(去聲)伽. 摩訶此云大. 特此云域. 那伽此云龍. La suppression en pratique de la dernière syllabe de ce nom, qui a amené la transcription 陳那, doit avoir quelque chose de régulier, car c'est exactement la même qu'on remarque pour le nom de Nāgasena 龍軍, devenu Na-sien 那先. Disciple de Vasubandhu pour la logique qu'il réforma, Diñnāga l'est aussi pour les théories de la connaissance; et bien qu'il ne paraisse pas avoir écrit de commentaire spécial sur les *Vijñapti mātratā cāstra*, ses opinions sont souvent citées par K'ouei-ki à côté de celles des autres maîtres.

(5) *Yin ming jou tcheng li louen chou* 因明入正理論疏 [Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXXVI, fasc. 4, p. 347 a 下]. C'est lui, rapportent divers auteurs, qui fit éclater par la force de sa dialectique, la pierre en laquelle s'était transformé l'auteur du *Sāmkhya cāstra* pour assurer la durée de son œuvre.

(6) NANJIO, *Catalogue*, n° 1255.

(7) BEFEO, IV (1904), 3.

avait été contemporain de Çañkarasvāmin 商羯羅主 (T'ien-chou 天主) que K'ouei-ki qualifie de bodhisattva, et qui était lui-même postérieur à Dinnāga. Il est donc vraisemblable que la période d'activité de ce dernier doit être au moins antérieure au VI<sup>e</sup> siècle (1). Peut-être est-ce aussi à ce moment que doit se placer le « bodhisattva » Vasumitra dont le *Pou tche yi louen* fut aussi apporté par Paramārtha (2). Avec plus de certitude on peut assigner au commencement du VI<sup>e</sup> siècle, le maître de Sthiramati, le « moine », ou si l'on veut, le « maître », 法師, Guṇamati, dont Paramārtha traduisit le *Souei siang louen* 隨相論. D'après M. Sylvain Lévi (3), on constate à cette même époque la présence de Buddhadāsa à Valabhī.

A partir de ce moment les moines illustres reparaissent nombreux. Pendant la deuxième partie du VI<sup>e</sup> siècle, la logique est représentée par Bhadraruci, les doctrines de Nāgārjuna par Bhāvaviveka, celles d'Asaṅga et de Vasubandhu par toute une phalange de maîtres, Sthiramati, Çuddhacandra, Dharmapāla, Nanda, Jinaputra, Viṣeṣamitra. Après eux, tandis que le Hīnayāna revendique Guṇaprabha dont Hiuan-tchouang connut un disciple, Mitrasena (4), et Prajñāgupta, le Mahāyāna compte Bandhuprabha, 親光, dont Hiuan-tchouang traduisit le *Fo ti louen* 佛地論 (5), Candrapāla que le *Si-yu ki* cite à côté de son maître (6), un certain Amita (7) inconnu, je crois, Çīlabhadra et Jayasena

---

(1) On a voulu le faire contemporain de Guṇaprabha que nous allons voir plus loin. Mitrasena, disciple de ce dernier, avait quatre-vingt-dix ans lorsque Hiuan-tchouang le connut. La période d'activité de Guṇaprabha doit donc se placer dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle. Si elle a coïncidé avec celle de Dinnāga, le *Kiai tch'ouan louen*, ne pourrait être qu'une œuvre de jeunesse, et il serait étrange que dans ces conditions Paramārtha ait donné à l'auteur le titre de bodhisattva, qu'il ne donne pas à Guṇamati, vraisemblablement un peu antérieur à cette époque, et en pleine renommée, sinon déjà mort, au moment où Paramārtha quitta l'Inde.

(2) P'OU-KOUANG, *Kiu-chō louen ki*, p. 42 a 上, cite son commentaire du *Koṣa śāstra*.

(3) *Donations religieuses des rois de Valabhī*, p. 97.

(4) Vie de Hiuan-tchouang, k. 2, p. 109 de la traduction de JULIEN.

(5) Auteur très estimé et très souvent cité par les commentateurs chinois. Il était mort sans doute lors du passage de Hiuan-tchouang dans l'Inde, car ni le *Si-yu ki* ni la Vie de Hiuan-tchouang n'en parlent. D'autre part, M. MAEDA, dans son *Daijō Bukkyō shiron*, p. 237, citant le passage suivant du *Fo ti louen*, 菩薩藏者。千歲已前清淨一味。無有乖諍。千歲已後與空有二種之異論, remarque que les discussions auxquelles il est fait allusion ne peuvent être que celles qui s'élevèrent entre Bhāvaviveka et les disciples de Vasubandhu, notamment Dharmapāla, et que par conséquent Bhanduprabha doit être postérieur à ce dernier, mais d'assez peu sans doute, si l'on en juge par le passage du *Tch'eng wei che louen leao kien* que j'ai cité p. 383, et qui le nomme parmi les adversaires de Bhāvaviveka, entre Dharmapāla et Sthiramati.

(6) Cf. k. 9, t. II, p. 46 de la traduction de JULIEN. K'ouei-ki le cite à plusieurs reprises dans son *Tch'eng wei che louen chou ki*; il écrit par exemple, p. 82 b 上: 上古已來多說如此。今護法論師敘近者護月等義。

(7) Je restitue hypothétiquement en Amita le nom de Wou-leang, cité dans le *Tch'eng wei che louen chou ki*, p. 150 b 下 entre Nanda et Jayasena: 難陀論師等無量論師正法藏勝軍論師等。

qui dépassèrent le premier quart du VII<sup>e</sup> siècle. Jñānacandra qui en dépassa la moitié, le *tcheng fa tsang* inconnu dont il a été question plus haut (p. 380. note 1), Jñānaprabha, le commentateur de Bhāvaviveka. Siṃhacandra et Siṃhaprabha, condisciples de Hiuan-tchouang (1), qui nous conduisent à Candrakīrti et Candragomin (2).

Le vide que nous constatons au V<sup>e</sup> siècle ne résulte pas d'une erreur dans l'interprétation des textes ni d'une mauvaise répartition des noms qu'ils fournissent. Ils disent aussi nettement qu'on peut le désirer que dans les neuf cents ans, il y eut tel et tel, et que dans les onze cents ans, il y eut tel et tel autre. Si K'ouei-ki ne nous transmet aucun nom dans cet intervalle, c'est sûrement qu'il n'en connaissait pas, et par suite que Hiuan-tchouang n'en avait appris aucun dans l'Inde. Le « trou » paraît indéniable. Que peut-il signifier? Evidemment une période de moindre activité du bouddhisme. A quoi attribuer cette sorte de recul? C'est l'histoire de cette époque, pour autant que nous la connaissions, qui va nous en fournir une explication simple et claire. Le V<sup>e</sup> siècle et les règnes des derniers Gupta sont marqués par un réveil du brahmanisme. Les inscriptions montrent qu'à ce moment les donations aux temples, les sacrifices solennels, etc., rares dans les siècles précédents, se multiplient. « From the fourth century onwards, dit M. Rhys-Davids dans sa *Buddhist India*, p. 150, there are quite numerous inscriptions showing a marked rise in brahmin influence » (3). Celle du bouddhisme dut évidemment fléchir, son activité s'amoinrir ou du moins s'employer à d'autres travaux que la pure spéculation, l'étude philosophique ou les rivalités d'écoles. Rien de plus naturel dans ces conditions que le « trou » que nous avons constaté au V<sup>e</sup> siècle dans la succession des maîtres. On peut même aller plus loin, je crois, et prétendre qu'un développement aussi brillant que celui de la période d'Asaṅga, Vasubandhu,

(1) 同學二人. JULIEN, *Vie de Hiouen-tsang*, p. 261, a restitué les noms de Che-tseu-kouang 師子光 et Che-tseu-yue 師子月 en Siṃharaçmi et Siṃhatchandra, évidemment d'après la transcription vraisemblablement faite après coup et d'après le chinois par Houei-li ou Yen-t'song, 旃陀羅僧訶, dans la *Vie de Hiuan-tchouang*, k. 4, p. 219 de la traduction de JULIEN. Hiuan-tchouang avait connu ces moines à Nālanda; ils tenaient alors les doctrines de Nāgārjuna, mais furent convaincus et amenés à celles du Yoga par lui. Plus tard, il les retrouva à Bhilādāna ou Bhilāṣana 毗羅那 (ou 剛) 孛 [Cf. WATERS, *op. cit.*, I, 332], où ils expliquaient divers traités de Vasubandhu, et notamment le *Vijñapti mātratā cāstra*.

(2) Comme je l'ai dit plus haut (p. 343, note 3). Yi-tsing dans la postface à sa traduction du *Neng touan pan-jo p'o-lo-mi king louen che*, parlant des commentaires écrits sur les stances de cet ouvrage, en cite d'abord un par Siṃhacandra. et « ensuite » 後, un autre par Candragomin. Siṃhacandra étant contemporain de Hiuan-tchouang, Candragomin doit donc se placer entre celui-ci et Yi-tsing.

(3) Cf. aussi V. A. SMITH, *The early history of India*, p. 266: « Coins, inscriptions, and monuments agree in furnishing abundant evidence of the recrudescence during the Gupta period of Brahmanical Hinduism at the expense of Buddhism. »

Harivarman, Saṅghabhadra, etc., avec ses milliers de disciples se pressant autour des maîtres, se comprendrait mal au moment d'un « marqué rise in brahmin influence », qu'il serait assez étrange de voir un roi en relations suivies avec Vasubandhu, converti par lui, lui faisant instruire sa femme et son fils, se constituant son protecteur, travailler en même temps au réveil du brahmanisme, commémorer par des inscriptions les grands sacrifices qu'il a célébrés. C'est une des raisons qui me font penser que si le fils d'un Candragupta fut bien le protecteur de Vasubandhu, ce dut être le fils de Candragupta I<sup>er</sup>. et non celui de Candragupta II. Celui-ci ne fut en effet jamais bouddhiste. Le premier dut l'être, et si Samudragupta se montra dans la suite brahmaniste convaincu, il est normal pourtant qu'il ait conservé une certaine affection pour son maître, au moins dans les commencements de son règne. Et cela suffit à légitimer la note signalée par M. Pathak.

Parmi les disciples d'Asaṅga et de Vasubandhu au VI<sup>e</sup> siècle, un autre classement paraît possible. A en juger d'après les citations nombreuses qu'en font les auteurs chinois, ils semblent se répartir en deux groupes caractérisés par certaines différences dans l'interprétation de la doctrine commune, groupes représentés surtout par Sthiramati et Dharmapāla (1), et à propos desquels les noms de Valabhī et de Nālanda viennent d'eux-mêmes à l'esprit. Le groupe de Valabhī serait formé de Sthiramati, de son maître Guṇamati et peut-être de Çuddhacandra que K'ouei-ki rapproche du premier et qui comme lui avait commenté le *Saṅgīti çāstra* d'Asaṅga. Le groupe de Nālanda comprendrait tous les autres, parmi lesquels il y aurait lieu pourtant de faire une place à part à Nanda qui sur plusieurs points eut des opinions personnelles (2), suivies

(1) Très souvent en effet K'ouei-ki cite les opinions de ces deux maîtres et en note la différence quand ce n'est pas l'opposition; en voici quelques exemples pris au hasard dans divers ouvrages: 此護法義. 若依安慧 (Kin kang pan-jo louen houei che, p. 271 a 下); 第三師安慧等. 前二師護法等宗 (Wei che eul che louen chou ki, p. 145 a 下); 護法安慧各有別解 (Tch'eng wei che louen chou ki, p. 366 a 上), etc. Parfois Sthiramati se trouve isolé en face de Dharmapāla que suivent quelques autres: 此護法難陀解. 安慧解云 (Tch'eng wei che louen kiu yao, p. 13 a 下); mais on trouve aussi le cas contraire: 今此第一即安慧等多師並說此義. 下護法等菩薩 (Tch'eng wei che louen chou ki, p. 356 b 上). Disciple de Hiuan-tchouang qui avait étudié à Nālanda avec Çilabhadra, c'est naturellement le sentiment de Dharmapāla que K'ouei-ki adopte toujours. Il attribue au contraire à Sthiramati quelques opinions vieilles, 安慧等古大乘師 (Tch'eng wei che louen chou ki, p. 97 b 下), voire quelques idées communes avec les Sammitiya, 今此正義. 不同安慧及小乘中正量部等, et plus loin, 破安慧正量部等 (ibid., p. 98 a 上). Les Sammitiya, très puissants à Valabhī à l'époque de Hiuan-tchouang, l'étaient sans doute déjà à ce moment.

(2) C'est la seconde raison pour laquelle cet auteur est de tous le plus fréquemment cité après les précédents. 此上二解皆護法釋. 若安慧解... 難陀復別 (Tch'eng wei che louen chou ki, p. 10 b 下); 有四師解... 此即難陀等義 (ibid., p. 168 b 下); 釋此頌文三師別釋. 義各不同. 初安慧師宗... 第二難陀... 第三護法

parfois par Jinaputra (1). Finalement c'est le groupe de Nālanda qui l'emporta. Les doctrines qui avaient été celles de Valabhī disparurent, et comme le dit K'ouei-ki, « il n'y eut plus que des disciples de Dharmapāla » comme représentants de l'école d'Asaṅga et de Vasubandhu. Des deux disciples de Sthiramati dont le nom nous est parvenu, l'un, Jayasena, le quitta pour suivre Dharmapāla et Nanda, l'autre, Prajñāgupta, retourna au Hīnayāna, et c'est comme Sammitīya qu'il devint le maître religieux des rois du pays. Parmi les docteurs mahāyānistes du conquérant Ālāditya avec lesquels le vieux moine refusa de se rencontrer, s'il y avait peut-être quelques anciens disciples plus ou moins fidèles du grand maître de Valabhī, comme Jayasena auquel ce prince offrit le titre de *kouo che* 國師, la majorité devait venir de Nālanda ou au moins en suivre les doctrines triomphantes. C'est celles-ci qui passèrent en Chine avec Hiuan-tchouang, et de là immédiatement jusqu'au Japon avec Dōshō 道昭, arrivé en Chine en 653, Chitsū 智通 et Chitatsu 智達 arrivés en 658, qui reçurent directement l'enseignement du grand pèlerin chinois (2).

---

(*Tch'eng wei che louen pie tchao* 成唯識論別抄, Tripiṭaka de Kyōto, supplément, 1<sup>re</sup> série, boîte LXXVII, fasc. 5, p. 435 a b). Des remarques du même genre sont faites par Houei-tchao dans son *Tch'eng wei che louen leao tung*: 一難陀等唯說... 二安慧師... 三護法等師 (p. 91 a 上). Nanda fut sûrement un des plus grands maîtres de ce temps.

(1) 是第一義. 難陀勝子皆作是說... 下護法等諸論師釋 (*Tch'eng wei che louen chou ki*, p. 165 b 下, 166 a 上).

(2) Une correction incomplète a rendu peu clair un passage de la note 1 de la p. 350. Au lieu de : Il fut disciple, etc., lire : Disciple de T'ou-chouen... et de Tche-yen dont il propagea les doctrines, il est lui-même compté parmi les patriarches chinois de cette école. Il travailla quelque temps avec Hiuan-tchouang, etc.

# ÉTUDES CAMBODGIENNES.

Par GEORGE CŒDÈS,

*Pensionnaire de l'École française d'Extrême-Orient.*

## I. — LA LÉGENDE DE LA NĀGĪ.

Les *Annales cambodgiennes* font remonter leur première dynastie au mariage d'une Nāgī avec un prince indien. M. FINOT <sup>(1)</sup> qui a étudié récemment cette tradition, a montré qu'elle était très ancienne au Cambodge et figurait déjà dans les textes chinois relatifs au Fou-nan. Il est possible de remonter plus haut encore et de retrouver jusque dans l'Inde propre des traces certaines de cette légende.

On ne connaît que deux inscriptions indiennes y faisant allusion : elles datent des environs du IX<sup>e</sup> siècle et émanent toutes deux de la cour des Gaṅga-Pallavas.

La première est une charte de Skandaçīṣya <sup>(2)</sup>. Elle débute par la généalogie mythique des Pallavas : Viṣṇu — Brahmā — Aṅgiras — Bṛhaspati — Çamyu — Bharadvāja — Droṇa — Açvatthāman. Ce dernier épouse une Nāgī et lui donne un fils nommé Skandaçīṣya, ancêtre légendaire du Skandaçīṣya qui octroie la charte :

|| Açvatthāmāsyā tantur bhavati khalu purā vikramanyakkṛtārīr jāto  
Dvijihvāṅganāputrāhvahṛtiyatajagatām (?) Skandaçīṣyādhirājā ||

« (Droṇa) eut pour fils Açvatthāman, qui eut d'une femme-serpent (*dvijihvāṅganā*) un fils dont la valeur terrassait les ennemis : ce fut le roi Skandaçīṣya. »

Le second document, encore inédit, vient d'être signalé par M. VENKAYYA <sup>(3)</sup>. C'est une charte de Nandivarman III, provenant du district de North-Arcot, division d'Arkonam. Après les ancêtres mythiques des Pallavas, elle nomme Açokavarman, puis Vīrakūrcha qui épouse une Nāgī et obtient d'elle les insignes de la royauté, enfin Skandaçīṣya, Kumāraviṣṇu et les prédécesseurs immédiats du roi régnant.

(1) *Sur quelques traditions indo-chinoises*, Bull. Comm. archéol. de l'Indochine, 1911, p. 32 sqq.

(2) N<sup>o</sup> 644 de KIELHORN, *Inscriptions of Southern India* (Ep. Ind., VII, Appendix). Cf. HULTZSCH, *Rāyakāṭa plates of Skandaçīṣya* (E. I., V, p. 49).

(3) *JRAS*, 1911, p. 521.

En dehors de l'épigraphie, la légende est rapportée dans un certain nombre d'ouvrages tamouls relatifs à l'histoire des Cōlas.

D'après le *Maṇimēgalai* (xxiv, 30-64) (1), un roi de cette dynastie, nommé Kiḷḷi, épousa la Nāgī Pilivaḷai, fille du roi des Nāgas Vaḷaivaṇan, et lui donna un fils, qui devint plus tard un Toṇḍaimān, c'est-à-dire un Pallava de Kāñci.

Les poèmes nommés *Vikkirama-çòjan'-ulà* (2) et *Kaliṅgattuparaṇi* (3) parlent du Cōla « qui s'aventura seul dans une caverne, et séduisit la fille du roi des Nāgas. »

Enfin, le *Perumbānāt't'uppadaï* (4) raconte aussi l'histoire du Cōla qui entra dans le monde des Nāgas par une caverne, s'y maria avec une princesse, et eut d'elle un fils nommé ḷandiraiyan, qui devint un Toṇḍaimān.

On voit immédiatement en quoi cette tradition littéraire diffère de la tradition épigraphique : les poèmes tamouls donnent pour époux à la Nāgī un souverain de la dynastie des Cōlas, tandis que les inscriptions la marient à un ancêtre direct des Pallavas. Mais les textes s'accordent à dire que l'enfant né de cette union fut un Pallava de Kāñci ; et si la difficulté que l'on éprouve à dater les poèmes tamouls anciens, jointe à la rareté des témoignages tirés des inscriptions, empêche d'assurer que la légende s'est constituée à la cour des Pallavas plutôt qu'à celle des Cōlas, on est pourtant en droit d'affirmer qu'elle est étroitement liée à l'origine mythique des Pallavas.

Le parallélisme entre la version indienne et la version cambodgienne est frappant. De même qu'au Cambodge la Nāgī Somā est réellement la fondatrice d'une race nouvelle et lui donne, en qualité de *vaṃçakarī*, son nom de *Soma-vaṃça*, de même la Nāgī indienne remet, suivant la charte de Nandivarman III, les insignes de la royauté à Vīrakūrcha, et fonde, selon les textes tamouls, une nouvelle dynastie, celle des Toṇḍaimān ou Pallavas.

Les deux versions ont un autre point commun : c'est le nom du brahmane Açvatthāman, un des ancêtres légendaires des Pallavas. On a vu que, d'après la charte de Skandaçīṣya, c'est Açvatthāman qui épouse la Nāgī. Dans la tradition khmère, reproduite par une inscription de Mī-son (5), c'est Kaunḍinya ; mais Açvatthāman joue néanmoins un rôle capital en remettant à celui-ci l'arme

---

(1) Traduit par VINSON, *Légendes bouddhistes et djaiṇas*, Paris, 1900, in-8°. — Cf. Arch. Surv. of India, Ann. Rep. 1906-07, p. 220.

(2) *Ind. Antiq.*, t. XXII, 148.

(3) *Ibid.*, t. XIX, p. 341.

(4) Cf. HULTZSCH, *S. I. I.*, vol. II, part 3, p. 377, n. 5. — Il serait précieux de pouvoir dater le premier texte où paraît cette légende de la Nāgī. D'après M. KRISHNASWAMI AIYANGAR (*Celebrities in Tamil Literature*, I. A., t. XXXVII, p. 227), le *Maṇimēgalai* remonterait au II<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. Même en admettant une antiquité beaucoup moins considérable, il est probable que la légende était constituée à l'époque de l'indousation du Fou-nan.

(5) *BEFEO*, t. IV, p. 919.

merveilleuse qui devait marquer, par sa chute, l'emplacement de la capitale du nouveau royaume indien, ou, suivant les textes chinois, imposer aux aborigènes du Fou-nan la suprématie de l'envahisseur.

De quelque façon que nous l'envisagions, la légende cambodgienne nous ramène à la cour des Pallavas. Le fait est d'autant plus digne d'attention que cette légende est attachée en Indochine au nom de Kauṇḍinya, qu'on appelle volontiers « l'indouisateur du Cambodge ».

## II. — UNE INSCRIPTION DU SIXIÈME SIÈCLE ÇAKA.

Le Mahābhārata est certainement un des premiers textes que les immigrants indiens aient apportés en Indochine. Il n'est guère de *praçasti* qui ne révèle chez les pandits officiels une connaissance parfaite du poème. Mais les témoignages directs, attestant l'existence au Cambodge de manuscrits du Mahābhārata, sont extrêmement rares. Je n'en connais qu'un, fourni par l'inscription de Vāl Kantel (1) : dans le courant du VI<sup>e</sup> siècle çaka, le brāhmane Somaçarman, beau-frère de Bhavarman I, offre au dieu Tribhuvaneçvara un Rāmāyaṇa, un Purāṇa et un Bhārata complet dont il institue la récitation journalière. — Voici un autre document de la même époque, qui intéresse au même titre la grande épopée indienne.

C'est une inscription de six lignes (trois *çlokas*) gravée sur le piédroit méridional d'un édifice faisant partie d'un groupe de ruines connu sous le nom de Prāsāt Prāḥ Thāt (Thbén Khmüm) (2). La pierre est en mauvais état, et l'unique estampage dont je dispose (Ecole, n<sup>o</sup> 106) est médiocre ; j'y lis ceci :

- (1) — — — *dra(?)çaraiç çake dine — — caturddaçe*
- (2) — — — — — *sthītaye* (3) *dattaṃ sambhavapustakam*
- (3) *bhavajñānena nihitaṃ vyāsatranivandhanam*
- (4) *yo nāçayati durvuddhiḥ niraye sa ciraṃ vaset*
- (5) *santānam eva vañcan yaḥ vyāsatravinaçakṛt*
- (6) *yāvat sūryyaç ca candraç ca sa vaset narakeṣu vai*

I. « En çaka (marqué par) les (cinq) flèches..., le quatorzième jour..., un manuscrit du Sambhava a été donné.

---

(1) ISCC, n<sup>o</sup> IV, p. 30.

(2) LAJONQUIÈRE. *Inventaire*, I, p. 157. — L'inscription de l'autre piédroit (Ecole, n<sup>o</sup> 105) relate la fondation d'un liṅga en 577 çaka.

(3) Ces trois lacunes correspondent évidemment à l'indication de la quinzaine (claire ou obscure) du mois, et des deux derniers chiffres de l'année. Mais ce qu'il reste des caractères est insuffisant pour permettre de rétablir le texte. Vu sa place, l'inscription qui nous occupe doit être antérieure à celle de 577 çaka.

II. « Que l'insensé qui détruira ce volume <sup>(1)</sup> du Vyāśasatra déposé par celui qui possède la connaissance de l'Être <sup>(2)</sup>, demeure longtemps dans l'Enfer.

III. « Que celui qui détruira le Vyāśasatra . . . . . — <sup>(3)</sup> demeure dans les Enfers aussi longtemps que le soleil et la lune (éclaireront le monde). »

La lecture *Vyāśasatra* qui revient deux fois, à deux lignes de distance, est sûre. Il faut donc admettre que dès le VI<sup>e</sup> siècle çaka le mot *satra* (khmër moderne សត្រា *satrà*, ou សាត្រា *sàtrà*) était employé dans le sens de « écrit,

livre, ouvrage ». C'est un de ces mots indiens, j'ose à peine dire sanskrits, que les lexiques ignorent et qui ont eu en Indochine une fortune imprévue. Qu'était-ce donc que ce *satra* de Vyāśa ? Tant d'ouvrages sont attribués au grand diascévaste qu'on pourrait à bon droit rester embarrassé. Mais du moment qu'il s'agit d'un manuscrit du Sambhava (*Sambhavapustakam*), l'hésitation n'est plus permise : le livre offert au temple était une copie du Sambhavaparvan, qui forme la septième section du premier chant du Mahābhārata et constitue, à l'intérieur de la grande épopée, une manière de petit Purāṇa.

L'imprécation finale : *yāvat sūryaḥ ca candraḥ ca sa vaset narakeṣu vai*, mérite, elle aussi, de retenir l'attention. C'est la formule la plus populaire au Cambodge. On la retrouve sous une forme légèrement différente à la fin des stèles digraphiques <sup>(4)</sup> et des inscriptions de Čōñ Añ <sup>(5)</sup> et de Thvār Kdēi <sup>(6)</sup>. Elle est surtout fréquente dans les inscriptions en langue vulgaire où elle apparaît généralement sous la forme : *leñ. . . dau ta naraka tarāp candrāditya mān ley*, « qu'ils aillent aux Enfers aussi longtemps que dureront le soleil et la lune » <sup>(7)</sup>.

La promesse des enfers aux voleurs et aux sacrilèges est tout à fait banale, et il n'est guère d'imprécation où elle ne figure. Mais la manière dont celle-ci

---

(1) *Nibandhanam* signifie proprement « lien ». C'est exactement le sens du khmër ខ្សែ *khsè*, et l'expression *satranibandhanam* correspond mot pour mot à

សាត្រា ១ ខ្សែ *sàtrà 1 khsè*. « 1 volume ».

(2) *Bhavajñāna* est peut-être un nom propre, le nom du donateur.

(3) Le texte de ce *pāda*, assez indistinct, paraît de plus corrompu. Il y a de toute façon un *sandhi* incorrect : *yaḥ* pour *yo*. Quant à *vañcan*, qui peut être le participe présent de *vañc*, « se glisser vers, atteindre (dans de mauvaises intentions) », sa lecture n'est rien moins que sûre.

(4) ISCC, p. 368.

(5) *Inventaire*, Cambodgien 99 Nord.

(6) *Ibid.*, 165 Sud.

(7) Cf. AYMONIER, *Camdodge*, t. I, p. 307 ; t. II, p. 216, 223, 237, 307 ; t. III, p. 141.

exprime la durée des supplices la sépare nettement des formules similaires ; elle lui constitue une originalité au même titre que les *ṣaṣṭimvarṣasahasrāṇi*, les soixante mille années de bonheur céleste promises par le célèbre vers de Vyāsa.

M. Sylvain LÉVI (1) a signalé incidemment l'intérêt de ces phrases traditionnelles qui paraissent propres à chaque chancellerie et permettent souvent de constituer des groupements dynastiques. « Mais, fait-il remarquer, l'épigraphie de l'Indochine ignore l'usage des stances consacrées. La plupart des chartes de donation en contiennent bien l'équivalent, mais sous une forme qui change de document à document. Chaque poète de bureau tourne à sa manière les recommandations et les imprécations régulières. On est tenté de penser que dans l'Inde ces stances consacrées prenaient un caractère sacré reconnu de tous, et assureraient réellement, par une évocation salutaire, le respect de la donation, tandis qu'en Indochine, où le sanscrit était une langue étrangère, profondément séparée des idiomes courants, ni les stances, ni les noms qui les couvraient n'avaient d'utilité pratique. » La fréquence, dans l'épigraphie cambodgienne, de la formule citée tout à l'heure semble, à première vue, contredire cette opinion. On remarquera toutefois que cette formule est employée beaucoup moins souvent dans les inscriptions sanskrites que dans les inscriptions en langue vulgaire : c'était vraisemblablement une expression populaire, intelligible à tous, aussi efficace au Cambodge que pouvaient l'être dans l'Inde les citations de Manu ou de Vyāsa.

Il serait précieux d'en retrouver l'origine dans l'Inde. On n'y a pas encore rencontré d'imprécations conçues dans les mêmes termes. L'expression *candrāditya*, « (aussi longtemps que) la lune et le soleil », existe bien dans l'épigraphie de l'Inde du Sud, mais elle s'applique exclusivement à la durée de certaines fondations ou d'exemptions d'impôt. Les exemples les plus anciens en sont fournis par la chancellerie des Gaṅga-Pallavas (2) et par celle des Cōḷas (3), qui l'emploient régulièrement dans les chartes en langue tamoule. Mais l'usage particulier qu'elles font de ce cliché et l'époque assez tardive à laquelle il apparaît pour la première fois, n'autorisent malheureusement pas à y voir la trace d'une influence positive.

---

(1) *Le Népal*, t. III, p. 122 sqq.

(2) KIELHORN, *Inscr. of Southern India*, n° 649, ligne 42.

(3) *Ibid.*, n°s 680, l. 9; 684 (82), l. 8; 692, l. 9; 697, l. 17; 699, l. 7; 701, l. 5; 716 (6), (62) l. 2, (69) l. 9; 723, l. 5; 729, l. 27; 732 (54), l. 3; 733 (68), l. 25; 773, l. 8; 787, l. 22; 790, l. 19 et 21; 850, l. 9; 876, l. 7. — Cf. aussi les inscriptions de Vijayanagar, n°s 460 (86), l. 56; 498, l. 8; 538, l. 29; des Cālukyās, n°s 571, l. 97; 573, l. 186; 591, l. 9; 592, l. 217; et des Rāṣṭrakuṭas (en pays tamoul!), n°s 284 et 285; et le *ḷoka* attribué à Bṛhaspati, cité par la *Smṛticandrikā* de Devaṅṅa (XIII<sup>e</sup> siècle):

*anācchedyam anāhāryaṃ sarvabhāvvyavivarjitam  
candrārkaśamakāliṇaṃ putrapautrānvayānugam ||*

(Cf. BURNELL, *South-Indian Palaeography* (p. 97).

L'imprécation menaçant les sacrilèges de supplices aussi longs que la durée du soleil et de la lune, est attestée au Champa (1) et à Java (2). S'il est vrai que l'emploi de ces phrases consacrées réflète un groupement dynastique, la présence simultanée de celle-ci dans l'épigraphe des trois grands royaumes indiens d'Extrême-Orient est très significative.

### III. — UNE NOUVELLE INSCRIPTION DU PHNOM BÀKHEÏ.

M. DE MECQUENEM a récemment découvert dans la tour centrale du monument de Phnom Bâkheï, sur le piédroit Est de la porte Nord, une inscription très bien conservée, qui comprend quinze lignes (deux en sanskrit et treize en khmèr) dont voici la transcription :

- (1) *om namaç çivāya ° viyadgrahaiçvaryyaçubhodayaç çrī-  
rājendravarimmeçvarasūnur āsīt  
rājanyavançāmvaranīrajā —*
- (2) *rājā jayī çrījayavarmmadevaḥ ||  
yadvāhudandam āçrītya yūnāpi kalinādhunā  
vṛddhas sañcālito dharmmo na skhalatv e[va] — ~ — ||*
- (3) *890 çaka nu mān vraḥ çāsana dhūlī vraḥ pāda dhūlī jeñ vraḥ kamrateñ  
añ çrījayavarmmadeva ta kamsteñ añ rājā[k]u[lamahā](4)mantri  
nu caturācāryya nu mratāñ çrīlakṣmīndropakalpa pre camloñ vraḥ  
pāñjiya ta gi vraḥ samphutikā vraḥ kalp[ana]... (5)ya vraḥ çāsana  
dhūlī vraḥ pāda dhūlī jeñ vraḥ kamrateñ añ çrīyaçovarmmadeva nu  
vaçaka ta gi vraḥ samphutikā 82...(6) nu nivedana anak ta pamre  
ta vraḥ kamrateñ añ çrīyaçodhareçvara sruk udyūna pramān puran-  
darapura amrah anak kanloñ | gho, etc..*

C'est-à-dire en substance :

« Il fut un roi victorieux, fils de Çrī Rājendravarmandeva, Çrī Jayavarmadeva, qui commença à régner en 890.

« Appuyé sur le bras de ce roi comme sur un bâton, le vieux Dharma, secoué par le jeune Kali, ne trébuche même pas.

« 890 çaka : Ordre de S. M. Çrī Jayavarmadeva au Kamsteñ añ Rājakulamahāmantri, au Caturācārya et au Mratāñ Çrī Lakṣmīndropakalpa, prescrivant de faire copier le registre des *samphutikā*, ordonnances (*kalpana*),... édits (*çāsana*) de S. M. Çrī Yaçovarmadeva. Aux termes de la *samphutikā* : 82.... [Suit la liste des gens affectés au service du Seigneur Çrī Yaçodhareçvara, et fournis par le village (*sruk*) d'Udyāna, district (*pramān*) de Purandarapura. Chef (*amrah*) : l'anak Kanloñ ; puis vient l'énumération des serviteurs qualifiés, comme à l'ordinaire, *gho, sī, tai, gval, lap, gho lvan, sī lvan*, etc.] »

(1) ISCC, p. 213 et 228.

(2) *Kawi-oorkonden*, p. 6 (I), 10 (II). — KERN, *Oudjavaansche Eedformulieren op Bali gebraikelijk*, Bijdragen, III, 8 (1873), p. 213.

Le texte sanskrit ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà. L'avènement, en 890 çaka, de Jayavarman V, fils de Rājendravarman, est un fait historique connu depuis longtemps. Mais le texte khmèr nous donne le nom du monument de Bākheñ : Yaçodhareçvara. Ce vocable est intéressant : il prouve d'abord que le temple était çivaïte ; il permet aussi de fixer approximativement la date de sa construction. On sait en effet que toutes les fondations de Yaçovarman, à Añkor thoṃ et à l'entour, portent des noms commençant par Yaçodhara° : Yaçodharapura, Yaçodharāçrama, Yaçodharagiri (Bàyon), Yaçodharataṭāka (Thnāl Bàrày). Yaçodhareçvara complète trop bien la série pour qu'on ne songe pas à y voir une œuvre du même roi. « La construction du temple, dit d'ailleurs M. AYMONTIER (*Cambodge*, t. III, p. 78), dut précéder ou suivre de près celle de la grande capitale voisine. Les analogies de cet édifice avec tous les autres grands monuments de cette époque, IX<sup>e</sup> siècle environ, sont trop considérables pour laisser entrevoir une autre hypothèse. » Au demeurant, l'inscription khmère semble rappeler, ainsi qu'on va le voir, une ancienne prescription de Yaçovarman relative au temple de Yaçodhareçvara.

Ce texte présente, comme tous les textes similaires, certaines difficultés d'interprétation, imputables cette fois aux mots sanskrits ou soi-disant tels. Une chose est sûre, c'est qu'en 890 çaka, l'année même de son avènement, Jayavarman V prescrivit à certains dignitaires (1) de faire copier le ou les registres (2) contenant les édits de Yaçovarman ou peut-être simplement de les remettre en vigueur. Une malencontreuse lacune à la fin de la cinquième ligne empêche malheureusement de dire avec certitude quel lien rattache cet ordre général à l'objet particulier de l'inscription exprimé par les mots *nu vaçaka ta gi vraḥ samphutikā* 82... La lecture n'est pas douteuse ; on n'en peut dire autant de l'interprétation.

*Nu*, quand il n'est pas copule, est une particule à peu près vide de sens qui marque le début d'une phrase.

*Vaçaka* ne se trouve pas dans les lexiques sanskrits. C'est vraisemblablement un dérivé de *vaça* (P. W. « Willen, Wunsch, Belieben »). Les mots sanskrits figurant toujours dans les inscriptions khmères sous leur forme thématique, *vaçaka* équivaut peut-être à *vaçena*, *vaçāt*, *vaçatas* (P. W. « auf Geheiss, in Folge, in Veranlassung von »). C'est ce que j'ai supposé dans la traduction.

*Samphutikā* est aussi inconnu aux lexiques que *vaçaka*. Il figure à la ligne précédente (l. 4), à côté de *kalpana* et de *çāsana*, et désigne donc quelque

(1) Le Rājakulamahāmantri est le célèbre ministre de Rājendravarman. Le Caturācārya (ou les quatre ācāryas ?) figure à côté de lui dans une inscription de 888 çaka (Phnom Kañvā, Inv. n° 231, 2°).

(2) *Caṃloñ*, actuellement  $\text{ចំណុំសំគាល់}$  *caṃlañ*, « copier ». *Pāñjiya*, aujourd'hui  $\text{បញ្ជី}$  *bañçi*, « catalogue, registre ».

document officiel émanant du roi. Il existe un mot *samputikā* ou *samputaka* (dérivé de *samputa*), qui signifie « cassette » (*samudrakah samputakah*, Amarakoça, II, VI, 3, 40), et peut-être « enveloppe » (HEMĀDRI, *Caturvargac*, t. I, p. 560, l. 4). Ce mot a pu signifier « étui à lettres » et prendre ensuite le sens de « lettre, écrit » : le cambodgien សំបុត្រ *sambòt*, « lettre », (écrit *samputra*) se rattache sans doute à la même origine.

Reste le nombre 82, précédant immédiatement la lacune de trois ou quatre caractères. S'ils ne représentent pas simplement le total des serviteurs du temple énumérés plus bas (c'est à peu près le nombre auquel on arrive en tenant compte de quelques lacunes), ces deux chiffres sont les deux premiers d'une date se rapportant au règne de Yaçovarman, peut-être celle de la *samputikā*.

Dans l'un comme dans l'autre cas, il semble bien que la publication (*nivedana*) de la liste des gens affectés au service du Yaçodhareçvara (1) soit faite conformément à un ancien ordre de Yaçovarman : nouvelle preuve que le monument de Bâkheñ a été construit au plus tard sous son règne.

#### IV. — LA GROTTE DE POÑ PRĀḤ THVĀR (PHNOM KULÈN).

M. AYMONIER (*Cambodge*, I, p. 427) et M. DE LAJONQUIÈRE (*Inventaire*, I, p. 310) ne sont pas tout à fait d'accord sur la place où se trouve gravée l'inscription de Poñ Prāḥ Thvār, mais ils décrivent la grotte en termes à peu près identiques. « C'est, dit M. DE LAJONQUIÈRE, une sorte de long abri, près duquel coule un mince filet d'eau. Sur la paroi de cette grotte ont été sculptées quelques figures : au centre, deux personnages debout, de face, en sampot court rayé verticalement. Ils ont chacun cinq têtes : quatre de ces têtes, dont trois apparentes, regardent les quatre côtés, et une cinquième, au-dessus en pyramide, regarde de face. Le personnage de droite a huit bras, celui de gauche vingt-six. A gauche de ce groupe est une rangée de neuf adorateurs, assis sur des trônes, les mains jointes, tournés vers le centre ; à droite, une rangée de quatre autres adorateurs dans une position symétrique. »

Lisons maintenant l'inscription de sept lignes (7 çlokas) gravée sur la paroi de la grotte (2).

(1) <i>namaç çivāya yajjyotir</i>	<i>ujjvalad viçvato bhṛçam</i>
<i>nikṛntati jagaddrṣṭi-</i>	<i>tiraskṛtikaran tamaḥ   </i>
(2) <i>dharmmāvāsapure jātyā</i>	<i>dharmmāvāsābhidhānabhṛt</i>
<i>çuddhadharmmādhivāso yo</i>	<i>vudho dharmma ivābhavat   </i>

(1) Les pays d'Udyāna et de Purandarapura étaient déjà connus par les « grands registres » (AYMONIER, *Cambodge*, t. II, p. 469 et 470). Ils devaient se trouver aux environs d'Ankor.

(2) *Inventaire*, n° 172.

- |  |   |
|--|---|
| (3) <i>janmabhūbhurivibhave</i><br><i>yo bhikṣāvṛtṭyaho citraṃ</i>         | <i>bhavaty apy aviṣad vanam</i><br><i>mahatām īhitaṃ vata   </i>      |
| (4) <i>imāṃ ṣambhuguhābhikhyāṃ</i><br><i>vyāttāsyacriyam asyorvvi-</i>     | <i>sa guhām svaguṇoktaye</i><br><i>dharasyeva vyadhūd vudhaḥ   </i>   |
| (5) <i>tatākam</i> (1) <i>ācmaṃ etac ca</i><br><i>tapastejastanūbhūta-</i> | <i>bhogi bhogadhṛtūcyutam</i><br><i>dugdhāvdhim īva sannyadhāt   </i> |
| (6) <i>pāvanāya pranayinām</i> (2)<br><i>idan tīrtham adṛṣyaṃ sa</i>       | <i>vyomatīrthābhidhānakam</i><br><i>dṛṣyatām anayan munih   </i>      |
| (7) <i>bhasmapātram idaṃ pātra-</i><br><i>akarot sa surarṣiṇām</i>         | <i>pratipāditakoçakaḥ</i><br><i>imāç ca pratiyātāṇāḥ   </i>           |

- I. « Hommage à Çiva dont l'éclat brûlant répandu de toute part, disperse l'obscurité qui trouble la vue des créatures.
- II. « Le sage, qui portait le nom de Dharmāvāsa, parce qu'il était né à Dharmāvāsapura, et en qui résidait le pur Dharma, fut comme le Dharma en personne.
- III. « Bien que son pays natal fût très riche, il s'en alla dans la forêt. Ah ! merveilleuse aspiration des grands que de vivre d'aumônes (3) !
- IV. « Afin que l'on proclame ses vertus, ce sage a aménagé cette grotte nommée « grotte de Çambhu », qui est comme une jolie bouche ouverte dans cette montagne (4).
- V. « Près de là, il a fait cet étang de pierre, semblable à l'Océan de lait qu'il aurait manifesté par l'ardeur de son ascétisme, et intarissable grâce à la protection d'un Nāga [ou : avec Viṣṇu porté sur les replis du serpent.]
- VI. « Ce *muni* a rendu visible, pour servir aux ablutions de ceux qui le désirent, ce *tīrtha* nommé Vyomatīrtha qui était invisible (auparavant).
- VII. « Lui dont le trésor tient maintenant dans un bol, il a fait ce vase à cendres et ces images des Dieux et des Ṛṣis. (5) »

Cette inscription est une véritable monographie du Poṇ Prāḥ Thvār : elle répond à toutes les questions que l'archéologue se pose en face de cette grotte du Phnom Kulén. Celle-ci s'appelait autrefois *Çambhuguhā* ou grotte de Çiva ;

(1) Corr. «*lā*».

(2) Corr. *praṇa*».

(3) Je ne me dissimule pas l'insuffisance de cette traduction, mais je ne puis pas en proposer de plus satisfaisante.

(4) Je prends *āsyacri* dans le sens de « jolie bouche » : le P. W. donne en effet pour *mukhaçri* le sens de « ein schönes Gesicht ». — L'auteur veut évidemment comparer l'ouverture de la grotte à une bouche ouverte..

(5) Selon le P. W., le terme *devarṣi* est un *tatpuruṣa* signifiant « ein göttlicher, unter den Göttern wohnender Ṛṣi ». Mais il n'y a pas d'impossibilité grammaticale à ce que *surarṣi* soit un *dvandva*, et la description des sculptures, qui représentent deux divinités entre deux rangées d'adorateurs, confirme cette acception.

elle servit de retraite au *muni* Dharmāvāsa qui avait quitté le monde pour vivre dans la solitude. La source qu'il fit jaillir et qu'il nomme Vyomatīrtha (*tīrtha* céleste) n'est pas encore tarie, et les reliefs qu'il sculpta sur les parois de la grotte sont encore visibles ; les deux figures centrales sont sans doute des images de Çiva, puisque Dharmāvāsa était un adorateur de ce dieu ; quant aux deux files d'adorateurs, ce sont deux rangées de *ṛṣis*.

Il ne manque que la date pour satisfaire complètement notre curiosité. On peut cependant l'inférer des caractères paléographiques de l'inscription. Ils indiquent nettement une période de transition entre l'écriture arrondie des règnes de Rājendravarman — Jayavarman V et l'écriture anguleuse de Sūryavarman II et de ses successeurs, donc, en gros, la fin du X<sup>e</sup> siècle çaka. Or c'est précisément à cette époque que l'inscription de Phum Dà <sup>(1)</sup> nous parle d'un certain Dharmāvāsa, qui portait en 976 çaka le titre de *khloñvala*, « chef d'armée », et contribua à une fondation çivaïte. Au cas où il s'agirait du même personnage, l'inscription de Poñ Prāḥ Thvār daterait des dernières années du X<sup>e</sup> siècle çaka.

## V. — UNE INSCRIPTION D'UDAYĀDITYAVARMAN I.

Le monument de Pràsāt Khnà (Mlu Prei) que M. DE LAJONQUIÈRE signale comme particulièrement intéressant <sup>(2)</sup>, a donné jusqu'à ce jour trois inscriptions : celle-ci est gravée sur le piédroit méridional du gopura de l'enceinte intérieure (*Inventaire*, n° 356 Sud). BERGAIGNE qui l'avait connue y avait lu la date d'avènement d'un roi nommé Udayādityavarman <sup>(3)</sup>. Mais M. AYMONIER dans son *Cambodge* <sup>(4)</sup> et M. G. MASPERO dans son *Empire khmèr* <sup>(5)</sup> ont cru devoir supprimer de leurs listes chronologiques ce roi, dont l'existence — éphémère il est vrai — ne leur a pas paru suffisamment prouvée. Il importe de faire connaître cette inscription, qui non seulement met hors de doute la réalité d'un Udayādityavarman I, mais encore précise les relations généalogiques de ce dernier avec son prédécesseur Jayavarman V.

L'inscription, dont la Bibliothèque Nationale possède de bons estampages (n° 154 B [carton 18]), comprend 21 lignes, se décomposant en 11 stances, dont 6 *çārdūlavikrīḍita* (I, III, V, VI, IX, XI), 1 *vasantatilakā* (II), 2 *sragdharā* (IV, VII), 1 *āryā* (VIII), 1 *upajāti* (X).

Le début du texte est très ruiné. Il en reste pourtant assez pour que l'on puisse affirmer le caractère vishnouite des trois premières strophes d'invocation.

(1) BERGAIGNE, *Une nouvelle inscription du Cambodge*, J. A., 1882 (1), p. 231 ; AYMONIER, *Cambodge*, t. I, p. 363.

(2) *Inventaire*, t. II, p. 47 (n° 315).

(3) *Chronologie de l'ancien royaume khmèr*, J. A., 8<sup>e</sup> sér., t. III (1884), p. 67.

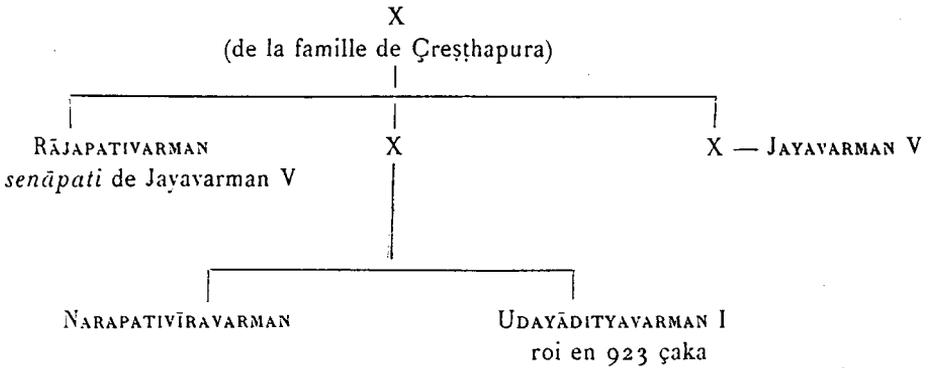
(4) T. III, p. 496.

(5) P. 37-38,

Mais c'est dans les deux stances suivantes, assez bien conservées, que réside tout l'intérêt du document.

La date d'avènement est sûre : c'est bien 923 d'une ère non spécifiée, mais qui ne peut être que l'ère *çaka*.

A première vue, le passage qui explique le lien de parenté unissant Udayādityavarman I, d'une part à son prédécesseur, d'autre part à l'auteur de l'inscription, manque de clarté : je crois cependant qu'il n'admet qu'une explication. Si j'ai bien compris, la mère d'Udayādityavarman avait un frère aîné, qui était *senāpati* de Jayavarman V, et une sœur cadette qui était femme de ce même roi. Udayādityavarman I se trouvait donc être le neveu de son prédécesseur ; il était en outre le frère cadet d'un certain Narapativīravarma qui est l'auteur de cette inscription destinée à commémorer la fondation d'une statue de Viṣṇu.



Les noms de Rājapativarman et de Narapativīravarma, désignant à n'en pas douter les deux mêmes personnages, se sont déjà rencontrés dans une inscription khmère de Prāsāt Çâr (*Inventaire*, n° 257 Sud) datée 901 *çaka*, 5<sup>e</sup> *ket de jyeṣṭha*, dimanche, *puṣyanakṣatra*. D'après l'interprétation de M. AYMONIER<sup>(1)</sup>, Rājapativarman était déjà mort à cette date : une statue de Parameçvara sous les traits du défunt, et une statue de Bhagavati sous la forme d'une aïeule de Narapativīravarma, devaient être élevées sur l'ordre du roi Jayavarman V. Les honneurs dont le souverain comblait cette famille s'expliquent tout naturellement, puisqu'il en faisait partie par sa femme.

Le texte de l'inscription, en général assez correct, présente les particularités ordinaires des inscriptions du Cambodge. L'écriture, à fleurons très développés, est élégante et remarquablement soignée.

I.

(1) *venaikena vitanvatā tanubhṛtām ātmāntarāṇy ātmanū bhinnājanta* ~ ~ ~ ~ ~

(2) *nānūkāravikārarūpaṃ akhīlan na svīkṛtan tattvatas taṃ vānde harim* ~ ~ ~ ~ ~ ||

(1) *Le Cambodge*, t. II, p. 387.

II.

- (3) *yenāravindanilayan nījanābhipadmam*  
yo — — — — — — — — — — — — — —  
(4) *vyākhyāyate nija ~ — — — ram ādhipatyan*  
*nārāyaṇan ~ — — — — — — — — — — ||*

III.

- (5) *yasyātmendunabho ~ — — — nalakṣīty (1) amvutīkṣnāṅṣubhir*  
*grāhyābhis tanubhir ~ — — — — — — — — — — — — — —*  
(6) *nirmūrttitvam udīravanti mu ~ — — — — vaco nāspudan*  
*nirvāṅbhyudayādikāraṇa ~ — — — — — — — — — — ||*

IV.

- (7) *āsīd āsīndhusandhes (2) sphuritaçarakaro (3) nirjītarativarggo*  
*rājendraḥ kamvujendrānvayagagaṇa ~ — — — — — — — — — —*  
(8) *çrīmān yas tridvirandhrair dharaṅibhṛd udayādityavarmmāgrvakar-*  
*mmā*  
*dorbhyām ūrvīm asaḥyām ahipati ~ — — — — — — — — — — ||*

V.

- (9) *varmmāntam yudhi nāma vibhrad ajitaç çrīrājapatyādi yas*  
*senānīr jJayavarmmaṅo vanibhṛtām patyus supatnī ca yā*  
(10) *mātuç çreṣṭhapureçvarānvayabhuvo yasyāgrajas so nujā*  
*sā sodaryyatayābhavad varayaças tyāgādibhis sadguṇaiḥ ||*

VI.

- (11) *yoddhre yuddhasamuddhatāya ripave divyam sadivyāṅganam*  
*dūtā lokam ihodayann atikṛte yo raṇyam ājer drute*  
(12) *uddhartur dharaṅdharasya dharaṅim ambhodhimagnām purā*  
*līlām lipsur ivoddadhāra patitān tām viplavāvdhau punaḥ ||*

(1) Sic.

(2) Lire : °sīndhu°.

(3) Lecture conjecturale.

VII.

- (13) *kāman dagdhvā tadaṅgadyutinikhiladhanāny ātmasātkṛtya gātre  
kīrttirbhūtārddhacandro* (1) *ripujanabhayakṛt kālakūṭāgryavīryaḥ*  
(14) *gaṅgāmbhassuprasādo yuganayanabhavadvahnitejānujātaḥ* (2)  
*ṣarvvo sāv iṣvaro yas sakalagaṇanidhis sāmuvdhiṃ kṣmām arakṣat*||

VIII.

- (15) *tasyāgrajo dhṛtāsīr yyudhi vairigaṇair udīrito ntāgñiḥ  
gaṇagaṇamañinīranidhiḥ ṣrīnarapativīravarmmā yaḥ*||

IX.

- (16) *preṅkhadhkhadgabḥṛtānujena* (3) *jayinā yas tena yuddhe yuto  
durdharṣo rigaṇair ivāmarapatiḥ ṣṛījāninā sārīnā*  
(17) *yatkāruṇyasuvṛṣṭihṛṣṭahṛdayāny etāni ṣuṣkāny api  
prārūdhāni punaḥ phalanti ca jagatsasyāni bhāntā āyugāt*||

X.

- (18) *vidyāḥ catasraḥ caturasya yasya  
ruciprakāḥena kṛtaprakarṣāḥ*  
(19) *vivṛddham īyur jjagatām samṛddhyai  
pūrṇnodupasyeva payodhimūlāḥ*||

XI.

- (20) *tasmin dharmmanidhau payodhiraḥaṇām* (4) *kṣoṇīm pradāyānuje  
kāntān nisprhadhīr yyuvāpi sa vaḥ vaddhāsīdhārāvṛataḥ*  
(21) *sadbhaktir haraye hariṇ kalijite haimaṃ svamūrttiṃ parām  
prādād utsavayāyinaṃ suracitan tan tāratārksyasthitam*||

TRADUCTION.

I, II, III. (ruinées).

IV. — Il fut un roi qui avait fait briller jusqu'à la frontière du Sindhu la grêle de ses flèches, qui avait vaincu la foule de ses ennemis, ... (soleil ou lune) de ce ciel qu'est la famille des rois des Kambujas, le vénérable Udayādityavarman, maître de la terre par 3, 2 et les (9) ouvertures (= roi en 923), accomplissant des actes excellents, ... (ayant rendu) par ses deux bras la terre inexpugnable.....

- (1) Lire : *kīrttibhātā*.  
(2) Lire : *oṭejo nujātaḥ*.  
(3) Lire : *preṅkhat*.  
(4) Lire : *oṛaḥaṇām*.

- V. — La mère de ce roi, qui descendait de la famille de Çreṣṭhapura, eut un frère et une sœur, nés tous deux de la même mère qu'elle. renommés pour leur libéralité et leurs autres vertus: lui, l'ainé, fut dans la bataille le général victorieux de Jayavarman et porta un nom commençant par Rājapati et finissant par Varman; elle, la cadette, fut l'épouse de ce maître des rois (Jayavarman).
- VI. — Donnant le Ciel avec les Āpsaras au guerrier ennemi arrogant dans le combat, se manifestant ici-bas... (1), désirant en quelque sorte renouveler le jeu de Viṣṇu qui avait autrefois délivré la terre enfoncée dans l'Océan, il retira encore une fois (la terre) de l'océan de calamités dans lequel elle était tombée.
- VII. — Ayant brûlé Kāma et réuni dans son propre corps tous les trésors de splendeur émanant des membres de ce (Kāma), portant sa gloire en guise de croissant de lune, causant la terreur de ses ennemis, possédant le pouvoir irrésistible du Kālakūṭa, paré de la clarté des eaux de la Gaṅgā, doué de l'éclat du feu jaillissant de ses deux yeux, ce maître (Īçvara), ce vrai Çarva, réceptacle de toutes les vertus, né le second, protégea la terre avec l'Océan.
- VIII. — Son frère aîné, qui portait l'épée dans le combat et que les troupes ennemies comparaient au feu final, fut Çrī Narapativīravarman, océan de bijoux (qui étaient) la foule de ses vertus.
- IX. — Lorsque, dans la bataille, il était accompagné de son frère cadet victorieux et agitant son glaive, on eût dit Indra redoutable pour les légions ennemies, suivi de l'époux de Çrī; même desséchés, les grains qui sont les hommes, ayant le cœur [ou: le noyau] réjoui par la bonne pluie qui est sa compassion, germent de nouveau, donnent des fruits et brillent jusqu'à (la fin) du *yuga* (2).
- X. — Les quatre *vidyās* que la clarté lumineuse de cet homme habile avait élevées au-dessus de tout, augmentèrent pour la prospérité du monde, comme les guirlandes (formées par les vagues) de la mer (à la clarté) de la pleine lune.
- XI. — Ce maître, exempt de désirs, bien qu'il fût jeune, assumant une entreprise très difficile, donna comme épouse à son cadet (Udayādityavarman), refuge du *dharmā*, la terre entourée des mers (3); rempli de dévotion, il donna à Hari, vainqueur de Kali, cette superbe statue d'or de Hari monté sur Garuḍa, qui est destinée à sortir (du sanctuaire) à l'occasion des fêtes, et qui est son image future (3).

(1) Je ne saisis pas le sens de *atikṛte raṇyam ājer drute*. Les trois derniers mots signifient bien: *ayant quitté le combat pour s'enfuir dans la forêt*. Mais *atikṛtā* m'embarrasse, et je ne vois pas comment rattacher ce locatif absolu au reste de la phrase.

(2) Il doit y avoir là une allusion à quelque campagne victorieuse de Narapativīravarman, frère aîné du roi.

(3) C'est-à-dire que la statue était censée représenter les traits du donateur, qui se décernait ainsi, dès son vivant, les honneurs de l'apothéose. Cf. *Note sur l'apothéose au Cambodge*, Bull. Comm. Arch. Indochine, 1911, p. 44.

VI. — DES ÉDICULES APPELÉS « BIBLIOTHÈQUES ».

On donne couramment le nom de trésors ou de bibliothèques à de petits édifices construits à proximité de certains sanctuaires. « Ils sont placés, dit M. DE LAJONQUIÈRE (1), dans la partie Est de l'enceinte immédiate du sanctuaire symétriquement au Nord et au Sud du grand axe du monument. Lorsqu'il n'existe qu'un seul de ces édicules, c'est toujours celui du Sud... » A Pràsât Khnà, où a été trouvée l'inscription précédente, on voit dans l'angle Sud-Est de la cour un édicule de ce genre portant une autre inscription (*Inventaire*, n° 365) qui semble justifier le nom de Bibliothèque appliqué à ces constructions. Elle est malheureusement très ruinée, mais, par un heureux hasard, le passage intéressant est encore lisible. Voici la transcription des parties conservées :

- I. (1) — — — — — *jala ivāñçumān*  
*bhedābhedhātmane tasmai parameçāya no na(2)[mah ||]*
- II. — — — — — *yan āntarvāsitañ jagati*  
*kalpānte kālavanhyarccir vvijadābhayād iva ||*
- III. (3) — — — — — *vā karau*  
*vyañjitaṅ nijayogarddhijyotiḥ puñjodgamāv iva ||*
- IV. *vande vāgi(4)çvarī* — — — — — *jam*  
*namrāmarendramūrdhanyamāñikyāsāñjanād iva ||*
- V. *çrīmantah kamvujendrā (5)* — — — — —  
*tejahkāntikalākīrttigāmbhīryādivibhūṣaṅāḥ ||*
- VI. *rājendraç çrīya(6)[çovarmmā harṣavarmmā maho]jvalaḥ*  
*çrīçāna[varmmā tata]ç çrījayavarmmā mahāyaçāḥ ||*
- VII. *çrīharṣavarmmānpa(7)[ti]* — — — — — *thā*  
*rājendra[varmmā — su — yaçasvī jayinām varaḥ ||*
- VIII. *kriyāvad guṇavad yeṣāṃ ma (8)* — — — — —  
— — — — — *kṣyā — lakṣaṇam |*
- IX. *ruṣā kāmārinirdagdhāt kāmāt kānti (9)* — — — — —  
— — — — — *yeṣāṃ iva — mṛte ||*
- X. — — *pādas sukhaṃ suptaḥ pādapīthe hiraṇmaye*  
*ta (10)* — — — — — *ṣṭham alibhujāma — [I]*
- XI. — *santaṃ vikṣya yallakṣmīṃ saptasv aṅgeṣu vallabhām*  
*tatsparddhinī (11)* — — — — — ||
- XII. *na vaktuṃ vākpātir yyamā ma* — — — — — *guṇān*  
*çavdarāçīṅ pratipadaṃ kesa (12)* — — — — — [II]
- XIII. — — — — — *not te jayām āsa dhīnidhiḥ*  
*yo dhaumya — va pāñdūnām rāghūnām iva vāruniḥ ||*
- XIV. (13) — — — — — *[ava]taṃsakaḥ*  
*vāggaṅgāpāvitajagan maheçvara ivāparaḥ ||*

(1) *Inventaire*, t. I, p. xxx.

- XV. *mūrddhābhīṣekam āpannam* (14) — — — — —  
 — — — — — *uktau yam anvagrāha yadguruḥ* ||
- XVI. *aṣṭaviṅcatidhū çaivī pañcadhādhyātmanai* (15) — —  
 — — — — — *sya kamale sthitā* ||
- XVII. *bhramitvā matimanthūdrim uddhṛtyārtharasāmṛtam*  
*ya* (16) — — — — — — — — — — — *vivudhān* ||
- XVIII. *guṇāntarajñas sumahān satkāryyārambhabhāsvaraḥ*  
*vivekī yo pi dhī* (17) — — — — — — — — — — — [ || ]
- XIX. — — — — — *nekapravandham amalaṃ yaçaḥ*  
*kṣetrajñātattvavad yasya bhuvaneṣu prasāri*(18)[*tam* ]
- XX. — — — — — — — — — — — — — — — — — *yeṣu ca*  
*rājājñā munivṛndeṣu samam yogeṣu dhāraṇā* ||
- XXI. *svabhāvo yaśya* (19) — — — — — — — — — — —  
 — — — — — *kṣamālādyaiḥ paççād rājā tu pūjakah* ||
- XXII. *hiraṇyarucinā te*(20)[*na*] — — — — — — — — — — —  
 — — — — — — — — — — — *jñana* (?) *kṛto yaṃ pustakāçramah* ||
- XXIII. *adhyāpakādhyetrhitaiḥ* (21) — — — — — — — — — — —  
 — — — — — — — — — — — [ *sar* ] *vānām çastrānām çastavuddhinā* ||
- XXIV. *sarasvatīpadaja* (22) — — — — — — — — — — —  
 — — — — — — — — — — — *rur dleyaça ca tair* (?) *eva haraye hārikarmmaṇe* ||
- XXV. *idaṃ* (23) — — — — — — — — — — — — — — — — —  
 — — — — — — — — — — — — — — — — — *varmmitāvagrahaçoṣi* (24) — — — — — *ānvitam* ||

Ce lambeau de texte n'est pas susceptible d'une traduction suivie. On voit seulement qu'après une invocation çivaïte, l'auteur énumérait les rois qui se sont succédé sur le trône depuis Yaçovarman jusqu'à Rājendravarman. La *praçasti* de ce dernier — ou peut-être de son successeur Jayavarman V — remplissait les stances suivantes; puis venait l'éloge du *guru*; et enfin, avant les imprécations finales, l'objet même de l'inscription était exprimé en ces termes (st. xxii): « Par cet Hiraṇyaruci . . . a été fait ce *pustakāçramah*. »

Dans l'épigraphie cambodgienne, le terme *āçrama* semble avoir un sens assez vague et désigner souvent autre chose qu'un monastère ou un ermitage. Dans bien des cas, le mot « édifice » est celui qui le traduit le mieux. Aussi *pustakāçramah* correspond-il assez exactement à « bibliothèque ». D'autre part, la présence du déterminatif *ayaṃ* ne laisse pas de doute sur l'emplacement du monument où les manuscrits étaient déposés : le petit édicule qui porte l'inscription était donc sûrement la bibliothèque du temple de Prāsāt Khnà.

# NOTES

## SUR QUELQUES EMBLEMES CHAMS DE LA PROVINCE DE QUẢNG-TRỊ.

Par M. L. CADIÈRE,

*de la Société des Missions Étrangères de Paris,  
Correspondant délégué de l'École française d'Extrême-Orient.*

---

Ces notes font suite à celles qui ont paru dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. V, 1905, p. 185-195, sous le titre : *Monuments et souvenirs chams du Quảng-trị et du Thừa-thiên*, dans lesquelles je signalais un certain nombre de vestiges laissés dans le Quảng-trị par l'occupation chame.

Je ne suis pas en mesure actuellement de donner toutes les indications géographiques nécessaires, au point de vue des désignations administratives. Mais les autres indications que je donne permettront de retrouver facilement les endroits désignés.

Ces vestiges sont indiqués en allant du Sud au Nord. Les numéros font suite à ceux qui ont été attribués aux monuments chams du Quảng-trị dans mon premier article.

19. *Statue de Bích-la Đòng*. Village de Bích-la Đòng, canton de Bích-la, préfecture [*phủ*] de Triệu-phong.

Près du *đình*, « maison commune », du village de Bích-la Đòng, sont réunis, dans une enceinte murée, un certain nombre de petits pagodons. Derrière le *bình-phong*, « écran », en maçonnerie de l'un d'eux, par terre, est un petit éléphant en pierre, qui paraît marcher ou danser. Dimensions : environ 0<sup>m</sup> 40 dans tous les sens.

On ne sait pas d'où vient la statue. Elle est là « de tout temps » (1).

Les divers villages qui portent le nom de Bích-la, renferment plusieurs souvenirs chams. J'ai indiqué, dans la note citée plus haut, le parti qu'on pourrait tirer du nom administratif ancien, Ba-la.

---

(1) Je signale ces indications sans me faire illusion sur leur valeur. Les Annamites sont très méfiants et très discrets quand un inconnu les interroge sur ce qui concerne leur village. Ce n'est qu'après avoir gagné leur confiance, et souvent après de longues manœuvres d'approche, en profitant d'un mot échappé par hasard, qu'on peut arriver à avoir quelques renseignements précis.

20. *Côn dàng*, « l'éminence *dàng* ». Village de Đại-hào, canton de An-lưu, préfecture [*phủ*] de Triệu-phong.

Ce souvenir cham se trouve à cent mètres environ de la grand' route qui relie Quảng-trị à Cũa Việt, à l'Ouest de cette route, au milieu des rizières.

C'est un amas de briques de 30 mètres environ de diamètre sur 1<sup>m</sup> 50 de hauteur au point culminant. Elle est plantée de quelques grands arbres ombrageant un espace découvert où le village de Đại-hào fait les cérémonies rituelles du commencement du repiquage du riz, *xuông đồng*.

Le nom de l'endroit est *côn dàng*, « l'éminence *dàng* (prononcez *zàn*, ou *yan*). Le fait confirme le rapprochement que j'ai fait, *BEFEO*, V (1905), p. 185-195, de cette appellation annamite avec le mot cham *yan*, « divinité, divin, sacré ».

Au sommet de l'éminence émerge une cuvette à ablutions de 0<sup>m</sup> 65 de côté, percée au centre d'un trou carré profond où était introduit le tenon de la statue que l'on vénérât à cet endroit. La cuvette est munie de son bec d'écoulement, lequel est dirigé sensiblement vers le Nord, ce qui donnerait à croire que la cuvette est *in situ*. Ce qui paraît encore confirmer cette hypothèse, c'est que la cuvette émerge au ras du sol formé par les débris de briques, et sensiblement à l'endroit le plus élevé. Il semblerait donc que, la tour s'étant écroulée, les briques se soient peu à peu tassées, jusqu'à ce que l'autel resté en place ait émergé comme on le voit aujourd'hui. On sait que l'un des noms qui désignent les statues chames, dans le Quảng-trị et le Quảng-binh, *lôi*, peut s'expliquer par ce phénomène d'« émergement ». En effet, *lôi* signifie « apparaître, sortir de, etc. » Quant à la statue, ou bien elle aurait disparu avant l'écroulement de la tour, ou bien, ayant émergé de l'amas de briques avant l'autel qui la supportait, elle aurait été enlevée par après (1).

21. Génie-pierre, *thần đá*, de Phường-sơn. Village de Phường-sơn, canton d'An-lưu, préfecture [*phủ*] de Triệu-phong (2).

La statue dont il s'agit se trouve dans une petite pagode, dite *Miễu thần đá*, « la pagode du génie-pierre », ou « du génie en pierre », située sur la dune sablonneuse, en arrière du village, dans un bosquet.

---

(1) Passant à cheval sur la route de Cũa Việt, mon attention fut attirée par le bosquet de grands arbres qui couronne « l'éminence *dàng* ». La certitude que je me trouvais en présence d'un souvenir cham me fut donnée, quand des gardiens de buffles m'eurent dit le nom du bosquet. Ces gardiens de buffles me fournirent tous les renseignements que j'ai indiqués ; mais lorsqu'ils me virent tirer de ma poche du papier et un crayon, ils devinrent subitement muets. Ils ne savaient plus rien. Et l'un d'eux même, pour me dérouter, faisait lever le soleil du côté de la chaîne annamitique et le faisait se coucher dans la mer, quand je voulus me rendre compte du côté où était le Nord. Ce petit fait prouve combien les Annamites sont défiant, et combien il faut procéder avec prudence dans les renseignements qu'on leur demande. J'avais sorti mon carnet et mon crayon un peu trop tôt.

(2) Cette notice sur le génie-pierre de Phường-sơn a déjà paru dans le *Bull. de la Commission archéol. de l'Indochine*, 1911, 1<sup>re</sup> livr., p. 50-57.

C'est une statue sculptée en relief sur un tympan en pierre, semi-circulaire, de 0<sup>m</sup> 80 environ de hauteur. Corps svelte, grosse tête penchée à gauche, aux traits expressifs, empreints de bonté et de joie sereine; jambes repliées dans la position du tailleur; les deux bras dans le giron; les mains sans doute jointes, ou faisant un geste quelconque : on ne peut pas les voir, cachées qu'elles sont par la tablette du génie coiffée d'un bonnet en papier rituel. On dit que la main droite a été brisée. Je n'ai pas pu vérifier plusieurs détails, car j'avais eu assez de peine à me faire indiquer puis ouvrir la pagode, et je ne voulais pas méconter les gens du village.

Le tympan est brisé. Il semble avoir reçu un coup de pic ou d'un instrument quelconque, donné sur le cou de la statue, qui aurait divisé la pierre en quatre secteurs de cercle, dont deux, celui du bas, renfermant tout le corps de la statue, et celui du haut, renfermant la tête, auraient été recueillis et soudés; les deux autres secteurs, ceux des côtés, ne contenant aucune sculpture, manquent et ont été remplacés par de la chaux.

Cette statue est l'objet de légendes intéressantes.

Elle fut trouvée, dit-on, par un habitant du village en train de pêcher dans les rizières voisines avec le *nhũi*, trubleau en forme de raquette. Il ne pouvait dégager son instrument, malgré tous ses efforts. Il fit alors une prière : « Génie, qui que tu sois, qui retiens mon trubleau, permets-moi de le dégager, et je te rendrai un culte convenable ! » A peine avait-il achevé cette invocation qu'il put ramener son trubleau, bien qu'il renfermât la statue en pierre. Notre homme ramena sa trouvaille chez lui, la plaça dans un petit pagodon qu'il construisit dans un coin de son jardin, et lui rendit un culte. A partir de ce moment, tout prospéra dans sa famille : ses champs rapportaient toujours une abondante moisson; son cochon était toujours gros et gras; son jardin produisait des patates énormes, des courges succulentes; ses nombreux enfants n'étaient jamais malades; il devint riche.

Les gens du village se disaient : « Mais qu'y a-t-il donc ? Il fait comme nous, et tout lui réussit, tandis que souvent il nous arrive malheur. Qu'y a-t-il donc ? » Des enfants dévoilèrent le secret. Etant allés jouer dans le jardin de cet individu, ils virent, dans le pagodon, la statue que le propriétaire vénérât. Ils répandirent la nouvelle dans le village. Les habitants demandèrent à rendre un culte public à la statue. Depuis lors le village entier fut l'objet des faveurs du génie.

C'est alors que les gens du village d'An-lru, limitrophe du village de Phưông-sơn, jaloux de la prospérité de leurs voisins, conçurent le projet de voler la statue. Ils l'avaient déjà saisie et l'emportaient; ils n'avaient plus que deux ou trois pas à faire pour franchir la limite des deux villages et être sur leur territoire, lorsque la statue se mit à crier : « Eh ! les gens de Phưông-sơn ! si quelqu'un d'entre vous a du respect et de l'amour pour moi, qu'il vienne me délivrer ! » Les gens d'An-lru, entendant ces cris, lâchèrent la statue dans un buisson et s'enfuirent. C'est alors que la statue perdit une de ses mains. Les gens de Phưông-sơn accoururent et rapportèrent la statue dans sa pagode.

Le génie se manifesta alors par le moyen d'un médium, *đông*, et déclara que, puisque les gens d'An-lưu étaient bien disposés à son égard et qu'ils voulaient l'honorer, ils pourraient le faire désormais, mais à condition que ce culte se ferait de loin et comme à un génie invisible, *thờ vọng* (1).

Ceci me fut dit par des habitants de Phường-sơn. Un habitant d'An-lưu me donna une version un peu différente : la statue aurait bel et bien été trouvée sur le village d'An-lưu. Les habitants d'An-lưu, en essayant de la ravir, ne faisaient donc que tenter de rentrer en possession de leur bien.

Une autre tradition veut que les gens de Phường-sơn, venus de la sous-préfecture de Hường-sơn dans la province de Nghê-an, dont ils ont conservé le ton légèrement chantant, et le *d* [= *ɽ*] dental assez fortement prononcé, se soient fixés, non pas sur la dune qu'ils occupent aujourd'hui, mais au milieu des rizières, à quelques centaines de mètres de là, sur le bord d'un arroyo aujourd'hui à demi comblé. Dans cet endroit malsain, ils étaient décimés par la fièvre et toutes sortes de maladies. Les *Mọi*, « les sauvages » — expression qui, dans le Quảng-trị, désigne aussi les anciens Chams — établis sur la dune, ne permettaient pas aux nouveaux venus de s'établir dans un endroit plus favorable.

A l'endroit où s'étaient établis ces premiers colons annamites, est une éminence appelée encore aujourd'hui *côn dăng*, « l'éminence *dăng* ». C'est là qu'était le temple cham, la tour, le lieu *dăng* (= *yañ*), « divin, sacré ». A côté est le *côn chùa*, « l'éminence du temple bouddhique », culte nouveau qui a succédé au culte rendu à la statue vénérée dans l'antique tour. Cette statue est sans doute celle que l'on voit encore dans la pagode du village de Phường-sơn.

On peut légitimement, je crois, interpréter ces légendes dans un sens historique.

Les premiers colons annamites, les gens de Phường-sơn, arrivent du Nord. Ils s'établissent à côté des *Mọi*, des « sauvages », des Chams, premiers occupants du pays, mais dans un endroit malsain, à côté d'un temple cham. Les Chams conservaient jalousement les endroits mieux situés, et sans doute aussi les meilleures rizières.

Un temple cham — renfermant certainement une statue — est dans les environs des deux agglomérations.

Puis la statue que nous avons encore aujourd'hui disparaît. Elle est retrouvée au fond des rizières, miraculeusement ou non. Il y a lutte entre deux agglomérations, Phường-sơn et An-lưu, au sujet de cette statue, qui, croyait-on des deux côtés, donnait la prospérité à ceux qui la possédaient. La statue est brisée pendant ces luttes.

Enfin, il y a accord entre les deux parties : les gens d'An-lưu, qui étaient peut-être, d'après une version, les premiers propriétaires de la statue, obtinrent

---

(1) Les Annamites désignent par cette expression tout culte qui s'adresse à un génie qui n'est pas représenté par une statue.

la faveur de rendre un culte — un culte rapetissé, *thờ vọng* — à la statue, qui reste la propriété définitive des gens de Phựơng-sơn.

Or, An-lưu est un grand village, titre d'un canton, aujourd'hui encore siège d'un marché important, dont le nom vulgaire, *chợ Càn*, n'est susceptible d'aucun sens satisfaisant en annamite. Les Annamites paraissent s'être toujours fixés sur les anciens centres chams, ou immédiatement à côté : il en est ainsi dans le Thù-a-thiên, dans le Quảng-trị et dans le Quảng-binh pour plusieurs centres administratifs ou commerciaux. Le village d'An-lưu pourrait fort bien avoir possédé jadis tout le terrain du village limitrophe de Phựơng-sơn, par conséquent l'ancienne tour chame, *côn dàng*, et par là même la statue.

Nous aurions donc ici un épisode de la conquête du pays par les Annamites.

Les gens de Phựơng-sơn sont certainement les Annamites envahisseurs. Les gens d'An-lưu ne seraient-ils pas les Chams, premiers occupants du pays (1) ? Les Annamites, las d'être parqués dans un endroit malsain, devenus plus nombreux et plus forts, attaquent les Chams, détruisent le temple, brisent la statue, qui disparaît peut-être sous les débris de la tour écroulée, au fond des rizières, où on la retrouve plus tard. Alors les gens d'An-lưu, les restes des Chams, qui voient les nouveaux venus prospérer en toutes choses, veulent rentrer en possession de la statue, leur palladium perdu, à qui ils attribuent les succès des envahisseurs. Nouvelles luttes peut-être ; à tout le moins, tentative de vol de la statue. Pendant ces luttes, qui sont certaines, mais que les légendes ne permettent pas d'ordonner avec exactitude et précision, la statue est brisée. Mais les gens de Phựơng-sơn parviennent à conserver et l'ancien emplacement de la tour chame avec les rizières et les terrains environnants et la statue elle-même, à laquelle ils rendent un culte solennel. Les gens d'An-lưu, définitivement dépossédés, se contentent de lui adresser leurs offrandes de loin, et c'est, d'après la légende, le génie de la statue qui sanctionne cette disposition : il récompensait ainsi, autant qu'il le pouvait, les regrets, l'amour, le respect des pauvres Chams dépossédés de l'objet de leur culte et de leur territoire.

J'ai raconté ailleurs (2) un autre épisode de la conquête annamite, mais d'un caractère plus pacifique. A propos de la statue mutilée d'un Nandin, les gens de la sous-préfecture du Bò-trạch racontent que les envahisseurs et les premiers habitants résolurent de décider, dans une joute d'ingéniosité, à qui appartiendrait le pays. Les Chams feraient un bœuf en pierre : si le bœuf se mouvait, ils resteraient possesseurs du pays. Les Annamites planteraient un bambou, les racines en l'air, le sommet des tiges en terre : si le bambou

---

(1) Je ne veux pas dire par là que les habitants actuels d'An-lưu soient des descendants des Chams. Il peut y avoir là, comme dans tous les villages de la province, une proportion plus ou moins forte de métis ou descendants de métis. Mais je veux seulement dire que le village et le marché d'An-lưu occupent l'emplacement de la communauté chame primitive.

(2) *Vestiges de l'occupation chame au Quảng-binh*, BEFEO, IV (1904), p. 432-436.

poussait, le pays serait à eux. Les Chams firent un bœuf en pierre : hélas ! il ne bougea pas ; il git encore aujourd'hui dans un buisson, au bord des rizières. Les Annamites plantèrent une touffe de bambou, les racines en l'air ; mais pendant la nuit ils revinrent le planter les racines en terre : le bambou poussa. Ils restèrent possesseurs du pays.

Ces diverses légendes se rattachant à des monuments chams, nous montrent, se perpétuant dans la conscience populaire, le souvenir de l'invasion annamite et de la double manière dont elle se fit. D'abord l'avant-garde arrive : ce sont des colons isolés, qui s'établissent où ils peuvent, dans les endroits laissés libres par les Chams. Leur nombre augmente peu à peu. Dès qu'ils se sentent en force, ils chassent les premiers occupants, tantôt d'une manière pacifique, en accaparant les terres, en défrichant, en « plantant le bambou » des haies qui entourent encore aujourd'hui les jardins et les villages annamites ; tantôt par la violence : et alors ils luttent avec les Chams, détruisent leurs temples, mutilent leurs statues, quitte à les « repêcher » plus tard au fond des rizières, à les déterrer sous les amas de débris formés par les antiques tours écroulées, à recoller leurs morceaux épars, à leur rendre un culte nouveau.

Le présent ressemble au passé. C'est ainsi que s'est faite la conquête des provinces centrales et méridionales de l'Annam, la conquête de la Basse-Cochinchine ; c'est ainsi que, de nos jours, nous voyons l'avant-garde envahissante s'établir dans le Cambodge, dans la vallée du Mékhong, dans les plaines du Siam.

Ces souvenirs du passé sont bien tenus. Des événements qui ont amené la disparition d'un peuple ont laissé à peine, dans le souvenir populaire, quelques traits à demi effacés, à peine reconnaissables. Mais ce n'est pas sans une certaine émotion qu'on les retrouve, attachés aux débris des vieilles tours, à leurs statues mutilées, les vivifiant, les égayant, comme ces ficus vivaces qui plongent leurs racines dans les lézardes des ruines.

Cette statue de Phurong-sơn et l'ancienne tour qui l'abritait sans doute, sont encore intéressantes en ce qu'elles nous montrent un jalon d'une nouvelle ligne de centres chams.

La province du Quảng-trị a été formée, comme plusieurs autres provinces de l'Annam central et septentrional, par le recul de la mer. A l'Ouest, contre *les mamelons qui précèdent la grande chaîne annamitique, on voit l'ancienne dune sablonneuse, aujourd'hui plus ou moins livrée à la culture. A l'Est, sur le bord de la mer, la seconde dune. Entre les deux s'étend une plaine plus ou moins large, encore sillonnée par des fleuves ou des arroyos nombreux, par des lagunes, restes de l'ancienne lagune qui recouvrait jadis toute la plaine et qui s'était constituée après la formation de la seconde dune.*

J'ai indiqué, dans l'étude citée plus haut sur les souvenirs chams du Quảng-trị, les jalons d'une ligne de centres chams qui courait le long de l'ancienne dune. La tour de Phurong-sói, que j'indiquerai plus loin, fait partie de cette ligne. C'est la ligne Ouest. A l'Est, le long de la nouvelle dune, mais à l'intérieur, du côté de la plaine de rizières, courait une autre ligne dont on m'a

signalé plusieurs jalons que je n'ai pas encore pu reconnaître. C'est la ligne Est. La tour de Phư-ông-sơn en faisait partie. Entre les deux, une ligne centrale, plus large, éparpillait ses jalons dans la plaine. J'ai aussi indiqué un certain nombre de monuments faisant partie de cette ligne intermédiaire. La tour de Đạ-i-hào, l'éléphant de Bích-la Đ-ông, signalés plus haut, faisaient partie de cette ligne.

En outre, les Chams avaient des colonies le long des vallées qui pénètrent dans la chaîne annamitique. J'ai indiqué également un certain nombre de monuments, restes de ces colonies, dans la vallée du fleuve qui sert de limite au Thừ-a-thiên et au Qu-ảng-trị. On vient de découvrir récemment une tour, avec une statue de divinité à tête d'éléphant, dans la vallée du fleuve de Cam-lộ. D'autres souvenirs m'ont été signalés, que je n'ai pas encore pu reconnaître.

Lorsque tous les souvenirs chams du Qu-ảng-trị auront été reconnus et portés sur la carte, on pourra se rendre compte que les centres de population, lors de l'occupation chame, étaient sensiblement aussi nombreux que les centres annamites actuels.

Pour être complet au sujet de cette statue, j'ajouterai que le village de Phư-ông-sơn lui offre un sacrifice solennel d'hommage, *tê*, à la cinquième lune. On porte une part des offrandes à chacune des pagodes du village, pour faire participer à la fête tous les génies protecteurs de la communauté, et on se garde bien d'oublier le *côn d-àng*, l'emplacement de l'ancienne tour chame, qui fut sans doute la première demeure de la statue. Le sacrifice a lieu tous les deux ans, et l'année où il n'a pas lieu à Phư-ông-sơn, c'est An-lưu qui l'offre, dans sa pagode particulière, dépourvue de statue, *thờ v-ong*.

Le culte de la statue a une répercussion dans le langage des habitants. Comme le Génie est connu sous le nom de Th-ần đá, le « Génie-pierre », on s'abstient par respect (*cư*) de prononcer le nom *đá*, « pierre », et on le corrompt en *đ-ớ*. Ces changements cérémoniels sont, on le sait, très fréquents dans l'usage populaire annamite et dans l'écriture des caractères chinois.

Ce culte a aussi sa répercussion dans la vie économique. De même qu'on s'abstient (*cư*) du mot *đá*, par respect pour le Génie, de même on n'emploie pas (*cư*), dans le village de Phư-ông-sơn et dans celui d'An-lưu, de pierres en guise de socles de colonnes, comme c'est l'usage ordinaire. On se sert de briques. On raconte qu'un habitant du village, qui s'était enrichi à Hu-ê et s'y était dépouillé plus ou moins des croyances de sa jeunesse, étant revenu au pays natal et ayant fait construire une belle maison, voulut employer des pierres comme socles des colonnes. Sitôt construite, la maison flamba. C'est le sort qui est réservé à toutes les maisons dans la construction desquelles on manque-rait de respect au Génie-pierre. Ou bien quelque autre malheur s'abattrait sur les habitants de cette maison.

22. *Tour de Phư-ông-sỏi*. Village de : nom vulgaire, Phư-ông-sỏi, « le Hameau du gravier » ; nom administratif, sans doute L-ạch-t-àn ; sous-préfecture [huy-ện] de Do-linh.

Le village de Phư-ông-sói touche presque le grand marché de chợ Cầu, « Marché du Pont », qui est à deux ou trois cents mètres au Nord du siège de la sous-préfecture de Do-linh. Le monument dont il s'agit est également à deux ou trois cents mètres au Nord du marché, dans un bosquet situé sur la lisière des rizières, au bas des mamelons à terre rouge qui commencent la région dite du Bái-trời, en langue vulgaire.

Le bosquet s'appelle *lôi dàng*, « le bosquet *dàng*, *van*, sacré ». Le pagodon de facture annamite qui s'y trouve est dédié à la *bà dàng*, « la dame *dàng*, divine ». C'était, disent les gens, une dame *mọi*, « sauvage », c'est-à-dire chame.

Derrière la pagode est un amas de débris de briques, restes d'une tour écroulée, haut de 2 mètres environ, sur 6 ou 8 mètres de diamètre. Un arbre énorme, *cây giót*, a poussé sur ces débris.

Devant la pagode est posée une pierre de soubassement d'autel, de 0<sup>m</sup> 70 de long sur 0<sup>m</sup> 50 de large environ, avec une moulure. Devant une des pagodes voisines il y a un autre fragment de pierre taillée un peu plus grand.

23. « Le Temple du Buddha qui sort de la terre », *Chùa bụt mọc*, de Liêm-công Đòng. Village de Liêm-công Đòng; canton de Liêm-công; préfecture [*phủ*] de Vinh-linh.

Ce souvenir cham est en relation avec une pierre sacrée vénérée par les Annamites. Je laisserai ici de côté cette pierre sacrée et les légendes ou pratiques religieuses qui s'y rattachent.

Au centre d'un bosquet, dans un espace dénudé et tenu fort proprement, on remarque, au haut de l'esplanade, une sorte de tertre en forme de trident, de 0<sup>m</sup> 20 à 0<sup>m</sup> 40 de haut sur 2 mètres de large et 3<sup>m</sup> 50 de long, dans ses plus grandes dimensions, formé entièrement de pots à chaux à formes anciennes, entiers ou brisés. La forme bizarre que ce tertre dessine sur le sol rappelle le *triçūla* de l'ancien culte cham (fig. 40).

Au centre de ce tertre, au milieu des pots à chaux, sont trois pierres levées, frustes, coniques, de 0<sup>m</sup> 20 ou 0<sup>m</sup> 30 de haut, fichées en terre, légèrement inclinées en avant. Ce sont des *bụt*. Ce mot est ordinairement traduit par « Buddha » dans les dictionnaires; mais, dans le Quảng-binh et le Quảng-trị, il ne désigne jamais les statues laquées et dorées des pagodes, du moins dans l'usage populaire, mais des pierres levées qui sont l'objet d'un culte, qui ont peut-être remplacé d'autres divinités bouddhiques d'un culte antérieur, à forme non chinoise.

Au pied de la pierre du milieu, est une main d'une ancienne statue chame, posée sur les débris de pots à chaux. C'est le vrai *bụt mọc*, « le Buddha qui sort de terre ». C'est aussi le premier exemple de *bụt* sculpté que je rencontre. Mais tout porte à croire qu'en appelant cette pierre *bụt*, on ne considère pas le fait qu'elle est sculptée (1). C'est une main droite: elle est plus grande que

---

(1) On m'a signalé, dans une pagode du Nord du Quảng-binh, un autre *bụt mọc* que je n'ai pu reconnaître.

nature ; elle tient, à pleine poignée, une espèce de bâton cylindrique, peut-être la poignée d'une épée brisée, terminé par un motif de décoration en forme de quatre feuilles d'acanthé ou de flammes ; une chaîne à cabochons, fixée à ce bâton des deux côtés, fait le tour du dos de la main.

Devant le tertre est un autel bas, en briques sèches, où l'on dépose les offrandes, les jours de sacrifices.

Par devant s'échelonnent des pierres brutes posées à même le sol, où l'on dépose aussi des offrandes. Elles ont donc un caractère sacré et représentent

autant de génies particuliers. On dit qu'elles ont toujours été là et que leur arrangement est obligatoire. Elles furent trouvées en même temps que le *bút mọc*.

Enfin, par devant est un écran en bambous et arbustes décoratifs ; puis une barrière en bambous et arbustes percée de deux portes, qui semble séparer le lieu consacré au *bút mọc* du lieu consacré à la pierre sacrée.

On raconte, à propos de cette main de statue chame, la légende suivante. Jadis, un individu du village allant labourer ses champs, brisa la pièce de la charrue appelée *lạc lòi*, « targette de la charrue qui fait saillie » (1). Il prit sa serpe, et, avant de couper l'arbuste avec lequel il voulait remplacer la pièce qui manquait à son instrument, il assujettit le fer de la serpe dans le manche en cognant le manche, comme font les Annamites en pareil cas, sur une pierre. La pierre qu'il cogna fut précisément une statue, ou cette main de statue, qui

se brisa en émettant du sang. Les gens du village, frappés de terreur, auraient enterré la statue sous le tertre des pots à chaux, et il ne resterait que la main que l'on vénère aujourd'hui.

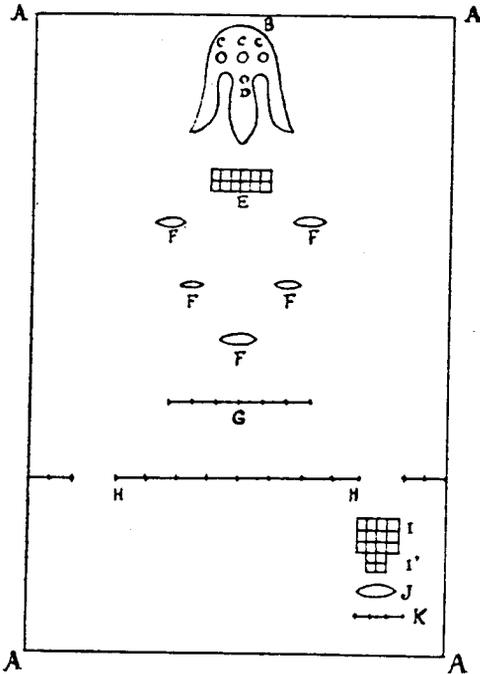


Fig. 40 — PLAN DU CHÙA BÙT MỘC.

AAAA, Esplanade. — B, Tertre en pots à chaux. — CCC, *Bút* en pierres brutes. — D, main de statue, *bút mọc*. — E, autel à offrandes. — FFFFF, Pierres. — G, Ecran. — HH, Haie de séparation. — I, autel. — J, Petit autel. — K, écran.

(1) Y a-t-il une relation quelconque entre ce détail de la légende et le mot *lòi* qui est un nom des anciens Chams, dans le Quảng-trị ? je l'ignore.

Il arrive encore de nos jours aux Annamites d'enterrer les statues chames qu'ils rencontrent par hasard sous le fer de leur pioche ou de leur charrue. Quelque temps avant mon départ de la colonie, un de mes confrères, le P. Henri de Pirey, me raconta qu'on lui avait dit que, dans la région de Cam-lò, un paysan labourant son champ avait heurté une statue chame. Il l'avait aussitôt recouverte de terre, et défense avait été faite par les autorités du village d'indiquer à qui que ce soit l'endroit de la découverte. Mon confrère put cependant, à force de patience, se faire indiquer l'endroit, et le résident actuel de Quáng-trị, M. Gariod, qui, de tout temps, s'est intéressé aux vieux souvenirs de la province, y fit des fouilles fructueuses (1).

On m'a signalé d'autres souvenirs chams, tant dans la province du Quáng-trị que dans celle du Thùra-thiên. Mais comme je n'ai pas encore pu les reconnaître et que les notes que j'ai actuellement à leur sujet ne sont pas suffisantes, je préfère les réserver pour une note ultérieure.

---

(1) Cf. BEFEO, *supra*, p. 199.

# NHÀN NGUYỆT VÀN ĐÁP.

## DIALOGUE ENTRE L'HOMME ET LA LUNE.

### POÈME ANNAMITE TRADUIT

Par PHẠM QUỲNH,

*Secrétaire-interprète à l'Ecole française d'Extrême-Orient.*

---

Le *Nhàn nguyệt vãn đáp* est un spécimen de cette littérature annamite qui réussit avec tant de peine à se faire une place dans notre éducation, à côté de la littérature chinoise. A vrai dire, à part quelques rares œuvres d'assez longue haleine (tels le *Kim vãn kiêu*, le *Nhị độ mai*, etc.), toute notre littérature ne se compose guère que de bluettes de cette taille et de ce sentiment. Il est donc du devoir de tout Annamite soucieux de voir son pays doté enfin d'une langue et d'une littérature qui lui soient propres, de recueillir avec soin ces lambeaux épars de la pensée nationale, emprisonnée jusqu'ici dans le moule rigide de la culture chinoise.

Le petit poème dont je donne ci-dessous la traduction est un dialogue imaginaire entre l'homme et la lune. Son auteur est inconnu, mais il ne semble pas remonter à plus d'une trentaine d'années. Ma version est établie d'après la tradition orale. J'en ai pu réunir quatre autres sensiblement différentes. Trois d'entre elles appartiennent à des recueils manuscrits factices de poésies diverses et de chansons populaires en *chữ-nôm* qui se trouvent à la bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient, et la quatrième, également en *chữ-nôm*, a été publiée, avec un autre poème du même genre, par la librairie annamite Quan-văn đường 觀文堂, à Hanoi. Voici les titres de ces divers recueils :

- 1° *Quốc âm thi văn tập* 國音詩文集 ;
- 2° *Quốc âm ca dao* 國音歌謠 ;
- 3° *Đại Nam quốc âm ca khúc* 大南國音歌曲 ;
- 4° *Nhàn ảnh nhàn nguyệt vãn đáp* 人影人月問答.

J'indiquerai en note, toutes les fois qu'il y aura lieu, les variantes fournies par ces divers textes. Pour abrégé les titres, je ne donnerai que les initiales des deux derniers mots : V. t. (văn tập) pour le *Quốc âm thi văn tập* ;

C. d. (ca dao) pour le *Quốc àm ca dao*; C. kh. (ca khúc) pour le *Đại Nam quốc àm ca khúc*; et V. đ. (vân đáp) pour le *Nhàn ảnh nhàn nguyệt vân đáp*.

I

*Tiết thu dạ* <sup>(1)</sup>, *thiên quang vàn tĩnh* <sup>(2)</sup>,  
*Chôn lữ-đình* <sup>(3)</sup> *giấc tỉnh canh khuya*.  
*Tai nghe văng-vẳng bồn bề*,  
*Gương Nga vằng-vặc giải kê què-lan*.  
*Thầy giảng thoát* <sup>(4)</sup> *động lòng vàng*,  
*Ngâm câu «vân Nguyệt» đọ ngang với giờ* <sup>(5)</sup>.

Une nuit d'automne, par un ciel clair et calme <sup>(6)</sup>,  
Dans une auberge de la route <sup>(7)</sup>, je m'éveille à une heure avancée de la nuit,  
Et prête l'oreille aux quatre coins de l'espace.  
La lumière de la lune <sup>(8)</sup> vient baigner <sup>(9)</sup> la vérandah fleurie <sup>(10)</sup>.  
Sa vue remue tout à coup mon jeune cœur <sup>(11)</sup>,  
Et je chante ces « questions à la lune » pour me rendre digne de ce spectacle <sup>(12)</sup>.

---

(1) Var. : C. d. « *Tiết xuân dạ...* » ; C. kh. « *Tiết qui hạ...* ».

(2) Var. : V. t. « *...giờ quang mây tĩnh* ».

(3) Var. : C. kh. « *nhà thảo đường...* »

(4) Var. : C. kh., V. t. et C. d. « *...thèm động...* ».

(5) Le V. t. corrige ainsi le second hémistiche de ce vers : « ... *Đề than với Giờ* » (pour me plaindre au Ciel). Il me semble que c'est une erreur. Le ton du poème n'est pas celui d'une élégie. C'est le ton d'un poète qui doit être jeune et heureux, ou tout au moins qui veut l'être. Il se trouve en présence d'un spectacle incomparable : la lune dans toute sa plénitude, baignant de sa limpide lumière des plaines infinies. Il veut en jouir dignement, en poète, et non le « subir » à la façon de ces contemplateurs béats qui s'absorbent tout entiers dans ce qu'ils voient. Si, à la fin, il lui échappe quelques réflexions pessimistes sur le monde et ses contemporains, ce n'est pour ainsi dire qu'incidemment, et comme en font tous les lettrés.

(6) Litt. « ciel clair, nuages tranquilles ».

(7) *Lữ đình* 旅亭, auberges établies le long des routes pour recevoir les voyageurs la nuit.

(8) La lune est appelée poétiquement le « miroir de Hằng-nga » (*gương nga*).

(9) Litt. « s'étendre, toucher ».

(10) *Què-lan*, litt. « cannelle, magnolia ». — Cette expression sert à désigner une amitié très intime, et par extension un lieu propre aux conversations entre amis intimes, une vérandah donnant sur une cour ou un jardin.

(11) Litt. « mon cœur d'or ».

(12) Litt. « pour me comparer, m'égalier au ciel ».

II

« Hỡi chị <sup>(1)</sup> Nguyệt mây nhòe sau trước :  
« Duyên có sao mà được thành-thời ? »  
Nguyệt rằng : « Vật đổi, sao dời,  
« Thàn <sup>(2)</sup> này Giời để cho người soi chung.  
« Làm cho mới mẻ <sup>(3)</sup> anh-hùng !  
« Nghìn thu sương-tuyết một lòng thanh quang ! »

« Sœur Lune, permettez que je vous pose quelques questions sans ordre <sup>(4)</sup> :  
« D'où vous vient ce privilège de (vivre là-haut) en pleine liberté <sup>(5)</sup> ? »  
La Lune me répond : « Les êtres changent, les étoiles se déplacent ;  
« (Mais) moi, le Ciel m'a mise ici pour servir de miroir à toute l'humanité <sup>(6)</sup>.  
« (Que de fois) j'ai tourmenté <sup>(7)</sup> le cœur des héros !  
« A travers mille automnes, par les rosées et les neiges, mon cœur reste  
tranquille et ma clarté pure <sup>(8)</sup> ! »

III

« Hỡi chị Nguyệt có đường lên tới ?  
« Chôn thiềm-cung <sup>(9)</sup> phòng độ bao xa ? »  
Nguyệt rằng : « Ta lại biết ta,  
« Có cây đan-quê, ày là chị-em !  
« Anh-hùng thử tới mà xem !  
« Kia gương ngọc thỏ, nọ dèm thủy tinh ! »

« Sœur Lune, demandé-je, existe-t-il un chemin pour monter jusqu'à vous ?  
« A quelle distance se trouve à peu près votre céleste palais <sup>(10)</sup> ? »  
La Lune me répond : « Je ne connais que moi-même.  
« L'arbre đan-quê <sup>(11)</sup>, voilà mon seul compagnon !

(1) Le V. đ., le C. kh. et le C. d. remplacent toujours *chị*, « sœur », par *dì*, « tante ».

(2) VAR.: C. d. et V. đ. « *gương này...* »

(3) VAR.: C. kh. « ...mới mẻ... » ; V. t. « ...rõ mặt... » ; V. đ. « ...mới mẻ... ».

(4) Litt. « paroles — fin — commencement ».

(5) Litt. « cause — motif — quoi — pour — avoir — pleine liberté ».

(6) Litt. « corps-ci — Ciel — laisser — pour — hommes — mirer — en commun ».

(7) Du désir de me posséder.

(8) Litt. « mille — automnes — rosée — neige — un cœur — pureté — clarté ».

(9) VAR.: V. đ. et C. d. « ... phòng mây mưi xa ».

(10) *Thiềm-cung* 蟾宮, « palais du crapaud » (cf. note plus bas).

(11) *Đan-quê*, « cannelle rouge ». — Cet arbre semble être le même que le *cây-đa* des légendes populaires qui pousse dans la lune et au pied duquel aime à se tenir le fameux *thằng cuội*, le menteur invétéré, qui, après avoir trompé les hommes, s'enfuit d'un trait jusque dans la lune. — Le poète dédaignant peut-être l'appellation commune, l'a baptisé d'un nom plus savant : cannelle rouge.

« O héros ! essayez quand même de venir jusqu'à moi !  
« Là est la glace au lapin de jade et là le store de cristal (1) ! »

IV

« *Hỏi chị Nguyệt có tình chẳng tá (2) ?*  
« *Cứ xuân-thu (3) phỏng đã nhường bao ?* »  
*Nguyệt rằng : « Chút phận thơ đào (4).*  
« *Càng lên càng tỏ, càng cao càng tròn !*  
« *Mảnh (5) gương vàng-vặc chẳng mòn,*  
« *Bao nhiêu tinh-đầu là con cái nhà !* »

« Sœur Lune, demandé-je, avez-vous eu quelque amour ?  
« Combien comptez-vous déjà de printemps et d'automnes ? »  
La Lune me répond : « Je ne suis qu'une jeune et frêle personne (6).  
« Plus je monte et plus je brille ; plus je m'élève et plus (mon disque)  
s'arrondit.

« Mon miroir resplendit sans jamais se ternir.  
« Toutes les étoiles qui sont ici sont des enfants de ma famille ! »

V

« *Hỏi chị Nguyệt Hằng-nga mây tuổi,*  
« *Cứ ngày rằm đèn tôi thì ra ?* »  
*Nguyệt rằng : « Ta lại biết ta (7),*  
« *Mình-mình trường dạ ai mà biết ai ?*  
« *Vày nên mở mắt soi đời,*  
« *Biết nơi nham-hiêm, biết loài tà dan !* »

(1) « Le soleil est formé de l'essence du principe mâle, qui, en se condensant, affecte la forme d'un oiseau. Le corbeau, (son symbole), qui a trois orteils, appartient au principe mâle et est de nombre impair. — La lune est formée de l'essence du principe femelle qui, en se condensant, affecte la forme d'un quadrupède. (Elle est symbolisée par) le lapin qui appartient au principe femelle et est de nombre pair. » (日者陽精之宗積而成鳥象鳥而有三趾陽之類其數奇月者陰精之宗積而成獸象免陰之類其數偶) (*Heou Han chou*, 後漢書, k. 20, 2 a, section de l'Astronomie). En langage poétique, l'expression *ngọc thỏ* 玉兔 s'emploie pour désigner la lune elle-même, comme l'expression *kim ô* 金烏 pour désigner le soleil. — *Dèm thủy-tinh* (en chinois *thủy-tinh liêm* 水精簾), « store de cristal ». Sous les T'ang 唐, les stores des palais étaient faits de cristal et de perles. Aussi étaient-ils encore appelés *chu liêm* 珠簾 ou *lưu-li liêm* 琉璃簾. Lí Thái-bạch 李太白 en parle dans sa poésie intitulée : 玉階怨 (Complainte d'une courtisane). — L'auteur du « *Vân Nguyệt* » présume donc qu'il doit s'en trouver de semblables dans la lune auxquels elle doit sa belle lumière.

(2) VAR. : V. t. « ... bóng xanh bao ná ? » ; C. kh. « ... xuân tình bao tá ? ».

(3) VAR. : V. đ. et C. d. « Chớ niên-hoa... » ; V. t. et C. kh. « Kê niên-hoa... »

(4) VAR. : C. d. et V. đ. « ... yều liễu thơ đào » ; C. kh. « ... tui phận má đào ».

(5) VAR. : V. đ. et C. d. « Tâm gương... »

(6) Litt. « frêle sort, jeune pécher ».

(7) VAR. : V. t. et C. kh. « ... trong cõi người ta ».

« Sœur Lune, demandé-je, quel âge a la belle Hằng-nga (1),  
« Elle qui ne se montre que la nuit du quinze de chaque mois ? »  
La Lune me répond : « Je ne connais que moi-même.

« Durant ces longues et interminables nuits, qui pourrait reconnaître un autre  
homme ?

« Aussi me suis-je levée pour éclairer le monde,

« Pour pénétrer les recoins les plus obscurs et les cœurs les plus pervers ! »

## VI

*Nghe Nguyệt nói, lòng càng yêu Nguyệt,  
Biết lòng ta có Nguyệt cho chăng ?  
Muôn lên cho trời cung giăng !  
Kết duyên cho được chị Hằng mới tha !  
Một giăng với một mình ta !  
Biết nhau chỉ có canh ba điểm tùng !...*

Plus j'entends parler la Lune, plus mon cœur s'éprend d'elle.

Qui peut savoir si mon cœur la possédera jamais ?

Comme je voudrais monter jusqu'à son palais !

Je ne la quitterais qu'après l'avoir aimée jusqu'à la posséder (2) !

Etre seul à seul avec elle !

Nous connaître seulement pendant que sonne la troisième veille (3) !....

## VII

*Nguyệt thông-thả ước lòng lại hỏi :  
« — Cõi trần-dan là cõi làm sao ? »  
« — Cuộc đời xem tựa chiêm bao :  
« Còng, hẫu, khanh, tướng xòn-xao trong vòng.  
« Tranh nhau vì chút hơi đồng,  
« Giết nhau vì miếng đình-chung của Giời ! »*

---

(1) L'opinion populaire admet généralement l'existence dans la lune d'une belle femme du nom de Hằng-nga, qui ne paraît que le quinze de chaque mois, au moment de la pleine lune. On l'appelle vulgairement *Chị Nguyệt*, « Sœur Lune » ; Hằng-nga est son nom poétique et tire son origine de la légende chinoise qui veut que Hằng-nga 姮娥, la femme du prince-archer Nghê 羿, ayant dérobé à son mari l'élixir de longue vie, s'enfuit dans la lune où elle fut transformée en *thiềm thừ* 蟾蜍, « crapaud ». — La distinction que semble faire l'auteur dans ce vers entre Hằng-nga et *Chị Nguyệt*, qui ne sont que deux noms différents d'un même personnage, ne saurait donc être prise à la lettre. Du reste, si tant est qu'il faisait cette distinction, il se contredit dans tout le corps du poème, la « sœur Nguyệt » affirmant à plusieurs reprises qu'elle est seule à habiter la lune.

(2) Litt. « lier — amour — jusque — avoir — sœur Hằng — alors — lâcher ».

(3) Litt. « Connaître — l'un l'autre — seulement — avoir — troisième veille — sonner — tùng ! »

Bientôt, la Lune timidement me demande à son tour :

« — L'humanité, comment donc est-elle ? »

« — Le spectacle du monde. (réponds-je), ressemble à un rêve :

« Dans le cercle s'agitent ducs et marquis, ministres et généraux,

« Se querellant pour ce peu de chose qu'est l'argent <sup>(1)</sup>,

« S'entretenant pour un lambeau de puissance et de gloire (que lâche)  
le Ciel! »

## VIII

*Nguyệt lại hỏi đèn ngời quàn-tứ,  
Buổi vãn-lôi hai chữ <sup>(2)</sup> « Kinh luân ».  
Ta rằng : « Có đứng <sup>(3)</sup> thánh-thần,  
« Ra tay dẹp loạn, đem công trị bình.  
« Còn phường chức lợi tham danh,  
« Chẳng qua như truyện minh-linh du-phù <sup>(4)</sup> ! »*

La Lune me demande encore comment les sages

(Ont su appliquer) pendant ces tempêtes du monde <sup>(5)</sup> ces deux mots « Ré-intégrer l'ordre <sup>(6)</sup> ».

Je lui réponds : « Nous avons quelques grands hommes

« Qui ont déployé leurs talents pour réprimer les révoltes, et porté leurs efforts au maintien de la paix.

« Quant à la foule des assoiffés de fortune et des ambitieux de gloire,

« Leur vie n'est que l'histoire d'un vermisseau ou d'un éphémère ! »

---

(1) Litt. « à cause d'un peu d'odeur de l'argent ». *Đông* pour *đồng tiền*.

(2) VAR. : V. t. « ... hay giữ ... »

(3) VAR. : V. đ. et C. d. « ... đã có... »

(4) Chaque version donne une leçon différente pour ce vers : C. kh. « ... lênh-dênh chim phù » ; V. t. « ... lênh-dênh khu-phù » ; C. d. « ... lênh-dênh khoa mò » ; V. đ. « ... minh-linh khu-phù », et la version orale : « ... lênh-dênh của mò ». — J'ai cru préférable de suivre la leçon du *Vãn-dáp*, qui toutefois me parait un peu fautive en écrivant *khu-phù* pour *du-phù* qui n'est autre chose que *phù-du* (蜉蝣, nom de l'éphémère) renversé pour les nécessités de la rime. — Le *minh-linh* 螟蛉 est une espèce d'insecte qui s'attaque aux feuilles des mûriers.

(5) Litt. « temps de nuages et de foudre ».

(6) *Kinh luân* 經綸, « régler, mettre dans l'ordre ». Quand le monde sort d'une crise qui trouble profondément l'ordre naturel des choses, la mission du sage est de « réintégrer cet ordre ». — Le vers tire son origine de la phrase suivante du *Dịch kinh* (Livre des Transformations) : « 雲雷屯君子以經綸 » (k. 屯).

IX

Nguyệt lại hỏi : « Rừng <sup>(1)</sup> nhỏ mây kê,  
« Rõ ra tay bé què Tràng-an ? »  
Ta rằng : « Cá bé, chim ngàn !  
« Đồi nào chẳng có phương-hoàng kên-nghê ? »  
Ta hỏi Nguyệt ngàn-ngơ ngo-ngần,  
Nguyệt hỏi ta thơ-thần thần-thơ !

La Lune me demande encore : « Dans la forêt des lettrés, combien d'élus  
« Ont su conquérir le laurier <sup>(2)</sup> à la capitale ? »  
Je lui répons : « Autant que de poissons dans la mer et d'oiseaux sur les  
collines !

« Quel siècle ne possède son phénix et sa baleine <sup>(3)</sup> ? »  
(C'est ainsi que) je l'interroge silencieusement et pensivement,  
Et que pensivement et silencieusement elle m'interroge !

X

Trời hoa trước gió phật-phơ.  
Gió hiu-hiu thổi, hương đưa ngạt-ngào.  
Canh càng thâm <sup>(4)</sup> nguyệt càng cao !  
Nguyệt ta, ta Nguyệt biết bao nhiêu tình !  
Mây cầu ngàm chôn lữ-đình <sup>(5)</sup>.  
Có ai biết Nguyệt biết mình cho chẳng ?

Les rameaux fleuris se balancent au souffle du vent.  
Au vent qui souffle doucement, les parfums m'inondent à m'étouffer.  
A mesure que la nuit devient plus profonde, la lune s'élève plus haut !  
La Lune et moi, quel amour nous avons l'un pour l'autre !  
Ces strophes, je les chante dans une auberge de la route.  
Qui saura jamais (ce qui se passe à cette heure) entre la Lune et moi ?

---

(1) VAR. : V. đ. « ...làng nhỏ... » ; C. kh. « danh nhỏ... ».

(2) Litt. « couper la cannelle ».

(3) Phương-hoàng 鳳凰, « phénix ». — Kên-nghê 鯨鯢, « baleine ». — Animaux fabuleux, symbole des grands hommes.

(4) VAR. : C. đ., C. kh. et V. đ. « Canh càng lên... » ; V. t. « Gương càng tỏ... ».

(5) VAR. : C. kh. « ...chôn què-đình ».

# NOTES ET MÉLANGES.

---

## NOTE SUR LE CANAL DE HING-NGAN 興安 (KOUANG-SI).

En mai 1911, revenant de Tch'ong-k'ing 重慶 (Sseu-tch'ouan) vers Hong-kong, j'ai cru intéressant, sur les conseils de M. Ch.-B. MAYBON, de l'Ecole française d'Extrême-Orient, de ne point suivre la voie banale du Yang-tseu jusqu'à Chang-hai, mais de m'arrêter au lac Tong-t'ing 洞庭, et, partant de Yo-tcheou fou 岳州府, de traverser du Nord au Sud le Hou-nan par Tch'ang-cha 長沙, Heng-tcheou 衡州, Yong-tcheou 永州, gagnant ainsi Kouei-lin 桂林, la capitale du Kouang-si, en passant par Hing-ngan 興安.

J'avais pu réunir assez peu de renseignements sur cet itinéraire; il est vrai que je m'étais rapidement décidé à le prendre; mais j'ai pu constater une fois de plus combien on s'exagère les difficultés de voyage en certaines provinces qui ont été relativement peu parcourues jusqu'à présent.

Les propos attribués aux Hounanais, qui se seraient vantés il y a peu de temps encore qu'aucun étranger n'avait pu traverser de part en part leur province, ce qui du reste est inexact, leur opposition constante et énergique à la construction du chemin de fer Canton-Han-k'ou avec l'aide de capitaux et d'ingénieurs étrangers, enfin les troubles anti-européens de Tch'ang-cha de l'année précédente, donnaient une apparence de vérité à la légende qui prête aux Hounanais des sentiments peu hospitaliers.

En fait, et bien que j'aie fait environ 500 kilomètres à pied, je n'ai rencontré dans ce parcours qu'une curiosité parfois indiscreète, mais jamais malveillante. Je dois ajouter que j'ai une certaine habitude des voyages dans l'intérieur, que je n'avais qu'un domestique facile à surveiller, des coulis de la contrée et deux soldats d'escorte comme il est de règle quand on possède un passeport.

La descente du Yang-tseu de Tch'ong-k'ing à Yi-tch'ang 宜昌 et Yo-tcheou n'est que du beau tourisme; j'ai pu continuer jusqu'à Siang-t'an 湘潭 (Hou-nan) au moyen d'un steam-launch. De là par terre jusqu'à Kouei-lin (Kouang-si) la route est bonne en tant que route chinoise; elle raccourcit considérablement le temps qu'exigerait le trajet par jonque ou sampan, possible en certaines saisons. C'est surtout la possibilité de ce voyage par eau dont je voulais me rendre compte, les géographies et récits de voyages que j'avais consultés n'étant pas très affirmatifs sur l'existence de cette communication entre le bassin du Yang-tseu et celui du Si-kiang et par conséquent sur la possibilité d'aller par rivières, fleuves ou canaux (dont le Grand Canal), de Canton à Pékin.

Ce n'est pourtant pas une chose nouvelle que ce canal de communication, puisque les Annales chinoises en parlent plus de deux siècles avant notre ère. L'historique de cette œuvre vient d'être fait par un sinologue distingué, le Père RENAULT, des Missions Etrangères, pro-préfet apostolique du Kouang-si, en résidence à Kouei-lin, où il a consulté tous les documents chinois relatifs à ce canal.

Il en a rédigé un résumé qu'il destinait à l'*Echo de Chine* et qu'il a bien voulu me communiquer. Je suis heureux de pouvoir en extraire les renseignements suivants :

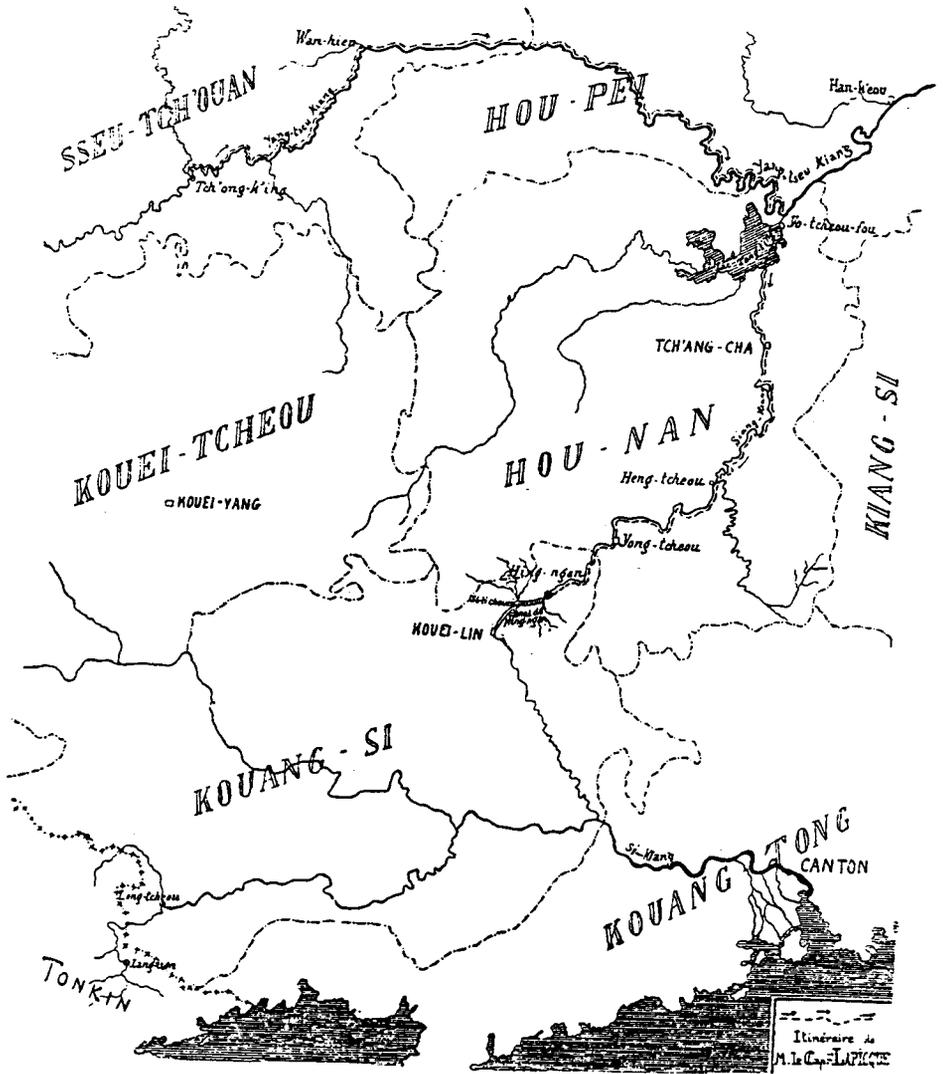


FIG. 41. — CARTE DU CANAL DE HING-NGAN.

Le fameux Empereur Che Houang-ti 始皇帝 des Ts'in 秦 (246-210 av. J.-C.), après avoir soumis la plupart des pays du Nord, songea en 214 av. J.-C. (33<sup>e</sup> année de son règne) à entreprendre aussi la conquête des contrées du Sud qui n'avaient jamais été soumises à l'empire et qui étaient encore considérées comme sauvages: c'était la région dite des Po-Yue 百越, c'est-à-dire les cent principautés de Yue. Une telle expédition demandait un chef habile et des troupes aguerries.

Wei T'ou-tsiu 尉屠雎 en fut chargé: il emmena, est-il écrit, cinq cent mille hommes (?), divisés en cinq corps dont chacun devait occuper l'un des principaux

défilés, parmi lesquels celui qui séparait alors le Kouang-si du Hou-nan. Che Houang-ti députa en même temps Kien Lou-wou 監祿無 pour assurer les approvisionnements, avec ordre de creuser des canaux de communication entre le Tan-ho et le Siang-ho, et ainsi assurer la facilité du transport des grains. C'est donc réellement à cette époque que l'on commença à creuser ledit canal.

Un peu plus tard, sous la dynastie des Han (25-221 ap. J.-C.), il fut continué et prolongé, voici à quelle occasion.

Ts'in Che Houang-ti avait conquis en partie l'Annam, et l'avait organisé en provinces administrées par des fonctionnaires indigènes ou chinois; mais ce pays cherchait à s'affranchir de la domination chinoise. Vers l'an 40 après J.-C., l'occasion sembla bonne pour opérer une révolution, et ce fut une noble femme nommée Tcheng Tsö 徵側 (en annamite Trung-Trác), qui, pour venger la mort de son mari, essaya de secouer le joug de l'étranger: aidée de sa sœur Trung-Nhi, elle s'était proclamée reine, et s'était formé un parti considérable dévoué à sa cause.

L'Empereur de Chine, en pareille circonstance, crut devoir envoyer son meilleur général qui eut vite pacifié l'Annam et rétabli l'ordre. Ce général était Ma Yuan 馬援 ou Ma Fou-p'o 馬伏波. En arrivant au Kouang-si, il se vit tout d'abord obligé, pour faciliter le passage de ses troupes, d'agrandir et de continuer le canal de Hing-ngan, commencé d'une manière assez primitive par Kien Lou-wou. Il le fit creuser sur une longueur de 60 li jusqu'à Yong-kiang 融江.

Mais ce fut surtout sous la dynastie des T'ang, en la première année *pao-li* 寶歷 de King-tsong 敬宗, 13<sup>e</sup> empereur de la dynastie, soit 825, que Li-Pouo 李渤 entreprit de réparer le canal en ruine et de le consolider; il y construisit les écluses dites Teou-men 斗門. Plus tard, en la 5<sup>e</sup> année *kan-t'ong* 咸通, soit 868, sur l'ordre du préfet Yu Mong-wei 魚孟威, furent établis des revêtements de pierres à saillies sur un parcours de 60 li: de forts pieux en bois dur enfoncés dans le sol formaient des écluses qui furent d'abord au nombre de 36.

Sous les dynasties suivantes de nombreux travaux durent encore être faits pour réparer les dégâts causés par les grandes crues.

Les dernières grandes réparations dateraient de 1886 à 1887.

Une inscription sur une grande pierre dressée marque « le point de séparation (des eaux des rivières) Siang et Si »; elle est datée du 2<sup>e</sup> mois de l'année *sin-hai* de la période *k'ien-long*, de la dynastie des Ts'ing (1791).

La pierre se dresse à l'extrémité d'un musoir situé au Sud, à moins de deux kilomètres de Hing-ngan, au point connu sous le nom de Fen-choui t'ang 分水塘 ou « séparation des eaux ». C'est là en effet que fut construit en pierre de taille un éperon dont le but était de partager les eaux du Siang-kiang, affluent du Yang-tseu, dont la source se trouve à 90 li de ce point au Sud, près du mont Hai-yang. L'une des deux branches s'en va suivant le cours naturel dans la direction du N.-N.-E., vers le lac Tong-t'ing qui communique avec le Yang-tseu; après une centaine de kilomètres de parcours dans le Kouang-si, elle le quitte pour traverser tout le Hou-nan en passant par Yang-tcheou, Heng-tcheou et la capitale Tch'ang-cha, tout en recevant de nombreux affluents. L'autre partie de l'eau détournée va dans le canal, qui d'abord remonte au Nord, passe dans les faubourgs et aux pieds des murs de Hing-ngan, et après un parcours de trois kilomètres environ, prend une direction générale Ouest pour aller rejoindre le Yong-kiang, l'une des rivières formant le Kouei-ho qui tombe dans le Si-kiang à Wou-tcheou.

A cette jonction du canal se trouve une agglomération assez importante dite Ta-yong hien, qui est distante d'une soixantaine de *li* de Hing-ngan. Comme deux *li* font plus d'un kilomètre, il est probable que la longueur totale du canal est supérieure à trente kilomètres.

J'ai pu y constater une navigation assez importante. La pente allant de Hing-ngan vers Ta-yong hien a nécessité, pour la retenue des eaux, la présence de barrages nombreux que traversent péniblement les embarcations. Généralement ces barrages sont composés de pieux, de fascines, de pierres contenues dans d'énormes paniers en bambou. A ces endroits, quand plusieurs embarcations sont réunies, les hommes préposés à la garde du barrage, aidés des équipages, dégagent quelques-uns de ces matériaux, et les embarcations profitent de la masse d'eau qui s'échappe pour passer ; l'ouverture est rebouchée aussitôt après, sauf dans la saison des hautes eaux où un pertuis étroit reste constamment ouvert, permettant ainsi une navigation plus rapide.

Les embarcations employées sont de longs sampans de 12 à 13 mètres de long, de 1 m 50 à 2 mètres de large, qui arrivent, tout en prenant de 7 à 8 tonnes, à caler moins d'un pied. Ils sont recouverts de toiles mobiles en nattes. Ils naviguent le plus généralement à la perche ou remorqués par leur équipage, qui, bien souvent, doit se mettre à l'eau pour déséchouer l'esquif.

J'ai laissé Hing-ngan à l'aurore d'un beau jour de mai ; dès le départ, un chemin plat, rappelant par moments une allée de grand parc, suit le canal creusé dans une plaine étroite et longue, piquée çà et là d'élégantes touffes de bambous. A droite, tout à coup, une pièce d'eau, claire et fraîche, est pour moi une véritable révélation. Je suis manifestement sur l'emplacement d'un grand lac desséché qui devait occuper l'intérieur de ce cirque si nettement dessiné. Au N.-E. et au S.-O., j'ai pu constater deux dépressions dans cette cuvette indiquant la direction du grand axe, identique ou presque à celle du canal.

Il semble évident que les eaux de ce lac ont dû se déverser simultanément ou successivement, soit par l'émissaire N.-E., soit par l'émissaire S.-O. Tout fait croire qu'à une certaine époque, qu'il est du reste impossible de fixer, les eaux de certains affluents du Si-kiang et du Yang-tseu avaient là une origine commune.

Quoi qu'il en soit, il était intéressant de constater l'existence de cette communication. La question a une certaine importance pour nous, Français, car, à l'époque de la conquête du Tonkin, le riz destiné à ravitailler les Pavillons Noirs guerroyant contre les nôtres du côté de Lang-son, arrivait, paraît-il, du Hou-nan par cette voie.

Au point de vue sportif, il serait permis à un amateur de se rendre par canaux et rivières, avec un petit canot automobile spécialement conditionné, de notre frontière Est du Tonkin, via Long-tcheou, jusqu'à Pékin.

Il faut noter aussi que c'est par cette voie qu'arrivent encore à Canton, pour être décorées comme il convient, toutes les porcelaines de K'ieou-kiang. Par Chang-hai et la mer, le transport ne nécessiterait pas un pareil délai, mais, et cela m'a été assuré par plusieurs marchands, en présence de l'énergique opposition des corporations de bateliers que font vivre depuis des siècles les transports du canal de Hing-ngan, aucun essai n'a pu être tenté jusqu'ici pour diminuer les distances et emprunter d'autres voies.

# BIBLIOGRAPHIE.

---

## Indochine.

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS. — *Le Bayon d'Angkor Thom*, bas-reliefs publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la mission Henri DUFOUR avec la collaboration de Charles CARPEAUX. — Paris, Leroux, 1910, in-1<sup>o</sup>.

La Commission archéologique de l'Indochine a fini par mener à bien cette publication annoncée depuis longtemps, et retardée par des difficultés de toute sorte dont on trouvera l'écho dans les procès-verbaux insérés à son *Bulletin*. L'ouvrage n'est pas absolument complet: il manque encore quelques planches, et surtout les plans, qui permettraient de situer les uns par rapport aux autres les différentes séries de bas-reliefs. Mais il est cependant utilisable, et son apparition marque une date dans l'histoire de l'archéologie indochinoise: voici désormais sauvé de la ruine qui le menaçait un des trois grands ensembles de bas-reliefs de l'ancien Cambodge. Les deux autres auront bientôt leur tour: Angkor-Vat est déjà en chantier, et Bantây Čhmâr ne tardera pas à le suivre.

Les 250 planches du Bayon, exécutées avec beaucoup de soin d'après les photographies de la mission Carpeaux-Dufour, se répartissent en deux séries: galeries intérieures, galeries extérieures. Chacune d'elles a une numérotation distincte, ce qui ne facilite pas les recherches et expose plutôt à de fâcheuses confusions. Les éditeurs se sont d'ailleurs montrés fort avares d'explications: pas un mot d'avertissement, pas même une table provisoire indiquant *grosso modo* comment les diverses scènes se distribuent sur la pierre; pour se guider, le lecteur n'a d'autre ressource que la mention: Galerie intérieure (ou extérieure), Face nord (ou sud, etc.), écrite en caractères microscopiques dans un coin de la feuille. On aurait pu, en attendant les plans, donner quelques renseignements complémentaires, puisque, aussi bien, la Commission avait renoncé à donner en même temps que les photographies un texte explicatif. Sur ce dernier point, on ne peut qu'approuver sa décision: une simple description, forcément incomplète et subjective, eût été inutile en face des bas-reliefs eux-mêmes; quant à l'interprétation des scènes figurées, elle est malheureusement fort difficile, et il est à craindre qu'elle se fasse attendre longtemps encore. Mais ce n'était pas une raison pour différer la publication des bas-reliefs, bien au contraire: si nous ne sommes pas encore en état de les expliquer, nous avons du moins à notre disposition un document sur lequel nous allons pouvoir travailler.

Qu'avons-nous espoir d'en tirer?

Tout d'abord de précieux renseignements sur la vie « publique et privée » des Cambodgiens du IX<sup>e</sup> siècle. On a souvent reproché aux études cambodgiennes de s'être bornées à tirer des inscriptions une fastidieuse nomenclature de rois et de dignitaires, sans avoir jamais réussi à « faire revivre le peuple khmèr ». La publication des bas-reliefs du Bayon est la meilleure réponse qui ait jamais été faite à ces critiques. Ces naïves images, bien plus vivantes que les compositions décoratives et stylisées

d'Angkor-Vat, nous montrent précisément ce « peuple khmèr » sous les aspects les plus divers : au marché, à la chasse, à la pêche, à la guerre, ou prosterné devant ses dieux. Il n'est pas une planche d'où l'on ne puisse extraire d'intéressants *realia* : c'est là un travail qui pourrait être entrepris en dehors de tout souci d'identification des personnages et qui donnerait des résultats immédiats.

L'interprétation des scènes est une question de patience, et de chance. Actuellement, il faut bien l'avouer, la majeure partie d'entre elles reste absolument inexplicable. Les seuls faits acquis sont les suivants :

Les galeries extérieures semblent bien, comme à Bantây Āhmār, consacrées à des épisodes contemporains ou tirés tout au moins de l'histoire locale : pas un seul personnage mythologique, mais des défilés guerriers, des scènes au palais ou sur la place publique (remarquer les jongleurs, équilibristes, comédiens et coureurs des n<sup>os</sup> 69-71-72), surtout d'interminables combats. Dans ces batailles, les Cambodgiens, reconnaissables à leurs cheveux courts, sont généralement aux prises, soit sur terre (n<sup>os</sup> 79-125), soit sur l'eau (n<sup>os</sup> 22-24), avec des hommes d'un type très différent, que nous retrouvons du reste à Bantây Āhmār en lutte avec les Khmèrs : ils portent une coiffure à étages, *identique à celle qui est sculptée sur un mukhalinga de Mi-son* (F<sub>1</sub>, v. BEFEO, IV, 880). Ce détail, venant s'ajouter à ce que nous savons déjà des guerres avec le Champa sous le règne de Yaçovarman (cf. l'inscription de Bantây Āhmār, AYMONIER, *Cambodge*, II, 345), laisse supposer que les soldats en question sont des Chams. C'est le seul renseignement positif que l'on puisse tirer actuellement de l'examen de cette galerie extérieure, et il est probable que nous devrons nous en contenter jusqu'au jour où un texte épigraphique analogue à celui de Bantây Āhmār et plus explicite nous aura fait connaître les intentions des sculpteurs.

L'identification des scènes de la galerie intérieure sera certainement plus aisée : elles ont en effet un caractère nettement mythologique. Les défilés eux-mêmes semblent être des cérémonies religieuses (comme à Angkor Vat celui de Paramaviṣṇuloka). Au demeurant, quatre légendes brâhmaniques se laissent dès maintenant reconnaître :

N<sup>o</sup> 31. Légende de Pradyumna, fils de Kṛṣṇa et de Rukmiṇī, jeté à la mer par le démon Çambara. L'enfant est dévoré par un poisson, que des pêcheurs prennent ensuite dans leur filet et viennent offrir à Çambara. En dépeçant l'animal, les pêcheurs trouvent Pradyumna (qui n'est autre que Kâma, le dieu de l'amour). Une servante de Çambara, Mâyāvati (incarnation de Rati, l'épouse de Kâma), élève en cachette celui qui doit être son époux et qui tuera plus tard Çambara (cf. *Viṣṇupurāna*, V, 27 ; *Bhāgavatapurāna*, X, 55).

N<sup>os</sup> 77-81. Barattement de l'océan de lait.

N<sup>o</sup> 98. Kâma réduit en cendres par le feu de Çiva.

N<sup>os</sup> 106-107. Rāvaṇa écrasé par Çiva.

Bien que Viṣṇu apparaisse plusieurs fois sur ces bas-reliefs (v. surtout n<sup>o</sup> 61), la place d'honneur est laissée à Çiva : cela confirme pleinement les données de l'inscription de Sdok kak thom qui fait du Bayon (skt. Yaçodharagiri, khm. Vnaṃ kantāl) un temple çivaïte, consacré à l'adoration du *devarāja* sous la forme du *linga* (2).

G. CÆDÈS.

(1) Ces trois dernières légendes se retrouvent à Angkor-Vat.

(2) V. FINOT, *Sur quelques traditions indo-chinoises*, Bull. de la Comm. archéol. de l'Indochine, 1911, p. 20.

LUCIEN DE REINACH. — *Le Laos*. Edition posthume, revue et mise à jour par P. CHEMIN-DUPONTÈS. Préface de M. Paul DOUMER. — Paris, Guilmoto, [1911]; in-8°, VII-392 p.

Lucien de Reinach, qui a laissé au Laos le souvenir d'un administrateur excellent, s'était passionné pour ce pays dont le charme l'avait séduit, et à l'avenir duquel il croyait profondément. Le beau livre qu'il lui a consacré en 1901 (1) est resté l'ouvrage d'ensemble capital sur le Laos français : c'est un riche répertoire de faits et de documents, classés avec méthode et exposés avec clarté, et qu'il suffisait de mettre au courant des derniers événements et des dernières statistiques pour lui rendre toute sa valeur documentaire. A vrai dire, les diverses parties de cette utile compilation sont d'inégale valeur. Les renseignements d'ordre ethnographique et religieux n'ont guère d'autre source que la *Notice sur le Laos français*, publiée en 1900 par le lieutenant-colonel Tournier, alors Résident supérieur, et M. de Reinach eût été bien inspiré en éliminant les théories trop aventureuses de son modèle sur l'origine des races qui peuplent le Laos (2). Le chapitre sur les langues est très faible, et on eût pu sans inconvénient l'éliminer dans la nouvelle édition, ou le réduire à quelques indications essentielles. Mais on ne peut que louer sans réserve l'historique de notre établissement au Laos, l'étude géographique, et particulièrement la description détaillée du cours du Mékhong, l'exposé de l'organisation politique et administrative, et les différents chapitres consacrés aux ressources économiques, aux arts et métiers, au commerce et aux voies de communication : M. de Reinach était là sur un domaine qu'il connaissait bien, et c'est la partie vraiment durable de son livre.

L'édition posthume diffère de la première par des suppressions assez considérables, et par quelques additions. Les suppressions, dont quelques-unes sont regrettables, ont porté d'abord sur la totalité du tome II de l'édition primitive, qui était un volume composé de pièces annexes : documents diplomatiques et parlementaires, monographies historiques et économiques, statistiques, etc. Elles ont porté aussi sur l'illustration : au lieu des 6 cartes et des 125 belles gravures de la première édition, nous n'avons plus qu'une petite carte au trait, fort peu soignée (3), de l'Indochine française. Dans le texte même on a supprimé un certain nombre de tableaux, et un passage, cependant fort instructif, sur les dépenses faites, ou du moins inscrites au budget, pour améliorer la navigabilité du Mékhong (4). Les additions ont consisté surtout dans la mise à jour de l'exposé historique et des statistiques. M. de Reinach avait arrêté le récit des événements à la convention franco-anglaise du 15 janvier 1896 : M. Chemin-Dupontès l'a poussé jusqu'au traité franco-siamois du 23 mars 1907, qu'il juge assez défavorablement au point de vue des intérêts du Laos. M. Chemin-Dupontès a

---

(1) *Le Laos*, avec 6 cartes et 125 gravures d'après des photographies. Paris, Charles, [1901], 2 vol. in-4°. L'ouvrage n'avait été tiré qu'à 200 exemplaires.

(2) Cf. p. 122 et suiv. de la nouvelle édition. — P. 137, il est question de l'infiltration, de longs siècles avant notre ère, des « préceptes védiques » et de « la connaissance des lois de Manou », et p. 139, du « culte brahmanique des ancêtres ».

(3) On y lit *Han-ning* pour *Nanning*, *Ouboun* pour *Oubon*, *Palo-Sé* pour *Paksé*, etc.

(4) 1<sup>re</sup> éd., t. I, p. 73-78.

d'autre part rectifié avec beaucoup de soin, d'après les publications officielles, les statistiques et les divisions administratives (1) ; et il faut le louer enfin d'avoir groupé les différents chapitres dans un ordre meilleur.

CL. E. MAITRE.

---

## Inde.

J. Ph. VOGEL. — *Antiquities of Chambā State, Part I : Inscriptions of the Pre-muhammadan Period.* — Calcutta, 1911, in-4°, XII-268 pp. (Archæol. Survey of India, New Series, vol. XXXVI).

Depuis le passage de CUNNINGHAM en 1839 (*Archæol. Survey Reports*, XIV, p. 109 et 114 ; XXI, p. 135), le petit état de Chambā, situé aux confins du Pendjab et de l'Himālaya et défendu par une barrière de montagnes, n'avait guère reçu de visiteurs curieux d'antiquités. C'était donc un sol presque vierge que M. Vogel allait avoir à fouiller, lorsqu'en 1902 il entreprit l'exploration méthodique du pays. Jusqu'en 1908, il y a consacré chaque année quelques mois d'été : entre autres choses intéressantes, il n'a pas découvert moins de cent trente inscriptions. Dans le volume qu'il publie aujourd'hui et qui ouvre une série de monographies sur ce nouveau domaine archéologique, l'auteur étudie les inscriptions antérieures à la conquête musulmane. Elles permettent de retracer avec une grande précision l'histoire locale à partir du VII<sup>e</sup> siècle, et il n'est pas sans intérêt de confronter avec la *Rājatarāṅginī* celles qui datent des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles.

La chronique de Kalhaṇa soit victorieuse de cette épreuve, et permet en échange de préciser plusieurs dates. Celles-ci, exprimées dans l'ère *lokakāla*, sont souvent fort difficiles à calculer, le chiffre des centaines étant régulièrement supprimé. Mais quand l'année du règne est indiquée, la date peut être aisément rétablie au moyen de la *Rājatarāṅginī* et de la *Chambā Vaṃṣāvalī*, dont M. Vogel publie le texte pour la première fois. Cette chronique, composée vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle d'après des documents anciens, n'est pas sans valeur ; étudiée à la lueur des textes épigraphiques, elle permet de retracer dans ses grandes lignes l'histoire de l'état de Chambā : c'est à quoi M. Vogel consacre son sixième chapitre.

A part trois *praçastis* assez bien venues (n<sup>os</sup> 13, 32, 34), le style de ces inscriptions est assez médiocre.

Au point de vue paléographique, elles se répartissent en deux groupes : les plus anciennes emploient le caractère « à tête de clou » qui succéda au type Gupta ; les autres sont en *çāradā* et viennent fort à propos compléter notre connaissance encore imparfaite de cette écriture (v. p. 42-68).

La majeure partie des inscriptions est gravée sur des bornes-fontaines, très nombreuses dans certaines régions de l'état de Chambā, et « paraissant, dit M. Vogel,

---

(1) Toutefois il a laissé subsister, p. 233, une note où il est dit que le Bassac est « sous la domination siamoise ». Ce n'est plus vrai depuis l'accord franco-siamois du 13 février 1904.

particulières à cet état ». Ces stèles sont généralement décorées de fleurs de lotus stylisées, de figures de femmes symbolisant la Gaṅgā, la Yamunā, etc., et d'images de divinités, généralement Varuṇa et Gaṇeṣa, quelquefois Viṣṇu ou d'autres dieux du panthéon brâhmanique : leurs attributs sont le plus souvent le trident, la hâche, la conque, la fleur de lotus, le flacon, le vajra, tous objets qui, dans l'esprit indien, évoquent plus ou moins directement l'idée de l'eau. Il y a certainement là autre chose qu'une coutume locale. Les bornes-fontaines et les stèles servant à marquer certaines sources devaient être répandues dans l'Inde, car on en trouve à Java un exemple très ancien qui vient d'être publié par M. KERN (*Sanskritinschrift van Toek Mas [Dakawoe]*, Bijdragen, 1911, p. 334). A vrai dire, il ne s'agit pas d'une stèle, mais d'une inscription tracée sur un rocher à l'endroit même où jaillissait une source. Au-dessus de l'inscription qui fait l'éloge de cette eau consacrée, les lapicides ont gravé sur la pierre une quinzaine d'emblèmes parmi lesquels on reconnaît des fleurs de lotus, un trident, une hâche, une conque, un flacon, un vajra, un cakra et différentes autres armes. Il est difficile de décider si les sculpteurs ont voulu symboliser Varuṇa, la Trimurti, ou telles autres divinités, mais le choix des attributs est intéressant et répond à la même conception que les bornes-fontaines de Chambā. C'est sans doute de ce côté qu'il faudra chercher l'interprétation d'une stèle cambodgienne, encore inexpliquée, qui a été découverte en 1904 par M. Adh. Leclère au Tùol Komnāp Phum Ta Ôk (Sambôr) et déposée depuis au Musée indochinois de Trocadéro (n° 162 [pl. VIII] du *Catalogue*, in Bull. de la Comm. Archéol. de l'Indochine, 1910, p. 46).

G. CÆDÈS.

ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA. — *Annual Report, 1907-1908*. — Calcutta, 1911, in-4°, X-304 pp.

Le retard avec lequel paraissent ordinairement les rapports d'ensemble de l'Archæological Survey se trouve justifié par le travail considérable que représentent ces gros volumes très documentés et somptueusement illustrés. Les résultats généraux de la campagne de 1907-1908 ont déjà été exposés par M. MARSHALL dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* (1908, p. 1085), et par les divers chefs de service dans leurs *Annual Reports* : il n'est pas inutile de les rappeler brièvement.

A Sārṇāth (p. 43-80), MM. MARSHALL et STEN KONOW ont mis à jour, entre autres pièces intéressantes, des fragments d'une balustrade de style Maurya, un magnifique linteau de l'époque des Guptas, et quelques inscriptions dont la plus ancienne (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles) émane de l'école des Sarvāstivādins.

Les fouilles de M. J. Ph. VOGEL à Sahēṭh-Mahēṭh (p. 81-131) ont été particulièrement fructueuses. La découverte, dans un édifice de Sahēṭh, d'une charte sur cuivre (datée 1130) mentionnant le don de six villages « à la communauté des moines résidant au grand couvent du saint Jetavana », est d'une importance capitale : elle tranche une question souvent débattue et permet d'identifier définitivement Sahēṭh avec le Jetavana, et, par suite, Mahēṭh avec Çrāvastī.

Au Gandhāra, les ruines du couvent de Takht-i-Bāhī (p. 132-148) ont été méthodiquement explorées par M. SPOONER, qui a fait une riche moisson de sculptures gréco-bouddhiques d'excellent style. Il a trouvé plusieurs répliques intéressantes de scènes légendaires déjà connues et utilisées par M. FOUCHER dans son *Art gréco-bouddhique*, et même quelques bas-reliefs représentant des épisodes qui ne s'étaient

pas encore remontés jusqu'ici, comme l'histoire de Trapaşa et Bhallika sculptée sur le piédestal d'un « Buddha émâcié ». Dans certaines statues, M. SPOONER croit pouvoir retrouver la trace d'un culte des Dhyāni-Buddhas et des Bodhisattvas déjà très développé. Il est à souhaiter que de nouvelles découvertes viennent prochainement confirmer cette hypothèse grosse de conséquences.

Citons enfin les travaux de M. A. REA à Çankaram (p. 149-180), monastère bouddhique creusé dans une colline du district de Vizagapatam, l'un des plus anciens spécimens du genre ; ceux de M. DAYA RAM SAHNI à Rāmpurvā (p. 181-188), où les deux piliers d'Açoka avec leurs chapiteaux (lion et taureau) ont été définitivement exhumés ; et ceux de M. COUSENS à Aihob (p. 189-204), dont les parties les plus anciennes semblent dater des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles.

G. CÆDÈS.

#### ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA. 1910-1911.

En attendant le rapport général qui ne paraîtra guère avant deux ans d'ici, les rapports spéciaux publiés dans chaque cercle par le « Superintendent » permettent de juger dès maintenant l'activité déployée par le Service archéologique durant sa dernière campagne.

L'*Annual Report of the Archæol. Survey of India, Frontier Circle*, signé H. HARGREAVES (Peshawar, 1911, 20 p.) apporte d'intéressants détails sur les fouilles exécutées à Shah-ji-ki-Dheri, l'ancien grand stûpa de Kaniška où furent découvertes il y a deux ans les fameuses reliques du Buddha. Les excavations ont mis à jour, le 22 décembre 1910, un petit stûpa reproduisant en miniature les lignes essentielles du monument principal et placé à l'Est de ce dernier. C'est probablement l'un des deux petits stûpas dont parle Hiuan-tsang à propos du grand stûpa de Kaniška (II, 27).

Les autres régions de l'Inde propre possèdent peu d'antiquités qui ne soient déjà connues et classées. M. D. R. BHANDARKAR a cependant découvert dans l'état de Jodhpur quelques monuments nouveaux (*Progress Report of the Archæol. Survey of India, Western Circle*, Bombay, 1911, 50 p.). Quant à M. SPOONER, il s'est spécialement attaché à l'entretien de Bhūvanesvar, distinct de Puri, un des groupes archéologiques les plus importants de son domanie (*Annual Report of the Archæological Survey, Eastern Circle*, Calcutta, 1911, 57 p.).

L'*Annual Report of the Archæol. Department, Southern Circle*, Madras, 1911), de M. A. REA, ne contient rien de notable.

En Birmanie, M. TAW SEIN KO consacre toute son activité et la majeure partie de ses ressources budgétaires à des travaux de restauration et d'embellissement : il a de l'archéologie une conception très discutable, surtout lorsqu'il s'agit d'un pays comme la Birmanie qui n'a certainement pas encore livré le quart de ses trésors archéologiques. Le *Report of the Superintendent, Archæol. Survey, Burma* (Rangoon, 1911, 47 p.), contient cependant quelques faits, dont un au moins vaut d'être signalé. En janvier 1911, en déblayant les abords de la pagode de Bawbawgyi (Hmawya, district de Prome), un émissaire de M. Taw Sein Ko découvrit deux fragments d'inscription. Des estampages en furent soumis à M. FINOT, qui en a tiré des données fort intéressantes : « Ces inscriptions, écrit-il à M. Taw Sein Ko (*v. Report*, p. 11), sont rédigées en pâli. L'écriture a un aspect très archaïque et rappelle dans ses moindres détails celle

des Kadambas du V<sup>e</sup> siècle (v. BÜHLER, *Indische Palæographie*, pl. VII, colonne 13). On ne se trompera guère en attribuant ces fragments aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles de l'ère chrétienne. Ces inscriptions sont manifestement bouddhiques. *Phassa-paccayā vedanā*, « la sensation est causée par le contact, » est une proposition bien connue par l'énoncé des douze Nidānas... Il est intéressant de trouver le canon pâli en usage dans la basse Birmanie à une époque aussi ancienne, alors que le reste de l'Indochine pratiquait le Mahāyāna et ses textes sanskrits. »

G. CÆDÈS.

C. O. BLAGDEN. — *A preliminary Study of the fourth text of the Myazedi Inscriptions.* — *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1911, p. 365-388.

M. Blagden, dont on connaît les récents travaux sur l'inscription talaing des stèles quadrilingues du Myazedi (Pagan) (1), vient d'entreprendre l'examen de la quatrième face « en langue inconnue ». L'étude préliminaire qu'il publie dans le *J. R. A. S.* est une victoire sur ce texte qui était resté jusqu'ici rebelle à tout essai d'interprétation, et les « quelques suggestions », qu'il propose trop modestement, aboutissent en fait à un déchiffrement complet et très satisfaisant.

Bien que la lecture n'offrit pas a priori de difficultés insurmontables, puisque l'alphabet était d'origine indienne, il faut louer M. Blagden de l'habileté avec laquelle il a su retrouver dans l'inscription les noms propres et les mots d'emprunt, grâce auxquels il a pu se rendre maître de la majeure partie des caractères. Cet alphabet est remarquablement archaïque pour l'époque (environ 1100 A. D.) ; il a conservé certaines formes qui, dans l'Inde propre, n'apparaissent plus que sporadiquement après le IV<sup>e</sup> siècle. Un autre fait, qui ne semble pas avoir retenu l'attention de M. Blagden et qu'il me permettra de lui signaler, semble confirmer que cette écriture a été importée de l'Inde à une date ancienne : c'est la façon dont sont exprimés les nombres 1628 et 28 qui figurent respectivement à la 1<sup>re</sup> et à la 7<sup>e</sup> lignes du texte.

M. Blagden a bien vu que *hra* correspond à 8. Mais ce n'est pas, comme il semble le croire, un adjectif numéral : c'est un de ces symboles dont l'emploi, exclusif dans l'épigraphie indienne jusqu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, a subsisté jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle à côté de l'emploi des autres systèmes. Il suffit de se reporter à la Paléographie de BÜHLER (p. 75-77 ; pl. IX) pour constater que *hra* est bien l'*akṣara* qui sert à exprimer le nombre 8. Du même coup le rapprochement hypothétique proposé par M. Blagden avec le birman devient superflu, et le fait que l'inscription birmane de Myazedi porte *het* n'a plus rien qui doive étonner : tandis que cette dernière emploie des noms de nombre, l'inscription en langue inconnue emploie des *akṣaras* en guise de chiffres. Ainsi *cū* correspond à 1000, et le premier caractère de la deuxième ligne, que l'auteur lit *e* et qui est en réalité un *tha* (cf. BÜHLER, *Indische Palæogr.*, loc. laud.), est le

(1) *The Talaing Inscription of the Myazedi Pagoda*, J. R. A. S., 1909, p. 1017. — *A further Note on the Inscriptions of the Myazedi Pagoda*, Ibid., 1910, p. 797. — (Cf. *Inscriptions of Pagan, Pinya, Ava, Rangoon*, 1892, p. 102 ; 1899, p. 97. — G<sup>l</sup> DE BEYLIÉ, *Prome et Samara*, p. 108 et suiv. — *Report of the Superintendent, Archæol. Survey, Burma*, 1910, p. 44-45).

symbole ordinaire du nombre 20 <sup>(1)</sup>. On ne peut pas tirer grand chose du groupe très ruiné qui termine la première ligne et qui correspond à 600 : M. Blagden propose de lire *jha*, *hña* ou *jhña* ; j'y verrais plutôt *st* plus une voyelle, groupe servant justement à représenter les centaines à partie de 300 (KIELHORN, *Report*, 1880/1881, p. VIII et suiv.). Reste à savoir pourquoi 20, qui est correctement exprimé par *tha* dans le nombre 1628 (l. 1), a pour symbole *śū* dans le nombre 28 (l. 7) : je ne vois pas pour le moment d'explication raisonnable de cette anomalie.

Quoi qu'il en soit, cette manière d'exprimer les nombres, que je ne me souviens pas avoir rencontrée ailleurs en Indochine, confirme l'impression laissée par l'étude paléographique de l'inscription. Le peuple qui employait cette écriture avait dû être hindouisé d'assez bonne heure. Mais quel était ce peuple ? M. Blagden croit pouvoir conclure provisoirement de l'examen philologique du texte que c'était une tribu du groupe tibéto-birman habitant les environs de Prome, sans doute les Pyu (ou Pru) qui auraient précédé dans la région les Birmans proprement dits. L'étude des autres documents similaires qui viennent d'être découverts et qu'on ne manquera pas de découvrir encore, jettera sans doute quelque lumière sur cette intéressante question.

G. CÆDÈS.

---

## Chine.

O. FRANKE. — *Ostasiatische Neubildungen. Beiträge zum Verständnis der politischen und kulturellen Entwicklungs-Vorgänge im fernen Osten.* — Mit einem Anhang: *Die sinologischen Studien in Deutschland.* — Hamburg, Verlag von C. Boysen, 1911 ; in-8°, x-396 p.

Quelques revues et journaux allemands, entre autres la *Kölnische Zeitung*, la *Deutsche Rundschau* et la *Marine Rundschau*, bénéficient depuis plusieurs années de la collaboration de M. Franke, qui s'est attaché surtout à débrouiller l'écheveau de la politique chinoise moderne. M. Franke vient d'avoir l'heureuse idée de réunir en un volume ses articles épars en divers périodiques, sous le titre d'*Ostasiatische Neubildungen*. En voici la liste : p. 1, la conception chinoise de l'Etat et son importance pour les relations sino-occidentales ; — p. 20, l'origine du mouvement réformiste en Chine ; — p. 36, les courants intellectuels de la Chine contemporaine ; — p. 56, ce que nous apprend l'histoire extrême-orientale des cinquante dernières années ; — p. 72, les événements de 1898 à Pékin ; — p. 96, Jong Lou ; — p. 100, Yuan Che-k'ai ; — p. 106, les efforts vers la centralisation en Chine ; — p. 109, un journal de Li Hong-tchang ; — p. 113, la suppression du système des examens d'Etat ; — p. 119, la commission chinoise pour l'étude des institutions des Etats étrangers ; — p. 122, la Chine sur la

---

(1) Si les deux *th* que M. BLAGDEN lit à la ligne 15 dans *mahaṭṭhe* et *Mūgalubūdadi-saṭṭhe* sont bien des *th*, il s'ensuit que le *tha* de la ligne 2, très différent, a perdu sa valeur phonétique pour ne conserver que sa valeur numérique.

voie de la Constitution; — p. 126, nouvelles mesures et projets du gouvernement chinois; — p. 131, sur la situation de la Chine; — p. 136, les efforts des Japonais en Asie; — p. 158, la propagande du bouddhisme japonais en Chine; — p. 166, la propagande chrétienne en Chine et quelques-unes de ses conséquences; — p. 171, la question des missionnaires en Chine; — p. 176, le développement politique en Chine depuis la guerre russo-japonaise; — p. 200, l'Université sino-allemande de Tsing-tao, son histoire, son organisation et ses devoirs; — p. 219, le premier traité russo-chinois; — p. 228, comment la Russie a été amenée à construire le Transsibérien; — p. 236, sur la situation économique et l'importance de la Mongolie orientale et de la Mandchourie occidentale, principalement en ce qui concerne la Russie; — p. 255, le Tibet; — p. 264-268, les traités anglo-tibétains; — p. 269, l'Angleterre, le Tibet et la Chine; — p. 272-278, le traité anglo-tibétain; — p. 279, la question tibétaine; — p. 296, le *li-kin* et la révision du traité sino-anglais; — p. 302, la question du *li-kin*; — p. 304, le traité de commerce sino-américain; — p. 309, le traité de commerce sino-japonais; — p. 312, les questions monétaire et financière en Chine; — p. 319, le nouveau plan de Sir Robert Hart pour l'organisation financière de la Chine; — p. 323, la question des Douanes maritimes chinoises; — p. 328, la construction des voies ferrées et la politique des chemins de fer en Chine.

Le premier article, *Der chinesische Staatsgedanke und seine Bedeutung für die abendländisch-chinesischen Beziehungen*, mérite surtout de retenir l'attention. M. Franke nous y décrit de main de maître l'Etat chinois conçu comme un Univers; il le définit bravement « eine vollkommene Cäsaropapie », c'est-à-dire une manière d'Etat où le Souverain est en même temps le Grand-Prêtre et le représentant de la Divinité (Stellvestreter Gottes), et où le peuple constitue l'humanité. L'auteur cherche à montrer que cette conception n'est pas particulière aux Chinois: pour les Juifs aussi et pour les Grecs, leur état était l'Etat, leur peuple le Peuple, et le reste des habitants de la Terre n'étaient que des Barbares. A vrai dire, cette conception chinoise de l'Etat n'est point aussi étrange qu'on pourrait le croire et trouve sa justification dans la suprématie de la Chine à travers les siècles, dans la supériorité indiscutable de sa civilisation sur celle des contrées avoisinantes. Le peuple chinois jugeait les seuls peuples qui végétaient autour de lui, et non les contrées éloignées: Chaldée, Inde, Perse, Grèce, Rome, dans l'antiquité, l'Europe moderne, plus tard, qui lui étaient inconnues. Si parfois des voyageurs et des commerçants apportaient jusqu'en Chine de vagues informations, et venaient rappeler aux Chinois que là-bas, dans le plus lointain Occident, florissaient de puissants royaumes, ce n'étaient là, pour les Chinois, que bruits sans importance, « notes isolées et perdues, incapables d'altérer l'harmonie de la philosophie politique ».

L'introduction de la religion bouddhique n'eut aucune influence sur la conception politique des Chinois. Quant aux premiers étrangers arrivés en Chine, les Marco Polo (XIII<sup>e</sup> siècle), les Odoric (XIV<sup>e</sup> siècle), les missionnaires jésuites (XVI<sup>e</sup> siècle), ils ont subi l'influence des conceptions politiques des Chinois plus qu'ils ne leur ont apporté d'idées nouvelles. Plus tard, dans les premiers gros éléments des peuples européens, Portugais, Espagnols, Hollandais et Russes, qu'ils apprirent à connaître aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, les Chinois ne purent voir qu'une nouvelle espèce de Barbares besogneux et commerçants cette fois. Si enfin l'on considère d'une part la conduite des peuples qui durant plusieurs siècles s'implantèrent en Chine et y adoptèrent la civilisation et les conceptions indigènes, et d'autre part la liste impressionnante des

peuples qui, depuis les premières dynasties chinoises jusqu'aux règnes glorieux de K'ang-hi et de K'ien-long, ne cessèrent de payer tribut à la Chine, on comprendra mieux la conception chinoise de l'Etat-Univers et on en saisira mieux toute l'ampleur et tout le prestige.

L'universalisme chinois n'est donc ni extraordinaire, ni injustifié, et, dit M. Franke: « Man kann sogar getrost behaupten, das er allen anderen weltimperialistischen Gedanken überlegen ist; das beweist schon der ungeheure Erfolg, den er sowohl mit Bezug auf seine räumliche Verbreitung wie auf seine zeitliche Dauer gehabt hat, und dem die Geschichte nichts Ähnliches an die Seite stellen kann. » Mais la conception chinoise de l'Etat s'élève encore au-dessus des systèmes identiques par sa logique rigoureuse et sa haute morale: le prince est celui qui a reçu le mandat du Ciel; il doit protéger, encourager le peuple et assurer son bonheur (1).

Comme tel, ce système politique, où le peuple constitue l'élément essentiel, où le Souverain est responsable des calamités de toutes sortes qui affectent ses sujets, procède plus directement de la philosophie de Mencius que de celle de Confucius. Ce dernier, homme politique par excellence et ministre d'Etat, porte toute son attention sur le Souverain et le gouvernement. Son disciple Mencius juge d'un tout autre point de vue: il est surtout économiste, et s'occupe surtout du peuple et de ses besoins. Il pense qu'il est indispensable que le peuple soit heureux et vive dans une abondance relative. La misère, mauvaise conseillère, doit être écartée. C'est la première condition pour permettre au peuple de devenir vertueux, car, pour Mencius, le fondement de la moralité est constitué par l'abondance et la sécurité de la propriété privée (2). Le devoir du souverain sera donc de faciliter la vie matérielle de son peuple (3).

Après avoir bien défini la conception de l'Etat-Univers, M. Franke nous montre en quelques pages comment le conflit était inévitable entre cette théorie et nos systèmes politiques occidentaux.

On lira encore avec grand profit l'étude intitulée Yuan Che-k'ai, l'article sur le développement politique de la Chine depuis la guerre russo-japonaise, et « comment la Russie a été amenée à construire le Transsibérien ».

Deux articles du recueil qui nous occupe sont inédits. Ce sont: p. 109, *Ein Tagebuch Li Hung Tschang*, et p. 279, *Die weitere Entwicklung der tibetischen Frage* (4).

---

(1) Cf. *Tch'ouen-t's'ieou* et *Tso-tchouan*, 6<sup>e</sup> année du duc 桓, LEGGE, *Ch. Cl.*, V, 1, p. 48; 5<sup>e</sup> année du duc 僖, *ibid.*, p. 146; 13<sup>e</sup> année du duc 文, *ibid.*, p. 264.

(2) Cf. 孟子, III, 1, 3.

(3) 孟子, VII, 1, 23. — Cette morale s'adresse aux agriculteurs, puisque la Chine est surtout un pays d'agriculteurs. Quelques-uns, poussant à l'extrême les principes de Mencius, voulurent que tout le monde se livrât à l'agriculture: le philosophe Siu-hing 許行 de 楚, par exemple, voulait voir tout le monde laboureur. Mencius combattit cette théorie (III, 1, 4) et triompha sans peine. Il est intéressant de lire cette discussion ainsi que l'exposé des théories de Mencius sur les prix-fixes, sur le commerce (II, II, 10), qui ne devrait être qu'un échange et non un prétexte à bénéfices, sur l'organisation de la propriété foncière (III, 1, 3), sur l'assistance aux vieillards (VII, 1, 22).

(4) M. Franke a ajouté à son ouvrage un appendice également inédit (*Die sinologischen Studien in Deutschland*), dans lequel l'auteur retrace rapidement l'histoire des études chinoises en Allemagne et où il rend à la sinologie française un hommage d'autant plus précieux qu'il émane d'un homme plus qualifié.

Tout ce livre est rempli d'aperçus intéressants et de renseignements neufs. On sent que l'auteur connaît bien la Chine; il sait à merveille extraire de la masse confuse des informations le document essentiel et décisif qui éclaire d'une vive lumière une question donnée.

Léonard AROUSSEAU.

Lionel GILES. — *An Alphabetical Index to the Chinese Encyclopædia*  
欽定古今圖書集成 *Ch'in ting ku chin t'u shu chi ch'eng*. Printed  
by order of the Trustees of the British Museum. — London, 1911, in-4°,  
XX-102 p.

Le *K'in-ting kou-kin T'ou chou tsi tch'eng* 欽定古今圖書集成, cette encyclopédie monstre que tous les sinologues connaissent, est par sa nature même difficile à consulter. Il était jusqu'ici à peu près impossible d'extraire rapidement un renseignement déterminé de cette inépuisable mine. Les trente-deux chapitres du début consacrés à la table des matières étaient d'une utilité restreinte et d'un maniement difficile. M. Lionel Giles a rendu un grand service à nos études en composant un index très détaillé de cette table. Grâce à ce travail, tout d'abnégation, le *T'ou chou tsi tch'eng* sera désormais facilement accessible aux travailleurs.

Le plan que l'auteur a suivi est à l'abri de la critique: tous les titres généraux et particuliers, tous les sous-titres sont transcrits (système Wade) et traduits, puis classés deux fois, suivant l'ordre alphabétique de traduction et de transcription. Une intéressante introduction précède l'index proprement dit. La traduction des titres, tâche délicate, comportait des difficultés que M. Lionel Giles a brillamment résolues. La multiplicité des renvois et des *cross-references*, la présence des caractères chinois rendent cet index aisé à manier. L'ouvrage, soigneusement revu et édité, présente les plus sérieuses garanties de sécurité.

Léonard AROUSSEAU.

---

## Japon.

MATSUMOTO Bunzaburō 松本文三郎. — *Miroku jōdo ron* 彌勒淨土論  
(Etude de la Terre-Pure de Maitreya). Tōkyō, Heigo shuppansha 丙午  
出版社, 1911; 1 vol., 6-2-230-17 p. — *Daruma* 達磨 (Bodhidharma).  
Tōkyō, Tōsho kankōkai 圖書刊行會, 1911; 1 vol., 6-2-316 p.

M. Matsumoto, doyen de la jeune et active faculté des Lettres de l'Université de Kyōto, est sans contredit l'un des plus distingués historiens du bouddhisme que possède en ce moment le Japon. Les deux volumes qu'il a publiés cette année méritent de retenir l'attention. Le premier surtout offre un intérêt particulier en ce qu'il aborde un sujet assez mal connu et peu étudié jusqu'à présent: le culte de Maitreya, ou mieux, l'idée maitreyenne, si l'on me permet ce néologisme, dans le bouddhisme. Il est en quelque sorte la suite, ou la contre-partie si l'on préfère, de l'« Etude sur la Terre-Pure Sukhāvati », *Gokuraku jōdo ron* 極樂淨土論, publiée antérieurement par le même auteur.

L'ouvrage est divisé en neuf chapitres suivis d'un appendice. Le premier forme l'introduction. Le second est une sorte de bibliographie des ouvrages du canon chinois traitant de Maitreya ; elle compte 37 numéros dont quelques-uns d'ailleurs représentent des ouvrages perdus, ou des apocryphes déjà notés comme tels par d'anciens catalogues, et d'autres, assez nombreux, de doubles traductions. A la suite de chacun d'eux sont réunis et critiqués les renseignements fournis par les divers catalogues. Les trois chapitres suivants sont consacrés à l'étude du contenu de ces ouvrages, ouvrages mahāyānistes (ch. III) et spécialement le groupe des « six livres maitreyens » 彌勒六部經典 (ch. IV), et ouvrages hīnayānistes, c'est-à-dire extraits des Āgama (chap. V). Puis, après avoir établi que la notion d'un buddha futur ne dut pas exister au temps de Çākya Muni, ni même à une époque immédiatement voisine de la sienne (chap. VI), M. M. cherche à déterminer approximativement à quel moment et sous quelles influences l'idée de Maitreya buddha futur dut faire son apparition (ch. VII). Les ouvrages canoniques étudiés plus haut ne lui semblent pas primitifs: il pense qu'ils ont dû être précédés de quelques œuvres plus anciennes, plus simples, qui auraient été le germe, le point de départ de tout le développement postérieur ; et ces œuvres il en trouve le type dans les trois premiers chapitres de la V<sup>e</sup> section, *Pārāyanavagga*, du *Sutta-nipāta: Vatthugāthā, Ajitamāṇavapucchā*, et *Tissametteyamāṇavapucchā* (ch. VIII). Enfin (ch. IX) il fait, en juxtaposant les textes qui en traitent, une comparaison curieuse et fort intéressante du Sukhāvātī et du Tuṣita, paradis d'Amitābha et de Maitreya, comparaison dont il précise les résultats en critiquant les opinions de quelques auteurs chinois, Tao-tch'o 道綽 et Kia-ts'ai 迦才, sur ce sujet. L'appendice rapporte et critique en plus celles de Ki-tsang 吉藏, de Houai-han 懷感 et de Yuan-hiao 元曉. Ce ne sont là d'ailleurs que des types en quelque sorte, car incidemment ou ex professo, la question a été traitée par plusieurs autres.

Telle est l'ordonnance générale de cet ouvrage très neuf et très suggestif. Si la part de l'hypothèse reste nécessairement assez grande en certains passages, du moins il faut savoir gré à M. M. d'avoir débrouillé et classé ce qu'on pourrait appeler la littérature canonique maitreyenne. Ce point me paraît assez important pour que les chapitres qui lui sont consacrés méritent d'être résumés ici.

D'abord les ouvrages mahāyānistes. M. M. les répartit en cinq groupes caractérisés par autant de formes de l'idée maitreyenne. Le premier comprend deux ouvrages, ou peut-être deux traductions d'un même ouvrage original, mais faites sur des textes différents, le premier fort court, le second notablement plus développé : *Fo chou ta cheng fang teng yao houei king* 佛說大乘方等要慧經, traduit par Ngan Che-kao 安世高 (NANJIO, *Catalogue*, n° 54), et *Mi-lei p'ou-sa wen pa fa houei* 彌勒菩薩問八法會, traduit par Bodhiruci des Wei, et formant le k. 111, n° 41, du *Ta pao tsi king* 大寶積經 (*Catalogue*, n° 23). Celui-ci est de plus reproduit intégralement en tête du *Mi-lei p'ou-sa so wen king louen* 彌勒菩薩所問經論, commentaire en 9 k., d'auteur inconnu, traduit aussi par Bodhiruci (*Catalogue*, n° 1203). Le premier ne compte que quelques lignes, et M. M. le croit incomplet, 未完本; cela ne me paraît pas assuré: on y trouve la scène entière, la mention du lieu, Çrāvasti, la description des actes des interlocuteurs, la formule initiale 聞如是, et la conclusion ordinaire 諸衆會皆歡喜. On pourrait peut-être y voir une sorte de résumé, si on le compare au suivant, notablement plus développé. Mais ce développement lui-même est-il original, primitif, ou de rédaction postérieure? La seconde hypothèse paraît plus probable, et on verra tout à l'heure qu'elle cadrerait assez bien

avec une opinion de M. M. Dans ces ouvrages, Maitreya est un simple disciple que rien ne différencie des autres. Il demande au Buddha ce que doit pratiquer le bodhisattva pour obtenir l'illumination parfaite ; et celui-ci lui répond par l'énumération de huit moyens, 八法. La traduction de Bodhiruci des Wei qui place la scène à Rājagṛha, tandis que le *Yao houeï king* la met à Çrāvastī, ajoute à cette énumération une courte explication de chacun de ces huit moyens, explication qui manque à celle de Ngan Che-kao : c'est là la principale différence existant entre ces deux ouvrages.

Le deuxième groupe comprend quatre traductions d'un même texte : *Ts'eu-che p'ou-sa so chou ta cheng yuan cheng tao sie yu king* 慈氏菩薩所說大乘緣生稻稈喻經, traduit par Amogha (*Catalogue*, n° 963) ; *Leao pen cheng sseu king* 了本生死經, traduit par Tche K'ien 支謙 entre 223 et 255 (*Catalogue*, n° 281) ; *Fo chouo tao yu king* 佛說稻芋經, traduit sous les Tsin orientaux, sans nom de traducteur (*Catalogue*, n° 280) ; et *Ta cheng che-li-so-tan-mo king* 大乘舍黎婆擔摩經, traduit par Tche-hou 施護 des Song (*Catalogue*, n° 867) (1). A la suite d'un enseignement du Buddha qu'il n'a pas compris, Çāriputra va trouver le bodhisattva mahāsattva Maitreya, et celui-ci lui en donne l'explication, à la grande joie de Çāriputra et des auditeurs célestes qui rendent hommage à l'orateur. Le *Leao pen cheng sseu king* est la traduction d'un extrait qui donne la substance de l'ouvrage, et à ce titre témoigne de son antiquité ; mais il ne dit rien du rôle de Maitreya. Celui-ci n'est encore ici qu'un simple disciple ; mais déjà il possède une supériorité marquée, supériorité que nous verrons s'affirmer tout à l'heure et être reconnue par les autres disciples. Ce détail est à noter : il pourrait avoir été le point de départ de tout ce qui va suivre, ce caractère devant aisément se développer et préparer un rôle spécial dans l'avenir. Dans ces ouvrages, M. M. croit démêler quelques traces et comme l'ébauche de certaines des idées que Nāgārjuna devait développer et mettre dans tout leur jour ; il insiste en particulier sur la théorie des douze *yuan k'i* 緣起 et l'importance donnée au *prajñā pāramitā*.

Dans le troisième groupe, M. M. range le *Fo chouo Ts'eu-che p'ou-sa che yuan t'o-lo-ni king* 佛說慈氏菩薩誓願陀羅尼經, et son dérivé, le *Fo chouo Ts'eu-che p'ou-sa t'o-lo-ni* (*Catalogue*, nos 890 et 915), traduits par Fa-hien 法賢 (973-1001), et dont le second n'est que le texte de la *dhāraṇī* incluse dans le précédent. Ici encore Maitreya n'est qu'un disciple, auquel le Buddha enseigne une *dhāraṇī* d'une grande puissance, et qui ensuite fait le vœu d'accorder l'illumination parfaite, lorsqu'il sera lui-même devenu buddha, à tous ceux qui la réciteront, fussent-ils dans l'enfer Avīci. L'ouvrage est manifestement d'inspiration tantrique, et M. M. reconnaît qu'il serait peut-être mieux à sa place hors série ; il semble bien en effet que l'objet principal de l'auteur ait été de mettre en relief l'importance de la *dhāraṇī*, plutôt que celle du vœu de Maitreya. Il serait évidemment d'un haut intérêt de voir paraître dans le développement de l'idée maitreyenne la notion du vœu salvifique, qui prend une telle importance dans les livres consacrés à Baiśajyaguru et à Amitābha ; mais l'autorité de l'ouvrage est bien douteuse, sa date vraisemblablement moderne, et il n'y a rien pratiquement à en tirer pour le sujet qui nous occupe.

(1) NANJIO, *Catalogue*, p. 189, n° 818, en indique une cinquième, *Wei tao wen cheng ta cheng fa wou ngo yi king* 外道問聖大乘法無我義經, d'après le *Tche-yuan lou*, k. 4. Cet ouvrage ne paraît pas avoir rien de commun avec ceux qui nous occupent, et M. M. n'en parle pas.

Le quatrième groupe est par contre d'une grande importance : M. M. y range le *Mi-lei p'ou-sa so wen pen yuan king* 彌勒菩薩所問本願經, traduit par Dharmarakṣa (*Catalogue*, n° 55), et le *Mi-lei p'ou-sa so wen houei* 彌勒菩薩所問會, k. 111 (n° 42) du *Ta pao tsi king*, traduit par Bodhiruci des T'ang. Ce sont deux traductions d'un même ouvrage original, mais faites sur des textes différents. La scène, placée à Pi-k'i (?) 披祇 par Dharmarakṣa, est à Bénarès d'après Bodhiruci ; les auditeurs ne sont pas les mêmes, l'ordre du récit présente quelques interversions, et çà et là on peut relever certaines divergences, sans grande importance d'ailleurs. L'ouvrage ainsi deux fois traduit — la première traduction remontant au III<sup>e</sup> siècle — paraît bien être lui-même une compilation d'éléments préexistants. Il est manifestement formé de deux parties, non pas simplement juxtaposées, mais que l'auteur a tenté de relier l'une à l'autre par un artifice assez grossier ; le titre de la traduction de Dharmarakṣa, 所問本願, l'insinue, et l'examen du livre ne laisse guère place au doute. Dans l'assemblée des disciples, Maitreya se lève et demande au Buddha par quels moyens les bodhisattvas peuvent parvenir rapidement à l'illumination ; le Buddha en énumère dix et donne quelques explications sur chacun d'eux ; après quoi Maitreya récite des stances à la louange du Buddha et de ses vertus suréminentes. Si l'on laisse ces stances de côté, on retrouve ici le type des ouvrages du premier groupe, à peine plus développé : « dix moyens » au lieu de huit que recommandaient ceux-ci ; c'est là proprement la « question, 所問, de Maitreya ». Après les stances, brusquement la scène et le sujet changent complètement : c'est Ānanda qui prend la parole au lieu de Maitreya ; comme frappé d'étonnement par la beauté des discours de celui-ci, il demande au Buddha à quoi tiennent les capacités supérieures de son condisciple ; et le Buddha expose les antécédents et l'avenir de Maitreya, le vœu, 本願, qu'il a fait et les conséquences qui en découlent. En des temps très reculés, il y eut un buddha du nom de Yen-kouang 炎光 (熒光 d'après Bodhiruci). Sa vue remplit d'admiration un jeune homme appelé Hien-hing 賢行 (Hien-cheou 賢壽 d'après Bodhiruci), qui fit le vœu de devenir semblable à ce buddha dans une existence ultérieure : « Si ce vœu doit se réaliser, demanda-t-il en se prosternant à terre, que le buddha passe sur mon corps ! » Et le buddha passa sur son corps. Ce jeune homme, c'est Maitreya. « Mais alors, reprend Ānanda, comment se fait-il que Maitreya ne soit pas encore devenu buddha ? » — « C'est, répond le Maître, que le bodhisattva doit d'abord accomplir quatre choses : la purification et la protection du monde et de tous les êtres (1) ; moi-même autrefois j'ai résolu de les accomplir (2). Maitreya a conçu le désir de l'illumination 42 kalpa avant moi (40 d'après Bodhiruci), mais par ma grande énergie, 大精進, je l'ai dépassé grâce à la pratique de dix choses 十事 », qui toutes sont des œuvres de renoncement et de charité (elles sont énumérées de façon un peu différente par les deux traducteurs). Cette énumération est suivie de celle de dix autres choses (十法 d'après Bodhiruci), pratiques de vertus d'une qualité plus intellectuelle, conduisant au même résultat. La première partie de l'ouvrage donnait déjà

(1) 菩薩以四事不取正覺. 何等爲四. 一者淨國土. 二者護國土. 三者淨一切. 四者護一切... 我本求佛時. 亦欲淨國土, etc.. La traduction de Bodhiruci a : 菩薩有二種莊嚴三種攝取. 所謂攝取衆生. 莊嚴衆生. 攝取佛國. 莊嚴佛國.

(2) Bodhiruci est un peu différent : tandis que Maitreya s'occupait de la terre, du monde, 佛國, le Buddha s'occupait des êtres, 衆生.

une série de ce genre; cette analogie a peut-être contribué dans une certaine mesure à la réunion en un seul tout de deux traités primitivement distincts. Le Buddha cite ensuite trois exemples des actes de vertu qui lui ont valu l'illumination : don de son sang pour le faire boire à un malade, lorsqu'il était prince royal sous le nom de Yi-ts'ie-hien-yi 一切現義 (Hien-yi-ts'ie-yi 見一切義 d'après Bodhiruci); don de sa moelle pour oindre un autre malade, lorsqu'il était prince royal du nom de Lien-houa 蓮華 (Miao-houa 妙華 d'après Bodhiruci); don d'un de ses yeux pour rendre la vue à un aveugle, lorsqu'il était roi sous le nom de Yue-ming 月明 (Yue-kouang 月光<sup>(1)</sup>) d'après Bodhiruci). Maitreya n'a pas accompli d'actes aussi méritoires, mais s'est efforcé d'atteindre à l'illumination par des pratiques d'une autre sorte, 但以善權方便安樂之行. 得致無上正真之道<sup>(2)</sup> : six fois par jour l'épaule droite découverte, mains jointes et le genou droit en terre, tourné vers les dix directions, il vénérât les buddhas et demandait l'illumination par une stance très brève dans la traduction de Dharmarakṣa, très développée dans celle de Bodhiruci. De par son vœu, il ne doit devenir buddha que lorsque les hommes seront purs, exempts de luxure, de colère, d'ignorance et pratiqueront les dix vertus. Çākya Muni au contraire s'était proposé de protéger tous les êtres et de purifier le monde : par suite, il est apparu à une époque où les hommes sont mauvais et plongés dans l'erreur. Finalement le Buddha indique le titre de ce sūtra.

Bien que simple disciple encore, Maitreya apparaît ici avec certains caractères particuliers. C'est la supériorité qu'Ānanda lui reconnaît qui fournit au Buddha l'occasion d'éclairer l'assistance sur sa vraie nature; il est destiné à devenir buddha dans un avenir qui n'est pas déterminé, mais qui est décrit sommairement. Le monde sans péché qui le verra en cette qualité paraît à M. M. une première esquisse de la « Terre de Maitreya », et comme le germe d'où serait sortie dans la suite la notion plus élaborée de cette sorte de paradis terrestre. A un autre point de vue, il soupçonne l'ouvrage d'être tendancieux : à l'étudier de près, le but de l'auteur lui semble être beaucoup moins de glorifier Maitreya que d'établir la supériorité des œuvres de renoncement et de charité sur des pratiques plus idéales; ce qui en ressort avec le plus de force, c'est en effet que grâce aux premières le Buddha, dans la voie de l'illumination, a rattrapé, puis dépassé Maitreya, malgré l'énorme avance de celui-ci. Si tel est le cas, si de plus, comme le croit M. M., les pratiques attribuées à ce dernier contiennent virtuellement les idées dont le développement produira les systèmes de Terre-Pure et de salut par secours étranger, *l'o li* 他力, une question intéressante se trouve posée : le bouddhisme traditionnel éprouvait-il dès ce moment le besoin de réagir contre la diffusion de ces idées? Quoi qu'il en soit, dans cet ouvrage, Maitreya est clairement posé comme buddha futur devant apparaître dans un monde purifié, délivré des souillures et des péchés du monde actuel.

Ces notions sont exposées ex professo pour ainsi dire, et atteignent leur plein épanouissement dans le groupe connu sous le nom général des « six livres maitreyens »,

---

(1) Dans le *Ta O-mi-l'o king* 大阿彌陀經, Yue-ming et Yue-kouang sont les noms de deux buddhas du passé.

(2) Bodhiruci place cette observation avant les trois récits précédents qu'il développe d'ailleurs beaucoup plus que Dharmarakṣa. Il l'exprime en termes à peu près identiques : 但以善巧方便安樂之道. 積集無上正等菩提.

彌勒六部經典. Je les énumère dans un ordre un peu différent de celui qu'adopte M. M. :

1° *Fo chouo [kouan] Mi-lei [p'ou-sa] hia cheng king* 佛說 [觀] 彌勒 [菩薩] 下生經, traduit par Dharmarakṣa (*Catalogue*, n° 208) ;

2° [*Fo chouo*] *Mi-lei [ta] tch'eng fo king* [佛說] 彌勒 [大] 成佛經, traduit par Kumārajīva (*Catalogue*, n° 209) ;

3° [*Fo chouo*] *Mi-lei hia cheng king* [佛說] 彌勒下生經, portant aussi le nom de Kumārajīva (*Catalogue*, n° 205) ;

4° [*Fo chouo*] *Mi-lei lai che king* [佛說] 彌勒來時經, traduit au plus tard sous les Tsin orientaux par un inconnu (*Catalogue*, n° 206) ;

5° [*Fo chouo*] *Mi-lei hia cheng tch'eng fo king* [佛說] 彌勒下生成佛經, traduit par Yi-tsing (*Catalogue*, n° 207) ;

6° [*Fo chouo*] *kouan Mi-lei p'ou-sa chang cheng Teou-chouei t'ien king* [佛說] 觀彌勒菩薩上生兜率天經, traduit vers 455 par Tsiu-k'iu King-cheng 沮渠京聲 (*Catalogue*, n° 204).

M. M. écarte le premier. Une note de l'édition de Corée, placée à la fin de l'ouvrage, et que reproduisent les éditions de Tōkyō et de Kyōto, émettait déjà des doutes sur la légitimité de l'attribution de cette traduction à Dharmarakṣa. M. M. a découvert qu'il n'y a là qu'une simple reproduction de la dernière partie du chap. 44 de l'*Ekottarāgama sūtra*, traduit par Saṅghadeva. C'est donc avec toute raison qu'il le retranche des ouvrages mahāyānistes et du groupe traditionnel des six livres maitreyens. Toutefois les anciens catalogues mentionnaient nettement cette première traduction par Dharmarakṣa, et en donnaient les dimensions ; la remarque a son intérêt au point de vue chronologique, au point de vue aussi de l'importance attribuée dès le III<sup>e</sup> siècle par les premiers traducteurs aux ouvrages maitreyens. Le troisième n'est qu'un extrait ou plutôt un résumé de la traduction du second par Kumārajīva. Le quatrième semble au contraire la traduction d'un résumé du texte qui fut plus tard traduit en entier par Kumārajīva d'abord (n° 2), et ensuite par Yi-tsing (n° 5). La traduction de Yi-tsing, sauf quelques lignes au commencement et à la fin, est en vers, tandis que celle de Kumārajīva est en prose, à l'exception de quelques stances ; les transcriptions sont quelque peu différentes ; cela pourrait tenir à ce que Yi-tsing a suivi un texte sanscrit, tandis que Kumārajīva a travaillé sur une première traduction dans une autre langue. M. M. n'en dit rien et la question est peut-être malaisée à décider.

Nous restons donc finalement en présence de deux ouvrages seulement. Voici d'abord un résumé du *Mi-lei tch'eng fo king*. Sur une demande de Āriputra, provoquée par une stance en l'honneur du Buddha futur que vient de réciter le Buddha, celui-ci expose les conditions auxquelles on obtiendra de voir Maitreya et de renaître dans le monde où il paraîtra, *Mi-lei fo kouo* 彌勒佛國. Ensuite il décrit ce monde en grand détail : les eaux des quatre océans seront diminuées de 3.000 *yojana*, la terre sera « plate comme un miroir », le Jambudvīpa aura 10.000 *yojana* de long et autant de large (1) ; la terre sera fertile, les villes nombreuses et si rapprochées que de l'une à l'autre s'entendront les chants des coqs et les aboiements des chiens. Il y aura une

---

(1) Ces chiffres offrent naturellement quelques différences suivant les traductions.

grande ville appelée Tch'e-t'ou-mo 翹頭未, en chinois Miao-tch'ouang 妙幢<sup>(1)</sup>, longue de douze *yojana* et large de sept<sup>(2)</sup>, où se trouveront les sept joyaux ordinaires des Cakravartin. On y verra un nāgarāja nommé To-lo-che-ye 多羅尸葉 et un grand yakṣa, Pa-to-po-lo-chō-sai-kia 跋陀婆羅睺塞迦, en chinois Chan-kiao 善教, chargé de la garde de la ville. Il y aura 84.000 villes plus petites. Les délices de ce monde seront supérieures à celles des jardins d'Indra, 過於帝釋歡喜之園; les hommes y seront purs et s'aimeront les uns les autres; ils ne seront plus sujets qu'à trois infirmités. La vie humaine y durera 84.000 ans, et la taille de l'homme atteindra 16 *tchang* 丈. C'est l'observation de la doctrine du Buddha actuel qui donnera d'y renaître, 由今佛種大善根行慈心報俱生彼國. Ceux qui y auront vécu iront pour la plupart renaître après leur mort dans le ciel de Brahma devant les buddhas, 命終多生大梵天上及諸佛前. Alors règnera un roi Cakravartin du nom de Çāṅkha 瓊佉<sup>(3)</sup>, ayant les 32 marques du mahāpuruṣa, père de mille fils et possédant les sept joyaux classiques. Et la description se poursuit avec le luxe de détails précis ordinaire à ces sortes d'ouvrages. C'est dans cette ville que naîtra Maitreya, d'un brahmane nommé Subrahma 修梵摩 et de sa femme Brahmavati 梵摩拔提<sup>(4)</sup>; il aura les 32 marques du mahāpuruṣa et son corps sera doué de vertus extraordinaires. La vue du monde plongé dans la souffrance à cause des cinq passions excitera sa pitié, et il se résoudra à quitter sa famille. Le roi Çāṅkha, ses fils, les grands et le peuple lui offriront tous leurs trésors qu'il distribuera en aumônes aux brahmanes; après quoi, récitant la fameuse stance sur l'impermanence que dirent tous les buddhas du passé, il quittera définitivement le monde et ira s'asseoir sous le bodhidruma *long-houa* 龍華, où il atteindra à l'illumination parfaite. Suit le récit des actes et des discours de Maitreya, de l'entrée en religion du roi Çāṅkha avec 84.000 des grands de son royaume, de quantité de personnages dont les noms sont donnés, accompagnés chacun de 84.000 collègues, et parmi eux de la fille de Çāṅkha, Che-mi-po-ti 舍彌婆帝, avec 84.000 suivantes, et de 999 des fils de ce roi, un seul restant dans le monde pour en assurer le gouvernement, le tout entremêlé de prodiges. Dans les « trois assemblées » connues sous le nom de *long houa san houei* 龍華三會, Maitreya convertit successivement 96, 94 et 92 *koṭi*, 億, de personnes. Puis il se rend à la montagne où Kāçyapa attend sa venue; celui-ci, arrosé d'huile parfumée par les dieux Brahma, revient à la vie au son des conques, remet à Maitreya le *saṅghāṭi*

---

(1) La traduction de Dharmarakṣa a seulement la transcription 翹頭; celle de Yi-tsing donne la traduction 妙幢相.

(2) Ces chiffres se retrouvent dans tous les textes. Ce sont d'ailleurs, on le sait, des chiffres sacrés ou au moins symboliques, d'usage fréquent, et les facteurs du nombre 84.

(3) Yi-tsing écrit 餉佉.

(4) Kumārajīva donne au père le titre de chef des brahmanes 大婆羅門主; Yi-tsing traduit son nom, Chan-tsing 善淨. La restitution Brahmavadhū proposé par M. M., p. 81, pour le nom de la mère, paraît inexacte; la traduction donnée par Yi-tsing, Tsiang-miao 淨妙, montre qu'il faut lire Brahmavati, ce qui est d'ailleurs conforme aux règles ordinaires de la transcription. Dharmarakṣa ne fait qu'une brève allusion à la naissance de Maitreya, qui doit se produire comme celle de Çākya Muni, sortant du flanc droit de sa mère. Kumārajīva n'en parle pas; par contre Yi-tsing la décrit longuement: elle est jusque dans les moindres détails, le jardin, l'arbre où s'appuie Brahmavati, les sept pas du nouveau-né, la prophétie du nirvaṇa, l'apparition des nāgas, le retour en char à la ville, etc., la reproduction exacte de celle de Çākya Muni.

de Çākya Muni comme il en a reçu l'ordre, et entre dans le parinirvāna en accomplissant des merveilles extraordinaires. Enfin le Buddha exhorte ses disciples à pratiquer ce qu'il a enseigné, afin de mériter de voir Maitreya et les mille buddhas du bhadrakalpa.

En somme ce livre reprend l'idée maitreyenne au point où le précédent l'avait laissée et lui donne un développement considérable. On y voit commencer nettement la vénération et le culte de Maitreya dont il n'était pas question avant. D'autre part, tandis que précédemment le Buddha attribuait à ses œuvres de charité la rapidité de ses progrès vers l'illumination, plus grande que celle de Maitreya, ce dernier ouvrage met au compte de Maitreya des œuvres en tout semblables. Dans les stances qu'il prononce au moment de son illumination, celui-ci déclare en effet avoir sacrifié son royaume, ses yeux, sa femme et ses enfants (1), ses mains et ses pieds : 本爲求汝等。國城及頭目。妻子與手足。施人無有數。 On saisit la marche du développement : ces œuvres sont évidemment celles que doit accomplir tout buddha ; Maitreya est buddha ; donc il les a accomplies. Notons enfin que si, d'après la description qui en est faite, la « terre de Maitreya » présente beaucoup de traits communs avec le Sukhāvātī d'Amitābha, elle est cependant de ce monde et n'appartient pas à l'au-delà. Il semble donc que, sous sa première forme, le culte de Maitreya ait eu pour but d'obtenir, non pas un salut définitif, comme celui qu'offrit plus tard le Sukhāvātī, mais la renaissance dans l'humanité pure et fidèle, à l'époque très lointaine où Maitreya devait réapparaître en ce monde et y devenir buddha.

Le dernier des ouvrages de cette série fait faire un nouveau progrès à l'idée maitreyenne, mais ce nouveau développement sort beaucoup moins logiquement que le précédent des prémisses posées antérieurement ; il s'effectue dans un plan différent pour ainsi dire, et comme sous la poussée d'idées nouvelles. Dans une nombreuse assemblée, au milieu de laquelle se trouve Maitreya, Upāli interroge le Buddha : « Autrefois vous avez enseigné dans le vinaya et les sūtra qu'Ajita devait être le buddha futur... Dites-nous en quelle terre il doit renaître après sa mort. » Le Buddha répond qu'il va exposer la manière dont « le bodhisattva mahāsattva Maitreya » obtiendra l'illumination. Il doit mourir dans douze ans et renaître au ciel Tuṣita. Suit la description de ce ciel, de ses habitants, de ses palais, de ses délices. « Les innombrables dieux des dix directions font tous le vœu d'y renaître après leur mort. » Mais, ajoute le Buddha, ce n'est là qu'un résumé sommaire ; la durée d'un kalpa ne suffirait pas à exposer la beauté et les délices de ce ciel ; et il conclut en indiquant la voie à suivre pour mériter d'y parvenir. A une nouvelle question d'Upāli, le Buddha répond par des explications de plus en plus précises. Maitreya doit passer quelques millions de siècles au Tuṣita, exposant la loi six fois par jour et convertissant tous les dieux 天子 ; après quoi, il renaîtra en ce monde « comme il est dit dans le *Mi-lei hia cheng king* », 如彌勒下生經說. Vient enfin le passage capital qui couronne cette série d'ouvrages, et qu'il faudrait citer en entier, car c'est une véritable exposition de la doctrine du salut par secours extérieur et du culte de Maitreya. Fussent-ils coupables de tous les crimes, 犯諸禁戒造衆惡業, ceux qui entendant le nom de Maitreya se seront prosternés et se seront repentis, seront immédiatement purifiés, 速得清淨. Ceux qui l'auront honoré, lui auront élevé des statues, offert des fleurs, de l'encens, des ornements, à l'heure de leur mort verront Maitreya sous l'aspect du mahāpuruṣa

(1) Cf. l'histoire de Viçvāntara.

avec la touffe de poils blancs entre les sourcils, accompagné de tous les dieux, venir à leur rencontre sous une pluie de fleurs de *mandāra*, et obtiendront immédiatement la naissance au Tuṣita. Ceux qui prendront refuge en Maitreya éviteront le recul dans la série des existences, 得不退轉; ceux qui l'honoreront, l'invoqueront, prononceront son nom seront délivrés des conséquences des fautes commises pendant des millions ou des milliers de kalpa, 50 kalpa pour ceux qui, entendant son nom, auront joint les mains et l'auront vénéré, 但聞彌勒名合掌恭敬此人除却五十劫生死之罪. Alors toute la foule des disciples se leva et vint se prosterner aux pieds du Buddha et de Maitreya.

La « terre de Maitreya » était évidemment bien lointaine, et on ne pouvait espérer d'y parvenir qu'au terme d'une longue série d'existences; de plus elle ne représentait elle-même qu'une existence terrestre, longue, pure, heureuse il est vrai, mais qui pourtant n'assurait pas la « non-renaissance ». Peut-on voir dans cette nouvelle forme de l'idée maitreyenne un effet du désir de mettre le salut plus à la portée des hommes? Ou l'auteur a-t-il subi l'influence des conceptions qui produisirent la doctrine d'Amitābha et a-t-il voulu les adapter à Maitreya? La seconde hypothèse au moins paraît à peu près sûre: le Tuṣita, avec ses apsāras, ses oiseaux merveilleux, sa musique céleste, ses eaux aux huit vertus, le sable d'or de ses rivières, etc., ressemble trop au Sukhāvātī, la puissance salvifique de Maitreya et de l'invocation de son nom rappelle trop celle d'Amitābha, pour qu'on n'y reconnaisse pas les effets de conceptions identiques.

Nous avons ici la seconde forme du culte de Maitreya, celle qui a pour but dernier la naissance au Tuṣita. Ce fut la plus répandue, celle que Tao-ngan 道安 et ses compagnons s'efforcèrent de propager. Elle ne réussit pas à constituer de secte spéciale; elle fut pourtant longtemps en faveur dans l'Inde, en Chine et au Japon; tout comme on le racontait d'Asaṅga, de Vasubandhu et de Buddhasiṃha (1), Hiuan-tchouang concevait la vie future sous la forme de la naissance au Tuṣita (2). Le pèlerinage du Wou-t'ai-chan, les statues des grottes de Long-men (3) et des temples de Nara, etc., attestent la popularité du culte de Maitreya qui ne disparut que devant celui d'Amitābha.

Voyons maintenant les passages des *Āgama* se rapportant à Maitreya. M. M. y trouve la trace de différents états successifs de l'idée maitreyenne, présentant une grande analogie avec ceux que nous avons vus dans les ouvrages mahāyānistes, et suivant lesquels il répartit ces passages en quatre groupes. C'est d'abord une des sections du chap. 19 de l'*Ekottarāgama sūtra* 增一阿含經, traduit par Saṅghadeva sous les Tsin orientaux. Le « bodhisattva » Maitreya est un simple disciple; il demande au Buddha par quels moyens le « bodhisattva mahāsattva » peut parvenir

(1) JULIEN, *Mémoires sur les contrées occidentales*, I, p. 270 sqq.

(2) JULIEN, *Histoire de la vie de Hiouen-thsang*, p. 117.

(3) M. M. reproduit en tête de son ouvrage une photographie d'une des grottes de Long-men contenant une statue d'un buddha entouré de deux çramaṇas et de deux bodhisattvas. Les murs de la grotte sont couverts d'un très grand nombre de petites statuettes reproduisant exactement la principale. Cette similitude et l'inscription suivante gravée à l'entrée de la grotte, 大唐永隆元年歲次庚辰九月卅日處貞敬造彌勒像五百區, font croire que la statue principale, elle aussi, représente Maitreya. Le groupe central de cinq statues est reproduit dans CHAVANNES, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, pl. CLXXXIV, n° 308.

promptement à la pratique des *pāramitā* et à l'illumination, 疾成無上正真之道, et le Buddha en énumère quatre. M. M. fait remarquer que ce passage rappelle d'assez près le *Mi-lei p'ou-sa so wen king* analysé plus haut; celui-ci est plus développé, mais les moyens de sanctification qu'il cite se ramènent aux quatre de l'*Āgama*, qui range sous un seul chef les divers dons des yeux, de la moelle, des richesses, etc. L'un procède-t-il de l'autre? M. M. est porté à croire que l'opuscule hīnayāniste a subi, sinon dans sa rédaction, du moins par une retouche postérieure, l'influence mahāyāniste que lui semblent déceler le titre de bodhisattva donné à Maitreya, alors qu'il n'est attribué à aucun autre disciple dans les autres sections de l'ouvrage. et l'expression « bodhisattva mahāsattva ». L'argument n'est peut-être pas décisif; car cette expression se retrouve dans d'autres passages hīnayānistes où elle s'applique, comme c'est le cas ici, à l'être sur le point de devenir buddha. Il suffirait d'admettre que l'auteur du passage considéré, bien qu'il ne le dise pas en cet endroit, ait cependant cru que Maitreya était le buddha futur — et nous allons voir que cela n'a rien d'inraisonnable — pour qu'il ait été en droit de lui donner le titre de bodhisattva (1).

Une très courte section du chap. 11 du même sūtra nous montre en effet Maitreya reconnu comme buddha futur. Son but direct est de combattre l'indolence et de recommander l'énergie, 進精力勇猛之心; et à ce propos le Buddha cite l'exemple de Maitreya: c'est grâce à son énergie qu'il obtiendra l'illumination parfaite dans 30 kalpa, comme c'est grâce à la leur que tous les buddhas du passé l'ont obtenue. L'exemple, remarque justement M. M., ne pouvait avoir de force que si la croyance à l'illumination future de Maitreya était générale. Et à ce titre ce passage est un bon témoin; sa brièveté ne permet pas de lui demander davantage.

M. M. classe ensemble dans une même catégorie, comme représentant avec des caractéristiques particulières un même stade de l'idée maitreyenne, à savoir la prédiction du buddha futur et la description de la terre de Maitreya: le *Tchouan louen cheng wang sieou hing king* 轉輪聖王修行經, chap. 6 du *Dirghāgama sūtra* 長阿舍經, traduit par Buddhayaśas et Tchou Fo-nien 竺佛念; le *Siang ying pin chou pen king* 相應品說本經, chap. 13 du *Madhyamāgama sūtra*, et la seconde section du chap. 44 de l'*Ekottarāgama sūtra*, traduits tous deux par Saṅghadeva. Le premier semble formé de deux parties assez mal reliées l'une à l'autre. La première est l'histoire d'un roi Cakravartin du passé, 往過去久遠世, nommé Kien-kou-nien 堅固念, histoire qui rappelle par plus d'un détail celle qui se lit dans le *Ta chan hien wang king* 大善見王經 (2), et qui se poursuit intrépidement jusqu'au moment où la vie

(1) Au sujet de l'emploi de ce titre dans un sens très large par des auteurs hīnayānistes, voir notamment l'introduction de l'*Ekottarāgama sūtra*. Il y est d'ailleurs question de Maitreya; mais en dehors de sa résidence au Tuṣita, ce passage ne fournit rien d'intéressant touchant son rôle de buddha futur.

(2) *Madhyamāgama sūtra* 中阿舍經, chap. 14, 2<sup>e</sup> section. C'est la légende du roi Mahā-Sudarṣana, important *jātaka*, à propos duquel cf. *Sacred Books of the East*, vol. XI, p. 237-289, *Mahā-Sudassana sutta*, par RHYS DAVIDS. La 1<sup>re</sup> section de ce même chap. 14, *Ta-l'ien na lin king* 大天捺林經, histoire du Cakravartin Mahādeva, est un autre *jātaka* du même genre, contenant d'intéressants détails sur les sept joyaux classiques; la partie de la légende relative à son cheveu blanc se retrouve en résumé au ch. 1 de l'*Ekottarāgama sūtra* où son nom est donné en transcription, 摩訶提婆. C'est par inadvertance que NANJIO, *Catalogue*, p. 129, n° (67), traduit le titre cité plus haut: On the forest of the great heavenly (Kakravarti-rāga) Narāyaṇa ?).

humaine atteint le chiffre de 80.000 ans. Ici se termine la première partie, dont on n'aperçoit aucun rapport nécessaire avec ce qui suit. Alors dans un monde de délices, au sol plat et fertile, aux villes nombreuses et rapprochées, sans animaux nuisibles et où l'humanité n'est plus sujette qu'à neuf infirmités, apparaît un buddha, le Tathāgata Maitreya, en tout semblable au Buddha actuel. Ses disciples seront innombrables, « des dizaines de millions pour des centaines de miens, et on les appellera les fils du Bienfaisant, 慈子, comme on appelle les miens les fils du Çākya, 釋子, » dit le Buddha. A cette même époque le monde sera gouverné par un autre roi Cakravartin, Çāṅkha 儻伽, possesseur d'immenses trésors et riche de mille fils, qui finira par distribuer ses richesses aux çramaṇas, aux brahmanes et aux pauvres, et se faire moine, et dont les mérites lui vaudront de ne plus renaître. Le tout se termine par une exhortation, dans laquelle d'ailleurs il n'est pas question de la renaissance à cette époque désirable.

Cette seconde partie, que nous retrouverons plus loin sous une forme équivalente, reproduit en substance le contenu du *Mi-lei tch'eng fo king*, en supprimant beaucoup de détails. Elle ne dit rien notamment du rôle de Maitreya dans les aumônes et la profession du roi. Il faut supposer ce rôle connu, autrement la suite des idées ne se conçoit plus. Ce rôle sera d'ailleurs clairement établi dans un autre ouvrage hīnayāniste que nous allons voir. Entre le Cakravartin du passé et celui de l'avenir, l'époque du Buddha actuel n'est pas indiquée, et sans la mention des « fils du Çākya » on pourrait rejeter le tout dans le passé.

La deuxième section du chap. 44 de l'*Ekottarāgama sūtra*, celle dont on a fait le *Fo chou hia cheng king* attribué à Dharmarakṣa, est beaucoup plus détaillée. Ānanda ayant exprimé le désir d'entendre de la bouche du Buddha le récit de ce qui doit se passer à l'époque lointaine où Maitreya deviendra buddha, le Maître consent à le satisfaire; et nous retrouvons avec quelques légères différences, ne touchant pas au fond même du récit, la description du monde heureux que nous avons vue dans le *Mi-lei tch'eng fo king*, le Jambudvīpa ayant 100.000 (au lieu de 10.000) *yojana* dans tous les sens, les mers retirées d'un seul côté, la ville de Ki-t'eu 雞頭, gardée par le roi des nāgas Chouei-kouang 水光, où la voirie est assurée par le rakṣa Ye-lien 葉蓮 qui y répand des eaux parfumées, la terre féconde, sans montagnes ni rivières, la disparition de presque toutes les infirmités et des crimes, le dharmarāja Çāṅkha 儻伽 et ses joyaux, ses richesses réparties en quatre grands dépôts, les parents de Maitreya, à savoir : le ministre, 大臣, Subrahma et sa femme, dont le nom est transcrit un peu différemment, 梵摩越. La vie humaine est alors de 84.000 ans. Au Tuṣita, Maitreya a jugé le moment venu de descendre sur la terre. Il naît avec les 32 marques et les 80 signes et reçoit le nom de Maitreya. Sous l'arbre Long-lien 龍蓮 il atteint l'illumination, et cet heureux événement est proclamé par toutes les puissances célestes, tandis que la terre tremble six fois; puis sont contées les conversions opérées par lui, notamment celle de sa mère avec ses 84.000 suivantes, qui semble tenir la place occupée ailleurs par la conversion de la fille du roi, et celle du roi Çāṅkha qui quitte son trône, distribue ses richesses aux brahmanes et se fait moine. Maitreya sera aidé par Kācyapa; car si des quatre grands disciples, Mahā-Kācyapa, Kiun-tou-pohan (?) 君屠鉢漢, Piṇḍola et Rahula, aucun ne doit atteindre au parinirvāṇa avant que la doctrine du Buddha ait disparu, Kācyapa n'y parviendra qu'après la venue de Maitreya, qui ira le tirer de sa retraite en faisant son éloge, et prendre son vêtement, 彌勒如來當取迦葉僧伽黎著之, par lequel il faut entendre évidemment le

*saṅghaṭi* que lui a confié Çākya Muni. C'est ici que se placent dans ce récit les « trois assemblées », dans lesquelles se convertissent successivement 96, 94 et 92 *koṭi* d'auditeurs, qui tous deviennent arhats. D'ailleurs tous les disciples de Maitreya l'auront été de Çākya Muni, 彌勒所化弟子盡是釋迦文佛弟子; ils seront appelés « les disciples du Bienfaisant » 慈氏弟子, comme ils auront été appelés « disciples du Çākya » 釋迦弟子. Enfin Maitreya explique à quoi les anciens disciples de Çākya Muni doivent d'être devenus les siens; et en conséquence le Buddha exhorte les assistants à se rendre dignes de cet heureux sort.

On le voit, à part quelques détails d'importance secondaire, la légende est bien fixée et se retrouve identique dans les deux écoles, Mahāyāna et Hīnayāna.

Le *Chouo pen king* est l'un des plus curieux de ces ouvrages. Après qu'Aniruddha a raconté comment par le mérite d'une aumône il est né sept fois dans les cieux et sept fois sur la terre comme roi, puis enfin dans la race des Çākyas, le Buddha apparaît dans l'assistance et, à la demande des disciples, prédit les événements à venir. Il expose d'abord en résumé l'histoire du Cakravartin Çāṅkha 螺, que nous venons de voir. Alors un disciple, le « vénérable » Ajita, 尊者阿夷哆, se lève et demande à être ce roi Cakravartin dont il répète mot pour mot ce qu'en a dit le Buddha. Mais celui-ci le réprimande : « Tu es un sot... Pourquoi as-tu une pareille pensée? » Et il reprend l'histoire du Cakravartin dans les mêmes termes; après quoi il accorde la demande d'Ajita qui deviendra donc roi Cakravartin sous le nom de Çāṅkha, et il réédite l'histoire de celui-ci. Puis il annonce qu'à cette époque il y aura un buddha appelé le Tathāgata Maitreya, en tout semblable à lui-même et qui aura comme lui « d'innombrables millions de disciples ». Alors le « vénérable » Maitreya se lève à son tour et demande à être ce buddha Maitreya, en répétant aussi tous les termes dont s'est servi le Maître. Le Buddha l'approuve, le loue et lui promet qu'il en sera suivant son désir, naturellement en reprenant tout ce qu'il a déjà dit; enfin il ordonne à Ānanda d'apporter un vêtement tissé de fils d'or pour le remettre à Maitreya, comme gage de sa future dignité et de la charge qui lui incombera de répandre la loi dans le monde. Alors Māra apparaît, tente de changer les intentions du Buddha, mais n'y réussit pas et se retire.

On voit ici Ajita nettement distingué de Maitreya, tandis qu'ailleurs, dans le *Chang cheng Teou-chouei l'ien king* 上生兜率天經 notamment, les deux noms s'appliquent bien au même personnage. Tous deux sont d'ailleurs présentés comme de simples disciples du Buddha. L'apparition de Māra n'est qu'un emprunt à la légende du Buddha et ne sert qu'à affirmer le caractère inébranlable de la volonté du Buddha, et par suite à garantir la promesse faite à Maitreya. A propos de l'épisode du vêtement, il faut remarquer que, partout ailleurs placé dans l'avenir, il est ici ramené dans le présent. Mais le fond même de la légende, d'ailleurs très résumée ici, est bien le même que dans les ouvrages précédents.

Enfin M. M. considère comme devant être classée à part la seconde section du chapitre 38 de l'*Ekottarāgama sūtra*. Le Buddha répondant à une question d'Upāli, recommande des pratiques par lesquelles on obtiendra de renaître au moment où Maitreya deviendra buddha, et notamment insiste sur la puissance du vœu; il rappelle brièvement à propos de ce buddha futur le nombre des conversions qu'il doit opérer dans les « trois assemblées », 96, 94, 92 *koṭi* d'arhats. Puis il est amené à citer en exemple quelques événements du passé. En des temps fort reculés, un vieux moine, grâce à la générosité de la princesse Muni 牟尼, fille du roi Pao-k'ieou 寶岳, qui

lui fournit l'huile nécessaire, put entretenir une lampe en l'honneur du buddha de cette époque, appelé Pao-tsang 寶藏, et en récompense reçut de celui-ci la promesse de devenir buddha sous le nom de Teng-kouang 燈光. La princesse réclama la même faveur pour elle, pour la raison qu'elle était la véritable donatrice; mais Pao-tsang lui répondit que son sexe empêchait qu'elle lui fût accordée, que toutefois dans une autre existence elle la recevrait d'un autre buddha. Plus tard en effet, le buddha Teng-kouang parut dans le grand royaume de Po-t'ou-mo 鉢頭摩, dont le roi était alors Devayāna 提婆延那; le fils de celui-ci, nommé Maitreya, doué de toutes les vertus et de toutes les sciences, offrit des fleurs à ce buddha en formant le vœu de devenir lui-même buddha. Il fut exaucé, et Teng-kouang lui annonça qu'il porterait le nom de Çākya Muni. « La princesse Muni, achève le Buddha, c'est moi, » 爾時王女牟尼今我也.

Nous sommes ainsi autorisés à conclure que cette princesse était d'abord devenue le prince Maitreya, ce que ce singulier *jātaka* ne dit pas formellement, et cette omission permet de penser que nous n'en avons pas là la rédaction originale. Quoi qu'il en soit, le prince Maitreya n'a de commun que le nom avec Maitreya buddha futur, et ce fragment ne vaut que par la mention qu'il fait de celui-ci, mention fort brève d'ailleurs et qui ne nous apprend rien de nouveau. Je n'ai pas bien saisi par quel moyen M. M. tente de rapprocher le buddha Pao-tsang du bhikṣu Fa-tsang 法藏 devenu le buddha Amitābha.

En somme, dans quelque ordre qu'on veuille les ranger, aussi bien dans les ouvrages hīnayānistes que dans les mahāyānistes, nous trouvons les traces assez nettes et les différents stades d'une évolution complète de l'idée maitreyenne, évolution sensiblement identique dans les deux écoles et somme toute assez normale. Elle est poussée plus loin dans le Mahāyāna, où sous l'influence des conceptions qui donnèrent naissance à la doctrine du Sukhāvātī et du salut par secours extérieur, elle aboutit à doter Maitreya d'un pouvoir salvifique immédiat, comparable à celui d'Amitābha et que le Hīnayāna ne paraît pas avoir connu. Les différents stades qu'on en peut relever sont les suivants : Maitreya d'élève, disciple éminent, tenant ses qualités des actes d'une existence antérieure, promis par là à l'illumination, devant l'obtenir dans un monde purifié et supérieur au monde actuel, monde dans lequel renaîtront les disciples fidèles de Çākya Muni. A quelle date approximative et dans quelle école faut-il en chercher l'origine ? La notion de la naissance dans les cieux, celle des buddhas du passé dont le buddha futur n'est qu'une contrepartie, semblent avoir existé la première dès le temps du Buddha, la seconde, sinon à la même époque, du moins assez peu après ; logiquement donc l'idée du buddha futur aurait pu se former de très bonne heure. Toutefois, M. M. est porté à croire que la notion des buddhas passés ne dut prendre une forme bien nette que relativement assez tard et après que furent fixés les caractères principaux de la légende du Buddha dont leurs vies ne sont que des transpositions. Ce qu'on peut dire de plus précis à ce sujet, c'est que la mention de Konākamaṇa sur le pilier de Nigīva prouve qu'elle était répandue dès le temps d'Açoka. D'autre part, on n'a pas trouvé trace du buddha futur dans les livres du Sud passant pour les plus anciens ; si l'on admet qu'ils furent apportés à Ceylan par Mahendra, il faudrait en conclure que cette notion n'existait pas encore à l'époque d'Açoka. Ceylan, comme d'ailleurs tout le Hīnayāna, a pourtant connu et honoré Maitreya buddha futur. Non seulement le sūtra de tradition orale que Fa-hien y entendit réciter par un « fidèle de l'Inde » 天竺道人, en témoignage, mais le *Mahāvamsa* rapporte qu'au milieu du Ve siècle le roi Dhātusena

élevait une statue à Maitreya (1), et si le récit qu'il donne de la mort de Duṭṭhagamani (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), dans lequel apparaît nettement la croyance au paradis du Tuṣita, est manifestement légendaire, il prouve du moins qu'à Ceylan, dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, cette croyance passait pour très ancienne (2). Les récits de Fa-hien, comme plus tard ceux de Hiuan-tchouang, la montrent fortement ancrée en diverses régions de l'Inde et même chez des hīnayānistes. Le collaborateur du traducteur Saṅghabūti (?) 僧伽跋澄, qui écrivit la préface du *Tsouen Po-siu-mi p'ou-sa so tsi louen* 尊婆須密菩薩所集論, témoigne qu'au IV<sup>e</sup> siècle la croyance au buddha futur avait déjà reçu un développement remarquable et s'était étendue jusqu'au successeur de Maitreya, Vasumitra, devant lors de sa renaissance s'appeler Uttara 鬱多羅 et porter le titre de Siṃha Tathāgata 師子如來. Hiuan-tchouang retrouva la même croyance dont l'origine était attribuée au concile des 500 arhats.

M. M. paraît quelque peu embarrassé de la déclaration de Yi-tsing, que « les hīnayānistes n'honorent pas les bodhisattvas », et il suppose que l'auteur chinois a parlé d'une manière générale sans tenir compte de quelques exceptions. A la vérité celles-ci paraissent trop nombreuses pour n'être que cela. Ne pourrait-on dire que, pour tout le bouddhisme, Hīnayāna comme Mahāyāna, Maitreya n'était pas un simple bodhisattva, être plus ou moins idéal, comme Avalokiteṣvara par exemple, mais était surtout le buddha futur, qu'à ce titre son culte était, même dans le Mahāyāna, d'un caractère différent de celui qui s'adressait aux purs bodhisattvas mahāyānistes, et que dans le passage en question, Yi-tsing n'a entendu parler que de ce dernier ? Quoi qu'il en soit de ce point, les considérations précédentes et quelques autres, celle par exemple qu'au milieu du III<sup>e</sup> siècle de notre ère Dharmarakṣa apportait en Chine et traduisait des livres comme le *Mi-lei tch'eng fo king*, dans lequel l'évolution propre de l'idée maitreyenne est déjà terminée, et comme le *So wen pen yuan king*, compilation sûrement fort postérieure à la première rédaction des ouvrages qu'elle réunit, amènent M. M. à penser que cette idée dut naître et se développer entre le III<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècles après la mort du Buddha.

Dans quelle école du bouddhisme naquit-elle ? Dans le Mahāyāna, pense M. M., et c'est au Mahāyāna que le Hīnayāna l'a empruntée. Il est certain en effet que les ouvrages mahāyānistes consacrés à Maitreya sont dans l'ensemble plus développés et plus précis que les œuvres similaires du Hīnayāna, et que c'est dans le Mahāyāna surtout qu'on peut constater l'influence de Maitreya, ses rapports avec des moines, son rôle enseignant ; l'idée y semble plus vivante et y a plus d'action extérieure. Mais d'autre part on retrouve dans les ouvrages hīnayānistes à bien peu de chose près les mêmes stades de développement de l'idée maitreyenne que dans les livres mahāyānistes. Sont-ce bien autant d'emprunts successifs, continus, réguliers ? Le Hīnayāna aurait-il été chercher chez un adversaire qu'il prétendait hétérodoxe, une

---

(1) On pourrait ajouter que, sous le prédécesseur de Dhatusena. Mahānāman, lorsque Buddhaghoṣa passa à Ceylan, il y excita une telle admiration qu'on le prit pour Maitreya revenu sur la terre ; cela établit bien l'existence, sinon d'un culte, du moins d'une croyance générale. Cf. KERN, *Histoire du bouddhisme*, II, f. 382.

(2) C'est de là qu'elle est passée en Birmanie, où on la retrouve attestée sur une inscription datée du XI<sup>e</sup> siècle. Cf. DE BEYLIÉ, *Prome et Samara*, p. 110.

idée nouvelle, inconnue du passé, et tous les développements ultérieurs de cette idée ? Cela paraît peu probable. Il semble en tout cas que cette similitude s'expliquerait au moins aussi bien en admettant que l'idée maitreyenne naquit et acquit même la plus grande part de son développement avant la séparation des deux écoles. A ses débuts elle paraît en effet identique dans les deux systèmes : Maitreya est simplement désigné comme devant être le buddha futur ; à mesure qu'elle se développe et se précise, elle se spécifie davantage, et tout en conservant un fond commun très important, s'orne çà et là de quelques détails particuliers suivant l'école, mais en tout cas évidemment secondaires, jusqu'au jour où le Mahāyāna la transforme radicalement en la notion d'un paradis extra-terrestre.

Ce point de vue n'a d'ailleurs pas échappé à M. M., et s'il parle d'emprunts possibles et d'une sorte de « parfum mahāyāniste » dans certains ouvrages hīnayānistes, le fond commun auquel je viens de faire allusion le porte à croire que les ouvrages que nous connaissons ne sont pas primitifs, si je puis dire, mais sont déjà des remaniements, des développements d'œuvres antérieures moins riches, dont il voit le type dans les opuscules du *Sutta-Nipāta* cités en commençant. Il est certain que le *Tissametteyyamānavapucchā* et le *Yao houei king* ont quelque peu un air de famille, et leur extrême simplicité porte à y voir des œuvres anciennes. Une chose en tout cas est à noter : les trois opuscules du *Sutta-Nipāta* distinguent nettement Ajita de Maitreya ; parmi les autres ouvrages dont il a été question, deux seulement emploient ces deux noms ; le *Chouo pen king* hīnayāniste les applique aussi à deux personnages différents ; seul le *Chang cheng Teou-chouei king* mahāyāniste, sûrement fort postérieur, les donne au même. Il est vraisemblable que c'est une erreur, et qu'il faut s'en tenir à la distinction ancienne du *Sutta-Nipāta*. Comment s'est produite la confusion ? Peut-être, dit M. M., parce que Ajita, « invincible », 無能勝, est un des titres du buddha et a été par là même attribué à Maitreya (1). Pour le dire en passant, il me semble qu'on peut trouver là un indice d'une indépendance relative du développement dans le Mahāyāna et le Hīnayāna d'une même idée originellement commune, le second ayant confondu deux personnages que le premier a conservés distincts.

Ce qui précède était déjà imprimé, lorsque mon collègue, M. H. Maspero, m'a signalé quelques textes que M. M. ne paraît pas avoir connus, tout au moins dont il ne fait pas état. Ils confirment d'ailleurs sa thèse sur plusieurs points, notamment sur l'antiquité de l'idée maitreyenne, mais d'un autre côté ils me semblent bien tendre à faire remonter l'origine de cette idée, et même la majeure partie de son développement, à une époque antérieure à la séparation du Mahāyāna et du Hīnayāna.

Incidemment et à propos de la date de la formation des idées mahāyānistes, M. M. avait observé fort justement qu'elles étaient sûrement plus anciennes qu'on ne l'avait dit parfois, et en particulier qu'elles étaient antérieures à Nāgārjuna, car celui-ci, dans son *Mahā prajñā pāramitā śāstra* 大智度論, cite à diverses reprises plusieurs ouvrages mahāyānistes, le *Saddharma puṇḍarika sūtra* 法華經, le *Vimalakīrti sūtra* 維摩經, et quelques autres dont un *Mahāyāna śāstra* 摩訶衍論, qui tous

---

(1) BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 102, note 1. avait déjà émis une opinion analogue, considérant *ajita* comme une simple épithète.

lui sont donc antérieurs et accusent déjà un grand développement de ce système. M. M. aurait pu mentionner encore, comme particulièrement intéressant pour son sujet, un *Mi-lei wen king* 彌勒問經 (1), qui devait être un ouvrage analogue à ceux dont il a été question plus haut, p. 440 et 442, si ce n'était même l'un d'eux. Ceux-ci ne représentent à vrai dire qu'un stade inférieur de l'évolution de l'idée maitreyenne; mais au k. 4 du *Mahā prajñā pāramitā śāstra*, un passage dont la phrase principale est ainsi conçue: 釋迦牟尼菩薩饒益衆生心多. 自爲身少故. 彌勒菩薩多爲己身少爲衆生故, etc., exprime assez clairement l'idée exposée dans la seconde partie du *Mi-lei p'ou-sa so wen pen yuan king* (2) s'il n'est même une allusion à cet ouvrage. En tout cas, la façon dont Nāgārjuna en parle, en fait la base de son raisonnement, montre qu'à ce moment cette idée était courante et incontestée. Il ne s'agit encore ici que de la prédiction de l'illumination de Maitreya. Mais au k. 3, on lit un résumé de la venue de Maitreya à l'époque où la vie humaine atteint 84.000 ans, de ses trois grandes prédications, de la remise du *sam-ghāti* par Kācyapa. Ailleurs on trouve une allusion assez nette à la vie et aux actes du buddha futur, dans une comparaison entre Çākya Muni et ses disciples d'une part, et de l'autre Maitreya et les siens. On y lit ceci: 是語何處說. 三藏中摩訶衍中無是事 (3). S'agit-il ici d'un ouvrage particulier ou d'une classe d'ouvrages déjà connus à cette époque sous le nom de mahāyānistes? La seconde hypothèse paraît plus probable; elle conduit à admettre que dès l'époque de Nāgārjuna, les ouvrages mahāyānistes étaient réunis en collections formant déjà une sorte de canon, et que parmi eux figuraient quelques livres traitant de Maitreya, représentant au moins le même stade de développement de l'idée maitreyenne que les ouvrages classés plus haut dans le quatrième groupe, et même sûrement que le premier des « livres maitreyens », le *Mi-lei tch'eng fo king*. Et cela ne doit pas étonner. Nāgārjuna cite le *Saddharma puṇḍarīka sūtra*; or dans cet ouvrage Maitreya est formellement désigné comme le buddha futur (4). Cela témoigne en faveur de l'antiquité de cette croyance dans le Mahāyāna. Mais d'autre part, dans le même livre, Nāgārjuna cite aussi les œuvres des disciples de Katyāyanīputra, 阿毗曇中迦旃延尼子弟子輩言 (5), etc. Or, l'*Aṣṭa grantha śāstra*, attribué à Katyāyanīputra, parle nettement, k. 27, de Maitreya buddha futur; il semble même faire à ce propos une citation, dont je ne connais pas l'origine: 又世尊言. 汝彌勒未來久遠. 名彌勒但薩阿竭阿羅訶三耶三佛 (6). Ainsi donc dès l'époque de Katyāyanīputra, dès l'époque de Nāgārjuna, la croyance à Maitreya buddha futur était bien établie, et existait dans le Hīnayāna tout comme dans le Mahāyāna.

Elle a d'ailleurs existé aussi bien dans le Sud que dans le Nord; on en a vu plus haut quelques preuves; mais il en est d'autres plus décisives. Le canon pāli contient des ouvrages traitant de Maitreya et correspondant sensiblement pour le fond même

(1) Cf. k. 46; Tripiṭaka de Tōkyō, boîte 往, fasc. 3, p. 31 a.

(2) Cf. supra, p. 442-443.

(3) K. 4; Tripiṭaka de Tōkyō, boîte 往, fasc. 1, p. 30 b.

(4) Cf. BURNOURF, *Le lotus de la bonne loi*, p. 186.

(5) K. 4; Tripiṭaka de Tōkyō, boîte 往, fasc. 1, p. 30 a.

(6) Tripiṭaka de Tōkyō, boîte 秋, fasc. 6, p. 101 b.

de leur doctrine comme pour nombre de détails caractéristiques, à ceux que M. M. a relevés dans les *Āgama* du canon hīnayāniste chinois, ceux-ci concordant d'ailleurs, comme on l'a vu, avec les traités mahāyānistes sur le même sujet.

Le *Milinda pañha*, traduit par RHYS-DAVIDS, vol. XXXV-XXXVI des *Sacred Books of the East*, apporte un témoignage important. On y lit, XXXV, p. 225 : When describing the virtues and the nature of Metteya, the Blessed One, he [Çākya Muni] said thus : « He will be the leader of a brotherhood several thousands in number, as I am now the leader of a brotherhood several hundreds in number ». J'ai noté plus haut, p. 449, la même idée exprimée en termes très voisins de ceux-ci, dans le *Tchouan louen cheng wang sieou hing king*. A propos de cette phrase, le traducteur ajoutait en note : « Not in any of the published texts ». Ce n'est sans doute plus exact depuis la publication du 3<sup>e</sup> volume du *Dīgha Nikāya*, édité par M. Estlin CARPENTER (Pāli Text Society, 1911). Dans l'un des ouvrages de cette collection, le *Cakkavatti-Sihanāda-suttanta* (1), on lit en effet, p. 76 : *So aneka-sahassaṃ bhikkhu-saṃghaṃ pariharissati, seyyatthā pi 'haṃ etarahi aneka-sataṃ bhikkhu-saṃghaṃ pariharāmi*. Il y a toutes raisons de penser que c'est à ce texte que le roi Milinda fait allusion ; et il est d'autant plus à rapprocher de celui dont j'ai parlé tout à l'heure, que le *Cakkavatti-Sihanāda-suttanto* du *Dīgha Nikāya* correspond au *Tchouan louen cheng wang sieou hing king* du *Dirghāgama* (2). Tous les deux exposent en effet l'histoire du roi Cakravartin Çāṅkha (Saṃkha) et du buddha Maitreya ; le nom de la capitale de ce roi est Ketumatī, que transcrit exactement Tche-teou-mo du texte chinois, et elle est entourée de 84.000 villes plus petites. Mais l'auteur s'est attardé à écrire longuement l'augmentation progressive de la durée de la vie humaine jusqu'au moment où elle atteint 84.000 ans, et il est sobre de détails sur Maitreya et ses actes, détails que fournit abondamment au contraire la seconde partie du *Tchouan louen cheng wang sieou hing king* ; cela confirme dans une certaine mesure ce que j'ai dit plus haut, à savoir que cette seconde partie paraît se relier assez mal à la première et s'inspirer d'une source différente. Toutefois ces détails, la littérature pâlie ne les ignore pas ; on les trouve pour la plupart dans l'*Anāgata-vamsa* dont un texte a été publié intégralement en 1886 dans le *Journal of the Pāli Text Society*, par MINAYEFF, qui y a joint quelques passages et un résumé d'autres recensions trouvées en Birmanie. WARREN dans son *Buddhism in translations* (Harvard Oriental Series, vol. III) a reproduit le résumé et donné une traduction des passages publiés de la deuxième de ces recensions. Malheureusement, à peu près tout ce qui concerne Maitreya s'est trouvé dans les passages résumés. On y apprend pourtant qu'après de nombreuses existences antérieures, dont l'une au temps d'un buddha nommé Maitreya, le Maitreya actuel est né du roi Ajātaçatru et porte le titre de prince d'Ajita (3). Après diverses digressions, dont la principale décrit la disparition de la loi du Buddha, on trouve une description de la capitale du roi Çāṅkha, puis le récit de la conception, de la naissance, de la vie de Maitreya, de ses palais, de son départ de sa maison et de sa mort. Puis

(1) Traduit par GRIMBLOT, dans *Sept suttas Pālis* ; je n'ai pu consulter cet ouvrage.

(2) Cf. NANJIO, *Catalogue*, n° 545.

(3) Je n'ai rien trouvé de ce genre dans les ouvrages chinois que j'ai parcourus.

le Buddha expose quels sont ceux qui obtiendront de voir Maitreya et ceux qui ne l'obtiendront pas, détail important à noter, car il nous montre dans le Sud, comme nous l'avons vue dans le Nord, l'origine de ce que j'ai appelé la première forme du culte de Maitreya. L'ouvrage se termine par l'énumération de dix buddhas de l'avenir. Vasumitra n'y figure pas. Aurions-nous ici une trace de la séparation, puis de l'indépendance du développement des écoles du Sud et du Nord? Un autre ouvrage, classé par Minayeff sous le n° IV, et trouvé à Prome, donne, paraît-il, une biographie détaillée de chacun de ces dix buddhas. La Bibliothèque Nationale possède un exemplaire incomplet de ce même ouvrage, écrit en caractères cambodgiens (1).

Le texte suivi publié par Minayeff est en vers; il ne porte que sur le roi Cakravartin Çankha et Maitreya, et est assez explicite. La capitale du premier est Ketumatī, qui a douze *yojana* de longueur sur sept de largeur. Le Jambudvīpa a 10.000 *yojana* dans tous les sens. Les hommes ne sont plus sujets qu'à trois infirmités, *icchā*, *anasanam*, *jarā* (2); les femmes se marieront à 500 ans (3). Le père de Maitreya s'appellera Subrahmā et sa mère Brahmavatī.

Tout cela se retrouve sans modification dans les livres du Nord, hīnayānistes aussi bien que mahāyānistes. Il serait intéressant de dépouiller les textes pālis et de relever toutes les concordances qu'ils offrent avec les textes chinois. Ce travail est malheureusement au-dessus de ma compétence. Les points signalés paraissent toutefois établir de façon bien nette que le fond de la légende de Maitreya se retrouve identique dans le bouddhisme tout entier. Il semble qu'on puisse en conclure en toute sécurité qu'il fait partie du patrimoine commun, et qu'il préexista à la séparation des écoles. Si, comme cela est probable, il a été conservé sans grands changements dans le Sud, tandis que, dans le Nord, il recevait un développement particulier des spéculations mahāyānistes, ce qui en subsiste aujourd'hui dans les régions où règnent les doctrines du Sud pourrait indiquer de quels éléments se composait l'idée maitreyenne et quel degré d'élaboration elle avait subi avant la séparation des écoles. Si ce criterium a quelque valeur, cette élaboration aurait été poussée très loin. Je manque malheureusement de renseignements précis sur les idées régnantes et les pratiques suivies actuellement à Ceylan; mais nous avons un témoin de premier ordre pour l'époque ancienne:

---

(1) L'École française d'Extrême-Orient possède une copie d'un ouvrage cambodgien, *Put-poṅsavadār*, « Histoire des buddhas », qui raconte brièvement la vie des vingt-huit buddhas du passé et des dix buddhas de l'avenir. Maitreya est le premier de ceux-ci. Une allusion très brève est faite à ses relations avec le roi Saṃkhacak; il naît à Ketumatī, de Subrahma et de Brahmavatī, et vit 80.000 ans. Cet ouvrage ajoute quelques détails dont je ne connais pas l'origine: Maitreya épousera Candamukhī et en aura un fils appelé Brahmavadanathera; il gouvernera le pays pendant 8 000 ans; après quoi, au cours de quatre promenades, il verra quatre choses, qui ne sont pas spécifiées, mais qui le décideront à se faire moine; il obtiendra l'illumination sous l'arbre *khlīn*.

(2) Les textes chinois qui les énumèrent sont d'accord avec le pāli pour les deux premières; la première est le plus souvent interprétée dans le sens de besoins naturels: 有三病 一者飲食 二者便利 三者衰老, dit le *Mi-lei tch'eng fo king*, mahāyāniste.

(3) Les ouvrages chinois mentionnent aussi ce point que j'ai négligé de noter plus haut: 女人年五百歲爾乃行嫁 (*Mi-lei tch'eng fo king*); *pañcavassasatitthinam vivāhā ca bhavissanti* (*Anāgata-vaṃsa*).

non seulement au paragraphe 858 de son *Atthasālinī* <sup>(1)</sup>, Buddhaghōṣa nomme le buddha futur Maitreya, fils de Subrahmā et de Brahmavati, mais encore à la fin de son ouvrage il lui adresse l'invocation suivante :

*Imaṃ līkhitapuññeṇa Metteyyam upasaṃkami  
Patitṭhahitvā saraṇesu patitṭhāmi sāsane, etc.*

D'autre part, un jeune bonze péguan actuellement attaché à l'École me fournit des renseignements intéressants sur les croyances et les usages de son pays, le Siam. Maitreya y est bien connu, et ses statues sont assez nombreuses ; il est représenté ordinairement sous la forme et avec l'habit d'un çramanera assis les jambes croisées, la main gauche reposant sur le genou, le bras droit replié à la hauteur de la taille, la main ramenée un peu en-dessous de la poitrine ; cette main est fermée, comme si elle tenait quelque chose ; c'est la pose rituelle des moines tenant un éventail dont ils se voilent la figure après la récitation des prières <sup>(2)</sup>. Le culte de Maitreya est très vivant ; des fêtes et des processions ont lieu en son honneur ; et tout comme le faisait déjà Buddhaghōṣa dans l'invocation que j'ai citée, on lui demande la faveur de renaître en ce monde quand il y reviendra comme buddha. C'est exactement la première forme de culte dont parlent les ouvrages chinois et qu'insinue un des ouvrages pâlis dont j'ai parlé plus haut.

Je ne dirai que quelques mots du second ouvrage de M. M., *Daruma*, qui pourtant mériterait mieux. Mais le sujet est d'un intérêt moins général que celui du précédent ; il ne concerne en somme que l'histoire du *dhyāna* en Chine. Bodhidharma, malgré sa grande popularité, malgré la quantité de détails précis et circonstanciés que fournissent sur lui des biographies relativement modernes, est en somme un personnage mal connu ; les auteurs contemporains ou voisins de son époque en disent peu de chose, et c'est à ce peu de chose que se réduit ce que nous en pouvons savoir avec quelque certitude ; le reste, c'est-à-dire à peu près tout, est légende postérieure et mérite peu de créance. C'est pourtant uniquement à ces légendes merveilleuses et édifiantes que Bodhidharma doit la popularité dont il jouit en Chine et au Japon. Il est d'ailleurs étrange et très regrettable que nous ne soyons pas mieux renseignés sur ce personnage qui fut, sinon l'introducteur du *dhyāna* en Chine, du moins le véritable fondateur de la secte devenue ensuite si puissante et si répandue dans tout l'Extrême-Orient.

Le livre de M. M. contient une seconde partie, qui est plutôt une sorte d'appendice dont les dimensions atteignent presque celles du corps de l'ouvrage. L'auteur y étudie, surtout au point de vue historique, les diverses formes du *dhyāna* en Chine, d'abord avant Kumārajīva et Buddhahhadra, puis avec eux et leurs successeurs, Tao-ngan, Houei-yuan, et quelques autres moins connus, Chinois et Hindous, et enfin avec

---

(1) *The Atthasālinī, Buddhaghosa's commentary on the Dhammasaṅgaṇi*, edited by Edward MÜLLER; Londres, 1897.

(2) On trouve aussi Maitreya sous la forme de buddha. Des rectangles d'étoffe blanche, servant d'amulettes, portent des représentations imprimées de cinq buddhas, Krakucanda, Kanakamuni, Kācyapa, Gautama et Maitreya, entourant une roue de la loi ornée de caractères cambodgiens ; ces caractères jouissent au Siam d'une considération particulière, rappelant celle qu'on accorde au latin en pays catholique.

Bodhidharma. Sa grande connaissance de la littérature bouddhique chinoise a bien servi M. M. et lui a permis de réunir à ce sujet nombre de textes intéressants qui constituent en quelque sorte la base de l'histoire du *dhyāna* en Chine.

N. PERI.

### Notes bibliographiques.

— Notre correspondant, le P. CADIERE, a fait paraître à l'active petite Imprimerie de Qui-nhơn un *Résumé de l'Histoire d'Annam*, où sont condensés en une centaine de pages les principaux faits historiques intéressant la nation annamite, depuis la légendaire dynastie des Hông-bàng jusqu'à la conquête française.

— M. Henri DENIS a publié à la Librairie-Imprimerie de Qui-nhơn le texte en *quôc-ngữ* et la traduction française, avec notes, du *Lục súc tranh công*, poésie satirique attribuée à Tṛ-đức et très populaire en Annam. Un lexique de tous les mots et expressions expliqués termine cet élégant petit volume, premier d'une collection dont tous les annamitiques accueilleront la suite avec faveur.

— L'Imprimerie Van-minh de Haiphong vient d'éditer une étude de M. L. HOUËL, de qui « l'attention a été attirée par le commerce ignoré des plantes, auquel se livrent les Annamites et les Chinois en Indochine ». M. Houël a donc réuni en un petit volume intitulé 東洋花草食物, *Plantes et fleurs comestibles de l'Indochine*, une foule de renseignements utiles. Le nom vulgaire et scientifique de chaque plante, les noms de ses différentes variétés sont donnés en annamite, en chinois (avec les caractères), en laotien et en malais. L'auteur joint à cette utile nomenclature quelques notes sur les usages de chaque plante.

— Dans le même ordre d'idées, il convient de citer l'article publié dans le *Bulletin du Muséum d'Histoire naturelle* (1911, III, p. 148), où M. O. BECCARI établit une clef des genres et des espèces de palmiers de l'Indochine. Nous reproduisons à titre documentaire une partie de l'Avant-propos de M. LECOMTE : « M. le Professeur O. Beccari, de Florence, qui a bien voulu se charger de l'étude des palmiers pour la *Flore générale de l'Indochine*, que nous publions en ce moment, a déjà donné en 1910 dans *Webbia* (vol. III, 1910, p. 191) une monographie préliminaire (*Palme dell' Indochina*) qui est malheureusement encore incomplète, car les matériaux dont nous avons pu confier l'étude à M. Beccari ne sont pas toujours suffisants. Dans le but de provoquer des recherches nouvelles et d'intéresser autant que possible les habitants de notre colonie et les voyageurs à l'étude spéciale des palmiers et à la récolte d'échantillons botaniques, nous avons prié M. le Professeur Beccari de vouloir établir une clef des genres et des espèces de Palmiers actuellement connus en Indochine. »

— Les *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* (1910, III, p. 127 et ss.) publient une courte relation du voyage que vient d'accomplir la *Mission de Lacoste dans la Mongolie septentrionale*. L'auteur de cet exposé, M. le Dr BERTAUD DU CHAZAUD, médecin de la marine, fut attaché à la mission de Lacoste comme naturaliste et ethnographe. Mentionnons également dans la même revue (*ibid.*, IV-V, p. 158) la première partie des *Etudes anthropologiques sur les Chinois du*

Setchouen, et (ibid., vi, p. 520) le *Far-West Chinois*. Aborigènes : Lolos, deux articles de M. le Dr A. F. LEGENDRE, et en dernier lieu (ibid., vi, p. 607) l'intéressante notice de M. le lieutenant-colonel BONIFACY sur les *Métis franco-tonkinois*.

— Les *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris* (XVII, 4, p. 201 et ss.) publient la première partie des *Etudes sur la langue annamite* de MM. M. GRAMMONT et LÈ-QUANG-TRINH. Nous y reviendrons.

— *L'Internationales Archiv für Ethnographie* (XX, 4) publie la 1<sup>re</sup> partie d'un *Rapport sur une mission officielle d'Etude musicale en Indochine* de M. Gaston KNOSP.

— Le dernier numéro du *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine* (année 1911, 1<sup>re</sup> livraison) contient : une étude de M. AYMONIER sur l'*Inscription çame de Po Sah* ; — une réimpression, avec quelques modifications, de l'article de M. FINOT, *Sur quelques traditions indochinoises*, paru dans les *Mélanges Sylvain Lévi* ; — une note du P. CADIÈRE, *Sur un monument çam de la province de Quảng-tri*, récemment découvert par l'auteur, note extraite de l'article paru ici même (*supra*, p. 407) ; — un article de M. CABATON intitulé : *Notes sur les sources européennes de l'histoire de l'Indochine* ; — enfin une *Note sur l'Apothéose au Cambodge*, et la première partie d'un *Index alphabétique pour « le Cambodge »* de M. Aymonier, par notre collaborateur M. G. CÆDÈS.

— M. Adh. LECLÈRE publie dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (1910, p. 257) un article sur le *Théâtre cambodgien*, en réponse à une étude de M. G. KNOSP sur le *Théâtre en Indochine* (*Anthropos*, 1908, n° 2). M. Leclère se propose de montrer que l'art dramatique des Cambodgiens n'est point « issu de l'art siamois », mais « qu'il est d'origine cambodgienne, et qu'il est resté cambodgien bien que *thayisé*. » L'auteur en profite pour donner d'utiles descriptions des accessoires employés aujourd'hui au théâtre de Phnom-penh, et plusieurs croquis qui ont une certaine valeur documentaire (1).

— Le 3<sup>e</sup> fascicule de la *Mahāvvyutpatti* de MINAYEV rééditée par M. MIRONOV vient de paraître à St-Petersbourg (*Bibliotheca Buddhica*, XIII). Il contient la préface et la dernière partie de l'Index.

— M. FINOT étudie dans le *Muséon* (1911, p. 193) un *Fragment du Kātantra provenant de Koutcha*. Ce fragment traite du *sandhi* des voyelles et correspond à *Kātantra* I, 2, 4, 9. On sait que ce traité grammatical se présente actuellement sous la forme d'une série de *sūtras* attribués à Çarvarman et suivis d'un commentaire (*vṛtti*), accompagné lui-même de *vārtikas* ou compléments. Ceux-ci sont l'œuvre de Durgasiṃha, mais on ignore s'il a composé à la fois la *vṛtti* et les *vārtikas*, ou s'il a écrit les *vārtikas* sur une *vṛtti* préexistente. Le fragment découvert par M. Pelliot fait pencher en faveur de la deuxième hypothèse : il ne donne que les *sūtras* et la *vṛtti*, et paraît représenter un état du texte antérieur à Durgasiṃha. Il se placerait

---

(1) La revue de M. van Gennep, qui est une publication sérieuse, a tort de laisser imprimer des barbarismes tels que *charriot* (p. 260 et 264), *carressées* (p. 277), *joueyons* (p. 271), *dévanassi* (p. 260) pour *devadāsi*, *kēnara* (p. 276) pour *kinnara*, *Wustorf* (p. 261) pour *Wusthof* ou *Wuijsthoff*.

chronologiquement entre les fragments de Sāngim Agiz et de Murtuq (*Sitzungsber.*, Berlin, 1907, xxv ; 1908, viii) d'une part, et les manuscrits indiens de l'autre.

— M. DE LA VALLÉE POUSSIN poursuit dans le *Muséon* (1911, p. 155) l'analyse de la *Bodhisattva-Bhūmi* qu'il avait entreprise de concert avec Cecil BENDALL et que la mort de ce dernier était venue malheureusement interrompre.

— M. l'abbé ROUSSEL continue dans le *Muséon* (1911, p. 25 et 201) ses *Etudes philologiques sur le Rāmāyaṇa*.

— La deuxième et dernière partie du *Dictionnaire français-cambodgien* du P. J. TANDART vient de paraître à Hongkong (Imprimerie de la Société des Missions étrangères, 1140 p., in-4°).

— L'Index du *Mahābhārata* par SÖRENSEN, au sujet duquel on avait un moment conçu de légitimes inquiétudes, semble décidé à survivre à son auteur. Le sixième fascicule vient de paraître : il va de *Gālavasambhava* à *Janamejaya* (p. 289 à 352).

— M. L. DE GIÉTER a composé *An English-Chinese Handbook of business expressions* (Shanghai, Impr. de T'ousèwè, 1911 ; petit in-8°), qui sera certainement accueilli favorablement dans les milieux où la pratique du chinois commercial est indispensable. La première page contient une promesse que nous retenons, celle de la prochaine publication d'un *Chinese-English Handbook of business expressions*.

— M. E. VON ZACH a fait insérer dans les *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* (XIV, 1) deux intéressantes études : *Einige Ergänzungen zu Sacharow's Mandžursko-russki Slowarj* et *Auszüge aus einem chinesischen Briefsteller*, ensemble de lettres extraites du recueil *Ts'ieou chouei kan tch'e tou* 秋水軒尺牘, et traduites.

— Dans le *Journal Asiatique* (XVIII, 1, juillet-août 1911, p. 49) paraît un article de M. Robert GAUTHIOT, sur *Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens*. — MM. Sylvain LÉVI et MEILLET poursuivent dans le même périodique (*ibid.*, p. 119) *l'Etude des documents tokhariens de la Mission Pelliot*. On ne sait ce que l'on doit le plus admirer de la sûreté avec laquelle M. Lévi rétablit ces textes d'un déchiffrement fort pénible, ou de l'ingéniosité que déploie M. Meillet pour extraire des formes tokhariennes tout ce qui est susceptible d'intéresser la grammaire comparée des langues indo-européennes (cf. par exemple, p. 145 : *piš* « cinq », et p. 148 : *weskem* « ils disent »).

— Le fascicule de septembre-octobre du même périodique contient (p. 367) une note de M. DECOURDEMANCHE *Sur l'ancien système métrique de l'Inde*, tendant à prouver que « l'ancien système métrique de l'Inde est imbu d'éléments empruntés au système perse basé sur le talent monétaire achéménide » ; — et un article de M. Jarl CHARPENTIER, intitulé *Le commentaire de Bhāvavijaya sur le IX<sup>e</sup> chapitre de l'Uttarādhyāyanasūtra*, dans lequel l'auteur fait connaître une nouvelle version des légendes jaïnas relatives aux *Pratyekabuddhas* : la publication de ces histoires édifiantes, et d'ailleurs parfaitement puériles, ne fera pas avancer d'un pas nos connaissances en matière de jaïnisme.

— Le n<sup>o</sup> de novembre-décembre contient une étude d'une importance exceptionnelle : *Un texte manichéen retrouvé en Chine*, traduit et annoté par MM. Ed. CHAVANNES et P. PELLIOU. C'est un manuscrit provenant de la fameuse grotte de Touen-houang,

qui est déposé aujourd'hui à Pékin. Son existence avait été signalée ici même (cf. *supra*, p. 173) d'après des articles de revues japonaises : mais les savants japonais qui l'avaient vu avaient cru à un texte nestorien. Le célèbre érudit M. Lo Tchen-yu 羅振玉 vient de l'éditer dans la publication trimestrielle qu'il a fondée en 1911, le *Kouo hio ts'ong k'an* 國學叢刊, « Recueil d'érudition nationale », où paraissent, à côté de certains des manuscrits Pelliot, des études originales dues à des savants chinois. Le titre manquant, M. Lo Tchen-yu l'avait qualifié simplement de *Po sseu kiao ts'an king* 波斯教殘經, « Livre saint incomplet d'une religion de la Perse ». Il s'agit en réalité d'un ouvrage manichéen, le plus détaillé qu'on ait encore retrouvé, et qui représente peut-être Τὸ Ἄδδον περιλήμματα dont parle Photius. La traduction de MM. Chavannes et Pelliot, faite avec le soin qu'on pouvait attendre de ces deux savants, est accompagnée d'un commentaire d'une remarquable richesse, auquel M. R. GAUTHIOT a contribué par quelques notes linguistiques. Le texte a été reproduit en appendice. MM. Chavannes et Pelliot se proposent d'étudier, dans une seconde partie, le fragment manichéen rapporté à Paris par M. Pelliot et publié dans le *Touen houang che che yi chou*, le passage consacré au manichéisme à la fin du chap. 1 du *Houa hou king* 化胡經, les textes historiques chinois concernant le manichéisme, et les renseignements épars sur les deux livres saints que les textes chinois attribuent aux manichéens : le *Eul tsong king* 二宗經 et le *San tsi king* 三際經.

— Dans le même numéro, M. FINOT étudie des *Fragments du Vinaya sanskrit*, conservés sur trois feuillets des manuscrits Pelliot M. 496, 5-7, provenant de l'ancien temple de Douldour-àqour, à Koutcha.

— M. J. HERTEL donne dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (1911, p. 425) la traduction de l'histoire de Campaka (*Die Erzählung von Kaufman Campaka*) dont il a publié le texte au début de l'année (ibid., p. 1). L'auteur en profite pour signaler d'intéressants rapprochements entre l'œuvre de Jinakīrti (XV<sup>e</sup> siècle) et les autres recueils de contes, notamment avec les contes du *Tripitāka* chinois récemment traduits par M. Chavannes.

— Signalons encore dans la même revue (ibid., p. 471) le curieux article de M. Th. SCHREVE, *Ein Besuch im buddhistischen Purgatorium*, traduit pour la première fois du tibétain.

— M. J. J. M. DE GROOT a réuni en un volume plusieurs conférences faites au Hartford Theological Seminary, dans la série des Hartford-Lamson Lectures on the Religions of the World. Dans ce petit ouvrage intitulé *The Religion of the Chinese* (New-York, Macmillan, 1910), M. DE GROOT a condensé et mis à la portée du gros public les résultats où l'ont conduit ses remarquables études sur la vie religieuse de l'Empire du Milieu. On lira avec grand profit ce petit ouvrage dont les divers chapitres, Universalistic animism ; Polydemonism ; the Struggle against Spectres ; Ancestral Worship ; Confucianism ; Taoism ; Buddhism, présentent un très vif intérêt.

— M. G. CORDIER, directeur des Ecoles françaises de Yunnan-fou, a fait éditer par l'Imprimerie d'Extrême-Orient, sous le titre de *Un voyage à Yunnan-fou*, un intéressant petit guide de la capitale du Yunnan, extrait de la *Revue Indochinoise*. Cet ouvrage marque un progrès sérieux sur tout ce qu'on avait écrit jusqu'ici à propos de Yunnan-fou. Il n'y a pourtant pas lieu de complimenter l'éditeur, car le nombre des fautes d'impression dans ces quelque cinquante pages est vraiment excessif.

— M. le capitaine Charles CUTTIER vient de rédiger un ouvrage de vulgarisation intitulé *Sous le Talon des Barbares*, qui risque de donner aux lecteurs non prévenus des idées assez fausses sur l'histoire, la langue, le gouvernement et l'état actuel de la Chine.

— M. Samuel K. CLARKE, qui depuis plus de trente années est missionnaire en Chine, publie à la China Inland Mission un volume magnifiquement illustré, *Among the Tribes in South-West China*.

— Le *Journal of the Royal Asiatic Society* (oct. 1911) contient un article de M. L. C. HOPKINS: *Chinese Writing in the Chou Dynasty in the light of recent discoveries*, qui mérite mieux qu'une courte mention et sur lequel nous nous proposons de revenir longuement dans un de nos prochains bulletins.

— M. FLEET reprend dans le même périodique (ibid., p. 1091), sous le titre *The 256 Nights of Aśoka*, l'étude d'une question singulièrement irritante à laquelle il a déjà consacré de nombreux articles, et que d'ailleurs les plus savants indianistes se sont fait un point d'honneur de vouloir résoudre. On trouve dans le *Bulletin* les échos de ces polémiques. Il semblait, après les récents articles de M. F. W. THOMAS. (*Journal Asiatique*, 1910, 1, p. 507) et de M. Sylvain LÉVI (ibid., 1911, 1, p. 119) que la cause fût entendue, et que le nombre 256 désignât simplement le nombre de jours écoulés depuis l'entrée d'Açoka dans le saṅgha. M. Fleet, comme l'indique le titre même de l'article, admet en partie cette interprétation. Mais il ne renonce pas pour cela à la théorie qu'il a constamment soutenue, et d'après laquelle 256 marquerait une date et désignerait le nombre d'années écoulées entre le Parinirvāṇa du Buddha et la proclamation d'Açoka. Grâce à d'ingénieux calculs, il essaie de montrer qu'à l'époque où le roi comptait 256 jours (ou nuits) de vie religieuse, il y avait 256 ans que le Buddha était entré dans le Nirvāṇa: c'est cette coïncidence qui, d'après lui, ferait tout le sel de cette phrase qu'il qualifie à juste titre de « crucial ». La thèse de M. FLEET est à première vue extrêmement séduisante, mais rappelons-nous que l'application des méthodes mathématiques à la chronologie indienne a déjà causé de cruelles déceptions: la prudence conseille de résister provisoirement à cette dangereuse séduction.

— M. J. DUROI continue sa traduction du *Jātaka*-pāli. Le seizième fascicule, qui forme la première partie du tome IV, vient de paraître à Leipzig.

— Sous le titre de *Oudheidkundige Aanteekeningen*, M. T. VAN ERP donne au *Tijdschrift voor indische taal-, land- en volkenkunde* (LIII, v et vi, p. 583) d'intéressantes contributions à l'archéologie javanaise. Au cours d'opérations topographiques, l'auteur avait remarqué que les trois monuments de Boro-budur, Čandi Pawon et Čandi Mendut, sont exactement disposés en ligne droite. De ce fait, il croit pouvoir conclure que les deux derniers étaient en quelque sorte des dépendances du Boro-budur. La chose est extrêmement vraisemblable pour Čandi Pawon où M. van Erp a reconnu à juste titre un de ces petits sanctuaires dédiés à Kubera que les Javanais avaient coutume d'élever à l'Est des temples (comparer par exemple Čandi Asu à l'Est de Čandi Sewu).

— M. L. SCHERMAN adresse de Mandalay à l'Académie des Sciences de Munich quelques notes sur les Maring et les Taman, deux peuplades de la Haute-Birmanie à peine connues (*Völkerkundliche Notizen aus Oberbirma. I. Die Maring. Cf. Sitzungsab., 1911, IX.*)

— M. H. KERN continue dans les *Bijdragen* l'analyse du *Nāgarakrētāgama*, le poème de Prapañca sur Hayam Wuruk, dont il a déjà donné des extraits en 1908 (p. 395 et 403) et en 1910 (p. 1 et 338).

— La Société belge d'études coloniales commence dans son *Bulletin* (1911, p. 633 et 773) la publication d'une *Etude politique et économique sur le Siam moderne* par M. Octave J. A. COLLET. Après un exposé clair et impartial de la « question siamoise » au XIX<sup>e</sup> siècle, l'auteur, qui a une longue pratique du pays, donne un résumé substantiel de la situation présente du royaume de Siam.

— *La Géographie* (*Bulletin de la Société de Géographie*) publie : AUDEMARD, *Exploration hydrographique du Ya-long et du Yang-tseu supérieur* (XXIV, 1, p. 1) ; — Dr A. F. LEGENDRE, *Exploration dans le Yun-nan et dans le Sseu-tch'ouan* (ibid., IV, p. 225), *Récente exploration du Dr Legendre* (ibid., VI, p. 345).

— La *Revue du Monde Musulman* continue à insérer les *Etudes Sino-mahométanes* de M. A. VISSIÈRE. Le n<sup>o</sup> de juillet-août 1911 (p. 60 et ss.) contient une intéressante contribution de M. G. CORDIER à ces études : le directeur des Ecoles françaises de Yun-nan fou étudie la Chambre funéraire et le temple commémoratif du Seyyid-Edjell à Yun-nan fou et le Pao-kong ts'eu 報功祠.

— Dans la même revue (octobre 1911, p. 495), M. F. VALENTIN donne un *Avertissement aux Musulmans chinois pour leur montrer la Turquie sous son véritable aspect*, qu'il extrait et traduit du *King tou je pao* 京都日報.

— M. Julius GRILL a donné à la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (LXV, IV, 1911, p. 759) un court mais substantiel article : *Zur mandschurischen Übersetzung des Tao-të-king*.

— L'intéressante collection qu'est la *Bibliotheca Buddhica* vient de faire paraître sous le titre de *Kuan-ïi im Pusal* (St-Pétersbourg, 1911) un texte turc-ouïgour édité et traduit par M. W. RADLOFF. Ce texte, découvert à Tourfan par M. Djakov, est une traduction turque, en écriture ouïgoure, du chapitre 25 de la version chinoise du *Saddharma-puṇḍarīka sūtra*. M. Radloff publie en appendice : I, *Bruchstück des Ārya Rājāvavādaka genannten Mahāyāna sūtra* envoyé par le consul Krotkov à l'Académie impériale. L'auteur édite, traduit et annoté ce sūtra et en donne aussi le texte tibétain (p. 83) ; II (p. 91), *Ein Fragment aus der Prajñāpāramitā* (?) ; III (p. 103) et IV (p. 110), deux fragments formant les troisième et quatrième feuilles d'un xylographe ouïgour ; enfin, en hors texte, le fac-simile d'une brève *Avalokiteśvaradhāraṇī*.

— L'*Izvyestiya Imperatorskoï Akademii Nauk* (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St-Pétersbourg) contient d'intéressants articles, parmi lesquels il convient de citer : W. RADLOFF, *Nachträge zum Chuastuanit (Chuastuanvt), dem Bussgebete der Manichäer (Hörer)* (1911, XII, p. 867).

— Dans l'*Izvyestiya Vostotchnago Instituta*, XXX, M. Ts. TSYBIKOV a fait paraître la première partie d'un ouvrage qui s'annonce comme devant être très intéressant : *Lam-rim tchen-po (Stepeni puti k blajenstvu). Sotchinienie Tszonkhapi v mongoliskom i russkom perevodakh*. T. I. *Nizchaya stepeni obchtchago puti*. Vypusk I. *Mongoliskii perevod (Lam rim chen po : Les degrés de la voie du salut*. Œuvre de Tson-kha-pa traduite en mongol et en russe. Tome 1<sup>er</sup>. *Le degré inférieur*

de la voie commune. Livraison I. Traduction mongole). Vladivostok, 1 vol. 8°, XLVIII-312 p.

Tsoñ-kha-pa (1357-1419, Reñu-mig), ou Blo-bzañ-grags-paḥi dpal (Sumatikirtiḥri), originaire de Tsoñ-kha (source de l'oignon), dans la province d'A-mdo (Tibet septentrional), est le fondateur de l'église lamaïque réformée (Dge-lugs-pa, les Vertueux ; ou Shva-ser, Bonnets jaunes). Le centre principal de la nouvelle religion fut établi, dès 1409, au monastère de Dgañ-ldan <sup>(1)</sup> (Tuṣita, au N.-E. de Lha-sa).

En 1376, le grand réformateur tibétain commençait au monastère de Rva bsgren, la rédaction du *Lam-rim chen-po*, basé sur le *Lam-sgron* [*Byañ-chub lam-gyi sgron-ma* (Bodhimārgapradīpa) d'Atiḥa ou Dipamkaraḥrijñāna (977-1054)], et inspiré : 1° des *Hjam-dbyaṅs-kyi gsuns* (révélation de Mañjuḥoṣa), du Bstan-rim de la secte des Bkañ-gdams-pa, fondée par Ḥbrom-ston, « le Maître des Ḥbrom », ou Rgyal-boḥi ḥbyuñ-gnas (Jayakara), principal disciple d'Atiḥa (1003-1064) ; cette secte est l'origine des Dge-lugs-pa ; 2° du *Beñu-bum snon-po*, œuvre de Ḥes-rab rgyal-mtshan (Prajñādhvaja), de Dol dans le Lho-kha (1059-1131) ; 3° des œuvres de Lho-brag-pa, c'est-à-dire Nam-mkhañ rgyal-mtshan (Ākāḥadhvaja), originaire du Lho-brag ; 4° du *Man-ñag shal-bshes*, de Chos-skyabs bzañ-po (Dharmatrātabhadra).

Quelques années après avoir rédigé le *Lam-rim chen-po*, Tsoñ-kha-pa fut invité à venir en Chine par quatre envoyés de Yong-lo (1403-1425), qui lui remirent des lettres impériales (*gser-yig*, litt. : lettres d'or).

Ses œuvres dont l'ensemble porte le titre de *Bkañ-ḥbum* (Les 100.000 préceptes) contiennent en outre un *Lam-rim chuñ-im*, ou Petit *Lam-rim*. Le *Lam-rim chen-po* fait partie du tome *Pa* (XIII) de la collection. Le titre complet est : *Byañ-chub lam-gyi rim-pa* ou « Stations de la voie de la Bodhi <sup>(2)</sup> ». Le titre mongol est *Yeke bodhi-murun yerge*, qui correspond à *Byañ-chub lam-rim chen-po* <sup>(3)</sup>.

(1) Ce monastère a pour nom complet : Ri-bo Dgañ-ldan rnam-par rgyal-baḥi gliñ.

(2) Cf. SCHMIDT et BÖTHLINGK, *Verzeichniss des Tib. Hss.*, St-Petersbourg. 1848, n° 435 : *Mñam-med Boñ-kha-pa chen-pos mdsad-paḥi Byañ-chub lam-rim chen-po...* Ibid., nos 436, 412, 413.

(3) Malgré l'analogie des rubriques, l'œuvre de Tsoñ-kha-pa n'a rien de commun avec le *Bodhimur* cité par SCHMIDT dans la traduction de Ssanang-ssetsen (p. 316 sqq.) et fréquemment invoqué depuis par d'autres autorités. Schmidt lui-même (*loc. cit.*) indique que Bodhimur n'est que l'appellation courante chez les Mongols et les Kalmouks (et il s'agit ici d'une recension kalmouke) du *Nom gharchoi todorchoi Tolli*, ce qui est une transcription plutôt mauvaise du titre mongol ; le titre tibétain correspondant est *Chos-ḥbyuñ gsal boḥi me-loñ*, « le Miroir qui illumine l'origine de la loi ». Or, d'après SCHIEFNER (*Mélanges asiatiques*, I, p. 362 et 414 ; Extr. du *Bulletin de l'Acad. des Sciences de St-Petersbourg*, VIII, 1 et 2), le *Bodhimur* est la traduction du *Rgyal-rabs gsal-boḥi ma-loñ*, « le Miroir qui illumine la généalogie des rois », qui ne diffère point ainsi de *Chos-ḥbyuñ gsal-boḥi-me-loñ* de Schmidt. La même assertion est reproduite par SCHLAGINTWEIT (*die Könige von Tibet*, 1866, p. 19) : « *Rgyal-rabs gsal-va'i me-long...* Das *Bodhimur* ist eine kalmükische Übertragung dieses Werkes ». — Cet ouvrage désigné sous le nom de *Bodhimur*, titre fréquemment ajouté à la dénomination spéciale de l'ouvrage, est une histoire du Tibet dont on a une recension kalmouke avec titres mongols, mais dont on n'est pas sûr de posséder une version purement mongole.

C'est cette œuvre dont M. Tsybikov nous donne la traduction mongole (1<sup>re</sup> partie) et dont il nous annonce une traduction russe.

— M. Herbert MÜLLER a donné à la *Zeitschrift für Ethnologie* (1911, p. 393), organe de la Société d'Anthropologie de Berlin, une étude *Über das taoistische Pantheon der Chinesen, seine Grundlagen und seine historische Entwicklung*, à laquelle M. Ernst BOERSCHMANN a écrit un appendice sous le titre de *Einige Beispiele für die gegenseitige Durchdringung der drei chinesischen Religionen* (p. 429).

— Puisque nous parlons de M. Ernst BOERSCHMANN, nous devons signaler l'apparition de la première partie de son important ouvrage *Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen*. Ce tome premier est un gros volume luxueusement illustré, consacré à *P'u t'o shan* 普陀山, l'île sainte de la déesse Kouan-yin 觀音 (1).

— Le fascicule du mois de septembre du *Geibun* 藝文 contient un fort intéressant article de M. HADANI Ryōtai 羽溪了諦 sur le bouddhisme à Koutcha, *Kiji-koku no bukkyō* 龜茲國の佛教, d'après les sources chinoises.

— Les fascicules 2 et 3 de la première année du *Tōyō gakuō* 東洋學報 ne démentent pas l'espoir qu'avait fait concevoir le premier (2). Dans le second, M. TSUMAKI Naoyoshi 妻木直良 continue son travail sur le taoïsme; M. HAMADA Kōsaku expose en détail, avec reproductions photographiques et plans, les résultats des fouilles qu'il a exécutées dans une sépulture ancienne du Liao-tong, *Ryojun Chōkaton no ichi kofun* 旅順刁家屯の一古墳 (3); dans un article intitulé *Ōtani hakushaku shozō Shinkyō shiryō kaisetsu* 大谷伯爵所藏新疆史料解説, M. HANEDA Tōru décrit et étudie l'un des documents rapportés d'Asie centrale par la mission du Nishi-Hongwan-ji, la lettre de Li Pai 李伯 dont il a été brièvement question dans le *Bulletin* (4); M. NAKAMURA Kyūshiro 中村久四郎 donne une liste ne comptant pas moins de 120 numéros des œuvres composées ou traduites en chinois par les missionnaires des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, *Min-matsu Shin-sho Ōshūjin choyaku kanseki mokuroku* 明末清初歐洲人著譯漢籍目錄: il en écarte tous les ouvrages purement religieux, sauf le *T'ien chou che yi* 天主實義 de Matteo RICCI qu'il donne à tort pour un ouvrage d'astronomie; enfin M. KANAI Yasuzō 金井保三 recherche la date de la traduction en chinois de l'histoire secrète de la dynastie mongole, *Genchō hishi kanyaku no nendai* 元朝秘史漢譯の年代.

Sur le même sujet le troisième fascicule contient une nouvelle note du même auteur en réponse à une autre de M. INABA Iwakichi 稻葉岩吉. M. SHIRATORI Kurakichi 白鳥庫吉 y commence un exposé des nouvelles recherches sur l'histoire de l'Asie centrale, *Sei-iki shijō no shinkenkyū* 西域史上の新研究; M. TSUDA Sōkichi

(1) M. Boerschmann omet (p. xviii) dans sa bibliographie de la *Literatur über P'u t'o shan*, un article paru dans notre *Bulletin* (IX, 1909, p. 797 et ss.), *le Monastère de la Kouan-yin qui ne veut pas s'en aller*, par N. PERI et H. MASPERO. De plus, les attributs du personnage principal de la planche XV (p. 88-89) sont incontestablement ceux d'un Buddha et non d'un Bodhisattva, comme paraît le croire M. Boerschmann, lorsqu'il donne à ce personnage le nom de Kouan-yin.

(2) Cf. *supra*, 237.

(3) Il a été question de ces découvertes, *supra*, 192.

(4) BEFEO, X (1910), 652.

津田左右吉 discute la question des rapports du théâtre des Yuan et du *nō* japonais, *Zōgeki to nō to 雜劇と能と*, qui lui semblent se réduire à peu de chose. Enfin, sous le titre de *Tonkō sekishitsu go-shū butten no kaisetsu 燉煌石室五種佛典の解説*, M. Tsumaki décrit et étudie cinq manuscrits d'ouvrages bouddhiques provenant de Touen-houang et actuellement en la possession de M. Wang Ta-sie 汪大燮, ministre de Chine au Japon; ce sont :

1° trois sections d'une recension inconnue du *Hien yu king 賢愚經* et que M. T. croit représenter la traduction d'après un texte du Khotan mentionnée au k. 9 du *Tch'ou san tsang ki tsi*; dimensions du rouleau, 0<sup>m</sup> 243 sur 6<sup>m</sup> 80.

2° la presque totalité du k. 3 du *Ta tche tou louen 大智度論*, copie que, d'après divers indices, M. T. croit pouvoir faire remonter au moins au commencement du VIII<sup>e</sup> siècle, et dont le texte paraît meilleur que ceux des éditions postérieures, à en juger par les exemples qu'il cite; dimensions du rouleau, 0<sup>m</sup> 249 sur 10<sup>m</sup> 15.

3° le premier *kiuan*, 上, d'un *Ta l'ong fang kouang tch'an houei mie tsouei tchouang yen tch'eng fo king 大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經*, qui est sûrement un faux s'inspirant en une certaine mesure du *Fa houa king 法華經* et recommandant l'invocation des noms des Buddhas comme moyen de purification; dimensions du rouleau, 0<sup>m</sup> 252 sur 9<sup>m</sup> 35.

4° un commentaire inconnu du *Fa houa king chou 法華經疏* de K'ouei-ki, ressemblant beaucoup au *Fa houa king hiuan tsan nie che 法華經玄贊攝釋*, de P'ou-yang ta-che 樸陽大師, et que la phrase 自佛法東流來九百年 permet de dater des commencements des Song; l'écriture offre encore les caractéristiques de celle des T'ang; dimensions du rouleau, 0<sup>m</sup> 282 sur 18<sup>m</sup> 15.

5° enfin un *Ta fang kouang che louen king 大方廣十輪經*; dimensions du rouleau, 0<sup>m</sup> 225 sur 6<sup>m</sup> 60.

# CHRONIQUE.

## INDOCHINE FRANÇAISE.

**Ecole française d'Extrême-Orient.** — M. H. PARMENTIER, après avoir achevé sa tournée de recherches archéologiques au Cambodge, s'est rendu au Laos, où il procède à l'inventaire des monuments anciens de cette région et à l'étude d'un plan de conservation des principales pagodes de Vientiane.

— M. H. MASPERO, pensionnaire, a été nommé professeur de chinois à l'Ecole française d'Extrême-Orient, en remplacement de M. P. PELLIOU, appelé à d'autres fonctions (cf. *supra*, p. 239).

En décembre, M. Maspero s'est rendu au Nghè-an pour étudier les dialectes des peuplades mường et thai de la partie Ouest de cette province.

— M. George CÆDÈS, licencié ès-lettres, a été nommé pensionnaire de l'Ecole, en remplacement de M. Maspero.

— M. Léonard AUROUSSEAU, ancien élève diplômé de l'Ecole des Langues Orientales, a été nommé pensionnaire de l'Ecole, en remplacement numérique de M. Maybon, appelé à d'autres fonctions (cf. *supra*, p. 239).

*Bibliothèque.* — Le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts a disposé en notre faveur des ouvrages suivants, qui ont paru sous ses auspices :

*Le Bayon d'Angkor Thom, bas-reliefs*, publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la mission Henri DUFOUR, avec la collaboration de Charles CARPEAUX. Paris, E. Leroux, 1910 (cf. *supra*, p. 429).

*Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs.* T. XLII, XLIII, XLIV. Paris, Imprimerie Nationale, 1910-1911.

— La Compagnie française des Chemins de fer de l'Indochine et du Yunnan nous a fait don des années 1903-1911 de ses *Rapports et Résolutions* et du magnifique album qu'elle a publié, *Le Chemin de fer du Yunnan* (Paris, Imprimerie G. Goury, 1910).

— Nous avons reçu de M<sup>sr</sup> Grangeon, vicaire apostolique de Qui-nhơn, les ouvrages suivants :

R. P. CADIÈRE. *Résumé de l'Histoire d'Annam.* Qui-nhơn, 1911.

S. CHINH. *Con nit học nói cho nhằm lễ nghi.* Qui-nhơn, 1910.

*Địa dư sơ lược.* Qui-nhơn, 1909.

P. LỤC. *Âu học trưởng thành thàn*. Qui-nhơn, 1909.

Id. *Trung học tri thủ phận*. 2<sup>e</sup> éd. Qui-nhơn, 1911.

P.-A. MAHEU. *Petit lexique de poche français-annamite*. Qui-nhơn, 1910.

*Tập đánh vần chữ quốc ngữ* (méthode P.-A. M.). 5<sup>e</sup> éd. Qui-nhơn, 1910.

— La Société des Etudes indochinoises nous a adressé le XIV<sup>e</sup> fascicule de la *Géographie physique, économique et historique de la Cochinchine*, qui contient la *Monographie de la province de Vinh-long*. Saigon, C. Ardin, 1911.

— Le Gouvernement des Indes britanniques a envoyé à notre bibliothèque les publications suivantes :

*Annual Report of the Archæological Survey, Eastern Circle, for 1910-1911*. Calcutta, Bengal Secretariat Press, 1911.

*Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1910-11*. Peshawar, Government Press, 1911.

*Annual Progress Report of the Superintendent, Hindu and Buddhist Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1911*.

*Progress Report of the Archæological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st March 1911*. Bombay, Government Central Press, 1911.

*Archæological Survey of India. Annual Report, 1907-8*. Calcutta Superintendent Government printing, 1911 (cf. *supra*, p. 433).

*Archæological Survey of India. New Imperial Series, vol. xxxvi. Antiquities of Chambā State*, by J. Ph. VOGEL. Part 1. *Inscriptions of the Pre-muhammadan Period*. Calcutta, Superintendent Government printing, 1911 (cf. *supra*, p. 432).

*Classified Catalogue of the Library of the Director general of Archæology. Supplement 1*. Calcutta, Superintendent Government printing, 1911.

— Le Gouvernement général de l'Indochine nous a transmis le *Koloniaal Verslag van 1910*, publié par le Ministère des Colonies des Pays-Bas.

— L'India Office nous a fait parvenir les derniers fascicules parus de la *Bibliotheca indica*.

— La Bibliothèque Nationale Vajirañña de Bangkok nous a fait don de *The Mahāvessantara Jātaka*. Bangkok, 1911.

— Nous avons reçu du Ministère des Finances du Japon l'*Annuaire financier et économique du Japon* pour 1911. Tôkyô, Imprimerie Impériale.

— L'Université Impériale de Tôkyô a offert à notre bibliothèque les ouvrages suivants :

*Dai-Nihon shiryô* 大日本史料, VI<sup>e</sup> partie, t. 10.

*Dai-Nihon komonjo* 大日本古文書, partie Iewake 家わけ, t. 3 et 4 ; et partie Bakufu gwaikoku kwankei bunsho 幕末外國關係文書, t. 3.

— Le British Museum nous a fait don de *An alphabetical Index to the Chinese Encyclopædia* 欽定古今圖書集成 *Ch'in ting ku chin t'u shu chi ch'eng*, compiled by L. GILES. Printed by order of the Trustees of the British Museum, by Longmans and Co., London, 1911 (cf. *supra*, p. 439).

— L'Académie des Sciences de Berlin nous a adressé ses *Abhandlungen, Jahrgang 1910, philosophisch-historische Classe*. Berlin, G. Reimer.

— Nous avons reçu des éditeurs les ouvrages suivants :

*Observatoire de Zi-ka-wei. Calendrier-annuaire pour 1912.* Changhai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1911.

H. DORÉ. *Recherches sus les superstitions en Chine. 1<sup>re</sup> partie. Les pratiques superstitieuses.* T. 1<sup>er</sup>, nos 1-2. (*Variétés sinologiques*, n<sup>o</sup> 32). Changhai, Imprimerie de la Mission catholique.

O. FRANKE. *Ostasiatische Neubildungen. Beiträge zum Verständnis der politischen und kulturellen Entwicklungs-Vorgänge im fernen Osten.* Hambourg, C. Boysen, 1911 (cf. *supra*, p. 436).

Cl. MADROLLE. *Chine du Nord et Vallée du Fleuve bleu. Corée.* 2<sup>e</sup> éd., Paris, Hachette, 1911.

— Les ouvrages ou tirages à part suivants nous ont été adressés par leurs auteurs :

L-CE<sup>1</sup> BONIFACY. *Les métis franco-tonkinois.* (Extr. des *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, séance du 1<sup>er</sup> décembre 1910). Paris, 1911.

G. CORDIER. *Un voyage à Yunnan-fou. Guide.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1911.

H. DENIS. *Lục súc tranh công.* (Collection de textes annamites transcrits en quòc-ngữ, traduits et annotés en français, n<sup>o</sup> 1). Qui-nhơn, 1911.

L. DE GIÉTER. *An English-Chinese Handbook of business expressions.* Shanghai, Imprimerie de T'ousèwè, 1911.

Ed. HUBER. *Sur le texte tibétain de quelques stances morales de Bharata.* (Extr. des *Mélanges d'indianisme offerts par ses élèves à M. S. Lévi*). Paris, E. Leroux, 1911.

A. PAVIE. *Mission Pavie. Indochine, 1879-1895. Géographie et voyages.* vi. *Passage du Mé-khong au Tonkin (1887 et 1888).* Paris, E. Leroux, 1911.

R. PETRUCCI. *La philosophie de la nature dans l'Art d'Extrême-Orient.* Paris, H. Laurens.

TRẦN-văn-KHÀNH. *Tiểu học toán pháp.* Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1911.

L. WIEGER. *Taoïsme.* T. 1. *Bibliographie générale.* 1911.

— M. le Directeur du Service Archéologique de l'Inde anglaise nous a envoyé 318 belles photographies des principaux monuments de l'Inde (ensembles et détails).

— M. l'administrateur Nicolle, délégué à Bái-thượng (Thanh-hoá), nous a fait adresser, par l'intermédiaire de M. Pasquier, résident de Thanh-hoá, quatre vocabulaires recueillis sous sa direction par M. Nguyễn-khoa-Đông, instituteur à Bái-thượng. Ces vocabulaires se rapportent aux dialectes parlés respectivement dans les châu de Lang-chánh 良政, Thừơng-xuân 常春, Ngạc-lặc 玉勒 et Như-xuân 如春. Les deux premiers se rattachent aux langues thai et les deux derniers aux idiomes dits mường, c'est-à-dire à la famille annamite.

De la lettre d'envoi de M. Nicolle, nous détachons le passage suivant, qui est pleinement justifié par l'examen des vocabulaires :

« La région de Như-xuân qui confine au huyện de Nong-công 農貢, dépeuplée autrefois par des guerres successives, était presque déserte il y a 70 ans environ, lorsque des familles mường originaires des hauts cirques rocheux situés sur les confins du Thanh-hoá et de Hoa-bình vinrent la coloniser. Ces Mường appelèrent à eux non seulement d'autres familles mường, mais encore de nombreux Annamites : aussi leur langage comporte-t-il un beaucoup plus grand nombre de mots annamites

que celui de Ngọc-lặc, dont les habitants, en relations cependant fréquentes avec les Annamites, conservent toujours leur particularisme et évitent les unions entre les deux races. »

— Nous avons reçu de M. Destenay, résident de France à Vinh, la copie des coutumiers des communes du Nghê-an, de chansons populaires recueillies dans cette province et des réponses faites par les villages à un questionnaire sociologique et juridique. Ces réponses ont été uniformément rédigées en *chữ nôm*. L'ensemble de ces documents forme plusieurs milliers de volumes.

M. Destenay nous a envoyé également plusieurs spécimens des écritures en usage chez les peuplades de la partie Ouest du Nghê-an. Elles sont très proches de l'écriture laotienne : mais l'une d'elles, usitée dans le Qui-châu 葵洲, présente cette particularité remarquable d'être disposée dans l'ordre vertical, les lignes se suivant de droite à gauche, comme dans l'écriture chinoise, et sans doute à son imitation.

. . .

*Musée.* — M. Hamada Kōsaku, professeur à l'Université de Kyōto, nous a fait parvenir, au nom du Président de cette Université, une série d'outils et armes préhistoriques en pierre trouvés dans la province d'Ugo. Ces objets comprennent des haches, des ciseaux, des pointes de flèches, des têtes de lances, etc., de formes et de matières extrêmement variées, et complètent remarquablement les collections de préhistorique japonais léguées à notre Musée par feu Gustave Dumoutier.

— M. H. Vildieu, chef du service des Bâtiments civils du Tonkin, nous a fait don d'un très beau brûle-parfums en faïence de Bát-tràng, remarquable par ses décors rapportés et par la qualité de ses émaux.

. . .

**Annam.** — Nous avons fait allusion déjà (cf. *supra*, p. 242) aux heureuses recherches d'antiquités chamées de M. V. Rougier, commis des Services civils à Faifo, auxquelles notre Musée doit le beau Buddha de bronze de Đông-dương et les objets du trésor de La-tho.

Le Buddha de bronze (fig. 42) a été trouvé, d'après des renseignements que nous communique M. Rougier, dans un *côn-dàng*, « Eminence *yañ*, sacrée », l'un des quatre *côn-dàng* de Đông-dương. Cette appellation, qui devient *côn-dương* plus au Sud et est déjà prononcée ainsi dans quelques localités du Quảng-nam, est, comme l'avait déjà dit le P. Cadière <sup>(1)</sup>, un indice sûr de vestiges ou de souvenirs chams. M. Rougier signale parmi les emplacements où cet indice a été fécond : au Quảng-nam, les *côn-dàng* de Phu-triêm et Bàng-an (stèle), d'An-thái (stūpa, stèle), de Hà-lam, de Hoá-quê (stèle), de Khương-mĩ, de Tiên-tinh, « Puits des Immortels » (traces d'un *lînga* de très grandes dimensions, disparu, qui était arrosé constamment par les eaux

---

(1) Cf. *supra*, p. 408, et *BEFEO*, V, 185-195.

convergentes de trois sources) ; au Thừa-thiên, le *côn-dàng* de Lại-trung (stèle). Du reste, le *dương* de Đông-dương n'a pas d'autre origine, et Đông-dương signifie « la plaine de la divinité », « la plaine sacrée ». Cette appellation se retrouve à plus de 100 kilomètres au Nord, au delà du Col des Nuages, où elle désigne toute la vaste plaine au milieu de laquelle se dressent les ruines de la tour de Linh-thái.

Le Buddha de Đông-dương, qui est une pièce d'une facture remarquable, a été fondu à la cire perdue, suivant le procédé employé tout récemment encore au Laos. Les fragments du bras droit, qui manquent, sont insuffisants pour permettre de le reconstituer : mais ils montrent le geste que faisait la main (fig. 43). La statue était debout sur un socle formé d'un double lotus, que nous avons pu reconstituer.

« Le trésor de La-thọ, nous écrit M. Rougier, a été découvert au cours des fouilles que j'ai fait exécuter au mois de mai au village de La-thọ 羅壽, canton de Hạ-nông-trung 夏農中, phủ de Điện-bàn 奠盤府 (Quảng-nam), où l'on m'avait signalé un *lỗ-gạch*, « trou à briques », ou *gò-gạch*, « monticule de briques ». Cette expression indique presque toujours avec certitude un emplacement cham où les Annamites prennent des briques pour leurs constructions. Le *lỗ-gạch* de La-thọ se présentait sous la forme d'un emplacement vaste d'un kilomètre carré environ.

« Les objets recueillis (fig. 44) sont les suivants :

« 1<sup>o</sup> Un collier formé de 12 grains d'or retenus par un lien très friable d'argent et d'étain.

« 2<sup>o</sup> Une bague en or, d'un dessin élégant, avec saphir.

« 3<sup>o</sup> Un saphir pouvant avoir appartenu à une bague semblable.

« 4<sup>o</sup> Un petit plat d'argent assez creux, dont certaines parties sont dorées ; l'intérieur est orné de deux poissons en relief. Une inscription effacée ne laisse plus apparaître que la syllabe *Pō*.

« 5<sup>o</sup> Une patène mince et très polie, faite d'un alliage où l'argent domine. Quelques morceaux se sont détachés, mais en laissant intacte l'inscription, profondément gravée, qui énonce seulement le dieu auquel cette coupe était dédiée : *Çri Vanān-tareçvara*.



Fig. 42. — LE BUDDHA DE BRONZE DE ĐÔNG-DƯƠNG.

« 6° Une aiguière d'argent, dont le col manque et dont l'inscription forme un *çloka* sanscrit à l'adresse du dieu auquel était dédiée la pièce précédente :

*Vanāntareçvarāyāsmāi çrimate divyakīrttaye*  
*Campāpūrapatī raupyaṃ kalaçaṃ çraddhayātmanaḥ*

« Au bienheureux et très glorieux Vanāntareçvara, moi, le roi de Champa, je dédie « cette aiguière d'argent par dévotion pour lui. »

« A côté du *lô-gach*, dont il vient d'être parlé, se trouve un petit *mièu* annamite, où l'on conserve plusieurs pierres chames sculptées, entre autres un bas-relief en bon état représentant Lakṣmī entre deux éléphants, la trompe levée. Elle y est l'objet d'un culte sous le nom de *Ba-dàng* ou *Ba-dwong*. »

— M. Rougier nous adresse d'autre part les renseignements suivants sur les résultats de ses recherches au Binh-dinh et au Quảng-ngãi.

« La province de Binh-dinh est fort riche en vestiges chams, mais elle n'a fourni jusqu'ici que fort peu de documents épigraphiques. L'*Inventaire* de M. Parmentier y signale seulement : 3 inscriptions à la citadelle (p. 178), 2 inscriptions à Đai-hữu (p. 214) et l'inscription rupestre de Thanh-sơn (p. 219). Pourtant, MM. Aymonier et Bergaigne avaient signalé et analysé un certain nombre d'autres inscriptions, mais on les considérait comme disparues (*Inventaire*, p. 220). Mes émissaires indigènes en ont retrouvé quelques-unes, en même temps qu'ils m'en signalaient d'autres encore inédites et relevaient quelques emplacements nouveaux.

« *Inscriptions retrouvées.* — 1° La 2° inscription du *thôn* d'An-thuận 安順, canton de Nhon-nghĩa 仁義,

*phủ* d'An-nhơn 安仁, est conservée dans la maison de culte de ce village. On y compte bien 12 lignes sur une face, et 7 sur l'autre. L'estampage a été envoyé à l'Ecole.

« 2° L'inscription du village de Kim-ngọc 金玉 (appelé Làng Kiêm-ngọc dans l'*Inventaire*, p. 220) se trouve actuellement dans la pagode du village de Thanh-sơn 青山, canton de Văn-sơn 文山, *huyện* de Hoài-ân 懷恩.

« Enfin, l'inscription de Kim-châu 金珠 (et non Kim-chùa) aurait été enlevée, il y a quelques années, par un prêtre indigène. On trouve encore dans la pagode un support de *lिंगa*.



Fig. 43. — MAIN DU BUDDHA DE BRONZE  
DE ĐỔNG-DƯƠNG.

« *Inscriptions nouvelles.* — 1<sup>o</sup> et 2<sup>o</sup> Le *thôn* de Chanh-mãn 政敏, canton de Xuân-an 春安, *huyèn* de Phù-cát 符吉, a donné deux inscriptions nouvelles, dont les estampages ont été envoyés à l'École: l'une, de 0<sup>m</sup> 38 sur 0<sup>m</sup> 14, montre 5 lignes tronquées; l'autre est gravée au dos et sur la tiare d'une statue de pierre de 0<sup>m</sup> 75

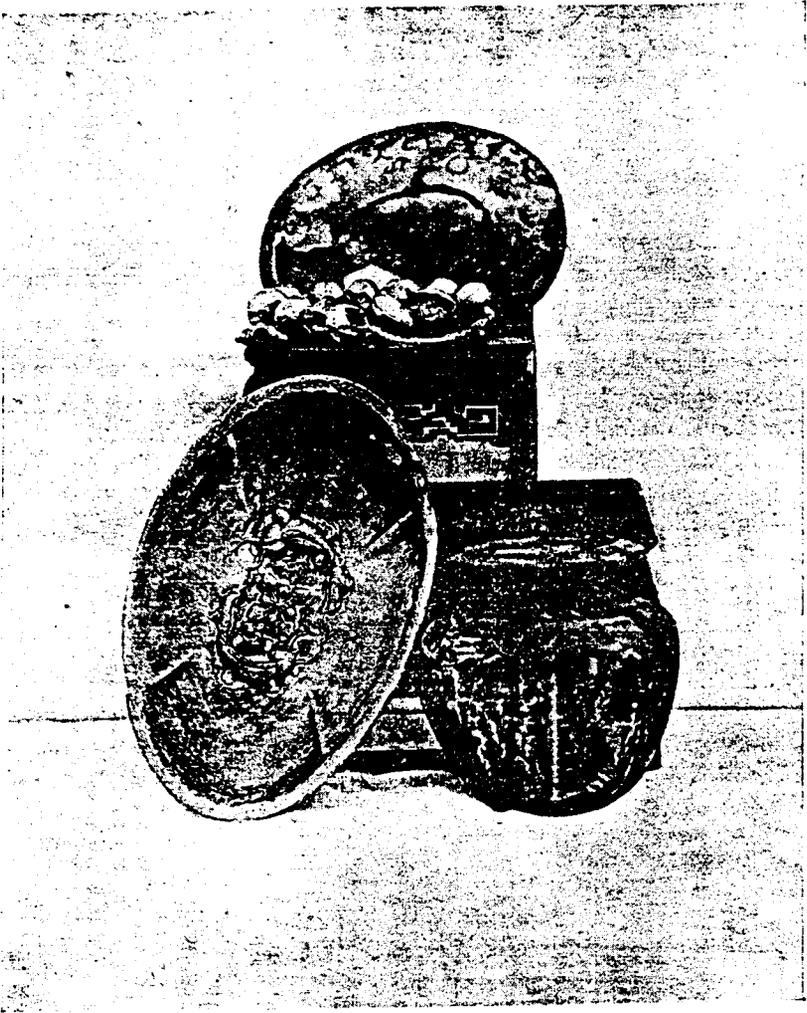


Fig. 44. — LE TRÉSOR DE LA-THỌ.

sur 0<sup>m</sup> 55, conservée dans la pagode du village. Cette pagode renferme encore une autre statue de pierre, représentant un personnage couché se faisant éventer.

« 3<sup>o</sup> Au village de Phù-sơn 富山, canton de Nhon-ân 仁恩, *huyèn* de Tuy-phước 綏福, où étaient signalés (*Inventaire*, p. 220) deux petits vases en bronze doré dont l'un au moins portait une inscription, on n'a pas gardé souvenir de ces vases. Ceux qu'on a présentés à mes émissaires sont deux grandes jarres en terre dorées, munies

d'anses et décorées de dragons : elles ont été trouvées dans des fouilles faites au *thôn* de Ba-canh par un indigène qui les garda pour les échanger avec les Moïs. En revanche, on a trouvé à Phù-sơn une inscription d'une ligne en gros caractères, qui est restée sous la garde des notables et dont l'estampage a été envoyé à l'Ecole.

« 4° Le village de Đai-tin 大信, même canton, a fourni un fragment d'inscription de 3 lignes 1/2 gravées sur une pierre de 1<sup>m</sup> 44 sur 0<sup>m</sup> 40, qui se trouvait près de la pagode communale. Elle est actuellement sous la garde du village.

« Toutes ces inscriptions sont en cham ; aucune n'est antérieure au XIII<sup>e</sup> siècle.

« *Emplacements et vestiges nouveaux.* — 1° Un Çivalinga de pierre dans la pagode du *thôn* de Thang-bình 昇平, canton de Dương-an 湯安, *huyện* de Tuy-phước.

« 2° Une statue de pierre dans la pagode communale de Qui-hội 歸會, canton de Nhơn-ân 仁恩, même *huyện*.

« 3° Une sculpture chame en pierre au *xư* Go-lôi 堰棟, *thôn* d'An-chánh 安政, canton de Phú-phong 富豐, *phủ* d'An-nhơn 安仁.

« 4° Une tête de Buddha en pierre dans la pagode communale de Tân-kiểu 新橋, canton de Mĩ-thuận 美順, même *phủ*.

« 5° Un Buddha supporté par un pilier au *xư* Phât-tin 伏井, *thôn* de Trung-tin 忠信, canton de Nhơn-ân, *huyện* de Tuy-phước.

« 6° Une grande figure en pierre sculptée devant la porte de la pagode de Bình-lâm 平林, canton de Quảng-nghiệp 廣業, même *huyện*.

« 7° Un Çivalinga à droite de la pagode du *xư* Hoà-mĩ 和美, *thôn* de Lạc-hoà 樂和, canton de Dương-minh 陽明, même *huyện*.

« 8° Un *dvārapāla* en pierre dans la pagode de Linh-kì 靈祈, village de Khánh-lễ 慶禮, canton d'An-nghĩa 安義, *phủ* d'An-nhơn. — Une inscription découverte dans un emplacement voisin, qui avait été transportée dans la pagode, n'a pas été retrouvée.

« 9° Un support de *līnga* dans la pagode des Congrégations de Mĩ-thành 美感, canton de Nhơn-nghĩa 仁義, même *phủ*.

« *Quảng-ngãi.* — Une seule inscription nouvelle a été trouvée au Quảng-ngãi : c'est celle de Phu-qui, *huyện* de Bình-sơn 平山. Elle comprend 3 lignes tronquées en cham, ne mentionnant qu'une énumération de rizières. »

. . .

**Cambodge.** — M. Parmentier a reçu de M. Lalaurette, adjoint au résident de Kampot, une dalle de marbre gris inscrite sur deux faces de quatre lignes de caractères très nets. Une extrémité de la pierre manque, sans qu'on puisse voir si la partie manquante était considérable ou faible. Cette dalle, qui a été déposée au Musée de Phnom-penh, provient d'un tertre, reste d'un petit monument nommé Trapān thom, situé à 2 kilomètres 1/2 environ au N.-E. de Kampot et sur la route de Kompoñ Traç.

— Les travaux de fouille pour le nouvel hôpital indigène de Phnom-penh ont amené la découverte d'un certain nombre de statuettes en argent, représentant le Buddha naissant, et de tout un lot de faïences anciennes de fabrication chinoise. Ces objets, d'un intérêt médiocre du reste, ont été placés au Musée de Phnom-penh.

— Sur la demande de la Commission archéologique de l'Indochine, M. de Mecquenem, conservateur d'Angkor *p. i.*, a fait photographier les bas-reliefs des angles Est de la

galerie extérieure du Bayon, afin de compléter la série des photographies des bas-reliefs du Bayon prises autrefois par la mission Dufour-Carpeaux (cf. *supra*, p. 429).

— M. Outrey, Résident supérieur au Cambodge, a mis à la disposition des visiteurs d'Angkor des chevaux, des éléphants et même une automobile à 12 places. Il a d'autre part chargé un peintre de talent, M. Groslier, de faire une affiche destinée à faire connaître Angkor. Le bungalow élevé près d'Angkor-Vat s'est augmenté d'une annexe. Enfin, les bonzes ont évacué la bonzerie qu'ils occupaient dans Angkor-thom au N.-O. du Bayon, et l'ont remise à M. de Mecquenem sous la double condition qu'il l'aménagerait en *sala* pour les voyageurs et qu'il assurerait l'entretien de la pagode abritant la grande statue de Buddha.

— Sous la direction de M. de Mecquenem, le dessouchement des arbres sur le tracé de la chaussée qui réunissait la place centrale d'Angkor à la porte de la Victoire, a été entièrement achevé. Ces travaux ont permis de reconnaître le sol même de la voie primitive, ainsi que sa largeur qui était seulement de 10 mètres. La route nouvelle a été établie pour le moment seulement sur une largeur de 5 mètres. Elle a été prolongée au delà de la Porte de la Victoire jusqu'au Prasat Keo : c'est le premier tronçon de la grand' route d'Angkor à Beng Mealea, que l'administration se doit de faire rétablir.

Les deux plus belles portes d'Angkor, la porte Nord et la porte de la Victoire, ont été nettoyées. Elles se complètent l'une l'autre admirablement. Les éléphants de la porte Nord sont encore en place et bien conservés. A la porte de la Victoire c'est le fronton qui tient encore, par miracle. Au-delà de la porte Nord, M. de Mecquenem a fait débroussailler sur la largeur du fossé et fait exécuter les remblais nécessaires à l'établissement de la route : toutes les pierres provenant des statues de géants portant le nāga ont été rassemblées de chaque côté, comme on l'avait fait antérieurement à la porte Sud. A la porte de la Victoire, un poitrail en bois imputrescible a été posé pour maintenir en place le fronton dont la chute paraissait imminente.

Au Bayon, les galeries extérieures ont été débarrassées de la forêt de bananiers qui y avait poussé, mais les travaux ont porté surtout sur le dégagement de la face Est et de la chaussée dallée, décorée de lions et de nāgas, qui la précède. Cette chaussée était composée, comme celle de Banteai Kedei, bien mieux conservée, d'une voie bordée de rampes à nāgas et flanquée de deux autres, en contre-bas, également dallées et décorées de nāgas. Les déblaiements ont mis à jour les degrés d'accès et les emmarchements latéraux descendant dans les bassins. Il sera assez facile de remettre en place les pierres du dallage; les lions et nāgas décoratifs sont pour la plupart tombés, mais non pas brisés; et l'on peut se rendre compte dès maintenant du bel effet que produirait l'ensemble de la chaussée remise en état.

Devant le portique, au milieu même du passage, un piédestal encore en place, de 4 mètres sur chaque face, supportait une énorme statue dont les fragments sont épars. Les morceaux retrouvés, qui comprennent toute la partie inférieure du corps, montrent qu'elle pouvait avoir une hauteur de 5 mètres. A droite et à gauche, un peu en avant de cette statue, de nombreux fragments très brisés d'autres statues plus petites se trouvent sur des piédestaux décorés. Au milieu de cet ensemble, la fouille a dégagé un trou carré d'1<sup>m</sup> 50 de côté sur 2<sup>m</sup> 50 de profondeur : après en avoir tiré quantité de débris de poterie, on y a découvert un énorme fragment de la grande statue. Il est probable que la plupart des fragments qui manquent pour permettre de reconstituer les piédestaux et les statues qu'ils supportaient seront retrouvés dans les bassins latéraux.

Les terres provenant de ces déblaiements ont été transportées par Decauville sur la chaussée qui passe devant le Bayon et longe la place centrale.

M. de Mecquenem a fait procéder en outre à un nettoyage sommaire du monument très ruiné qui couronne le Phnom Bakheng. Il y a découvert deux inscriptions nouvelles : l'une sur le pilier Est de la porte Nord de la tour centrale (cf. *supra*, p. 396), l'autre sur le pilier Sud de la porte Est.

#### INDE ANGLAISE.

— Une importante conférence d'orientalistes, Anglais et Indiens, s'est tenue à Simla du 12 au 19 juillet dernier, sous la présidence de l'Hon. Mr. S. Harcourt Butler, C. S. I., C. I. E., Member of Council for Education. Elle a réuni les savants les plus qualifiés de toutes les parties de l'Inde. Elle s'est occupée des questions suivantes : encouragement des études orientales, fondation d'un Institut central de recherches, examens de langues orientales, musées, archéologie. Un compte-rendu détaillé de ses travaux et de ses résolutions a paru sous le titre de *The Conference of Orientalists including Museums and Archæology Conference held at Simla July 1911* (Simla, Government Central Branch Press, 1911).

Tout particulièrement intéressante à notre point de vue a été la séance du 13 juillet, dans laquelle a été examinée l'opportunité de la création d'un Institut central de recherches scientifiques. Nous ne pouvons qu'être flattés de la place que l'Ecole française d'Extrême-Orient a tenue dans cette discussion : plusieurs des congressistes (MM. Ross, Vogel, Stein, Duroiselle) l'ont en effet citée, soit dans des notes écrites, soit dans des communications verbales, comme le modèle dont l'Inde devait s'inspirer. A vrai dire, le projet d'un « Institut Oriental » à Calcutta présenté par M. Denison Ross reproduit dans ses grandes lignes — avec les modifications nécessaires — l'organisation même de notre institution. L'Inde anglaise dispose, pour les recherches linguistiques, les travaux archéologiques, l'enseignement des langues orientales, le développement des musées et des bibliothèques, de ressources considérables. Mais elle a souffert, elle souffre encore de la dispersion des efforts, du manque d'une direction unique qui les aurait coordonnés et en aurait décuplé les résultats. M. Ross et ceux de ses collègues qui se sont associés à son projet d'Institut central nous permettraient-ils de leur dire que ce projet est encore, à notre sens, trop timide et trop limité ? Ils ne paraissent vouloir créer qu'un institut philologique, distinct du service de l'archéologie. Nous ne comprenons pas, pour notre part, ce divorce de deux disciplines qui doivent collaborer et se prêter un mutuel appui, et nous pensons que le meilleur gage de leur progrès commun serait une direction unique, qui aurait en plus la haute main sur les musées et les bibliothèques. Cette forte centralisation des services scientifiques est réalisée en Indochine, et c'est à elle que nous devons les résultats que nos amis de l'Inde veulent bien constater, résultats obtenus avec des ressources si faibles que nous n'osons pas leur en dire le chiffre.

# DOCUMENTS ADMINISTRATIFS.

---

24 août 1911.

## RAPPORT AU CONSEIL SUPÉRIEUR SUR LA SITUATION MATÉRIELLE ET LES TRAVAUX DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

*Personnel.* — M. Cl.-E. MAITRE, directeur, de retour de congé, après avoir inspecté les chantiers d'Angkor, a repris la direction de l'institution au mois de décembre 1910.

M. P. PELLIOT, professeur de chinois, en congé en France, a poursuivi le dépouillement des documents qu'il a rapportés de l'Asie centrale, et qui ont été répartis entre le Louvre, la Bibliothèque Nationale et l'École française d'Extrême-Orient. Un décret lui a confié, en cours d'année, la nouvelle chaire d'histoire et d'antiquités de l'Asie centrale au Collège de France. L'École perd en lui un collaborateur précieux, qui lui appartenait depuis sa fondation et à qui elle est redevable de travaux de premier ordre et de riches collections.

M. H. PARMENTIER, chef du Service archéologique, après avoir achevé l'installation et le classement du Musée de Hanoi, a fait une inspection rapide des principaux monuments chams de l'Annam et a entrepris au Cambodge une tournée archéologique qui a été particulièrement fructueuse. Il s'est occupé également de l'enrichissement du Musée khmèr de Phnom-penh, et de la mise à jour de son catalogue.

M. Ed. HUBER a rapporté de sa mission au Siam et en Birmanie, outre une riche moisson de documents siamois, birmans et surtout pégouans, un mémoire sur les bas-reliefs du temple d'Ananda à Pagan. D'autre part, il a donné au *Bulletin* des traductions d'inscriptions chames nouvellement découvertes, et retrouvé lui-même, au cours d'une mission en Annam, quelques monuments encore inconnus de l'ancien Champa.

M. Ch. B. MAYBON, secrétaire-bibliothécaire, nous a quittés pour prendre la direction de l'École récemment fondée par la Municipalité française de Changhai. Il a donné au *Bulletin*, avant de rejoindre son nouveau poste, une étude approfondie sur la bibliographie des travaux relatifs à l'Indochine, et prépare une édition nouvelle, considérablement enrichie, de l'*Histoire d'Annam* qu'il avait publiée en collaboration avec M. Russier.

M. J. COMMAILLE, conservateur d'Angkor, a poursuivi avec un zèle et un bonheur auxquels tous les visiteurs ont rendu hommage, les travaux entrepris dans le groupe d'Angkor. M. Commaille est rentré en congé en France, après dix années de séjour ininterrompu en Indochine.

M. N. PERI, pensionnaire, a continué son active collaboration au *Bulletin* et entrepris la publication de quelques-uns des chefs-d'œuvre du drame lyrique japonais. Au départ de M. Maybon, il a été chargé de remplir à sa place les fonctions de secrétaire-bibliothécaire.

M. H. MASPERO, pensionnaire, a publié dans le *Bulletin* une importante étude sur la géographie historique de l'Annam sous la domination chinoise, à l'époque des T'ang. Il prépare plusieurs travaux sur la linguistique annamite. Il a continué d'autre part à développer le fonds de livres et d'estampages annamites de notre bibliothèque.

M. J. DE MECQUENEM, pensionnaire, attaché plus spécialement, en sa qualité d'architecte, au Service archéologique, a visité en compagnie de M. Parmentier les principaux vestiges de l'art cham et a pris ensuite, au départ de M. Commaille, les fonctions de conservateur d'Angkor.

M. L. CADIÈRE, correspondant délégué, que son état de santé a obligé à rentrer en France, a été chargé de rechercher en Europe les documents anciens relatifs à l'histoire de l'Indochine et aux rapports des Européens avec le royaume annamite. Il a rédigé pour le *Bulletin*, avant de partir, une étude sur le dialecte du Bas-Annam, contre-partie de son étude antérieure, parue en 1902, sur le dialecte du Haut-Annam.

M. E. M. DURAND, correspondant délégué, a continué ses études de linguistique et d'histoire sur les Chams. M. DELOUSTAL, correspondant, récemment nommé professeur de langue annamite à l'École des Langues orientales, a poursuivi la publication de sa grande traduction du *Code des Lè*. Le lieutenant-colonel BONIFACY, correspondant, a fait paraître une nouvelle note sur les génies des pagodes tonkinoises.

MM. AUROUSSEAU, GARRIOD, GUIGNARD, KEMLIN et POUCHAT ont également fourni au *Bulletin* d'utiles contributions.

*Publications.* — En dehors du *Bulletin*, aucune publication spéciale n'a paru depuis le dernier rapport au Conseil supérieur. Mais plusieurs ouvrages sont sous presse ou en préparation. Sont sous presse :

1<sup>o</sup> Le tome III de l'*Inventaire des monuments du Cambodge*, du commandant LUNET DE LAJONQUIÈRE. Ce volume concerne les monuments khmèrs du territoire de Battambang. La *Carte archéologique de l'ancien Cambodge*, qui doit l'accompagner, a déjà paru par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine.

2<sup>o</sup> Le tome 1<sup>er</sup> de la *Bibliotheca indo-sinica* de M. H. CORDIER, membre de l'Institut. Ce répertoire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Indochine, établi avec la précision et la richesse d'information qui mettent les travaux de M. Cordier hors de pair, comprendra plusieurs volumes.

Sont en préparation :

1<sup>o</sup> Le tome II et dernier de l'*Art du Gandhâra*, de M. FOUCHER, ancien directeur de l'École.

2<sup>o</sup> Les deux volumes de la *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, de M. CHAVANNES, membre de l'Institut, qui serviront de commentaire aux deux atlas de Planches déjà publiés.

3<sup>o</sup> Le tome II et dernier de l'*Inventaire descriptif des monuments chams de l'Annam*, de M. PARMENTIER, chef du Service archéologique.

En dehors des publications dont l'École assume les frais elle-même, il convient d'en signaler d'autres, qui sont dues à ses membres ou dans lesquelles elle peut revendiquer une part de collaboration.

Au premier rang, il faut citer le magnifique album des bas-reliefs du Bayon, édité par les soins de la Commission archéologique d'après les clichés pris au cours des missions confiées par l'Institut et par l'École à M. DUFOUR, assisté de M. CARPEAUX.

Le Dr P. CORDIER, correspondant, a publié le 1<sup>er</sup> volume de son catalogue du *Tanjour*, et prépare le second. Ce catalogue est fondé sur la belle édition des

Écritures tibétaines rapportée de Pékin par M. Pelliot et offerte par l'École française d'Extrême-Orient à la Bibliothèque Nationale.

Une partie des précieux documents découverts par M. Pelliot à Touen-houang a déjà été publiée par un groupe d'érudits chinois et a donné lieu, de la part de savants européens, chinois et japonais, à diverses études, qui permettent d'entrevoir l'importance capitale de ces documents pour la philologie et l'histoire.

Le premier volume de la collection des *Documents relatifs à l'Indochine*, dont M. FINOT dirige la publication en collaboration avec M. H. CORDIER, vient de paraître : c'est un recueil des textes d'auteurs grecs et latins concernant l'Extrême-Orient et particulièrement l'Indochine. Il a pour auteur l'un des collaborateurs de l'École, M. G. CÆDÈS.

Enfin, les *Mélanges* offerts à M. Sylvain Lévi contiennent plusieurs mémoires dus à des membres de l'École (MM. Pelliot, Huber, H. Maspero).

*Conservation et Étude des monuments historiques.* — Les travaux entrepris à Angkor ont été continués suivant le programme arrêté par le Service archéologique dès 1908. L'effort avait porté presque uniquement jusqu'ici sur Angkor-Vat : le complet dégagement de ce temple des broussailles qui l'encombraient et l'achèvement de la reconstitution de la chaussée dallée Ouest ont permis en 1911 de mettre presque toutes les équipes sur Angkor-Thom. La chaussée empierrée établie par M. Commaillie de la porte Sud au Bayon a été prolongée par M. de Mecquenem jusqu'à la porte Nord : elle facilitera beaucoup l'accès des grands édifices situés au Nord de l'enceinte, et particulièrement du Prah Khan. La galerie extérieure du Bayon a été débarrassée en partie des débris qui l'encombraient et qui rendaient la circulation presque impossible : les bas-reliefs de l'angle Est ont pu être photographiés pour la première fois. Enfin la terrasse d'honneur du Phimeanakas et la terrasse dite « du Roi lépreux » ont été dégagées jusqu'à la base, et ont pu reprendre ainsi toute leur valeur décorative.

Comme les années précédentes, ces travaux n'ont pu être menés à bonne fin que grâce aux généreuses subventions de la Société d'Angkor, et surtout de sa section de Phnom-penh. Il faut noter comme un signe d'heureux augure l'importance croissante des souscriptions faites sur place par les visiteurs.

La tournée faite par M. Parmentier au Cambodge a donné d'importants résultats. Non seulement il a étudié en détail des monuments qui, comme le grand ensemble de Sambor, n'avaient été l'objet jusqu'ici que de descriptions hâtives et inexactes, mais il a relevé un assez grand nombre d'édifices et d'inscriptions qui n'avaient pas encore été signalées.

M. Monod, résident de Kompong-thom, a contribué à enrichir et à rectifier le catalogue des monuments de la circonscription territoriale qu'il dirige. M. Klein a découvert, dans la province de Moulapoumouk (Stung-treng), sur la rive gauche de la Sé-san, des ruines qui paraissent former un ensemble important, et deux statues.

Une entente étroite a été établie entre l'École française d'Extrême-Orient et le Service forestier pour la protection commune des monuments et des réserves forestières qui les entourent.

Au cours d'un séjour de cinq mois qu'il a fait au Quảng-nam et dans les provinces voisines, M. Huber a pu obtenir également des résultats très heureux. Plus de quarante emplacements et plus de vingt inscriptions viennent augmenter le nombre des vestiges reconnus de l'ancien Champa. Ces découvertes sont dues, pour la plus large part, à des collaborateurs de bonne volonté, qui ont fait preuve d'un zèle inlassable. En

particulier, les recherches de M. V. Rougier, commis des Services civils à Faifo, ont été couronnées par un succès remarquable et constant : sans parler des emplacements qu'il a signalés le premier et des nombreuses inscriptions qu'il a découvertes, M. Rougier a exhumé à La-thọ un trésor curieux, composé d'objets d'or et d'argent, et à Đông-dương un Buddha de bronze, qui peut être considéré comme la merveille de l'art cham. Au Thừa-thiên, M. Eberhardt, précepteur du roi d'Annam, a découvert une vingtaine d'emplacements, plusieurs inscriptions, malheureusement fragmentaires, et de très beaux bas-reliefs. M. de La Susse, administrateur des Services civils, a exhumé à Nhân-biêu (Quảng-trị) un magnifique pilier du X<sup>e</sup> siècle inscrit sur quatre faces. Dans cette même province, M. Huber avait trouvé, quelques mois auparavant, une autre inscription considérable, mais en partie effacée, et M. le résident Garriod a dirigé à Trưong-xá, sur les indications du P. de Pirey, des fouilles qui ont amené le dégagement de plusieurs pièces intéressantes.

Jamais, depuis les premières grandes explorations, les découvertes archéologiques et épigraphiques n'avaient été aussi nombreuses et aussi importantes que cette année. Elles prouvent que la brousse indochinoise n'a pas encore livré à la science tous ses secrets et qu'elle réserve encore aux archéologues bien des surprises.

*Musée.* — Le nouveau Musée de Hanoi a été inauguré et ouvert au public en novembre 1910. Il est visité, tous les jeudis et tous les dimanches, par un grand nombre d'Européens et d'indigènes, qui, à défaut du catalogue général en préparation, trouvent sur les étiquettes jointes à chaque pièce toutes les indications désirables.

Il a reçu des dons importants. M. Rougier lui a offert l'admirable Buddha de bronze et les pièces en or et en argent du trésor de La-thọ, qu'il a découverts au Quảng-nam. Le P. Durand lui a remis un objet cham en bronze, qui paraît être une bague de manche de palanquin, et M. Garriod une applique de porte en bronze, également chame, trouvée par lui à Trưong-xá. Mgr de Guébriant, vicaire apostolique du Kien-tch'ang, lui a fait don d'une série d'objets d'origine lolo. M. Mansuy, du Service géologique, a enrichi ses collections préhistoriques de nombreux objets d'un haut intérêt qu'il avait recueillis dans les stations du Laos. Plusieurs stèles chames sont venues s'ajouter à sa collection lapidaire.

La section chinoise a reçu de M. Pelliot des bronzes, des miroirs, des poteries, etc., provenant de ses fouilles au Turkestan chinois et de ses acquisitions au Chan-si.

Les achats ont été limités à des objets d'art d'origine annamite : bronzes, cuivres, plateaux incrustés, niellures, un superbe tabernacle en bois sculpté et laqué, et surtout plusieurs faïences tonkinoises de Bát-tràng et de Thố-hạ, dont quelques-unes sont hors de pair.

Le Musée khmèr de Phnompenh s'est aussi enrichi de nombreuses pièces nouvelles. M. Parmentier en a refait le classement et complété le catalogue.

La question de la création d'un Musée cham à Tourane est encore pendante ; elle recevra sans doute avant la fin de l'année une solution définitive.

*Bibliothèque.* — La bibliothèque a continué à s'accroître normalement ; le fonds annamite en particulier s'est enrichi de nombreux documents relatifs à l'histoire et aux coutumes locales.

Le nombre des estampages d'inscriptions annamites augmente chaque jour : il a passé en un an de 200 à 1000. Les travaux d'estampage qui jusqu'ici avaient été limités aux environs de Hanoi, ont été étendus à plusieurs provinces du Tonkin et du Nord-Annam.

Le fonds épigraphique cham et khmèr s'est accru des estampages des inscriptions nouvellement découvertes dans l'Annam central et au Cambodge. Dans l'estampage des inscriptions chames, les opérateurs formés par l'Ecole ont employé, concurremment avec la méthode française, le procédé chinois d'encre au tampon, qui est d'un maniement plus délicat, mais qui permet la lecture directe et la reproduction par les procédés ordinaires de la phototypie.

Cl.-E. MAITRE.

### 3 octobre 1911.

— Arrêté prorogeant d'un an le terme de séjour de MM. Noël PERI et Henri MASPERO comme pensionnaires de l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 16 octobre 1911, p. 2248).

### 10 octobre 1911.

— Arrêté nommant M. Henri MASPERO professeur de chinois à l'Ecole française d'Extrême-Orient, en remplacement de M. Paul PELLIOU (*J. O.*, 23 octobre 1911, p. 2289).

— Arrêté nommant M. George CÆDÈS, licencié ès-lettres, pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient. (*J. O.*, 23 octobre 1911, p. 2289).

### 21 décembre 1911.

— Arrêté nommant M. Léonard AUROUSSEAU, ancien élève diplômé de l'Ecole des Langues orientales, pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 25 décembre 1911, p. 2713).

---

# INDEX ANALYTIQUE.

Les noms des auteurs d'articles originaux sont en PETITES CAPITALES, et les titres de leurs articles en *italique*. Les noms des auteurs d'ouvrages ou d'articles dont il a été rendu compte sont en *italique*.

- Abdullah bin Abdul Kadir, v. *Cabaton*.  
Açoka. Les 256 nuits d' —, v. *Fleet*.  
Les piliers d' —, v. *Smith*.  
Açrama. Le terme — dans l'épigraphie cambodgienne, 406.  
Administration. — française et — indigène en Indochine, v. *Cordier (P.)*.  
Agama. Passages des — relatifs à Maitreya, 447-451.  
Ajita et Maitreya, 450, 453, 455.  
Amarendrapura, 22.  
Amitābha, 222-226.  
Ananda. Les bas-reliefs du temple d' — à Pagan, v. *HUBER*.  
Angkor. Le Bayon d' — thom, v. *Dufour* et *Carpeaux*. Assemblée générale de la section de Phnom-penh de la Société d' —, 252-253. Travaux à —, 250-252, 256, 475-476, 479.  
Annam. Chronique, 245, 470-474. — Dialecte du Bas —, v. *CADIÈRE*. Histoire, *id.* Justice dans l'ancien —, v. *DELOUSTAL*. Nhân nguyệt vân đáp, poème annamite, v. *PHAM-QUYNH*. Nouvelles découvertes archéologiques en —, v. *HUBER*.  
An-thái. Inscription bouddhique d' —, 277-282.  
Archæological Survey of India, 1910-1911, 434-435. Annual Report, 1907-1908, 433-434.  
Archéologie. — javanaise, v. *Erp (van)*. Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 455. Fouilles archéologiques à Trương-xá, v. *GARIOD*. Fouilles archéologiques dans l'Inde anglaise en 1909-1910, v. *Marshall*. Une mission archéologique japonaise en Chine, v. *PERI*. Le musée archéologique de Mathurā, v. *Vogel*. Nouvelles découvertes archéologiques en Annam, v. *HUBER*. Rapports du Service archéologique de l'Inde, 433-435.  
Art. — bouddhique de l'ancienne Birmanie, 1-5. — cham, v. *Maybon (A.)*. Débuts de l' — bouddhique, v. *Foucher*. Recherches sur l' — chinois ancien, 194-198.  
Asānga et Vasubandhu, 339 sqq.  
Aurousseau (L.). Comptes rendus, 208-215, 436-439. — Nommé pensionnaire de l'Ecole, 467, 481. — Cf. 478.  
Băng-an. Stèle de —, 5-10.  
Bát-tràng. Faïences de —, 243-244.  
Bayon. Bas-reliefs, v. *Dufour* et *Carpeaux*. Débroussaillage, 475, 479.  
*Beccari (O.)*. Classification des Palmiers d'Indochine, 454.  
Bhadravarman, 10, 268-269.  
Bhāvaviveka, auteur du Pan-jo tung loun, 382 n. 1.  
Bibliographie, 206-231, 429-458. Notes bibliographiques, 231-238, 458-466.  
Bibliothèque. — de l'Ecole, 239-242, 467-470, 480-481. — impériale de Pékin, 190. Des édicules cambodgiens appelés « — s ». v. *CÆDÈS*.  
Bích-la đông. Statue de —, 407.  
Bình-định. Antiquités chames du —, 472-474. Phonétique de la langue annamite parlée depuis la province de — jusqu'aux limites de la Cochinchine, 67-110.

Birmanie. Art bouddhique de l'ancienne —, 1-5. Rapport du Service archéologique de la —, 434-435.

*Blagden (O.)*. A preliminary Study of the fourth text of the Myazedi Inscriptions, 435-436.

Bodhicittotpādana cāstra. Le — à propos de la date de Vasubandhu, 368-372.

Bodhidharma, 457-458.

Bodhimur. Le — et le Lam-rim chen po, 460 n. 3.

Bodhiruci et le Kin-kang-sien louen à propos de la date de Vasubandhu, 341-344.

Bo-murug. Stèle de —, 269-277.

Bouddhisme. L'idée maitreyenne dans le —, 439-457. Date bouddhiste de Vasubandhu, 355-361. Débuts de l'art bouddhique, v. *Foucher*. Documents bouddhiques de Touen-houang, 177-190; v. *Tsumaki*. Funérailles bouddhistes au Japon, v. *Ohrt*. Iconographie bouddhique, v. *HUBER*. Inscription bouddhique d'Antháí, 277-232. Inscription bouddhique de Rôn, 267. K'ai-che, titre bouddhique, 362-363. Rapports du nestorianisme et d'une partie du — en Chine, 224-225. Société d'études historiques bouddhiques, 236.

*Bramsen (W.)*. Japanese Chronology and Calendars and Japanese Chronological Tables, ouvrage accompagné d'une Introduction et de Comparative Chronological Tables par *E. W. Clement* et d'une Note par *C. F. Sweet*, 215-222.

*Brenier (H.)*. v. *Russier* et —.

Buddha. Le — de bronze de Đông-dương, 242, 470-471. Maitreya — futur, 440-457. Le « Temple du — qui sort de la terre », 414-416.

Buddhasimha, 385 n. 1.

Bukkyō shigaku, 236.

Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, 1911, 234-235, 463.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, année 1911, 1<sup>re</sup> livraison, 459.

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, 1910, 458-459.

*Cabaton (A.)*. Abdullah bin Abdul Kadir, munshi, un écrivain malais du XIX<sup>e</sup> siècle, 232.

*CADIÈRE (L.)*. *Le Dialecte du Bas-Annam. Esquisse de phonétique. Traitement des consonnes initiales*, 69-89. *Traitement des sons vocaliques*, 89-104. *Traitement des finales* 104-109. *Conclusions*, 109-110. — *Notes sur quelques emplacements chams de la province de Quảng-trị*, 407-416; cf. 459. — Résumé de l'Histoire d'Annam, 458. — Cf. 478.

Calendrier japonais, v. *Bramsen*.

Cambodge. Chronique, 245-253, 474-476. — Etudes cambodgiennes, v. *CÆDÈS*. Théâtre cambodgien, v. *Leclère*.

Campaka. Histoire de —, v. *Hertel*.

Candrakīrti, 367 n.

*Carpeaux (Ch)*, v. *Dufour* et —.

Çata cāstra. Le — à propos de la date de Vasubandhu, 361-368.

Chambā. Inscriptions de —, v. *Vogel*

Champa. Art, v. *Maybon (A.)*. Epigraphie, v. *HUBER*. Vestiges chams, 13-18, 23-24, 199-201, 242, 471-474, 479-480.

Châu-sa. La stèle de —, 282-283.

*Chavannes (Ed.)*. La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise (d'après un livre de *M. Lo Tchen-yu*), 231-232. Quatre inscriptions du Yunnan, 233.

*Chavannes (Ed.)* et *Pelliot (P.)*. Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté, 460-461.

*Chemin-Dupontès (P.)*, v. *Reinach (de)*

Cheou-lo pi-k'ieou king, 183-184.

Chine. Bibliographie, 208-215, 436-439. — Art chinois ancien, 194-198. Le dhyāna en —, 457-458. Divination par l'écaille de tortue dans l'antiquité chinoise, v. *Chavannes*. Etudes sino-mahométanes, v. *Vissière*. Index de l'Encyclopédie chinoise, v. *Giles*. Langue écrite chinoise moderne, v. *Forke*. Une mission archéologique japonaise en —, v. *PERRI*. Politique

chinoise, v. *Franke*. Rapports du nestorianisme et d'une partie du bouddhisme en —, 224-225. Religion, v. *De Groot*. Un traité manichéen retrouvé en —, v. *Chavannes* et *Pelliot*.

Chronique, 239-253, 467-476.

Chronologie. — indienne, v. *Fleet*. — japonaise, v. *Bramsen*.

Chùa Bụt mọc, 414-416.

*Clement* (E. W.), v. *Bramsen*.

Code des Lè, v. *DELOUSTAL*.

CÆDÈS (G.). *Etudes cambodgiennes*. I. *La légende de la Nāgī*, 391-393. II. *Une inscription du sixième siècle çaka*, 393-396. III. *Une nouvelle inscription du Phnom Bâkheñ*, 396-398. IV. *La grotte de Pôrñ Prâh Thvâr (Phnom Kulên)*, 398-400. V. *Une inscription d'Udayādityavarman I*, 400-404. VI. *Des édifices appelés « bibliothèques »*, 405-406. — Comptes rendus, 429-430, 432-436. — Nommé pensionnaire de l'École, 467, 481. — Cf. 479.

*Collet* (O. J. A.). Etude politique et économique sur le Siam moderne, 463.

*Commaille* (J.). Rentré en congé administratif, 239, 250, 253, 257, 477.

Côn dàng, 408, 470.

Conference (The) of Orientalists including Museums and Archæology Conference held at Simla, July 1911, 476.

*Cordier* (G.). Un voyage à Yunnanfou. Guide, 461. — Cf. 463.

*Cordier* (P.). Notions d'administration indochinoise, 231.

Daruma, v. *Matsumoto*.

*De Groot* (J. J. M.). The religious System of China. Vol. vi, book II, On the Soul and ancestral Worship: part IV, The War against Spectres; part V, The Priesthood of Animism, 208-213. — The Religion of the Chinese, 461.

*DELOUSTAL* (R.). *La justice dans l'ancien Annam*, traduction et commentaire du Code des Lè. Livre III (suite et fin). *De la fornication*, 25-30. *Appendices*. *Des successions*, 30-43. *De l'adoption*, 43-47. *De la vente et du nantissement*

*des terres*, 48-50. *Du hương-hoà*, 50-64. *De la fornication*, 65-66. Livre IV, 1<sup>re</sup> partie, *Lois sur le vol et le brigandage*, 313-337. — Cf. 478.

*Denis* (H). Lưc-súc tranh công, 458.

Dharmapāla, 354-355, 378 sqq.

Dhyāna. Histoire du — en Chine, 457-458.

Documents administratifs, 256-257, 477-481. — 1911, 11 janvier. Avance mise à la disposition de M. Commaille pour travaux de conservation des monuments d'Angkor, 256. — 24 janvier, M. Maybon mis à la disposition du Conseil d'administration de la Concession française de Chang-hai pour prendre la direction de la nouvelle Ecole municipale, 256. — 8 février, Crédit affecté à la construction d'un pavillon destiné aux collections d'estampages, 256. — 10 février, M. Peri, chargé des fonctions de secrétaire-bibliothécaire, 256. — Ib., Promotion de solde accordée à M. Commaille, 256. — 16 février, Avance accordée à M. Parmentier pour être affectée aux travaux de fouilles des monuments anciens du Cambodge, 256. — 20 mars, Avance mise à la disposition de M. Huber pour travaux de fouilles des monuments anciens de l'Annam, 256. — 22 avril, Congé administratif accordé à M. Commaille, 257. — Ib., M. de Mecquenem chargé des fonctions de conservateur d'Angkor, 257. — 26 mai, Décret approuvant l'arrêté du 8 février 1911 relatif à la construction d'un pavillon à l'École, 257. — 1<sup>er</sup> juin, Suppression de la commission chargée du choix des textes des épreuves écrites pour les examens de langues orientales, 257. — 17 juin, M. Meyer nommé conservateur-adjoint du Musée khmèr, 257. — 24 août, Rapport au Conseil supérieur de l'Indochine sur la situation matérielle et les travaux de l'École pendant l'année 1911, *in-extenso*, 477-481. — 3 octobre, Prorogation du terme de séjour de MM. Peri et Maspero, 481. — 10 octobre, M. H. Maspero nommé professeur de chinois, 481. — Ib., M. Cœdès

- nommé pensionnaire, 481. — 21 décembre, M. Arousseau nommé pensionnaire, 481.
- Đông-dương. Un buddha de bronze découvert à —, 242, 470-471. Epigraphie de la dynastie de —, v. HUBER.
- Droit annamite, v. DELOUSTAL.
- Dufour (H.) et Carpeaux (Ch.). Le Bayon d'Angkor Thom, bas-reliefs publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine, 429-430, 479.
- Dương-mong. L'inscription de —, 262.
- Eberhardt (Ph.). Vestiges chams découverts par M. —, 480; v. PARMENTIER.
- Ecole française d'Extrême-Orient. Chronique, 239-245, 467-470. — Appréciation des congressistes de Simla sur l'—, 476. — V. Bibliothèque, Documents administratifs, Musée, Publications.
- Epigraphie. — cambodgienne, v. CÆDÈS. — chame, v. HUBER. — indienne, v. Blagden, Vogel. Ouvrages relatifs à l'— chinoise, 191. — Cf. Inscription.
- Erp (T. van). Oudheidkundige Aanteekeningen, 462.
- Ethnographie des Tắc-củi, v. GUIGNARD.
- Faraut (F. G). Nécrologie, 254-255.
- Finot (L.). Fragment du Kātantra provenant de Koutcha, 459-460. — Sur les inscriptions de Hmawya, 434-435.
- Fleet (J. F.). The 256 Nights of Aśoka, 462.
- Forke (A.). Yamen und Presse. Handbuch der neuchinesischen Schriftsprache, 214-215.
- Foucher (A.). Les débuts de l'art bouddhique, 231.
- Fou fa tsang yin yuan tchouan, 344-348.
- Franke (O.). Ostasiatische Neubildungen. Beiträge zum Verständnis der politischen und kulturellen Entwicklungsvorgänge im fernen Osten, 436-439.
- GARIOD (Ch.). Une journée de fouilles à Trưong-xá, 199-201. Cf. 243, 245, 276.
- Geibun, janvier-juin 1911, 236-237; septembre 1911, 465.
- Géographie. — de Chine, v. LAPICQUE. — de l'Indochine française, v. Russier et Brenier. — historique du Champa, 22, 260.
- Giles (L.). An Alphabetical Index to the Chinese Encyclopædia Ch'in ting ku chin t'u shu chi ch'eng, 439.
- Gopa, disciple de Vasubandhu, 385 n. 2.
- GUIGNARD (Th.). Note sur une peuplade des montagnes du Quảng-bình : les Tắc-củi, 201-205.
- Hằng-nga, 421 n. 1.
- Haniwa, 192, 237.
- Harivarman. Date de —, 359-360.
- Hà-trung. L'inscription de —, 298-299.
- Hertel (J.). Die Erzählung von Kaufman Campaka, 461.
- Hing-ngan. Canal de —, v. LAPICQUE.
- Histoire. — d'Annam, v. Cadière. — du Japon, v. Mendrin.
- Hoá-quê. Stèle de —, 285-299.
- Houël (L.). Plantes et fleurs comestibles de l'Indochine, 458.
- HUBER (Ed.). Etudes indochinoises. VI. Les bas-reliefs du temple d'Ananda à Pagan, 1-5. VII. Nouvelles découvertes archéologiques en Annam, 5-22. VIII. La stèle de Huè, 259-260. IX. Trois nouvelles inscriptions du roi Prakāṣadharmā du Campā, 260-264. X. L'épigraphie du grand temple de Mī-son, 264-267. XI. L'inscription bouddhique de Rôn (Quảng-bình). 267. XII. L'épigraphie de la dynastie de Đông-dương, 268-311. — Mission en Annam, 239. — Cf. 477.
- Huè. Stèle de —, 259-260. Vestiges chams découverts aux environs de —, 15-17, 23-24.
- Hương-hoá, v. DELOUSTAL.
- Hương-quê. Vestiges et stèle chams à —, 13-15.
- Iconographie bouddhique, v. HUBER.
- Inde. Bibliographie, 432-436. — Chronique, 476. — Découvertes archéologiques dans l'—, v. Marshall. Projet de création d'un Institut oriental dans l'—, 476.

Rapports du Service archéologique de l'—, 433-435.

Indochine. Bibliographie, 206-207, 429-432. — Chronique, 239-253, 467-476. — Administration, v. *Cordier* (P.). Bulletin de la Commission archéologique de l'—, 459. Etudes indochinoises, v. *HUBER*. Etude et conservation des monuments historiques de l'—, 479-480. Flore, v. *Beccari*, *Houël*. Géographie, v. *Russier* et *Brenier*. — Cf. Annam, Birmanie, Cambodge, Laos, Siam.

Indravarman, 271-277.

Inscription. Deux fragments d'— découverts à Prome, 434-435. — bouddhique d'An-thái, 277-282. — de Bằng-an, 5-10. — de Bo-mưng, 269-277. Une cambodgienne du VI<sup>e</sup> siècle çaka, v. *CÆDÈS*. — s de Chambā, v. *Vogel*. — de Châu-sa, 282-283. — découvertes au Bính-định et au Quảng-ngãi, 472-474. Une — de la grotte de Pơn Pràh Thvār, v. *CÆDÈS*. — de Hà-trung, 298-299. — de Hoá-quê, 285-298. — de Huê, 259-260. — de Lạc-thành, 285. — de Mĩ-sơn. 264-267. — s du Mvazedi, v. *Blagden*. — de Nhan-biêu, 299-311. Une nouvelle — du Phnom Bākheñ, v. *CÆDÈS*. — de Phú-lưong, 283-284. — de Phú-thuận, 10-13. — bouddhique de Rờn, 267. Trois nouvelles — s du roi Prakācadharma, v. *HUBER*. Quatre — s du Yun-nan, v. *Chavannes*. Une — d'Udayādityavarman I, v. *CÆDÈS*.

Izvestiya Vostotchnago Instituta, 235-236, 463-464.

Japon. Bibliographie, 215-231, 235-238, 439-458, 465-466. — Chronologie et calendriers japonais, v. *Bramsen*. Histoire, v. *Mendrin*. Littérature, v. *PERI*, *Revon*. Mélanges japonais, 238. Une mission archéologique japonaise en Chine, v. *PERI*.

Java. Archéologie javanaise, v. *Erp* (van).

Journal asiatique, 1911, 231-232, 460-461.

Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society, XLI, 233-234.

Journal of the Royal Asiatic Society, 1911, 233, 462.

Justice dans l'ancien Annam, v. *DELOUSTAL*.

K'ai-che, titre bouddhique, 362-363.

Kātantra. Fragment du — provenant de Koutcha, v. *Finot*.

Khà Tóng-lưong, 202.

Kiai yuan, 173, 185.

Kia-p'i ou P'i-kia identifié à Bhāvaviveka, 382 n. 1.

Kien-yi, 349-355.

Kin-kang-sien louen, 186, 341-344.

Ki-tsang, 343, n. 4.

Kouang-si. Le canal du —, v. *LAPICQUE*.

K'ouei-ki, 342 n. 2.

Koutcha. Un fragment du Kātantra découvert à —, v. *Finot*.

Kuan-si-im Pūsar, v. *Radloff*.

Kumārajīva, 372-376.

Kumāralabdha, 359 n. 3.

Kumarāta, 359 n. 3.

Lạc-thành. Inscription de —, 285.

Lai-trung. La citadelle chame et la stèle sanscrite de —, 15-22.

Lam-rim chen-po, v. *Tsybikov*.

Laos, v. *Reinach* (de).

LAPICQUE (P. A.). Note sur le canal de Hing-ngan (Kouang-si), 425-428.

La Susse (R. de). Sur les vestiges chams de Nhan-biêu, 300. Cf. 243 ; *HUBER*.

La-thọ. Le trésor de —, 242, 471-472.

Lê. Code des —, v. *DELOUSTAL*.

Leclère (Adh.). Le Théâtre cambodgien, 459.

Lévi (S.). Etude des documents tokhariens de la mission Pelliot. I. Les bilingues (suite), 460. — Son opinion sur la date de Vasubandhu, 339 sqq. Sa reconstitution du texte sanscrit du Trikāyastava, 235.

Littérature. — annamite, v. *PHAM-QUỲNH*. — japonaise, v. *PERI*, *Revon*.

Lloyd (A.). Shinran and his work, studies in Shinshu theology, 222-226.

Lo Tchen-yu, v. *Chavannes*. — Cf. 171, 191, 192.

Lục súc tranh công, v. *Denis*.

- Mahāyānāvātāra cāstra et Sthiramati, à propos de la date de Vasubandhu, 348-355.
- Mahométisme. Etudes sino-mahométa-nes, v. *Vissière*. Inscriptions de Chambā antérieures à la conquête musulmane, v. *Vogel*.
- MAITRE (Cl. E.). *F. G. Faraut*, 254-255. *Rapport au Conseil supérieur de l'Indochine sur la situation matérielle et les travaux de l'Ecole française d'Extrême-Orient pendant l'année 1911*, 474-481. — *Comptes rendus*, 206-207, 215-222, 431-432. — Cf. 477.
- Maitreya. Etude de la Terre-Pure de —, v. *Matsumoto*. Sens des expressions « aller voir —, apprendre de — », 370 n. 2.
- Malaisie. Un écrivain malais du XIX<sup>e</sup> siècle, v. *Cabaton*.
- Mandchourie. Une mission archéologique japonaise en —, 193.
- Manichéisme. Un traité manichéen retrouvé en Chine, v. *Chavannes et Pelliot*.
- Marshall (J. H.)*. *Archæological Exploration in India*, 1909-1910, 232.
- MASPERO (H.), *Contribution à l'étude du système phonétique des langues thai*, 153-169. — Nommé professeur de chinois, 467, 481. Terme de séjour prorogé pour 1911, 481. — Cf. 478.
- Mathurā. Musée de —, v. *Vogel*.
- Matsumoto (B.)*. *Daruma*, 457-458. *Miroku jōdo ron*, 439-457. *Tonkō se-kishitsu koshakyō no kenkyū*, 173-190, 237.
- Maybon (A.)*. *L'art cham*, 232.
- Maybon (Ch. B.). Nommé directeur de l'Ecole municipale française de Changhai, 239, 256, 477.
- Mecquenem (J. de). Chargé des fonctions de conservateur d'Angkor, 239, 250, 257, 478. Travaux à Angkor, 250-252, 475-476.
- Meillet (A.)*. Etude des documents to-khariens de la Mission Pelliot. Remarques linguistiques, 460.
- Mélanges japonais, 238.
- Mendrin (V. M.)*. *Nihongwaishi*, 235-236.
- Meyer (R.). Nommé conservateur-ad-joint du Musée khmèr, 253, 257.
- Michizane, 111-121.
- Mi-lei p'ou-sa so wen pen yuan king et Mi-lei p'ou-sa so wen houei. Analyse du —, 442-443.
- Mi-lei p'ou-sa wen pa fa houei, 440-441.
- Mi-lei tch'eng fo king. Résumé du —, 444-446.
- Mī-son. Epigraphie du grand temple de —, v. *HUBER*.
- Mo-ho-yen king, 174, 175, 176, 186.
- Monod (H.). Rectifications à l'Inven-taire des monuments du Cambodge, 253; cf. 479.
- MOTOKIYO (K. S.). *Oimatsu*, traduit par *PERI (N.)*, 125-151.
- Murōng de Nhr-xuân, 465-466.
- Musée. — de l'Ecole, 242-245, 470, 480. Catalogue du — archéologique de Mathurā, v. *Vogel*.
- Myazedi. Stèles du —, v. *Blagden*.
- Nāgī. Légende de la —, v. *CÆDÈS*.
- Nanda, 380 n. 1.
- Nécrologie, 254-255.
- Nengō. Liste des — avec la date de leur adoption, 219-222.
- Nestorianisme. Un texte nestorien dé-couvert à Touen-houang, 173; cf. 461. Rapports du — et d'une partie du bou-dhisme en Chine, 224-225.
- Nhan-biêu. Stèle de —, 299-311.
- Nhân nguyệt vãn đáp, v. *PHAM-QUYNH*.
- Nhr-xuân. Murōng de —, 469-470.
- Nihon gwaishi, v. *Mendin*.
- Nō, v. *PERI*.
- Notes et mélanges, 199-205, 425-428.
- Núi Ngür-binh. Escalier du — ou de l'Ecran du Roi, 15-17, 23-24.
- Ohrt (E.)*. *Totengebräuche in Japan*, 236.
- Oimatsu. Le nō d'—, v. *PERI*,
- Oltramare (P.)*. La religion des Sikhs, 233.
- Pagan. L'Ananda Paya de —, v. *HUBER*.

- Pan-jo tung louen. L'auteur du —, 382 n. 1.
- Paramārtha. Ses œuvres, 351 n. 1. Sa Vie de Vasubandhu, 356-361.
- PARMENTIER (H.). *Vestiges chams découverts par M. Eberhardt*, 23-24. — Tournée de recherches archéologiques en Annam, au Cambodge et au Laos, 239, 245-250, 467, 479. — Cf. 477.
- Pelliot (P.), v. *Chavannes* et —. Documents de la Mission —, 479; v. *Finot, Levi, Meillet*. — Nommé professeur au Collège de France, 239, 477. Promu officier de la Légion d'Honneur, 239. — Cf. 171 sqq.
- PERI (N.). *Etudes sur le drame lyrique japonais nō. II. Le nō d'Oimatsu*, 111-151. *Une mission archéologique japonaise en Chine*, 171-198. *A propos de la date de Vasubandhu*, 339-390. — Comptes rendus, 222-231, 439-458. — Chargé des fonctions de secrétaire-bibliothécaire, 239, 256. 477. Terme de séjour prorogé pour 1911, 481.
- PHAM-QUỠNH. *Nhàn nguyệt vãn đáp. Dialogue entre l'homme et la lune*, poème annamite traduit, 417-423.
- Phnom Bakhēn. Une nouvelle inscription du —, v. CÆDÈS; cf. 476.
- Phnom Kulén. La grotte du —, v. CÆDÈS.
- Phonétique. — annamite, v. CADIÈRE. Système — des langues thai, v. MASPERO.
- Phu-luong. Stèle de —, 283-284.
- Phường-sỏi. Tour de —, 413-414.
- Phường-sơn. Thần-đá, génie-pierre de —, 408-413.
- Phủ-thuận. Stèle de —, 10-13.
- Porñ Prāh Thvār. La grotte de —, v. CÆDÈS.
- Prakācādharmā. Trois nouvelles inscriptions du roi — du Champā, v. HUBER.
- Prāsāt Khnā. Un édicule inscrit de —, 405-406.
- Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 478-479.
- Quảng-bình. Une inscription chame du —, 267. Une peuplade des montagnes du —, v. GUIGNARD.
- Quảng-nam. Un buddha de bronze et un trésor cham découverts au —, 242, 470-472, 480. Stèles chames du —, 277-282, 285.
- Quảng-ngãi. Inscriptions chames du —, 282-283, 474.
- Quảng-trị. Emplacements chams de —, v. CADIÈRE. Fouilles archéologiques dans un village de —, 199-201. Une inscription chame de —, 298-299.
- Radloff (W.). Kuan-si-im Puser, 463
- Reinach (L. de). Le Laos. Edition posthume, revue et mise à jour par *Chemin-Dupontès* (P.). 431-432.
- Religion. — des Chinois, v. *De Groot*. — des Sikhs, v. *Oltramare*. Secte Shinshū, v. *Lloyd*. Système religieux de la Chine, v. *De Groot*.
- Revon (M.). Anthologie de la littérature japonaise des origines au xx<sup>e</sup> siècle, 226-231.
- Rôn. Inscription bouddhique de —, v. HUBER.
- Rougier (V.). Ses découvertes d'antiquités chames, 13-22, 260-264, 277, 285, 477. — Dons à l'École, 242, 470-474, 480.
- Russier (H.) et Brenier (H.). L'Indochine française, 206-207.
- Sāramati, 350-355.
- Sarvāstivādin. Vasubandhu sur les listes de patriarches des —, 347-348.
- Shinran et son œuvre, v. *Lloyd*.
- Shinshū, v. *Lloyd*.
- Siam. Etude politique et économique sur le — moderne, v. *Collet*. Système phonétique de la langue siamoise, 154 sqq.
- Sikhs. Religion des —, v. *Oltramare*.
- Simla. Une conférence d'orientalistes anglais et indiens tenue à — en juillet 1911, 476.
- Smith (V. A.). The Monolithic Pillars or Columns of Asoka, 233.
- Société. — d'Angkor, 252-253. — d'études historiques bouddhiques, 236. — orientale japonaise, 237.
- Souen Yu-sieou. T'ang sie pen kong tou k'i yue k'ao, 233.

- Stäel-Holstein (A. von)*. Bemerkungen zum Trikāyastava, 235.
- Sthiramati, 348-355. 379 sqq.
- Sūtras. Etude sur les manuscrits de — de la grotte de Touen-houang, 172-190; v. *Matsumoto*.
- Sweet (C. F.)*, v. *Bramsen*.
- Tāc-cūi, v. *GUIGNARD*.
- Ta cheng che-li-so-tan-mo king, 441.
- Tai. Ecriture des — noirs, 157 n. 1.
- T'ang. Contrats et documents manuscrits de l'époque des —, v. *Souen Yuesiou*.
- Taoïsme, 208-213.
- Tchang Ling, 211-213.
- Tche-tchō ta che, 363 n. 1, 365 n. 3.
- Thạch-bích. Inscription du rocher de —, 261.
- Thai. Système phonétique des langues —, v. *MASPERO*.
- Tokhariens. Documents — de la Mission Pelliot, v. *Lévi, Meillet*.
- Tong fang tsa tche, 8<sup>e</sup> année, 233.
- Touan-fang. Sa collection d'œuvres d'art, 194-198.
- T'ou chou tsi tch'eng. Index, v. *Giles*.
- Touen-houang. Manuscrits de —, 172-190, 460-461; v. *Matsumoto, Tsumaki*.
- Tōyō gakuhō, 1<sup>re</sup> année, n<sup>os</sup> 1-3, 237, 465-466.
- Trà-kiêu. Inscription de —, 262-264.
- Trikāyastava, v. *Stäel-Holstein*.
- Tripiṭaka. Une nouvelle édition du —, 237. Textes de la 1<sup>re</sup> série du Supplément du — de Kyōto, 341 sqq.
- Trưong-xá. Fouilles à —, v. *GARIOD*.
- Ts'eu-che p'ou-sa so chou ta cheng yuan cheng tao sie yu king, 441.
- Ts'ing-mou, 365 n. 4.
- Tsoñ-kha-pa, 463-464.
- Tsumaki*. Tonkō sekishitsu go-shū butten no kaisetsu, 466.
- Tsybikov (Ts.)*. Lam-rim tchen-po (Stepeni puti k blajenstvu). Sočhinenie Tszonkhapi v mongol'skom i russkom perevodakh. T. I, 463-465.
- Tuṣita. La naissance au —, 447; cf. 370 n. 2.
- Udayādityavarman I. Une inscription d' —, v. *CÆDÈS*.
- Vasubandhu. Date de —, v. *PERI*.
- Vissière (A.)*. Etudessino-mahométanes, 234, 463.
- Vogel (J Ph.)*. Antiquities of Chambā State, Part I: Inscriptions of the Pre-muhammadan Period, 432-433. Catalogue of the Archæological Museum of Mathurā, 232-233.
- Vyāsasatra, 394.
- Yun-nan. Quatre inscriptions du —, v. *Chavannes*. Un voyage à — fou, v. *Cordier (G.)*.

# TABLE DES ILLUSTRATIONS.

Fig. 1. —	BAS-RELIEF DE L'ANANDA. KUMBHANDAS PORTEURS D'ÉPÉES. . . . .	2
Fig. 2. —	Id. SOLDATS DE MĀRA MONTÉS SUR DES LIÈVRES . . . . .	4
Fig. 3. —	Id. SOLDAT DE MĀRA MONTÉ SUR UN CHAMEAU. . . . .	4
Fig. 4. —	Id. SOLDATS DE MĀRA MONTÉS SUR DES OIES. . . . .	4
Fig. 5. —	Id. SOLDATS DE MĀRA MONTÉS SUR DES BUFFLES. . . . .	4
Fig. 6. —	STÈLE DE BÀNG-AN. Face A. . . . .	6
Fig. 7. —	Id. Face B. . . . .	7
Fig. 8. —	STÈLE DE PHÚ-THUẬN . . . . .	11
Fig. 9. —	STÈLE DE LAI-TRUNG. Première face (A) . . . . .	16
Fig. 10. —	Id. Première tranche (A). . . . .	17
Fig. 11. —	ESCALIER DE L'ECRAN DU ROI. . . . .	23
Fig. 12. —	COLONNE CYLINDRIQUE EN PIERRE TROUVÉE À TRƯƠNG-XÁ. . . . .	199
Fig. 13. —	TÊTE DE RAHU EN BRONZE. . . . .	200
Fig. 14. —	TERTRE FOUILLÉ ET EMBLEMES DES OBJETS DÉCOUVERTS. . . . .	201
Fig. 15. —	LAMPADAIRES. Faïences de Bát-tràng. . . . .	242
Fig. 16. —	CHANDELIERS. Id. . . . .	242
Fig. 17. —	Id. Id. . . . .	243
Fig. 18. —	DVĀRAPĀLAS. Id. . . . .	243
Fig. 19. —	BRÛLE-PARFUM. Terre cuite de Thố-hà. . . . .	244
Fig. 20. —	STÈLE DE HUÈ. . . . .	259
Fig. 21. —	INSCRIPTION DE DƯƠNG-MONG . . . . .	262
Fig. 22. —	INSCRIPTION DE TRÀ-KIỆU . . . . .	263
Fig. 23. —	STÈLE DE PŌ-NAGAR . . . . .	269
Fig. 24. —	STÈLE DE BO-MUNG. A. . . . .	270
Fig. 25. —	Id. B. . . . .	272
Fig. 26. —	Id. C. . . . .	273
Fig. 27. —	Id. D. . . . .	273
Fig. 28. —	Id. E (a) . . . . .	274
Fig. 29. —	Id. E (b) . . . . .	274
Fig. 30. —	STÈLE DE AN-THAI. A. . . . .	278
Fig. 31. —	Id. B. . . . .	279
Fig. 32. —	STÈLE DE HOÁ-QUÈ. A. . . . .	288
Fig. 33. —	Id. B. . . . .	290
Fig. 34. —	Id. C. . . . .	293
Fig. 35. —	Id. D. . . . .	293
Fig. 36. —	STÈLE DE NHAN-BIỂU. A. . . . .	302
Fig. 37. —	Id. B. . . . .	304
Fig. 38. —	Id. C. . . . .	306
Fig. 39. —	Id. D. . . . .	307
Fig. 40. —	PLAN DU CHÙA BỤT MỘC. . . . .	415
Fig. 41. —	CARTE DU CANAL DE HING-NGAN. . . . .	426
Fig. 42. —	LE BUDDHA DE BRONZE DE ĐỔNG-DƯƠNG. . . . .	471
Fig. 43. —	MAIN DU BUDDHA DE BRONZE DE ĐỔNG-DƯƠNG . . . . .	472
Fig. 44. —	LE TRÉSOR DE LA-THỌ. . . . .	473

# TABLE DES MATIÈRES.

Nos 1-2, janvier-juin 1911

I. — ETUDES INDOCHINOISES. VI. LES BAS-RELIEFS DU TEMPLE D'ANANDA À PAGAN. VII. NOUVELLES DÉCOUVERTES ARCHÉOLOGIQUES EN ANNAM. Par M. Ed. HUBER. — <i>Appendice</i> . VESTIGES CHAMIS DÉCOUVERTS PAR M. EBERHARDT. Par M. H. PARMENTIER. . . . .	I
II. — LA JUSTICE DANS L'ANCIEN ANNAM. <i>Livre III (suite et fin)</i> , DE LA FORNICATION. <i>Appendices</i> . I. DES SUCCESSIONS II. DE L'ADOPTION. III. DE LA VENTE ET DU NANTISSEMENT DES TERRES. IV. DU HUÔNG-HÓA. V. DE LA FORNICATION, traduction et commentaire du <i>Code des Lê</i> . Par M. R. DELOUSTAL. . . . .	25
III. — LE DIALECTE DU BAS-ANNAM. ESQUISSE DE PHONÉTIQUE. Par M. L. CADIÈRE. . . . .	67
IV. — ETUDES SUR LE DRAME LYRIQUE JAPONAIS <i>nô</i> . II. LE <i>nô</i> D'OIMATSU. Par M. N. PERI . . . . .	111
V. — CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DU SYSTÈME PHONÉTIQUE DES LANGUES THAI. Par M. H. MASPERO. . . . .	153
VI. — UNE MISSION ARCHÉOLOGIQUE JAPONAISE EN CHINE. Par M. N. PERI.	171
NOTES ET MÉLANGES.	
Ch. GARIOD. — UNE JOURNÉE DE FOUILLES À TRƯỜNG-XÁ. . . . .	199
Th. GUIGNARD. — NOTE SUR UNE PEUPLADE DES MONTAGNES DU QUẢNG-BÌNH : LES TẮC-CÚI. . . . .	201
BIBLIOGRAPHIE.	
I. — <b>Indochine</b> (Cl. E. MAITRE). — H. Russier et H. Brenier. L'Indochine française. . . . .	206
II. — <b>Chine</b> (L. AUROUSSEAU). — (J. J. M. De Groot. The Religious System of China. Vol. VI, II, On the Soul and ancestral Worship: p. IV, The War against Spectres; p. V, The Priesthood of Animism. — A. Forke. Yamen und Presse-Handbuch der neuchinesischen Schrift-sprache. . . . .	208
III. — <b>Japon</b> . — W. Bramsen Japanese Chronology and Calendars and Japanese chronological Tables (Cl. E. MAITRE). — A. Lloyd. Shinran and his work, studies in Shinshū theology (N. PERI). — M. Revon. Anthologie de la littérature japonaise des origines au xx <sup>e</sup> siècle (Id.) . . . . .	215
IV. — <b>Notes bibliographiques</b> . . . . .	231

CHRONIQUE.

INDOCHINE FRANÇAISE: Ecole française d'Extrême-Orient. . . . .	239
Annam. . . . .	245
Cambodge. . . . .	245

NÉCROLOGIE..

F. G. Faraut (Cl. E. MAITRE). . . . .	254
---------------------------------------	-----

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS. . . . .	256
-----------------------------------	-----

N<sup>os</sup> 3-4 juillet-décembre 1911

I. — ÉTUDES INDOCHINOISES. VIII. LA STÈLE DE HUÉ IX. TROIS NOUVELLES INSCRIPTIONS DU ROI PRAKĀÇADHARMA DU CAMPĀ. X. L'ÉPIGRAPHIE DU GRAND TEMPLE DE MĪ-SŪN, XI. L'INSCRIPTION BOUDDHIQUE DE RŌN (QUÀNG-BÍNH). XII. L'ÉPIGRAPHIE DE LA DYNASTIE DE ĐÔNG-DƯƠNG. Par M. Ed. HUBER. . . . .	259
II. — LA JUSTICE DANS L'ANCIEN ANNAM. <i>Livre IV, 1<sup>re</sup> partie</i> , LOIS SUR LE VOL ET LE BRIGANDAGE, traduction et commentaire du <i>Code des Lê</i> par M. R. DELOUSTAL. . . . .	313
III. — A PROPOS DE LA DATE DE VASUBANDHU. Par M. N. PERI . . . . .	339
IV. — ETUDES CAMBODGIENNES. I. LA LÉGENDE DE LA NĀGĪ. II. UNE INSCRIPTION DU SIXIÈME SIÈCLE ÇAKA. III. UNE NOUVELLE INSCRIPTION DU PHNOM BĀKHEŃ. IV. LA GROTTÉ DE PŌN PRĀḤ THWĀR (PHNOM KULÈN). V. UNE INSCRIPTION D'UDAYĀDITYAVARMA I. VI. DES ÉDICULES APPELÉS « BIBLIOTHÈQUES ». Par M. G. CÆDÈS. . . . .	391
V. — NOTES SUR QUELQUES EMPLACEMENTS CHAMS DE LA PROVINCE DE QUÀNG-TRỊ Par M. L. CADIÈRE. . . . .	407
VI. — NHẬN NGUYỆT VÀN ĐÁP. DIALOGUE ENTRE L'HOMME ET LA LUNE. Poème annamite traduit par M. PHẠM-QUỲNH. . . . .	417

NOTES ET MÉLANGES.

P. A. LAPICQUE. — NOTE SUR LE CANAL DE HING-NGAN (KOUANG-SI). . . . .	425
---	-----

BIBLIOGRAPHIE.

I. — <b>Indochine.</b> — Le Bayon d'Angkor Thom, bas-reliefs publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la mission H. Dufour avec la collaboration de Ch. Carpeaux (G. CÆDÈS). — L. de Reinach. Le Laos. Edition posthume par P. Chemin-Dupontès (Cl. E. MAITRE)	429
--	-----

II. — <b>Inde.</b> (G. CÆDÈS). — <i>J. Ph. Vogel</i> . Antiquities of Chambā State. Part 1: Inscriptions of the Pre-muhammadan Period. — Archæological Survey of India. Annual Report, 1907-1908. Archæological Survey of India, 1910-1911. — <i>C. O. Blagden</i> . A preliminary Study of the fourth text of the Myazedi Inscriptions. . . . .	432
III. — <b>Chine</b> (L. AUROUSSEAU). — <i>O. Franke</i> . Ostasiatische Neubildungen. — <i>L. Giles</i> . An Alphabetical Index to the Chinese Encyclopædia Ch'in ting ku chin t'u shu chi ch'êng . . . . .	436
IV. — <b>Japon.</b> (N. PERI). — <i>Matsumoto B.</i> Miroku jōdo ron. — <i>Id.</i> Daruma. . . . .	439
V. — <b>Notes bibliographiques</b> . . . . .	458

CHRONIQUE.

INDOCHINE FRANÇAISE : Ecole française d'Extrême-Orient. . . . .	467
Annam. . . . .	470
Cambodge. . . . .	474
INDE ANGLAISE . . . . .	476

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS. . . . .	477
-----------------------------------	-----

INDEX ANALYTIQUE. . . . .	483
TABLE DES ILLUSTRATIONS. . . . .	491
TABLE DES MATIÈRES. . . . .	492
ERRATUM. . . . .	495

---

# ERRATUM.

---

- P. 24, l. 8. *Au lieu de au-dessous, lire au-dessus.*
- P. 115, l. 1 de la n. 5. *Au lieu de 詳, lire 祥.*
- P. 137, l. 2 de la n. 5. *Au lieu de 晋, lire 晉.*
- P. 163, note, l. 8. *Au lieu de 0<sub>1</sub>, lire 0.*
- P. 176, l. 9. *Au lieu de shang, lire chang.*
- P. 178, l. 11. *Au lieu de Yi-ts'ing, lire Yi-tsing.*
- P. 179, l. 6 et 8. *Au lieu de O-mi-to, lire O-mi-t'ò.*
- P. 180, l. 1 et passim. *Au lieu de Vi-nāya, lire Vinaya.*
- P. 180, l. 7. *Au lieu de sung, lire song.*
- P. 182, l. 31. *Au lieu de k'ing, lire king.*
- P. 183, l. 4. et passim. *Au lieu de dharāni, lire dhāraṇī.*
- P. 183, l. 20. *Au lieu de pāramīta, lire pāramitā.*
- P. 185, l. 6. *Au lieu de 楞, lire 楞.*
- P. 196, l. 31. *Au lieu de 本, lire 木.*
- P. 225, note, l. 5. *Au lieu de 寶性佛 (Ratnākara), lire 寶生佛 (Ratnasambhava).*
- P. 237, l. 31. *Au lieu de 亞, lire 並.*
- P. 248, l. 33. *Au lieu de Svay Duy Keo, lire Svay Dong Keo.*
- P. 248, l. 35. *Au lieu de lisse, lire brisé.*
- P. 248, l. 39. *Au lieu de Prasat Preh Thut, lire Prasat Preah Theat.*
- P. 249, l. 23. *Au lieu de Kuk Tra-peang Srok, lire Kuk Pring Chôm.*
- P. 251, l. 24. *Au lieu de emmanchements, lire emmarchements.*
- P. 340, l. 3. *Au lieu de 楠, lire 南.*
- P. 340, l. 6 de la n. 6. *Au lieu de 婆, lire 婆.*
- P. 346, l. 2 de la n. 5. *Au lieu de yin, lire ying.*
- P. 350, l. 3. *Au lieu de sou, lire chou.*
- P. 350, l. 1 et 7 de la n. 1. *Au lieu de Kien-cheou, lire Hien-cheou.*
- P. 351, l. 39, de la n. 1. *Au lieu de Tche-ngai, lire Tche-yi.*
- P. 352, note, l. 2. *Au lieu de fa, lire fo ; au lieu de yin, lire ying.*
- P. 354, l. 26 *Au lieu de Taranātha, lire Tāranātha.*
- P. 355, l. 2. *Au lieu de peut-être, lire certainement.*
- P. 363, l. 17. *Au lieu de 護, lire 護.*
- P. 370, n. 2 : par inadvertance Fakhien est cité après le Fou fa tsang tchouan ; en réalité le cas qu'il rapporte devrait être rapproché de ceux auxquels il est fait allusion à la fin de la note.
- P. 383, l. 2. *Au lieu de Ts'in, lire Chen.*
- P. 387, l. 10 de la n. 5. *Au lieu de nomment lire nomme.*
- P. 427, l. 24. *Au lieu de kan, lire hien.*
- P. 448, l. 4 de la n. 2. *Au lieu de Mahādeva, lire Makhādeva.*
-

# ACADEMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

Membres de la COMMISSION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTREME-ORIENT pour l'année 1911  
 MM. M. Bréal, A. Barth, E. Senart, Ed. Chavannes, H. Cordier et J. P. Schell.

## PERSONNEL DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTREME-ORIENT AU 31 DÉCEMBRE 1911.

MM. **Maitre** (CLAUDE-E.), ancien élève de l'École Normale supérieure, agrégé de l'Université, *directeur* ;  
**Parmentier** (HENRI), ancien élève de l'École nationale des Beaux-Arts, architecte diplômé par le Gouvernement, *chef du Service archéologique* ;  
**Huber** (ÉDOUARD), ancien élève diplômé de l'École des Langues orientales et de l'École des Hautes Études, *professeur de philologie indochinoise* ;  
**Maspero** (HENRI), ancien élève diplômé de l'École des Langues orientales, licencié-ès-lettres, diplôme d'études supérieures d'histoire et de géographie, *professeur de chinois* ;

MM. **Commaille** (JEAN), *conservateur du groupe d'Angkor* ;  
**Peri** (NOËL), *pensionnaire*, chargé des fonctions de *secrétaire bibliothécaire* ;  
**Mecquenem** (JEAN-NE), ancien élève de l'École nationale des Beaux-Arts, architecte diplômé par le Gouvernement, *pensionnaire* ;  
**Cœdès** (GEORGES), licencié-ès-lettres, *pensionnaire* ;  
**Aurousseau** (ÉDOUARD), ancien élève diplômé de l'École des Langues orientales, *pensionnaire* ;

## REPRESENTANT DE L'ÉCOLE EN FRANCE

M. **Finot** (LOUIS), ancien élève de l'École des Chartes, directeur adjoint de l'École des Hautes Études, professeur d'histoire et philologie indochinoises au Collège de France, ancien directeur de l'École française d'Extrême-Orient.

## CORRESPONDANTS

MM. **Beauvais** (J.), *consul de France à Canton* ;  
**Bonifacy** (A.), lieutenant-colonel d'Infanterie coloniale ;  
**Cadière** (L.), missionnaire en Annam, *correspondant délégué* ;  
**Cheon** (A.), administrateur des Services civils de l'Indochine en retraite ;  
**Cordier** (P.), médecin de 1<sup>re</sup> classe des Troupes coloniales ;  
**Damrong Rachanuphap** (S. A. R. le prince), ministre de l'Intérieur de S. M. le Roi de Siam ;  
**Deloustal** (R.), professeur de langue annamite à l'École spéciale des Langues orientales vivantes ;  
**Durand** (E. M.), missionnaire en Annam, *correspondant délégué* ;

MM. **Frankfurter** (G.), bibliothécaire adjoint de la Bibliothèque de Vienne, à Bangkok ;  
**Gerini** (G. E.), capitaine en retraite de l'armée militaire de Bangkok ;  
**Lunet de Lajouquière** (E.), chef de bataillon d'Infanterie coloniale en retraite ;  
**Maspero** (G.), administrateur des Services civils de l'Indochine, *correspondant délégué* ;  
**De Rijk**, ingénieur des chemins de fer aux Indes néerlandaises ;  
**Takakusu** (K.), professeur à l'Université de Tokyo ;  
**Vogel** (J. Ph.), du Service archéologique de l'Inde anglaise ;

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTREME-ORIENT

Les Publications de l'École française d'Extrême-Orient sont en vente à Hanoi à l'École française d'Extrême-Orient ; à Paris, chez l'éditeur, E. LEROUX, 28, rue Bonaparte.

I. — Numismatique annamite. Par DESIRÉ LACROIX, capitaine d'Artillerie de marine. Saïgon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de XL planches . . . . . *Epuisé*

II. — Nouvelles recherches sur les Chams. Par ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1901, in-8°. . . . . 10 fr.

III. — Phonétique annamite (DIALECTE DU HAUT-ANNAM). Par L. CADIÈRE, de la Société des Missions étrangères. Paris, Leroux, 1902, in-8°. . . . . 7 fr. 50

IV. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME Ier. Paris, Leroux, 1902, in-8°. . . . . 15 fr.

V. — L'Art gréco-bouddhique du Gandhara. ÉTUDE SUR L'ORIGINE DES INFLUENCES CLASSIQUES DANS L'ART BOUDDHIQUE DE L'INDE ET DE L'EXTREME-ORIENT. Par A. FOUCHER, docteur ès-lettres. TOME Ier. INTRODUCTION. — LES ÉDIFICES. — LES BAS-RELIEFS. Paris, Leroux, 1905, in-8°. . . . . 15 fr.

VI. — Le même. TOME II. (*En préparation.*)

VII. — Dictionnaire cham-français. Par ÉTIENNE AYMONIER, ancien directeur de l'École coloniale, et ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. . . . . 40 fr.

VIII. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME Ier. Paris, Leroux, 1907, in-8°. . . . .

IX. — Le même. TOME III. (*Sous presse.*)

X. — Répertoire d'Épigraphie jaina. PRÉCÈDE D'UNE ESQUISSE DE L'HISTOIRE DU JAINISME D'APRÈS LES INSCRIPTIONS. Par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°. . . . . 25 fr.

XI. — Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam. Par H. PARMENTIER, chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient. TOME Ier. DESCRIPTION DES MONUMENTS. Paris, Leroux, 1909, in-8°. . . . . 15 fr.

XI<sup>bis</sup>. — Le même. PLANCHES, D'APRÈS LES RELIEFS ET LES DESSINS DE LA TECHNIQUE. Album in-8°, comprenant 174 planches. Paris, Leroux, 1909. . . . . 65 fr.

XII. — Le même. TOME II. (*En préparation.*)

XIII-XIV. — Mission archéologique dans la Chine septentrionale. Par Emile CHAVANNES, membre de l'Institut. (*En préparation.*)

XIII<sup>bis</sup>-XIV<sup>bis</sup>. — Le même. PLANCHES. 2 albums in-4°, comprenant 488 planches. Paris, Leroux, 1909. (*Ne se vendent pas séparément. Prix de souscription à l'ouvrage complet, 150 fr.*)

XV. — Bibliotheca Indo-sinica. DICTIONNAIRE BIBLIOGRAPHIQUE DES ŒUVRES DES ÉCRIVAINS DE L'INDOCHINE. Par HENRI CORDIER, membre de l'Institut. TOME Ier. (*Sous presse.*)

XVI-XVII. — Le même. Tomes II et III. (*En préparation.*)

Atlas archéologique de l'Indochine. MONUMENTS DU CHAMPA ET DU CAMBODGE. Par le capitaine E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, attaché à l'École française d'Extrême-Orient. Paris, Leroux, 1901, 1 vol. in-f°. . . . .

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTREME-ORIENT

I. — Éléments de sanscrit classique. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1902, in-8°. . . . . 10 fr.

II. — Précis de grammaire pâlie, ACCOMPAGNE D'UN CHOIX DE TEXTES GRADUÉS. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1904, in-8°. . . . . 15 fr.

III. — Manuel de tibétain classique. Par le Dr P. CORDIER, médecin-major de 1<sup>re</sup> classe des Troupes coloniales. (*En préparation.*)