

REVUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

QUATORZIÈME ANNÉE

TOME XIV, no 1

Prix : 1 franc 50

BULLETIN  
DE  
l'Ecole Française  
D'EXTRÊME-ORIENT

1891

ETUDES BOUDDHIQUES

Par EDOUARD HUBER,

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



HANOI  
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1914

# BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

Le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* est en vente à Hanoi, à l'Ecole française d'Extrême-Orient et à l'Imprimerie d'Extrême-Orient, éditeur; à Paris, chez E. LEROUX, 28, rue Bonaparte; à Leipzig, chez O. HARRASSOWITZ, 14, Querstrasse. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 francs, port compris.

Chacun des volumes déjà parus (tomes I à XII, correspondant aux années 1901 à 1912), est mis en vente au prix de 20 francs, sauf les tomes I et III (1901 et 1903), qui ne sont plus vendus séparément.

Chaque numéro simple, paru antérieurement à l'année 1912, est vendu 5 francs; chaque numéro double, 10 francs.

A partir de l'année 1912, chaque numéro est vendu à un prix spécial, indiqué sur la couverture.

Il reste quelques collections complètes des douze premières années, mises en vente au prix de 300 francs.

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

## Sommaire du tome XIII (1913).

1. H. PARMENTIER. — Complément à l'Inventaire descriptif des monuments du Cambodge. . . . .	3 fr. 00
2. J. DE MECQUENEM. — Les bâtiments annexes de Ben Malā. . . . .	3 fr. 50
3. G. CÉDES. — Note sur l'iconographie de Ben Malā. . . . .	4 fr. 00
4. J. COMAILLE. — Notes sur la décoration cambodgienne. . . . .	5 fr. 00
5. N. PERT. — Etudes sur le drame lyrique japonais (IV). . . . .	5 fr. 00
6. M. DELOUSTAL. — La Justice dans l'ancien Annam. Traduction et Commentaire du Code des Le (V). . . . .	15 fr. 00
7. G. CÉDES. — Etudes cambodgiennes (III-XI). . . . .	21 fr. 00
8. Bibliographie Chronique Document administratif (correspondance).	

## Articles parus en 1914.

H. MASPERO. — Sur quelques textes anciens de chinois parlé.	
J. PRZYLUKI. — L'or dans le folklore annamite.	
A. BONIFACY. — Nouvelles recherches sur les genres thériomorphes au Tonkin.	
PHAM-QUYNH. — Deux oraisons funèbres annamites.	
J. DE MECQUENEM. — Note sur les monuments d'angle d'Angkor Thom.	
M. DELOUSTAL. — Des déterminatifs en annamite.	

BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT.



BULLETIN

DE

# l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

---

TOME XIV. — 1914



HANOI

IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1914

## Edouard HUBER

---

Une mort imprévue a frappé Edouard Huber en plein travail, à l'heure où ses longues et patientes recherches promettaient à la science, dans un avenir prochain, de magnifiques résultats. Sur les deux sujets qui, dans ces derniers temps, avaient plus spécialement fixé son attention, la littérature péguane et le Vinaya des sectes bouddhiques, il avait déjà réuni un ensemble de données précieuses, dont nous aurions souhaité de faire bénéficier le public savant. Malheureusement il n'en reste rien. Huber écrivait peu : sûr de son infailible mémoire, il amassait mentalement les matériaux de ses publications futures sans prendre soin de les fixer sur le papier. Les trois notes contenues dans ce fascicule sont tout ce que nous avons pu recueillir. L'homme et l'œuvre ont été frappés en même temps, et ce savant d'élite, qui avait tant à nous apprendre, est entré d'un seul coup dans le grand silence.

Edouard Huber était né le 12 août 1879 à Grosswangen, près de Lucerne. De son enfance passée dans un milieu simple et cordial, au sein d'une nature admirable, il avait gardé une rare fraîcheur d'imagination qui, jointe à un léger accent de terroir, prêtait à son langage et à son style une saveur singulière. Tout jeune encore, une heureuse chance lui permit d'apprendre l'arabe : de ce moment l'Orient le conquit et le garda. Après de bonnes études à Soleure, il vint à Paris en 1897 pour y suivre, à l'Ecole des langues orientales, les cours de langues musulmanes et de chinois, à l'Ecole des Hautes Etudes, ceux de sanskrit et de philologie indienne. Partout il fit preuve de dons exceptionnels qui le désignaient comme un des maîtres futurs de l'orientalisme. Ses diplômes obtenus, il eût pu, à sa guise et avec un succès égal, se consacrer à l'étude du monde musulman, de l'Inde ou de la Chine : une circonstance particulière décida de son choix. A ce moment l'Ecole française d'Extrême-Orient, nouvellement créée, se préoccupait de constituer son premier groupe de pensionnaires, celui qui devait inaugurer ses travaux, fixer sa tradition et fonder son autorité scientifique. Huber fut l'un de ceux à qui on s'adressa tout d'abord. Cette offre comblait tous ses désirs : car ce prodigieux érudit, qui assumait avec aisance la charge d'immenses lectures, préféra toujours à la solitude du cabinet de travail la tâche hasardeuse et captivante de l'explorateur qui conquiert lui-même les éléments de son œuvre. Le programme de notre Ecole était, pour ainsi dire, fait à sa mesure : il s'y donna tout entier. Pourvu d'une mission qui lui permettait de partir sans attendre l'accomplissement, trop lent à son gré, des formalités administratives, il s'embarqua en mars 1901 pour l'Indochine avec le joyeux enthousiasme d'un jeune Argonaute en quête de la Toison d'or. Après un stage de quelques mois à l'Ecole, il fit un premier voyage de reconnaissance dans la Chine méridionale, où il étudia particulièrement, avec sa double compétence d'arabisant et de sinologue, les communautés musulmanes de Canton et de Fou-tcheou. A une journée en amont de cette dernière ville, au monastère de Yong-fou, il eut un instant l'espoir de trouver des manuscrits *fan* : ce n'était, hélas ! que des manuscrits birmans.

De retour à Hanoi, il fut nommé pensionnaire de l'École française à partir du 1<sup>er</sup> janvier 1902. Dès lors sa vie suit un rythme régulier où alternent les voyages d'étude et les périodes de silencieux labeur. Il complète ce qu'il appelait son « armature indochinoise » par une étude approfondie du siamois, du birman, du talain et des langues austronésiennes; entre temps, il lit assidûment les versions chinoises des Ecritures bouddhiques et le *Bulletin* enregistre les heureuses trouvailles qu'il fait dans les domaines variés où le conduit sa curiosité toujours en éveil.

En 1905, il est chargé du cours de chinois pendant la mission de M. Pelliot en Asie centrale. En 1911, il demande et obtient la nationalité française. En 1912, il est nommé professeur de philologie indochinoise. Cette situation, où l'avait porté un mérite universellement reconnu, semblait lui promettre de longues années de travail paisible et fécond. Aussi lorsqu'après un an de repos en Europe, il repartit, à la fin de 1913, pour une nouvelle mission au Siam, fut-ce avec la sereine assurance de succès prochains et décisifs. Il ne devait pas atteindre le terme de son voyage : terrassé en route par une brusque maladie, il expira à Vinh-long, en Cochinchine, le 5 janvier 1914.

L'œuvre scientifique d'Edouard Huber s'est développée autour de deux centres : la littérature bouddhique et la philologie indochinoise.

La première devint de bonne heure et resta jusqu'à la fin son étude préférée ; c'est à elle que se rattache sa première publication : la traduction de l'itinéraire du pèlerin Ki-ye dans l'Inde (1). Mais depuis plusieurs années déjà il avait commencé à traduire le *Sūtrālaṃkāra* du célèbre docteur et poète bouddhiste Aṣvaghōṣa : ce livre fut publié en 1908, sous les auspices de la Société Asiatique, et distingué par l'Académie des Inscriptions, qui lui décerna le prix Stanislas Julien (2).

Une satisfaction plus rare était réservée au zélé traducteur d'Aṣvaghōṣa : celle de retrouver une portion du texte original de son auteur considéré comme entièrement perdu. Parmi les récits édifiants du *Divyāvādāna*, il en distingua trois qui se détachaient avec un éclat particulier sur le reste du recueil, et il y reconnut trois chapitres du *Sūtrālaṃkāra* (3). Quant aux autres récits, il montra, simultanément avec M. Sylvain Lévi, que la plupart étaient tirés du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins (4). Cette énorme compilation lui suggéra d'autres remarques. Parmi les nombreuses légendes qu'elle contient, il nota l'histoire de la ville de Roruka détruite par une pluie de sable ; se rappelant que Hiuan-ts'ang, dans sa marche de Khotan vers la Chine, avait entendu raconter, comme un fait d'histoire locale, la légende de la ville ensevelie, il identifia le Ho-lao-lo-kia du pèlerin avec le Roruka du *Divyāvādāna* (5). Cette constatation entraînait une autre de plus grande portée : si le canon

---

(1) *L'itinéraire du pèlerin Ki-ye dans l'Inde* (1904-1906). BEFEO., II, 256.

(2) ΑΣΥΛΑΘΗΣΑ, *Sūtrālaṃkāra*, traduit en français sur la version chinoise de ΚΥΜΑΛΑΙΤΙΝΑ Paris, 1908.

(3) *Etudes de littérature bouddhique*. VI. *Trois contes du Sūtrālaṃkāra d'Aṣvaghōṣa conservés dans le Divyāvādāna*. BEFEO, IV, 709.

(4) *Etudes de littérature bouddhique*. V. *Les sources du Divyāvādāna*. Ibid. VI, 1.

(5) *Etudes de littérature bouddhique*. VIII. *La destruction de Roruka*. Ibid. VI,

des Mūla-Sarvāstivādins a incorporé une tradition de l'Asie centrale, on est amené à se demander « s'il n'a pas été considérablement augmenté et modifié au Turkestan même » : induction hardie que les recherches ultérieures devaient confirmer.

Par ailleurs, ces sondages répétés dans le Tripiṭaka chinois le faisaient apparaître comme un indispensable élément de critique dans toutes les questions d'histoire littéraire où les textes bouddhiques se trouvent intéressés ; Huber a eu le mérite d'apporter des arguments irréfutables à l'appui de cette règle de méthode trop souvent méconnue.

C'est ainsi qu'Albrecht Weber s'autorisait du Daṣarathajātaaka pour prétendre que la forme la plus ancienne du Rāmāyaṇa ignorait l'enlèvement de Sītā et la guerre de Laṅkā : eût-il été aussi prompt à conclure, s'il avait connu la présence dans le *Ṣaṭpāramitāsūtra*, traduit en chinois au III<sup>e</sup> siècle, d'un jātaaka qui contient ces prétendues additions (1) ? Un conte recueilli en Egypte par Hérodote, le « Trésor du roi Rhampsinite », présente certains traits qui manquent dans le *Kathāsaritsāgara* et dans le Mūlasarvāstivāda-vinaya : on pourrait être tenté d'en induire l'indépendance réciproque des deux récits ; mais voici que le *Cheng-king* (Nanjio n<sup>o</sup> 669) nous offre précisément les mêmes épisodes que le conte égyptien et rétablit le lien des deux versions (2).

La théorie qui attribue une origine jaina à certains contes du *Pañcatantra* soulève des objections du même genre. Ainsi le conte, prétendu jaina, du Barbier qui bâtonne des moines pour les changer en or (*Pañcat. V. 1*) se trouve déjà dans le *Samyuktaratna-piṭaka-sūtra*, traduit en chinois en 472 (3) ; le conte du Lion et de la Pie, dont on a voulu retrouver l'original dans les *Āvaçyaka*s jainas, existe, avec les mêmes éléments que le récit jaina, dans le *Pou-sa ying-lo king*, traduit en 376 (Nanjio, n<sup>o</sup> 445) (4). C'est donc avec l'autorité d'une expérience prolongée qu'Huber donnait à certains spécialistes trop pressés ce salutaire avertissement : « Tout jugement sur l'origine des contes indiens ou sur le plus ou moins d'originalité des versions bouddhiques ou jainas est sujet à révision tant qu'on n'aura pas mis au jour le riche matériel contenu dans le Tripiṭaka chinois ». Cette méthode lui a permis de reconstituer un chapitre perdu du *Pañcatantra*, dans un article où il a déployé toute sa virtuosité de linguiste, en mettant à contribution, non seulement le chinois mais encore le tibétain, l'arabe et le syriaque (5). D'autre part sa connaissance du persan lui permit de reconnaître dans les noms donnés aux planètes et aux jours de la semaine par les textes chinois de l'époque des T'ang, des termes iraniens (6) ; découverte que M. F. W. K. Müller précisa peu après en identifiant cette forme de l'iranien avec le sogdien.

Telles sont les principales contributions d'Huber à l'histoire des traditions bouddhiques : il faut y ajouter, outre les articles que nous publions ici, une traduction de la version chinoise du *Prātimokṣasūtra* des Sarvāstivādins, qui fut surtout un acte

(1) *Etudes de littérature bouddhique. I. Le Rāmāyaṇa et les jātakas.* Ibid. IV, 698.

(2) *Etudes de littérature bouddhique. II. Le Trésor du roi Rhampsinite.* Ibid. IV, 701.

(3) *Etudes de littérature bouddhique. III. Pañcatantra V, 1.* BEFEO., IV, 707.

(4) *Ibid.*, IV, 755.

(5) *Sur le texte tibétain de quelques stances morales de Bharata.* (Mélanges d'indianisme offerts à M. Sylvain Lévi, p. 305-312).

(6) *Etudes de littérature bouddhique. VII. Termes persans dans l'astrologie bouddhique chinoise.* BEFEO., VI, 39.

d'amicale obligeance (1), et diverses remarques semées dans ses comptes-rendus du *Bulletin* (2).

Il n'a pas été moins heureux dans le domaine de la philologie indochinoise. L'histoire du Champa lui doit la découverte ou le déchiffrement d'importants documents épigraphiques et l'élucidation de plusieurs termes de la vieille langue des inscriptions restés jusqu'alors obscurs. D'autre part il a cru retrouver un écho de la littérature perdue du Champa dans un recueil de légendes historiques annamites, le *Linh nam trich quai*, qui résume brièvement le Rāmāyaṇa et fait des Chams les descendants des Singes (3).

Parmi les sources historiques, l'épigraphie ne fut pas l'unique objet de son attention : il s'intéressa également à une autre catégorie de documents qu'on traite d'ordinaire avec un dédain excessif : les chroniques indigènes appelées *vaṃṣāvātāra* ou *rāja-vaṃṣa*. Il sut en expliquer le mode de formation et l'utilisation possible. On sait que, d'après la Chronique cambodgienne, la dynastie actuelle aurait été fondée au VIII<sup>e</sup> siècle par le « Vieillard aux concombres » qui tua le roi par erreur et monta sur le trône à sa place. Or le *Pagan-yaṣawin* birman raconte la même aventure, qu'il place en 901 A. D. C'est là, évidemment, un thème de conte populaire, analogue à celui du *Prabandhacintāmaṇi* (trad. Tawney, p. 179). Il est visible que, pour remplir le cadre vide de leur histoire ancienne, les annalistes ont simplement puisé, dans le folklore indien ou indochinois, des contes qu'ils ont déguisés en événements historiques. Mais, en approchant de l'époque moderne, ils sont moins indignes de créance qu'on ne s'est plu à le dire. Par exemple, la date de 1350 assignée par les Annales siamoises à la fondation d'Ayuthyā, et que certains auteurs ont sommairement rejetée, est expressément confirmée par le *San tao yi tche lio*, de la fin de la dynastie mongole, qui dit que le 5<sup>e</sup> mois de l'année 1349 le Siam se soumit au Lo-hou (Siam méridional) (4). En outre, dans l'ensemble de l'historiographie indigène, il faut mettre à part les chroniques birmanes, qui paraissent plus solides que celles du Siam, du Cambodge et du Laos. La raison de cette différence est qu'en Birmanie, par une

---

(1) *Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins, texte sanskrit par M. Louis FINOT, avec la version chinoise de Kumārajīva traduite en français par M. Edouard HUBER. J. A., novembre-décembre 1913.*

(2) Explication de deux bas-reliefs de Sikri (*BEFEO.*, IV, 461) et d'un bas-relief de Bharhut (*ib.*, p. 1092). Comparaison des fragments sanskrits d'Idykuṭṣari avec le Saṃyuktāgama chinois (*ib.*, p. 473). Indication d'un passage du *Tsō fou yuan kouei* portant que dans la période 570-576, l'empereur fit traduire en turc et envoyer au khan des Turcs le Nirvāṇasūtra (*ib.* VI, 406).

(3) *Etudes indochinoises*. I. *La légende du Rāmāyaṇa en Annam*. II. *Thil ou thei* [= jav. *tahil*, makassar *tei*, le « taël » chinois]. III. *Le clan de l'Aréquier* [*vayaun* = a. jav. *mayañ* « pousse »]. IV. *Padāli* [passé en soundanais avec le sens de « char »]. (*BEFEO.* V, 168-176). VII. *Nouvelles découvertes archéologiques en Annam*. VIII. *La stèle de Hué*. IX. *Trois nouvelles inscriptions du roi Prakāṣadharmā du Campā*. X. *L'épigraphie du Grand Temple de Mī-son*. XI. *L'inscription bouddhique de Rôn*. XII. *L'épigraphie de la dynastie de Đông-dương*. (*Ibid.* XI, 5-22).

(4) *BEFEO.* IX, 585. Cf. *ib.* p. 658, note, un cas où la chronique birmane a conservé des faits omis par les Annales chinoises de la dynastie mongole.

exception unique, la connaissance de la vieille écriture s'est assez bien conservée pour que les lettrés déchiffrent les documents épigraphiques depuis le XI<sup>e</sup> siècle. Les annalistes birmanes ont donc pu profiter des données fournies par les inscriptions et notamment par les 596 stèles réunies au temple de Mahāmuni par le roi Bodaw Phaya. Huber vérifia ces conclusions dans une étude magistrale sur la chute de la dynastie de Pagan d'après les sources birmanes et chinoises (1). Il avait auparavant traduit la relation de Tchang-Hong, envoyé de l'empereur Yong-lo à la cour d'Ava en 1406 (2). D'autres études devaient suivre qui, s'il avait eu le temps de les écrire, auraient donné des fondements plus fermes à l'histoire incertaine de l'Indochine occidentale.

Au premier rang des peuples qui ont joué un rôle dans cette histoire se placent les Mòns ou Talains du Pégou. Cette race, qui disparaît rapidement en Birmanie et qui n'a conservé quelque vitalité qu'au Siam, est une des plus anciennement civilisées de la péninsule. Au XI<sup>e</sup> siècle encore, le Talain dominait le Birman, son vainqueur barbare, de toute la supériorité de son antique culture.

Huber en découvrit une preuve curieuse. Visitant l'Ananda Paya à Pagan, il examina de près la suite de briques émaillées qui orne les étages supérieurs du temple. Sur ces briques sont représentés des jâtakas, dont chaque scène est accompagnée d'une légende explicative ; or ces légendes ne sont ni en birman, ni en pâli : elles sont en môn (3). Ainsi, trente ans après la mort du conquérant Anuruddha, le bouddhisme birman était encore obligé d'emprunter au Pégou ses artistes et sa langue.

Le talain est loin d'avoir pour l'administration le même intérêt que pour la philologie : c'est ce qui explique l'abandon où il a été laissé. A vrai dire, c'est un terrain neuf : Huber s'était proposé de le mettre en valeur. Grâce à l'aide généreuse du Général de Beylié, il put faire copier ou photographier tout le fonds môn de la bibliothèque de Rangoon. Au Siam surtout, où la tradition de la race est restée vivace, où les monastères môn ne sont pas rares, non plus que les collections de manuscrits, il put recueillir une quantité de documents. Accueilli avec une exquise bienveillance par le prince Damrong, aidé et même accompagné dans ses recherches par les princes Vajirañña et Tcharoun, il obtint la cession ou le prêt des manuscrits les plus rares. Les lettres qu'il écrivait alors au Directeur de l'Ecole contiennent l'écho vibrant de ses succès et de ses espoirs : nous ne saurions mieux faire que d'en citer quelques extraits :

Bangkok 30 janvier 1910.

Je viens de passer ma seconde semaine au Siam..... J'ai déjà pu voir Paklat deux fois. L'impression des Annales pégoüanes avance assez lentement ; et comme j'ai peur qu'elle ne soit achevée que l'année prochaine, je fais copier le ms. sur lequel elle s'exécute. Cela donnera environ 600 pages en français, sans compter le commentaire qui soulèvera — et résoudra, j'espère, — maint problème de la philologie môn-khmère. Au point de vue historique, l'importance du texte n'est pas moindre. J'ai dès maintenant deux *pen* du *Yun-nan pei tcheng tche* qui s'occupent de cette période de

(1) *Etudes indochinoises*. V. *La fin de la dynastie de Pagan*. BEFEO, IX, 633.

(2) *Une ambassade chinoise en Birmanie en 1406*. Ib. IV, 429.

(3) *Etudes indochinoises*. VI. *Les bas-reliefs du temple d'Ananda à Pagan*. BEFEO, XI, 1.

l'histoire indochinoise, de sorte que mon étude épuîsera la question. La seule difficulté réelle est d'ordre lexicographique : l'absence de dictionnaire pégouan. Pour y parer, j'ai donné à la copie, à Pak-lat, les dix derniers grands jâtakas et la partie narrative du Vinaya, ce qui correspond à peu près à mille pages de l'original pâli. J'espère qu'ainsi je pourrai justifier dans mon travail le sens de tous les mots qui ne se trouvent pas dans le maigre vocabulaire de Stevenson... En fin de compte j'ai une traduction birmane — assez abrégée, il est vrai — de l'ouvrage et une version siamoise exécutée au début du siècle dernier...

Je vous demande, après avoir terminé ma mission, à revenir à Hanoi pour au moins quelques semaines. J'aurai besoin de notre bibliothèque pour mettre au point ceux des sujets que je rapporterai qu'il importera le plus de publier rapidement : les annales pégouanes, une étude sur le texte pâli des cinquante jâtakas indochinois, une autre sur le Ramáyana en Indochine, enfin un travail sur le traitement que subissent en annamite les emprunts môn-khmers.

Nous avons dit quelle catastrophe mit fin à tous ces projets. Elle survenait à l'heure où Huber allait enfin recueillir le fruit de ses longues années de préparation ; où, en possession des matériaux accumulés par son choix et son propre effort, disposant de toute les connaissances requises, maître de ses instruments et de sa méthode, exercé par toute une série de travaux de détail, il pouvait aborder la synthèse que le monde savant attendait de lui et que la maturité commençante l'inclinait à réaliser. Cette œuvre est probablement ajournée pour longtemps : car de longtemps sans doute on ne reverra une aussi complète réunion de toutes les qualités du savant : le don des langues, la sûreté de la mémoire, la rapide intelligence des textes, l'imagination qui les rapproche et les combine, la sagacité critique qui en démêle la valeur et la portée.

A ces brillantes qualités intellectuelles s'associait un caractère original dont les particularités semblaient concourir au même but. Nul ne fut jamais plus insoucieux des contingences de la vie pratique, plus inattentif au confort, plus indifférent à la fatigue et au danger. Nul n'a jamais mieux compris et mieux utilisé les indigènes : il les étonnait par sa science, les rassurait par sa bonhomie, les gagnait par sa bonté ; et plus d'un dévouement obscur l'a aidé à triompher des multiples difficultés de sa tâche.

Je ne dirai rien des sentiments que l'ami disparu laisse au cœur de ceux qui l'ont connu, de ceux-là surtout qui, comme moi, ont eu le privilège de l'avoir comme élève et collaborateur, ou des membres de notre Ecole qui ont vécu et travaillé avec lui : on sent assez ce qu'ils doivent être. Qu'il me soit au moins permis de citer, comme le meilleur hommage que nous puissions lui rendre, la touchante parole que la nouvelle de sa mort inspirait à l'illustre savant qu'il admirait comme son maître et son modèle, le professeur Kern : « La mort de notre confrère Edouard Huber est en vérité une perte cruelle pour la science qui lui devait tant. Bénie soit sa mémoire ! »

# BIBLIOGRAPHIE.

## 1901

- J. GRONEMAN. De Hindoe-Bouwvallen in de Parambanan-Vlakte. CR. (BEFEO., I, 1901, p. 147).  
C<sup>t</sup> LAGARRUE. Eléments de langue chinoise, dialecte cantonnais. CR. (Ibid., p. 265).  
H. OLDENBERG. Aus Indien und Iran. CR. (Ibid., p. 266).  
[Analyse de textes historiques donnés à l'École française par le Co-mât] (Ibid., p. 262).  
R. FISCHER. Grammatik der Prâkrit-Sprachen. CR. (Ibid., p. 372).  
W. GRIGER. Litteratur und Sprache der Singhalesen. CR. (Ibid., p. 374).

## 1902

- L'itinéraire du pèlerin Ki-ye dans l'Inde (974-976)*. (BEFEO., II, 1902, p. 256).  
Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia... anno 1674. CR. (Ibid., p. 303).

## 1903

- A. LECLÈRE. Contes laotiens et contes cambodgiens. CR. (BEFEO., III, 1903, p. 91).  
E. AUBAZAC. Dictionnaire français-cantonnais. (Ibid., p. 101).  
*Une version populaire chinoise d'un conte européen*. (Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoi, 1902. — Hanoi, F.-H. Schneider, 1903. in-8°. P. 83-85)

## 1904

- Une ambassade chinoise en Birmanie en 1406*. (BEFEO., IV, 429).  
TAW SEIN KO. The Origin of the Burmese race. CR. (Ibid., IV, 446).  
A. FOUCHER. Les bas-reliefs du stûpa de Sikri. CR. (Ibid., IV, 461).  
M. HABERLANDT. Daçakumâracaritam. — J. J. MEYER. Daçin's Daçakumaracaritam. CR. (Ibid., IV, 467).  
S. WARREN. Het Indische origineel van den griekschen Syntipas. CR. (Ibid., IV, 468).  
R. FISCHER. Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idyikutçari. CR. (Ibid., IV, 473).  
H. KERN. Een oud-javaansch geschiedkundig Gedicht uit het bloeitijdperk van Madjapahit. CR. (Ibid., IV, 474).  
H. KERN. Over den oorsprong van't maleische *kutika*. CR. (Ibid., IV, 475).  
J. BRANDES. Het Nirvana-tooneel en de Baraboedoer. CR. (Ibid., IV, 476).  
J. GRONEMAN. De tjandi Bârâboedoer op Midden-Java. CR. (Ibid., IV, 476).  
[Rapport sur sa mission en Birmanie.] (Ibid., IV, 494).  
*Etudes de littérature bouddhique. I. Le Râmâyana et les Jâtakas. II. Le Trésor du roi Rhapsinite. III. Pañcatantra V, 1. IV. Trois contes du Sûtrâlamkâra d'Açvaghôça conservés dans le Divyâvadâna*. (Ibid., IV, 698-726).  
J. VINSON. Manuel de langue tamoule. CR. (Ibid., IV, 751).  
J. HERTEL. Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra. CR. (Ibid., IV, 755).  
V. FAUSBÖLL. Indian Mythology according to the Mâhabhârata. CR. (Ibid., IV, 1091).  
R. FISCHER. Gutmann und Gutweib in India. CR. (Ibid., IV, 1091).  
A. BALLINI. Pañcaçati-prabodha-sambandhaç. CR. (Ibid., IV, 1092).  
Rhys DAVIDS. Buddhist India, CR. (Ibid., IV, 1092).  
Stanley Lane POOLE. Mediaeval India under Mohammedan rule. CR. (Ibid., IV, 1093).  
A. FORKE. Mu Wang und die Königin von Saba. (Ibid., IV, 1127).

1905

*Etudes indochinoises.* I. *La légende du Rāmāyana en Annam.* II. *Thil ou thei.* III. *Le clan de l'Aréquier.* IV. *Padāti.* V. *Le jardinier réicide qui devint roi.* (BEFEO, V, 168-184).

C. M. PLEYTE. *Die Buddha-legende in den Skulpturen des Tempels von Boro-budur.* — E. F. JOCHIM. *Anteekeningen naar aanleiding van een bezoek aan den Boroboeber.* CR. (Ibid., V, 233).

1906

*Etudes de littérature bouddhique.* V. *Les sources du Divyavadana.* VI. *Kaṇiṣka et Sātavāhana.* VII. *Termes persans dans l'astrologie bouddhique chinoise.* (BEFEO, VI, 1-43).

*Etudes de littérature bouddhique.* VIII. *La destruction de Roruka.* (Ibid., VI, 335-340).

1907

[Traduction du pamphlet de Phan-tru-trinh.] (Ibid., VII, 166).

1908

AṢVAGHOṢA. *Sūtrālamkāra traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva* Paris, E. Leroux, 1908, in-8°.

1909

J. J. M. de GROOT. *The religious system of China.* CR. (BEFEO, IX, 375).

A. FORKE. *Lun-heng. Pt. I. Philosophical Essays of Wang Ch'ung.* CR. (Ibid., 377).

J. ESQUIROL et G. WILLIATTE. *Essai de dictionnaire d'indochinois-français.* CR. (Ibid., 394).

*Report of the Superintendent, Archaeological Service, Burma, 1908-1909.* CR. (Ibid., 584).

NAI THIEN. *Burmese Invasions of Siam.* CR. (Ibid., 585).

*Etudes indochinoises.* V. *La fin de la dynastie de Pagan.* (Ibid., 633).

1910

P. TANDART. *Dictionnaire français-cambodgien.* CR. (BEFEO, X, 623).

P. W. SCHMIDT. *Slapat Rājawañ.* CR. (Ibid., 625).

1911

*Etudes indochinoises.* VI. *Les bas-reliefs du temple d'Ananda à Pagan.* VII. *Nouvelles découvertes archéologiques en Annam.* (Ibid., XI, 1-22).

*Etudes indochinoises.* VIII. *La stèle de Hué.* IX. *Trois nouvelles inscriptions du roi Prakācādharmā du Campā.* X. *L'épigraphie du Grand Temple de Ml-son.* XI. *L'inscription bouddhique de Rôn.* XII. *L'épigraphie de la dynastie de Đông-dương.* (Ibid., XI, 259-311).

1913

*Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins. Texte sanskrit par M. Louis FIBOT, avec la version chinoise de Kumārajīva traduite en français par M. Edouard HUBER.* (Journal Asiatique, novembre-décembre 1913).

1914

*Etudes bouddhiques.* I. *Les fresques inscrites de Turfan.* II. *Cūḍāmaha.* III. *Le roi Kaṇiṣka dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins.*

# ÉTUDES BOUDDHIQUES.

Par Edouard HUBER,

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

---

## I. — LES FRESQUES INSCRITES DE TURFAN.

L'art bouddhique de l'Inde, aussi bien au Gandhāra que dans le Sud, a retenu de bonne heure la légende du jeune brahmane Sumedha, celui qui sera plus tard Çākyaṃuni, qui reçut du Buddha Dīpaṃkara la prédiction de sa carrière future. On retrouve cet épisode avec les mêmes traits dans les écrits des différentes confréries bouddhiques, et c'est là un indice qui permet de supposer qu'il fait partie des éléments anciens du Canon. Cette amorce n'a pas été négligée par la littérature postérieure. Ainsi les hagiographes de l'Eglise de Ceylan ont étendu leur activité aux *prañidhicaryās* du Bodhisattva sous chaque Buddha des kalpas antérieurs, de même qu'ils nous renseignent sur « la mise en route » des principaux disciples du Maître au temps de quelque'un de ses prédécesseurs lointains. Prolongeant le Mahāvagga et les Theragāthā comme têtes de ligne, le canon pāli a ainsi abouti à ses deux œuvres les plus anémiées, le Buddhavaṃsa et le Therāpādāna (1). Nous verrons tout à l'heure ce qui leur correspond dans le canon septentrional où ont puisé les peintres de Turfan que les expéditions allemandes viennent de nous révéler.

Il a été réservé en effet à l'art bouddhique du Turkestan d'employer sa belle technique à exploiter méthodiquement cette source d'inspiration. Déjà la mission de MM. Donner et Klementz avait rapporté quelques-unes de ces peintures, et dès 1900 M. Senart a publié dans le *Journal Asiatique* (p. 343) des stances sanscrites écrites en brāhmī qui, sur des fresques trouvées dans les environs de Turfan (2), expliquaient le sujet représenté, des *prañidhicaryās*.

---

(1) Rendu maintenant accessible dans une bonne édition de la Hamthawady Press de Rangoon; 1909, gr. in-8°, 488 pp.; le volume comprend en outre le Buddhavaṃsa et le Cariyāpiṭaka.

(2) Une ces grottes renfermait une sorte de galerie des *nakṣatras*, des mansions lunaires, surmontées chacune de son nom et du diagramme consacré pour le rappeler. Elles étaient probablement destinées à servir de *maṅgala* ou porte-bonheur. Les Vinayas du Nord, par exemple celui des Mahāsāṅghikas (Trip. de Tōkyō, XV, 10, p. 41), prévoient

L'expédition de M. Grünwedel a rencontré presque à chaque pas des fresques semblables dans les grottes et les temples de Ming-öi, Qyzyl, Kirish, Sortchuq et Murtuq. Les plus belles de ces peintures, les quinze du neuvième temple de Bāzāklik, conservées au Museum für Völkerkunde, sont reproduites dans le splendide *Chotscho* de M. von Le Coq. Chacune d'elles, sauf une, porte un cloka sanscrit qui identifie la scène.

M. Lüders vient de consacrer à ces stances une étude consciencieuse (1). Relevant de nombreux indices qui montrent qu'elles ont dû faire partie d'un poème entier maintenant perdu, M. L. suppose que l'original d'où sont tirés ces fragments a dû ressembler à deux textes que M. Barth a éclaircis et mis en rapport dans son étude sur le Mahāvastu (2) : le Buddhavaṃsa pāli et le Bahubuddhasūtra du Mahāvastu (III, 224-250). Ces deux textes cependant et les stances des fresques n'ont de commun entre eux que la marche générale du récit ; les noms propres et les circonstances qui ont amené chaque fois le *praṇidhāna* du futur Buddha, différent dans les trois recensions. Partant du fait que, sur les fresques du Turkestan, les *praṇidhāna* du Bodhisattva sont distribués sur trois *Asaṃkhyeyakalpas* — arrangement qui ne se trouve que dans le Divyāvādāna, — et que d'autre part les monastères de la lisière Nord du désert de Tarim appartenaient, lors du passage de Hiuan-t's'ang, aux Sarvāstivādins, M. L. conclut logiquement que la troisième recension, celle des fresques, doit

---

les stances de bon augure que le supérieur du monastère doit adresser aux visiteurs ; il doit notamment appeler sur eux la protection des vingt-huit mansions qui, par groupes de sept, président aux quatre points cardinaux. Ce sont les stances mêmes que, dans le Mahāvastu (III, p. 305) et le Lalitavistara (éd. Lefmann, p. 387), le Buddha adresse à Trapusa et Bhallika au moment de leur départ. Il est significatif que ce soit le Mahāvastu, et non pas le Lalitavistara, qui concorde avec la recension des Mahāsāṅghikas telle qu'elle nous apparaît à travers la traduction de Fa-hien. Ces pages du Mahāvastu offrent une occasion exceptionnelle de contrôler les connaissances philologiques du premier en date des pèlerins chinois et de son collaborateur indien. Voici par exemple comment les vers sur le groupe des sept nakṣatras de l'Ouest :

*Anurādhā ca Jyeṣṭhā ca Mūlaḥ ca Dṛḍhāvīryavān  
ubhe Āṣāḍhe 'bhijic ca Çravaṇā bhavati saptamī*

sont rendus dans leur traduction :

« Le premier s'appelle Anurādhā, le second Jyeṣṭhā, le troisième Mūla, le quatrième Dṛḍhāvīryavān, le cinquième et le sixième Āṣāḍha, le septième Abijama ». Dans le groupe de l'Est, de *Puṣyaṃ ca varanaḥkṣatram*, ils font « la mansion Puṣya et la mansion Varana (kṣatra) ». — Pour les sujets que le peintre doit représenter dans les différentes parties du monastère, de la vérandah jusqu'aux cuisines, cf. les prescriptions minutieuses du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins (Kṣudrakavastu, Trip. Tōk., XVIII, I, p. 66 b). Ce texte méritera d'être traduit après un examen comparé des versions chinoise et tibétaine.

(1) *Die Prañidhibilder im neunten Tempel von Bāzāklik* (Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften, 1913, p. 864).

(2) *Journal des Savants*, août-octobre 1899.

appartenir à cette école. Cependant, vu la mauvaise facture de ces stances, M. L. doute fort qu'elles soient empruntées à un ouvrage canonique des Sarvāstivādins, et incline à penser que c'est là du sanscrit de cuisine tel qu'on a dû l'écrire à une basse époque dans les monastères barbares de Turfan. A dire vrai, il n'y avait pas à cette date une barrière bien forte entre l'église du Turkestan et celle du Nord de l'Inde (1), mais j'inclinerais à penser, que le sanscrit qu'on croyait alors écrire des deux côtés des Alpes indiennes se ressemblait autant que le latin des hymnes que composaient vers ce temps-là les moines de Saint-Gall et du Mont Cassin. Les stances des fresques du Turfan ne sont guère plus éloignées du sanscrit paninéen que la langue du Divyāvādāna, et si réellement on y veut faire quelque différence, cela pourrait s'expliquer par l'hypothèse qu'elles furent tracées par un peintre illettré qui les dessinait sans les comprendre. Or tel fut bien le cas, comme le prouve le fait, relevé par M. Lüders, que plus d'une fois le sujet représenté est tout différent du çloka qui prétend l'expliquer.

En réalité ces stances proviennent du même ouvrage que le Divyāvādāna lui-même, le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins (2). Elles y suivaient de près le joli conte de fée de Sudhāna et de la Kinnarī, que les rédacteurs du Divyāvādāna ont retenu pour leur chrestomathie. Elles sont bien adressées à Ānanda et le sujet est divisé en trois kalpas, comme l'exigent les fragments de Turfan. A la fin du morceau il y a en prose la mention : « Voilà les noms des Buddhas », rappelant le *samāptam bahubuddhasūtram* du Mahāvastu. Le chapitre suivant contient, en vers aussi, une recension du Therāpadāna ; ici encore, comme dans le cas du Buddhavaṃsa, les noms propres des récits du passé et les circonstances accessoires ne sont pas d'accord avec la recension en pāli.

L'intérêt qu'il présente pour l'iconographie de l'Asie centrale justifierait peut-être une traduction de ce Buddhavaṃsa des Mūla-Sarvāstivādins. Il vaudra cependant mieux le rendre sur le texte tibétain qui, d'après l'*Analyse du*

(1) J'ai essayé ailleurs (*BEFEO*, VI, p. 335) de montrer que l'horizon géographique de l'ouvrage où puisaient les compilateurs du Divyāvādāna dépassait les Pamirs. La même observation vaut pour les rédacteurs du Mahāvastu. On se rappellera le passage de la *Vie de Hiuan-t'sang* rétabli par Watters où le bonze chinois signale, à son passage à Balkh les stūpas de Trapusa et Bhallika. La tradition méridionale les fait venir de l'Orissa ; elle va même jusqu'à rattacher au souvenir des deux premiers disciples laïques du Buddha la fondation du Shwe-Dagon de Rangoon, tandis que le Lalitavistara dirige les deux marchands vers le Nord (*uttarāpatha*). Le Mahāvastu (III, 310) précise : *Vālukso nāma nagaram tahiṃ nakhastūpaṃ kārāpitaṃ*. Cette coïncidence ne doit pas être purement verbale. Les traducteurs chinois rendent le nom de Trapusa (ou Tra-puṣa ou Tripusa) par « melon d'eau ». Ils avaient à l'esprit, je suppose, non pas un mot sanscrit à peine sorti des koças, mais l'iranien ordinaire *tarbuza*, légume qui a dû figurer tous les jours sur leur menu pendant leurs voyages dans ces régions.

(2) Trip. Tôk., XVII. 4. 62.

*Kandjour* de Csoma, doit former les derniers feuillets du second volume du Vinaya. Les traducteurs des T'ang ont rarement pu enfermer dans leurs stances chinoises toutes les expressions du vers sanscrit, même quand ils le comprenaient, et les noms propres qu'ils traduisent à leur façon sont parfois difficiles à donner. Voici quelques notes sur leur version destinées à mettre en lumière l'identité des stances étudiées par M. Lüders avec celles du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins.

Stance II. — *Tulena*, qui ne donne pas de sens, est probablement un lapsus du peintre. Yi-tsing avait compris : « de la musique ». L'examen du tibétain permettra de vérifier si l'original ne portait pas quelque chose comme :

*nānāratnair vicitreṇa tūryeṇa pratipāditaḥ.*

Stance III. — *Tatraiva nagare ramye*. M. Lüders a prévu que cette stance, qui exige la mention précédente d'une ville dont ses textes ne parlent pas, a dû être arrachée de son contexte, et qu'elle y était suivie immédiatement par la stance VI. C'est exact. Après avoir placé le praṇidhāna immédiatement précédent dans la ville de Dhanavardhana, l'original, tel qu'a cru le comprendre Yi-tsing, continue : « Dans cette même grande ville, jadis, quand j'étais chef de marchands, j'ai fait des offrandes à Çikhin et j'ai élevé des bâtiments religieux ; dans ce vihāra j'ai fait des offrandes à sept Buddhas (*saṅgam jīnānām*) : des bijoux, des femmes esclaves, des maisons et des jardins fleuris ».

Stance V. — *Narendreṇa may' Ānanda Siṃha siṃhaparākrama*, etc. Les Chinois n'ont pas pu rendre le vocatif d'Ānanda qui aurait mangé un des quatre pādas de leur stance déjà trop surchargée, et ils ont pris l'épithète pour un nom propre : « Jadis je fus un roi ; il y avait un Buddha nommé Siṃhaparākrama ».

Stance X. — *Uttaro māṇavo bhūvaṃ Kāçyape dvipadottame*

*N. . . i. ālavaca çrutvā pravrajyāyā kṛtā matih.*

Yi-tsing permet de remplir la lacune : « Jadis je fus un étudiant appelé « Suprême » : auprès de Kāçyapa, le meilleur des bipèdes, ayant entendu les paroles de Nandipāla (« réjoui-protéger »), j'obtins de me faire moine et de pratiquer des pensées pures ».

Ce Buddhavaṃsa sanscrit auquel aboutissent ainsi les fresques inscrites de Turfan, de même que le Sthavirāvadāna versifié qui lui fait suite, est inséré au chapitre des Médicaments de ce recueil ; une foule d'avadānas et les jātakas du Cariyāpiṭaka, celui de Vessantara (1) entre autres, les précèdent dans la

---

(1) Trip. Tök., XVII, 4, 54 b ; un second Vessantara-jātaka est donné tout au long dans le Saṃghabhedavastu du même Vinaya (*ibidem*, 3, p. 69 b). Comme le Saṃghabhedakkhandakam du recueil de Ceylan, celui des Mūla-Sarvāstivādins raconte l'histoire

même section. Les matériaux du Bhesajjakkhandaka pâli qu'on finit par retrouver sous cette végétation folle, y auraient l'air de parasites étranges si le titre que porte la section ne venait pas garantir leur droit de cité en ce lieu.

Partout où l'on jette ainsi la sonde dans ce Vinaya sanscrit, on retire les mêmes indications : peu de différences de fond <sup>(1)</sup> avec le recueil pâli, rigoureusement les mêmes cadres, mais ceux-ci débordés par des matériaux entièrement différents. On a réellement l'impression que « la Triple Corbeille des Mūla-Sarvāstivādins manquait de couvercle et qu'une incessante diosmose opérait à travers ses parois » (Barth). Déjà la comparaison de ce qui nous reste de trois manuscrits différents du Vinaya de la même école : les fragments du Divyāvādāna, la traduction tibétaine du IX<sup>e</sup> siècle et la chinoise du VIII<sup>e</sup>, suggère l'idée d'un appareil compliqué à pièces interchangeable. Ainsi le long conte de Siṃhala <sup>(2)</sup> que le tibétain et le chinois donnent en entier, est abrégé dans le Divyāvādāna (p. 524) par un simple renvoi au *Rākṣasīsātra* ; là où le manuscrit

---

de l'association de Devadatta avec le prince Ajātaçatru. Seulement, en manière d'introduction il donne presque tout le contenu du Lalitavistara et profite de l'occasion pour y ajouter à peu près tous les jātakas et avadānas dans lesquels Devadatta joue un rôle. Les deux Vessantara-jātakas de ce Vinaya ne diffèrent que dans leurs traductions chinoises. A examiner celles-ci de près, on voit que l'original sanscrit avait inséré aux deux endroits le même texte. Le pèlerin Yi-tsing, qui a dirigé et signé l'entreprise considérable de cette *Sanskrit Text Society*, énumère par leurs noms tous ses interprètes et rédacteurs, une cinquantaine, gens de Chine, d'Asie centrale et de l'Inde. Deux liasses du même ouvrage échurent ici à deux équipes différentes de ses tâcherons. La traduction tibétaine du même texte, qui ne m'est pas accessible pour le moment, a été traitée par Schiefner dans les Mélanges asiatiques de l'Académie de Saint-Petersbourg (VIII, p. 135) ; ses tentatives de reconstitution semblent être influencées par le souvenir des formes du pâli. Ainsi, au lieu de Viçvantara et de Madrī, les transcriptions d'Yi-tsing exigent un original Viçvatara et Mandrī qui rappellent les noms propres du jātaka sogdien étudié par M. Gauthiot : Vispidarak et Mandri.

<sup>(1)</sup> Telle dans le Vinaya des M.-S. la prophétie de la venue de l'empereur Kaniska (IV, 45 a), ou encore la règle qui permet aux moines non seulement de se délecter de raisins du Cachemire, mais même, quand ils en reçoivent en abondance, d'en extraire et conserver le suc pour empêcher qu'ils ne se gâtent inutilement (*ibid.*, 33 a). Yi-tsing a conservé en transcription le terme que portait son original sanscrit : *mṛdu*. C'est de ce mot sous sa forme prācrite probablement, et non pas du grec *bōtrys*, que doit provenir le nom chinois du raisin (*p'ou-l'ao*) que la découverte au deuxième siècle avant notre ère du Ferghāna et de l'Inde par Tchang K'ien acclimata en Chine. Si le mot grec avait pénétré en Asie centrale à cette époque, il aurait laissé des traces dans l'iranien ou dans l'araméen.

<sup>(2)</sup> On en trouvera un résumé dans *BEFEO*, VI, p. 23. Il explique une suite de fresques non encore identifiées de la cave XVII d'Ajanta, dans l'une desquelles Griffith a cru reconnaître le débarquement de Vijaya à Ceylan.

des lamas tibétains donnait en entier l'histoire de Rāṣṭrapāla (1), celui d'Yi-tsing (2) en citait seulement le titre ; de nombreux récits enfin, (mais ce ne sont pas les mêmes dans les deux traductions) figurent en chinois et en tibétain avec cette mention : « placez ici tel sūtra de tel chapitre de tel des quatre Nikāyas. » Cette question, bien qu'elle relevât plutôt de l'histoire littéraire que de la théologie, semble avoir attiré l'attention des docteurs de la vieille Eglise indienne. Ainsi Vasubandhu dans son *Gāthāsamgraha* (3) n'hésite pas à classer les avadānas et les jātakas dans le Vinaya-piṭaka. Un ouvrage de Nāgārjuna que Kumārajīva a traduit vers l'an 400, un volumineux commentaire sur la Mahāprajñāpāramitā, précise encore davantage (4) : « Du Vinaya il y a deux recensions : le Vinaya de Mathurā, qui contient les avadānas et les jātakas et compte 80 chapitres ; le Vinaya du Cachemire qui écarte les jātakas et les avadānas et ne conserve que l'essentiel qu'il range en dix chapitres. » Mais qu'étaient ces Vinayas du Cachemire et de Mathurā ? Ici nous entrons dans le domaine de l'hypothèse.

## · II. — CŪḌĀMAHA.

Les identifications de plus en plus précises des monuments archéologiques de l'Inde montrent chaque jour mieux, que tout le bouddhisme, même aux époques anciennes, n'a jamais été renfermé dans les limites étroites des textes canoniques. M. Oldenberg a déjà signalé (5) que deux scènes de la légende du Buddha, qui figurent à Bharhut, sont étrangères au canon pāli : l'ascension au ciel des Trayastrimṣas (celle-ci représentée aussi à Sañchi) et le « grand miracle » de Ārāvastī. Il est possible d'ajouter encore une scène à cette classe.

L'un des bas-reliefs de Bharhut représente un groupe de musiciens accompagnant de leurs instruments les mouvements d'une troupe de danseuses, sur le devant de deux bâtiments : l'un à droite, le palais d'Indra, de la galerie duquel le dieu regarde la fête, entouré de ses femmes, tandis qu'aux étages

---

(1) Un texte beaucoup plus développé que celui des Nikāyas pāli ou chinois. Il serait bon d'examiner s'il n'aiderait pas à identifier les fragments non encore classés des drames d'Açvaghōṣa que M. Lüders a étudiés dans ses *Bruchstücke buddhistischer Dramen*. La biographie chinoise d'Açvaghōṣa, qui a été introduite vers le VI<sup>e</sup> siècle dans le *Fou fa tsang yin yuan tchouan* (Trip. Tōk., XXIV, 9, p. 105 a) nous apprend que le poète faisait représenter le drame de Rāṣṭrapāla à Pāṭaliputra où il eut un tel succès que la censure dut intervenir pour empêcher que toute la population de la capitale ne s'enfermât dans les monastères.

(2) Trip. Tōk., XVII, 4, 31. b.

(3) *Mélanges Orientaux de l'Académie de Saint-Petersbourg*, VIII.

(4) Trip. Tōk., XX, 5, 105. b.

(5) *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon*, dans les *Nachrichten de Göttingen*, 1912, p. 202.

supérieurs des servantes montrent leurs têtes aux fenêtres ; l'autre à gauche, un *caitya*, à travers la porte ouverte duquel on aperçoit, reposant sur un autel, la chevelure nouée du Bodhisattva.

Le dôme du *caitya* porte une inscription en caractères d'Açoka : *Sudhammadeva sabhā Bhāgavato cūḍāmaha*, que Cunningham, prenant le mot *maha* dans le sens de *grand*, traduit : « The great head-dress (relic) of Buddha in the Assembly-hall of the Devas » (1), et il ne semble pas que cette traduction, malgré l'étrangeté de la forme, ait été critiquée. Or l'inscription du stūpa de Bharhut n'est pas le seul exemple de l'expression *cūḍāmaha* dans la littérature bouddhique. C'est de ce terme même que se sert le Lalitavistara quand, après avoir décrit comment le Bodhisattva coupa son chignon et le lança en l'air où il fut reçu par les Trente-trois dieux, il ajoute : « Et jusqu'aujourd'hui chez les Trente-trois dieux, la fête de la touffe de cheveux est célébrée » (*adyāpi ca trāyātrimçatsu deveṣu cūḍāmaho vartate*), que le tibétain (2) traduit très exactement : *den-saṅ du'aṅ sum-cu-rtsu-gsum-pa-'i lha-rnams gtsug-phud-kyi dus-ston byed-do*, où le mot *dus-ston* « fête » est clair par lui-même, et ne laisse place à aucun doute sur le sens de l'expression. Et comme c'est ici par chance un cas où Yi-tsing a à la fois tout traduit et tout compris, le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins, en son texte chinois, apporte une dernière confirmation : « Çakra Devānāmindra saisit en l'air (la chevelure du Bodhisattva) et la porta chez les Trente-trois dieux ; chaque fois qu'arrive ce jour, il réunit les Trente-trois dieux qui tous rendent hommage (à la chevelure) en en faisant le tour » (3).

D'autre part le Mahāvastu emploie également la même expression quand il rapporte, presque dans les mêmes termes que le Lalitavistara, que la touffe de cheveux coupée par le Bodhisattva ayant été reçue par Indra, les Trente-trois dieux célébrèrent une fête en son honneur : *Bodhisattvena asipaṭṭena cūḍā chinnā sā ca cūḍā Çakreṇa Devānāmindreṇa praticchitā Trāyas-trimçadbhavane pūjyati cūḍāmahaṃ ca vartati* (4). Enfin la fête de la touffe de cheveux du Bodhisattva chez les Trente-trois dieux est encore mentionnée expressément dans l'*Abhiniṣkramaṇasūtra* (5), une longue vie du Buddha traduite en chinois vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle par Jñānagupta. Il y est raconté que le Bodhisattva trancha de son sabre sa chevelure qui fut recueillie par Indra, puis fut rasé par les dieux Çuddhāvāsa, et qu'Indra recueillit encore les cheveux qui tombaient sous le rasoir. « (Çakra) les reçut et les transporta au ciel des Trente-trois dieux, où ils furent adorés. Depuis ce jour

(1) CUNNINGHAM, *The Stupa of Bharhut*, p. 136, no 64.

(2) FOUCAUX, *Ragya teh'er rol pa*, 1<sup>re</sup> partie, p. 195, l. 15-16.

(3) Trip. Tōk., XVII. 3. 16b 14. (Samghabhedavastu, k. 4)

(4) *Mahāvastu*, éd. Senart. II. p. 165-166.

(5) Trip. Tōk., XIII. 7. 69b. 19-20.

il ordonna à tous les dieux de célébrer à cette occasion une fête de l'adoration du bonnet, du chignon, et des cheveux du Bodhisattva, dont la célébration n'a pas été interrompue jusqu'à ce jour ».

Au reste ce mot *maha*, bien qu'il paraisse rare dans le vocabulaire du sanscrit bouddhique, n'est pas absolument inconnu par ailleurs et, le *Divyāvādāna* <sup>(1)</sup> en offre un autre exemple. On se rappelle le long récit du voyage de *Kātyāyana* au-delà de l'Inde et de l'Oxus. A l'endroit qui reçut, précisément à la suite de ce voyage, le nom de *Lambaka*, l'apôtre à son départ laissa son gobelet de cuivre, *kāṃçikā* <sup>(2)</sup>, en souvenir à la déesse de *Roruka* qui fit élever un *stūpa* et célébrer une fête par les habitants du lieu : *tena lasyāṃ kāṃçikā dattā, tayūtra prakṣipya stūpaḥ pratisthāpito mahaç ca prasthāpitaḥ kāṃçimaha kāṃçimaha iti saṃjñā saṃvṛttā ; adyāpi cai-tyavandukā bhikṣavo vandante*. Le traducteur chinois du *Vinaya* des *Mūla-Sarvāstivādins* a légèrement remanié l'ordre de son texte, et dans ce remaniement, il a sauté le passage relatif à la fête, que peut-être il n'avait pas exactement compris ; il dit seulement : « Le vénérable (*Kātyāyana*) dit à la déesse : « Je vous laisse mon gobelet de cuivre en souvenir. » Et ayant ordonné à *Çyāmaka* de saisir le coin de son vêtement, il s'envola et partit. Alors la déesse excita les gens du village à élever un *stūpa* ; le gobelet de cuivre fut placé dedans, et il fut nommé pour cela *kāṃçicaitya*. Il subsiste encore aujourd'hui <sup>(3)</sup>. » Mais le tibétain, toujours fidèle à la lettre du texte qu'il traduit, suit exactement le sanscrit : *Des-de-la khar-phor byin nas, des-de-la khas phubs-te mchod-rten-du byas nas, dus-ston byed-du bcug nas, khar-phor-gyi dus-ston, khar-phor-gyi dus-ston çes bya-ba'i miñ-du gyur-te, den-saṅ yañ dge-slon mchod-rten-la phyag-'tshal, bdag phyag-'tshal-bar byed-do*. <sup>(4)</sup> Ici encore le mot *dus-ston* employé en tibétain montre bien quel sens il convient d'attribuer au mot *maha*.

Cette scène a été retrouvée par M. Foucher parmi les bas-reliefs du *Boro-boudour* à Java. Et elle apporte en quelque sorte la confirmation archéologique de l'identification proposée pour le bas-relief de *Bharhut* : au *Boro-boudour* aussi, on voit des gens en liesse, des musiciens et des danseuses qui entrent au sanctuaire. C'est en somme, abstraction faite des différences de technique, la contre-partie exacte du bas-relief de *Bharhut*.

Ainsi on trouve à *Bharhut* une représentation figurée de la fête annuelle célébrée par les Trente-trois dieux pour commémorer la coupe du chignon du

---

<sup>(1)</sup> *Divyāvādāna*, 579, ligne 8.

<sup>(2)</sup> *Divyāvādāna*, p. 579. COWELL et NEIL écrivent *kāçika*, et plus bas *kāçimaha* j'ai déjà proposé de lire *kāṃçio* (*BEFEO*, VI (1906), p. 15, note 3). Les traductions chinoise et tibétaine s'accordent trop bien à donner le sens de « gobelet de cuivre » pour que cette correction ne s'impose pas.

<sup>(3)</sup> *Trip. Tōk.*, XVII. 98. b. 15.

<sup>(4)</sup> *Kandjour*, éd. rouge, *Vinaya*, t. VIII. 120 b.

Bodhisattva. Mais cette légende est inconnue au canon pâli. On sait d'ailleurs combien celui-ci est sobre de détails sur la vie du Bodhisattva avant le moment où il atteignit la Bodhi. Non seulement je n'ai pas retrouvé moi-même cette légende dans les textes canoniques, mais encore elle n'est pas mentionnée dans les deux grandes compilations bouddhiques indochinoises de basse époque, si consciencieusement et si soigneusement faites, et où sont entrés non seulement les textes canoniques, mais encore les commentaires et les sous-commentaires de ces textes, et où les moindres variantes sont toujours notées. Ni la *Jinathapakāsānī* birmane, ni la *Pathama sambodhi* siamoise n'en font mention. En fait, dans le canon même, les textes récents comme la *Nidāna kathā* l'ignorent : celle-ci expose que la chevelure du Bodhisattva, quand il l'eut coupée et lancée en l'air, y fut aussitôt recueillie par Indra qui la transporta au ciel, et y éleva un stūpa, mais elle ignore la fête célébrée annuellement en mémoire de cet événement dans le ciel des Trente-trois dieux.

C'est donc un sujet appartenant exclusivement à la tradition du Nord qui est représenté à Bharhut. Mais « tradition du Nord » est un terme vague sous lequel se cachent bien des choses différentes. On obtiendrait quelque chose de plus précis si l'on parvenait à déterminer les écoles auxquelles cette légende appartient en propre. Ceci est malheureusement difficile. Le Lalitavistara nous conduit aux Sarvāstivādins ; les autres textes sont extraits du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins ; le Mahāvastu appartient à l'école des Mahāsaṅghikas (1) ; enfin l'*Abhinīṣkramaṇasūtra* ressortit à l'école des Dharmaguptas. Ainsi toutes les grandes écoles du Nord de l'Inde connaissaient cette légende. Comme d'autre part, l'*Abhinīṣkramaṇasūtra* qui relève presque toujours en détail les divergences des principales écoles, n'en mentionne aucune sur ce point, il semble que l'auteur la tenait pour commune à toutes les écoles de lui connues. En revanche, il est à noter que l'école du Gandhāra paraît avoir ignoré, ou du moins n'avoir pas représenté la scène entière de « la tonte des cheveux » (2).

On ne saurait tirer de conclusion générale d'un fait aussi mince. Toutefois c'est l'accumulation de détails de ce genre qui seule permettra peut-être quelque jour de remplacer par des notions précises les discussions *a priori* où l'on s'est trop souvent complu au sujet de l'âge relatif des traditions des différentes écoles. A l'heure actuelle tout ce qu'on en peut dire c'est qu'il confirme ce que d'autres indices permettaient déjà de soupçonner : dans l'état fragmentaire de nos connaissances sur le bouddhisme indien, la date récente du document qui nous fait connaître une légende, ne permet nullement de conclure à la formation récente de la légende elle-même.

---

(1) Je n'ai retrouvé de mention de la « fête du chignon du Buddha » dans aucun autre des Vinayas des écoles diverses traduits en chinois.

(2) FOUCHER, *L'art gréco-bouddhique*, p. 365.

### III. — LE ROI KANIṢKA DANS LE VINAYA DES MŪLASARVĀSTIVĀDINS.

Il est bien connu que, au contraire du canon des Sthaviras qui se cristallisa assez tôt, en sorte que leur Vinaya, après sa rédaction en pâli, ne paraît guère avoir accueilli les éléments nouveaux que sous la forme de commentaires, celui des Mūla-Sarvāstivādins resta, longtemps encore après qu'il eut été mis en sanscrit, ouvert aux influences du dehors, et prenant de toutes mains, ne cessa de s'emplir jusqu'à déborder et finit par former cette énorme compilation qui, perdue en sanscrit, nous a été conservée seulement dans les traductions chinoise et tibétaine. Jusqu'à quelle date le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins continua-t-il de s'enrichir de textes neufs ? La traduction chinoise est du VII<sup>e</sup> siècle, et la tibétaine du IX<sup>e</sup> siècle : l'une et l'autre sont trop tardives pour nous renseigner sur ce point. Du moins leur accord constant et exact prouve-t-il qu'il y eut une limite aux accroissements, et qu'à partir d'un certain moment, un texte définitif fut constitué qui resta toujours identique à lui-même jusqu'à sa disparition. Cette époque fut antérieure au VII<sup>e</sup> siècle, mais de combien de temps ? Le problème est encore à résoudre.

Dans la section qui traite des médicaments (1), il est mis dans la bouche du Buddha une prédiction relative au roi Kaniṣka. Le Buddha s'est rendu chez les Yakṣas, dans cette ville de Rohitaka que décrit assez longuement le Divyāvādāna (2), puis de là, accompagné de Vajrapāṇi, il est allé soumettre le nāga Apalāla, et accomplir diverses autres prouesses. « Bhagavat, s'étant rendu de nouveau au village de l'Arbre-sec 渴樹, dans ce village il y eut un jeune garçon qui fit un stūpa de terre pour s'amuser. Bhagavat le vit et dit à Vajrapāṇi : « Voyez-vous ce petit garçon qui a fait un stūpa en terre et s'amuse avec lui ? » Vajrapāṇi répondit au Buddha : « Je le vois ». Le Buddha dit : « Après mon nirvāṇa, cet enfant qui s'amuse à faire un stūpa en terre sera le roi Kaniṣka 迦尼色迦 [en sanscrit cela veut dire : or pur 淨金 (3)] et il fondera un grand stūpa qu'on appellera le stūpa de Kaniṣka ; et il étendra la religion du Buddha ».

Comme on peut le remarquer, le fond de la légende n'a rien d'original : ce n'est guère qu'un démarquage, et même assez maladroitement fait, de la prédiction relative au roi Aṣoka ; la poignée de terre que le futur Aṣoka offre au

---

(1) Trip. de Tōk., XVII. 4. *Bhaiṣajyavastu*, k. 9. 35a. 2. — Je n'ai malheureusement pas à ma disposition la traduction tibétaine, les premiers volumes du *Dul-va* manquent à l'exemplaire de la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient. D'après l'*Analyse du Kandjour* de Csoma de Kőrös (trad. FEER, dans *Annales du Musée Guimet*, II, p. 167), le passage doit se trouver compris entre les folios 240 à 290 du volume II (édition noire) qui sont résumés en deux lignes : « Çākya accompagné de Yakṣa Vajrapāṇi opère diverses conversions dans le Nord de l'Inde ».

(2) *Divyāvādāna*, p. 107-108.

(3) Evidemment nous avons ici une fausse étymologie par confusion avec *kanaka*, or.

Buddha a été remplacée par un stūpa de terre à cause du stūpa que, dans sa vie future, l'enfant qui sera Kaniška devait élever. Le seul intérêt qu'elle présente, en dehors de la mention même du nom du roi, est de se rapporter à un monument connu, que les pèlerins bouddhistes visitaient, que les fouilles récentes ont fait retrouver, et qui avait été véritablement fondé par Kaniška, le temple de Shah-ji-kī-dherī.

Ce petit fait vient s'ajouter à un certain nombre d'autres déjà connus qui tendent à montrer que le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins a subi un remaniement aux environs de l'ère chrétienne : on a relevé dans le Divyāvadāna le mot *dināra* qui implique une influence gréco-romaine ; j'ai constaté ici même il y a quelques années l'incorporation à ce Vinaya de quelques contes d'Açvaghōṣa. Sans discuter la date exacte du roi Kaniška, on peut dire que la mention de son nom nous reporte vers le même temps.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Les Publications de l'École française d'Extrême-Orient sont en vente à l'École française d'Extrême-Orient, à Paris, chez l'éditeur E. LEROUX, 28, rue Bonaparte.

I. — Numismatique annamite. Par DESIRÉ L'ÉCROIX, capitaine d'Artillerie de marine. Saïgon, 1900, in-8°, accompagné d'un album de XI planches. 17 fr.

II. — Nouvelles recherches sur les Chams. Par ANTOINE CABATON, attaché de la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1901, in-8°. 17 fr.

III. — Phonétique annamite (Dialecte du HAUT-ANNAM). Par L. GADIERE. Société des Missions étrangères. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 17 fr.

IV. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME Ier. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 17 fr.

V. — L'Art grec-bouddhique du Gandhara. ÉTUDE SUR L'ORIGINE DES NETS ET CLASSIQUES DANS L'ART BOUDDHIQUE DE L'INDE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT. Par le docteur des lettres, H. LÉON. TOME Ier. INTRODUCTION. — LES ÉVÉNEMENTS. Paris, Leroux, 1905, in-8°. 17 fr.

VI. — Le même. TOME II. (Sous presse.)

VII. — Dictionnaire cham-français. Par ERIC SÉBASTIEN. École coloniale de l'ANNOU. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

VIII. — Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments de l'Annam. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME Ier. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

IX. — Le même. TOME II. (Sous presse.)

X. — Les monuments de l'Annam. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

XI. — Inventaire archéologique de l'Indochine. III. Monuments chams de l'Annam. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. TOME Ier. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

XII. — Le même. TOME II. (Sous presse.)

XIII. — Les monuments chams de l'Annam. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

XIV. — Le même. TOME II. (Sous presse.)

XV. — Les monuments chams de l'Annam. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

XVI. — Le même. TOME II. (Sous presse.)

XVII. — Les monuments chams de l'Annam. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

XVIII. — Le même. TOME II. (Sous presse.)

XIX. — Les monuments chams de l'Annam. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

XX. — Le même. TOME II. (Sous presse.)

XXI. — Les monuments chams de l'Annam. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

XXII. — Le même. TOME II. (Sous presse.)

XXIII. — Les monuments chams de l'Annam. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

XXIV. — Le même. TOME II. (Sous presse.)

XXV. — Les monuments chams de l'Annam. Par E. LUNET DE LAYONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 17 fr.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-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 DÉSIÈRE LACROIX, capitaine d'Artillerie de marine. Saigon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de XI planches . . . . . *Épuisé*

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. CADIERE, 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 Gandhâra. ÉTUDE SUR L'ORIGINE DES INFLUENCES CLASSIQUES DANS L'ART BOUDDHIQUE DE L'INDE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT.** Par A. FOUCHER, docteur ès-lettres. TOME Ier. INTRODUCTION. — LES EDIFICES. — LES BAS-RELIEFS. Paris, Leroux, 1905, in-8°. . . . . 15 fr.

VI. — **Le même. TOME II. (Sous presse.)**

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 II. Paris, Leroux, 1907, in-8°. . . . . 15 fr.

IX. — **Le même. TOME III. Avec un cartable.** Paris, Leroux, 1912, in-8°. . . . . 20 fr.

X. — **Répertoire d'Épigraphie jaina, précédé d'une Esquisse de l'histoire du JAÏNISME D'APRÈS LES INSCRIPTIONS.** Par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°. . . . . 15 fr.

XI. — **Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam.** Par H. PARMIENTIER, chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient. TOME Ier. DESCRIPTION DES MONUMENTS. Paris, Leroux, 1909, in-8°. . . . . 16 fr.

XI<sup>bis</sup>. — **Le même. PLANCHES, D'APRÈS LES RELEVÉS ET LES DESSINS DE L'AUTEUR.** 1 album in-8°, comprenant 114 planches. Paris, Leroux, 1909. . . . . 16 fr.

XI et XI<sup>bis</sup>. — **Le même. TOME II et Album de Planches. (En préparation.)**

XIII. — **Mission archéologique dans la Chine du Nord.** Par EDOUARD CHAVANNES, membre de l'Institut. TOME Ier. PREMIÈRE PARTIE. LA SCULPTURE À L'ÉPOQUE DES HAN. Paris, Leroux, 1915, in-8°.

DEUXIÈME PARTIE. (Sous presse.)

XIV. — **Le même. TOME II. (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 Indosinica. DICTIONNAIRE BIBLIOGRAPHIQUE DES OUVRAGES RELATIFS À L'INDOCHINE.** Par HENRI CORDIER, membre de l'Institut. TOME Ier. BIRMANIE, ASSAM, SIAM ET LAOS. Paris, Leroux, 1912, in-8°. . . . . 50 fr.

XVI. — **Le même. TOME II. PÉNINSULE MALAISE.** Paris, Leroux, 1913, in-8°. . . . . 15 fr.

XVII. — **Le même. TOME III. INDOCHINE FRANÇAISE.** Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII. — **Le même. TOME IV. INDOCHINE FRANÇAISE. (En préparation.)**

**Atlas archéologique de l'Indochine. MONUMENTS DU CHIANG 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°. . . . . 12 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-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, accompagné d'un choix de textes gradués.** Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1904, in-8°. . . . . 10 fr.

QUATRIÈME ANNÉE

1912  
N° 50

BULLETIN

# L'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

LE TEMPLE DE VAT APHOU

PAR M. MAURICE BERNIER  
*avec une planche photographique  
et une planche de gravures d'après les originaux*



HANOI  
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1912

## BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* est en vente à Hanoï, à l'École française d'Extrême-Orient et à l'Imprimerie d'Extrême-Orient, et à Paris, chez E. LAMOTTE, 28, rue Bonaparte, à Leipzig, chez O. HARRASSOWITZ, 14, Querstrasse. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 francs (port compris).

Chacun des volumes déjà parus (tomes I à XII, correspondant aux années 1901 à 1912), est mis en vente au prix de 20 francs, sauf les tomes I et II (1901 et 1902) qui ne sont plus vendus séparément.

Chaque numéro simple, paru antérieurement à l'année 1912, est vendu 3 francs, chaque numéro double, 10 francs.

À partir de l'année 1912, chaque numéro est vendu à un prix spécial, indiqué sur la couverture.

Il reste quelques collections complètes des douze premières années, mises en vente au prix de 300 francs.

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï.

---

### Articles à paraître en 1914.

- G. GÉDÉS. — Une recension, page des Annales d'Ayuthya.  
H. MASPERO. — Sur quelques textes anciens de chinois parlé.  
J. BRZYLOSKI. — L'or dans le folklore annamite.  
A. BONIFACY. — Nouvelles recherches sur les génies itéromorphes au Tonkin.  
PHAM QUYNH. — Deux oraisons funèbres annamites.  
R. DELOSTAL. — Des déterminatifs en annamite.  
H. PARMENTIER. — L'architecture interprétée dans les monuments du Cambodge.
-

# LE TEMPLE DE VAT PHU,

Par HENRI PARMENTIER,

*Architecte diplômé par le Gouvernement,  
Chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient.*

---

Le temple de Vat Phu (1) « la pagode de la montagne » est le dernier monument important élevé au N. par l'empire khmèr. En dehors de cette raison même, ses dispositions particulières et la beauté de sa sculpture en certains points appellent une description spéciale.

Seul de tous les édifices cambodgiens importants, le temple de Vat Phu est construit au flanc d'une montagne qui le domine de toute sa hauteur, et immédiatement même par une falaise d'une cinquantaine de mètres. Semblable à ce point de vue au Prah Vihâr, le monument s'étend en longueur: il s'élève doucement d'abord, puis brusquement suivant les pentes mêmes du terrain (pl. II). Jusqu'au point précis où le sol commence à monter, un srâh important le précède. De la terrasse qui borde celui-ci à l'O. part une chaussée en pente légère: elle passe entre des bassins aujourd'hui comblés et aboutit à une esplanade, presque fermée en arrière. Celle-ci a reçu deux vastes quadrilatères de galeries qui dressent sur l'avenue centrale de calmes façades. La chaussée reprend ensuite et file entre deux terrasses longues qui dominent les terres voisines: elles furent couvertes de portiques légers. Deux groupes de porteries les interrompent: seule celle du S. du groupe antérieur conduit à un édifice, en grès, suite de salles s'allongeant dans le sens N.-S.

L'avenue finit à un escalier qui marque le début des pentes plus rapides: il franchit un groupe de trois soutènements que couvre une terrasse en croix. Son bras central conduit à un nouveau perron enfermé entre deux édicules à jour, abri probable de dvârapâlas. Celui-ci donne accès à une rampe assez rapide qui conduit à son tour à un nouvel escalier à trois volées, caché par un grossier

---

(1) F. GARNIER, *Voyage d'exploration en Indochine*, I, 185. — HARMAND, *Annales de l'Extrême-Orient*, I, 132. — L. DE CARBÉ, *Voyage en Indochine et dans l'Empire chinois*, in-16, Paris, Dentu, 1872, p. 87. — AYMONIER, *Cambodge*, II, 158. — BARTH, *Stèle de Vat Phu*, BEFFO, II, 237. — FICOL, *Val Phu*, *ibid.*, 241. — DE BEYLIÉ, *L'Architecture hindoue en Extrême-Orient*, p. 111. — LAOSQUÈRE, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, II, p. 75. — PARMENTIER, *Complément à l'Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, BEFFO, XIII, I, p. 51.

emmarchement d'une seule venue. Ce triple escalier accédait à une terrasse étroite qui s'allongeait au pied des soutènements principaux ; elle est occupée par six templions de briques alignés sur un seul rang ; sur son axe deux petites terrasses décoratives à la suite l'une de l'autre conduisent au pied même du monument. Au-dessus s'étagent sept gradins formés de murs de latérite de plus de deux mètres, que franchissent sept escaliers. Au sommet s'élève l'esplanade du sanctuaire que relève une légère terrasse, parvis du temple. Quelques édifices moins importants accompagnent le bâtiment principal, tandis qu'une galerie fort ruinée le domine ; elle s'allonge au pied de la falaise d'où sort une source vénérée.

Cet ensemble ainsi décrit dans ses grandes lignes, nous allons en reprendre chaque partie en détail, étudier successivement ses dispositions, sa décoration, son rôle et les particularités de sa construction.

Le bassin antérieur (pl. II), parallélogramme très allongé de l'E. à l'O., n'est pas tracé suivant la même orientation que le temple, et son axe propre est rejeté au N. Ses angles sont biais au voisinage de la terrasse perpendiculaire à l'avenue, et cette disposition suggère un raccord postérieur entre ce bassin et cette terrasse ; il est d'ailleurs beaucoup moins profond dans cette partie et y est aujourd'hui complètement atterri. Il fut autrefois entouré de gradins ; les deux du haut sont en grès, les autres en latérite. Ils ne sont plus guère distincts que sur la face occidentale ; celle-ci s'allonge au-dessous de la terrasse ; en son milieu est un de ces perrons que l'on considère, à tort ou à raison, comme des embarcadères ; rien de semblable n'y correspond sur la face opposée E., et les côtés longs semblent seulement relevés par les déblais du bassin, en une largeur plus grande peut-être à l'extrémité opposée à la montagne.

Ce srāḥ est longé au N. par un quadrilatère de levées de terre (1) qu'accompagne de l'autre côté un nouveau bassin, profond celui-ci, enfermé entre des gradins de latérite (2).

L'accès du monument semble s'être fait par une chaussée importante qui, venant de la plaine, adopte une partie de ces remblais et aboutit suivant son axe à la terrasse par son extrémité N. Elle est aujourd'hui profondément coupée en maints endroits par des affouillements dûs aux torrents de la montagne : ils ont fait ainsi disparaître jusqu'aux dernières traces des ponts ou des passages souterrains qui purent leur livrer passage. Cette chaussée n'a pas sa symétrie au S. ; mais un remblai qui semble avoir joué le même rôle aboutit de ce côté aux décombres d'une porterie de briques, entrée probable de l'esplanade latérale sur laquelle donnaient la façade postérieure du palais S. et l'édifice isolé.

---

(1) On trouve sur la levée un naga de pierre qui paraît provenir du temple, et dans l'angle S.-O., un tertre de terres et de matériaux en réemploi dont le sens nous échappe.

(2) Ce bassin (pl. II) ne paraît pas avoir fait partie des dépendances directes du temple.

La terrasse d'accès n'a rien de spécial (pl. III, A) ; elle est en croix, le bras central à peine marqué. Une terrasse plus petite venait la relever au centre : une tradition y indiquait un trésor ; la fouille donna mieux et c'est de là que provient la belle stèle publiée par M. Barth dans le *Bulletin* (1). Cet ensemble ne fut pas achevé et ne reçut jamais le décor habituel de balustrade et de nāgas. De plain pied avec la chaussée N., la terrasse domine au contraire de plusieurs mètres les abords du srāh au S.

La chaussée qui unit cette terrasse au monument présente des dispositions particulières (pl. I). Elle est jalonnée de deux lignes de bornes, d'une silhouette élégante, dressées tous les trois mètres environ (pl. VIII, C) ; leur section est carrée, et leur hauteur est presque celle d'un homme ; des tenons circulaires les fichent dans des dalles. Ce décor est connu. Ce qui l'est moins, c'est la présence de deux lignes de pierre continues courant au ras du sol et enfermant ces bornes, délimitant ainsi la largeur de l'avenue. Peut-être étaient-elles nécessaires, car celle-ci ne paraît pas dallée : ces pierres, à section arrondie, semblent les corps de serpents qui rampent sur le sol sans l'intermédiaire ordinaire des petits dés : elles se redressent aux extrémités en têtes de nāga issues de têtes de lion et non comme d'habitude de têtes de makara.

L'esplanade dallée, semble-t-il, est légèrement relevée au-dessus de cette chaussée. Les deux groupes de bâtiments qui l'occupent sont des quadrilatères de galeries fort mal tracés. Leurs dispositions étant à peu près semblables, nous donnerons une description détaillée du groupe S. ; quelques mots permettront ensuite d'en différencier le groupe N.

Chacun de ces ensembles (pl. IV) est formé de deux parties distinctes, une galerie importante en façade, un groupe de trois autres en double équerre enfermant une cour aveugle ; ces quatre bâtiments s'élèvent sur un soubassement commun qui, formant terrasse entre les deux groupes, permet de passer de l'édifice en façade aux salles en retour.

Le bâtiment principal est conçu suivant le plan khmèr classique : une salle fort longue et deux annexes à un niveau plus bas, mises en communication directe avec elle par deux vastes portes sans vantaux (pl. IX, B). Elle s'élargit brusquement en son milieu par l'avancée de son mur antérieur : à cette saillie correspond un vestibule, véritable porche ouvert sur l'esplanade par une porte libre et quatre baies vides. L'édifice, tant dans sa partie centrale que dans ses deux annexes, prend jour sur le parvis par quatorze belles fenêtres à balustres. A chacune des extrémités s'ouvre une porte latérale (pl. IX, A). Les trois portes extérieures montrent des crapaudines et par suite possédèrent des vantaux. Tout cet ensemble reçut divers systèmes de couverture sur lesquels nous reviendrons plus loin.

---

(1) *BEFEO*, II, p. 233.

Les trois galeries de la seconde partie ne sont pas exactement identiques ; leurs fenêtres à balustres s'éclairent au dehors, mais elles sont relevées à hauteur d'homme dans l'aile O. ; celle-ci est en briques, les autres en latérite. La galerie du fond tient tout le côté extérieur du quadrilatère ; elle a dix fenêtres et une porte centrale ; cette baie fort simple ouvrait sous un porche léger précédé d'un perron en latérite des plus grossiers : le porche n'est plus indiqué que par ses bases, dés de grès évidés qui servirent de gaine au pied de poteaux en bois. La galerie principale communique avec les deux autres par des portes sans décor percées dans leur refend terminal. Celle de l'O. est libre, celle de l'E. eut des vantaux. La galerie orientale ouvre ses grandes fenêtres sur les abords de l'esplanade, l'autre tourne ses baies relevées vers le sanctuaire. Deux portes à leur extrémité libre donnent sur celles du bâtiment extérieur. Ces salles étaient abritées par des voûtes de briques dont un arbre a retenu quelques assises en place.

Les dispositions du groupe N. sont identiques, à ces réserves près : la façade sur la placette est plus basse ; elle est en latérite, alors que l'autre est en grès ; la galerie postérieure prend jour sur la cour ; sa porte restée dans la face extérieure et murée postérieurement donnait sur une petite terrasse non couverte ; cette façade domine les flancs abrupts de la montagne, et leurs lignes de plus grande pente dévalent parallèlement à sa direction bien au-dessous d'elle<sup>(1)</sup>.

L'ornementation des bâtiments est d'un style assez médiocre et d'un modelé sans caractère. Le tracé des moulures est correct mais sans accent. Cette décoration prend cependant un caractère original dans l'art khmèr, en raison du remplacement par un simple fouillis de rinceaux, des scènes exécutées en reliefs énergiques aux frontons cambodgiens. Ces ornements, qu'ils soient décors de porte ou terminaisons des murs extrêmes, sont ici toujours enfermés dans l'angle de deux lignes presque droites, au lieu d'être déterminés par la courbe ondulée qui les délimite dans les édifices ordinaires (pl. VIII, A).

Le même sujet se répète partout, aussi bien aux linteaux qu'au milieu de ces frontons. Prenons comme type la façade du bâtiment principal S. sous le porche antérieur. La composition de la porte est classique : cadre mouluré, colonnettes octogonales<sup>(2)</sup>, linteau orné du type III, mais à trois axes. Le motif central est une figure de Viçnu assis sous une niche et supporté par la tête habituelle de monstre, générateur du double rinceau. Le dieu posé à la javanaise tient la massue de la main droite. Quatre ascètes, les uns de face et assis sur leurs talons, les autres de profil accroupis à la javanaise, accompagnent la divinité des deux côtés de sa niche. Le monstre a deux bras dont il enserme les rinceaux. Des lions à cheval sur ceux-ci semblent en mordre les tiges.

---

(1) Ajoutons que le décor des portes intérieures de l'édifice principal, surtout de celle de l'E., n'a pas été achevé.

(2) A la base de ces colonnettes, des çsis sont assis les mains jointes, les genoux serrés dans la cordelette de soutien.

Au-dessus de la porte, le pignon est occupé au centre par un motif triangulaire de fleurons qui enferme le même Viṣṇu sur la même tête de monstre, mais sans arcades et sans lions. Une ligne ondulée de rinceaux l'encadre ; ses saillies touchent aux côtés d'un angle aigu, tandis que d'autres motifs en forme de feuilles rampantes viennent remplir le vide des sinuosités. Un autre angle presque parallèle au premier détermine la seule surface nue de ce pignon (1). Au-dessus la même composition d'encadrement se répète et vient se terminer aussi par des lignes presque rigides.

Une disposition semblable de décor se reproduit non seulement au linteau de la fausse porte du pignon O., mais sur le fronton même de ce pignon (pl. VIII, A) (2).

Nous retrouvons même linteau et même combinaison de motifs aux refends intérieurs (pl. IX, B) ainsi qu'aux quatre petites portes latérales qui se font face. Celles de la grande galerie ont leurs frontons trapus à dessein (3) et leur pointe terminale vient s'arrêter au niveau du départ des tuiles de la toiture. Ce ne sont encore, bien que rien ne l'imposait ici, que des réductions mesquines des pignons aigus des façades (pl. IX, A).

Le groupe N. offre exactement les mêmes motifs (4) ; le pignon E. de la galerie principale (5) est particulièrement bien conservé ; plus en vue, il est plus soigné. Il nous fournit le seul détail différent de toute cette série : le triangle central au fronton de la fausse porte est occupé par le groupe de Çiva et d'Umā sur le bœuf Nandin vu de profil.

La composition des façades extérieures des porches (pl. VIII, E) est tout à fait ruinée ; elle répétait sans doute cette monotone combinaison. Il ne reste qu'une colonnette et le linteau de la porte du groupe S. ; c'est l'image même du type III classique (6).

Quant aux triples galeries en dehors des petites portes extérieures déjà mentionnées, elles sont traitées avec une grande simplicité. Les deux pignons extrêmes de la galerie postérieure répètent la masse mais non les décors de ceux de l'édifice en façade ; ils sont en latérite et nus ; leur seul ornement consistait en de beaux groupes de nāgas en grès qui venaient terminer les rampants (pl. IX, C). Les surfaces des voûtes étaient lisses, car les abouts de tuiles décoratifs qui garnissent le haut des murs dans la galerie occidentale viennent mourir dans le départ même de la courbe (pl. V, G).

---

(1) Nous en verrons plus tard le sens.

(2) Cf. I. K. II, p. XV, fig. 3.

(3) Le linteau est de même type, le petit Viṣṇu tient seulement sa massue en l'air, et son sampot rayé montre en avant un pau en besace.

(4) Un des çis des colonnettes de la porte principale est remplacé par une femme vêtue du sarong rayé, accroupie de côté et qui paraît endormie.

(5) Cf. I. K. II, p. XXIV, fig. 6.

(6) Une des colonnettes git en travers de l'escalier où elle sert de marche et le linteau est culbuté un peu en avant.

Quelle était la destination de ces édifices ? L'hypothèse qui semble la plus naturelle est qu'il s'agit là de palais. C'est celle qu'émet M. L. de Lajonquière<sup>(1)</sup>, et M. Finot<sup>(2)</sup> appuie cette thèse en proposant de voir dans les cours des jardins privés. Un séjour de six semaines à Vat Phu et quelques fouilles rapides nous permettent de mieux préciser les données du problème, sans nous mettre à même de le résoudre d'une façon définitive.

Nous allons passer en revue les faits spéciaux qui déterminent ces bâtiments et voir quels indices favorables ou contraires à cette thèse naissent de leur examen. Ces faits sont les suivants :

- 1<sup>o</sup> caractère public de l'édifice antérieur, — privé des galeries postérieures ;
- 2<sup>o</sup> ouverture presque systématique des fenêtres sur le dehors ;
- 3<sup>o</sup> réduction des baies sur la face O. ;
- 4<sup>o</sup> construction des galeries occidentales en briques ;
- 5<sup>o</sup> dualité et gradation marquée des bâtiments.

1<sup>o</sup>) Ce double caractère est bien marqué : l'édifice antérieur ouvre directement sur l'avenue centrale ; — il est muni d'un porche qui peut servir de salle d'attente ; — il offre de riches décors au dedans comme au dehors ; au contraire les galeries postérieures sont nues ; — elles sont en étroite dépendance avec la galerie de façade et n'ont pas, ou pour ainsi dire pas, de communication directe avec l'extérieur. Examinons d'abord à ce propos le groupe N. d'une lecture plus facile sur ce point (pl. IV). Le soubassement continu qui relève ces édifices au-dessus du sol n'est en communication avec lui que par le seul perron de la façade principale. Aucun autre degré ne le franchit, ni à l'extérieur, ni même sur la cour intérieure<sup>(3)</sup> qui, d'ailleurs, est sans aucune communication avec le dehors. On ne peut donc pénétrer dans ces salles qu'après avoir traversé la galerie antérieure. Dans le groupe S. il existe bien un perron au porche postérieur, mais alors que cet élément reçoit toujours les plus grands soins du constructeur, il est ici exécuté grossièrement en latérite et incapable de résister à un piétinement fréquent. Ce porche est, d'ailleurs, sacrifié au point qu'on se demande s'il n'est pas une simple addition faite pour habiller un peu cette face autrement fort nue. Quoiqu'il en soit, on ne pourrait tenir au plus ce passage que comme une porte de service, les entrées réelles étant au bout des galeries par les portes ornées qui font face à celles de l'édifice antérieur.

---

(1) *I. K.* I, p. LII. C'est bien à tort que M. de LAJONQUIÈRE donne comme une des caractéristiques de ces bâtiments le fait que ces édifices s'ouvrent exclusivement sur la cour intérieure, car sur les 7 exemples qu'il en relève (*I. K.* III, p. XX), cette disposition jusqu'ici ne se trouve certaine que pour un seul, le Prañ Vihār, tandis que l'exemple le plus typique, Vat Phu, montre justement le contraire. Quant à ceux de Beñ Mālā, l'étude de M. de MECQUENEM (*BEFEO*, XIII, 2) les met hors de question.

(2) *BEFEO*, II, p. 243.

(3) Nous nous sommes assuré de ce fait important en exécutant dans la cour S. des fouilles aux rares points où le doute était permis.

Cette division semble assez bien répondre à des bâtiments d'habitation royaux. Que nécessite en effet le logement d'un souverain khmèr en visite religieuse au monument ? Il faut le supposer tout d'abord accompagné de sa suite, et dans celle-ci, de ses femmes qui sont ses servantes directes ; il a une escorte de fonctionnaires et de soldats. Tout ce monde exige un espace assez considérable ; sa venue donne lieu à des fêtes, à des audiences ; il faut donc une salle d'apparat ; nous la trouvons sans peine dans le bâtiment de façade ; les appartements privés, en particulier ceux réservés au roi et à ses femmes, se prendront dans les galeries en équerre, surtout dans le bras O., plus retiré par sa position, par le relèvement de ses baies, plus sain et plus sec aussi, parce qu'il est construit de ces briques anciennes dont la porosité est bien moindre que celle du grès et de la latérite (1).

On s'étonnera dans ce cas de ne pas trouver une clôture à la porte intérieure de cette galerie ; mais peut-être faut-il considérer le bras E. comme le vestibule propre de ces appartements, l'édifice de façade étant une véritable salle de pas perdus, comme est d'ordinaire la salle antérieure dans les habitations orientales.

2<sup>o</sup>) Le sens de l'ouverture des baies et le fait de leur réduction à l'O. ne semblent apporter au problème aucun élément nouveau. Le percement des fenêtres dans les murs périphériques résulte de deux causes très naturelles : 1<sup>o</sup> le désir de donner aux habitants des vues et une aération meilleures ; 2<sup>o</sup> le besoin surtout d'égayer les surfaces apparentes. Ce genre de cours en effet, même percées de fenêtres (pl. VIII. F), est d'aspect assez morose et l'air y circule difficilement ; d'autre part, si les murs extérieurs étaient restés pleins, ils eussent présenté au dehors des faces bien mornes ; c'est sans doute cette dernière raison qui motiva l'ouverture des baies dans la galerie N. sur la cour N. : puisque son mur extérieur était caché, autant valait tourner la face la plus intéressante sur la cour, visible encore des passages d'angle : toute recherche d'orientation aurait,

---

(1) Faut-il tenir compte ici d'une gradation dans les matériaux et considérer ces galeries en briques comme plus honorables que celles en latérite ? Nous serions portés à le croire. Si l'on s'en réfère au critérium naturel de la noblesse des matériaux, leur prix de revient, il n'est pas douteux que la brique khmère, exécutée avec le plus grand soin et cuite par petites quantités, dut exiger une dépense bien plus considérable que la latérite, commune, d'extraction aisée et de taille plus facile encore. C'est d'ailleurs la latérite qui fournit toujours la masse des remplissages ; c'est d'elle que sont faites les nefs quand le sanctuaire est en briques (cf. I. K. I, p. xxviii). Ces dernières, d'autre part, semblent avoir été laissées plus facilement apparentes. Il est vrai que ce n'est pas là une preuve certaine d'estime, car la latérite, dès qu'on voulait lui faire porter quelques moulures, exigeait d'une façon impérieuse un revêtement, et d'autre part nombre d'édifices en briques, surtout dans la période primitive, reçurent, bien que très soignés, une couche d'enduit : on se contentait d'y répéter en plus fin les décors déjà ciselés dans la muraille de briques (Sambôr-Prei Kùk pour l'art primitif, Prê Rup pour l'art classique, par exemple).

semble-t-il, amené à percer les baies dans le mur septentrional moins frappé de soleil et protégé en plus par les arbres de la forêt voisine.

3<sup>o</sup>) Nous n'attacherons pas non plus grande importance au relèvement des baies de la face occidentale, car si on eut voulu les protéger des vues du dehors, il eut été plus simple de les ouvrir sur la cour intérieure fermée à toute circulation. Il semble plutôt qu'il n'y ait là qu'un sentiment de respect pour le lieu saint, le même peut-être qui a fait ouvrir à l'E. toutes les fenêtres de l'édifice en grès que nous étudierons ensuite, sentiment analogue à celui qui écarte les visiteurs et les pèlerins des cours centrales du temple hindou.

4<sup>o</sup> et 5<sup>o</sup>) Reste le fait de la dualité et de la gradation des édifices. La dualité était presque nécessaire en raison de la composition même du temple réparti au long d'une seule avenue. Il n'est nullement impossible d'ailleurs que le second palais fût réservé au prince héritier, comme le propose ingénieusement M. de Lajonquière (1). La gradation alors est toute naturelle.

Mais que deviennent dans cette interprétation les cours elles-mêmes? Ce ne sont pas des bassins, rien n'y était préparé pour recevoir et retenir l'eau; il serait impossible d'ailleurs d'en remonter, si l'on s'y était jeté pour s'y baigner; — ni des jardins, ils seraient invisibles, et on ne pourrait ni s'y promener, ni les entretenir; — pas davantage des cours d'aération, car aucune baie ne s'y ouvre dans le palais principal. On en vient à se demander alors, puisqu'elles ne sont d'aucun usage, si ce ne sont pas de simples nécessités de plan et la conséquence inévitable du système de construction khmèr. L'architecte ne peut élever que des galeries étroites; son mode de couverture ne lui permet ni les larges portées, ni la multiplication des nefs (2). Or, il a besoin d'un développement de galeries énorme, 400 mètres environ, plus que la longueur de la chaussée qui vient du lac; le terrain montant ne se prête pas à ce qu'il les déploie en longueur, pas davantage concentriquement comme il fit en tant d'autres édifices. Il les dispose alors en deux carrés longs tournant avec soin les faces sans intérêt vers les espaces morts autour desquels il doit les replier, tandis qu'il garde pour le dehors le papillotement des baies, avec le jeu d'ombre et de lumière de leurs balustres.

Au point de vue construction, les porches des galeries de façade offrent un intérêt exceptionnel. Si l'on examine à la lumière frisante le nu angulaire qui sépare les deux groupes de sculptures, on y aperçoit une série de faces horizontales de l'épaisseur d'une brique, à peine creusées (pl. V, C) (3). Ce travail dans la pensée khmère où le chevauchement sérieux des joints n'est jamais cherché, devait suffire à l'adhérence des briques au mur du fond. Celles-ci encorbellées et parementées suivant les lignes nettement marquées par la fin des décors, constituaient deux pans obliques de maçonnerie qui se touchaient par le

---

(1) Cf. *I. K.* II, p. xxxii.

(2) Il ne peut dépasser le nombre de 3, encore de dimensions tellement inégales que les nefs latérales sont presque inutiles.

(3) Cette figure se rapporte au temple même, mais le travail de défoncement du mur est ici identique.

sommet, la face d'intrados étant droite, l'extrados légèrement incurvé. De quelle disposition, œuvre d'une époque où l'excellence des matériaux et le soin des constructeurs permettaient cette hardiesse, cette tentative était-elle la copie, nous le verrons plus loin; elle fut infructueuse et des trous de pannes percés (1) à même les sculptures montrent qu'on a dû substituer à la voûte ruinée une simple couverture de tuiles ou de chaume qui en répéta presque les formes.

Les voûtes des galeries furent exécutées en briques mais dans le profil habituel, en coupe de cloche à l'extérieur (2), suivant un angle ou une ogive à l'intérieur; leur arrachement sur la face E. intérieure du pignon occidental, groupe S., ne laisse aucun doute à cet égard: on retrouve ici le même travail de préparation du fond à la demande des rangs de briques, et trois de celles-ci sont encore adhérentes. En outre, si le dessus des murs ne montre plus aucune brique en place, ils offrent le décor de faux abouts de tuiles incompatible avec la pose d'une couverture réelle de cette nature.

Ces voûtes eurent le sort de celles des porches: leur ruine, sans doute moins hâtive, dut se produire avant l'abandon du monument par les Khmèrs, car les décombres furent partout enlevés avec soin et des toitures légères y furent substituées (3).

Certaines parties de ces bâtiments montrent un soin réel. La galerie antérieure du groupe S. « est entièrement construite en grès. Les blocs sont de dimensions variées, mais n'ont pas été employés au hasard; les plus larges ont été réservés aux angles saillants; ceux des angles rentrants sont taillés en équerre et chevauchent sur les deux côtés de l'angle, de sorte que jamais un joint ne se trouve à l'encoignure. Par contre, ici pas plus qu'ailleurs, les constructeurs ne se sont préoccupés d'éviter la continuité des joints verticaux; mais l'appareil est si bien lié que les petites lézardes qui se sont produites par endroits n'ont pas compromis la solidité des murs (4) ».

Les galeries postérieures furent aussi soignées, surtout peut-être celles de briques, mais à faux: nous y retrouvons cette disposition vicieuse qui a causé la ruine de tant d'édifices cambodgiens: les linteaux en grès des fenêtres sont évidés en dessous par le passage d'une poutre de bois qui constituait le véritable support (5).

---

(1) La pose des pannes fut même double au vestibule N.

(2) Peut-être en raison même de l'insuccès de la construction des voûtes aux porches, car les pignons extérieurs indiquent plutôt une voûte à pans rigides.

(3) Le P. Couasson, de la Mission de Bassac, se rappelle fort bien y avoir vu encore des fermes noircies par le temps ou l'incendie.

(4) Fixot, *BEFEO*, II, p. 243.

(5) Cette précaution est plus qu'illusoire, car si la rupture des linteaux est évitée aux premiers jours, elle devient d'autant plus probable quand le bois se pourrit, que la pierre est affaiblie du volume de ce bois; les languettes de pierres sautent sous la charge et le tout s'effondre, tandis qu'un linteau ordinaire une fois fendu se coince le plus souvent sans entraîner la ruine (Cf. pl. IX, B).

Le linteau de la porte antérieure au porche S. nous apporte un renseignement des plus intéressants ; il était percé de cinq de ces trous circulaires qu'on rencontre isolés ou par groupe sur les blocs de grès des monuments khmèrs. Or, ici, ces cinq trous ont été bouchés avant la sculpture ; deux avaient conservé leurs tampons ; nous en avons extrait et brisé un ; il était d'une pierre analogue au bloc entier ; le linteau avait donc été réparé avec le plus grand soin avant de recevoir sa décoration. Ainsi le percement de ces trous représente une nécessité gênante qu'on cherchait ensuite à cacher. Montage ? Non, car les grandes dalles des chaussées d'Añkor en sont criblées. Prise pour le polissage des lits ? Pas davantage, le frottement d'un linteau sur ses supports extérieurs était inutile et dangereux, sinon impossible. Le transport seul a donc pu exiger cette opération ; elle ne devait ensuite laisser aucune trace si le bloc était assez épais pour qu'on y pût tailler la sculpture sans crainte. Le groupe même de Vat Phu confirme cette hypothèse ; une roche dans les grands soutènements y montre un bloc à moitié détaché mais non équarri, percé des mêmes trous<sup>(1)</sup>.

L'esplanade sur laquelle s'élevaient les « palais » est fermée en arrière par deux terrasses (pl. IV) ; elles n'en occupent pas toute la largeur et laissent aux deux bouts un espace infime qui semble avoir été muré postérieurement. Hautes de plus de deux mètres, elles sont munies de perrons qui les mettent en communication avec la chaussée et l'esplanade ; elles étaient couvertes de simples portiques aux architraves de bois, aux toitures légères<sup>(2)</sup>. Leur double ligne suivait la pente de l'avenue en s'en rapprochant et elles finissaient presque de plain pied avec elle ; c'est dans la dernière partie qu'on rencontre le plus grand nombre de piliers et de bases, mais on en retrouve aussi dans le voisinage de l'esplanade.

La chaussée était précédée de deux lions ; elle se décore à nouveau de hornes et de deux cordons de pierres rampantes. Le passage central paraît dallé, les bas-côtés semblent libres. Des plantations venaient-elles compléter le décor original de cette avenue ? L'ensemble en était relevé au-dessus des terrains adjacents.

Il ne reste rien de la première porterie S., celle d'en face est indiquée par ses soubassements. Par contre le petit bâtiment voisin est relativement bien conservé.

C'est une suite de trois salles précédées de porches importants<sup>(3)</sup> munis de perrons (pl. III, C). Les trois pièces n'en forment qu'une en réalité et leur

---

(1) Peut-être recevaient-ils de fortes chevilles de bois qui y faisaient adhérer des madriers taillés en patins permettant leur glissement au long des chemins, de la carrière à pied d'œuvre. Leur présence sur de très petits blocs indique seulement que ceux-ci ne sont que des déchets de masses plus fortes (pl. XIII, D).

(2) Leur restitution sur la planche IV est absolument hypothétique.

(3) Les porches furent murés après coup à une époque postérieure à l'abandon du monument par les Khmèrs, car dans les matériaux de remplissage se trouve un liénga qu'ils n'eussent pas traité avec cette désinvolture. Le seuil de la porte montre en son centre un trou minuscule assez difficile à expliquer.

division est toute décorative, car seules les portes donnant sous les porches possédaient des vantaux. Des fenêtres fermées de balustres sont percées dans la muraille orientale. Tout l'édifice est en pierre, mais la couverture était légère et les pignons n'étaient pas en maçonnerie : ils eussent autrement duré comme le reste. La décoration n'est qu'épannelée, la construction montre les vices ordinaires qu'aggrave l'emploi des mêmes linteaux de bois.

Le rôle de ce petit édifice est douteux. Son plan est presque identique à celui de la galerie antérieure des « palais ». Si on accepte pour ceux-ci cette destination, on peut considérer cette grande cellule comme un lieu de retraite destiné au roi ; mais ce n'est là qu'une pure hypothèse.

Le ressaut qui s'élève au bout de la chaussée est constitué par trois murs de soutènement en latérite. L'escalier, en très mauvais état, a gardé deux lions décoratifs qui paraissent en place.

Sur ce soubassement triple s'allonge une terrasse en croix, inachevée mais prévue en grès ; elle présente trois élargissements, moindres aux extrémités. Elle meurt au S. au milieu d'énormes roches, tandis qu'au N. le perron postérieur semble conduire en arrière aux restes d'un chedi bouddhique (1). Au pied se voit un groupe de nāgas terminal, reste ou préparation du décor de la terrasse (2) ; un peu plus loin, un piédestal circulaire à emboîtement et les débris de deux statues plus grandes que nature qui, sans doute, se dressèrent au pied de l'escalier suivant. Elles sont brisées en plusieurs morceaux : une tête, deux pieds, et les bras manquent. Leur costume est un sampot rayé avec bordure en bas et mince bande ornée sur les bords, passant entre les jambes. Derrière l'une des statues un nœud en papillon à deux ailes s'attache à une plaque d'orfèvrerie rectangulaire, tandis qu'une ceinture gravée de quatrefeuilles ronds et de dents de scie serre le sampot sur la taille. Pour l'autre, le nœud est au-dessous de la ceinture, tandis que sur la nuque se voit l'attache d'un collier. La tête est coiffée du diadème ; les pieds portent des bracelets de chevilles.

L'escalier dont ces figures ont pu orner le départ, est à deux volées ; il aboutit entre deux édicules à quatre piles : ils ont probablement abrité deux nouveaux dvārapālas dont les débris gisent à leur pied (3). L'édicule méridional

---

(1) C'est une maçonnerie de briques, légèrement liaisonnée, circulaire et qui repose, chose qui serait très anormale dans l'art khmér, sur un soubassement de grès.

(2) L. de CARSIÉ, *loc. cit.*, p. 88, semble indiquer l'existence de cette balustrade, mais je ne sais s'il l'infère seulement comme nous de la présence de ces fragments.

(3) Pour les Laotiens, ces deux statues sont celles du roi et de la reine fondateurs du temple ; d'autres y voient l'architecte qui se frappe la poitrine de regret pour n'avoir pu achever le monument ; quant aux statues précédentes, ce sont celles des cuisiniers du souverain décapités en punition d'un plat manqué qu'ils lui auraient servi. On a là un bon exemple de la façon dont naissent ces interprétations, car celle-ci est fondée sur l'absence de têtes, et nous ne tardâmes pas à en découvrir une.

avait reçu des corniches fort soignées, mais ses bases et ses angles sont restés en épannelage. L'édicule N. paraît avoir été reconstitué avec des matériaux de fortune. Le bord de la terrasse que garnissent ces abris fut peut-être orné d'une balustrade dont il ne resterait qu'un morceau de main courante.

La chaussée qui part de ce point est amorcée par deux belles marches à décor horizontal de nāgas (pl. V, E); elle se continue ensuite entre deux murettes fort simples par une série de degrés larges et de hauteur minuscule dont l'ascension est des plus fatigantes. Bien que grossièrement exécutés, ces ressauts ne semblent pas la préparation d'un plan incliné non achevé, car ils se retrouvent sous les parapets.

A partir de cette chaussée la composition devient vraiment décorative; c'est un double soubassement de grès mouluré (pl. V, A), trois fois redenté que franchit le triple degré sous le grossier emmarchement moderne dont il est recouvert. La première volée correspond à la montée du terrain dans la saillie des avancées et les deux murs de soutènement sont prolongés latéralement, le premier par des gradins, l'autre par un mur de latérite coupé d'un petit escalier. Le ressaut supérieur au moins était garni d'une élégante balustrade; il montre au N. un perron latéral qui ne paraît pas axé et qui est formé de deux marches à décor de nāga; celle d'en bas a près de 50 cent. d'épaisseur. Peut-être l'ensemble de ces ressauts a-t-il reçu une petite terrasse en croix précédée de marches à nāga et dont les perrons latéraux ne conduisent à rien (1).

Les tempiōns de briques sont de deux types; ceux qui de chaque côté occupent le centre du groupe sont ornés de fausses portes à vantaux décoratifs (pl. III, E); il ne reste rien de l'appareil ornemental de leur véritable entrée; les autres présentaient un simple plan redenté (pl. III, F).

En arrière commencent les soubassements propres du temple. Ils débutent par une terrasse longue que relèvent une dizaine de gradins. Une nouvelle petite terrasse en croix y correspond; elle possédait une balustrade et des perrons latéraux. deux lions et deux nāgas l'ornaient; ces derniers qui présentaient une face postérieure intéressante sont debout, mais sur le sol; il est probable qu'ils ont été ainsi relevés par quelqu'un des anciens visiteurs du monument et qu'ils ne sont pas en place.

Près de l'escalier central existent les restes bouleversés de deux édicules de grès, à quatre piliers inachevés; ils abritaient sans doute deux statues accroupies à la javanaise qu'on retrouve à côté (pl. XIII, A); aux deux extrémités de la terrasse sont des amas de pierre de taille, ruines tout à fait informes de deux autres édifices à peine commencés.

---

(1) Toute cette partie est rendue très confuse par le remaniement qui y fut fait, et il faudrait détruire ce grossier emmarchement et son long prolongement sur l'axe supérieur pour retrouver clairement les dispositions primitives.

Les sept grands murs sont en latérite et restèrent en épannelage. Au centre, une triple avancée se répète à chaque étage ; elle renferme les sept escaliers de grès. Ceux-ci ne présenteraient rien de spécial si chaque gradin ne portait en son milieu un dé de moulures creusé d'une mortaise circulaire. Il est peu probable que ce soient les socles de sept statues disparues sans laisser aucune trace, et nous serions tentés d'y voir les porte-hampes de bannières dont les bas-reliefs javanais nous indiquent l'emploi et dont l'usage s'est conservé au Cambodge dans les cérémonies bouddhiques.

A côté des escaliers, au N. la présence d'une saillie de blocs énormes semble avoir obligé l'architecte à faire ressauter quelques-uns de ces murs : peut-être sont-ce là seulement les traces d'un effondrement intérieur.

Les deux terrasses de l'esplanade haute ont perdu leurs décors. En dehors des édifices que nous avons déjà signalés, quelqu'autre a pu exister en ce point, car deux piédroits de grès inscrits furent découverts devant la bonzerie. Ils ne trouvent pas leur place dans les constructions conservées, à moins qu'on n'y voie les piédroits de quelqu'un des temples inférieurs remontés là pour quelque adaptation inconnue, ou les restes d'une porte de la galerie d'arrière.

L'édifice principal, auquel amène tout ce développement de rampes et d'escaliers, est composé de deux parties bien distinctes, un sanctuaire en briques en épannelage, une nef importante, pour la plus grande part en pierre et d'un travail achevé (pl. III, B).

Le sanctuaire, de plan rectangulaire, est percé dans les murs O. et N. d'un petit canal. La cella est aujourd'hui à ciel ouvert et l'on n'y distingue pas de départ de voûte. Le couloir oriental qui n'a que l'épaisseur du mur est fort large et son linteau est soulagé par un arc en encorbellement que vient interrompre un faux linteau au tiers de la hauteur. L'encadrement de la porte, bien que plus large que d'ordinaire, ne l'est cependant pas autant que dans les édifices de l'art primitif, et les piédroits n'y sont pas monolithes. Les colonnettes, enfermées à l'extérieur par les pilastres de briques ruinés, sont prises dans les mêmes blocs, et leur épannelage est circulaire. Aucun élément de cette baie n'a reçu le moindre décor.

Sur les pilastres de cette porte reposaient les architraves du tambour obscur qui unit au sanctuaire la salle antérieure. Ce tambour comporte comme elle trois nefs, mais n'a que deux travées. Trois baies établissaient la communication ; des vantaux pouvaient l'interdire. La porte méridionale est seule libre aujourd'hui ; celle du N., dont le linteau se fend, est murée, celle du milieu bouchée par l'autel laotien de la grande salle.

Cette dernière présente trois nefs et possède cinq travées. L'une au centre formant transept ; elles montrent de beaux piliers de grès, carrés, munis d'étrésillons plus petits que d'ordinaire, mais aussi mieux conçus. Les murs latéraux sont faits de briques et de pierre, celle-ci constituant le revêtement extérieur. Une poutre noyée dans l'avant-dernière assise faisait office de

chaînage et donnait de la rigidité à l'ensemble. Une corniche règne le long des murs des étré sillons, et les architraves sont moulurées au-dessus des chapiteaux. Le mur s'encorbelle au transept pour atteindre à leur niveau et pouvait masquer des demi-voûtes latérales (pl. X, E). Un plafond a pu être reçu par la saillie des architraves, masquant ainsi les dispositions supérieures auxquelles nous reviendrons plus tard.

Les vestibules du transept sont simples et ne prennent que la largeur de la travée centrale. Celui de l'entrée continue le plan de la nef triple : il présente deux travées. Le mur intermédiaire est percé de trois portes (1).

Les murs latéraux sont aveugles, et l'ensemble, qui ne recevait aucun jour d'en haut, devait être presque complètement obscur, surtout dans le fond. Aussi les constructeurs en ont-ils profité pour ne pas sculpter la face postérieure des chapiteaux, fort difficile d'ailleurs à ravalier, si des demi-voûtes couvrent les nefs latérales.

A l'extérieur les deux parties du monument se présentent d'une façon toute différente. Le sanctuaire est un bâtiment long avec large redent sur les faces visibles et fausses portes peu saillantes (2). Les parois montrent une base par malheur très fruste ; elles n'ont pas de pilastres, mais montrent des ébauches de rainures qui suggèrent l'idée de cadres (3). La fausse porte semble composée dans le type classique, et les colonnettes paraissent plutôt octogonales : le battement put recevoir des boutons carrés en une autre matière. Le linteau de pierre est à peine épannelé, et rien n'y est reconnaissable.

La partie antérieure du temple est, à la réserve des couvertures et des pignons, traitée suivant les formes classiques, mais avec un art si remarquable que peu de monuments nous montrent des exemples aussi accomplis.

Le décor courant des murs est obtenu entre base et corniche par l'emploi de fenêtres aveugles à balustres tournés. Base et corniche s'opposent ; du dedans au dehors elles sont ainsi distribuées (pl. V, D) : filet, perles ou mieux boutons de fleurs, rosaces en quatrefeuilles, qui à la base sont posés en carré, doucine à fleurons obliques, face à losanges. La corniche comporte en plus une frise à guirlandes pendantes et un rang de lotus sous une face rigide, l'une au-dessous, l'autre au-dessus. Le second motif semble correspondre à

---

(1) Leurs linteaux montrent de curieux trous de tourillons : au lieu d'être circulaires comme d'habitude pour recevoir le prolongement cylindrique du vantail qui sert d'axe de roulement, ils sont ramenés presque au carré par quatre canaux demi-circulaires, sans qu'on puisse voir la moindre raison à cette bizarre disposition (pl. V, H).

(2) La face O. est si ruinée qu'il est impossible d'en connaître avec certitude les dispositions.

(3) Sur toutes les surfaces extérieures se voient des trous rectangulaires, les uns d'une vingtaine, les autres d'une dizaine de centimètres de côté et sans grande profondeur. Leur sens nous échappe et rien ne prouve qu'ils soient contemporains de la construction.

l'ordinaire suite d'abouts de fausses tuiles à laquelle il se substituerait ici. La base montre une plinthe moulurée supplémentaire ; elle repose sur un soubassement masqué en avant de la façade par l'exhaussement du parvis. Le décor des angles est demandé à des pilastres dont les rinceaux à la fois élégants et puissants continuent le corps d'un lion à l'arrière-train dressé au bas du panneau (pl. V, B).

Les murs de la nef centrale élevés sur les architraves sont, pour la partie visible du dehors, en briques, pour le reste montrent une corniche semblable.

Les divers pignons du monument en sont la partie la plus intéressante, mais aussi celle qui a le plus souffert. Suivant la règle ordinaire, chaque élément de la composition qui s'éloigne du centre, se réduit en largeur comme en hauteur.

Les trois nefs du vestibule oriental ont chacune leur façade propre couronnée de frontons ou de demi-frontons. Le mur central est assez avancé pour que les deux pignons latéraux viennent mourir aisément sur son épaisseur. Il ne reste rien en place de son fronton et la masse en est donnée seulement par la silhouette du pignon S. (1) et par la hauteur où règnent les corniches latérales de la grande nef. Nous n'en connaissons qu'un élément, par bonheur il est typique : ce sont les deux nāgas qui venaient se redresser au bas des rampants. Leur silhouette très découpée, la hauteur sur laquelle ils sont détachés du rampant même, indiquent pour celui-ci une forme droite et même concave. Ces nāgas sont à trois têtes qui sortent, en même temps que de légères fleurs d'eau, de la gueule d'un makara. Un motif de décors rattache le corps du serpent à la face à losanges par des rinceaux de remplissage. Au-dessus de la tête des nāgas, un motif triangulaire de décor, anormal ici, vient encore accentuer leur silhouette aiguë. Le nāga est sculpté sur les deux faces, ce qui montre combien il était détaché ; un tenon en T retenait la pièce en arrière. Nous avons pu retrouver les éléments d'un de ces deux motifs si intéressants. L'autre n'a donné que sa partie supérieure dont l'angle est un peu différent (pl. XI, C).

On peut retrouver peut-être une partie de ce pignon dans un fragment de sculpture déposé à l'E. de l'édifice S., mais il serait téméraire de l'affirmer. C'est une suite d'éléphants et de chevaux montés (pl. XIII, B). Il est possible d'ailleurs et même probable que l'exhaussement du parvis provienne de la chute de ce pignon et peut-être, en retournant les blocs, y trouverait-on la plus grande part de son décor.

Sous ce fronton perdu, le mur descendait nu, ainsi que ses retours latéraux, à la réserve d'une corniche et d'une base ornées. Devant cette surface lisse s'élevait le motif de la porte qui par malheur a perdu fronton et linteau ; leurs dispositions sont indiquées sans doute par celles des portes des vestibules N.

---

(1) Celui-ci fut peut-être remonté postérieurement, car il ne montre sur son arête extérieure qui devait rester apparente, aucun rampant de grès.

et S. presque complètes (pl. X, A et C). Il ne reste de l'entrée que les pilastres et les colonnettes ; les uns et les autres montrent en bas des *ṣṣis* assis à l'indienne sous une petite niche. Les colonnettes sont octogonales ; contre l'ordinaire elles sont montées par tambours.

Les côtés de l'avant-corps de la porte sont garnis entre la base et la corniche qui venait supporter le fronton de la baie, par deux niches encadrées de rinceaux ; elles enferment d'assez heureuses représentations de *Tevadas* (pl. XI, A). Celle du N. tient sa chevelure de sa main gauche, et de la droite, une fleur, ou un ornement qui peut-être serrait son chignon ; le bord de son sarong rayé forme besace par dessus la ceinture ; un pan ou une écharpe retombe en dessous. L'autre *Apsaras* laisse pendre une longue banderolle ; elle présente une coiffure aussi riche qu'étrange ; son écharpe est à double épaisseur, un double croc en hameçon la termine (pl. XI, D).

Les pignons des nefs latérales présentent une disposition spéciale. D'habitude au mur de façade d'une galerie à trois nefs, les baies des côtés ne sont entourées que d'un simple encadrement : fait unique à notre connaissance, la combinaison, plus riche, s'augmente ici de linteaux ordinaires (1) (pl. X, D et F).

La forme des pignons confirme l'hypothèse faite au sujet du pignon central : ils sont nettement triangulaires et arrêtés par un rampant qui s'incurve un peu en dedans : les profils de ce dernier se rassemblent en bas en une tête de *makara* d'où s'échappait sans doute un *nāga* très détaché ; nous croyons bien l'avoir retrouvé au Musée Indochinois du Trocadéro. En haut les mêmes profils viennent buter en dessous de la corniche latérale de la nef, sur un motif en losange ; il s'appuie au long d'une face nue, élevée en porte-faux sur la corniche inférieure : cette bande fait suite au pilastre qui sépare la porte latérale de l'avancée médiane : le désir de créer cette verticale sobre pour détacher les décors du fronton explique, sans doute, la nudité de cette partie qui a surpris quelques auteurs (2).

La rangée de lotus et la face qui la surmonte, rappel des abouts de fausses tuiles, n'ont plus de raison d'être ici et disparaissent. Il en est de même de la frise à guirlandes pendantes qui se composerait mal avec le linteau décoratif : elle ne subsiste que sur le pilastre d'angle où elle se mêle aux rinceaux de décor. Celui-ci s'orne en outre d'une niche occupée par un *dvārapāla*. Celui du S. tient un trident, celui du N. s'appuie sur la massue (pl. XI, B) ; ce dernier a les crocs bien marqués. Leur costume consiste en un sampot, avec double pan d'écharpe en avant, nœud en papillon derrière ; ils portent la coiffure à petit chignon cylindrique évasé qui leur est propre.

---

(1) Cf. *J. K.* II, p. 79, fig. 26.

(2) Il n'y a pas lieu d'y voir une trace d'inachèvement, extraordinaire au point le plus en vue.

Les décors des deux frontons sont assez bien conservés. Au S. (pl. X, D) une montagne est caractérisée par une double ligne de rochers qui s'allonge en bas ; Çiva ascète est assis en haut dans une grotte : il reçoit l'adoration d'un ermite qui est à son niveau, de trois autres qui sont en dessous. Tous ont l'aspect habituel et portent le cordon brahmanique. Le dieu, assis à l'indienne, a par exception un diadème et des bijoux : il suspend de sa main droite un chapelet au-dessus de l'autre. Nandin occupe l'angle gauche.

Dans l'écoinçon N. (pl. X, F), un singe aidé par deux personnages qui lui tiennent les mains et l'enlèvent en volant ( ) échappe à trois Rākṣasas armés de massues et coiffés du petit chignon cylindrique. Dans l'angle un dernier personnage élève un bras en l'air.

Le linteau du S. (pl. X, D) montre un dieu dansant qui porte une coiffure à trois pointes ; il déchire un groupe de nāgas et des pieds en foule un autre ; tous sont à moitié perdus dans les rinceaux (2).

Le linteau N. (pl. X, F) montre au centre Viṣṇu sur les épaules de Garuḍa. Le dieu a quatre bras ; il est couvert de bijoux et coiffé du petit chignon cylindrique. Le bras postérieur gauche élève la conque, l'autre le disque, la main gauche antérieure tient la massue. Garuḍa, à tête et serres d'oiseau, piétine deux nāgas simples, origines des rinceaux.

Le pignon du transept sur le mur S. est encore en partie debout ; reprise probable, il n'a dû jamais jouer qu'un rôle de refend, car le décor principal devait s'élever à l'extrémité du vestibule. Il ne reste que les portes qui se détachaient en bas des façades du transept. Elles sont complètes à la réserve du sommet des frontons. Au S. (pl. X, C) les pilastres d'encadrement ont à la partie inférieure de petits dvārapālas assis à la javanaise et armés d'une massue, tandis que les colonnettes montrent des ṛṣis à la même place. Le linteau serait un des moins intéressants, s'il n'était relevé par des détails heureux. Au centre nous trouvons toujours la divinité (3) accroupie sur la tête du monstre : celui-ci étreint de ses mains deux petits lions, point de départ des rinceaux ; leur pose est amusante, car ils se tordent pour échapper à son étreinte, et il tient unies une patte de derrière et une patte de devant. Le rinceau qui naît derrière eux vient se terminer par une tête de makara d'où part un fleuron en spirale : celui-ci s'achève par une petite figure à mi-corps. Au-dessus du

---

(1) C'est au moins ce qu'indique la position de leurs jambes, caractéristique des Apsaras et autres figures en l'air.

(2) M. FINOT (*loc. cit.*, p. 244) avait proposé d'y voir Çiva dansant le taṇḍava ; la similitude de cette figure avec les représentations de Kṛṣṇa au Baphuon, lui font à cette heure rapporter ce linteau aux mêmes légendes. Cf. *Bhāgavata Purāna*, traduction française, Paris, Imprimerie Nationale, 1898, IV, p. 89, Kṛṣṇa vainqueur du serpent Kālīga (liv. X, ch. XVI).

(3) Peut-être Viṣṇu qui ne serait caractérisé ici que par la présence du garuḍa mentionné plus loin.

linteau une rangée de feuilles obliques se retourne en plusieurs sens : le point d'opposition à la gauche du dieu est un petit garuḍa-oiseau qui étreint des nāgas ; l'autre montre seulement un personnage minuscule qui danse et embrasse les feuilles voisines.

Le fronton fort bas repose sur une architrave traitée avec retours de moulures aux extrémités, comme les étrépillons ordinaires des colonnades khmères, et la tête de makara, origine du nāga terminal vient se loger dans le plan et au niveau de cette architrave (pl. X, C). Bien qu'incomplet, ce fronton donne une bonne réplique de l'ordinaire barattement. Cinq Asuras seulement s'opposent à cinq Devas ; les premiers portent le petit chignon cylindrique, les autres le chignon conique. Au-dessus il ne reste entre deux Apsaras que les jambes du dieu qui maintient le pivot sur le dos de la tortue ; par contre, à droite et à gauche (côtés O. et E.) ; se distinguent nettement des têtes d'Uccaiḥravas et de Çrī.

La porte N. (pl. X, A) a ses pilastres et ses colonnettes décorés de ṛṣis. Le linteau porte au centre Viṣṇu, une massue à la main droite, accroupi à la javanaise sur la tête du monstre. Celui-ci tient dans ses mains une patte de derrière des lions ; ils se tordent en étreignant de leurs pattes antérieures des rinceaux terminés eux-mêmes par d'autres lions. Le fronton disposé de même montrait Viṣṇu couché sur Ananta ; il ne reste que la moitié longitudinale du dieu ; aux extrémités se dressent des groupes de nāgas.

Les linteaux intérieurs, seule décoration des vestibules et de la nef, ne présentent pas moins d'intérêt. Celui du centre au vestibule oriental est d'une composition bien particulière (pl. XII, E). Contre l'habitude il offre trois axes. Le motif central, Indra sur l'éléphant tricéphale, est encadré d'une façon fort heureuse, en haut par un arc élégant qui protège le dieu, en bas par le départ puissant des rinceaux. Le dieu fortement ployé sur les jarrets, est debout sur la tête centrale de l'éléphant, dont les têtes latérales enroulent leur trompe autour des tiges originaires des rinceaux, tandis que deux écureuils ou deux rats occupent les vides de la composition. Les rinceaux s'opposent symétriquement autour des axes latéraux qui sont occupés d'une façon trop maigre par une mince tête de nāga. Les rinceaux des extrémités viennent finir au-dessus de deux têtes de monstre qu'on voit rarement en ce point et qui forment une heureuse transition entre le décor du linteau et les colonnettes de support ; celles-ci n'ont pas reçu toute leur ciselure.

Les portes latérales répètent comme disposition celles de la façade.

Au S. nous voyons encore (pl. XII, C) Indra sur l'éléphant tricéphale, mais ce motif si ressassé prend un véritable charme de son exécution parfaite. Le dieu est ici accroupi.

Au N. la pièce est de facture plus vulgaire et de sujet plus banal encore : au milieu des rinceaux se voit, accroupi à la javanaise sur la tête du monstre, le petit dieu ordinaire, sans doute Viṣṇu ; peut-être tient-il une massue ; il est coiffé du chignon cylindrique réduit.

Le linteau de la porte au fond de la nef présente un décor rare (pl. XII, A) : sur la tête du monstre classique se voient sous une niche élégante un groupe de trois têtes à chignon cylindrique réduit. Les colonnettes qui supportaient ce linteau n'ont pas été taillées et sont restées dans leur épannelage carré.

Le linteau S. nous offre dans une composition pour le reste classique, une adoration de Çiva. Le dieu est assis à l'indienne dans une niche, sur la tête du monstre. De chaque côté est un řsi agenouillé de profil, puis un autre de face les jambes croisées, enfin un petit personnage accroupi à la javanaise et les bras en l'air. Ces six figures reposent sur des fleurons de lotus dont la tige se détache du rinceau principal.

Le linteau N. enfin montre simplement un dieu assis à la javanaise sur la tête du monstre.

La porte intérieure du porche S. possède un des linteaux les plus curieux. Au milieu des rinceaux et sous un arc élégant, un dieu à la coiffure conique déchire en deux un individu qu'il enserre de ses jambes (pl. XI, F). Bien que le sculpteur ait mal réussi à faire sentir l'arrachement de la figure et du torse, la division du corps n'est pas douteuse, car de chaque côté ne paraissent qu'un bras et qu'une jambe (1).

Quant au linteau du porche N., il est classique : le petit dieu armé d'une massue y est assis à la javanaise.

Malgré la présence de quelques pièces moins intéressantes, on est frappé de la recherche de variété que présentent ces sculptures. Bien que ces linteaux soient tous du type III, ils se répètent à peine et quelques-uns offrent des combinaisons tout à fait originales. L'exécution en est parfaite, les motifs des fleurons sont détachés du fond avec une adresse incroyable, au point que leur moulage est à peu près impossible; les figures, surtout les animaux, bien que fort petits, sont traités avec un esprit tout à fait remarquable. Cette perfection n'a guère été atteinte qu'au Prāsāt Thammanan d'Ankor Thom : encore n'y trouve-t-on pas toujours la même originalité.

La couverture de cet édifice antérieur présente un problème intéressant. A cette heure le temple est à peu près à ciel ouvert; aux temps derniers, il était couvert d'une toiture en chaume, qui correspond sans doute au pignon du transept S.; aux jours de sa splendeur, ces nefs reçurent des voûtes en briques, aux pans rigides.

Si le fait ne peut être démontré pour le vaisseau central, il n'est pas douteux pour les bas côtés. En effet le mur séparatif montre du côté du tambour occidental et sur la nef S. l'occupation de cette voûte (pl. V, C). Elle est

---

(1) Cette légende paraît se rapporter au cycle de Kṛṣṇa, soit que le vainqueur y soit Kṛṣṇa lui-même déchirant Kamsa (*Bhāgavata Purāna*, IV, p. 214 = livre X, chap. XLIV), ou Bhīma qui, sur le conseil du dieu, est ainsi victorieux de Jarasandha après une lutte acharnée, (*ibid.*, V, p. 122 = livre X, chap. LXXII).

caractérisée par les mêmes entailles déjà décrites dans l'étude des « palais », et le tracé des surfaces d'intrados et d'extrados est marqué nettement par leur contour : c'est au-dessous la série des redents d'une voûte encorbellée par rang de briques, au-dessus l'arc tendu des rampants de façade. La nef centrale reçut-elle la même maçonnerie ici bien plus large et qui devait se transformer en voûte d'arête sur la croisée ? Nous le pensons. L'excellence des matériaux et l'adhérence même des briques anciennes rendaient le fait possible. Une telle construction n'est pas d'une hardiesse plus grande que celle de la tour C<sub>5</sub> à Mī Sorn qui a duré des siècles, que celle de la tour B<sub>3</sub> qui est encore debout.

Celle de Vat Phu ne parvint pas jusqu'à nous, et il est à présumer qu'à une certaine époque toutes les voûtes s'écroulèrent ; la catastrophe eut lieu du temps des Khmèrs, car le monument fut soigneusement débarrassé de ses débris, et des fermes furent exécutées avec art pour substituer aux voûtes ruinées une bonne couverture de tuiles ou de chaume : les traces de ce travail sont apparentes aux bas côtés, car tous les chapiteaux sont percés, au niveau du départ ancien de la voûte, d'une mortaise destinée à recevoir l'about des poutres-entraîts, supports des fermes latérales.

Ce problème n'est pas le seul que présente cet édifice mixte. On est étonné en effet de voir un sanctuaire en briques et si grossier précédé d'une nef aussi remarquable. C'est d'habitude le contraire qui se présente et les constructions autour de la cella sont, comme il est naturel, les plus choyées. Diverses hypothèses ont été faites au sujet de cette construction : édifice inachevé, adjonction de basse époque. La première est bien étrange et l'on conçoit mal l'addition d'une nef si soignée à une cella non finie : il semble que le premier effort eut été justement l'achèvement du sanctuaire assez vénéré pour qu'on y sacrifiait la dépense considérable de ce complément. L'autre est inacceptable en raison de la présence des baies dans le mur postérieur de la salle : ces portes ont leur face décorée du côté de cette nef, c'est-à-dire suivant le mode khmèr, au devant même de la partie qu'elles ouvrent : or le tambour qui se trouve derrière, n'offre à lui seul aucun sens et n'est véritablement que le vestibule de la salle dernière.

Un examen attentif des superstructures de ce tambour livre, je crois, la clef du problème (pl. V, I). Le mur qui s'élève au-dessus des architraves S. n'est pas d'une seule venue ; au bout E. il montre des pierres de taille, au côté O. il est fait de briques et la ligne qui sépare ces matériaux différents est celle d'une maçonnerie ruinée. On peut se demander si la grossière construction actuelle ne remplace pas un sanctuaire ancien à qui fut annexée la nef actuelle. On n'ignore pas que cette addition d'une nef fut fréquente au Cambodge, surtout dans les derniers siècles, sans qu'on sache d'ailleurs exactement la fonction de cette partie supplémentaire. Sans doute, quand elle n'est pas d'origine bouddhique, est-elle analogue aux grandes salles àames qui précèdent le kalan, et correspond-elle aux galeries en croix et autres vastes dispositifs des

grands temples. Vers la fin de la puissance khmère, le premier sanctuaire, trop vieux, peut s'être écroulé, entraînant dans sa chute l'extrémité de la salle nouvelle, tandis que les voûtes de cette partie, d'une construction très hardie, ne pouvaient résister à l'ébranlement formidable causé par cette ruine. On aurait alors hâtivement réédifié le sanctuaire actuel en suivant d'aussi près que possible ses anciennes dispositions, raccordé l'extrémité de la salle aux grossières constructions nouvelles, et couvert cella et nef par les toitures dont les fermes ont laissé leur trace aux bas côtés. Le sanctuaire serait resté alors en épannelage, soit que les constructeurs n'aient pas eu le temps de l'achever, soit qu'ils ne soient plus sentis capables ou de répéter l'ancienne décoration ou d'en exécuter une nouvelle.

Ainsi s'expliquerait dans une construction aux matériaux médiocres l'archaïsme de certains détails : plan barlong, absolument inusité dans l'art classique, porte entre larges piédroits, colonnettes circulaires, somasûtras et surtout sculptures au type ancien caractéristique que nous décrirons plus tard (1). Ces dernières pièces seraient des vestiges du premier monument peut-être réemployés dans le nouveau. N'oublions pas d'ailleurs que l'existence d'un sanctuaire d'art primitif est impliquée ici par la présence de la sièle c et qu'il n'en reste aucune trace. Or, si le monument actuel se dresse sur le sol du temple de Jayavarman I ou d'un de ses prédécesseurs, il faut ou qu'on le retrouve dans la cella actuelle, ce qui semble peu vraisemblable, ou que la cella actuelle s'y soit substituée, aucune autre cella n'existant dans le périmètre du temple qui puisse être rapportée à cette période (2).

L'édifice S. (pl. III, 1) est une salle rectangulaire ouverte à l'O. et éclairée au S. Elle ne semble pas avoir été voûtée, car elle n'est pas remplie de décombres. Les murs sont en briques, les parties décoratives en grès. La porte est du type classique. Son linteau tombé en avant est très rongé; il était du type III, mais à trois axes; les colonnettes ne sont pas monolithes, les pilastres sont ornés d'un rinceau dont le départ est un petit lion dressé. Les fenêtres carrées, ont leur encadrement assemblé par demi-épaisseur à 45°. Le fond de la baie était constitué par une murette de briques percée d'ajours : au devant la place a été réservée pour l'habituel décor de balustres qui peuvent n'avoir jamais été posés; la fermeture en briques n'est cependant pas une clôture mise après

---

(1) On ne peut rien tirer à ce propos de la découverte d'épis de crete en ce point, épis qui semblent un décor habituel des sanctuaires primitifs mais qui peuvent avoir trouvé leur place ici sur le faite des voûtes de la nef.

(2) Il n'existe même à proprement parler aucun édifice qui puisse être considéré comme un sanctuaire, surtout un sanctuaire principal, les seuls sanctuaires possibles ne pouvant être trouvés que dans les six templions inférieurs ou les tours de briques voisines de la nef, tous moins anciens.

coup pour obvier à l'absence des balustres, car l'encadrement de grès ne forme pas parpaing (1).

La face N. ne semble avoir reçu aucun décor. Celle de l'E. présentait une fausse porte très soignée mais qui n'a rien de spécial. Une figure sert de départ au rinceau des pilastres et le battement offre les cinq boutons carrés ordinaires à rosace (pl. XIII, B).

Au N. et en arrière du sanctuaire se trouve l'intéressant groupe des trois divinités. La surface lisse qui les a reçues fut taillée dans une roche qui forme le soubassement des galeries postérieures. Des restes de fondations, des mortaises taillées dans la face de la pierre, montrent que cette sculpture a été abritée par un pavillon (pl. XII, B). Un arc élégant élevé sur deux piliers enferme le groupe. Au centre Çiva est debout sur un gradin: il a cinq têtes et dix bras. Le droit antérieur tient entre la paume et l'index de la main un chapelet circulaire de perles; il a entre l'annulaire et le médus un tout petit objet qui pourrait être un nāga triple, si ce n'est pas tout simplement la fin du chapelet. Le bras gauche tient un trident à long manche dont le haut est brisé mais dont la trace accuse les trois divisions. Des bras postérieurs un seul manque; ils ont tous la main fermée. Les deux divinités voisines sont accroupies et semblent rendre hommage à Çiva. Elles ont toutes deux quatre bras. Brahmā, à la droite du dieu principal, a ses quatre têtes ordinaires: ses mains antérieures sont jointes en prière, le bras droit postérieur tient le disque évidé, l'autre un bouton de lotus. Viṣṇu porte du bras gauche antérieur la massue, du droit une boule dans le creux de la main; le gauche postérieur élève la conque et le droit le cakra.

Çiva est vêtu d'un sampot rayé sous ceinture d'orfèvreries à plaques carrées; un pan tombe en avant en trois épaisseurs; une masse de plis se dessine à gauche, un petit pan à droite repasse par dessus la ceinture, une série de plis marque le bord du sampot au-dessus de celle-ci; enfin on distingue les ailes du nœud en papillon postérieur. La coiffure consiste en un diadème ciselé d'où part un chignon réduit; les bijoux sont des boucles d'oreilles en poires, un collier et toute la série des bracelets. Brahmā et Viṣṇu ont le sampot rayé, le pan en besace et nœud en papillon dont on ne voit qu'une aile; le premier a sa même coiffure mais avec un rang de perles à la base du chignon; celui du second est conique. Ils portent tous deux les mêmes bijoux que Çiva.

Cette sculpture, sans doute un peu postérieure à la construction de la nef, est de facture honnête, mais sans grand mérite; une inscription siamoise, gravée au-dessous du groupe des bras droits du Çiva, donne le nom d'un gouverneur qui débroya le monument et la date de cette opération, 1891 (2).

---

(1) Cinq trous de 3 cent. de diamètre, mais non en face l'un de l'autre, du linteau à l'allège, correspondent peut-être au scellement postérieur de ces balustres.

(2) Une autre inscription de même nature se voit sur une roche voisine de l'escalier N. des galeries postérieures; elle donne la même date.

Le petit pràsàt voisin de la nef au S. est ancien (pl. III, D); il était carré et de plan redenté sans fausses portes. Son profil de base est classique (pl. V, J). Sa porte, si elle reçut un linteau orné, ce qui n'est pas certain, l'a perdu; elle paraît avoir été libre. Ce petit édifice fut curieusement transformé en un that à 9 clochetons par les nouveaux occupants; pour soutenir ces superstructures, ils ont réduit le vide intérieur et l'ébrasement, de telle sorte que rien des dispositions intérieures anciennes n'est apparent.

L'édifice symétrique est une addition laotienne, exécutée sans doute avec les briques des voûtes du temple et du sanctuaire.

La galerie supérieure (pl. III, J et pl. XIII, C) est remontée sur une série de gradins de pierre qui pouvaient former de hautes marches; elle s'étend dans toute la largeur de l'esplanade et offrait aux extrémités deux retours d'équerre précédés d'escaliers, parfois taillés dans le roc même (pl. XIII, D). Cette galerie était percée en arrière de deux portes au moins, l'une voisine de l'axe, l'autre de la source. La seconde était protégée en arrière par un petit porche; le mur y est percé dans le pilastre S. d'un conduit à mi-hauteur d'homme.

Cette galerie, qui fut couverte légèrement, devait présenter suivant l'habitude une série de niveaux différents, car un des rares piliers encore debout porte un double chapiteau et une mortaise (pl. V, L); peut-être même l'assise subissait-elle elle-même une série de dénivellations, car la corniche intérieure aux extrémités est si basse que difficilement le même sol pouvait régner dans toute la longueur de la galerie. A l'angle N. le mur a été retourné en arrière jusqu'au rocher pour former clôture postérieure; il ne l'atteint plus.

Derrière enfin, dans la partie S. est la fontaine (pl. XIII, F); elle sourd sous le banc de roches d'une fissure du plafond. Un garuda (pl. XIII, E), à côté d'un mur bas qui soutient le ciel de cette petite grotte, fit peut-être partie d'une ancienne décoration de celle-ci. Un somasûtra de pierre sert de caniveau mais il est plus que probable qu'il fut rapporté là d'un autre point (1).

Il nous reste à décrire un certain nombre de sculptures isolées qui ne se rattachent pas directement aux édifices examinés.

Notons tout d'abord en avant du lac, en un point où se trouvent quelques traces informes de constructions, un de ces prismes quadrangulaires à trois personnages fréquents au Cambodge (pl. V, K); les figures, une femme et deux hommes, n'ont rien de bien caractéristique. La pierre qu'une élégante rosace décore en son sommet, est portée par un socle indépendant. Cette pièce fut trouvée sous un boqueteau dans l'angle S.-E. que détermine le nouveau chemin; elle fut redressée par nous dans une clairière toute voisine.

---

(1) Plus au N. et plus haut est un buddhapada taillé dans le roc au-dessus d'un éléphant grossièrement gravé. L'un et l'autre paraissent d'origine laotienne.

Sur l'esplanade des palais se voient deux antéfixes (pl. V, M) qui ne semblent pas en provenir et dont l'origine par suite est assez problématique. Peut-être sont-ce des débris des petites tours voisines des grands soutènements ; il faudrait alors que ces pièces eussent été descendues jusque-là pour être emportées, puis abandonnées. L'une des antéfixes montre un personnage assis sur la tête d'un éléphant debout, l'autre un Viçnu à cheval sur les épaules d'un garuḍa humain accroupi.

Sur l'autel de la nef principale du temple, autel grossier construit de débris par les Laotiens, se voient quelques-uns de leurs grands buddhas sans intérêt (1) et une dizaine de statues khmères, accroupies à la javanaise devant un chevet ; elles portent une coiffure assez particulière, à trois masses, et dans leur ensemble ont de grands rapports avec une des statues du Musée Indochinois du Trocadéro (2). Une seule possède quatre bras, et l'un d'eux tient la conque. Une autre statue également à quatre bras est debout. Elle a un chignon conique et porte un sampot rayé, orné d'un pan à petite queue d'aronde. On voit encore là quelques piédestaux dont l'un est très étroit ; un autre, à emboîtement, montre une mortaise rectangulaire présentée par le petit côté (pl. V, F).

Dans le tambour postérieur, sous la porte que ferme cet autel, se trouvent quelques autres statues de même genre et une antéfixe mince percée de deux trous ; un arc de feuillage en U renversé y encadre une tête et l'ensemble est nettement d'art primitif. Du même style est une mince dalle en amande, percée en son centre d'un trou carré, qui fut trouvée dans les décombres (pl. XII, D).

Devant l'édifice S. se voient (pl. XIII, B) un éléphant debout dont la trompe reposait sur une rosace, et une curieuse pièce (pl. XII, F) ornée sur chaque face de liṅgas sous une arcature, trois aux grandes, un aux petites ; une inscription court à la base. Peut-être faut-il rapprocher de cette pièce bizarre le piédestal allongé signalé plus haut (3).

Enfin quelques liṅgas à transformation et un ou deux épis de crête se retrouvent dans les débris de la terrasse supérieure.

Le monument a conservé un certain nombre d'inscriptions. Nous ne ferons ici que les mentionner, renvoyant pour plus de détails à l'*Inventaire des Monuments du Cambodge* (II, p. 88) et au premier complément que nous en avons donné (*BEFEO*, XIII, 1, p. 54).

---

(1) Ajoutons que c'est de cet autel que provient un petit buddha de terre cuite, assis à l'indienne, qui avait des yeux de rubis — il en reste un — et présente la particularité qu'une dent humaine fort saine est encastrée dans son socle. Il a été déposé au musée de Hanoi.

(2) Cf. CÆPÈS, *Catalogue du Musée du Trocadéro*, B.C.A.I., 1910, n° 2, pl. VI.

(3) Nous n'avons pas songé sur place à ce rapprochement et nous ne pouvons affirmer la concordance des deux éléments.

- a. stèle de Bassac ;
  - b. stèle disparue (1) ;
  - c. stèle traduite par M. Barth (*BEFEO*, II, p. 235) ;
  - d-e. piédroits ;
  - f. pierre aux lingas ;
  - g-h. graffiti siamois ;
  - i. stèle nouvelle (2) ;
- mot gravé.

Le temple dans son ensemble est un des mieux conservés que nous ait laissés l'art khmèr, à la réserve naturellement d'Ankor Vat, qui est presque complet. En outre son état de ruine paraît à peu près stationnaire. Il ne serait pas cependant inutile d'y pratiquer quelques travaux de défense, et avec peu d'effort on pourrait en grande partie le rapprocher de son état ancien. Voici, dans l'ordre de cette description, les opérations qui seraient à notre sens les plus utiles, avec les quelques observations qu'elles appellent :

redressement des bornes de l'avenue : il serait aisé ; beaucoup sont près de leur place, et il est vraisemblable que la plupart des dalles à mortaise où elles se fichaient doivent être cachées par le gazon ; les bornes brisées seraient aisément ressoudées avec un goujon de fer et du ciment ;

dégagement des galeries ruinées et des porches des palais ;

dégagement des édicules-abris dont le plan apparaîtrait ainsi plus nettement ; suppression des remplissages qui unissent les piliers des porches de l'édifice isolé du S. : ce travail semble un essai de défense exécuté à la hâte au cours d'une incursion passée ;

redressement des piliers des portiques qui longeaient la chaussée ;

dégagement des escaliers enterrés sous le dangereux emmarchement nouveau ;

nettoyage des petites terrasses en croix, remise en place des nāgas si leur déchaussement indiquait, comme il est vraisemblable, qu'ils ont été relevés hors de leur situation ancienne ;

enlèvement des décombres qui cachent le bas des templions en briques ;

dégagement de la base de la façade au devant de la nef ;

remise en place des cornes d'angle culbutées et remontage des frontons avec les éléments décoratifs qui pourraient s'en trouver dans le parvis :

---

(1) Le temple y est désigné sous le nom de Vrah Thkval (AYMONIER, *Cambodge*, II, p. 146), et c'est sous cette désignation augmentée de l'épithète « le Vieux » que sa divinité est mentionnée peut-être au Bayon (*Le Bayon d'Angkor Thom*, Collection des bas-reliefs, Mission Dufour-Carpeaux, II<sup>e</sup> partie, p. 31, note 3).

(2) Cette stèle a été trouvée récemment près du sanctuaire de Vat Phu ; d'après les renseignements que M. Finot nous communique à ce sujet, elle fait mention dans ses sept lignes de khmèr, d'une nouvelle donation au dieu de Liṅgapura, au XI<sup>e</sup> siècle çaka.

recouverture de la nef et du sanctuaire par une toiture de tuiles qui ramènerait le monument à ses dernières dispositions en en protégeant l'intérieur (1);

dégagement des portes postérieures et rétablissement de l'autel laotien, sinon dans la cella de briques, au moins dans le tambour postérieur (2) ou en avant des portes à la rigueur, mais en laissant leur passage libre;

consolidation de la porte N. dont le linteau est brisé et maintenu actuellement en place par un remplissage grossier;

mise en ordre du chaos qu'est devenue la galerie supérieure.

Ces divers travaux complèteraient les efforts déjà tentés; le monument en effet a été débroussaillé plusieurs fois et débarrassé des grands arbres qui obstruaient l'avenue; une chaussée a été établie du débarcadère naturel au sanctuaire en contournant le sräh; il reste seulement à l'empierrement. Enfin une sala très suffisante a été installée, suivant les instructions de M. Mahé, à l'extrémité du lac, et la visite comme l'étude du monument en est grandement facilitée.

Nous avons décrit le temple dans son ensemble et recherché, dans la mesure du possible, le rôle de ses diverses parties: nous sera-t-il permis d'essayer de dégager le caractère propre et la nature peut-être exceptionnelle de ce monument?

La stèle c ne présente pas l'esprit d'une consécration mais plutôt semble donner une simple confirmation des droits déjà acquis d'un temple antérieur, nommé le «*Lingaparvata*». Cette dénomination mérite de nous retenir un instant. En effet si pour le lecteur ordinaire elle ne présente qu'un sens banal, elle prend pour le visiteur de Vat Phu une valeur toute spéciale: en effet le sanctuaire s'élève sur les premières pentes d'un haut contrefort, partie d'une montagne de 1200 m. (3) dont le sommet est terminé par un véritable piton de roches aux faces abruptes (pl. VIII, B) (4). Il se dresse comme une verrue sur la cime arrondie et sa silhouette peut très bien être prise pour celle d'un *linga* formidable. Cette formation est assez rare au Cambodge pour avoir attiré l'attention des fidèles et conduit à donner ce nom à la montagne. Ce point a d'ailleurs été l'objet d'un culte, car des indigènes ont trouvé au pied de ce piton des briques et un mortier

---

(1) Il y aurait lieu par un dispositif spécial de chercher à maintenir des jours supérieurs pour éviter l'obscurité presque totale de la salle et de la cella.

(2) Il est probable que les Laotiens opposeraient peu de difficultés à la démolition des grossiers buddhas presque ruinés qui encombrant le fond de la nef, si on les laissait les réinstaller en un autre point: il serait légitime d'ailleurs d'exiger ce sacrifice de leur part en compensation des dépenses faites, dont ils seraient les premiers à profiter.

(3) C'est la hauteur portée sur les cartes de la Mission Doudart de Lagrée. M. LYMONIER donne 4 ou 600 m. pour le contrefort où se trouve le temple et 1.300 pour le grand mont. Cf. *Cambodge*, II, p. 158.

(4) Il est marqué sur la figure par la lettre A.

à riz abandonné, indication fort nette pour ceux-ci d'une tentative de construction en ce point (1).

Peut-être trouvons-nous un rappel du même lieu saint dont la renommée devait être grande si l'on en juge par les constructions importantes élevées en ce point à tant de reprises, dans une inscription de Saṃbór-Prei Kūk (2). Ce texte fait mention d'un liṅga ancien et de deux montagnes dont l'une est voisine de Liṅgapura. Qu'une ville se soit élevée non loin du saint monument, c'est ce que la quantité de traces khmères répandues aux environs prouve aisément : qu'elle ait pris comme la montagne son nom de la merveille voisine, qui devait dans une pieuse âme çivaïte tenir une place si importante, cela n'a rien encore que de très vraisemblable. Mais ce qui rend l'hypothèse tout à fait troublante, c'est l'emploi des chiffres énormes que comporte l'inscription, nombres qui semblent tout indiqués si on les applique au chemin qui pouvait mener au pied de ce liṅga naturel : « de la base du liṅga au sol de la montagne : deux mille sept cent vingt... » *vyāma*, sans doute, ou 4 k. 352 m., longueur très normale pour un sentier d'indigène qui permette d'atteindre un point situé à 1200 mètres d'altitude. Ajoutons que ces deux inscriptions sont de deux rois étroitement voisins dans la liste des souverains du Cambodge, que les deux points conservent des monuments ou des traces de monument de même art, — et convenons d'ailleurs que ces données, si elles suggèrent un rapprochement curieux, n'autorisent pas la moindre affirmation, au moins jusqu'à des découvertes nouvelles.

Nous pouvons obtenir plus de certitude dans le second ordre de faits. Il semble bien impossible de ne pas établir un rapport entre la présence de la source et les aménagements supérieurs. Notons tout d'abord que l'eau de cette fontaine jouit d'une considération toute particulière : c'est une des cinq dont le mélange servait à l'onction royale, au dire des indigènes, et l'abandon du Laos à la France aurait mis de ce chef les Siamois dans un grand embarras ; pour ne pas établir un semblant de dépendance d'un pays rival, ils ont dû substituer à cette eau celle d'une autre source moins vénérée, mais appartenant à leur propre territoire. Cependant cette sainteté à elle seule ne prouverait rien : elle pourrait venir seulement du voisinage d'un temple révéral. Il y a un fait plus grave.

Il est presque certain que cette source a tenu un rôle dans le culte même. En effet le monument présente deux éléments absolument spéciaux. la présence

---

(1) Nous tenons ce fait du P. Couasnon. Il n'est pas impossible et il est même probable qu'il faille lui donner plus d'importance et supposer les traces d'un sanctuaire, car les indigènes nomment généralement mortier à riz les piédestaux anciens. Le temps nous a manqué pour tenter cette ascension.

(2) Piédroits de la porte occidentale du groupe S. Cf. FÉROT. *Notes d'archéologie*. B. C. A. I., 1912, p. 187.

d'une galerie qui domine le sanctuaire en arrière, l'existence dans le mur du fond de la cella d'un canal qui le perce de part en part (1). Par chance, un nouvel élément permet d'établir une relation évidente entre la source et ce canal. La porte qui de la galerie conduit à la source, a l'un de ses pilastres percé à mi-hauteur d'un autre conduit. Dans une direction voisine les Laotiens actuels dérivent la même eau vers leur bonzerie, et le système qu'ils emploient, d'un usage courant dans toute l'Indochine, est le suivant : des bambous évidés emboîtés l'un dans l'autre forment la rigole suspendue : ce canal ne peut en effet suivre les mouvements du terrain, car pour faire sauter les cloisons intérieures on est obligé de pratiquer une fenêtre à chaque nœud. La ligne des bambous doit donc conserver une direction à peu près rectiligne pour que l'eau entraînée par la pente ne faillisse pas hors des lucarnes. Un semblable conduit pouvait diriger les eaux de la source jusqu'au canal percé dans la galerie, un autre les reprendre à leur sortie et les amener au mur O. de la cella. La circulation subissait le minimum de gêne, puisque le canal de la galerie se trouve dans le côté S. de la porte.

Voyons maintenant ce que révèle le sanctuaire. Le canal du mur O. débouche à l'intérieur à plus de 1 mètre du sol, le somasūtra du mur N. est au ras de terre. On est donc tenté de croire que l'eau sainte venait arroser un lînga et s'écoulait ensuite au dehors par le bec de la cuve et le somasūtra. Cette disposition serait primitive si l'on rapporte à ce canal la jolie dalle sculptée (pl. XII. D) à contour en amande, que nous avons signalée et qui si bizarrement est percée d'un trou en son milieu. Ainsi de tout temps l'image divine aurait été arrosée sans arrêt par l'eau née en quelque sorte du lînga formidable qu'est la montagne dominant le temple. Le fait serait nouveau : est-il exceptionnel ? Nullement : au Phnom Kulen, des lîngas sont taillés de même dans le lit d'une rivière qui les baigne sans cesse (2), et un fait analogue a été reconnu au Cāmpa (3).

Que cette eau deux fois sainte, puisque, sortie du Lîngaparvata, elle venait arroser son image réduite, ait donné lieu à un véritable pèlerinage, c'est ce que semblerait indiquer la présence de la galerie supérieure et l'ouverture de la porte abritée qui dut permettre à quelques élus de venir contempler son origine même. Mais il serait imprudent de pousser plus loin l'hypothèse.

Nous ne pouvons abandonner l'examen de ce monument sans signaler les constatations générales qu'il autorise sur l'art khmèr. Ce temple nous donne tout d'abord un exemple très net de l'insuffisance ordinaire du tracé des plans dans ces constructions. Ce fait n'était pas apparu avec netteté dans les premières

---

(1) Il a encore 1 m. 65 de longueur.

(2) Pong Kai 552, cf. I. K. III, p. 256.

(3) Tien Tinh. Cf. HUBER, BEFEO, XI, p. 261.

études : frappés de l'aspect admirable de ces monuments, ceux qui eurent la joie de les découvrir, prêtèrent à leurs architectes tous les mérites : aussi bien les erreurs de tracé ne peuvent-elles être révélées que par des levés très minutieux, que l'état de ruine des monuments et les conditions particulièrement défectueuses où se trouvèrent les courageux pionniers, ne permettaient pas. Plus favorisés, il nous devient possible de nous rendre compte de l'enfantine maladresse des architectes de cette époque et de la négligence avec laquelle ils réalisaient leurs prodigieuses conceptions de décorateurs. A Ankor Thom les murailles, remarquablement orientées d'ailleurs, par exception, présentent sur une demi-face une erreur qui eut sa répercussion sur l'établissement du centre mathématique de la ville. Au Bayon, le relevé minutieux de M. H. Dufour a montré toute une série d'irrégularités dans l'épaisseur et la direction des murs, la largeur des galeries. Il est possible que quelques-unes de ces différences soient voulues : ce serait faire trop de crédit aux architectes khmèrs, en présence des malfaçons que présente la taille des moulures, les biais de tant de portes, et surtout la déplorable construction de l'ensemble, que d'admettre toutes les irrégularités de plan comme volontaires. J'ai moi-même pu relever exactement les axes d'un monument des plus soignés de cette architecture, Ankor Vat ; ils ne sont pas orientés avec rigueur et les différences, variables d'un axe à l'autre, atteignent pour la plus forte près de 2°. Personnellement d'ailleurs, dans les nombreuses mensurations que j'ai faites au Cambodge comme au Čampa, je n'ai pour ainsi dire pas trouvé deux mesures symétriques pareilles.

Il est intéressant de constater ici la négligence avec laquelle sont tracés les deux quadrilatères des palais, les défauts d'alignement de la chaussée, son raccord pénible avec la terrasse du sanctuaire ; il semble que tout cela ait été établi uniquement à l'œil. N'oublions pas d'ailleurs qu'un tracé mathématiquement exact est fort difficile à réaliser, même avec les appareils perfectionnés que nous possédons, et que des erreurs extrêmes en plan sont invisibles en exécution. La preuve la meilleure en est que les irrégularités de Vat Phu n'ont été signalées par personne (1) et que nous-même ne les aurions pas soupçonnées sans le soin apporté à notre levé. Aussi fera-t-on bien, je crois, d'attacher dans la suite moins d'importance aux irrégularités d'axe des monuments khmèrs, et c'est peut-être faire bien de l'honneur à leurs géomètres que d'expliquer ces irrégularités et les inachèvements des temples par des motifs religieux.

Il ne semble pas inutile non plus d'attirer l'attention sur la conception spéciale qui fit réaliser les voûtes-toits de ce monument. Je crois bien que le

---

(1) J'entends des auteurs qui ont parlé de Vat Phu, car une part en est indiquée sur un très bon plan qui avait été dressé par M. KLISBER, en service à Ban Muan, daté du 10 novembre 1904.

cas est unique, car si le temple du Praḥ Vihār montre des pignons angulaires, par contre ceux-ci semblent avoir toujours formé la clôture de toitures légères (1). Vat Phu serait donc le seul exemple d'une tentative de traduction en matériaux robustes des constructions légères du temps, au moins pour les couvertures (2). Pour les pignons et les voûtes, la copie paraît avoir été directe ou du moins aussi approchée que possible. C'est ce que semble indiquer le découpage des cornes d'angle inférieur si loin d'une construction normale en pierre. On ne sent pas là le long travail qui a dû faire naître l'autre système, celui des voûtes curvilignes. Si, comme nous le croyons, cette dernière architecture a sa première origine dans une construction légère, elle n'a dû prendre sa forme classique que par une lente adaptation. Mais il faut un effort pour y retrouver des formes d'architecture en bois ou en enduit. Aussi croyons-nous que cet édifice de Vat Phu peut nous donner un renseignement précieux sur ce qu'était l'architecture légère à cette époque, au moins dans ses toitures. C'est d'ailleurs ce qu'indiquaient les formes de l'architecture actuelle et ce serait une confirmation qu'elle n'a en somme que peu changé depuis ce temps.

Pour terminer résumons l'histoire du monument telle que cette étude déjà longue permet de la concevoir. Au pied du Liṅgaparvata se dresse dès avant le VII<sup>e</sup> siècle de notre ère un sanctuaire au flanc de la montagne, tandis que peut-être dans la plaine avoisinante existait déjà un bassin pour le service du temple. Dès l'origine l'eau d'une source voisine est amenée pour arroser le dieu d'une ablution perpétuelle. Quelques siècles après (X<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle sans doute) une riche nef de grès, voûtée en forme de toiture, est édifiée devant le vieux sanctuaire. Un trésor, l'édifice S., est construit vers le même temps à côté et bientôt une curieuse image des dieux principaux est adorée en arrière. Les abords immédiats du monument sont organisés. La muraille de roche peut bien avoir fourni une partie des matériaux des constructions nouvelles et il ne serait pas impossible que l'aménagement des galeries postérieures et de la source date de cette époque. Peut-être les hauts soutènements furent-ils installés alors pour permettre de remblayer les roches du bas de la montagne et augmenter l'esplanade où s'avancait la nouvelle nef. Il est possible aussi que l'installation des six templions de briques, ainsi que des terrasses et chaussée postérieure soit du même temps.

---

(1) Cf. I. K. II, p. 173.

(2) Les parties basses sont pareilles aux éléments correspondants de l'architecture en pierre. Les constructions légères étaient-elles dans leurs parois différentes des autres, c'est ce qui paraît résulter du seul spécimen existant d'une certaine ancienneté, les débris utilisés à Vat Phsār, notamment les fenêtres (Cf. BEFEO, XIII, 1, p. 18).

Un ou deux siècles plus tard (XII<sup>e</sup> ou XIII<sup>e</sup>) (1) la nécessité se fit sentir d'établir de vastes bâtiments, peut-être royaux, et les deux palais furent construits. Il est possible et même probable que la prolongation de la chaussée jusqu'au lac, comme l'aménagement de la partie occidentale du bassin et la création de la terrasse d'accès inachevée soient également des opérations de la même époque.

Les palais, au moins leurs porches, avaient été voûtés à l'imitation de la nef ordinaire ; mais la tentative fut vaine, et si les voûtes des galeries durèrent quelque temps, on n'en fut pas moins obligé bientôt de les remplacer par des toitures. Il en fut de même pour l'édifice supérieur, le jour sans doute voisin où le vieux sanctuaire s'écroula, entraînant dans l'ébranlement les voûtes hardies du reste de l'édifice. Il fallut remonter tant bien que mal la cella ruinée, y raccorder la nef, et recouvrir tout l'édifice peut-être comme aujourd'hui en simple chaume. Le temps ou les moyens manquèrent de parachever la restauration du sanctuaire, et le monument passa entre les mains des Laotiens qui y établirent une bonzerie ; ils transformèrent le temple en pagode bouddhique en utilisant les décombres de briques sans doute rejetées en quelque coin. C'est sous cette forme bâtarde qu'il nous est parvenu. Il est à souhaiter que des réparations intelligentes le remettent en partie dans son état primitif et assurent la conservation d'un des édifices les plus originaux que nous aient laissés les Khmèrs.

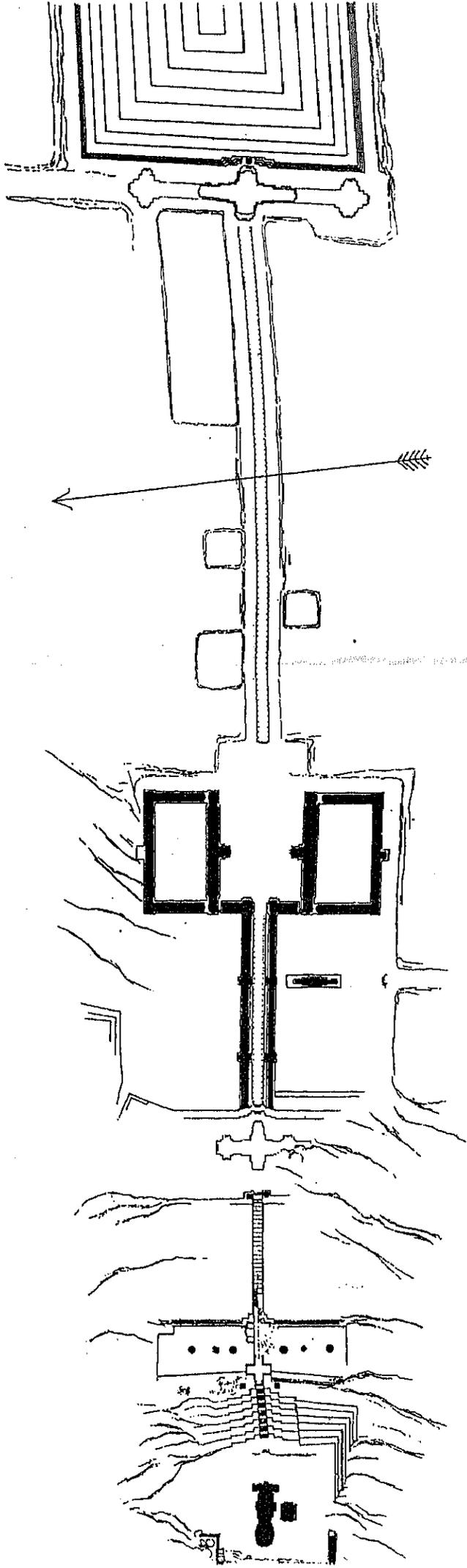
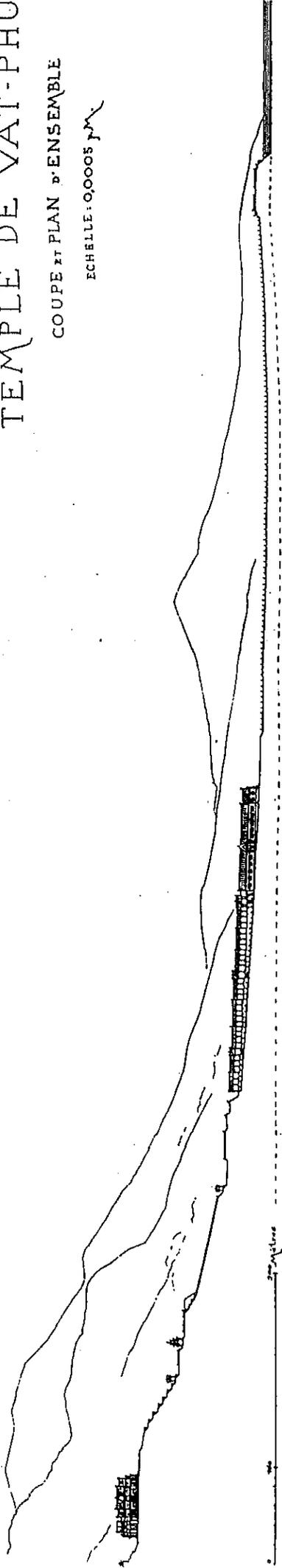
---

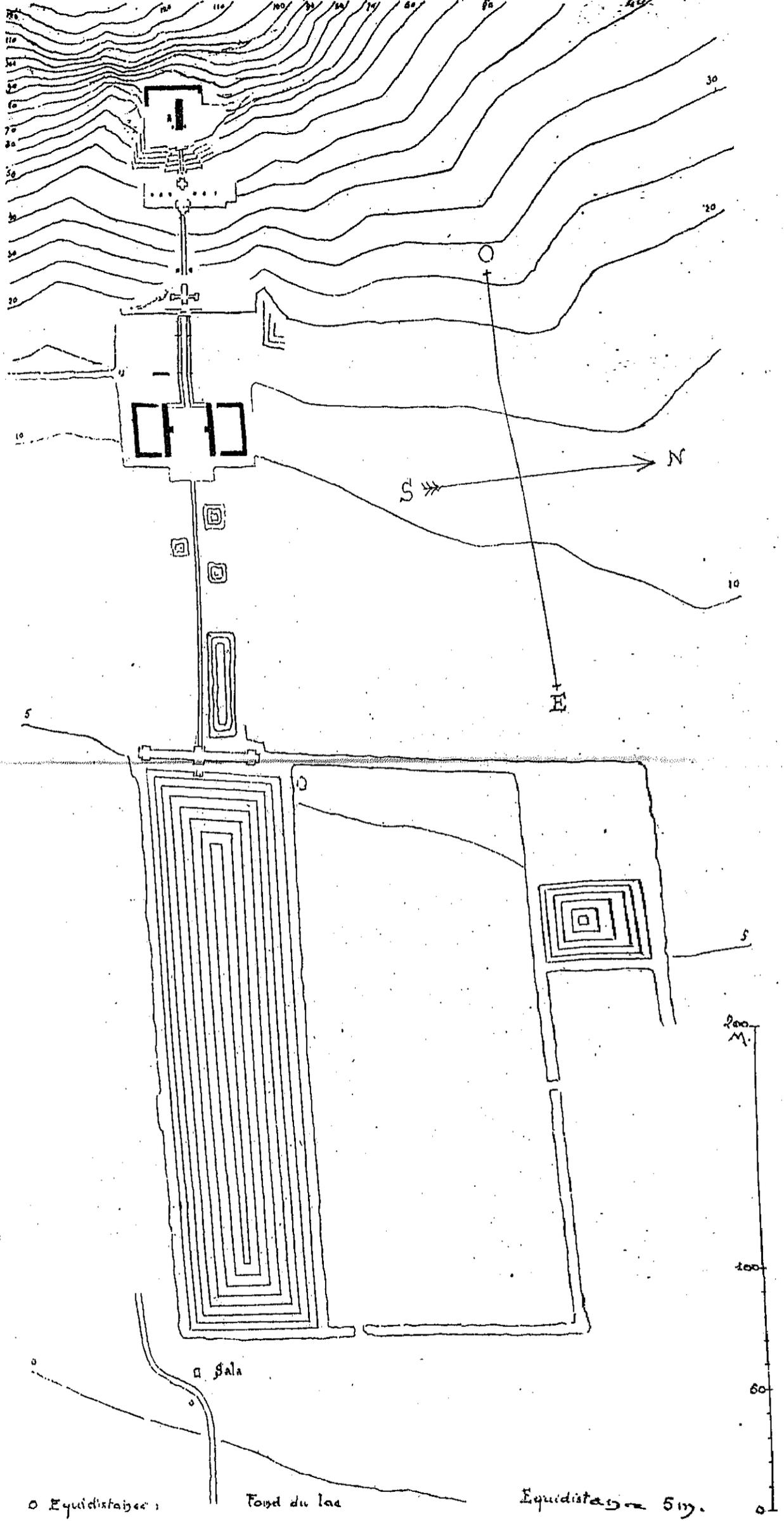
(1) Peut-être 1139 A. D., la date donnée dans la stèle b, (AYMONIER, *Cambodge*, II, p. 164.

# TEMPLE DE VAT-PHU

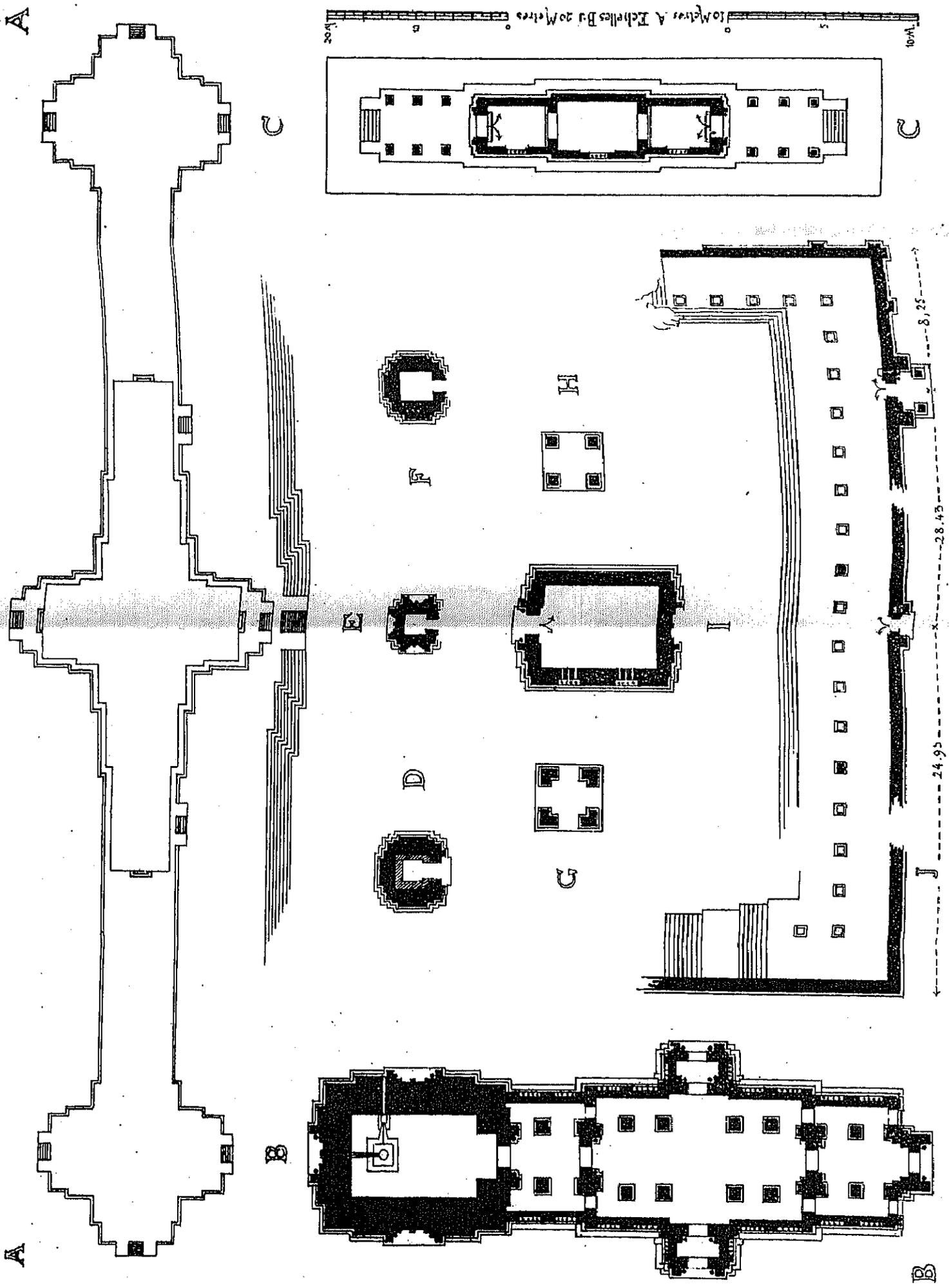
COUPE ET PLAN D'ENSEMBLE

ECHELLE: 0,0005 M/M



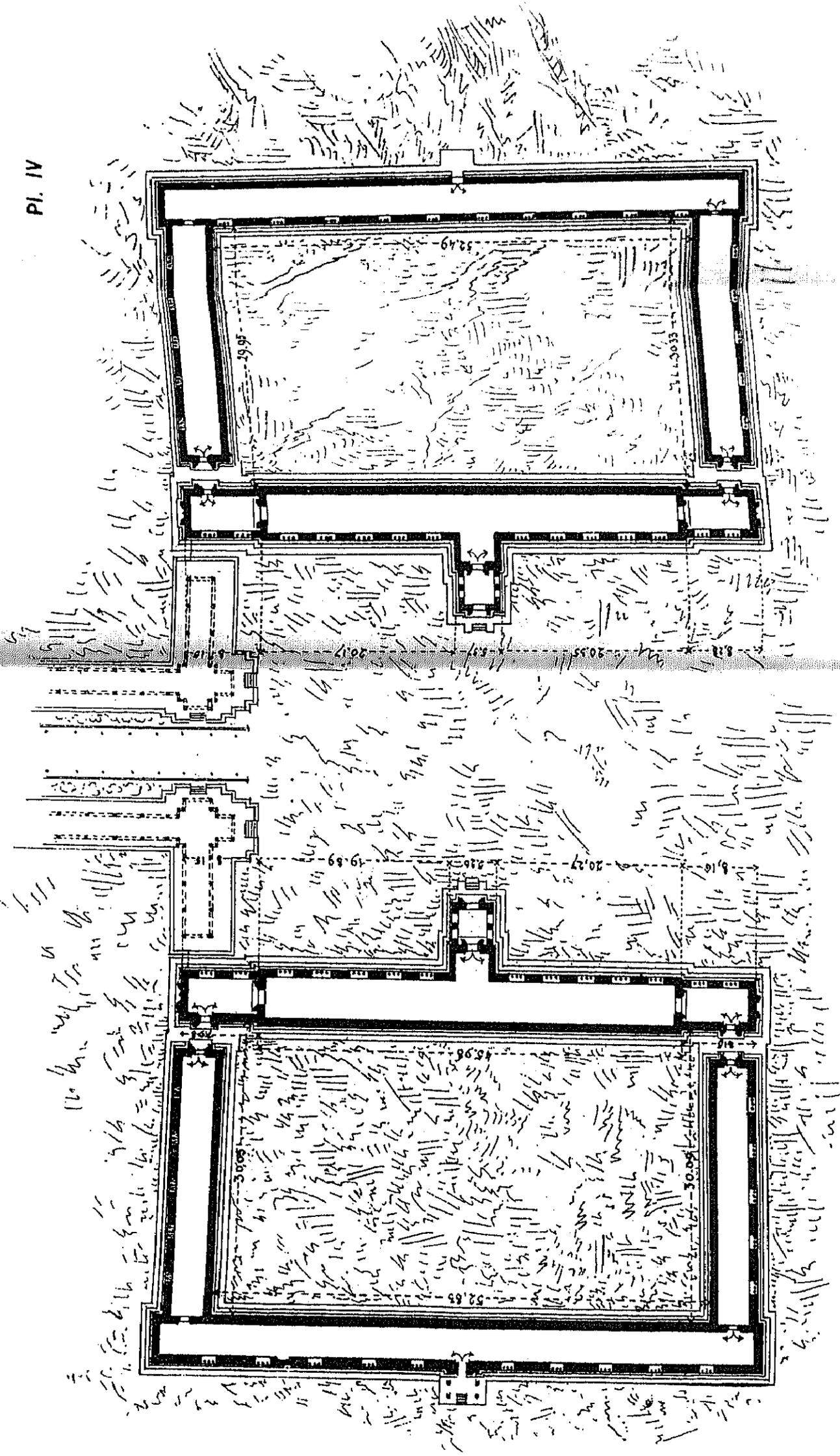


VAT-PHU — PLAN GÉNÉRAL.  
 Echelle: 1/3 mill. par mètre



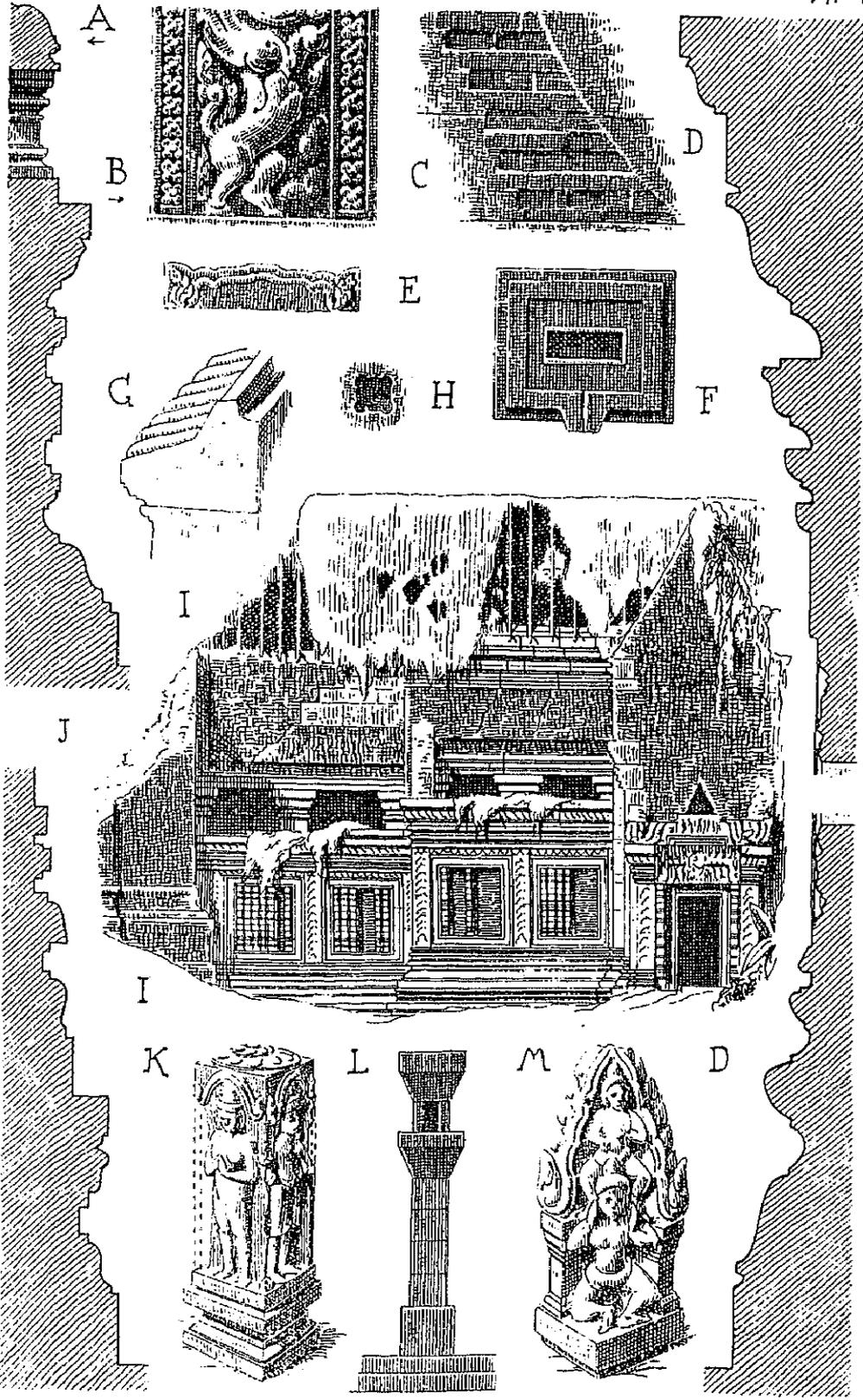
PLANS DES DIVERS BÂTIMENTS.  
 Echelle générale: 0 m. 004 m. par mètre; A, 0 m. 002 m. par mètre.

Pl. IV

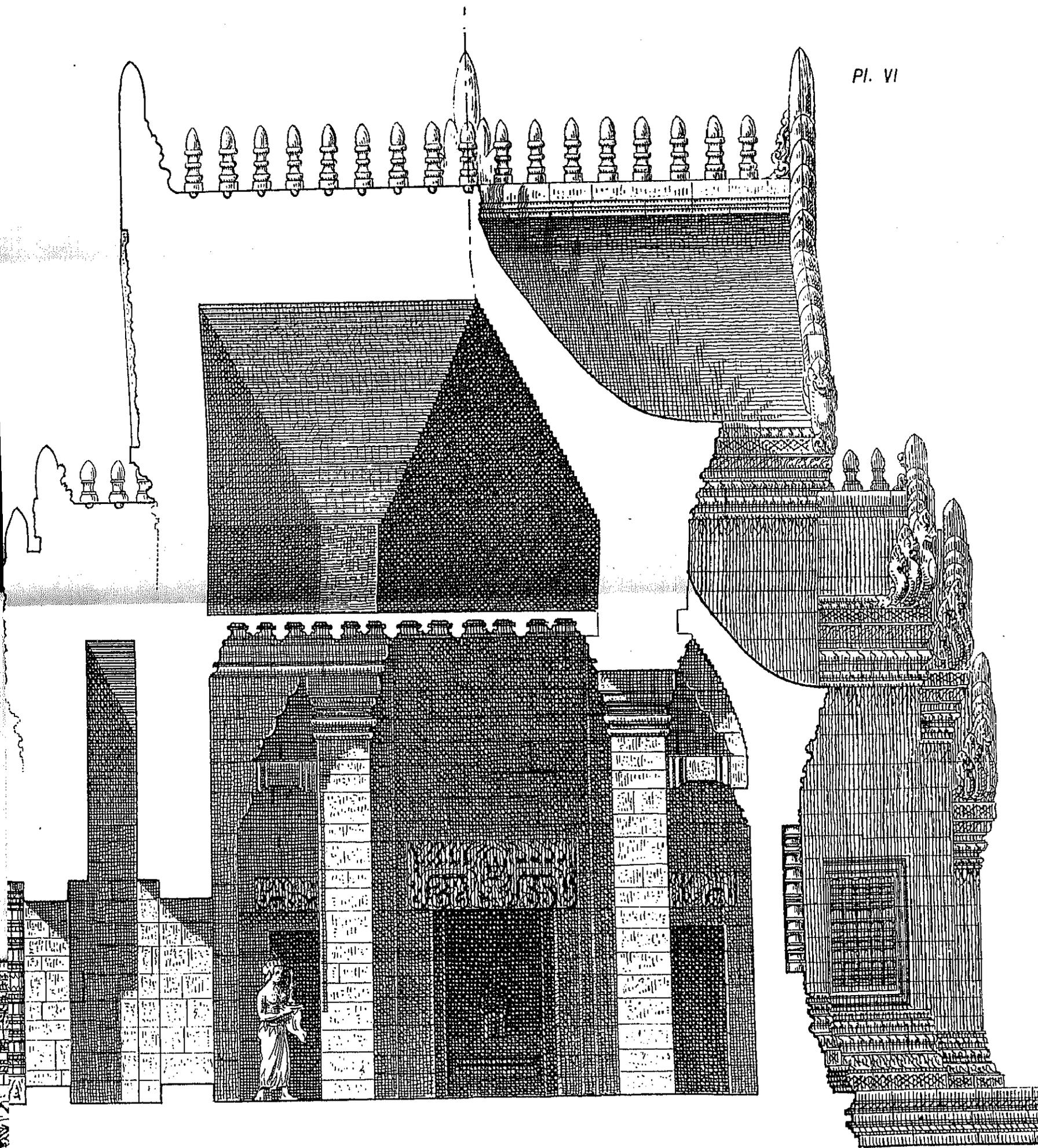


PLAN DES « PALAIS » (2)

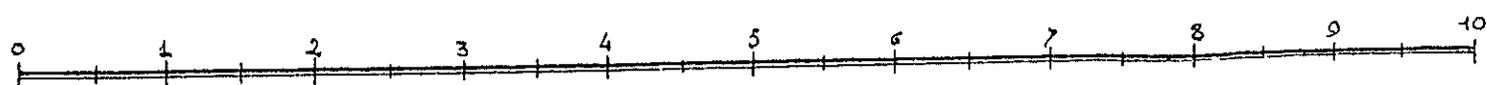
Echelle : 0 m. 002 m. par mètre.



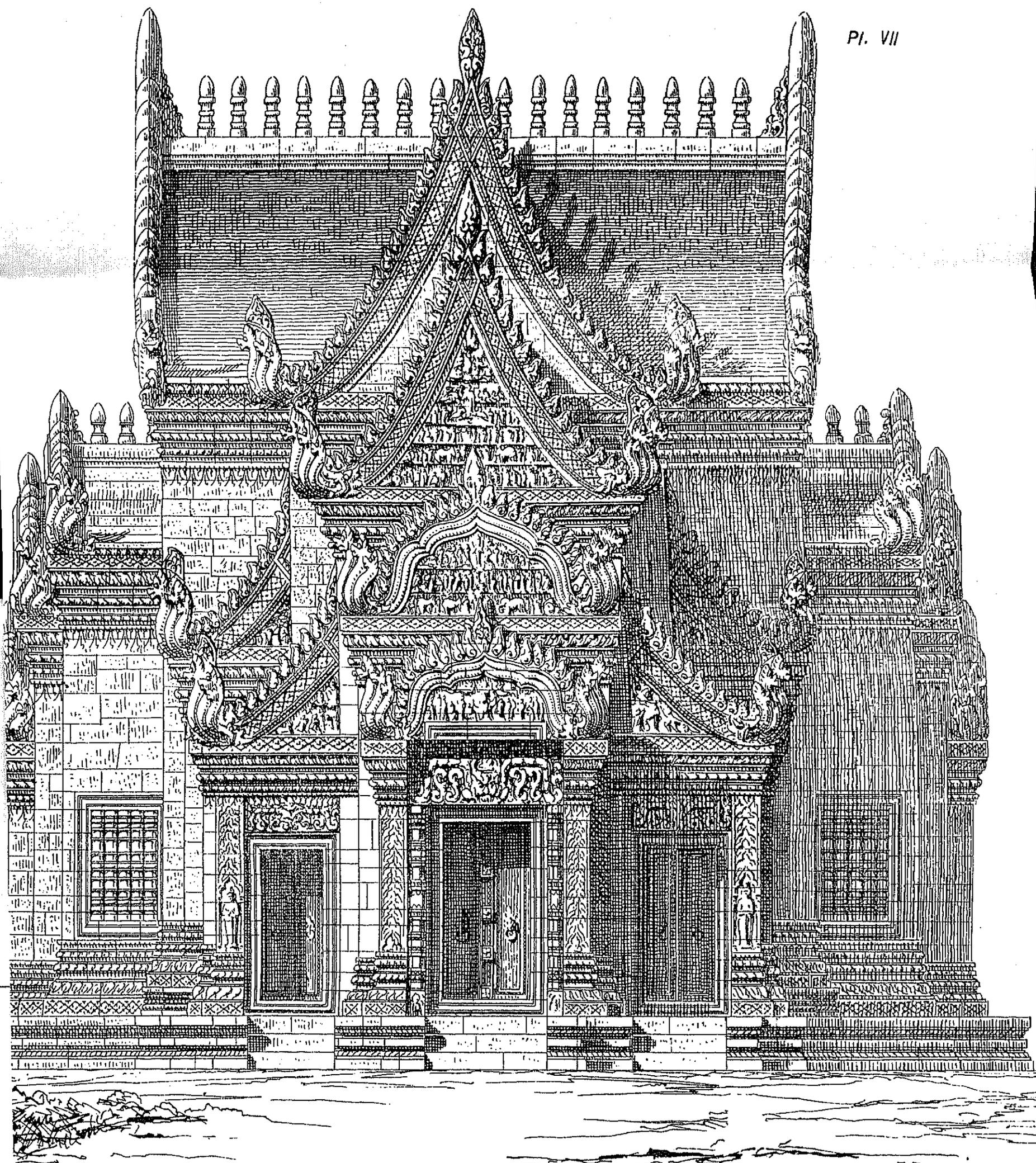
DÉTAILS DES MONUMENTS.



Echelle :



SANCTUAIRE PRINCIPAL: COUPES  
Echelle: 0 m. 02 c. par mètre



J. H. ARMENTIER

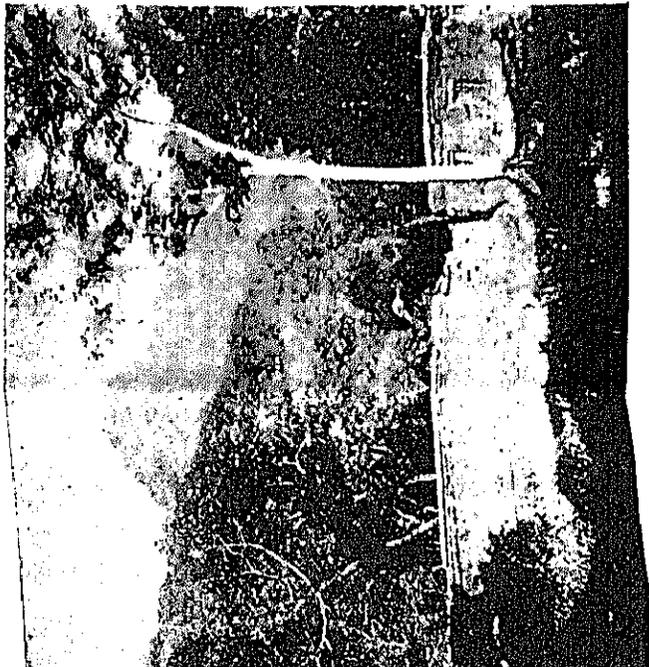


SANCTUAIRE PRINCIPAL : FAÇADE ORIENTALE

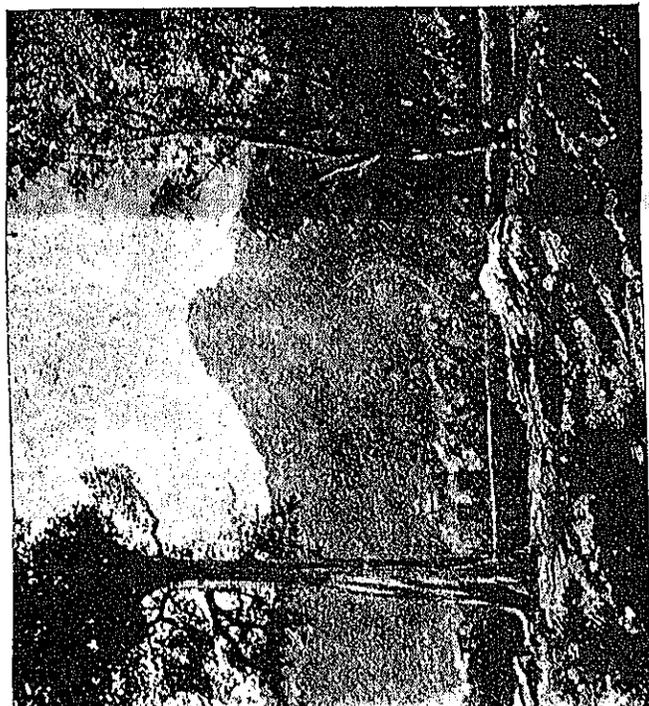
Echelle : 0 m. 02 e. par mètre.



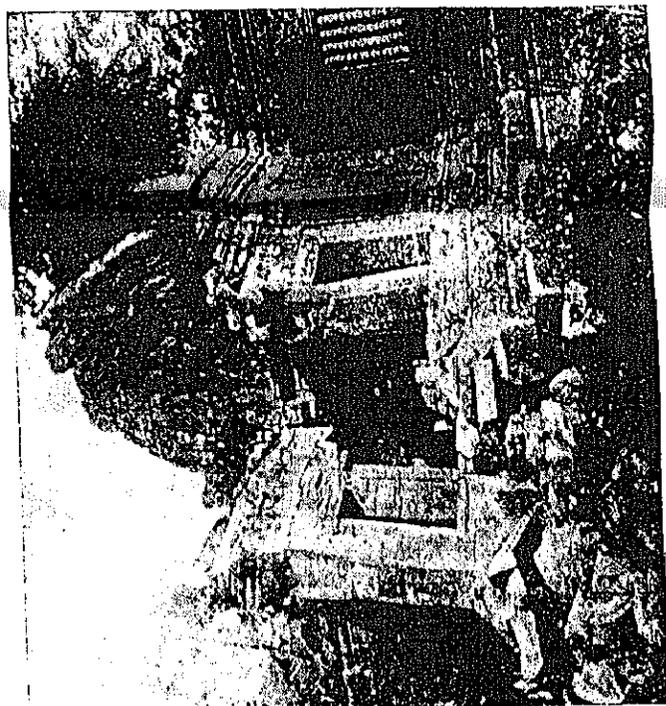
C — BOIS DE LA PREMIERE AVENUE



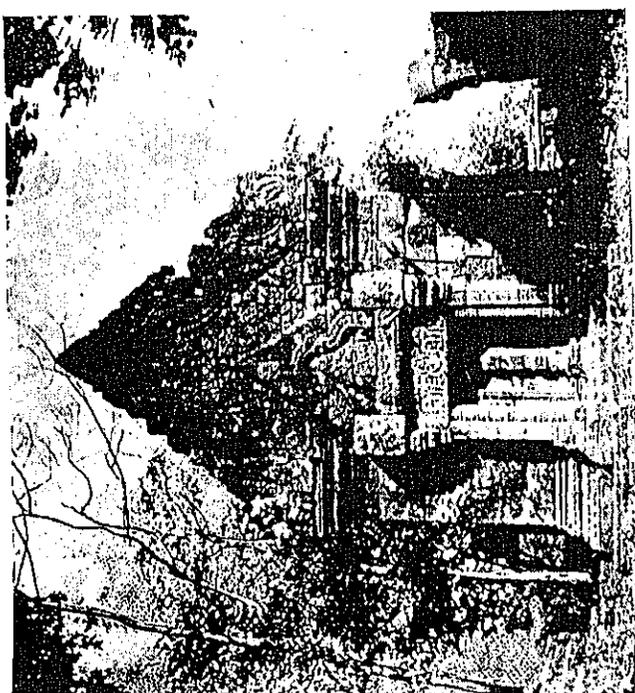
F — PONT N. : GOUR, ANGLE N. O.



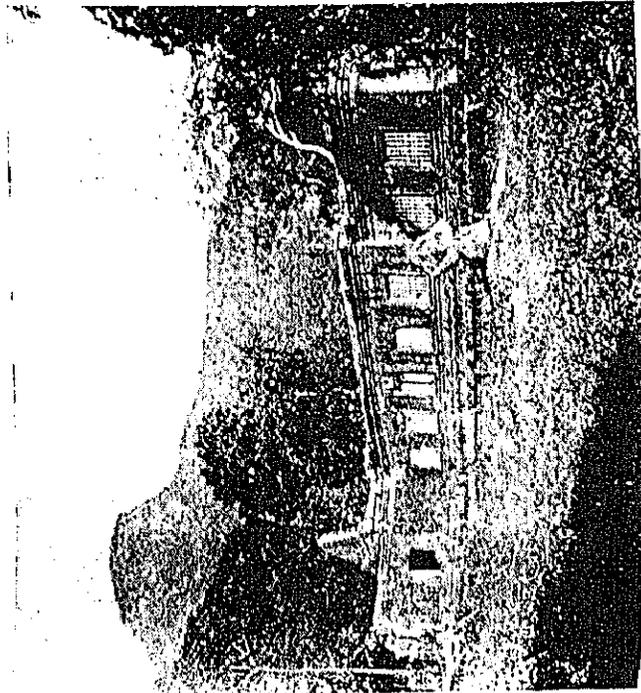
B — LAC ET MONTAGNES DE VAL BUI.



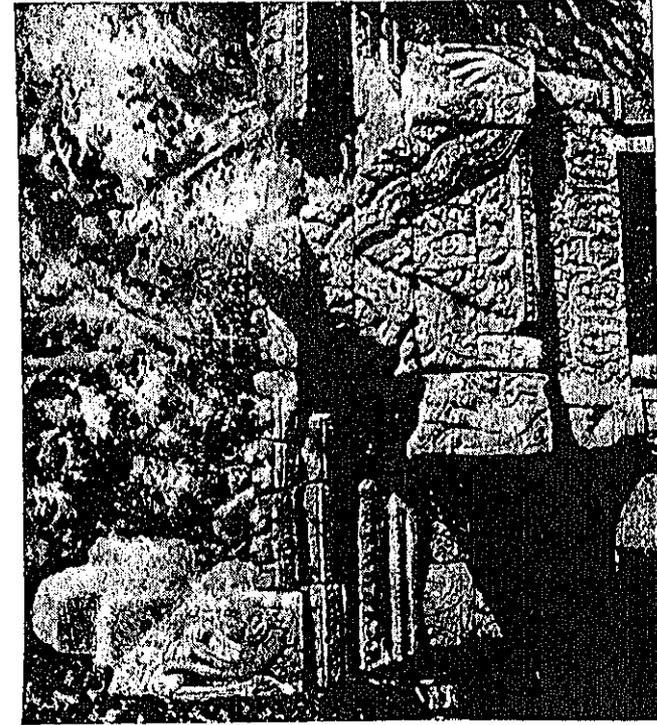
E — PALAIS N. : PORCHE S.



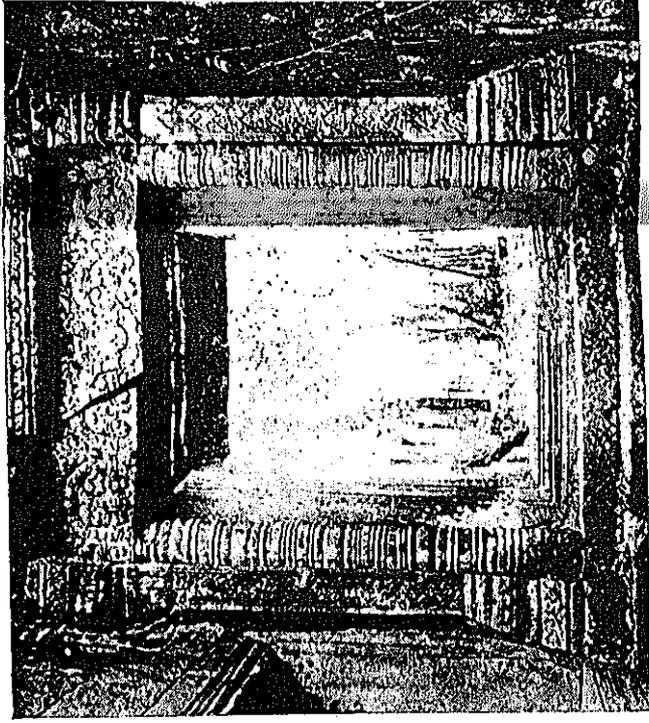
A — PALAIS S. : GALERIE PRINCIPALE, PIGNON O.



D — PALAIS N. : FAÇADE SUR L'ESPLANADE



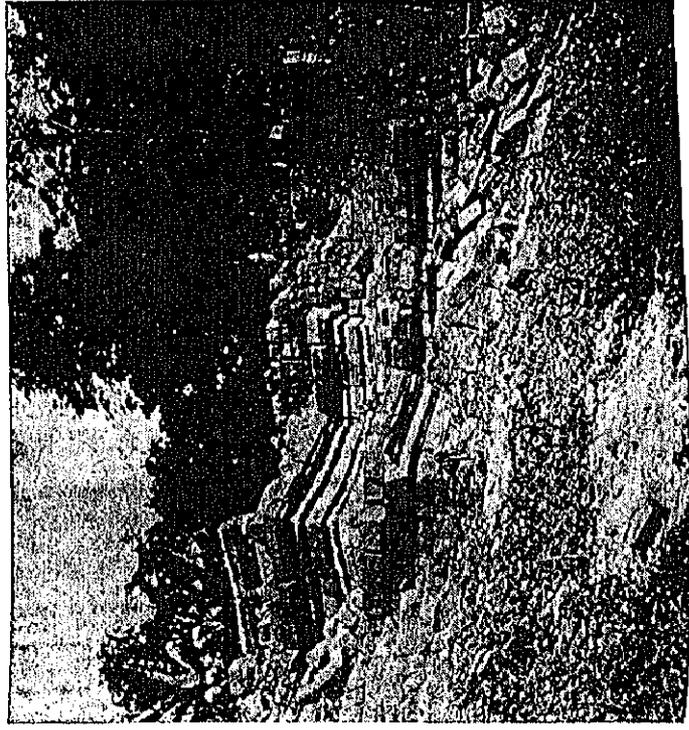
A — PALAIS S.: GALERIE PRINCIPALE, EXTREMITÉ E., FRONTON DE LA PORTE LATÉRALE N.



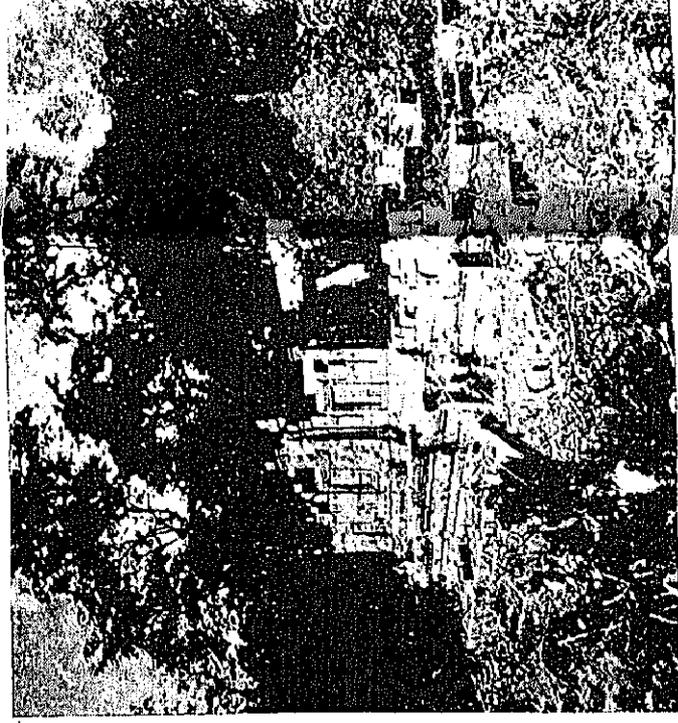
B — PALAIS S.: GALERIE PRINCIPALE, PORTE INTÉRIEURE (I).



C — PALAIS S.: AUCUN DES PIGNONS AUCUN



D — ESCALIERS DE LA TERRASSE AUX SIX TEMPLES.



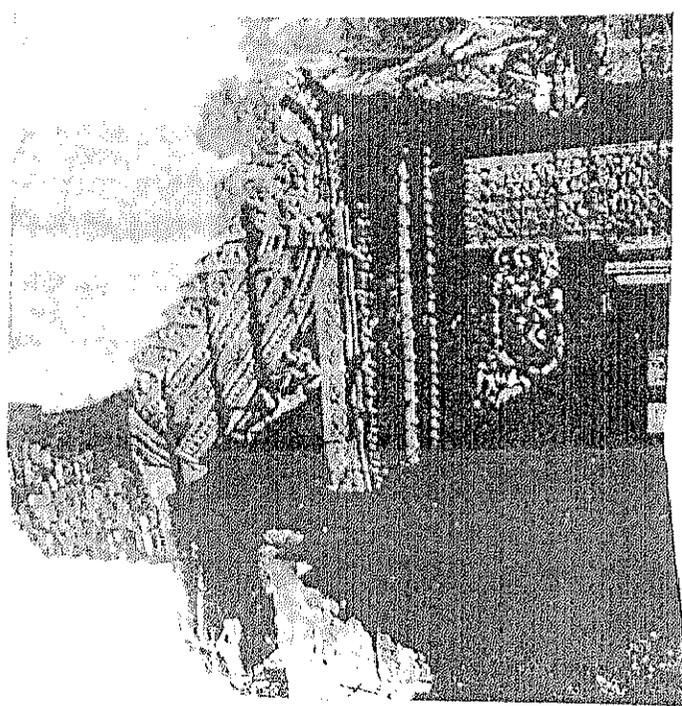
E — ÉDIFICE ISOLÉ, ANGLE S. E.



F — PALAIS S., ET GRANDS SOULEVEMENTS.



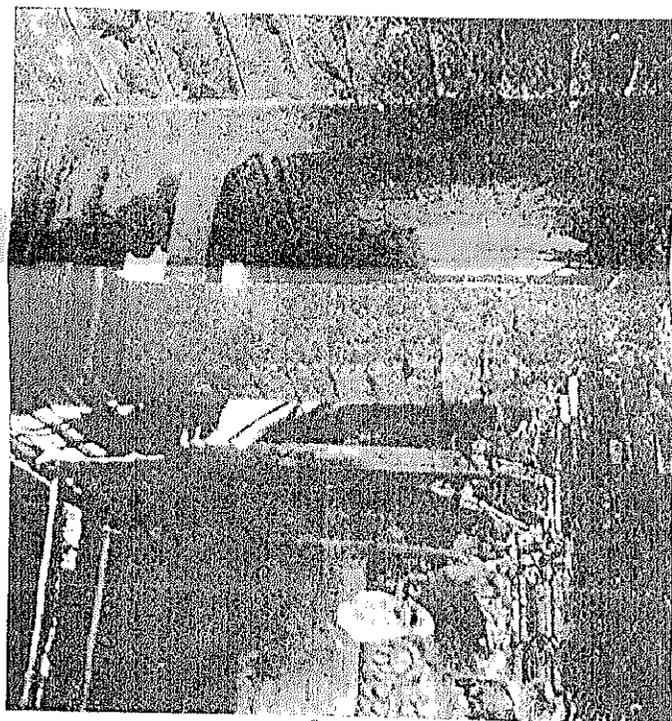
A — TEMPLE : PORTE N. DU TRAJANE.



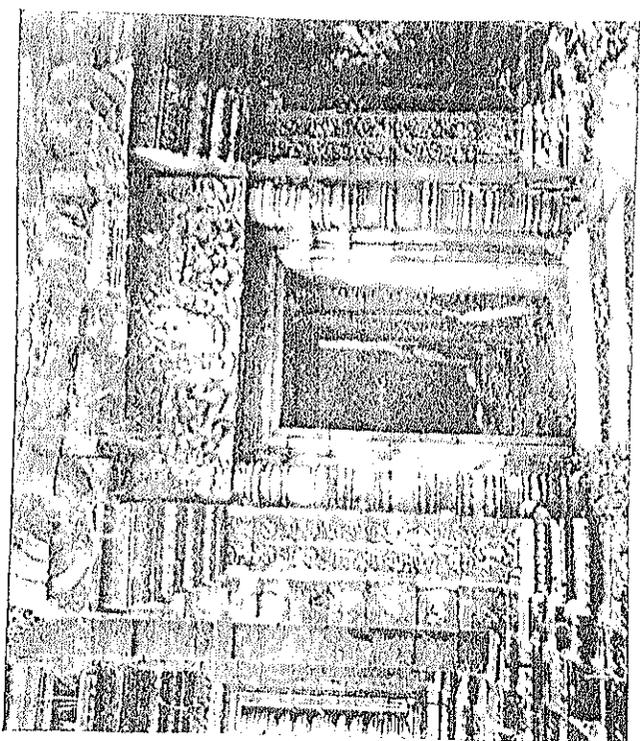
F — TEMPLE : FACADE E., PARTIE N.



B — TEMPLE : FACADE E.



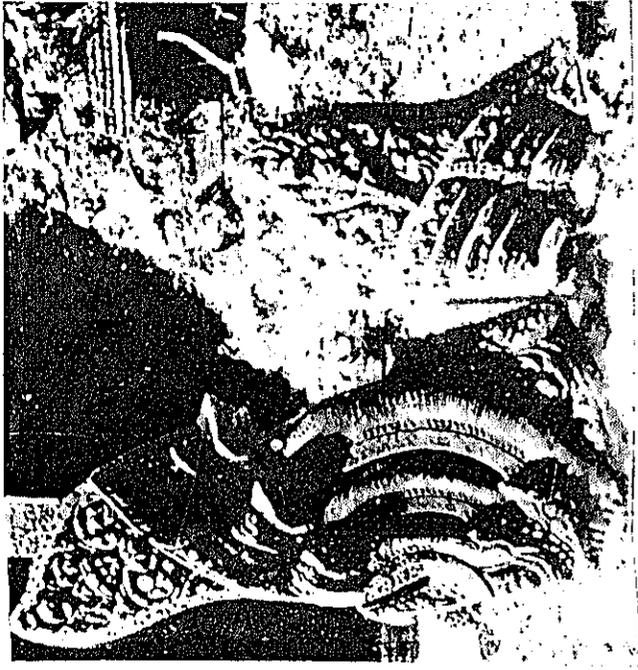
E — TEMPLE : INTERIEUR, VUE DE SUD-OUEST.



A — TEMPLE : PORTE N. DU TRAJANE.



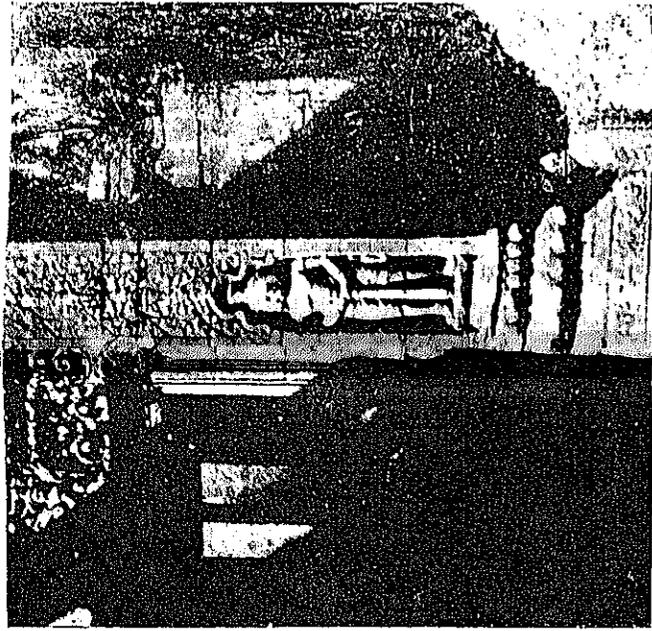
D — TEMPLE : FACADE E., PARTIE S.



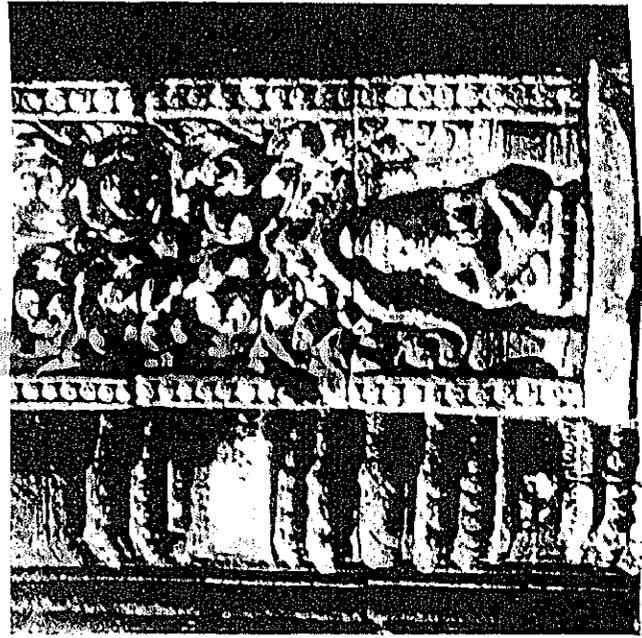
1 — TEMPLE: ANGLES DU PIGNON PRINCIPAL E.



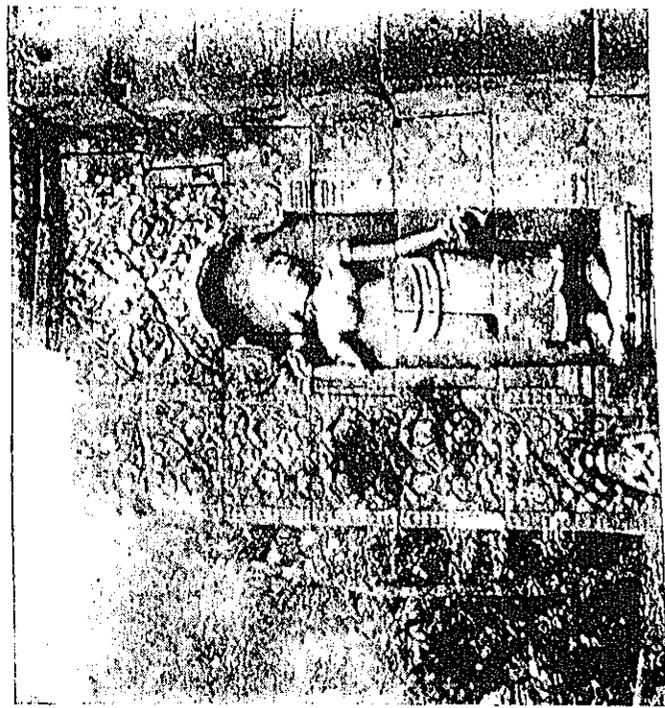
2 — TEMPLE: VESTIBULE DU TRANSSEPT SUD-OUEST DE L'ÉGLISE: INTERIEUR.



B — TEMPLE: FAÇADE E., DVARAPALA N.



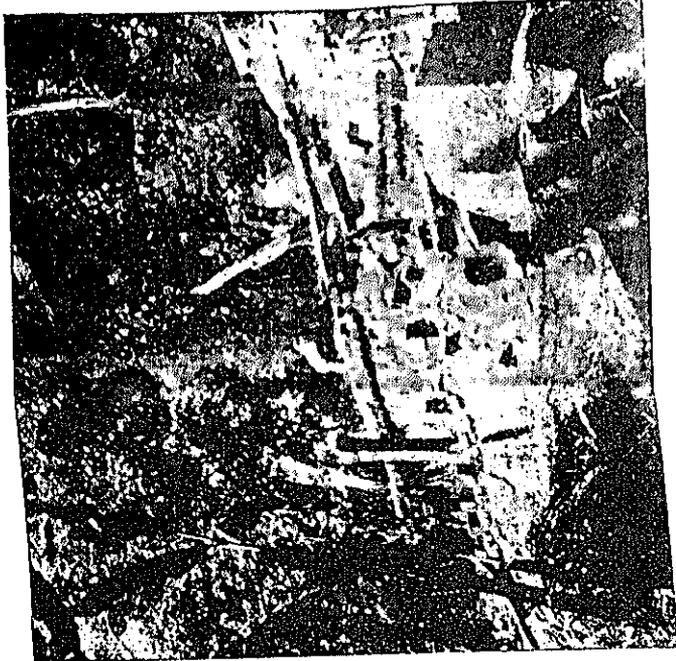
E — TEMPLE: FAÇADE E., PORTE PRINCIPALE, PILLASTRE V.



A — TEMPLE: FAÇADE E., TRAVÉE N.



D — TEMPLE: FAÇADE E., TRAVÉE S., BUSTE.



C — GALERIE POSTÉRIÈRE.



F — LA SOURCE ET LA PALAISE.



B — EDIFICE S., FACADE E.



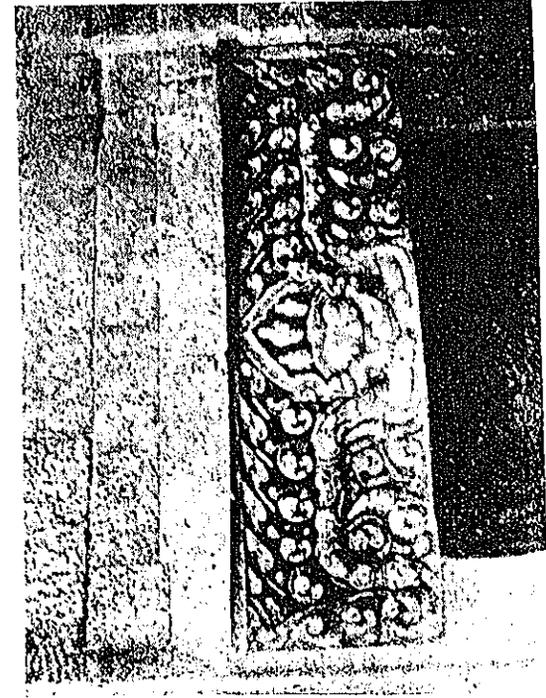
E — GARUDA DE LA SOURCE



A — PREMIER SOUTÈNEMENT INTÉRIEUR, PARTIE N.



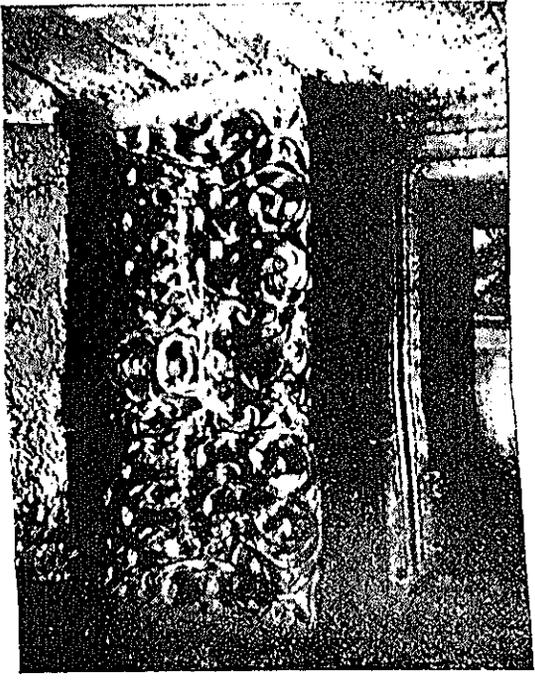
D — GALERIE POSTÉRIÈRE, ESCALIERS N.



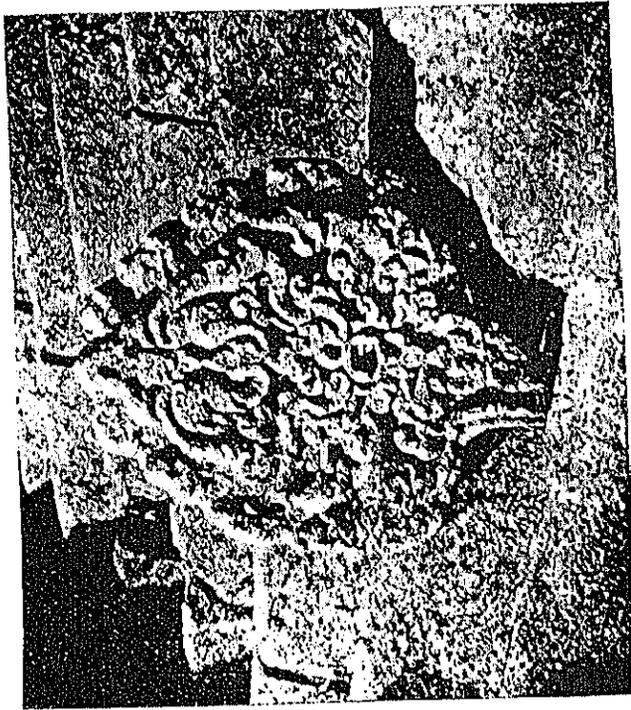
A — TEMPLE : NEF PRINCIPALE, LINTEAU DU FOND.



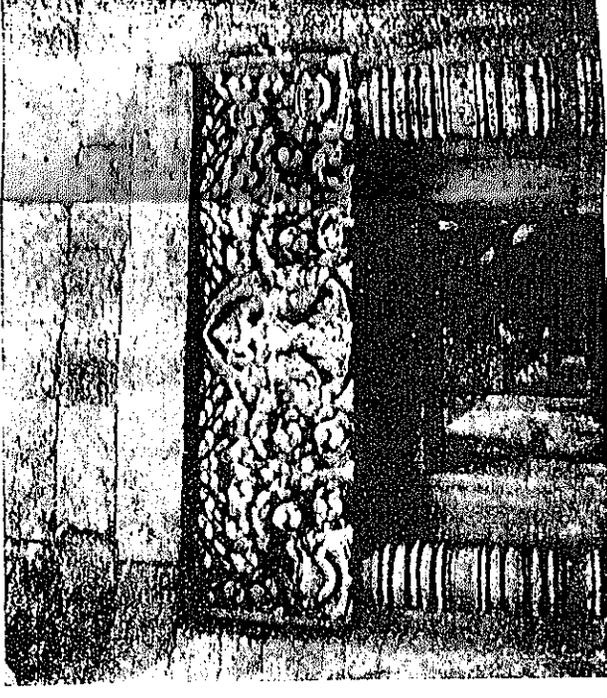
B — GROUPE SCULPTÉ AU PIED DE LA GALERIE POSTÉRIEURE.



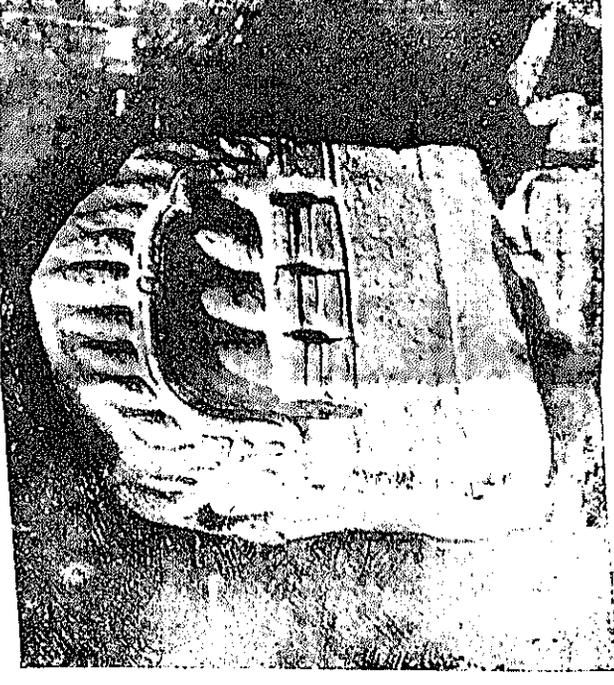
C — TEMPLE : VESTIBULE ORIENTAL, NEF S., LINTEAU INTÉRIEUR.



D — ARCADE PERCÉE.



E — TEMPLE : VESTIBULE ORIENTAL, NEF CENTRALE, LINTEAU INTÉRIEUR.



F — PIERRE AU LINGAN.

QUATORZIÈME ANNÉE

TOME XIV, n° 3

Prix: 2 fr. 50

BULLETIN

DE

# l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

UNE RECENSION PALIE DES ANNALES D'AYUTHYA.

Par GEORGE COEDIS.

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



HANOI

IMPRIMERIE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

1913

## BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

Le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* est en vente à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient et à l'Imprimerie d'Extrême-Orient, éditeur; à Paris, chez E. LEROUX, 28, rue Bonaparte; à Leipzig, chez O. HARRASSOWITZ, 14, Querstrasse. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 francs, port compris.

Chacun des volumes déjà parus (tomes I à XII, correspondant aux années 1901 à 1912), est mis en vente au prix de 20 francs, sauf les tomes I et III (1901 et 1903), qui ne sont plus vendus séparément.

Chaque numéro simple, paru antérieurement à l'année 1912, est vendu 5 francs; chaque numéro double, 10 francs.

A partir de l'année 1912, chaque numéro est vendu à un prix spécial, indiqué sur la couverture.

Il reste quelques collections complètes des douze premières années, mises en vente au prix de 300 francs.

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

### Articles parus en 1914

- |   |          |
|---|----------|
| 1. E. HUBER. — Etudes bouddhiques.        | 1 fr. 50 |
| 2. H. PARMENTIER. — Le temple de Vat Phu. | 3 fr. 50 |

### Articles à paraître.

- |   |  |
|---|--|
| H. MASPERO. — Sur quelques textes anciens de chinois parlé.                 |  |
| J. PRZYLUCKI. — L'or dans le folklore annamite.                             |  |
| A. BONIFACY. — Nouvelles recherches sur les genres thériomorphes au Tonkin. |  |
| R. DELOUSTAL. — Des déterminatifs en annamite.                              |  |
| P. PHAM-QUYNH. — Deux oraisons funèbres annamites.                          |  |
| H. PARMENTIER. — L'architecture interprétée dans les monuments du Cambodge. |  |



# UNE RECENSION PÂLIE DES ANNALES D'AYUTHYA

PAR GEORGE CŒDÈS.

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

La plus ancienne recension des Annales d'Ayuthya est celle qui fut rédigée en 1680 à la requête de Phra: Narai et dont un manuscrit, retrouvé en 1907 et conservé depuis à la Bibliothèque Vajirañāṇa, a été publié la même année par le Prince DĀMRŌNG <sup>(1)</sup> et traduit par M. FRANKFURTER <sup>(2)</sup>. C'est une recension du type *sāṅkhēb* (*sāṅkhepa*) ou « concis », simple énumération des faits qui se sont passés chaque année depuis la fondation de la capitale jusqu'en 1604.

Avant la publication de ce texte, on ne disposait que de deux versions des Annales d'Ayuthya ou *Phōṅsāvadan Krūng Kāo*. La première en date est celle dont la traduction a été publiée par TAYLOR JONES de 1836 à 1838 <sup>(3)</sup>. L'autre, qui est en même temps la plus connue, a été compilée en 1840, sous le règne de Phra: Nāṅg Klāo, par le Prince Pārāmanuxīt Xīnṇōrōt, imprimée par BRADLEY à Bangkok en 1865 et réimprimée plusieurs fois dans ces dernières années <sup>(4)</sup> : c'est elle qui a servi de base aux travaux de PALLEGOIX <sup>(5)</sup>, de BOWRING <sup>(6)</sup>, de BASTIAN <sup>(7)</sup>, de SMITH <sup>(8)</sup> et de ROCHEDRAGON <sup>(9)</sup>. Cette version de Pārāmanuxīt avait été à son tour revue par le roi MŌNGKŪT, dont le manuscrit, conservé à la Vajirañāṇa, vient d'être publié par le Prince DĀMRŌNG <sup>(10)</sup>. Toutes ces recensions sont du type *phītsadān* (*visāra*) ou « développé » : ce sont des Chroniques.

(1) Phra: Rāxāphōṅsāvadan Krūng Kāo xa:bāb Luāng Pra:sōt Āksōrānt, Bangkok, 1907.

(2) *Events in Ayuddhya from cholasakaraj 686-966*. Journal of the Siam Society, vol. VI, part. 3, Bangkok, 1909.

(3) Dans le *Chinese Repository*, V (1836), pp. 55, 105, 160, 537 ; VI (1837), pp. 179, 268, 321, 396 ; VII (1838), pp. 50, 543.

(4) Je cite d'après l'édition de 1902.

(5) *Description du royaume thaï*, II, p. 74.

(6) *Siam*, I, p. 43.

(7) *Die Völker des östl. Asien*, t. I, p. 360 et suiv.

(8) *History of Siam*, Bangkok, 1880-1882.

(9) *Bull. soc. géogr. Rochefort*, XII (1890-91), pp. 81, 186, 254 ; XIII (1891-92), p. 11.

(10) Phra: Rāxāphōṅsāvadan xa:bāb Phra: Rāxāhāllhalekhā, Bangkok, 1913.

En outre de ces recensions et antérieurement à elles, il a sûrement existé un premier essai de reconstitution de la Chronique royale détruite en 1767 dans l'incendie d'Ayuthya, essai dû au Prince MĀHĒSUĒN INTHĀRAMĒT et achevé en 1795 sous le règne de Phra: Phūtthā Jōt Fa (1). C'est peut-être un fragment de ce travail, que l'on croyait perdu, dont le Prince Dām̄rōng signale l'existence à la Vajirañāṇa, en même temps que celle d'un fragment de 1783 (2). Il est à souhaiter que ces deux documents soient prochainement rendus accessibles, car il n'est pas impossible qu'ils donnent matière à d'intéressants rapprochements avec le texte que je publie aujourd'hui.

Celui-ci est extrait du *Saṅgītivāṃsa*, ouvrage religieux pâli écrit en 1789, dont il va être question dans un instant. Il est du genre concis; mais il diffère à la fois de la recension de 1680, et du résumé donné par BRADLEY en tête de son édition: sa chronologie est généralement d'accord avec la première contre le second. Je n'ai pas l'intention de discuter sa valeur dans ce travail qui n'est pas une étude critique des sources de l'histoire du Siam: je me propose simplement de rendre accessible un document, inconnu jusqu'à présent, dont il faudra désormais tenir compte.

Le *Saṅgītivāṃsa* (généralement écrit *Saṅgītiyavāṃsa*) est représenté au Cambodge par cinq manuscrits:

1° (A) Ms. conservé à la pagode royale ou Vat Prāḥ Kēv de Phnom Péñ et paraissant avoir été écrit au Siam à une date récente: 169 olles formant 7 *phūk* ou liasses d'olles.

2° (B) Ms. appartenant à la bonzerie de Vat Pōthivan (province de Phnom Péñ) et provenant de la bibliothèque d'un bonze nommé Prāk, mort il y a quelques années à Vat Uṇṇālōm (Phnom Péñ), qui portait le titre de Prāḥ Buddhaghosa. Le ms., également en 7 *phūk*, a dû être copié par un scribe cambodgien: il porte de la main du Buddhaghosa de nombreuses corrections à l'encre qui justifient pleinement la réputation de science laissée par ce bonze.

3° Ms. copié sur le précédent et appartenant à un bonze de Vat Uṇṇālōm, le Prāḥ Dhammakravivāṃsa « Koñ ».

4° Ms. de Vat Ćrei Hó Pnou (Khum Vāl, province de Koñ Pisēi); ms. sans valeur, copié en 1912 par un scribe ignorant.

5° Ms. de Vat Kāmphēn (Battambañ) que je n'ai pas vu.

Le *Saṅgītivāṃsa* a été composé au Siam et achevé en l'an du Buddha 2332, année du Coq, durant la lune croissante du mois de Citta (27 mars-10 avril

---

(1) Ce travail aurait été imprimé en 1835. C'est peut-être lui que TAYLOR JONES a traduit, mais ce n'est pas absolument sûr.

(2) Edition de la Chronique revue par le roi MŌNGKŪT, vol. I, préface, p. 5.

1789), par un religieux portant le nom, ou plus exactement le titre de *Vimaladhamma* (1) : c'est du moins ce que nous apprend le colophon. Ce n'est pas une œuvre originale, mais une compilation faite de pièces et de morceaux ajustés sans grand art. Les passages rédigés par Vimaladhamma se reconnaissent sans peine à leur style maladroit et souvent incorrect : on en jugera par le morceau que je publie.

L'ouvrage est, comme son nom l'indique, une histoire des *saṅgīti* ; mais l'auteur ne se borne pas à redire après tant d'autres, le récit bien connu des premiers conciles. Il en énumère six autres, cinq à Ceylan et le dernier à Bangkok où, en 1788, deux-cent dix-huit bonzes firent le récolement des textes pâlis, dont une bonne partie avait disparu dans l'incendie d'Ayuthya (2). Mais cette histoire des conciles n'est qu'un prétexte à toutes sortes de digressions historiques qui sont certainement plus intéressantes que l'objet même de l'ouvrage.

Le *Saṅgītivamsa* est divisé, d'une façon un peu arbitraire, en neuf *paricheda* dont quelques-uns comprennent à leur tour plusieurs subdivisions.

---

(1) Orthographié *Bimaladhamma*. Mais la véritable forme n'est pas douteuse. Il y est d'ailleurs fait allusion dans la stance d'introduction :

Visuddhivaṅsaṃ pavaraṇ ca Buddhaṃ  
Visesakhemaṃ Vimalaṇ ca Dhammaṃ  
Visuddhisilaṃ abhivandiya Saṃghaṃ  
Karomi Saṅgītiyavaṅsanāmaṃ.

(2) Voici le sommaire, par lequel débute l'ouvrage.

Tatrayaṃ vibhavaṇā. Pathamasāṅgīti dutiyasāṅgīti tatiyasāṅgīti catutthasāṅgīti pañcamaṃ saṅgītisadisāṃ chaṭṭhamaṃ likkhitaṃ sattamaṃ saṃvaṇṇanalikkhitaṃ aṭṭhamaṃ saṅgahaṃ akkharasodhanaṃ navamaṃ saṅgahaṃ nānāvīruddhavisodhanaṃ cā ti navakāliko so Saṅgītiyavaṅso tato tato anukamāgūnato parihāyanto idha ahoṣi.

Tattha pathamasāṅgīti ti pathamasāṅgītikāle vinayaṇ ca dhammaṇ ca pañcaarahantasaṭāni sattamaṣe saṅgayhanti ti.

Dutiyasāṅgīti ti dutiyasāṅgītikāle sattaarahantasaṭāni aṭṭhamaṣe vinayādikaṃ saṅgayhanti.

Tatiyasāṅgīti ti tatiyasāṅgītikāle navamaṣe vinayādikaṃ saḥassaarahantā saṅgayhanti. Catutthasāṅgīti ti tathā saḥassaarahantā Laṅkādīpe dasamaṣe saṅgayhanti vinayādikaṃ. Pañcamaṃ saṅgītisadisāni ti anekasaḥassaarahantā ekādasamaṣe poṭṭhakesu tathā likkhapayitvā saṅgayimsu Laṅkādīpe.

Chaṭṭhamaṃ likkhitaṃ ti Buddhaghosācariyo Buddhavacaṇaṃ teṭṭhakaṃ Māgadhabhāsaṃ Laṅkādīpe likkhanti.

Sattamaṃ saṃvaṇṇanalikkhitaṃ ti anekasaḥassa bhikkhū dhammadharā bahussutā Māgadhabhāsaṃ anākuḷaṃ atthavaṇṇanaṃ saṃvaccharaṃ likkhitaṇ ca Laṅkādīpe karonti.

Aṭṭhamaṃ saṅgahaṃ akkharasodhanaṃ ti Jambudīpe teṭṭhakaḥ anekasaṭā bhikkhū akkharāni teṭṭhakesu saṃvaccharaṃ sodhenti.

Navamaṃ saṅgahaṃ nānāvīruddhavisodhanaṃ ti navamasāṅgahaṃ viruddhavisodhana-sāṅgītikāle bahussutā aṭṭhārasādhikā dve satabhikkhū viruddhaṃ naṭṭhaṃ vilikkhitaṇ ca likkhitaṇ ca atthavaṇṇanaṇ ca dhammavinayaṃ Ratanakosindaındaayodyanagare karonti yathābalaṃ.

Ayaṃ saṅkhepo.

Le premier est intitulé *Jambudīpasāṅgītiniddesa*. Il débute par le récit très abrégé de la prédiction de Dīpaṅkara, de la naissance et de la jeunesse du Bodhisatta, récit extrait textuellement de la *Dhammapadaṭṭhukathā* (Aggasāvakaṅkathā, init., éd. PTS., I, 83). Après quelques stances sur la *sambodhi* et un court passage sur le *parinibbāna*, Vimaladhamma rapporte les traditions relatives au premier concile. Le début de son exposé rappelle de très près le texte de Buddhaghosa (*Samantapāsādikā*, éd. OLDENBERG [Vinaya t. III], p. 283 et suiv.; *Sumaṅgalavilāsīnī* éd. PTS., I, 2 et suiv.); puis viennent quelques stances tirées du *Mahāvamsa* (III, 14-16, 21-23); après quoi, il commence à démarquer le texte du *Saddhammasaṅgaha* (1) (*atha therā bhikkhū*, etc., éd. JPTS., 1890, p. 24), qui lui fournit aussi l'histoire du deuxième concile. Celle de la conversion d'Açoka, du troisième concile et de la mission de Mahinda à Ceylan s'inspire de la *Samantapāsādikā* (p. 299 et suiv.), du *Saddhammasaṅgaha* (p. 36), du *Mahāvamsa* (V, 19-20, 189, 274; XII, 1-11, 39-46, 52; XIII, 1-9), et enfin du *Dīpavaṃsa* (XII, 12 et suiv.).

Le deuxième *pariccheda* porte le nom de *Laṅkādīpacatutthavārasaṅgahaniddesa*. Il raconte sommairement les débuts du bouddhisme à Ceylan et coïncide presque exactement avec les chapitres IV-VIII du *Saddhammasaṅgaha* (pp. 37-61), qui sont eux-mêmes tirés en partie du *Mahāvamsa* et de la *Samantapāsādikā*; mais, vers la fin, Vimaladhamma déclare qu'il va désormais emprunter son exposé à la *Jinakālamālī*, et il termine cette deuxième section par une généalogie d'Açoka et des premiers rois de Ceylan copiée sur cet ouvrage.

Les quatre sections suivantes reproduisent les deux derniers tiers de la *Jinakālamālī*. J'aurai l'occasion de revenir sur ce texte dont je me propose de publier une partie; il en existe d'ailleurs une édition imprimée à Bangkok en 1910 d'après un ms. de la bibliothèque Vajirañña. La *Jinakālamālī* a été écrite en 1516 par un certain Ratanapañña qui, d'après le colophon, résidait au Ratanamahāvihāra de Xieng-māi. La fin de l'ouvrage a dû d'ailleurs être remaniée puisqu'il y est fait allusion à des événements qui se sont passés postérieurement à 1516, jusqu'en 1550. C'est une sorte de chronique religieuse de Xieng-māi, mais elle remonte, ainsi qu'il convient, jusqu'à l'origine des temps, et raconte l'histoire des Buddhas passés, de la *sambodhi*, du *parinibbāna*, des conciles, de l'introduction et du développement du bouddhisme à Ceylan, avant d'en arriver à son objet. Voici la liste des chapitres reproduits par Vimaladhamma dans les sections III à VI du *Saṅgītivamsa*:

---

(1) Il existe à Bättam̄bañ (Vat Vāl) un ms. du *Saddhammasaṅgaha* copié en 1807. Son existence prouve bien que cet ouvrage était connu au Siam à l'époque de Vimaladhamma.

III (*Laṅkāḍḍiparājavamaṣṣaniddesa*) *Akkhadhātāgamanakāla*, *Mahābodhiyāgamanakāla*, (*Mahindat*)*therassanibbānakāla*, *Dakkhiṇadāṭṭhadhātupalīṭṭhānakāla*, *Naḷāṭṭhadhātāgamanakāla*, *Mahiyaṅgaṇathūpupacitakāla*, *Mariccacetiyaḥā*, *Lohapāsādakathā*, *Suvaṇṇamālikacetiyaḥā*, *Poṭṭhakārūḷhakāla*, *Laṅkāḍḍipe sāsanaḥā* (tronqué).

IV (*Dantadhātāvātāraniddesa*); *Dantadhātāvātārakāla*, *Haripuṇṇajayapurauppattikāla* (début).

V (*Samapaññāsarājaniddesa*); *Haripuṇṇajayauppattikāla* (fin), *Camma-deviyā uppattikāla*, *Haripuṇṇajayahādḥātusamuggamakāla*, *Ādiccavaṃsakathā*.

VI (*Lāvavaṃsarājaniddesa*); *Maṃrāyājakathā*, *Sumanattherena laddhātukāla*, *Sumanattherassa āgamanakāla*, *Sīhaḷapaṭimāya āgamana-kāla*, *Pupphārāmacetiyaḥā*, *Sīhaḷasāsanaāgamanakāla*, *Mahādḥātucetiyaḥā*, *Sirīdharmacakkavattibilakabaddhasīmāya sammatikāla*, *Ratanapaṭimāya āgamanakāla*, *Bilakarājakathā*, *Pupphārāme mahābuddharūpa-uppattikathanakāla* (début)<sup>(1)</sup>, *Sikhībuddhapaṭimāya uppattikāla*, *Cādanapaṭimāpariccheda* (fin)<sup>(2)</sup>, *Haripuṇṇayanagarassa Sīlāpākāra-upacinakāla*, *Sīhaḷasāsanaḥā* (début).

Le septième *pariccheda* est intitulé *Anukkamachatiṃsarājaniddesa*, « l'histoire des trente-six rois ». Il débute par une description des luttes sanglantes qui mirent aux prises les rois d'Āva et de Pégou 2000 ans après le nibbāna du Buddha (milieu du XV<sup>e</sup> siècle). Puis vient l'histoire des trente-six rois proprement dite : c'est la version pâlie des Annales d'Āyuthya qui fait l'objet même de cette étude. Le chapitre se termine par l'énumération des misères qui accablèrent les habitants d'Āyuthya après l'incendie de la ville, et par le récit des événements qui le suivirent.

Le huitième *pariccheda*, qui porte le titre de *Navamadhammasaṅgahaniddesa* continue ce récit jusqu'au concile de Bangkok en 1788<sup>(3)</sup>. La fin du

---

(1) La fin de ce chapitre est omise, ainsi que les suivants : *Mahāsuvaṇṇapaṭimāsīncanākāla*, *Bodhārāme sīmāsammannanakāla* (duquel Vimaladhamma n'a pris que quelques phrases), et *Jayasenagamanakathā*.

(2) La fin de ce chapitre a été laissée de côté par Vimaladhamma, ainsi que le suivant *Gajuppattikāla*, et le début de *Cādanapaṭimāpariccheda* qui termine la *Jinakālamāli*.

(3) Cette assemblée qui dura cinq mois, du 13 novembre 1788 au 10 avril 1789, est décrite en détail dans le *Phra: Rāxāphōṅgsāvadan Krāṅ Rāṭṭnākōsīn rāxākan thī* (Bangkok, 1902) pp. 134-144, et la recension du roi MŌNCKŪT, t. III, pp. 233-242. L'auteur du *Saṅgītiyaṃsa*, Vimaladhamma, y tint un rôle important. C'est lui qui lut la prière d'ouverture; il présida en outre une commission chargée de faire le récolement d'une partie des textes : les ouvrages grammaticaux, dit le *Phōṅgsāvadan Krāṅ Rāṭṭnākōsīn* (p. 141), l'Abbidhamma, dit le roi MŌNCKŪT (p. 240).

chapitre est remplie par diverses considérations sur le canon sacré, tirées de textes connus : *Saddhammasaṅgaha* (pp. 29-31), commentaire du *Mahāparinibbānasutta*, *Suttasaṅgaha*, *Mahāvamsa* (XV, 23-42).

Le neuvième et dernier *pariccheda* nommé *Nānānisamsucetiyaḥhānupañcantaradhānaniddesa* est un hors d'œuvre qui n'a presque aucun rapport avec le sujet de l'ouvrage. L'auteur y énumère les mérites résultant de diverses bonnes œuvres, et expose, dans un passage extrait du *Sārasaṅgaha* (cf. JPTS., 1882, p. 125), les cinq *antaradhāna* ou modes de disparition de la religion.

Je publie, d'après les manuscrits de Vat Prāh Kēv (A) et de Vat Pōthivan (B), le septième *pariccheda* en entier. La fondation de la nouvelle dynastie, l'établissement de la royauté à Bangkok, la fondation de Vāt Phra: Kēo et des principaux monuments, l'expulsion des Birmans, les préparatifs du concile, tous ces événements, d'ailleurs très connus, sont décrits dans un style hyperbolique d'une lecture absolument fastidieuse : l'histoire n'a rien à tirer de tout ce passage.

Les Annales d'Ayuthya proprement dites sont publiées en grand texte et traduites intégralement ; tout le reste est en petit texte et en traduction résumée. J'ai cru pouvoir, pour un ouvrage d'aussi basse époque, corriger la plupart des fautes des manuscrits sans indiquer chaque fois leurs leçons. Ces fautes sont toujours à peu près les mêmes et sont faciles à corriger : omission des signes-voyelles, confusion entre *ī* et *ī*, entre *ū* et *ū*, entre linguales et dentales, redoublement des consonnes simples, ou inversement.

Dans les notes de la traduction, les abréviations telles que BRADLEY, MÖNGKŪT, BOWRING, etc. renvoient aux ouvrages dont les titres sont indiqués au début de cette étude.

## TEXTE

Idāni Vamā-Rāmara-Syāmadayyarājavaṅse (1) nānākaraṇaṃ veditabbaṃ.

Atha kho caturāsītīdhammakhandhesu tepitakāni Buddhavacanāni Jambudīpe patiṭṭhitāni nānāakkharehi nānābhāsāhi poṭṭhakesu likkhitāni bahūsu nagaresu pharitāni pubbe paripuṇṇāni kāle kāle atikkante anukkamena pacchā hāyamānāni vipalāsāni (2) viruddhāni natṭhāni saṭṭhānāni akusalāni ākulāni anusandhiggaṭṭhāni mandaviriya-paññābalādīhi janehi akkharapadabyañjanāni avicāretvā pariāpuṇṇitāni hāyanti. Atha tāni Syāma-Diyarājavadesa (3) ca Mandharājamalānapadesa (4) ca Kambuja-Khemarājavadesa (5) ca Hamsā-Rāmararājavadesa ca Āva-Phukāma-Vamārājavadesa (6) ca patiṭṭhitāni aññesu padasesu ca suññāni narā honti tesam sāsane guṇaajanāna.

(1) A Vamāvamarassāmudayya °.

(2) Sic AB.

(3) A Ssāma°.

(4) A Manda °palāna.

(5) A Kambūja

(6) A °Phūkama °.

Buddhasakkarāje sesāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante Buddhasāsanaṃ nānākaraṇehi parihāyati. Silādisu kusaladhammesu manussā vyāvaṭā ca avyāvaṭā ca santāne lobhandhakārā aññamaññassa issiriye icchāpakatā aññamaññaṃ saṅgāme ussāhaṃ janenti. Haṃsā-Rāmarapadese (1) ca Āva-Phukāma-Vamāpadese ca ādibhūto mahāghorārūpo mahābhimsarūpo mahāsaṅgāmo pākaṭo ahosi. Te khattiyā dvebhāge balanikāye ādāya yuddhabhūmiṃ gacchantā aññamaññaṃ nagaraṃ vilumpantā vicchindantā balanikāye yujjhāpentā ghātāpentā (2) bahū maranti. Ekadā Āvaraṇṇo parājayam Haṃsā-Rāmararājā (3) gacchanto sampattiyā (4) vināso bahudukkho puttadāravigato maraṇaṃ vā gacchati. Ekadā Haṃsā-Rāmararaṇṇo (5) parājayam gacchanto Āvarājā tathāvidho maraṇaṃ vā gacchati. Te rājāno tatiyavāre catutthavāre ca jayaparājayā ca nagaraṃ ca gāmanigamaṃ ca nānāpadesaṃ ca teṭṭhaka buddhavacanaṃ ca nānākāraṇehi vināsenti.

Atha sattānaṃ akusalakammaṇa nānāpadesesu mahāghorārūpo bahusaṅgāmo uppajjati. Bahuvināsa (6) bahuchātakā aññamaññaṃ vinābhāvā ekacce manussā mātāpitaro ca puttadāre ca nātisālohite ca chaḍḍetvā disodisaṃ palāyanti. Ekacce manussā paccāmittehi ca corehi ca te disvā anubandhantehi gahetvā paharantehi ca vilumpantehi ca ghātentehi ca vihiṃsamānā vināsenti. Ekacce manussā dāsaṃ ca dāsīṃ ca kiriyaṃ ca katvā paccāmittehi vihetṭhayitā bahudukkhā bahusokā paridevantā nānāpadesesu vasanti. Bhikkhūnaṃ ca gahatthānaṃ ca vihārasenāsanaāvāsā ca gāmagehā ca paccāmittehi jhāpitā, Bhikkhū ca gahatthā ca chātā anāthā dukkhasokabahulā disodisaṃ palāyanti. Nānājanapadesu appāni vā bahūni vā teṭṭhakāni Buddhavacanaṃ jhāpitāni ca vijamānāni ca anārakkhāni okirantāni nānāvināsaṃ gacchanti.

Nānākāraṇehi kāle kāle gacchante teṭṭhakāni Buddhavacanaṃ caturāsītisahassadhammakhandhato appāni natthāni parihāyantāni honti. Tesu tesu nagaresu appapaññā salobhā dosamohābhībhūtā Buddhasāsane appasaddhā varavisesaguṇe appapassantā Buddhavacanaṃ arakkhantā bahussute bhikkhū ananuggahantā apaccissā dṭṭhigacchantā dhammasaṅgahaṃ kāretuṃ asakkontā ciraṃ kālāṃ suññā ahesuṃ.

Buddhasakkarāje dvenavutisaṃvaccharaattṭhasatādhikāni ekasaṃvaccharasahassāni atikkante byagghasaṃvacchare Ayojjanagare ramme devanagarasādise eko rājā RĀMĀDHIPATI SUVAṆṆADOLO ti sattatīṃsavassiko rajjaṃ kārento mahāpuñño mahāyaso mahāparivāro mahiddhiko Syāmadhajo (7) pubbakusalasannicayo paṭhamaṃ nagaraṃ ca pāsādaṃ ca ārāmahārauposathāgārāni ca cetiyāṃ ca kārāpento suvibhattaṃ nānāpakārehi ekunavīsati vassāni samena dhammena sampattiyam tṭhite dānādīni nānākusalakammāni karonto āyupariyosāne (8) kālāṃ akāsi.

Tadanantaram tassa putto RĀMESSURO nāma tīṃsavassiko mahāpuñño sampattim labhanto tīṇi vassāni rajjaṃ kāresi.

(1) A Ovāmara°.

(2) Ghātehi dans le sens de tuer est toujours écrit avec la linguale dans les mss.

(3) A ovāmara°.

(4) A aññasampattiyā.

(5) A Ovāmara°.

(6) Dans tous ces composés, l'u de bahu est généralement long dans les mss.

(7) AB Ssāma.

(8) Les mss. écrivent régulièrement āyuhapariyosāne.

Tadanantaram mātulo BAṆU-MAHĀNĀYAKO nāma rajjam vicchinditvā taṃ pabbājetvā <sup>(1)</sup> aṭṭhārasa vassāni rajjam kārento mahāpuñño sīladānādīni bahupuññāni karonto sukho āyukkhayo kālam akāsi.

Tadanantaram tassa putto SUVAṆṆACANDO nāma taruṇo satta divasāni rajjam kāresi.

Tasmim samaye so RĀMESSURO taṃ rajjam chinditvā ghātetvā cha vassāni rajjam kārento bahupuññāni nānappakārāni katvā kālam akāsi.

Tadanantaram tassa putto RĀMARĀJĀ <sup>(2)</sup> nāma mahāpuñño mahāyaso tīṇi vassāni rajjam kāresi.

Tadanantaram tassa mātulo NAGARINDO nāma Suvaṇṇabhūminagare sāmiko Baṇu-Mahānāyakassa nātiko tattha Ayuddhaye taṃ rajjam vicchinditvā taṃ ghātetvā vīsati vassāni rajjam kārento bahupuññāni karonto dīghāyuko kālam akāsi.

Tadanantaram tassa putto Sāmo nāma pubbe pacchā PARAMARĀJĀDHIRĀJĀ nāma vīsati vassāni rajjam kārento mahāpuñño kālam akāsi.

Tadanantaram tassa putto PARAMATILOKANĀTHO nāma tattha nagare rajjam kārento mahāpuñño mahāsukho mahājane puññāni kārapetvā puññāni karonto vīsati vassāni rajje t̥hito tassa puttassa Indarājassa nāma attano taṃ rajjam datvā sayam sāsane pabbaji.

So INDARĀJĀ mahāpuñño mahāyaso sattatiṃsa vassāni rajjam kārento dānādīni nānapuññāni karonto tasmim ciraṃ sukho Maccurājasantikam gacchati.

Tadanantaram tassa putto RĀMĀDHIPATI aṭṭhatiṃsa vassāni rajjam kārento mahāyaso mahāparivāro dānādīni bahupuññāni karonto ciraṃ sukho kālam akāsi.

Tasmim Ayojyanagare <sup>(3)</sup> dasa te rājāno Suvaṇṇadolādayo dānādīni kusalakammāni bahūni vā ārāmvihārapariveṇāni vā nānappakārāni appāni vā Budhasāsane saddhāpasannā akusalāni bahūni vā <sup>(4)</sup> appāni vā karontā rājakiccesu yathābalaṃ yathāmūlhaṃ nānākaraṇehi kammāni karitvā Maccumukhavasantā āyupariyosāne yathākammaṃ gatā.

#### PAṬHAMADASARĀJAKATHĀ NIṬṬHITĀ

Buddhasakkarāje dvesattatisaṃvaccharādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante usubhasaṃvacchare etiha Ayodyanagare Rāmādhīpatino putto SAMATICCA-BUDDHĀṆKURO nāma pañca vassāni rajjam kārento rājapaveṇit̥hito ahivātakarogena kālakato hoti.

Tadanantaram tassa putto VARA-RATṬHĀDHIRĀJAKUMĀRO <sup>(5)</sup> nāma pañcavasiko pañcamāsaṃ rajjam kāresi.

(1) AB pabbājitvā.

(2) A Vāmarājā.

(3) A Āyojya°.

(4) AB akusalāni vā bahū appāni.

(5) A Vaaṭṭha°.

Tasse Rāmādhipatino JAYARĀJĀSĪ nāma bhāgineyyo taṃ kumāraṃ ghā-  
teṭvā terasa vassāni rajjaṃ kārento mahāyaso mahabbalo nānāpuññāni karonto  
kālam akāsi.

Tadanantaraṃ tassa putto BAYATTO nāma dasavassiko tīṇi vassāni rajjaṃ  
kārento tassa Jayarājāsino <sup>(1)</sup> aggamahesiyā Yotta-Si-Sutācandāya <sup>(2)</sup> ghātito.  
Sā Nāyaka-Jīnarājassa taṃ rajjaṃ datvā sayāṃ aggamamaheṣi ahoṣi.

NĀYAKA-VARAVAṆSĀDHI(XA)RĀJĀ cattāḷisa divasāni rajjaṃ kārento Nāyaka-  
Birendadevena ca Nāyaka-Indadevena ca Mahāsīyasena ca nahutarājasenāya  
ca <sup>(3)</sup> ghātito Si-Sutācandāya saddhiṃ ahoṣi.

Tasmiṃ vānaraṃvacchare tassa Jayarājāsino bhāgineyyo VARA-DĪRARĀJĀ  
nāma tasmiṃ Ayojye va rajjaṃ kārento Mahādhammarājanāmena Guṇa-  
Bireṇadevassa Vissanulokanagare rajjaṃ datvā tesāṃ pi mahāsampattiṃ  
datvā <sup>(4)</sup> satta setahatthino labhivā mahāpuñño mahāyaso mahāparivāro tattha  
sukhaṃ vasati <sup>(5)</sup>. Tasmiṃ sukarasaṃvacchare eko rājā Haṅsānagare rajjaṃ  
kārento caturaṅganiyā senāya mahantaṃ sūrayodhaṃ <sup>(6)</sup> ādāya Ayojyanagaraṃ  
paripuṇṇaṃ chīnditukāmo āgantvā aññamaññaṃ yujjhivā taṃ alabhitvā catuse-  
tathatthino saha puttana yācivā tena pi dinno te pi ādāya attano nagaraṃ  
nivattati. So Dehrrājā soḷasavassāni rajjaṃ kārento bahupuññāni karonto  
catusetahatthiḥi vippavāso ukkaṅṭhito dumāno Mahāmahindassa nāma puttassa  
attano taṃ rājasampattiṃ datvā sayāṃ Buddhasāsane pabbaji.

So MAHĀMAHINDO satta vassāni rajjaṃ kārento Haṅsārājena paccāmittena  
āgantvā yujjhivā Ayojyanagaraṃ vicchīnditvā laddho Vissanulokanagare <sup>(7)</sup> sā-  
mikena Mahādhammarājāsina <sup>(8)</sup> subhattito tasmiṃ nagare taṃ thapento attano  
nagaraṃ nivattati.

So MAHĀDHAMMARĀJĀSĪDVĪRATANO <sup>(9)</sup> nāma mahāyaso mahāpuñño mahāsukho  
bahupuññāni karonto bāvīsati vassāni rajjaṃ kārento kālam akāsi.

Tassa putto NARISSARĀJĀ nāma Vissanulokanagare rajjaṃ kāretvā tasmiṃ  
Haṅsāraññe <sup>(10)</sup> mate uparājā Haṅsānagare <sup>(11)</sup> rajjaṃ kāretvā Narissasmiṃ

(1) B °sīno.

(2) A °candaya.

(3) A omet *nahutarājasenāya ca*. B l'avait primitivement omis, puis avait ajouté en  
interligne *Guṇa-Bireṇadevena ca* (qui fait double emploi avec *Nāyaka* [= khun=  
guṇa] *Birendadevena ca* de la ligne précédente), et ces mots ont été ensuite surchargés  
de la main du Buddhaghosa par *nahutarājasenayāna* (sic) *ca*.

(4) Les mots soulignés ne figurent que dans B.

(5) B ajoute *Rājavaṅse vilthāre na vullāṃ h'etaṃ. Rājavaṅse ti Rājavaṅsāvallāre*  
(ces trois derniers mots l'encre, de la main du Buddhaghosa).

(6) Le mot *sūra* est toujours écrit avec l'*ū* dans les mss. conformément à l'usage  
siamois actuel.

(7) B Vissasonuloka °.

(8) B °sīnā.

(9) B °rājāsī °.

(10) AB Haṅsa °.

(11) Id.

paduṭṭho vasati taṃ pi ñatvā saha Anujādhirājena saṅgāmaṃ cintevā Ayojyanagare vasanto Haṅsāraṅṅo rājaputtena uparājena anubandhitvā saṅgāmaṃ katvā tena saddhiṃ gajayuddhena yujjhito uparājassa sīsaṃ chinditvā dīghadaṇḍaasinā raṇe taṃ mārento hatthikkhandhe laddhābhijayo tasmim rājābhiseko mahāyaso mahātejo Buddhasakkarāje catuṃsasamvaccharaekasatādhikāni dve samvaccharahassāni atikkante tasmim byagghasamvacchare rājjam kārento (taṃ nagaram) <sup>(1)</sup> paccāmittena Kambujādhipatiraṅṅā <sup>(2)</sup> caturaṅganikāye gahetvā yujjhāpetukāmena āgacchantena taṃ nagaram parivārito aññamaññaṃ yujjhanto Kambujādhipatirājam <sup>(3)</sup> caturaṅg nikayena saddhiṃ parājento palāpento taṃ anugantvā yujjhanto mahājanam ghāetvā Kambujanagaram <sup>(4)</sup> patto taṃ nagaram parivārento attano sūrayodham (taṃ nagaram) <sup>(5)</sup> yujjhāpento ca pavesāpento ca taṃ Kambujādhipatirājam <sup>(6)</sup> palāpesi. So pi yuddhanāvāya palāyanto tena Narissarājena yuddhanāvam āruyhantena anubandhantena taṃ pāpuṇantena nadiyaṃ nāvāya aññamaññaṃ yujjhantena mahāsarena nāvākūpaṃ khipitvā taṃ bhaggantena <sup>(7)</sup> taṃ rājānam gahetvā ghātito kālam akāsi. So Narissarājā Kambujanagaram labhitvā nagaraabbudamalarūpe gāhāpetvā <sup>(8)</sup> mahājane puttadārādayo tassa raṅṅo ādāya āgantvā nagaram attano nivattati. So rājā rājjam kārento katipayasamvacchare vasanto caturaṅgasenāya sūrayodham uyyojento khuddakanagaram <sup>(9)</sup> vijitam Haṅsānagarassa paharanto aññaṃ khuddakanagaram <sup>(10)</sup> paharanto Haṅsānagarassa ca Vamārājassa ca vijite nagare viyojayanto paṇinivattitvā nagaram attano āgato katipayavasse vasanto aññaṃ pi <sup>(11)</sup> nagaram gacchanto taṃ viyojayanto Luṅgalāṅganagaram gatvā taṃ viyojayanto puna gantvā paṇṇarasa vassāni rājjam kārento Hāṅganagare maranto <sup>(12)</sup> raṇavattiyam marati. So kusalakammaṃ ca Buddhayyasattārāmaṃ karonto mahāpuṅṅo mahāyaso mahānubhāvo Maccusantikam gacchati.

Sappasamvacchare tassa Narissaraṅṅo Anujādhirājā RĀMESSARO <sup>(13)</sup> nāma mahāpuṅṅo mahāyaso satta vassāni rājjam kārento dānādini nānākusalakammāni karonto tasmim sukhavasanto kālam akāsi.

Kukkurasamvacchare tassa putto INDARĀJĀ nāma tayo setahatthino labhitvā mahāpuṅṅo mahāyaso mahānubhāvo bhītapaccāmitto nānāpadasesu guṇapharito

(1) Les deux mots entre parenthèses sont sans doute à supprimer.

(2) A Kambajjā °, B Kambujjā °.

(3) Id.

(4) A Kambaja °.

(5) Les mots entre parenthèses sont à supprimer ou à reporter avant *pavesāpento*.

(6) AB Kambūjā °.

(7) Corr. bhañjantena (?).

(8) A omet ces deux mots.

(9) A khuddhanagaram.

(10) Id.

(11) A añña pa, B aññaṃ pa.

(12) Corr. vasanto.

(13) A Romassaro.

ekunavisati vassāni rajjaṃ kārento nānāpuññāni karonto āyupariyosāne yathā-kammaṃ gato.

Iti dasa te rājāno Samaicca-Buddhāṅkurādayo tasmim̐ Ayojyanagare pi dīghakāle vā lahukāle vā rajjaṃ kārentā sāmīsammatā nānāpuññā nānākammāni kusalaṃ vā akusalaṃ vā siladānādīni pāṇātipātādīni karontā bahusaddhā vā appasaddhā vā nānākarāṇehi Buddhasāsane puññasannicayā bhikkhusaṃghaṃ bahussutaṃ dhammavinayavisāradaṃ bahuvīdhaṃ pubbe dhammaṃ ca vinayaṃ ca saṅgītiṃ na kārāpentī kasmā tesam̐ rājūnaṃ ca bhikkūnaṃ ca akaraṇīyatthānapattitā ca hetuupanissayaakaraṇīyattā (1) ca tasmā tehi tehi saṅgītiyaṃ tepitakaṃ Buddhavacanaṃ na kataṃ. Te pi aññāni kusalakammāni katvā āyupariyosāne yathākammaṃ gatiā.

### DUTIYADASARĀJAKATHĀ NIṬṬHITĀ

Buddhasakkarāje ekasattatisaṃvaccharasatādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante nāgasam̐vacchare tassa Indarājassa putto JETṬHARĀJĀ nāma Ayojyanagare puññavanto paṇṇarasavassiko aṭṭha māse rajjaṃ kārento ekaṃ setahatthim̐ labhitvā appapañño duccharito hotī.

Tadanantaraṃ senāpatiūdayo taṃ pi rājānaṃ gahetvā ghātetvā tassa pi vemātikaṃ ekaṃ puttaṃ ĀCCEVAṆSAM (2) nāma navavassikaṃ tasmim̐ rajje sappasam̐vacchare abhisīciṃsu.

Tadanantaraṃ aṭṭhadivasādhikekamāsam̐ rajjaṃ kārentaṃ taṃ pi te pi janā māretvā tassa pi vemātikaṃ aññaṃ ekaputtaṃ SĪ-SUDHAMMARĀJA-nāmaṃ terasavassikaṃ rajje assasam̐vacchare abhisīciṃsu. So pi sesaṭṭhārasa vassāni rajjaṃ kārento mahāpuñño mahāyaso mahātejo saddhāsampanno dānādīni puññakammāni karonto samena dhammena rājakicce caranto āyupariyosāne Maccurājassa santikaṃ yatthākammaṃ gacchati.

Tadanantaraṃ tassa putto DIYARO nāma dvādasavassiko rajjaṃ kārento mahāsenāpatinā mahāpuññena taṃ rājakicce paṭṭānusāsenta taṃ pi ucchaṅge (3) nisīdāpetvā sevake upaṭṭhāpetvā *attano mātu kalevarajhāpitakāle* (4) ekasam̐vacchare ghātito.

So senāpati pi SUVANṆAPĀSĀDO nāma rājā anto vammike suvaṇṇapāsādalad-dhatā paññāsavassiko mahāpuñño mahiddhiko mahātejo tasmim̐ Ayojyanagare katipayavasse rajjaṃ kārento Sudhammena bhikkhunā Rājavaṇsena upabbajitvā rajjaṃ chindito antepurā palāyaṇto rājuyyāne vasanto tasmim̐ divase sūrayodhe ādāya ekam̐ haṭṭhinim̐ ārūyha nivattitvā antepuraṃ pavisanto aññamaññaṃ yujjhītvā taṃ Sudhammaṃ ghātetvā puna rajjaṃ labhitvā Janadhārāmaṃ kāretvā tasmim̐ ārāme Buddhadāse bahū jane datvā paṇṇarasa vassāni rājāṭṭhāne

(1) Sic.

(2) A Accavaṇsam.

(3) AB ucchaṅge.

(4) A omet les mots en italiques.

patiṭṭhito Buddhapādamaṇḍapapaṭisaṅkharañāḍiṇi nānākusalakammāni kārento aniccabhāvappatto āyupariyosāne Maccusantikaṃ gacchati yathākammaṃ.

Tadanantaraṃ tassa sesāpaññāsavassiko ANUJĀDHIRĀJĀ taṃ sampattiṃ labhivā catuvassāni rajjaṃ kāresi. Tassa Suvanṇapāsādarājassa putto ca dhītā ca dve puttā ahesuṃ. Narāyo nāma putto mahāpuñño cūlapituno uparājā ahoṣi. Atha te dve rājaputtadhītaro Khatiyārāmañ ca Lokacuddhāmunārāmañ ca Paramakhattiyārāmañ ca kārento nānākusalakammāni katvā ahesuṃ. Cūlapitā rājā tassa ca bhaginiyā rājadhītāya saha methunadhammaṃ sevati. So uparājā tañ ca ṇatvā kujjhivā ekamāsaṃ rājupaṭṭhānaṃ agantvā paduṭṭhacitto aññamaññaṃ tena yujjhivā taṃ gahetvā ghātesi.

Buddhasakkarāje sattaṣaṃvaccharaḍṣatādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante nāgasamvacchare tassa Suvanṇapāsādassa rañño NARĀYO nāma putto pañcavīsativassiko tassa cūlapituno sampattiṃ chindanto aññamaññaṃ yujjhivā taṃ pitucchaṃ ghātetvā sampattiṃ labhivā mahāpuñño mahātejo mahāyaso katipayasaṃvacchare rajjaṃ kārento Jimmayyanagarañ ca Haripuñjayanagarañ<sup>(1)</sup> ca yujjhituṃ sūrayodhe ādāya taṃ nagaraṃ gantvā aññamaññaṃ yujjhivā taṃ nagaraṃ labhivā nagaraabbudānaṃ malanarānaṃ ubhayarūpe ādāya attano nagaraṃ nivattanto catuvīsati vassāni dvisu nagaresu Ayojjaye ca Labbapure ca rajje vasanto Buddhapādamaṇḍapapaṭisaṅkharañāḍiṇi ca puññaḥ mmāni karonto mahāsukho paccāmittānaṃ jayo nānāpadesesu kittiguṇajutindharo ekaṃ setahatthiṃ piyaṃ manāpaṃ labhivā Labbapure vasanto āyupariyosāne yathākammagato.

Tadanantaraṃ aññavaṅso BIJJARĀJĀ MAHĀUPĀDO nāma mahāpuñño mahāyaso sesasaṭṭhivassiko tassa rañño rājavaṅse ghātetvā taṃ sampattiṃ labhivā tasmim nagare dasa vassāni rajjaṃ kārento Buddhapādamaṇḍapapaṭisaṅkharañāḍiṇi ca dānasilādīni nānākusalakammādiṇi karonto saddhāsampanno mahājane rammāpayanto<sup>(2)</sup> āyupariyosāne Maccurājasantikaṃ gacchati.

Tadanantaraṃ tena Narāyaputto pālito tassa pālaputto Atikkama-Sarasakka-nāmo<sup>(3)</sup> tassa uparājā MAHĀLONO nāma mahāpuñño mahātejo sesacattāḷisavassiko satta vassāni rajjaṃ kārento tasmim nagare bahuṃ pāpakammaṃ karonto pāṇātipāto appāni kusalakammāni karonto āyupariyosāne kālam akāsi. Tassa dve puttā kulavaṅsaanughātentā mahāpuñña ahesuṃ.

Tadanantaraṃ tassa tesu jeṭṭhaputto uparājā pitari mate tasmim taṃ sampattiṃ labhivā sesatiṃsavassiko mahiddhiko mahānubhāvo MAHĀCORO nāma bahupāpo pāṇātipāto appāni kusalakammāni karonto chavīsati vassāni rājakicce caranto mahāsukho bahusukhesu mahājane patiṭṭhāpento aniccabhāvaṃ patto āyupariyosāne yathākammaṃ gato.

#### TATIYADASAṆĀKATHĀ NIṬṬHITĀ.

(1) A Harihariñjaya<sup>u</sup>.

(2) Sic. Corr. rāmapāyanto (?)

(3) A omet les mots en italiques, qui dans B sont ajoutés à l'encre de la main du Buddhaghosa.

Buddhasakkarāje pañcasattatisaṃvaccharadvisatādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante tadanantaram mūsikasamvacchare tassa pi kaniṭṭhaputto Anujādhirajā uparājā mahātejavanto tassa bhātuno dvīhi rājaputtehi Paramesena ca Abhayena ca taṃ sampattiṃ chindito aññamaññaṃ yujjhivā te rājaputte palāpento te anubandhāpetvā te pi gāhāpetvā ghāteivā taṃ sampattiṃ labhivā paññāsavassiko mahāpuñño mahāyaso mahiddhiko mahānubhāvo mahāparivāro MAHĀKĀLO nāma kusalacitto saddhāsampanno tasmim Ayojayanagare pakatināmena rājapaveṇiyam RĀJĀDHIRĀJA-RĀMĀDHIPATĪ ti sammato nirapaccāmitto (1) nānāpadesesu kittiguṇajotako ārāmavihārāpariveṇāni ca uposathāgārāni ca silādānādīni nānappakārāni kusalakammāni karonto manoramam susubham devanagaravimānasadisam rajatasuvaṇṇaratanakacakkamayam (2) nagarañ ca tipāsādañ ca paṭisañkharitvā Buddhapādamaṇḍapañ ca paṭisañkharitvā suvaṇṇapaṭṭena pārumpāpetvā manoramam susubham devavimānasadisam kacakkarajatasuvaṇṇaratanamayam pavaram nānaviccittam suvibhattavirājitam subham tañ ca kārapento Buddhavacanāni ca karitvā tasmim nagare ramme devanagarasadise paripuṇṇe mahāsukhesu mahājane paṭiṭṭhāpento ahoṣi. So pi samena dhammena rajjam kārento ratanattayagāravo silācārādhamaḍharo Laṅkādīpamhi kittiguṇapākaṭo Laṅkissarena dhammañ ca saṃghañ ca avijjamānam tasmim icchantena Ayojayindo ratanattayagāravo mahāpuñño ratanattayam upaṭṭhāko suvaṇṇanidhībhūto ratanattayehi (3) paripuṇṇo ti sutvā dhammañ ca saṃghañ ca yācāpetum nāvāya dūte paṇṇakārehi saha pesito taṃ sāsanaṃ sutvā somanassappatto nānāhārehi dūte paricāretvā (4) nāvāya dūte ca suvaṇṇarajatamaye Buddharūpe ca Dhammavinayañ ca bhikkhusaṃghañ ca rājapaṇṇākāre ca Laṅkindassa paṭipesesi. Laṅkissaro dutiyam pi dūte tathā paṭipesesi. Ayojayindo tatheva te pi paṭipesesi. So bahuputto bahuvibhavo bahubalabāhano jeṭṭhaputtena Dipesanāmena uparājena ayuttam micchācārañ ca anumahesiyā pituno aññaṃ pāpakammañ ca mahāsāvajjam kato tam pi ghātetvā vemātikam ekam rājaputtam Udumbarapupphaṃ nāma uparāje ṭhapetvā sattavisati vassāni rajje vasanto mahallako byagghasaṃvacchare āyupariyosāne aniccadhammappatto yathākamam pañcakkhandhabhedam gacchati. Tadaṃ nirāsabhayam surammaṃ manoramam susubham devanagarasadisam pavaram paripuṇṇam bahudhaññaṃ nirapaccāmittam tañ ca nagaram ahoṣi.

Buddhasakkarāje ekasamvaccharatisatādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante byagghasaṃvacchare so UDUMBARAPUPPHA-uparājā sampattiṃ labhanto tassa Jeṭṭhādhirājena Ekadasanāmena Citrasundharañ ca Sundharadibbañ ca Sevabhattiñ ca tayo rājaputte mahabbale ekamāṭike sapitake pi attanā vemāṭike

(1) Sic.

(2) *Kacakka* est évidemment le siamois *ka:chōk*, verre.

(3) *Corr.* ratanehi (?)

(4) A pariharetvā.

ghāḷito (1) sesadvemāse rajjaṃ kārento mātuḡāmena asaṃsaṭṭho Jeṭṭhādhiraḷassa rajjaṃ nīyādetvā mahantena sakkārena sāsane sayamaṃ pabbaji.

JEṬṬHĀDHIRĀJĀ sesaṭṭha vassāni rajjaṃ kārento appapañño samūḷho hirottapa-sampanno rājakiece avicāretvā guṇadose nisammakārī ahoṣi. Atha kho senā-patimaccādayo nāgarā ca janapadā ca gāmanigamā ca asaccadhamme ṭhitā duccharitasampannā aññamaññaṃ viheṭṭhenta nānākāraṇehi janapadañ ca gāma-nigamañ ca maddanta bhavanti. Tesu tesu ṭhānesu sabbe te bahudukkhā bahurogā bahūpaddavā bahudomanassupāyāsā appāyukā ahesuṃ. Pathavī āpo tejo vāyo cattāro mahābhūtā nānāviparittā (2) rukkhaphaṭāni viparittarasāni sakuṇalohitaṃ vīya tambavaṇṇaṃ udakaṃ gambhīre uttānā gambhīrā uttāne utuviparittā sīte uṇhā sītā uṇhe vātā hi visamaṃ vāyanti meghavalāhaka nānavaṇṇā nīlā kālakā lohita paṇḍukā ākāse nānādise pākāṭā amanussā pisācā paccantagāmanigama-rājadhānīsu nānākāraṇehi kupitā ahetupākāṭā Biruṇadevā vassaṃ na vassāpentī utusamaye. Atha kho nānārājadhānījanapadesu dunnimittā upaddavaghorā bhinnā mahācetiyaṃ ca paribhinnabhaggā mahāpabbatā viparittā mahāuggghosa-saddaparidevanasadisā mahābhayabheravā amanussapisācā mahāsaddahasitā vā mahāuggghosaparidevanā vā manusse nānābādthagilānā viheṭṭhayantā ahesuṃ. Cattāro mahābhūtā nānādunnimittā nānāvipariṇāmitā nānāviparittā mahānaga-rassa vināsāya pubbanimittā evaṃ tāva.

Buddhasakkarāje dve saṃvaccharatisatādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante sasasaṃvacchare Vamārājā Maṃlonāma (3) anekanaḥute caturaṅgasū-rayodhe ādāya āgantvā Haṃsānagaram pi yujjhivā taṃ labhitvā bahū Rāmāre gaḥetvā Ayojyanagaram āgato nāgarehi yujjhivā Jaladhārakukkute nāma vattiraṇe (4) vasanto udarābādho na cirass'eva marati. Atha vā ke ci so rājā pi Vara-Meru-ārāme raṇaṭṭhānaṃ passituṃ sūrayodhehi āgantvā nāgarā mahāsaram khipanti taṃ saram phusivā taṃ vaṭṭiraṇaṃ (5) nivattivā tasmīṃ rattiyaṃ marati ti vadanti. Tadā Udumbarapupphabhikkhu-Anujādhiraḷā tināgarehi balavapaccā-mitte disvā bhīṭehi punappunaṃ āyācito upabbajivā nagaram rakkhati paccāmittā te yadā palāyanti. So rājā temāsaṃ vasanto rajjaṃ nīyādetvā Jeṭṭhādhiraḷassa tadā puna pabbaji. So Jeṭṭhādhiraḷā tasmīṃ nagare sampattiṃ sampaṭicchivā rajjaṃ kāresi. Atha tassa Maṃluṅgassa cha puttā ahesuṃ. Tesu jeṭṭhaputto tthi kaniṭṭhehi attano nagaram rakkhati. Dve puttā pitarā saha āgantvā taṃ Ayojya-nagaram alabhantā tasmīṃ nāgasasaṃvacchare te balanikāye gaḥetvā attano pītu kalevaram karāpetvā bāhiraviḷite taṃ kalevaram jhāpetvā tattha cetiyaṃ kāretvā attano nagaram nivattiṃsu. Ath'assa so jeṭṭhaputto Maṃluko nāma (6) tasmīṃ

(1) *Corr.* ghāṭetvā.

(2) *Corr.* parolout viparita.

(3) *A* Maṃsaṃ.

(4) *Corr.* raṇavaṭṭiyaṃ.

(5) *Corr.* raṇavaṭṭiṃ.

(6) *A* Jeṭṭha Maṃluko nama putto.

rajjam karento purāṇanagare vasantaṃ nivattantaṃ mahāsūrayodham Miṃla-  
miṅkhuṃ nāma <sup>(1)</sup> senāpatiṃ sampattiṃ chinditukāmaṃ yujjhitvā tam pi gahetvā  
saha mittabandhanena taṃ ghātetvā tasmīṃ rajjaṃ kāresi.

Kukkuṭasaṃvacchare chaṭṭhe Ratana-Āvarāḷā yuddhasajjaṃ kāretvā Ayojya-  
nagaraṃ gāhāpetuṃ mahāsūrayodham samāhitasenaṃ pesesi. Tadā so mahāsūra-  
yodho mahati balanikāye ādāy. Ayojyaṃ nagaraṃ āgantvā *nāgarehi yujjhan-  
lo* <sup>(2)</sup> nāgarā yuddham ājanantā bhīrukā na ekacchandaṃ na ekacintanā na ekakam-  
makatā nānāmaṇā palāyanti taṃ nagaraṃ parivāretvā dve vassāni nāgare āhā-  
rakkhayehi chātakehi dubbalehi parājite.

Buddhasakkarāje dasasaṃvaccharatisatādhikāni dve saṃvaccharasahas-  
sāni atikkante sunakhasukaraghaṭasaṃvacchare cetamāse sukapakkhe nava-  
mīṭhiyaṃ bhūmavare sorayāme rattiyaṃ saṅkānte taṃ nagaraṃ yathākālaṃ  
yathāvināsaṃ yathākhiṇṇāyukaṃ yathāpariyāyaṃ yathāsūññaṃ nassati mahāja-  
ne ca rājavaṇsādike bahūni dhanāni ca gāhāpetvā nagaraṃ ca tipāsādaṃ ca ārā-  
mavihāraṃ ca jhāpetvā pākāraṃ bhindāpetvā Āyojyanagare vatthūni dhamma-  
vinayatipiṭakādīni ca vināsetvā attano nagaraṃ nivattitvā bahudhanāni rāja-  
kulādīni khuddakamahantaāvudhāni ca attano sāmikassa deti. Tadā Arima-  
dananagaravāsino bahurajatasuvaṇṇaratanabhūtā ahesum. Tasmīṃ Ayojyana-  
gare nānāpakāraṇehi Vamaṃpacāmittehi vināsapite so Ayojyarāḷā nāgarā  
palāyanto araṇṇe niṭṭiytvā nirāhāro paccāmittehi gahito dubbalo sayam mato.

Bahusokaparidevadukkhadomanassupāyāsābhībhūtā buhuchātapipāsadubbalaṃ nāti-  
mittaputtadāramātāpitu viyogā pahūtappakaraṇaṃ upabhogaparibhogadhanadhaññaḥiraṇ-  
ṇasuvaṇṇaratanavināsā anāthaduggatakapaṇacaṇḍālabbhūtā nirāhāraṃ bharaṇatthaāvāsā  
kisaḍubbaṇṇavirūpakāyā rukkhataṇṇalatāvanabhisamuddhatacapaṇṇapupphaphalabijā-  
diāhārā bahū manussā varākā araṇṇesu nānāpadesesu carantā bahudukkhehi  
atīviya khedaṃ jīvitam kappenti. Te manussā vaggavaggā gumbagumbā nānāvippa-  
kiṇṇā aññaṃaññaṃ paharantā vilumpantā dhaññaṇṇaṇḍulalonakādīni <sup>(3)</sup> chindantā  
nirāhāraappāhārā kisaḍubbalaappamaṃsalohitā ca dukkhasamantasāhasā matā vā  
amatā vā ahesuṃ. Nātiviyogena sampattivigogenā ti duvidhā vippayogasamanāgatā  
aññaṃaññaṃ mettacittavirahitā chātakabhayena pīḷitā Buddharūpaṃ ca dhammaṃ ca  
bhikkhusaṃghāṃ ca anādarā kasirena attano jīvitam kappesuṃ. Bhikkhusaṃghā  
dāyakehi piḍḍapātaṃ alabhantā kilantarūpā dukkhāsavadharā udarahetu nissitakehi  
āhāraṃ vyāvaṭṭā labbhantā vā alabbhantā vā samaṇavesakasiṇe nibbindamānā  
upabbajitvā vā yathābalena jīvitam kappesuṃ. Ekaccā kāsāvapiyā <sup>(4)</sup> ativedanāya  
uñchena (?) pagghena yāpetuṃ saussāhā paribhuñjantā vā aparibhuñjantā vā virūparūpā  
cammaṇi saṅghitāgatā na ekacittā Buddharūpe ca dhamme ca ālayavirahitā arakkhantā  
yathāṭṭhāne kappesuṃ. Micchādīṭṭhikā Buddharūpassa antarāyaṃ karonti. Te  
dhammavinayatipiṭakā virahitārakkhā nānāvināsā micchādīṭṭhikehi vattharajjuṃ ca

(1) A Milao.

(2) A omet les mots en italiques.

(3) Sic.

(4) Corr. Ekacce kasāvapiyā.

chinditā vā okirantā unduraupaccirakhādita (1) vā jaladharanūpatitā ovaṭṭena vā nānānaṭṭha nānāsuññā ahesuṃ Te bhikkhū pacchā appāvasese dhamme passantā saddhāsampannacittā te pi vicinitva ekacca (2) dhammavinaya thiragambhīrā ekacca (3) pi ekabandhasesā vā dvebandhasesā vā gambhīraaḍḍhasesā vā paripuṇṇā vā aparipuṇṇā vā nānā ākulā jāta siyuṃ. Te uccinitva yathābalena saṅgaṇhitvā attano vasaṇaṭṭhānaṃ ānetvā ṭhapesuṃ. Paccayadāyakā maraṇasesā pubbakusalakamma-sannicayā appadhanasesā vā Cīnapadesehi abhattaṃ āhāraṃ vā attano bāhubalehi vā āhāraṃ labhanta attano pubbakusalakammatejēna ca Buddhasāsanaghaṭṭadhabhūmidāsabhūtahetunā ca paripuṇṇīndriyā saddhācittena saddhammadesanaṃ sotukāma aparena samayena tesuṃ santikaṃ gantvā āyaciṃsu. Te appasutā vā bahussutā vā jīvitarakkhanatthāya lābhasakkāraṃ icchantā taṃ sampañcchitvā attanā āntadhamme uccinitvā vicāretvā suddhācittena yatha attanā sikkhītena tesuṃ saddhammadesanaṃ desenti. Te dāyakā dhammaṃ sutvā puttanataññāṭisambandhaviyogena bahusokā nātikavigogaabhibhūtā te anussaranta mandasaddhā vā bahusaddhā vā bahusamvegamānasā attadukkhabhayaṃ anussaranta Buddharūpaṃ ca dhammaṃ ca racitvā puññamaḥaṃ katvā nāṭīnaṃ puññakoṭṭhāsaṃ uddisitvā ahesuṃ. Ekacce attano puttanattāyo Buddhasāsane pabbājesuṃ. Aparabhāge pubbakammaṃ karaṇatthāya te bhikkhū bahuvaggā bahuantevāsikā vā catupaccayaparipuṇṇā paripuṇṇamaṇā Buddhasāsane ussāhaṃ janetvā dhammavinayaṃ ca pariyesantā Buddharūpe ca obhaggavibhaggaṅgapaccāṅge nānākule nānāvināse vā kuṭivihārasimābuddhathūpe ca nānāvināṭṭhe oloketvā samvegamānasā assūni puñchantā Buddhasāsanapiyatarattā kampitahadayaṃ antevāsikehi saddhiṃ yathā yuttaṭṭhāne Buddharūpe paṭisāmenti. Ye dhammavinayā vināsasesā yāvatake tāvatake gahetvā te bhikkhū attano ṭhāne ānesuṃ Sabbe janā paripuṇṇāhārā purāṇagāme nānāvāsapurāṇakkhattavattusmiṃ vā gehāni āropenti. Sabbe bhikkhū piṇḍapātaāhāre nānappakāre samphusantā attano attano (4) saḥāyakehi vā nissitakehi (5) saddhiṃ purāṇārāme ovarakaṇā ca kuṭiṇā ca āropetvā tatha vassāvāsaṃ vasanti.

Tadā Ayojyanagare vināsate mahāyodho Bamissaro catupañcace paṭisaṇṭhānakare (6) Ayojyavāsijane Sūrissare raṭṭhavijitesu tvaṃ idha sāmiko vassū ti vacanena ṭhāpetvā ime janā aññamaññiṃ ghātentū ti cintetvā issāghātacittena attano nagaraṃ nivattati. Te janā hi lobhadosa mahābhibhūtā appapuññā appapaññā issiriyasiriṃ (7) rakkhituṃ asakkontā aññamaññiṃ pi vilumpantā ghātentā mahāvināsaṃ pāpuṇanti. Ekacce mahabbalā mahāvaggabandhā aññe attavase ākaḍḍhitvā vaggavaggā gumbagumbā aññe aññe vihiṃsanti virodhenti. Ekacce mahabbale labhitvā attano byūhaṃ rakkhanto paccamitte yujjhanto ekadā jayo ekadā parājito nānāvināso balavakaliyuge kāle ahoṣi.

(1) A°upacchira° (= upacikā)?

(2) Corr. ekacce.

(3) Id.

(4) A omet attano.

(5) Ajouter vā.

(6) Corr. paṭisanthārakāre.

(7) Sic, d'accord avec l'orthographe du siamois *ksīrījājōt*, khmèr *eisēriyos* « honneur ».

Iti Ayojyanagare vināsīte pi tadā Ayojyavijite Vissanulokarājā ca Nagarasiridhammarājā ca Nagararājasīmārājā ca Varanāyarāsī cā ti catasso (1) janā attano attano nagare issarā ahesuṃ.

Tesu Vissanulokapure janehi aṅkāraṃ (2) sampaṭicchitvā so Vissanulokarājā setacchattaṃ ussāpetvā taṃ abhisitto Buddhasāsane sikkhāpadāni maddentena nānāpāpena surāmadena bhikkhulāmakena mahabbalena Vara-Svāṅga bhikkhunā saha tikkhattuṃ mahantehi yodhābalehi aññamaññaṃ yujjhivā na jayaparājayo tasmīṃ nagare cha māse rajjaṃ kārento ekuṇapaññāsāyuko kālam akāsi.

Tadā Nagarasiridhammarājanagare Nagarasiridhammarājā tathā aṅkāraṃ (3) sampaṭicchitvā abhisekaladdho sesadve vasse rajjaṃ kārento Dhanapure vasantena Vajirapākāraaññā jalathalamaggehi bahusūrayodhehi taṃ nagaraṃ gantvā nāgarehi yujjhivā taṃ labhivā tañ ca mahājane ca nānāvattūni gahetvā attano puraṃ nivattito tassa rañño sesasatta vassāni vase vasanto tena pi parisuddhacittaṃ tañ ca vicāretvā pesetvā Siridhammarājanagare puna Siridhammarājaṃ ṭhapito yathābalaṃ sesacatuvasāni tasmīṃ vasanto tato aparabhāge Ratanakosindāndanagaraṃ āgantvā Ratanakosindarañño dāso āyupariyosāne yathākammaṃ gato.

Atha Nagararājasīmārājā janehi ghātito añño rājā ṭhapito pi Debbividhanāmena (4) pubba Ayojarājaputtana saha janehi ghātito marati. Rājaputto tasmīṃ Nagarasīmāpуре vasitvā janehi issaraṃ na dato janānaṃ vase vasanto sesasaṃvacchare dukkho Vajirapākāraaññā taṃ gantvā yujjhivā taṃ gahetvā ānetvā attano pure ghātito marati.

Atha Vara-Nāyarāsī ca Tibodhivattiraṇe (5) sattamāse Yamāmahāyodhena ṭhapito issaro Dhanapurirañño bhīto palāyanto tena anugantvā ghātito saha nātimittehi kālam akāsi.

#### AYOJYANAGARAVINĀSAKATHĀ NITTHITĀ

ITI SAṂVEGAHETUTILAKKHARAÑÑATTHĀYA SAṄCĪTIYAVAṆSE KĀTE ANUKKAMACHATIṬSARĀ-JANIDDESŌ NĀMA SATTAMO PARICCHEDO.

#### TRADUCTION

Exposé tiré des chroniques (*rājavamsa*) de Birmanie (*Vamā*) (6), de Pégou (*Rāmara*) (7) et de Siam (*Syāma-Dayya*) (8).

La religion du Buddha n'était plus pratiquée que dans le royaume thai de Siam, le pays de *Mandharājamalāna* (?), le royaume khmèr du Cambodge (*Kambuja-Khemarājapadesa*), le royaume môn de Pégou (*Haṅsā-Rāmararō*) (9), et le royaume birman d'Āva et de Pagan (*Āva-Phukāma-Vamārō*).

(1) *Corr.* cattāro.

(2) A aṅgāraṃ.

(3) Id.

(4) A ṭhapito pi bbivicānāmena.

(5) *Corr.* Oraṇavattiyam.

(6) En siamois *Phāmā*.

(7) Restitution fautive. La forme siamoise *Ramān* (= pégouan) s'écrit *Rāmāñ* et correspond au pāli *Rāmāñña*.

(8) *Dayya* (plus bas *Diya*) = *Thāi*.

(9) *Hamṣā*, forme abrégée de *Hamṣavālī* (Pégou).

En 2000 et plus (1) de l'ère du Buddha (1457 et suiv.), guerres entre les rois de Birmanie et de Pégou ; détresse des populations, et principalement des bonzes.

En 1892 de l'ère du Buddha, année du Tigre (1350) (2), régnait dans la belle ville d'Ayuthya semblable à la cité des dieux, un roi nommé RĀMĀDHIPATI SUVAṆṆADOLA (3). Agé de 37 ans, possédant de grands mérites, une grande renommée, une cour nombreuse et une grande puissance, jouissant du fruit des bonnes actions accumulées par lui dans ses existences antérieures, il était l'étendard du Siam. Ce fut lui qui fonda la ville, le palais, les monastères, sanctuaires, salles de l'uposatha, et cetiya, et les orna de divers ornements. Il mourut de mort naturelle après avoir régné avec justice pendant 19 ans, et pratiqué les vertus, à commencer par la libéralité.

Après lui, son fils RĀMESSURA, possédant de grands mérites, prit le pouvoir à l'âge de 30 ans et régna 3 ans (4).

Après lui, son oncle maternel nommé BAṆU-MĀHĀNĀYAKA usurpa la royauté en l'exilant. Possédant de grands mérites, faisant beaucoup de bonnes œuvres, observant les préceptes et pratiquant les vertus, à commencer par la libéralité, il mourut de mort naturelle après un règne heureux qui avait duré 18 ans (5).

Après lui, son jeune fils SUVAṆṆACANDA régna 7 jours (6).

---

(1) L'expression *sesa*, qui reviendra plusieurs fois, est prise dans le sens du siamois *sēt* (*Ji sēt khôn sēt* = vingt personnes et plus).

(2) Il faut se rappeler une fois pour toutes que l'année siamoise ne commençait qu'en mars-avril. Par conséquent le millésime des années chrétiennes données entre parenthèses doit être augmenté d'une unité si l'événement relaté a eu lieu dans les derniers mois de l'année siamoise.

(3) *Suvaṇṇadola*, le berceau d'or, est l'équivalent exact de *Ū Thong*, surnom du fondateur d'Ayuthya. *Rāmādhīpati* est son nom de sacre.

(4) Suivant toutes les autres versions, *Ramesuén* ne régna qu'un an.

(5) C'est le *Bōrōmmāraxathīrāt* (*Paramarājādhīrāja*), des textes siamois. Il avait effectivement porté le titre de *Khūn Luāng Phōngud* (BRADLEY, I, p. 5). Je ne sais pourquoi BOWRING (I, p. 44) et BASTIAN (p. 363) en font un frère de Ramesuén. C'était d'après BRADLEY (Ibid.) le frère aîné de la femme de *Chão Ū Thong*, donc l'oncle maternel de Ramesuén, comme le dit le texte pâli. D'accord avec FRANKFURTER (p. 5), celui-ci affirme que l'oncle éloigna le neveu (en l'envoyant à *Lōphāburi*). Les recensions plus récentes parlent d'un exil volontaire, ce qui est moins vraisemblable. On trouvera plus loin d'autres exemples de ces « atténuations ». La durée du règne, 18 ans, est également conforme à la version de FRANKFURTER ; les autres ne le font régner que 13 ans.

(6) La forme courante du nom en siamois est *Thong Lān* qui signifie « borborygmes intestinaux », surnom bizarre et peu respectueux, même pour un enfant de 14 ans. La forme pâlie est confirmée par le texte de *Mōngkūt* qui écrit *Thong Chān*, et par la version abrégée de BRADLEY (I, p. 6) qui donne les deux formes. Graphiquement la confusion entre *Thong Chān* et *Thong Lān* est facile. Le texte de *Luāng Praisōt* donne la forme *Thong Lan* (sans tons).

Alors RĀMESSURA reprit le pouvoir en faisant tuer (son cousin, fils de l'usurpateur). Il régna 6 ans et mourut après avoir fait toutes sortes de bonnes œuvres.

Après lui, son fils RĀMARĀJA, possédant de grands mérites et une grande renommée, régna 3 ans (1).

Après lui, son oncle maternel NAGARAINDA, chef de la ville de Suvanna-bhūmī et parent de Bañu-Mahānāyaka, usurpa la royauté à Ayuthya en faisant tuer (Rāmarāja) (2). Il fit beaucoup de bonnes œuvres, et mourut à un âge avancé, après un règne de 20 ans.

Après lui, son fils nommé d'abord Sāma (3), ensuite PARAMARĀJĀDHIRĀJA, possédant de grands mérites, régna 20 ans et mourut.

Après lui, son fils PARAMATILOKANĀTHA régna dans la capitale. Possédant de grands mérites, un grand bonheur, il fit faire de bonnes œuvres par ses sujets et en fit lui-même beaucoup. Après avoir régné 20 ans, il abdiqua en faveur de son fils Indarāja et entra en religion.

INDARĀJA, possédant de grands mérites et une grande renommée, pratiquant les vertus, à commencer par la libéralité, eut un long et heureux règne : il mourut après être resté sur le trône pendant 37 ans.

Après lui, son fils RĀMĀDHIPATI, possédant une grande renommée et une cour nombreuse, pratiquant les vertus, à commencer par la libéralité, eut un long et heureux règne : il mourut après être resté au pouvoir pendant 38 ans (4).

C'est ainsi que dans la ville d'Ayuthya, ces dix rois depuis Suvannadola, pratiquant les vertus à commencer par la libéralité, fondèrent des monastères, des temples, des cellules, de diverses sortes, en nombre plus ou moins grand ; les uns étant pleins de dévotion, les autres s'adonnant plus ou moins au péché, remplissant plus ou moins leurs devoirs de roi, suivant la force ou la faiblesse de leur esprit, ces princes moururent suivant leurs mérites.

#### FIN DE LA PREMIÈRE HISTOIRE DES DIX ROIS

---

(1) *Ramāraxathīrāt (Rāmarājādhirāja)*, ou *Phra:ja Ram Chāo*, régna 14 ans selon toutes les versions.

(2) Ces détails généalogiques sont nouveaux, et peut-être exacts. Il est peu probable que Rāmarāja ait été tué : les autres versions s'accordent à dire qu'il fut envoyé à Padāgūcām comme gouverneur, et d'après FRANKFURTER (p. 5), il vint 10 ans après rendre hommage au nouveau roi. — Suvannabhūmī est un lapsus pour Suvannapurī = Muraṅg Sūphān.

(3) *Chāo Sām*, c'est-à-dire le troisième (fils).

(4) Toute cette période, depuis Nagara-Inda, jusqu'à Rāmādhīpati est des plus compliquées. Pour les noms des rois et leurs relations généalogiques, le pāli est d'accord avec la version résumée de BRADLEY et avec la liste de BASTIAN (p. 547). La version développée de BRADLEY ignore Inthāraxa, père de Ramathībōdī mais MŌNCKŪT le rétablit. Le texte de Luāng Pra:sō't, traduit par FRANKFURTER, est extrêmement confus et n'indique pas clairement qui a succédé à Bōrōmmātrañlōkāt.

En 2072 de l'ère du Buddha, année du Bœuf (1529) (1), le fils de Rāmādhīpati, nommé SAMATICCA (2) BUDDHĀŅKURA, régnait à Ayuthya. Il resta sur le trône pendant 5 ans et mourut d'une maladie infectieuse (3).

Après lui, son fils VARA-RATTHĀDHIRĀJAKUMĀRA, âgé de 5 ans, régna durant 5 mois.

Il fut tué par un fils de la sœur de Rāmādhīpati, nommé JAYARĀJĀSĪ (4), Celui-ci possédant une grande renommée, une puissante armée, fit diverses bonnes œuvres et mourut après un règne de 13 ans.

Après lui, son fils nommé BAYATTA, (5) âgé de 10 ans, régna 3 ans, et fut tué par Yotta-Si-Sutācandā (6), première femme de Jayarājāsī. Celle-ci fit proclamer roi le Nāyaka Jinarāja et se proclama elle-même reine principale.

Le nouveau roi (ayant pris le titre de) NĀYAKA VARA-VANŚĀDHIRĀJA, régna pendant 40 jours, puis fut tué, avec Si-Sutācandā, par le Nāyaka Birendadeva, le Nāyaka Indadeva, Mahāsiyasa, et par d'innombrables soldats du palais (7).

L'année du Singe (1548) (8) VARA-DĪRARĀJA (9), fils de la sœur de Jayarājāsī monta sur le trône à Ayuthya. Il accorda à Guṇa-Bireṇadeva le titre de

---

(1) D'accord avec FRANKFURTER (p. 9) qui place l'avènement de Buddhāṅkura en 891 de la petite ère année du Bœuf. Pour toute cette période JONES, BRADLEY, etc., sont en retard de 20 ans.

(2) *Sōmdēt*, écrit *Samdec*.

(3) Il est malaisé de déterminer à quelle maladie connue correspond *ahivātakaroga*. Le dictionnaire siamois *Vacanānukrama* (Bangkok, 1902) glose ce terme par « nom d'une certaine maladie dans laquelle il y a du venin comme le venin de serpent ». D'autre part, PALLEGOUX, traduit *vata:ka:rōk* par « maladie pestilentielle à cause du souffle d'un serpent, choléra ». Enfin, BRADLEY (p. 11) dit que le roi mourut de la maladie appelée *thōrāphūt*, qui est un nom de la petite vérole.

(4) BRADLEY (I, p. 11) et MÖXGKŪT (I, p. 15) disent simplement que *Xāijāraxathīrāt* était un parent (*raxāvōng*) de Ramathhōdi, sans préciser autant que le pâli. Mais ils rapportent de la même façon la mort tragique du jeune *Phra: Rātthathīraxākūman*, que FRANKFURTER (p. 9) attribue à un « accident ».

(5) *Phra: Jōt Fa*, ou *Phra: Kō Fa* des recensions siamoises.

(6) Je ne sais trop quel titre cache *Yotta* (ou *Yogga*) ?

(7) Le texte traduit par FRANKFURTER fait (p. 10) un récit singulièrement discret de ce drame de palais : « Le dimanche 5<sup>e</sup> jour de la lune croissante du 8<sup>e</sup> mois 910 de la petite ère, un *accident* arriva au roi. Khōn XĪnārāt prit le pouvoir pendant 42 jours, mais il lui arriva un *accident* ainsi qu'à une des femmes du roi nommée Si Sūdachān.. ». Le récit de BRADLEY et des autres coïncide avec le pâli.

(8) Le millésime n'est pas donné, mais comme les événements qui se sont déroulés depuis l'avènement de Buddhāṅkura en 1529 ont rempli 19 ans, il s'agit évidemment de l'année 1548-49 qui fut en effet une année du Singe. C'est d'ailleurs la date de FRANKFURTER (p. 10) et de MENDEZ PINTO cité par BOWRING (I, p. 50).

(9) Le nom siamois est *Phra: Thienrāt*. Ce prince était entré en religion à la mort de *Phra: Xāijāraxathīrāt*. Il prit en arrivant au pouvoir le titre de *Māhāchākkrāphāt* (*Mahācakravartin*) sous lequel il est généralement connu.

Mahādhammarāja et le gouvernement de Phītsānūlōk (*Vissanuloka*) ; et il combla d'honneurs ses autres partisans. Possédant de grands mérites, une grande renommée, une cour nombreuse, il captura sept éléphants blancs et vivait heureux dans (sa capitale) (1). Dans l'année du Porc (1563) (2), le roi de Pégou (*Hamsānagara*) prit avec lui un guerrier valeureux et une armée à quatre divisions, et marcha sur Ayuthya dans l'espoir de prendre cette ville florissante. Il combattit, mais ne réussit pas à s'en emparer. Il demanda alors quatre des éléphants blancs et le fils (du roi), et les emmena avec lui dans son royaume. Dehrrarāja avait régné pendant 16 ans, durant lesquelles il avait fait beaucoup d'œuvres pies ; mais la perte de ses éléphants blancs le remplissant de regrets et de tristesse, il abdiqua en faveur de son fils Mahāmahinda et entra en religion.

MAHĀMAHINDA régna 7 ans. Son ennemi, le roi de Pégou, étant venu combattre, s'empara de la ville d'Ayuthya, emmena (Mahāmahinda) en captivité et retourna dans son royaume après avoir proclamé roi dans la capitale (Ayuthya) Mahādhammarājāsi, gouverneur de Phītsānūlōk (3).

MAHĀDHAMMARĀJĀSIDVIRATANA, possédant une grande renommée, de grands mérites, un grand bonheur, fit beaucoup de bonnes œuvres et mourut après un règne de 22 ans.

Son fils NARISSARĀJA (4) régna à Phītsānūlōk. Ayant su qu'au Pégou le roi avait été remplacé à sa mort par l'uparāja, et que ce dernier nourrissait des desseins hostiles à son égard, Narissa, de concert avec son frère cadet (*anujādhirāja*) songea à lui faire la guerre. Il engagea le combat, à Ayuthya, avec l'uparāja fils du roi de Pégou. Il le poursuivit et le tua en combat singulier à dos d'éléphants, en lui coupant la tête avec sa longue épée. Victorieux il fut couronné à (Ayuthya) ; il possédait une grande renommée et un grand éclat. En 2134 de l'ère du Buddha, année du Tigre (1591), Narissa, cerné par le roi

---

(1) Le ms. B ajoute que « ces faits ne sont pas relatés dans le Phōngsāvadan détaillé », ce qui est inexact. JONES, BRADLEY, MŌNGKŪT les mentionnent tous à l'année 891 de la petite ère.

(2) Le millésime n'est pas indiqué, mais comme d'après notre texte Dirarāja régna 16 ans, et que la guerre avec le Pégou marque la dernière année de son règne, il s'agit forcément de l'année 1563-1564 qui fut bien une année du Porc. Cette date, qui est celle de FRANKFURTER (p. 13), a de fortes chances d'être exacte puisqu'elle est confirmée par les sources birmanes (cf. NAI THIEN, *Burmese Invasion of Siam*, Journal of the Siam Soc., 1908, V, 1, p. 28).

(3) La construction de cette phrase est tout à fait incorrecte, mais le sens n'en est pas douteux. — Le texte pâli place cette invasion sept ans après la précédente, donc en 1569, d'accord avec FRANKFURTER (p. 14) et les sources birmanes (NAI THIEN, *loc. cit.*, p. 67). La recension résumée de BRADLEY (I, p. 14) semble avoir confondu les deux campagnes en une seule. La recension développée, plus embrouillée que jamais pour cette période, dédouble chacun des règnes de Māhachākrāphāt et de Māhithāraxathrāt.

(4) Bien connu sous le nom de *Phra : Nārēt*.

du Cambodge qui avait réuni une armée à quatre divisions et s'était dirigé avec des intentions hostiles sur la capitale, livra bataille à son ennemi, le vainquit et le mit en fuite avec son armée (1). Il le poursuivit, tout en combattant et en massacrant une multitude (de soldats), atteignit la capitale (du Cambodge) et l'investit. Il envoya au combat son propre général, le fit entrer dans la ville et mit en fuite le roi du Cambodge. Ce dernier s'enfuit sur un navire de guerre, mais Narissa le poursuivit sur un autre bâtiment et parvint à le rejoindre. Durant le combat naval qui s'ensuivit, Narissa décocha contre le mât du bateau (de son ennemi) une grande flèche qui le brisa (2). Il s'empara alors du roi et le mit à mort. Quand il se fut rendu maître de la capitale du Cambodge, il y fit prendre les voleurs et les impurs (3), et s'en retourna dans son royaume en emmenant en captivité les habitants ainsi que les enfants du roi. Quelques années plus tard, il envoya un grand chef avec une armée à quatre divisions et s'empara d'une petite localité appartenant au roi de Pégou. Il en prit encore une autre, et, après avoir conquis (diverses) villes sur les rois de Pégou et de Birmanie (*Vamā*), il retourna dans sa capitale. Il y demeura quelques années, puis marcha successivement sur une autre ville, qu'il prit, et sur Lungalāṅga (4), dont il s'empara également. Il commençait une nouvelle campagne, lorsqu'il mourut dans son camp à Haṅganagara (5) après un règne de 15 ans. Il avait fait de bonnes œuvres, construit sept monastères ; il possédait de grands mérites, une grande gloire et une grande puissance.

En l'année du Serpent (1605), son frère cadet (*anujādhirāja*) RĀMESSARA (6) lui succéda. Il possédait de grands mérites, une grande renommée, pratiquait les vertus, à commencer par la libéralité. Il mourut après un règne heureux qui dura 7 ans.

---

(1) Il semble que le texte soit corrompu, ou qu'il s'exprime mal. Il y avait bien eu à diverses reprises des invasions cambodgiennes au Siam, dont la dernière avait eu lieu en 1586 d'après FRANKFURTER (p. 17), en 1569 d'après BRADLEY (I, pp. 182-183). Mais elles ne furent pas immédiatement suivies de représailles comme le dit notre texte, et il est d'ailleurs peu vraisemblable que les Cambodgiens aient réussi à cerner Phra: Nārət. Quoi qu'il en soit, la date 1591 qui marque le début de la campagne contre le Cambodge, doit être à peu près exacte, puisque Lovèk fut pris en 1593 (FRANKFURTER, p. 18 ; Annales Cambodgiennes et documents Européens [F. GARNIER, *J. A.* 1871, p. 357]), et non en 1584, date donnée par les autres recensions.

(2) Ce passage, d'un style embarrassé, n'est rien moins que clair.

(3) Traduction conjecturale de *nagaraabbudamarāpe*, qui revient d'ailleurs plus loin à propos de Phra: Narai. *Abbuda* et *mala* ont tous deux le sens de « souillure, plaie, etc. » (CHILDERS), mais au Siam *abbuda* a pris le sens spécial de « pirate », ainsi qu'il ressort d'une glose du *Vacanānukrama* et d'une explication qui m'a été donnée par un bonze siamois.

(4) Je suppose que cette forme est tronquée par suite de la chute d'un *ma* initial, et que ce mot représente *Mo:lām̄lōng*, Moulmein (cf. BRADLEY, I p. 246).

(5) *Haṅga* représente *Hàng Luàng* où mourut en effet Phra: Nārət qui était en route pour Ava.

(6) Plus connu sous le nom d'Ekathōisārōt (*Ekādaçaratha*).

En l'année du Chien (1610), son fils INDARĀJA (1) lui succéda et prit trois éléphants blancs. Il possédait de grands mérites, une grande puissance ; il inspirait la crainte à ses ennemis, et ses vertus étaient célébrées dans les divers pays. Il fit diverses bonnes œuvres et mourut de mort naturelle après un règne de 19 ans.

C'est ainsi que ces dix rois, depuis Samaticca Buddhānkura eurent à Ayuthya des règnes plus ou moins longs, pendant lesquels ils gagnèrent plus ou moins l'estime, faisant des bonnes œuvres de diverses sortes, pratiquant les vertus, à commencer par la libéralité, ou s'adonnant aux péchés, à commencer par le meurtre des êtres vivants, faisant preuve d'une dévotion plus ou moins grande, jouissant de diverses manières (du fruit) des bonnes actions accumulées par eux dans la religion du Buddha ; mais durant leurs règnes l'assemblée des bhikkhus instruits et versés dans le Dhamma et le Vinaya ne fut pas réunie en concile pour chanter l'enseignement du Buddha réparti en trois corbeilles. Ces rois ayant fait d'autres bonnes œuvres moururent selon leurs mérites.

FIN DE LA DEUXIÈME HISTOIRE DES DIX ROIS (2).

En 2171 de l'ère du Buddha, année du Dragon (1628), le fils d'Indarāja (3), nommé JETṬHARĀJA monta sur le trône à Ayuthya à l'âge de 15 ans. Il régna 8 mois et prit un éléphant blanc : c'était un homme d'esprit borné et de mauvaise vie. Un ministre (4) et d'autres (fonctionnaires) s'en saisirent et le

---

(1) A partir d'ici jusqu'à l'avènement de Phra: Narai, le texte pâli est en complet désaccord avec toutes les autres versions. Voici comment ces dernières racontent les événements. A la mort d'Ekathōsārōten 1601, son fils Chāo Fā Sāovāphāk « le Borgne » lui succède, mais l'année suivante il succombe dans une conspiration de palais qui élève au trône le bonze Vimaladhamma. Celui-ci prend le nom de Chāo Sōng Thām et règne 20 ans. A sa mort, en 1627, son fils aîné Xethathīrāt (*Jeṭṭhādhīrāja*) lui succède. Mais en 1629, il est à son tour victime d'une conspiration dirigée par le Kra:lahôm Sūrīvōng qui proclame roi Athtavoñ, le plus jeune fils de Chāo Sōng Thām. Ce dernier âgé de 9 ans, est écarté du trône au bout de 5 mois et remplacé par le Kra:lahôm, qui prend alors le nom de Prasāt Thong. En 1655, à la mort de Prasāt Thong, son fils Chāo Fā Xāi lui succède pendant 9 mois, puis est mis à mort par son frère Phra: Narai et par son oncle Si Sūthamma:raxa. Ce dernier monte sur le trône ; mais au bout de 2 mois et 20 jours, il est tué par Phra: Narai qui, ce faisant, vengeait l'honneur de sa sœur.

(2) Il y aurait onze rois, si l'on comptait l'usurpateur Vañsādhīrāja.

(3) Cette indication, jointe à celle qui est donnée plus bas à propos de Ādiccavaṃsa, prouve qu'Indarāja est identique au Chāo Sōng Thām des versions siamoises. Mais il répugnait sans doute à Vimaladhamma d'écrire que ce roi était un bonze régicide qui avait justement porté le même titre que lui. — A partir d'ici, les dates de notre texte correspondent généralement avec celles de BRADLEY.

(4) Je prends *senāpati* dans le sens de ministre (qu'a d'ailleurs *senabōdi* en siamois) puisque nous savons qu'il s'agit du Kra:lahôm.

mirent à mort, proclamant roi à sa place, dans l'année du Serpent (1629) (1), un fils (d'Indarāja) né d'une autre mère, nommé ĀDĪCCAVANSA, et âgé de 9 ans.

Celui-ci ne régna que 1 mois et 8 jours : il fut tué à son tour et remplacé, dans l'année du Cheval (1630), par un frère, fils d'une autre mère, âgé de 13 ans et nommé Si-SUDHAMMARĀJA. Ce dernier, possédant de grands mérites, une grande renommée et un grand éclat, plein de dévotion, pratiquant les vertus à commencer par la libéralité, régna avec justice pendant 18 ans et quelques mois et mourut de mort naturelle, selon ses mérites.

Après lui, son fils nommé DIYARA, âgé de 12 ans, monta sur le trône. La même année, au moment de la crémation de sa mère, un grand ministre, possédant de grands mérites, qui était chargé de lui enseigner ses devoirs de roi, le fit asseoir sur ses genoux et le fit tuer par des serviteurs auxquels il avait donné des instructions.

Ce ministre, qui était nommé SUVANŅAPĀSĀDA parce qu'il avait trouvé un prasāt d'or dans une fourmilière, avait 50 ans et possédait de grands mérites, une grande puissance et un grand éclat. Il régnait depuis quelques années à Ayuthya, lorsqu'un membre de la famille royale nommé Sudhamma, qui était entré en religion, voulut le détrôner. SuvanŅapāsāda s'enfuit hors du palais et s'installa dans le parc ; puis, le même jour, il rassembla des soldats courageux, monta un éléphant femelle, et retourna vers le palais où il entra : il se battit avec Sudhamma et le tua. Revenu au pouvoir, il fonda le Janadhārāma (2) et y établit de nombreux esclaves du Buddha. Il fit encore diverses œuvres pies, telles que des travaux au temple du Buddhapāda (3), et, après 15 ans de règne, mourut de mort naturelle selon ses mérites.

Après lui, son frère cadet (ANUJĀDHIRĀJA), âgé de plus de 50 ans, monta sur le trône et régna 4 ans. SuvanŅapāsāda avait eu deux enfants, un fils et une fille. Le fils, nommé Narāya (4), possédant de grands mérites, était l'uparāja de son oncle. De concert avec sa sœur, il fit le Khatiyārāma (5), le Lokacuddhāmunārāma (6), le Paramakhatiyārāma, et diverses autres fondations pieuses. Le roi ayant voulu commettre l'inceste avec sa nièce (sœur de l'uparāja Narāya), celui-ci en conçut de la colère, et refusa pendant un mois l'hommage au roi en couvant de mauvaises pensées : il finit par se battre avec son oncle, le saisit et le tua.

---

(1) Cette date est identique à celles des versions siamoises.

(2) Chão Prasāt Thong fonda le Xaijāvāthānaram (*Jayavaḍḍhanārāma* ; cf. BRADLEY, I, p. 19). *Janadhārāma* est peut-être une forme corrompue de ce nom.

(3) Le Phra: Phūthābāt avait été découvert sous le règne de Chão Sōng Thăm (BRADLEY, I, p. 18), au pied d'une colline située au Nord d'Ayuthya (cf. AYMONIER, *Cambodge*, II, p. 60).

(4) Le célèbre Phra: *Narai*.

(5) Sans doute le Phra: Vihān Sōmdēt (cf. BRADLEY, I, p. 327).

(6) Pour *Cūlāmani* (?) Cf. *Cudhāmanagari* (= Luang Phrabang ?) dans une inscription publiée par le P. SCHMITT (FOURNERAU, *Siam Ancien*, I, p. 146 et suiv.).

En 2207 de l'ère du Buddha, année du Dragon (1664), NARĀYA, fils du roi Suvannapāsāda, âgé de 25 ans, détrôna son oncle et le tua. Il avait de grands mérites, un grand éclat, une grande renommée. Après quelques années de règne, il leva une armée pour attaquer les villes de Xieng Mǎi (*Jimmaya*) et d'Hārīphūxāi (*Haripuñjaya*). Il s'en empara à la suite d'un combat, et après avoir pris les voleurs et les impurs, il revint dans son royaume. Il régna 24 ans, résidant à Ayuthya et à Lōphāburi (*Labbapura*). Il fit de bonnes œuvres, telles que des travaux au temple du Buddhapāda. Il vécut heureux, triomphant de ses ennemis et illuminant les pays étrangers de sa gloire et de ses vertus. Il captura un éléphant blanc d'aspect charmant, et mourut de mort naturelle à Lōphāburi, suivant ses mérites.

Après lui, BIJARĀJA <sup>(1)</sup> nommé MAHĀCPĀDA, âgé de plus de 60 ans, appartenant à une autre famille, possédant de grands mérites et une grande renommée, tua les membres de la famille royale, et prit le pouvoir. Il régna 10 ans dans la capitale. Il fit faire des travaux au temple du Buddhapāda. Il pratiquait les vertus, à commencer par la libéralité, était rempli de dévotion, faisait le bonheur de ses sujets, et mourut de mort naturelle.

Après lui, un fils de Narāya nommé ATIKKAMA-SARASAKKA <sup>(2)</sup>, que Bijjarāja avait gardé et dont il avait fait son uparāja, prit le pouvoir sous le nom de MAHĀLONA. Il avait plus de 40 ans <sup>(3)</sup>, possédait de grands mérites et un grand éclat, et régna pendant 7 ans dans la capitale. Il y commit beaucoup de péchés, à commencer par le meurtre des êtres vivants, et fit peu de bonnes œuvres. Il mourut de mort naturelle. Ses deux fils, possédant de grands mérites, tuèrent les membres de leur famille.

Le fils aîné, MAHĀCORA <sup>(4)</sup>, qui était l'uparāja, prit le pouvoir dans la capitale à la mort de son père. Il avait plus de 30 ans <sup>(5)</sup>, possédait un grand pouvoir et une grande puissance. Il commit beaucoup de péchés, à commencer par le meurtre des êtres vivants, et fit peu de bonnes œuvres. Il régna pendant 26 ans, heureux et faisant le bonheur de ses sujets. Il mourut de mort naturelle, selon ses mérites.

#### FIN DE LA TROISIÈME HISTOIRE DES DIX ROIS.

En 2275 de l'ère du Buddha, année du Rat (1732), le plus jeune fils (de Mahālonā), qui était le frère cadet et l'uparāja du dernier roi (Mahācora) et

---

(1) *Phra: Phētraxa* des textes siamois. Il avait 56 ans d'après BRADLEY (I, p. 22).

(2) Luāng Sārāsāk (*Saraçakti*) fils de Phra: Narai, prit en arrivant au pouvoir le nom de Phra: Phūtthā Chāo Sūā.

(3) BRADLEY (ibid.) dit 36 ans.

(4) Phra: Chāo Jū Hūā Thāi Sāra: du Siamois.

(5) BRADLEY (I, p. 23) dit 26 ans. — Il semble donc que dans ces trois derniers cas, *sesa* doive être pris dans le sens de « moins de ». J'ai néanmoins conservé la traduction « plus de » qui est seule conforme à l'origine du mot et à l'usage actuel.

qui possédait un grand éclat, voulut écarter du pouvoir les deux fils de son frère nommés Paramesa et Abhaya. Un combat s'ensuivit : (l'uparāja) mit en fuite ses deux neveux, les fit poursuivre, arrêter et mettre à mort. Lorsque le nouveau roi nommé MAHĀKĀLA (1) monta sur le trône, il avait 50 ans, possédait de grands mérites, une grande renommée, un grand pouvoir, une grande puissance, une cour nombreuse ; il était vertueux et dévot. Dans la ville d'Ayuthya, il fut selon la coutume des rois, honoré du titre extraordinaire de RĀJĀ-DHIRĀJA-RĀMĀDHIPATI. Il n'avait pas d'ennemis ; sa gloire et sa vertu brillaient jusque dans les pays étrangers. Il fonda des monastères, des sanctuaires, des cellules, des salles pour l'uposatha ; il pratiquait les vertus, à commencer par la libéralité, et fit toutes sortes de bonnes œuvres. Il rendit la capitale charmante, brillante, semblable aux palais des dieux, pleine d'argent, d'or, de bijoux, de verre. Il y construisit trois prasāt (2), fit des travaux au temple du Buddhapāda, le couvrit de feuilles d'or, le rendit charmant, brillant, semblable à un palais divin fait de verre, d'argent, d'or, de bijoux, superbe, enrichi de divers ornements, bien proportionné et resplendissant. Il se conformait aux préceptes du Buddha, et dans cette ville charmante, riche, semblable à la cité des dieux, il faisait le bonheur de ses sujets. Il régnait avec justice, révérait les trois bijoux ; il était versé dans la connaissance de la doctrine et dans la pratique des vertus. Le bruit de sa gloire et de ses qualités se répandit jusqu'à Ceylan. Le roi de Ceylan désirait se procurer des textes religieux et des bonzes que son pays ne possédait pas ; ayant entendu dire que le roi d'Ayuthya révérait les trois bijoux, avait de grands mérites, servait les trois bijoux, avait un trésor rempli d'or, regorgeait de bijoux, le roi de Ceylan envoya sur un navire des ambassadeurs porteurs d'une lettre (au roi de Siam), demandant des textes et des bonzes (3). La lecture de ce message remplit de joie (le roi de Siam) : il fit servir aux ambassadeurs toutes sortes de mets, et les renvoya à Ceylan avec un message royal, des statues du Buddha en or et en argent, des textes du Dhamma et du Vinaya, et une assemblée de bhikkhus. Une deuxième fois, le roi de Ceylan envoya des ambassadeurs, que le roi d'Ayuthya renvoya de la même façon. Ce roi disposait de grandes richesses, de nombreux soldats, de nombreuses montures. Il eut beaucoup de fils : son aîné, l'uparāja nommé Dipesa (4), ayant une mauvaise conduite et ayant commis le grand crime (de l'inceste) avec la seconde femme (*annumahesi*) de son père, il le tua et nomma uparāja Udumbarapuppha, qui était fils d'une autre femme. En l'année

(1) Phra: Chảo Jū Huá Bōrōmmākōt des versions siamoises.

(2) Allusion à la construction ou à la réparation des Phra: Thínăng Sānphēt Prasāt, Phra: Thínăng Bānjōng Rātānat, Phra: Thínăng Sūrijamārīn.

(3) Cette ambassade eut lieu en 1755 d'après BRADLEY (I, p. 24). Pour le détail, cf. Mōyckōt, II, p. 239

(4) Son titre exact était Krōmākhn̄ Thāmmāthībēt (*Dharmādhipēçvara*). Cf. BRADLEY I, p. 24.

du Tigre (1758), après un règne de 27 ans, il mourut de vieillesse, selon ses mérites, par suite de la désagrégation des cinq khandha. A cette époque, la capitale était sans désir ni crainte, charmante, aimable, resplendissante, semblable à la cité des dieux, superbe, riche, regorgeant de grains, sans ennemis.

En 2301 de l'ère du Buddha, année du Tigre (1758), l'uparāja UDUMBARA-PUPPHA (1) monta sur le trône. De concert avec son frère aîné (*jetthādhirāja*) nommé Ekadasa (2), il fit mettre à mort trois de ses frères, fils du roi précédent: ces trois princes qui étaient frères utérins, mais qui n'avaient pas la même mère que Udumbarapuppha, s'appelaient Citrasundara, Sundaradibba et Sevabhatti. Udumbarapuppha régna moins de deux mois (3) pendant lesquels, il ne connut aucune femme. Il abdiqua en faveur de son frère aîné et entra solennellement en religion.

Le frère aîné *JEṬṬHĀDHIRĀJA* régna plus de 8 ans. Dénué d'intelligence, l'esprit égaré, redoutant le péché, négligeant ses devoirs de roi, il hésitait autant à faire le bien qu'à faire le mal. A cette époque, les généraux et les ministres, les habitants de la capitale, ceux des villes et des campagnes, adhérant aux fausses doctrines, menant une mauvaise vie, en proie à la discorde, causèrent par leur conduite la ruine du pays. En quelque lieu qu'ils se trouvaient, tous étaient en proie au malheur, à la maladie, à la détresse, au chagrin et au désespoir, et tous mouraient prématurément. Les quatre éléments, la terre, l'eau, le feu, l'air étaient confondus; les fruits avaient une saveur contraire (à leur saveur naturelle); l'eau avait la couleur du cuivre et ressemblait à du sang d'oiseau; ce qui était obscur devenait clair, ce qui était clair devenait obscur; l'ordre des saisons était inversé; il faisait chaud en saison froide, et froid en saison chaude; les vents étaient irréguliers; les nuages, répandus dans l'atmosphère, dans les différentes régions de l'espace, avaient des couleurs variées: bleus, noirs, rouges, jaunes; les démons et les Pisācas des villages et des villes frontières, en proie à la colère pour diverses causes, se manifestaient sans raison; et les dieux qui président à la pluie ne la répandaient plus, la saison venue. Il y eut alors, dans les différentes cités et dans les différents pays, de mauvais présages, de terribles accidents: les grands cetiyas se brisèrent, les grandes montagnes se fendirent et changèrent de forme, des démons et des Pisācas à l'aspect très effrayant se mirent à rire ou à se lamenter bruyamment; les hommes furent la proie de toutes sortes de troubles et de maladies, et les quatre éléments se transformant et se confondant présentaient toutes sortes de

---

(1) Traduction paliée de *Dōk ma: dārā*, « fleur de figus », surnom du prince Krōmākhān Phra: Phīnt.

(2) Krōmākhān Anūrāk Mōntri qui prit en montant sur le trône le nom de Phra: Chāo Thīnāng Sūrījamārīn. BASTIAN (p. 382) l'appelle *Ekathat* qui correspond au pali *Ekadasa*.

(3) Environ 10 jours, d'après BRADLEY (I, p. 25).

mauvais présages. Tels furent les premiers signes avant-coureurs de la destruction de la capitale.

En 2302 de l'ère du Buddha, année du Lièvre (1759), le roi de Birmanie (*Vamā*), nommé Maṃlo (1), avec une armée à quatre divisions forte de plusieurs *nahuta* (2) de guerriers, envahit le Pégou (*Haṃsānagara*) s'empara de la capitale et fit prisonniers de nombreux Pégouans (*Rāmara*). Il marcha ensuite sur Ayuthya, et attaqua ses habitants. Dans le Jaladhārakukkuṭa (?) où il avait établi son camp, il fut pris de douleurs d'entrailles et mourut rapidement. Mais suivant une autre version des événements, il serait allé avec des soldats au Vara-Meru-ārāma (3) pour examiner le lieu du combat; des gens de la ville lui auraient décoché une flèche qui l'aurait atteint, il serait retourné au camp, et il serait mort dans la nuit. Alors le Bhikkhu Udumbarapuppha, frère cadet du roi, cédant aux objurgations répétées des habitants qu'effrayait la puissance des ennemis, quitta l'habit pour reprendre le pouvoir. Les ennemis s'enfuirent. Le roi (Udumbarapuppha), après être resté 3 mois au pouvoir, rentra dans les ordres, après avoir abdiqué de nouveau en faveur de son frère cadet qui accepta de remonter sur le trône et continua de régner.

(Le roi de Birmanie) Maṃluṅga avait eu six fils. L'aîné était resté avec trois de ses cadets pour gouverner le royaume (pendant l'absence du roi), et les deux autres fils étaient partis en campagne avec leur père, mais ne réussirent pas à prendre la ville (d'Ayuthya). En l'année du Dragon (1760), ils rassemblèrent l'armée, enlevèrent le corps de leur défunt père, allèrent le brûler à l'étranger (4), lui élevèrent un cetiya et rentrèrent dans leur royaume. Sous le règne du fils aîné nommé Maṃluka (5), le général Miṃlamīṅkhūṃ (6) qui s'était établi dans l'ancienne capitale (Āva), voulut usurper le pouvoir, mais Maṃluka lui livra bataille, s'en empara, le mit à mort avec ses partisans et régna désormais dans cette (ancienne capitale).

L'année du Coq, sixième (de la décade) (1764), le roi d'Āva (*Ratanaāvu*) (7), après s'être préparé à la guerre, envoya une forte armée commandée par un grand chef (8) pour prendre Ayuthya. Ce général, étant arrivé devant Ayuthya

---

(1) *Mang-long* des textes siamois, le célèbre Alompra.

(2) L'unité suivie de 28 zéros.

(3) Vāt Nā Phra: Men (BRADLEY, I, p. 187) au Nord et en dehors de la ville. Cf. le plan d'Ayuthya dans LAJONQUIÈRE, *Essai d'Inventaire archéologique du Siam*, B. C. A. I., 1912, pp. 44-45.

(4) A Pagan, d'après BRADLEY, I, 187.

(5) Les versions siamoises l'appellent *Māng-lōk*, et les Birmans Naung-dan-gyi.

(6) N'ayant pas sous la main la chronique birmane, j'hésite à rétablir le nom. BASTIAN (p. 65) appelle ce personnage Nattun ou Meinta Raja.

(7) Les Siamois l'appellent *Mangra*; et les Birmans Sin-byu-Shin; c'était le second fils d'Alompra.

(8) Māhā Nōrāthā.

avec son armée, mit en fuite les habitants, qui ignoraient l'art de la guerre et qui n'avaient ni discipline ni unité de vues. Pendant deux ans, la ville resta assiégée, et ses habitants, privés de nourriture, souffrant de la famine, furent totalement vaincus.

En 2310 de l'ère du Buddha (1), au moment de la rencontre de l'année du Chien (finissante) avec celle du Porc (commençante), le mardi 9<sup>e</sup> jour de la lune croissante du mois de Ceta, à l'heure (*yāma*) de Saturne, pendant la nuit, au moment du nouvel an (7 avril 1767, 7 1/2-9 h. du soir), la capitale fut complètement détruite. (Le général qui avait mené les opérations) s'empara des habitants, des membres de la famille royale et de nombreux trésors, mit le feu

(1) L'année 2310 du Buddha (ou 1128 de la petite ère) année du Chien, 8<sup>e</sup> de la décade, a fait place à l'année 2311 (1129) du Porc 9<sup>e</sup>; le dimanche 14<sup>e</sup> jour de la lune croissante du mois de Ceta, c'est-à-dire le 12 avril 1767. Le 9 Ceta était donc bien dans les tout derniers jours de 2310, au moment des fêtes du nouvel an, car je crois qu'il faut prendre *sāṅkānte* dans un sens large et ne pas y chercher le nom du jour *Māhāsōṅkran* qui n'est arrivé que 3 jours plus tard, le 12 Ceta = 10 avril. L'heure est indiquée par l'expression *sorayāme rattiyam* qui appelle quelques explications. Il était d'usage, et cet usage subsiste encore pour certaines opérations divinatoires, de diviser le jour en 16 *yāma* de 1 heure 1/2 chacun. Les 8 premiers de 6 h. du matin à 6 h. du soir sont les *yāmas* de jour, et les 8 autres de 6 h. du soir à 6 h. du matin sont les *yāmas* de nuit. Chacun des 8 *yāmas* de jour ou de nuit porte le nom d'un des 7 jours de la semaine ou, si l'on préfère, du soleil, de la lune et des 5 planètes, le 1<sup>er</sup> et le 8<sup>e</sup> *yāma* ayant le même nom. Mais l'ordre de ces noms n'est pas fixe : il varie chaque jour, et varie encore du jour à la nuit. D'après un *kbuon* cambodgien, vraisemblablement traduit du siamois, que j'ai consulté à Phnom Pén chez l'Okñā Voñsā Akkarāč « Duč », le *Sorayāma* ou le *yāma* de Saturne correspond, pour la nuit du mardi, au 2<sup>e</sup> *yāma*, de 7 h. 1/2 à 9 h. du soir. La date donnée par le *Saṅgīlivāṃsa* correspond au mardi 7 avril 1767, 7 h. 1/2 à 9 h. du soir, en accord complet avec le témoignage des Missionnaires qui placent l'incendie d'Ayuthya dans la nuit du 7 au 8 avril 1767 (*Nouvelles Lettres édif. et cur.*, t. V, p. 454). Cette date qui était, comme on le voit, primitivement exacte, s'est ensuite altérée dans les recensions plus récentes : dans BRADLEY elle est exprimée de la façon suivante : mardi, 5<sup>e</sup> mois (Ceta), 9<sup>e</sup> jour de la lune croissante, année du Porc, 9<sup>e</sup> de la décade, 4 h. après midi (sans millésime). Il y a une erreur dans la façon dont l'année est exprimée, car si le 9 Ceta était déjà dans l'année du Porc (la coutume est de changer le nom de l'animal dès le 1<sup>er</sup> Ceta), il n'était certainement pas dans la 9<sup>e</sup> année de la décade qui n'a commencé qu'au 14 Ceta, au jour repère astronomique que les Cambodgiens appellent *lōn sak*. L'heure indiquée, 4 h. après-midi, pourrait bien reposer sur une confusion entre les heures du jour et celles de la nuit. — La recension revue par le roi MŌNGKĪT est encore plus fautive : 1129 année du Porc, 9<sup>e</sup> de la décade, mardi, 9<sup>e</sup> jour de la lune croissante du 5<sup>e</sup> mois, le jour du milieu (*vān nāo sōṅkran vān klāng*). L'erreur portant sur la façon d'exprimer l'année est la même que dans BRADLEY. De plus, le 9<sup>e</sup> Ceta n'était pas jour du milieu : on donne ce nom au jour situé entre le *māhāsōṅkran* (*thāi cōt* des Cambodgiens) et le jour repère astronomique (*thāi lōn sak*) ; et cette année-là, le jour du milieu est tombé le 13 Ceta = 11 avril 1767, soit quatre jours après l'événement relaté.

\*Le 30 Phagguṇa on disait : année du Chien 8<sup>e</sup>; du 1<sup>er</sup> au 13 Ceta on disait : année du Porc 8<sup>e</sup>; et à partir du 14, année du Porc 9<sup>e</sup>.

à la ville, aux trois prasāts, aux monastères et aux sanctuaires, fit démolir l'enceinte et détruisit beaucoup de choses à commencer par les textes du Tipitaka : Dhamma et Vinaya. De retour dans son pays, il offrit à son maître ces nombreux trésors, les membres de la famille royale et toutes les armes, petites et grandes. Alors les habitants de Pagan (*Arimaddanu*) (1) eurent en leur possession beaucoup d'argent, d'or et de bijoux. Quant au roi d'Ayuthya, fuyant la ville détruite par les Birmans, il alla se cacher dans la forêt ; mais privé de nourriture, épuisé, il fut pris par les ennemis et mourut.

Après la chute d'Ayuthya, les habitants furent en proie aux plus grandes misères, et les monastères eurent particulièrement à souffrir.

Le roi des Birmans laissa à Ayuthya, en disant à chacun d'eux qu'il détenait désormais le pouvoir, quatre ou cinq Siamois qui ne tardèrent pas, selon ses prévisions, à s'entredéchirer.

A Phitsanulōk (*Vissanuloka*), le gouverneur se proclama roi, mais se vit disputer le pouvoir par le bhikkhu Vara-Svāṅga (2). Après un combat sans résultat, il mourut dans cette ville à 49 ans, après avoir régné 6 mois.

A Nākhon Sīrī Thāmmārāt (*Nagara Siri Dhammarāja*) (3), le gouverneur se proclama roi et resta au pouvoir plus de deux ans. Mais le roi de Kāmphēng Phēt (*Vajirapākāra*) qui résidait à Thānaburi (*Dhanapura*) (4) s'empara de la ville et emmena prisonnier le gouverneur, qu'il garda pendant plus de 7 ans, au bout desquels, il l'envoya de nouveau administrer Nākhon Sīrī Thāmmārāt. Après y être resté plus de quatre ans, le gouverneur vint à Bangkok (*Ratanakosinda-indanagara*) où il mourut au service du roi.

A Nākhon Rāxāsīma (*Nagararājasīmā*) (5), le gouverneur, tué par les habitants, fut remplacé par un autre gouverneur qui fut à son tour mis à mort par un fils de l'ancien roi d'Ayuthya nommé Debbividha (6). Mais l'année suivante le roi de Kāmphēng Phēt, dans une campagne victorieuse, se saisit de la personne de ce dernier, l'emmena dans sa capitale (Thānaburi) et le fit exécuter.

Le Vara-Nāyarāsi (7), installé par le roi des Birmans au Camp des Trois Figuiers (*Tibodhi*) (8), prit la fuite au bout de sept mois devant le roi de Thānaburi et fut mis à mort avec ses parents et ses amis.

FIN DE L'HISTOIRE DE LA DESTRUCTION D'AYUTHYA.

FIN DE L'HISTOIRE DES TRENTE-SIX ROIS (9), SEPTIÈME CHAPITRE DU SAṄGĪTIYAVAṂSA.

(1) Il y avait bien longtemps que Pagan avait cessé s'être capitale.

(2) Il s'agit du Saṅghārāt Muāng Sāvānkhāburi, qui avait été proclamé roi sous le nom de Phra: Fāng (BRADLEY, II, p. 219).

(3) Ligor.

(4) Il s'agit naturellement de Phra:ja Tāk.

(5) Khōrāt.

(6) *Krōmāmūn Thēp Phīphīl* (Cf. BRADLEY, II, p. 220 et suiv.).

(7) *Nāyarāsi* = *Nai kong*, général.

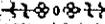
(8) *Khāi Phō (thi) sām lōn* (BRADLEY, II, p. 226).

(9) Je n'arrive pas à comprendre comment Vimaladhamma fait son compte pour trouver trente-six rois, étant donné que Mahācora — qui clôt la troisième série de 10 rois — n'est que le trentième.

LISTE DES ROIS D'AYUTHYA D'APRÈS LE SAṄGĪTIVAṂSA

NUMÉROS	NOMS	ANNÉE D'AVÈNEMENT (ère du Buddha)	ÂGE à l'avèn.	DURÉE DU RÈGNE
1	RĀMĀDHIPATI SUVANṆADOLA . . . . .	1892, Tigre	37	19 ans.
2	RĀMESSURA, fils de 1. . . . .		30	3 »
3	BAṂU—MAHĀNĀYAKA, oncle maternel de 2 . . . . .			18 »
4	SUVANṆACANDA, fils de 3. . . . .			7 jours.
(=2)	RĀMESSURA . . . . .			6 ans.
5	RĀMARĀJA, fils de 2. . . . .			3 »
6	NAGARAINDA, oncle maternel de 5. . . . .			20 »
7	PARAMARĀJĀDHIRĀJA, fils de 6 . . . . .			20 »
8	PARAMATILOKANĀTHA, fils de 7. . . . .			20 »
9	ĪNDARĀJA, fils de 8. . . . .			37 »
10	RĀMĀDHIPATI, fils de 9. . . . .			38 »
11	BUDDHĀṆKURA, fils de 10. . . . .	2072, Bœuf		5 »
12	RATṬHĀDHIRĀJAKUMĀRA, fils de 11. . . . .		5	5 mois.
13	JAYARĀJĀSĪ, fils de la sœur de 10. . . . .			13 ans.
14	BAYATTA, fils de 13. . . . .		10	3 ans.
	L'usurpateur JĪNARĀJA, roi sous le nom de VAṆSĀDHIRĀJA . . . . .			40 jours.
15	DIRARĀJA, fils de la sœur de 13. . . . .	Singe		16 ans.
16	MAHĀMAHINDA, fils de 15. . . . .			7 »
17	MAHĀDHAMMARĀJĀSĪDVĪRATANA. . . . .			22 »
18	NARISSA, fils de 17. . . . .			15 »
19	RĀMESSARA, frère cadet de 18. . . . .	Serpent		7 »
20	ĪNDARĀJA, fils de 19. . . . .	Chien		19 »
21	JETṬHARĀJA, fils de 20. . . . .	2171, Dragon	15	8 mois.
22	ADICCAVAṂSA, fils de 20 . . . . .	Serpent	9	1 mois 8 jours.
23	SUDHAMMARĀJA, frère de 22. . . . .	Cheval	13	18 ans.
24	DIYARA, fils de 22. . . . .		12	999. mois.
25	SUVANṆAPĀSĀDA. . . . .			15 ans.
26	(ANUJĀDHIRĀJA), frère cadet de 24. . . . .		50 +	4 »
27	NARĀYA, fils de 24. . . . .	2207, Dragon	25	24 »
28	BIJARĀJĀ Mahāupāda. . . . .			10 »
29	SARASAKKA, nommé Mahālonā, fils de 26. . . . .		60 +	7 »
30	MAHĀCORĀ, fils de 29. . . . .		40 +	26 »
31	MAHĀKĀLA. — RĀJĀDHIRĀJA RĀMĀDHI- PATI, frère cadet de 30. . . . .	2275, Rat	30 +	
32	UDUMBARAPUPPHA, fils de 31 . . . . .	2301, Tigre	50	27 »
33	(JETṬHĀDHIRĀJA) frère aîné de 32 . . . . .			2 mois.
				8 ans.

BULLETIN  
DE  
l'Ecole Française  
D'EXTRÊME-ORIENT



SUR QUELQUES TEXTES ANCIENS DE CHINOIS PARLÉ.

Par HENRI MASPERO,

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



HANOI  
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1917

# BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

Le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* est en vente à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient et à l'Imprimerie d'Extrême-Orient, éditeur; à Paris, chez E. LEROUX, 28, rue Bonaparte; à Leipzig, chez O. HARRASSOWITZ, 14, Querstrasse. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 francs, port compris.

Chacun des volumes déjà parus (tomes I à XII, correspondant aux années 1901 à 1912), est mis en vente au prix de 20 francs, sauf les tomes I et III (1901 et 1903), qui ne sont plus vendus séparément.

Chaque numéro simple, paru antérieurement à l'année 1912, est vendu 5 francs; chaque numéro double, 10 francs.

A partir de l'année 1912, chaque numéro est vendu à un prix spécial, indiqué sur la couverture.

Il reste quelques collections complètes des douze premières années, mises en vente au prix de 300 francs.

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient à Hanoi.

## Articles parus en 1914.

1. E. HUBER — Etudes bouddhiques ..... 1 fr. 50
2. H. PARMENTIER — Le temple de Van-phu ..... 1 fr. 50
3. G. COEDÈS — Une recension paléenne des *Annales d'Avuthva* ..... 2 fr. 50

## Articles à paraître.

1. J. PRZYLUCKI — L'or dans le folklore annamite.
2. A. BONIFAY — Nouvelles recherches sur les genres thériomorphes au Tonkin.
3. R. DELOUSTAL — Des déterminatifs en annamite.
4. PHAM QUYNH — Deux oraisons funèbres en annamite.
5. H. PARMENTIER — L'architecture interprétée dans les monuments du Cambodge.
6. H. MASPERO — Rapport sommaire sur une mission archéologique au Tcho-kiang.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-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 DESIRE LACROIX, capitaine d'Artillerie de marine. Saigon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de XI planches . . . . . *Épuisé*
- II. — Nouvelles recherches sur les Chams. Par ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1901, in-8° . . . . . 40 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 I<sup>er</sup>. Paris, Leroux, 1902, in-8° . . . . . 15 fr.
- V. — L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra. ÉTUDE SUR L'ORIGINE DES INFLUENCES CLASSIQUES DANS L'ART BOUDDHIQUE DE L'INDE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT. Par A. FOUCHER, docteur ès-lettres. TOME I<sup>er</sup>. INTRODUCTION. — LES ÉDIFICES. — LES BAS-RELIEFS. Paris, Leroux, 1905, in-8° . . . . . 15 fr.
- VI. — Le même. TOME II. *(Sous presse.)*
- VII. — Dictionnaire cham-français. Par ETIENNE 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 II. Paris, Leroux, 1907, in-8° . . . . . 15 fr.
- IX. — Le même. TOME III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8° . . . . . 20 fr.
- X. — Répertoire d'Épigraphie jaina, précédé d'UNE ESQUISSE DE L'HISTOIRE DU JAÏNISME D'APRÈS LES INSCRIPTIONS. Par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8° . . . . . 15 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 I<sup>er</sup>. DESCRIPTION DES MONUMENTS. Paris, Leroux, 1909, in-8° . . . . . 16 fr.
- XI<sup>bis</sup>. — Le même. PLANCHES, D'APRÈS LES RELEVÉS ET LES DESSINS DE L'AUTEUR. 1 album in-8°, comprenant 114 planches. Paris, Leroux, 1909 . . . . . 16 fr.
- XII et XII<sup>bis</sup>. — Le même. TOME II et Album de Planches. *(En préparation.)*
- XIII. — Mission archéologique dans la Chine du Nord. Par EDOUARD CHAVANNES, membre de l'Institut. TOME I<sup>er</sup>. PREMIÈRE PARTIE. LA SCULPTURE À L'ÉPOQUE DES HAN. Paris, Leroux, 1913, in-8° . . . . .
- DEUXIÈME PARTIE. *(Sous presse.)*
- XIV. — Le même. TOME II. *(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 Indosinica. DICTIONNAIRE BIBLIOGRAPHIQUE DES OUVRAGES RELATIFS À L'INDOCHINE. Par HENRI CORDIER, membre de l'Institut. TOME I<sup>er</sup>. BURMA, ASSAM, SIAM ET LAOS. Paris, Leroux, 1912, in-8° . . . . . 50 fr.
- XVI. — Le même. TOME II. PÉNINSULE MALAISE. Paris, Leroux, 1913, in-8° . . . . . 15 fr.
- XVII. — Le même. TOME III. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8° . . . . . 15 fr.
- XVIII. — Le même. TOME IV. INDOCHINE FRANÇAISE. *(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° . . . . . 12 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-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, ACCOMPAGNÉ D'UN CHOIX DE TEXTES GRADUÉS. Par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1904, in-8° . . . . . 10 fr.

# SUR QUELQUES TEXTES ANCIENS DE CHINOIS PARLÉ.

Par HENRI MASPERO,

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

---

On sait qu'à l'époque actuelle, en Chine, la langue parlée diffère considérablement de la langue écrite, à la fois par la grammaire, le style et le vocabulaire : cette différence n'est pas toute récente, et l'ancienneté relative du *kouan-houa* est un fait connu. Il subsiste un assez grand nombre de monuments du langage parlé de l'époque des Yuan ; c'est lui en effet que les empereurs mongols avaient adopté pour la rédaction de certaines pièces officielles (1). Les documents du temps des Song ne sont pas moins nombreux : Tchou Hi et tous les philosophes de son école ont rédigé leurs explications sur les classiques en un style qui, sans être absolument la langue vulgaire, s'en rapproche beaucoup. Mais ces divers textes ne nous font pas remonter plus haut que le milieu du XII<sup>e</sup> siècle. D'autre part, quelque intéressants qu'ils soient, ils présentent un grave inconvénient : bien que les uns et les autres emploient des expressions de la langue parlée, on ne peut dire (surtout de ceux des philosophes) qu'ils soient rédigés véritablement en cette langue ; ils en prennent quelques formes grammaticales, mais non les tours de phrases et le style propre, qu'ils remplacent constamment par une imitation du style écrit. Ils ne nous rendent pas le langage, les expressions, les tournures qu'employaient les Chinois au temps des Song. Les pièces de théâtre ne dépassent pas les Yuan (2) ; et quant aux romans, aucun d'eux sous sa forme actuelle ne remonte aussi haut.

Ainsi, pour la fin des Song, les documents étaient médiocres, et ils disparaissaient presque entièrement pour la période antérieure. Des textes de provenance bouddhique, jusqu'ici très rares, mais que le Supplément du Tripitaka de Kyōto a mis récemment à la portée de tous les sinologues, nous apportent des renseignements précieux sur le *kouan-houa* ancien.

Les moines de l'école du Dhyāna 禪宗 ont très anciennement pris l'habitude de noter, pour l'édification des fidèles, les discours, les sermons et jusqu'aux simples conversations des maîtres célèbres de leur secte, et nombre de ces

---

(1) CHAVANNES, *Inscriptions et pièces de chancellerie de l'époque mongole (T'oung pao, 1904, p. 357-447, et 1905, p. 1-42).*

(2) Voir surtout le *Kou kin tsa ki san che tchong* 古今雜劇三十種 que l'Université de Kyōto vient de publier (mars 1914) d'après une édition de l'époque des Yuan, et dont le texte par conséquent n'a pas subi de remaniements.

ouvrages nous ont été conservés. Dans les plus modernes de ces écrits, toutes les paroles des maîtres sont reproduites, aussi textuellement que possible, en langue vulgaire, le récit qui les encadre, d'ailleurs très bref, étant seul en langue écrite. Il en est encore ainsi de ceux de l'époque des Yuan et des Song. Mais, à mesure qu'ils deviennent plus anciens, la part de la langue vulgaire diminue : les conversations restent ainsi notées ; mais les sermons et les discours importants sont en langue écrite. Enfin les plus vieux sont entièrement rédigés en langue écrite.

Les plus anciens ouvrages contenant des passages de langue parlée que j'aie rencontrés remontent au IX<sup>e</sup> siècle. Ce sont par ordre chronologique (1) :

1<sup>o</sup> *P'ang kiu-che yu lou* 龐居士語錄 (Supplément au Tripiṭaka, éd. de Kyōto, II, xxv, 1, 28-41).

2<sup>o</sup> *Yun-tcheou Houang-pie Touan-tsi tch'an-che tch'ouan sin fa yao* 筠州黃蘗斷際禪師傳心法要 (*Ibid.*, xxiv, 5, 412-416, et Tripiṭaka, éd. Tōkyō, xxxiv (騰), 4, 24a-27a).

3<sup>o</sup> *Houang-pie Touan-tsi tch'an-che yuan ling lou* 黃蘗斷際禪師苑陵錄 (*Ibid.*, xxiv, 5, 416 et suiv., et Tripiṭaka, éd. Tōkyō, xxxiv (騰), 4, 27b-29b).

4<sup>o</sup> *Lin-ts'i lou* 臨濟錄, ap. *Kou tsouen siu yu lou* 古存宿語錄, k. 4-5 (*Ibid.*, xxiii, 2, et Tripiṭaka, éd. Tōkyō, xxxiv (騰), 5, 72b-81b).

5<sup>o</sup> *Tchen-tsi ta-che yu lou* 真際大師語錄, ap. *Kou tsouen siu yu lou*, k. 13-14.

Le *P'ang kiu-che yu lou* est le recueil en trois chapitres des paroles et des poésies de l'upāsaka P'ang Wen 龐蘊, surnom Tao-huan 道玄. Ce personnage n'est guère connu que par la petite collection mise sous son nom. Il était originaire de Siang-yang 襄陽 dans le Hou-pei actuel, mais son père qui était un petit fonctionnaire ayant été nommé à Heng-yang 衡陽 dans le département de Heng 衡 (Hou-nan), il le suivit, s'y installa et s'y maria : sa fille Ling-tchao 靈照 est plusieurs fois citée dans son œuvre. Il rencontra pour la première fois le maître du dhyāna Hi-ts'ien 希遷 de Che-t'ou 石頭 (né en 700, ordonné moine en 728, mort le 2 février 791) au début de la période

---

(1) Le premier des cinq ouvrages cités ci-dessous n'existant que dans le Supplément au Tripiṭaka de l'édition de Kyōto, et celle-ci contenant de plus une meilleure édition du troisième d'entre eux, c'est à elle que pour plus d'uniformité, les renvois sont toujours faits pour les cinq textes. Pour les autres ouvrages bouddhistes cités, en dehors des exemples grammaticaux, les renvois sont faits à l'édition de Tōkyō, qui est souvent meilleure. Le verso et le recto sont indiqués respectivement par les lettres a et b ; les caractères 上 et 下 indiquent les colonnes supérieure et inférieure : cette disposition ne se rencontrant que dans l'édition de Kyōto, elle suffit à distinguer les deux éditions.

*tcheng-yuan* (785-805), et paraît avoir passé toute la fin de sa vie en compagnie des maîtres célèbres de cette secte dont il était un fidèle fervent, bien qu'il eût refusé de se faire moine. Vers la fin de sa vie, au début de la période *yuan-ho* (806-820), il retourna dans son pays natal; c'est probablement là qu'il mourut; la date de sa mort est inconnue (1). Le recueil de ses paroles fut fait par son ami Yu Yeou 于頔, un autre fidèle laïque du dhyāna, qui avait assisté à ses derniers moments. Yu Yeou est un personnage connu. Une inscription du mont Kou-tchou 顧渚山, dans le *hien* de Tch'ang-hing 長興, nous le montre préfet de Hou-tcheou 湖州 en mars 792 (2). En 798, il fut nommé gouverneur de Siang-tcheou, chargé des fonctions de commissaire général de la province Est du Chan-nan 山南東道節都使; lorsque Wou Chao-tcheng 吳少誠, se révolta à Ts'ai-tcheou 蔡州, il alla l'attaquer, le battit et le fit prisonnier. A la suite de ces événements, l'empereur Tō-tsong le prit tellement en gré qu'il lui accordait tout ce qu'il demandait; et, chose assez rare, il resta en faveur sous Hien-tsong (806-821), qui donna sa fille aînée en mariage à l'un de ses fils. Il mourut en 818 (3).

Quelques extraits du premier chapitre du *P'ang kiu-che yu lou* forment la notice de l'upāsaka P'ang Wen dans le *King-tō tch'ouan teng lou* (4); ce premier chapitre presque entier est entré dans le *Tsong men t'ong yao* 宗門

---

(1) Pour la biographie de P'ang Wen, en dehors de ses œuvres mêmes, le texte le plus important est le *King-tō tch'ouan teng lou*, k. 8, 66b. Cf. aussi *Hou-nan l'ong tche* 湖南通志 (éd. 1757) k. 140, 27a, qui, d'après le *Tch'ou song pou* 楚風補, recueil de pièces de vers d'auteurs du Hou-nan, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin des Ming, publié au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, mentionne seul son retour à Siang-tcheou au début de la période *yuan-ho*.

(2) *Leang-tchō kin che tche*, 兩浙金石志, k. 2, 25a.

(3) *Kieou T'ang chou*, k. 156, 1a et suiv.; *Sin T'ang chou*, k. 172, 1a et suiv.

(4) *King-tō tch'ouan teng lou* 景德傳燈錄, k. 8, 66b. Cet ouvrage, qui est une sorte d'histoire de la secte du dhyāna, fut composé par le bonze Hong-tch'en 洪辰 du T'ie Kouan-yin yuan 鐵觀音院 de Hong-tcheou; mais comme il se rendait à la capitale pour le présenter à l'empereur, son manuscrit lui fut volé par un moine qui l'accompagnait, Tao-yuan 道原, sous le nom de qui l'ouvrage est généralement placé (voir pour cette histoire la préface de Tcheng Ngang 鄭昂, datée de 1132). La date exacte n'est donnée dans aucune des préfaces, postfaces, rapports qui l'accompagnent; mais elle apparaît plusieurs fois dans le corps même du livre, par exemple k. 5, 41b, 14: « l'année *kia-tch'en* de la période *king-tō* (1004) ». (La préface de la réédition semble donner une autre date: « De la période *king-tō* jusqu'à l'année *ping-tch'en* de la période *yen-yeou* (1316) il y a 317 ans »; il suffit de faire le calcul pour reconnaître que c'est simplement une erreur de plus due au déplorable système chronologique chinois: la date obtenue ne tombe pas dans la période *king-tō*). Il fut présenté à l'empereur, au nom de Tao-yuan, par Yang Yi 楊億 (974-1030), qui composa aussi une préface et une postface; il fut imprimé immédiatement par ordre impérial. Une seconde édition en fut faite en 1132 par les soins de l'abbé du Ta-tchong sseu 大中寺 à Fou-tcheou 福州; la postface de Tcheng Ngang que j'ai mentionnée plus haut, et qui porte la

統要 de Tsong-yong 宗永 dont la préface par Yen-hi 延禧 est datée de 1133<sup>(1)</sup> : le texte est identique à celui de l'édition complète publiée dans le Supplément au Tripiṭaka. C'est un fait d'autant plus important que rien n'est connu sur la transmission de cet ouvrage : la plus ancienne édition qui en subsiste, est de 1637 (période *tch'ong-tchen*, année *ting-tch'ou*) ; un exemplaire en est conservé à la Bibliothèque du Naikaku 內閣文庫, à Tôkyô<sup>(2)</sup> ; et c'est probablement lui qu'a reproduit le Supplément de l'édition de Kyôto, bien qu'il ne soit donné aucun renseignement à ce sujet.

Le *Tch'ouan sin fa yao* et le *Yuan ling lou* sont deux recueils faits par Pei Hieou 裴休 pour noter ses conversations avec le bonze Hi-yun 希運, plus connu sous le nom de maître du dhyāna de Houang-pie, qu'il tirait du monastère où il avait reçu les ordres et où il mourut en 850. Il était disciple à la deuxième génération du patriarche Ma 馬祖 (Tao-yi 道一). Pei Hieou est un haut fonctionnaire de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Il passa le doctorat en 828<sup>(3)</sup>, et, après avoir rempli des fonctions subalternes pendant la période *t'ai-ho* (827-836), devint successivement gouverneur de plusieurs commanderies pendant la période *houei-tch'ang* (841-847). En 852, il fut nommé président de ministère, d'abord aux Rites, puis dans d'autres ministères, sans interruption jusqu'à sa mort qui survint au début de la période *hien-t'ong* (860-873), alors que, âgé de soixante-quatorze ans, il venait d'être nommé

---

date du 19 novembre 1132, fut composée à cette occasion. Une troisième édition paraît avoir été faite à la même époque par la famille Tcheou 周 de T'ai-tcheou 台州, sous la direction de Lieou Fei 劉棐, chargé des affaires des tcheou de T'ai et de Kiun 軍, qui écrivit à son tour une postface (10 février 1134). Ce Lieou Fei est cité dans le *Kia-ting Tch'e-tch'eng tche* 嘉定赤城志, k. 9, 14a (réimpression du *T'ai-tcheou ts'ong chou* 台州叢書, 2<sup>e</sup> 集), comme ayant été *ts'eu-che* 刺史 de T'ai sous Kao-tsong 高宗 (1127-1162), exactement du 26 janvier 1133 au 27 septembre 1134. Par la suite, les planches se perdirent et l'ouvrage devint rare. Il fut réédité en 1516, d'après un exemplaire très bien conservé d'une des anciennes éditions, appartenant au moine Song-lou 松廬 de T'ien-cheng tch'an-sseu 天聖禪寺 dans le Hou-tcheou lou 湖州路. Il fut admis dans le Tripiṭaka au XIV<sup>e</sup> siècle et nous est parvenu dans les éditions des Yuan et des Ming, d'après lesquelles les éditions japonaises l'ont republié (éd. Tôkyô, xxxiii (雲), 5-6; éd. Kyôto, xxx, 9-10).

(1) *Tsong men l'ong yao siu tsi* (éd. Tôk., xxxiii (雲), 9, k. 5, 93b, et suiv. — Le *Tsong men l'ong yao* en dix chapitres, qui contient une série de notices sur des personnages célèbres de la secte du dhyāna, fut composé par Tsong-yong 宗永. Il fut complété deux siècles plus tard par Ts'ing-mao 青茂 (préface de 1320) qui ajouta de nombreuses notes (qu'on reconnaît facilement, car elles sont précédées du mot 續), et fit une nouvelle division en vingt-deux chapitres, qu'il intitula *Tsong men l'ong yao siu tsi* 宗門統要續集 : c'est sous cette forme qu'il est accessible aujourd'hui.

(2) *Naikaku bunko tosho mokuroku*, *Kansho-mon* 內閣文庫圖書目錄, 漢書門, 1, p. 67.

(3) *Tchō-yen* 撫言, k. 10, 1a (éd. du *Yu ya l'ang ts'ong chou*). Sur le *Tchō-yen*, voir ci-dessous, p. 29.

président du ministère des fonctionnaires, et de recevoir le titre de Précepteur en second de l'héritier présomptif 太子少師. C'était un bon écrivain, dont l'empereur Siuan-tsong faisait le plus grand cas : « Hieou est un vrai lettré » 休真儒也 (1), disait-il. Un rapport et quelques préfaces de lui, parmi lesquelles précisément celle du *Tch'ouan sin fa yao*, sont insérées dans le *Ts'iuan T'ang wen* dont un chapitre lui est consacré (2). Les historiens notent sa ferveur bouddhique. Il ne prenait jamais ni vin ni viande (3). Il disait de lui-même : « Je n'ai pas un caractère de laïque. » Quelques traits qu'on rapporte de lui pourraient faire croire à un certain dérangement d'esprit : il portait habituellement, au lieu du vêtement ordinaire des fonctionnaires, une robe de bonze, mais en soie, et il allait mendier sa nourriture, le bol à la main, dans les maisons de chanteuses (4). Il aimait à visiter les monastères célèbres. Il alla voir Hi-yun deux fois, d'abord en 842, puis un peu plus tard en 848. « Matin et soir, je recevais la Loi, puis me retirant, je l'écrivais. A peine en retenais-je le dixième ou le cinquième. » (5) Il ne publia ses notes qu'après la mort du maître, et sa préface est datée du 29 octobre 857. Ce n'est pas là d'ailleurs sa seule œuvre en faveur du Bouddhisme ; il avait mis son pinceau au service de sa foi. Il composa les épitaphes de plusieurs bonzes célèbres de son temps, le maître de la loi Ta-ta 大達 en 841 (6), le maître du dhyāna Ting-houei 定慧 de Kouai-fong 圭峰 en 855 (7). Il fit aussi des préfaces pour des ouvrages bouddhiques et, si on en juge par celles qui subsistent, sans s'attacher exclusivement à la secte du dhyāna. Elle paraît toutefois l'avoir attiré, probablement par son mysticisme, et il a été conservé sous le titre de *Tchong-houa tch'ouan sin ti tch'an men che tseu tch'eng si l'ou* 中華傳心地禪門師資承襲圖, un petit écrit dans lequel le bonze Tsong-mi 宗密 répondait à ses questions sur les différences de doctrine des diverses écoles sorties de l'enseignement de Bodhidharma, différences qui ne les empêchaient

---

(1) Sur l'expression 真儒, cf. *Song che*, k. 391, 16 (biographie de Tcheou Pi-ta 周必大).

(2) *Ts'iuan T'ang wen* 全唐文, k. 743.

(3) *Kieou T'ang chou*, k. 177, 7b; *Sin T'ang chou*, k. 182, 6a.

(4) *Pei mong so yen* 北夢瑣言, k. 6, 1b (éd. du *Yu ya l'ang ts'ong chou*). Le même ouvrage raconte qu'il avait fait ce vœu : « Puissé-je, de génération en génération, être roi pour protéger la loi du Buddha ! » Et en effet, peu de temps après sa mort, il naquit au roi de Khotan un fils sur la main duquel était inscrit le caractère 裴, son ancien nom de famille ; c'était l'accomplissement de son vœu. — Le *Pei mong so yen* fut composé par Souen Kouang-hien 孫光憲 dans le second quart du X<sup>e</sup> siècle, chez les rois de Nan-king 南荆 de la famille Kao 高 (923-963) ; il est déjà cité à la fin du X<sup>e</sup> siècle dans le *T'ai-p'ing kouang ki* 太平廣記 (cf. *Sseu k'ou ts'iuan chou ts'ong mou*, k. 104, 29 a-30 b). Sur Souen Kouang-hien, voir sa biographie, *Song che*, k. 483, 4b.

(5) Préface du *Tch'ouan sin fa yao*.

(6) *Kin che tsouei pien* 金石粹編, k. 113, 14a, *Hiuan-mi l'a ming* 玄秘塔銘.

(7) *Ibid.*, k. 114, 6a, *Ting-houei tch'an-che pei* 定慧禪師碑.

pas d'être toutes orthodoxes (1). Il portait ce zèle religieux dans la vie publique, et en 848, étant gouverneur de Siuan-tcheou 宣州, il s'occupa de défendre les monastères contre les exactions des fonctionnaires qui y logeaient en voyage, et fit approuver à l'empereur ce décret: « Les temples et monastères sont fortement grevés par les dépenses causées par les fonctionnaires qui y logent, et leur suite. Désormais il ne sera plus permis de loger dans les temples. Ceux qui contreviendront à cet ordre seront sévèrement punis » (2).

Le *King-tō tch'ouan teng lou*, dans la notice de Houang-pie, mentionne la visite et les notes de Pei Hieou, mais ne parait pas s'en être servi (3); il en cite quelques passages dans celle de Pei Hieou (4), bien qu'il semble avoir suivi une autre source. Quelques années plus tard, en 1048, T'ien-tchen 天真 ajouta le *Yuan ling lou* tout entier à la notice de Houang-pie dans le *King-tō tch'ouan teng lou*, et il y fut maintenu dans la réédition de 1316; quelques passages furent corrigés d'après le *Sseu kia lou* et d'autres ouvrages. D'autre part, dans les premières années du XII<sup>e</sup> siècle, le *Yuan ling lou* tout entier, à l'exception de trois courts paragraphes, et la seconde moitié du *Tch'ouan sin fa yao* sont entrés dans le *Kou tsouen siu yu lou*, énorme compilation sur les moines célèbres de l'école du dhyāna, dont ils forment respectivement le troisième chapitre et la fin du second (5). Un quart de siècle plus tard, de nombreuses citations en sont faites dans le *Tsong men t'ong yao*, mais sans titre (6). Le *Tch'ouan sin fa yao* est mentionné dans le *Fo tsou t'ong ki* 佛祖統記 (7). Enfin, ces deux ouvrages forment le troisième et le quatrième chapitres du *Sseu kia yu lou* 四家語錄 (8), recueil des paroles et sermons

(1) Supplément au Tripiṭaka de Kyōto, II, xv, 5.

(2) *Fo tsou t'ong ki*, k. 42, 89b, 19.

(3) *King-tō tch'ouan teng lou*, k. 9, 75a-75b.

(4) *Ibid.*, k. 12, 96b, 12 et suiv.

(5) *Kou tsouen siu yu lou* (éd. Tōkyō), k. 2, 66b, 6, à partir de: 問如何是道, qui correspond à *Tch'ouan sin fa yao* (éd. Tōkyō) 26a, 7. On doit remarquer que le *Yuan ling lou* a conservé son titre, tandis que le fragment du *Tch'ouan sin fa yao* est mis sans aucune indication à la suite de passages de provenance inconnue.

Le *Kou tsouen siu yu lou* fut composé par Yi Tsang-tchou 頤藏主 pendant la période ta-kouan (1108-1111) pour compléter le *Tch'ouan teng lou*: il fut imprimé au Tchō-kiang; mais les planches ayant été détruites, il fut regravé en 1267, au Kouang-li tch'an-sseu 廣利禪寺 du Mont du roi Açoka 阿育王山 à Ming-tcheou fou 明州府. Ce temple est le Yu-wang tch'an-sseu 育王禪寺 actuel, à 50 li à l'Est de Ning-po.

(6) *Tsong men t'ong yao*, k. 7, notice de Hi-yun.

(7) *Fo tsou t'ong ki*, k. 42, 89b, 19.

(8) La date de composition de cet ouvrage est inconnue. Il est précédé d'une préface de T'ang Hao-tcheng 唐鶴徵 qui n'est pas datée, et contient en outre une préface et une postface composées spécialement pour une impression en 1607. Mais la mention qui en est faite à plusieurs reprises dans les notes ajoutées en 1316 au *Tch'ouan teng lou* montre qu'il doit remonter au moins au XIII<sup>e</sup> siècle. C'est d'après ce recueil que les deux œuvres de Houang-pie, sont publiées dans le Supplément au Tripiṭaka de Kyōto.

de quatre célèbres maîtres du dhyāna des VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, Ma tsou 馬祖, Po-tch'ang 百丈, Houang-pie, et Lin-t's'i 臨濟.

En dehors de ces collections, le *Tch'ouan sin fa yao* fut imprimé isolément assez tôt; et une réimpression en fut faite au Japon en 1283 d'après une édition chinoise, avec une postface de Ta-hieou tcheng-nien (Daikyū-shōnen) 大休正念, moine chinois qui passa au Japon en 1269, et y mourut à soixante-quinze ans en 1289. Le *Yuan ling lou* circulait aussi séparément, et un ancien manuscrit japonais, malheureusement incomplet et de date inconnue, en est conservé à la bibliothèque du Naikaku. A une époque plus moderne, sous les Ming, une édition séparée de ces deux ouvrages fut introduite dans le Tripiṭaka: c'est d'après l'édition du Tripiṭaka des Ming qu'il a été reproduit dans l'édition de Tōkyō.

Trois éditions complètes du *Tch'ouan sin fa yao* sont donc facilement utilisables: celle de T'ien-tchen dans le *Tch'ouan teng lou*, qui se trouve dans le Tripiṭaka de Tōkyō et dans le Supplément de l'édition de Kyōto; celle du *Sseu kia yu lou* dans la dernière, et celle de l'édition du Tripiṭaka des Ming dans la première de ces deux collections. Elles ne présentent que des différences insignifiantes et peuvent être considérées comme identiques. Pour le *Yuan ling lou*, on peut en consulter aisément deux éditions complètes: celle du *Kou tsouen siu yu lou* dans les deux éditions japonaises du Tripiṭaka, et celle du *Sseu kia yu lou* dans le Supplément de l'édition de Kyōto: leur texte concorde bien. Une troisième édition, celle qui est entrée dans l'édition du Tripiṭaka des Ming, et de là a passé dans l'édition de Tōkyō, est incomplète: toute la seconde moitié manque; et elle est remplacée par un seul paragraphe, contenant un sermon de Houang-pie qui ne se retrouve pas dans les autres éditions. Je ne sais d'où est tiré ce passage; et l'accord des éditions des Song, représentées par le *Kou tsouen siu yu lou* et le *Sseu kia yu lou*, en garantissant l'authenticité de la partie finale qui manque dans l'édition des Ming, peut rendre ce passage quelque peu suspect.

Le *Lin-t's'i lou*, en un chapitre, recueil des paroles des maîtres du dhyāna Yi-hiuan 義玄 de Lin-t's'i, de son nom posthume Houei-tchao 慧照 (mort le 18 février 867), fut composé par son disciple direct Houei-jen 慧然 du Sancheng yuan 三聖院, et publié après révision par un autre disciple, Ts'ouen-tsiang 存獎, avec une préface de Ma Fang 馬防. La date de la mort de Houei-jen n'est pas exactement connue (1). Ts'ouen-tsiang du monastère de Hing-houa 興化寺 à Ta-ming 大名府, de son nom posthume Kouang-t's'i 廣濟大師, mourut en 925 (2). J'ignore la date de la première impression; des planches nouvelles furent gravées en 1120. Une édition japonaise par

(1) Sur Houei-jen, voir *King-tō Ich'ouan teng lou*, k. 12, 98a.

(2) *Kou tsouen siu yu lou*, k. 5, 110b; *King-tō Ich'ouan teng lou*, k. 12, 98b.

Umemura Mihaku 梅村彌白 fut publiée en 1685. En outre, le *Lin-ts'i lou* a été inséré dans le *Kou tsouen siu yu lou*, mais le titre manque; il forme de plus le sixième chapitre du *Sseu kia yu lou*, et le premier du *Wou kia yu lou* 五家語錄; mais ce dernier ouvrage, tout moderne et datant du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, ne peut être considéré comme une autorité indépendante.

Le *Lin-ts'i lou* se divise en deux parties: le *Lin-ts'i Houei-tchao tch'an-che yu lou* 臨濟慧照禪師語錄, et le *Lin-ts'i Houei-tchao tch'an-che k'an pien* 臨濟慧照禪師勘辯. Ils ont parfois été publiés séparément: la bibliothèque du Naikaku conserve un exemplaire d'une édition japonaise de 1437 du premier, en un chapitre, et un ancien manuscrit du second, également en un chapitre (1). La table des matières du fascicule 5 du tome xxiv du deuxième Supplément au Tripitaka, édition de Kyōto, mentionne (mais sans la publier) une édition séparée du *Yu lou* en un chapitre, qui est peut-être celle de 1437; mais aucun détail n'est donné. Le *Kou tsouen siu yu lou* qui omet le titre général, donne le titre particulier de chacune des deux parties: de plus il ajoute un troisième traité sur Lin-ts'i, intitulé *Hing lou* 行錄 (2), et l'inscription du stūpa de Lin-ts'i, composée par Yen Tchao 延沼 (mort en 973). Le *Hing lou* fait peut-être partie de l'œuvre de Houei-jen; toutefois celle-ci est toujours décrite comme se divisant en deux parties et non en trois, en sorte que j'ai préféré laisser de côté ce dernier texte, son authenticité ne me semblant pas suffisamment prouvée.

Le *Tchen-tsi ta-che yu lou* (3) 真際大師語錄 relatif au maître du dhyāna de Tchao-tcheou 趙州, Tsong-nien 從諗, de son nom posthume Tchen-tsi 真際, disciple de P'ou-yuan (747-834), qui mourut le 29 novembre 897, a été composé par Wen-yuan 文遠, un de ses disciples dont le nom paraît à plusieurs reprises dans l'ouvrage même. Il paraît aussi en exister une édition indépendante en trois chapitres, qui est mentionnée à côté du *Lin-ts'i tch'an-che yu lou* dans le Supplément au Tripitaka (II, xxiv, 5), mais je n'ai aucun renseignement sur elle. L'ouvrage ne m'est connu que par le *Kou tsouen siu yu lou*. Le *King-tō tch'ouan teng lou* en cite d'assez longs fragments qui sont presque identiques à l'édition du *Kou tsouen siu yu lou*. Le texte est donc anciennement attesté

---

(1) *Naikaku bunko tosho mokuroku, Kansho-mon* 內閣文庫圖書目錄, 漢書門, 1, p. 242.

(2) *Kou tsouen siu yu lou*: k. 4, 99b-106b, *Yu lou*; — k. 4, 106b-k. 5, 108a, *K'an pien*; — k. 5, 108ab-110b, *Hing lou*. — Le texte de l'inscription est donné à la fin du chapitre (p. 111b) après une page consacrée à Ts'ouen-tsiang.

(3) Cet ouvrage forme, sous le titre de *Tchao-tcheou Tchen-tsi tch'an-che yu lou*, les chapitres 13 et 14 du *Kou tsouen siu yu lou*. Le nom et les titres de Wen-yuan sont brièvement indiqués au début, et ceux de Teng-che à la fin de chacun des deux chapitres.

(4) *King-tō tch'ouan teng lou*, k. 10, 79b, 17-81a, 18.

et son histoire peut être suivie. Malheureusement il a été remanié avant d'entrer dans cette dernière collection, par un moine de Lou-chan nommé Teng-che 澄謹, dont la date n'est pas connue. Aussi ai-je préféré n'en pas faire usage, et je ne l'aurais pas cité s'il ne se terminait par quelques chansons 歌 attribuées à Tsong-nien : ces morceaux rythmés et rimés m'ont paru moins sujets à subir des altérations que les parties en prose, et j'en ai tiré quelques exemples.

Il existe d'autres recueils sur les moines contemporains, mais ils sont plus récents ou de date douteuse. Le *Ma tsou Tao-yi tch'an-che kouang lou* 馬祖道一禪師廣錄, sur le patriarche Ma (709-788), et le *Po-tch'ang Houai-hai tch'an-che yu yao* 百丈懷海禪師語要, sur son disciple Houai-hai (720-814), sont anonymes, et tout ce qu'on en peut dire est qu'étant entrés l'un et l'autre dans le *Kou tsouen siu yu lou*, ils sont antérieurs au XII<sup>e</sup> siècle (1). Les paroles du maître du dhyāna Ling-yeou de Wei-chan 潯山靈祐禪師, disciple de Houai-hai 懷海 de Po-tch'ang 百丈, n'ont été réunies que sous les Ming, de même que celles de son disciple Houei-tsi 慧寂 de Ying-chan 仰山 (2). L'auteur du *Nan ts'iuan ho-chang yu lou* (3), recueil sur P'ou-yuan 普願 de Nan-ts'iuan 南泉 (qui après avoir été un des plus célèbres disciples du patriarche Ma 馬祖, mourut à l'âge de 87 ans, le 27 janvier 835), est le maître du dhyāna Houan-wou 圓悟, qui mourut à l'âge de 73 ans, le 14 septembre 1135. Enfin le *Chen-li tch'an-che yu lou* 神力禪師語錄 qui se rapporte au maître du dhyāna Li-tsong 利蹤, autre disciple de P'ou-yuan de Nan-ts'iuan, qui mourut pendant la période *kouang-ming* (880-881), est anonyme (4).

De tous ces livres, aucun n'est antérieur au IX<sup>e</sup> siècle. Avant cette date, je ne trouve qu'un seul ouvrage de la secte du dhyāna qui contienne quelques passages de langue parlée, c'est le *Lieou tsou ta-che fa pao t'an king* 六祖大師法寶壇經, où le maître du dhyāna Fa-hai 法海 (5) avait rassemblé les

---

(1) Le catalogue du *Naikaku bunko* mentionne un *Ma tsou tch'an-che yu lou* en un chapitre, édition japonaise, mais sans aucun détail.

(2) *Wou kia yu lou*, k. 2.

(3) *Kou tsouen siu yu lou*, k. 12 ; la préface du recueil, avec le nom de l'auteur, mais sans date, y est conservée au milieu du chapitre, p. 150 a, 下, 16.

(4) *Seng pao tcheng siu tchouan* 僧寶正續傳 k. 4, 298 a, 下, 4. (Suppl. Trip. Kyōto, II, 乙, x, 4).

(5) Le colophon du livre ne mentionne que Tsong-pao 宗寶. C'est Tō-yi 德異 qui, dans la préface (datée du 27 mars 1290) qu'il a écrite pour la réédition de Tsong-pao, donne Fa-hai comme en étant l'auteur. « Le ts'eu-che Wei (-k'iu) ordonna au maître du dhyāna (Fa-)hai de noter les paroles (de Houei-neng) ; elles reçurent le titre de *Fa pao t'an king*. » Fa-hai est également l'auteur d'une courte biographie de Houei-neng, le *Lieou tsou ta-che yuan k'i wai ki* 六祖大師緣起外記, qui est ajoutée en supplément au *Fu pao t'an king*.

paroles de son maître Houei-neng 慧能 sur la demande de Wei K'iu 韋璩, *ts'eu-che* de Chao-tcheou 韶州, après la mort du patriarche en 713. Malheureusement le livre a été remanié au XIII<sup>e</sup> siècle par Tsong-pao 宗寶 qui l'a réédité en l'augmentant en 1291. Celui-ci le déclare lui-même dans sa postface. « Quand j'entrai en religion, je désirais ce livre; par la suite j'en vis trois exemplaires qui n'étaient pas pareils; de plus ils avaient des lacunes, et leurs planches étaient détruites. Alors je pris ces exemplaires et je les collationnai; je corrigeai les fautes, je donnai en détail ce qui était dit en abrégé, et j'ajoutai l'histoire des gens qui venaient auprès de lui comme disciples lui demander (des enseignements à) leur profit; j'ai fait cela afin que ceux qui étudient ce livre y trouvent toute la pensée de (Houei-neng de) Ts'ao-k'i 曹溪. » Il est bien difficile de faire usage d'un texte qui a subi de telles modifications. Certains passages sont copiés du *Tch'ouan teng lou*, mais pour certains autres il n'est guère possible de distinguer ce qui appartient à la rédaction primitive de ce qui a été ajouté après coup (1); aussi ai-je préféré laisser cet ouvrage complètement de côté, et ne pas remonter plus haut que le IX<sup>e</sup> siècle pour lequel les textes sont sûrs (2).

Malgré le peu d'intérêt de tous ces menus faits de biographie et de bibliographie, il m'a paru nécessaire de parler en détail des auteurs de ces textes et de la manière dont ces ouvrages furent composés, ainsi que de la façon dont ils nous ont été transmis. On peut voir ainsi que les quatre premiers ouvrages que j'ai cités, le *P'ang kiu-che yu lou*, le *Tch'ouan sin fa yao*, et son appendice le *Yuan ling lou*, enfin le *Houei-tchao tch'an-che yu lou*, se présentent à nous avec de nombreuses garanties d'authenticité. Leurs auteurs sont des personnages connus; et l'histoire de leur texte peut être exactement suivie jusqu'à une date très proche de l'époque où ils furent rédigés.

---

(1) M. MATSUMOTO Bunzaburō 松本文三郎, *Kongō kyō to Rokuso dan kyō no kenkyū* 金剛經と六祖壇經の研究 (sur quoi voir BEFEO, XIII, vii, 67-69), conclut une étude assez détaillée de l'ouvrage en disant en termes un peu forts peut-être que la plus grande partie de l'ouvrage est un faux et que le reste est douteux. Sans aller tout à fait aussi loin, il est certain que les retouches qui ont consisté à « exposer en détail ce qui était dit en abrégé » rendent illusoire tout essai de critique de texte, et l'ouvrage me paraît être pratiquement inutilisable.

(2) C'est au IX<sup>e</sup> siècle qu'ont été composées les trois plus anciennes histoires de la secte du dhyāna: le *Pao lin tchouan* 寶林傳 de Tche-k'iu 智炬 (801), qui contenait l'histoire des sept Buddhas et des vingt-huit patriarches indiens, le *Tchen men cheng tcheou tsi tch'eng* 真門聖胄集成 de Hiuan-wei 玄偉 (808), en cinq chapitres, qui reprenait le précédent et y ajoutait des biographies de moines chinois de la secte, enfin le *Siu pao lin tchouan*, de Wei-king T'ou-t'o 惟勁頭陀 (907), qui continuait le *Pao lin tchouan* par des notices sur les maîtres du dhyāna jusqu'à la période *kouang-houa* (898-900). Ces trois ouvrages sont perdus, et la discussion à laquelle les soumet K'i-song, ainsi que les citations qui en sont faites dans le *King-tō tch'ouan teng lou*, ne suffisent pas à reconnaître s'ils contenaient des passages en langue parlée.

Il m'a semblé qu'il était possible d'en tirer quelques notions sur la langue parlée de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle de notre ère. C'est de ces quatre ouvrages que les exemples qu'on va lire ont été tirés. Faut-il y chercher un dialecte spécial ? Je ne le pense pas. En effet les personnages qui s'y rencontrent sont originaires de pays très divers : P'ang Wen était de Yu-tchang dans le Kiang-si ; Lin-ts'i et Tsong-nien étaient tous deux originaires de Ts'ao-tcheou 曹州 dans le Chan-tong ; et Pei Hieou venait de l'actuelle Houai-k'ing fou, dans le Ho-nan, au Nord du Fleuve Jaune. Bien plus, l'un d'eux, Houang-pie, était né au Fou-kien où le *kouan-houa* n'était pas la langue vulgaire. D'autre part, c'est à Hong-tcheou dans le Kiang-si, puis à Siuan-tcheou dans le Tchö-kiang que Pei Hieou rencontre Houang-pie, et dans ce dernier lieu encore la langue usuelle n'était pas le *kouan-houa*. Ce n'est donc ni leur dialecte propre, ni celui du lieu où ils résidaient que ces ouvrages nous ont conservés. Comme aujourd'hui, en dehors des dialectes locaux, le *kouan-houa*, langage de la cour, langage des examens, langage des fonctionnaires, était connu de tous les gens instruits : c'est dans ce langage, quelque peu conventionnel, qu'ils sont rédigés (1).

### Substantifs.

Les noms composés de deux substantifs accolés, déjà fréquents dans la langue écrite du bouddhisme, le sont également ici, mais bien moins toutefois que dans la langue moderne. En voici quelques-uns :

家舍 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 100 b, 上, 3) *kia-che*, famille (2).  
見解 (*Ibid.*, k. 4, 103 a 上, 1) *kien-kiai*, explication.

Mais ces composés n'offrent rien d'assez spécial pour qu'il vaille la peine d'insister. Plus nettement caractéristique de la langue vulgaire est la formation par suffixation de mots à sens réduit. Ainsi qu'aujourd'hui, le suffixe le plus fréquent est *tsou* 子.

---

(1) Tous ces ouvrages appartiennent, comme je l'ai dit, à la secte du Dhyāna, *Tch'an-tsong* 禪宗. Dans les exemples qui en sont tirés, les expressions sont traduites, autant qu'il m'a été possible, dans le sens spécial que leur attribue cette école ; expliquer chacune de ces expressions aurait exigé une série de notes à chaque ligne, et une exposition des doctrines de cette secte, travail considérable qui ne rentrerait nullement dans le cadre de cet article. Je me suis contenté de donner sans explication la traduction ; je ne puis me flatter que celle-ci soit toujours doctrinalement correcte : cela n'a d'ailleurs aucune importance au point de vue spécial où je me suis placé.

(2) Dans l'expression 離家舍 *li kia-che* qui est la traduction en langue vulgaire de 出家 *tch'ou kia*.

- 母子 (Yuan ling lou, 421b 下, 18) mou-tseu, mère.  
甸子 (P'ang kiu-che yu lou, 30a 下, 3) keou-tseu phrase.  
杈子 (Ibid., 29b 下, 11) tchang-tseu, bâton.  
尺子 (Ibid., 20b 下, 18; 30a 上 2) tch'e-tseu, pied (mesuré).  
老子 (Ibid., 30a 上, 4) lao-tseu, vieillard.  
刀子 (Yuan ling lou, 420a 上, 4) tao-tseu, couteau.  
拂子 (P'ang kiu-che yu lou, 28b 上, 18) fou-tseu, balai.  
槌子 (Ibid.,) tch'ouei-tseu, marteau.  
坑子 (Kou tsouen siu yu lou, k. 4, 103b 上, 3) heng-tseu, fosse.

On trouve aussi t'cou 頭, mais plus rarement (1).

- 幞頭 (P'ang kiu-che yu lou, 28b 下, 17) p'o-t'cou, bonnet.  
十字街頭 (Kou tsouen siu yu lou, k. 4, 100b 上, 1) che-tseu kiai-t'cou  
carrefour.

- 裏頭 (Ibid., 8) li-t'cou, l'intérieur.  
棚頭 (Ibid.) p'eng-t'cou, estrade (2).

Une sorte de substantif composé à sens péjoratif ou simplement d'humilité, est formé en ajoutant le mot han 漢, homme, à un adjectif.

- 瞎漢 (Kou tsouen siu yu lou, k. 4, 106b 下, 14) hia-han, un aveugle.  
老漢 (P'ang kiu-che yu lou, 28b 下, 17) lao-han, vieillard.

Le mot lao 老 se place devant certains substantifs, sans présenter nettement le sens de vieillesse; les termes lao-che 老師, lao-ho-chang 老和尚,

---

(1) Peut-être même le mot eul 兒 (\**ni*?) était il déjà employé comme simple suffixe, si l'expression miao-eul 貓兒 que je relève dans le Chen-li tch'an-che yu lou (Kou tsouen siu yu lou, k. 13, 153b 下, 16) signifie comme je crois « un chat » et non « un petit chat ». Plus tard, au XIII<sup>e</sup> siècle, ce suffixe paraît avoir été très répandu dans la langue populaire de la capitale, Hang-tcheou, et Tcheou Mi 周密 dans son Wou-lin kieou che 武林舊事 en fournit de nombreux exemples; la plupart sont malheureusement des termes de cuisine ou de confiserie, aujourd'hui presque tous inintelligibles :

蜜糖棗兒 (k. 6, 5b) mi-tang tsao-eul, 蜜棗兒 (k. 6, 8b) mi tsao-eul, jujubes au sucre.

早兒膏 (k. 6, 8a) tsao-eul kao, soupe aux gousses de tsao.

辣瓜兒 (k. 6, 8b) la koua-eul, courges au vinaigre.

On le trouve également dans la nomenclature des noms de lieux: 女兒山 (k. 5, 26a) Niu-eul chan. Aujourd'hui encore l'emploi extrêmement fréquent du suffixe eul est une des caractéristiques du dialecte de Hang-tcheou: 門兒 me-eul, porte, 橋兒 djo-eul, pont, etc.

(2) Dans ce passage, il s'agit de la scène d'un théâtre.

*lao-seng* 老僧, désignent simplement un moine (1), et ce dernier est fréquemment employé par les bonzes pour se désigner eux-mêmes.

學人來問菩提涅槃三身境界智障老師便與他解說 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 103b, 10) *hio jen lai wen p'ou-t'i nie-p'an san chen king tche, hia lao-che pien yu t'a kiai-chouo*, des étudiants viennent poser des questions sur la bodhi, le nirvāṇa, les trois Corps, la connaissance objective, et un maître aveugle (ignorant) leur donne des explications.

L'expression, aujourd'hui courante, *lao-chou* 老鼠 pour désigner un rat, se rencontre une fois au moins dans les vers de Tsong-nien.

唯聞老鼠鬧啾啾 (*Kou tsouen sin yu lou*, k. 14, 167a, 5) *wei wen lao-chou nao ts'ieou-tsi*, je n'entends qu'un rat qui fait du bruit, *ts'ieou-tsi*.

Lorsqu'on veut exprimer nettement le sens de « vieux », on dit généralement *nien-lao* 年老.

龐公年老 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30b 上, 6) *P'ang kong nien-lao*, Monsieur P'ang est âgé.

Les noms de parenté, etc., sont généralement précédés d'une sorte de préfixe, *a* 阿.

阿爺 (*P'ang kiu-che yu lou*, 33a 上, 18) *a-ye*, père.

阿娘 (*Ibid.*) *a-niang*, mère.

阿兄 (*Ibid.*, 29b 上, 18) *a-hiong*, frère.

阿師 (*Ibid.*, 30a 下, 11) *a-che*, maître, moine.

#### Noms de nombre.

Pour le nombre deux, *leang* 兩 dès cette époque s'emploie à la place de *eul* 二, exactement dans les mêmes conditions qu'aujourd'hui. On sait que pour les autres noms de nombre, il n'y a pas de différence entre la langue écrite et la langue parlée.

---

(1) Noter cependant l'opposition entre 老師僧 et 少年俗人, dans le passage suivant du *P'ang kiu-che yu lou*, 28b, 16 et suiv.: « (Tan-)hia ôta le bonnet de l'upāsaka et dit: « Vous ressemblez à un vieux moine. » L'upāsaka posa son bonnet sur la tête de Tan-hia et dit: « Vous avez l'air d'un jeune laïque. » 霞乃拈起士幘頭曰. 却似一箇老師僧. 士却將幘頭安霞頭上曰. 却似一箇少年俗人.

三兩步 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30b 上, 1) *san leang pou*, deux ou trois pas.  
展開兩手 (*Kou tsouen sin yu lou*, k. 4, 107 b 上, 9) *tchan k'ai leang cheou*,  
il ouvrit les deux mains toutes grandes.  
一生兩生 (*P'ang kiu-che yu lou*, 29 b 上, 2) *yi cheng leang cheng*, une ou  
deux vies.

Mais on dit par contre :

講得三十二本經論 (*Tch'ouan sin fu yao*, 415 a, 11) *kiang tö san che eul pen king louen*. il peut expliquer trente-deux sūtras et çāstras.

Toutefois *eul* 二 se rencontre aussi parfois là où on attendrait plutôt *leang* 兩.

### Numérales.

L'emploi des numérales est bien plus restreint que dans l'usage moderne ; elles ne sont nullement obligatoires après les noms de nombre, et on trouve plus souvent le nom mis directement à la suite de ceux-ci, que le cas, régulier aujourd'hui, de la numérale intercalée entre eux : toutefois l'expression indéfinie *yi-ko* 一箇 « un », est courante.

晡時申也有燒香禮拜人五箇老婆三箇瘦一雙面子黑皸皸  
(*Kou tsouen siu yu lou*, k. 14, 167a 下, 15) *pou che chen, ye yeou yao hiang li pai jen wou-ko lao p'o, san-ko ying yi chouang mien-tseu hei ts'ouen ts'ouen...*  
à la huitième heure aussi, il y a des gens qui brûlent de l'encens et prient, cinq vieilles femmes avec trois goîtres, une paire de faces noires et ridées...

兩文錢 (*Ibid.*, k. 4, 107 b 上, 10) *leang wen ts'ien*, deux sapèques.

Quand le nom n'est pas répété, on place *ko* en guise de pronom, derrière le nom de nombre.

努力努力, 此門中千人萬人只有得三箇五箇 (*Tch'ouan sin fa yao*, 27a, 16) *nou li, nou li; ts'eu men tchong ts'ien jen wan jen, tche yeou tö san-ko wou-ko*, faites effort, faites effort ; sur mille, dix mille hommes de cette école, il n'y en a que trois ou cinq qui y atteindront.

今時纔有一個半個行腳 (*Yuan ling lou*, 29 b, 6) *kin che tsan yeou yi-ko pan-ko hing kio*, maintenant il y a juste un pas ou un demi-pas à marcher (1).

---

(1) Les passages d'où sont tirés ces deux exemples ne se trouvent que dans l'édition japonaise de Tôkyô qui suit l'édition chinoise des Ming.

### Indéfini.

L'indéfini est marqué au singulier en plaçant devant le substantif le mot *ko*, écrit 個 ou 箇 (1). Au pluriel, on emploie *sie* 些, tout seul sans numérale; on forme aussi un pluriel indéfini par le redoublement de *ko*.

箇老翁 (*P'ang kiu-che yu lou*, 29b 下, 3) *ko lao wong*, un vieillard.

箇一字 (*Ibid.*, 29a 上, 4) *ko yi tseu*, un caractère — (*yi*).

好箇一乘問 (*Ibid.*, 28a 下, 8) *hao ko yi tch'eng wen*, excellente! cette question sur un véhicule.

亦祇得個報化佛 (*Yuan ling lou*, 418 b 上, 3) *yi tche tö ko pao houa fo*, et encore tu n'arriveras qu'à être une apparence de Buddha.

個俗人 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 14) *ko sou jen*, un laïque.

萬類之中個個是佛 (*Yuan ling lou* 418 b 上, 6) *wan lei tche tchong ko-ko che fo*, dans toutes les espèces, tous [les êtres] sont Buddha.

Bien que ces formes soient usitées aujourd'hui, on dit plus fréquemment, au moins dans le Nord, *yi-ko* 一個 pour le singulier, et *sie-ko* 些個 pour le pluriel; on rencontre aussi la première de ces formes.

大似一箇烏紗巾 (*P'ang kiu-che yu lou*, 29a 上, 1) *ta sseu yi-ko wou cha kin*, il est tout pareil à la coiffure de gaze noire (2).

似一箇老師 (*Ibid.*, 28b 下, 17) *sseu yi-ko lao che*, vous ressemblez à un vieux moine.

共養一個無心道人 (*Tch'ouan sin fa yao*, 412b 上, 5) *kong-yang yi-ko wou-sin tao-jen*, rendre hommage à un religieux qui n'a pas l'esprit de connaissance des objets dans leur individualité.

### Démonstratifs.

Les démonstratifs *tchö* et *na* sont employés exactement comme aujourd'hui, seuls ou suivis d'une numérale (généralement 個, 箇 *ko*); si l'on veut indiquer expressément le singulier ou le pluriel, on les fait suivre, dans le premier cas, de *yi* 一, et dans le second cas de *sie* 些, quelquefois suivi de numérale.

*Tchö* s'écrit généralement 這, mais aussi 者 et 遮, deux formes qui se rencontrent dans les romans, mais ont disparu de l'usage courant. En comparant les textes des éditions modernes avec les citations dans les ouvrages

---

(1) La distinction d'emploi, assez fréquente aujourd'hui, de 個 et 箇, le premier se plaçant principalement devant les noms d'êtres animés, et le second devant les noms d'objets inanimés, est inconnue ici; 個 et 箇 se trouvent l'un pour l'autre dans les diverses éditions.

(2) C'était le bonnet officiel des fonctionnaires. Le nom exact est *wou cha mao* 烏紗帽.

anciens, il semble bien que 者 et 遮 soient les seules formes usitées primitivement, et que 這 soit dû à un rajeunissement de l'orthographe (1). Voici quelques exemples de ces divers emplois.

1° Sans numérales :

- 這田地 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 下, 11) *tchō tien ti*, ce champ.  
這漢 (*Ibid.*, 15) *tchō han*, cet homme (2).  
這畫是什麼 (*Yuan ling lou*, 420 a 上, 15) *tchō houo che che-mo*, quelle est cette peinture ?  
這無禮儀老漢 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30 a 下, 17) *tchō wou li-yi lao-han*, ce vieillard mal élevé.

2° Avec numérales :

- 這個道 (*Ibid.*, 28 a 下, 4) *tchō-ko tao*, cette doctrine.  
這箇眼 (*Ibid.*, 29 a 下, 14) *tchō-ko yen*, cet œil.  
這箇法 (*Yuan ling-lou*, 418 a 上, 10) *tchō-ko fa*, cette loi.  
這箇慈悲 (*Ibid.*) *tchō-ko ts'eu fei*, cette bienveillance.  
似者箇見解有什麼用處 (*Yuan ling lou*, 417 b 上, 16) *sseu tchō-ko kien kiai, yeou che-mo yong tch'ou?* Quelle est l'utilité de pareilles explications ?

3° Singulier ou pluriel exprimé :

- 這一句 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 下, 11) *tchō yi keou*, cette phrase.  
這一門名爲無爲法門 (*Yuan ling lou*, 418 a 上, 13) *tchō yi men ming wei wou-wei fa men*, cette porte s'appelle la porte de l'incomposé.

On rencontre aussi, mais rarement, le démonstratif littéraire *ts'eu* 此, soit seul, soit construit avec *ko* 箇 ou *yi* 一.

- 此一句 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 上, 1) *ts'eu yi keou*, cette phrase.  
此箇是活文殊 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 102 a 下, 12) *ts'eu ko che houo Wen-tchou*, celui-ci est un Mañjuçri vivant.

Comme aujourd'hui, on emploie les démonstratifs dans le sens de « ici » ou « là ».

這裏無水 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 3) *tchō-li wou choui*, ici il n'y a pas d'eau.

在這裏 (*Ibid.*, 16) *tsai tchō-li*, ici.

---

(1) Cf. le passage du *Tseng sieou hou tchou li pou yun lio* 增修互註禮部韻畧 de Mao Houang 毛晃 cité dans le *K'ang-hi tseu tien*, s. v. 這 : « Ordinairement au lieu de *ts'eu ko* 此箇, on prononce *tchō ko* 者箇; vulgairement on remplace souvent 者 par le caractère 這. »

(2) Cf. *Kou tsouen siu yu lou* k. 4, 107 a 下, 17.

Cet emploi des démonstratifs est d'ailleurs régulier dans la langue écrite ; les mots seuls ne sont pas les mêmes.

*Pronoms personnels et leurs substituts.*

On rencontre parfois les pronoms personnels :

je, nous	ngo 我; wou 吾.
tu, vous	ni 你, 爾; jou 汝.
il, ils	t'a 他; k'iu 渠; yi 伊.

我疆如師一步 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 18) ngo k'iang jou che yi p'ou, je dépasse le maître d'un pas.

是我拙是公巧 (*Ibid.*, 28 b 上, 4-5) che ngo tcho che kong k'iao, moi, je suis stupide et vous êtes intelligent.

吾師 (*Ibid.*, 30 a 下, 4) wou che, mon maître.

汝入我出 (*Ibid.*, 28 b, 下 14) jou jou ngo tch'ou, vous entrez et moi je sors.

我在你眼裏 (*Ibid.*, 28 b 下, 9) ngo tsai ni yen li, je suis dans ton œil.

恁麼稱禪客, 閻羅老子未放你在 (*Ibid.*, 28 a 下, 12) jen-mo tch'eng tch'an ko? Yen-lo lao-tseu wei fang ni tsai, comment peux-tu te prétendre l'hôte du dhyâna? Le vieux Yama ne t'a pas lâché!

非關他事 (*Ibid.*, 30 a 下, 2) fei kouan t'a che, ce n'est pas son affaire.

L'emploi des pronoms personnels est limité par les formules de politesse ; ils sont souvent remplacés par des titres, ou par diverses périphrases, analogues à celles qui sont encore employées aujourd'hui ; la plus curieuse est une de celles qui sont employées pour la première personne : *meou-kia* 某甲, littéralement « un tel », qui tient lieu de *meou* seul, ou *meou-kia* 某家, plus littéraires (!); elle semble avoir disparu de l'usage moderne, au moins dans le Nord de la Chine. Les quelques exemples suivants montrent l'emploi de ces formules.

子以緇耶以素耶 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 上, 11) Iseu yi tseu ye? yi so ye? vous ferez-vous moine? resterez-vous laïque?

子見老僧以來, 日用事作麼生 (*Ibid.*, 7) Iseu kien lao-seng yi-lai, je-yong-che tso-mo-cheng? depuis que vous m'avez vu, quelles sont vos occupations journalières?

一等沒絃栗惟師彈得妙 (*Ibid.*, 18) yi-teng mou hien k'in, wei che tan-lö miao, sur un luth qui a perdu ses cordes vous seul savez jouer agréablement.

某甲祇管日求升合 (*Ibid.*, 28 a 下, 5) meou-kia tche kouan je k'ieou cheng-ko, je ne m'occupe que de chercher ma subsistance journalière.

---

(!) Je rappelle qu'au temps des T'ang, 某甲 \*mou k'ia n'était pas homophone de 某家 \*mou k'ia.

某甲眼窄, 何處安身 (*Ibid.*, 28 b 下, 9) *meou-kia yen tch'ang, ho tch'ou ngan chen*, mon œil est étroit; où (trouver la place d'y) mettre votre corps?

恁麼說話, 某甲卽得, 外人聞之, 要且不好 (*Ibid.*, 29b 上, 13) *jen-mo chouo houa, meou-kia tsi tō, wai jen wen tche, yao tsie pou hao*, que dites-vous là? si je l'obtiens et que les autres l'entendent dire, ce ne sera pas bon.

### Verbes.

A côté des verbes simples, les verbes composés par l'accolement de deux caractères sont fréquents, mais moins cependant qu'aujourd'hui. Ainsi: *ming-po* 明白, comprendre; *jen-tō* 認得, reconnaître.

On trouve aussi des verbes composés de mouvement, formés avec *lai* 來, *k'iu* 去, de repos avec *tchou* 住, etc., qui se placent à la fin de la phrase, après les compléments.

便請舉來 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30b 上, 13) *pien ts'ing kiu-lai*, je vous prie de commencer.

出來 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 104a 上, 6) *tch'ou-lai*, émettre.

師一日在茶堂內坐. 南泉下來 (*Yuan ling lou*, 419b 下, 16) *che yi je tsai tch'a l'ang nei, Nan-ts'iuan hia-lai*, un jour, comme le maître était assis dans la salle du thé, Nan-ts'iuan vint.

師便下去 (*Ibid.*, 13) *che pien hia-k'iu*, alors le maître s'en alla.

緣什麼八十年後向拘尸羅城雙林間側臥而死去 (*Ibid.*, 103a 下, 11) *yuan che-mo, pa-che nien heou hiang Kiu-che-lo-tch'eng chouang tin kien, tchai wo eul sseu-k'iu?* pour quelle raison, quatre-vingts ans après, étant allé à Kucinagara, (le Buddha) s'est-il couché sur le côté entre les deux arbres et est-il mort?

將去 (*Ibid.*, 421 b 上, 18) *tsiang-k'iu*, emporter.

便出去 (*Ibid.*, 107 a 上 5) *pien tch'ou-k'iu*, alors il sortit.

向什麼處去 (*Ibid.*, 100 a 下, 13) *hiang che-mo tch'ou-k'iu?* où allez-vous?

得生死去住 (*Ibid.*, 112 a 上, 12) *tō cheng-sseu k'iu-tchou*, obtenir que la série des naissances et morts cesse.

### Le verbe être.

Dans le cas où le verbe *être* est exprimé en chinois, il est généralement rendu par *che* 是, ou quelquefois plus littérairement par *wei* 爲.

他是阿誰 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 a 上, 1) *l'a che a-chei*, qui est-il?

向來如許多言說, 皆是抵敵語 (*Ibid.*, 10) *hiang-lai, jou-hiu touo yen chouo, kiai che ti ti yu*, jusqu'ici les paroles, quel qu'en soit le nombre, que vous avez prononcées, sont toutes des paroles de controverse.

Comme aujourd'hui, on se sert aussi de *che* 是 dans des cas où sa présence n'est pas nécessaire, afin de mettre le verbe en relief.

遮些關楔子甚是用易 (*Yuan ling lou*, 29b, 7) *tchō-sie kouan li-tseu, chen che yong yi*, ces plectres sont très commodes (1).

Hors ce cas assez rare, on ne le place pas devant un adjectif attribut, celui-ci devenant verbe par position.

佛道魔道俱惡 (*Yuan ling lou*, 417 b 上, 18) *Fo tao, Mo tao, kiu ngo*, la voie des Buddhas, la voie des Māras sont l'une et l'autre mauvaises.

### Passé.

Il y a de nombreux exemples du passé formé par l'emploi de *leao* 了 ; comme aujourd'hui, il peut se placer, soit immédiatement après le verbe, soit après les compléments, à la fin de la phrase.

如把屎塊子向口裏含了吐過與別人 (*Kou tsouen siu yu lou*, 103 a 下, 8) *jou pa che k'ouai-tseu hiang k'eou li han leao l'ou kouo yu pie jen*, c'est comme mettre une boulette d'excréments dans sa bouche, et après l'y avoir gardée, la cracher et la donner à un autre.

得法始了 (*Ibid.*, 101 a 下, 13) *tō fa che leao*, dès qu'on a obtenu la loi.

有一般瞎禿子, 飽喫飯了, 便坐禪觀行 (*Ibid.*, k. 4, 102 b 下, 12) *yeou yi pan hia l'ou-tseu, pao tch'e fan leao, pien tsouo tch'an kouan hing*, il y a une espèce de chauves aveugles qui, après s'être gorgés de mangeaille, se livrent à la méditation.

你祇麼認他開名爲實, 大錯了也 (*Ibid.*, 103 a 下, 3) *ni tche mo jen t'a hien ming wei che, ta ts'o leao ye*, si tu as seulement cru que son nom vide était quelque chose de réel, tu t'es grandement trompé

恁爾回頭認我了也 (*Ibid.*, k. 4, 105 a 上, 15) *wou-eul houei t'eou, jen ngo leao ye*, aussitôt tournant la tête, il me reconnut.

Avec la négation, le passé est souvent marqué par *wei* 未 ; le terme moderne *mei* 沒 ne se rencontre jamais (2).

(1) Ce passage ne se trouve que dans l'édition de Tōkyō.

(2) On sait que la langue vulgaire a conservé pour certains mots très usuels des prononciations archaïques qui ne répondent plus à celles des séries auxquelles ils appartiennent étymologiquement ; et comme ils se trouvent ainsi différer de la prononciation littéraire, plus régulière, ils sont souvent représentés par des caractères spéciaux. C'est ainsi que l'on a *mei* 沒 au lieu de *wei* 未 (ou dans les dialectes du centre, *mou* 沒, au lieu de *wou* 無) : en effet l'initiale ancienne de ces mots est un *m* (\**mywiz*, \**mwiu*) qui a précisément disparu au temps des T'ang. — Comparez aussi *ni* 你 au lieu de *eul* 爾 (anc. \**nyiz*) ; *t'a* 他, dans le sens de « il », au lieu de *l'ouo* ; *na* 那 lieu de *no*, etc.

Potentiel.

On forme, comme aujourd'hui, le potentiel en faisant suivre le verbe de l'auxiliaire 得; au négatif, la négation retombe généralement sur 得 et se place devant lui, après le verbe principal par conséquent. Les régimes se placent tantôt après le groupe tout entier, tantôt s'intercalent entre le verbe et l'auxiliaire.

是這箇眼目免得人口麼 (P'ang kiu-che yu lou, 29 a 下, 4) che tchö-ko yen-mou mien-tö jen k'eu mo? avec ces yeux comment pourriez-vous éviter les injures des gens?

住得也 (Ibid., 28 b 上, 8) tchou-tö ye, on peut en rester là.

是箇言語, 今古少人避得唇舌, 只翁避得麼 (Ibid., 12-13) che ko yen-yu, kin kou chao jen pie-tö chen chö, tche wong pie-tö mo? c'est une parole qu'aujourd'hui et autrefois peu d'hommes ont pu éviter de prononcer; avez-vous pu l'éviter?

一乘中還著得這箇道理麼 (Ibid., 28 a 下, 4) yi tch'eng tchong houan tchou-tö tchö-ko tao-li mo? dans un véhicule peut-on encore placer cette chose-ci?

行此道得否 (Yuan ling lou, 418 b 下, 3) hing ts'eu tao tö feou, peut-on pratiquer cette doctrine?

一向言說, 師又失宗, 若作兩向三向, 師還開得口否. 毓曰, 直是開口不得可謂實也 (P'ang kiu-che yu lou, 30 a 下, 7) yi hiang yen chou, che yeou che tsong; jo tso leang hiang san hiang, che houan k'ai-tö k'eu feou. — Yu yue: « Tche che k'ai k'eu pou tö k'o wei che ye ». En parlant une fois, vous perdez le fil du raisonnement; en parlant deux ou trois fois, pourriez-vous encore ouvrir la bouche? — Yu dit: « C'est précisément quand on ne peut ouvrir la bouche, que cela peut s'appeler vrai! »

爲什麼道不得 (Ibid., 29 b 上, 17) wei che-mo tao-pou-tö? pourquoi ne peuvent-ils pas parler?

Le potentiel négatif se forme aussi, comme actuellement, en plaçant derrière le verbe pou leao 不了.

自救不了 (Kou tsouen siu yu lou, k. 4, 105 b 上, 4) tseu kieou pou leao, on ne pourrait se sauver soi-même (sans l'aide d'autrui).

Verbe auxiliaire TCHAO 著.

On rencontre tchao placé, comme aujourd'hui, immédiatement après le verbe principal, avec un sens assez indéfini de réalisation.

你若欲得生死去住脫著自由 (Kou tsouen siu yu lou, k. 4, 102 a 上, 12) ni jo yu tö cheng sseu k'iu-tchou t'ouo-tchao tseu-yeou, si tu veux que la (suite des) naissances et morts s'arrête, et être délivré des causes (de la loi)...

你莫認著箇夢幻伴子 (Ibid., 14) ni mo jen-tchao ko mong-yeou pan tseu, si tu ne le reconnais pas pour un compagnon de rêve...

舉著一理一切理皆然 (*Yuan ling lou*, 420 b 下, 18) *kiu-tchao yi li, yi-tsie li kiai jen*, dès que tu auras réussi à établir un principe, tous les principes s'établiront d'eux-mêmes.

### Passif.

Le passif n'est rendu par une tournure spéciale que lorsqu'on veut appuyer particulièrement sur l'expression ; on use alors de trois formes, qui sont encore employées aujourd'hui.

#### 1<sup>o</sup> *Pei* 被.

不可被異人將去 (*Yuan ling lou*, 421 b 上, 18) *pou k'o pei yi jen tsiang k'iu*, il ne peut être emporté par les autres.

你若求佛, 即被佛魔攝. 你若求祖, 即被祖魔縛 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 103 a 下, 7-8) *ni jo k'ieou Fo, tsi pei Fo mo chō; ni jo k'ieou tsou, tsi pei tsou mo fou*, si tu pries le Buddha, tu es assisté par un fantôme de Buddha ; si tu pries les patriarches, tu es secouru par des fantômes de patriarches.

#### 2<sup>o</sup> *Che* 是.

妄本無體是汝心所起 (*Yuan ling lou*, 419 a 上, 15) *wang pen wou t'i, che jou sin so k'i*, l'erreur au fond n'a pas de réalité, elle est créée par votre cœur.

本體是自心作 (*Ibid.*, 10) *pen t'i che tseu sin tso*, en réalité (la bodhi) est faite par ton propre cœur.

祇是少人得 (*Ibid.*, 423 b 下, 5) *tche che chao jen tō*, mais cela est atteint par peu de gens.

#### 3<sup>o</sup> *Tchao* 著.

不著佛求, 不著法求, 不著衆求, 當何所求 (*Ibid.*, 419 b 下, 7) *pou tchao Fo k'ieou, pou tchao Fa k'ieou, pou tchao Tchong k'ieou, tang ho so k'ieou*, si l'on n'est pas sauvé par le Buddha, si l'on n'est pas sauvé par la Loi, si l'on n'est pas sauvé par la Communauté, par quoi sera-t-on sauvé ?

### Régime du verbe.

La place des régimes est la même que dans la langue moderne.

#### 1<sup>o</sup> Régime suivant le verbe.

爲什麼不見如來頂相 (*Yuan ling lou*, 419 b 上, 4) *wei-che-mo pou kien Jou-lai ting-siang*, pourquoi n'a-t-il pas vu l'uṣṇiṣa du Tathāgata ?

覓實法 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 a 上, 11) *mi che fa*, chercher la vraie loi.

入院 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 14) *jou yuan*, entrer dans le jardin.

On a vu que dans le cas de verbes composés avec *lai* 來, et *k'iu* 去, les compléments se placent entre le verbe principal et l'auxiliaire rejeté à la fin de la phrase.

2° Régime précédant le verbe. — On emploie généralement *pa* 把, quelquefois *tsiang* 將; je n'ai pas trouvé d'exemple de *na* 拿.

把什麼引 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 下, 16) *pa che-mo yin*? avec quoi le conduire?

將幪頭安霞頭上 (*Ibid.*, 17) *tsiang p'o-l'eou ngan Hia l'eou chang*, il posa son bonnet sur la tête de (Tan-)hia.

Ainsi qu'aujourd'hui le régime est placé en tête de la phrase, quand on veut lui donner plus d'importance.

這個法豈是汝於言勾上解得他 (*Yuan ling lou*, 418 a 上, 10) *tchō-ko fa, k'i che jou yu yen keou chang kiai-tō t'a*? cette loi, comment est-ce que vous pourriez l'expliquer par des mots et des phrases?

### Particules et pronoms interrogatifs.

La particule interrogative ordinaire est *mo* 麼. On trouve aussi *jeou* 否, *ye* 耶, *hou* 乎; elles se placent à la fin de la phrase; elles marquent l'interrogation simple, sans modalité.

居士在否 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 上, 25) *kiu-che tsai jeou*? L'upāsaka (*P'ang*) est-il chez lui?

丹霞在麼 (*Ibid.*, 28 a 上, 16) *Tan-hia tsai mo*? Tan-hia est-il chez lui?

免得人口麼 (*Ibid.*, 29 a 下, 4) *mien tō jen k'eou mo*? peut-on éviter la bouche (les médisances, bavardages) des gens?

會麼 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 107 a 上, 10) *houei mo*? avez-vous compris?

汝還見得山麼 (*Ibid.*, 下 17) *jou houan kien Tō-chan mo*? voyez-vous encore Tō-chan?

你還識葉麼 (*Ibid.*, 104 b 下, 14) *ni houan tche k'iu mo*? le connais-tu?

莫太多麼 (*Ibid.*, 106 b 上, 16) *mo t'ai touo mo*? n'est-ce pas trop?

On rencontre aussi *k'i* 豈, mais toujours dans les phrases interrogatives conditionnelles ayant la valeur d'une négation; il se place dans la première partie de la phrase, avant le verbe.

Le pronom interrogatif est *chen* 甚 « quel? »

這老翁出出入入有甚了期 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 下, 15) *tchō lao wong tch'ou tch'ou jou jou, yeou chen leao k'i*? ce vieux monsieur entre et sort, sort et entre; quelle fin cela aura-t-il?

Mais il est rarement employé seul, et se trouve beaucoup plus souvent en combinaison avec *mo* 麼. Cette particule en effet sert à former diverses expressions interrogatives : d'abord les composés de *chen* qui signifient « quel ? lequel ? » et apparaissent sous une série de formes différentes : *chen-mo* 甚麼, *che-mo* 什麼, *jen-mo* 恁麼 ; deux autres expressions, *tso-mo* 作麼, *yu-mo* 與麼, qui veulent dire « comment ? » et ne sont plus usitées aujourd'hui, à ce qu'il me semble. Ces particules à leur tour en forment d'autres, *ko-chen-mo* 箇甚麼, *ko-che-mo* 箇什麼, « quel ? » *wei-che-mo* 爲什麼, « pourquoi ? » *tso-mo-cheng* 作麼生, « comment ? » D'autre part ces interrogatifs peuvent être employés dans le sens indéfini : *che-mo*, *chen-mo*, « quelqu'un » ; *jen-mo*, *tso-mo*, *yu-mo*, « ainsi » ; et ils forment alors de nouvelles expressions : *jo-yu-mo* 若與麼, « s'il en est ainsi » ; *pou-yu-mo* 不與麼, « de façon indifférente ». Enfin *mo* sert à former des expressions non interrogatives signifiant « ainsi, de la sorte » : *tchō-mo* 者麼, 這麼.

Voici quelques exemples de ces expressions.

1° *Che-mo* 什麼.

不與萬法侶者是什麼人 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 上, 13-14) *pou yu wan fa liu tchō, che che-mo jen?* (1) quel est l'homme qui n'est pas attaché aux dharmas ?

這裏無水亦無舟說什麼筋骨 (*Ibid.*, 28 a 下, 3) *tchō li, wou chouei, yi wou tchouen, chouo che-mo kin kou*, ici il n'y a ni eau, ni bateau ; de quels muscles et os parlez-vous ?

是什麼是什麼 (*Ibid.*, 30 a 上, 14) *che che-mo, che che-mo*, qu'est-ce ? qu'est-ce ?

今日什麼時也 (*Ibid.*, 31 a 上, 3) *kin-je che-mo che ye?* à quel moment sommes-nous aujourd'hui ?

汝作什麼 (*Ibid.*, 31 a 下, 7) *jou tso che-mo?* que faites-vous ?

欠少什麼 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 100 b 下, 10) *k'ien-chao che-mo*, s'il s'en manque de quelque chose (2).

2° *Ko-che-mo* 箇什麼.

箇俗人頻頻入院討箇什麼 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 14) *ko sou-jen p'in p'in jou yuan t'ao ko-che-mo?* un laïque s'est introduit dans le monastère pour y prendre quoi ?

道得道不得俱未免汝且道未免箇什麼 (*Ibid.*, 29 a 上, 16) *tao-tō, tao-pou-tō, kiu wei mien ; jou tsie tao wei mien, ko che-mo?* qu'on parle ou qu'on ne parle pas, on n'y échappe pas ; quand vous dites que je n'y échappe pas, qu'est-ce que cela veut dire ?

(1) Cf. *Ibid.*, b, la même phrase, mais où *chen-mo* 甚麼 remplace 什麼.

(2) Cf. *Ibid.*, 102 b 上, 16, et aussi 103 a 上, 10: 你今用處欠少什麼物.

(山)云：還見這箇麼。士曰：見。山曰：見箇什麼 (P'ang kiu-che yu lou, 29 b 下, 18) (Chan) yun : « Houan kien tchö-ko mo » ? — Che yue : « Kien ». Chan yue : « Kien ko-che-mo ? » (Song-) chan dit : « Voyez-vous cela ? » L'upāsaka (P'ang) dit : « Je vois ». (Song-) chan dit : « Vous voyez quoi ? »

3° Wei-che-mo 爲什麼.

問無邊身菩薩爲什麼不見如來頂相 (Yuan ling lou, 417 b 上, 4) wen : Wou-pien-chen p'ou-sa wei che-mo pou kien Jou-lai ling-siang ? on demande : « Pourquoi le bodhisattva Wou-pien-chen n'a-t-il pas vu l'uṣṇīṣa du Tathāgata ? »

爲什麼道歸源性無二 (Yuan ling lou, 423 b 上, 9) wei che-mo tao kouei yuan sing wou eul ? pourquoi parler de revenir à la non-dualité (unité) de la nature originelle ?

4° Chen-mo 甚麼.

覓甚麼寶法 (Tch'ouan sin fa yao, 415 a 上, 11-12) mi chen-mo che fa ? quelle vraie loi cherchez vous ?

5° Jen-mo 恁麼.

知子恁麼方始問子 (P'ang kiu-che yu lou, 28 a 上, 9) tche tseu jen-mo, fang che wen tseu, pour savoir ce que vous faites, il faut bien d'abord vous le demander.

誰恁麼道 (Ibid., 下, 5) chei jen-mo tao ? qui parle et que dit-il ?

恁麼說話 (Ibid., 29 b 上, 13) jen-mo chouo houa ? que dites-vous là ?

6° Tso-mo 作麼.

作麼免得 (P'ang kiu-che yu lou, 29 a 下, 4) tso-mo mien-tö ? comment pourrait-on l'éviter ?

無我復無人作麼有疎親 (Ibid., 31 a 上, 8) wou ngo fou wou jen, tso-mo yeou sou ts'in ? s'il n'y a ni moi, ni individualité (1), comment y aurait-il du près et du loin ?

7° Tso-mo-cheng 作麼生.

待伊打汝, 接住捧送一送, 看他作麼生 (Kou tsouen siu yu lou, k. 4, 107 a 下, 15) tai yi ta jou, tsie tchou pang song yi song, k'an t'a tso-mo-cheng, s'il vous frappe, rendez-lui coup pour coup, pour voir comment (il fera).

後滄山問仰山云. 此二尊宿意作麼生. 仰山云. 和尚作麼生. 滄山云. 養子方知父慈. 仰山云. 不然. 滄山云. 子又作麼生. 仰山云. 大似勾賊破家 (Ibid., 106 b 下, 4-6) heou Wei-chan wen Ying-chan yun : « T's'eu

---

(1) Il semble y avoir un jeu de mots entre le sens ordinaire de jen « autrui », et le sens spécial (pudgala) qu'il a dans le passage du Kin-kang king 金剛經 en discussion.

cul tsouen siu yi tso-mo-cheng ? » — Ying-chan yun : « Ho-chang tso-mo-cheng ? » — Wei-chan yun : « Yang tseu fang tche fou ts'eu. » — Ying-chan yun : « Pou jen. » — Wei-chan yun : « Tseu yeou tso-mo-cheng ? » — Wei-chan yun : « Ta sseu keou ts'ö po kia ! » Ensuite Wei-chan demanda à Ying-chan : « Ces deux révérends, quelle était leur idée ? » — Ying-chan dit : « Qu'en pensez-vous ? » — Wei-chan dit : « Quand il nourrit ses enfants, on connaît la bonté du père. » — Ying-chan dit : « Ce n'est pas cela. » — Wei-chan dit : « Qu'en pensez-vous ? » — Ying-chan dit : « C'est tout à fait comme si des voleurs ruinaient la maison ! » (1)

### 80 Yu-mo 與麼.

山僧與麼說, 意在什麼處 (Kou tsouen siu yu lou, k. 4, 101 a 上, 12) Chan-seng yu-mo chouo, yi tsai che-mo tch'ou ? en parlant ainsi où est votre intention ?

與麼聽法底人 (Ibid., 102 b 下, 15) yu-mo t'ing fa ti jen, un homme qui entend la loi ainsi.

但有來者不虧欠伊, 惚識伊來處, 若與麼來, 恰似失却, 不與麼來, 無繩自縛 (Ibid., 100 a 下, 15) tan yeou lai tch'ou pou k'ouai k'ien yi, tsong che yi lai tch'ou ; jo yu-mo lai, k'ia sseu chou kio ; pou yu-mo lai, wou cheng tseu fou, mais des gens qui y vont (?), il n'en manque pas ; et ils savent parfaitement où ils vont ; si dans ces conditions ils y vont, ils sont pareils à des fous ; si dans ces conditions ils n'y vont pas, ils n'ont pas de fil pour se guider.

霞曰莫與麼莫與麼, 士曰須與麼須與麼 (P'ang kiu-che yu lou, 29a 上, 8) Hia yue : « Mo yu-mo, mo yu-mo. » — Che yue : « Siu yu-mo siu yu-mo. » (Tan)-hia dit : « Non, non ! » — L'upāsaka dit : « Si, si ! »

En dehors de ces dérivés de *chen* et de *mo*, le pronom interrogatif, à proprement parler, est *a-chei* 阿誰, « qui ? » et l'adjectif interrogatif est *na* 那, « quel » avec ses dérivés *na-ko* 那箇, *a-na-ko* 阿那箇 « quel ? » *na-tö* 那得, « comment » etc.

### 1° Chei 誰.

誰恁麼道 (P'ang kiu-che yu lou, 28 a 下, 14) chei jen mo-tao ? qui parle et que dit-on ?

誰教你斷他 (Tch'ouan sin fa yao, 415 a 上, 3) chei kiao ni touan l'a ? qui t'a appris à renoncer à lui ?

隱問曰誰 (P'ang kiu-che yu lou, 30 b 下, 5) Yin wen yue : Chei ? (Kou) Yin demande : « Qui (est-ce) ? »

(1) Il s'agit d'un certain Fan-t'eu, moine qui mange énormément et qui, interrogé par Houang-pie et Lin-ts'i étonnés, leur répond qu'il trouve encore que c'est insuffisant. Wei-chan et Ying-chan se demandent pourquoi les deux maîtres se sont ainsi occupés de Fan-t'eu.

(2) Le passage qui précède établit une comparaison avec des gens qui vont se noyer dans un lac.

師唱誰家曲. 宗風嗣阿誰 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 99 b, 下, 14) *che tch'ang chei kia kiu ? tsong fong sseu a-chei ?* De qui chantez-vous la chanson ? En doctrine de qui êtes-vous le successeur ?

2° *A-chei* 阿誰.

他是阿誰 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 a, 上, 1) *l'a che a-chei ?* qui est-il ?  
若不生情阿誰道是 (*Ibid.*, 6-7) *jo pou cheng tsing, a-chei tao che ?* Si cela n'excite pas vos sentiments, qui dira que cela le fait ?

3° *Na-ko* 那箇.

從上來皆云卽心是佛未審那箇心是佛 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 b 上. 2) *tsong chang lai kiai yun : tsi sin che Fo ; wei chen na-ko sin che Fo*, les anciens disent : « C'est le cœur qui est le Buddha. » Je ne sais pas quel cœur est Buddha.

大悲千手眼. 那箇是正眼 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 100 a 上, 8) *Ta-fei ts'ien cheou yen, na-ko che tcheng yen ?* pour Kouan-yin à mille bras et mille yeux, quel est le vrai œil ?

一人在十字街頭亦無向背. 那箇在前. 那箇在後 (*Ibid.*, 100 b, 上, 1) *yi jen tsai che-tseu kiai-l'eou yi wou hiang pei ; na ko che ts'ien ? na-ko che heou ?* un homme au milieu d'un carrefour n'a rien à quoi tourner le dos ; qu'est-ce qui est devant lui ? qu'est-ce qui est derrière lui ?

4° *A-na* 阿那.

十二面觀音. 阿那面而正 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 5, 107 b,, 下, 16) *che eul mien Kouan-yin, a-na mien eul tcheng ?* pour Kouan-yin aux douze faces, quelle est la face principale ?

5° *A-na-ko* 阿那箇.

從上來一人行捧. 一人行喝. 阿那箇人親 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 3, 107 b, 上, 8) *tsong chang lai yi jen hing fong, yi jen hing ho, a-na-ko jen ts'in ?* Quand je descends, un homme me frappe, un homme m'insulte, lequel vaut le mieux ?

6° *Na-tō* 那得.

佛本是自心作. 那得向文字中求 (*Tch'ouan sin fa yao*, 414 a 上, 10) *Fo pen che tseu sin tso, na tō hiang wen tseu tchong k'ieou ?* puisque foncièrement le Buddha est produit par le cœur même. à quoi bon le chercher dans des mots et des lettres ?

« Combien ? » est rendu par *ki* 幾 suivi ou non d'une numérale, ou par *touo-chao* 多少.

居士一日又問峯曰。此去峯頂有幾里。峯曰。是什麼處去來。士曰。可畏峻硬不得問著。峯曰。是多少。士曰。一二三峯 (P'ang kiu-che yu lou 28 b 上, 5-7) Kiu-che yi je yeou wen (Ts'i-) fong yue: « Ts'eu k'iu fong ting, yeou ki li? » — Fong yue: « Che che-mo tch'ou k'iu lai. » (Kiu-) che yue: « K'o wei siun ying pou tö wen tchao. » Fong yue: « Che touo-chao? » — Che yue: « Yi eul san fong. » L'upāsaka demanda un jour au (maître du dhyāna du) Pic (Ts'i): « D'ici au sommet du pic (Ts'i), combien y a-t-il de li? » — Le moine dit: « Pour aller à quel endroit? » — L'upāsaka dit: « J'ai peur qu'à cause des difficultés, cela ne puisse pas se demander. » — Le moine dit: « Combien y en a-t-il? » — L'upāsaka répondit: « Un, deux, trois pics. »

### La particule 底.

Elle répond exactement au moderne 的 dont elle a tous les emplois.

不是省力底事 (Tch'ouan sin fa yao, 416 a 上, 6) pou che cheng li ti che, ce n'est pas une affaire de perte de forces (i. e. cela ne provient pas de ce qu'il perd ses forces).

教爾知那得樹上自生底木杓 (Yuan ling lou, 29 b, 8) kiao ni tche na tö cheou chang tseu-cheng li mou yao? t'a-t-ou. appris où trouver des cuillers en bois qui poussent toutes faites sur les arbres?

這箇是黃蘗底 (Kou tsouen siu yu lou, k. 4, 109 b 下, 10) tchö-ko che Houang-pie ti, ceci est à Houang-pie.

後背底響 (P'ang kiu-che yu lou, 28 a, 下) heou pei ti ni, c'est quelqu'un qui est derrière vous.

粥飯底僧 (Ibid., 29 b, 上, 2) tcheou fan ti seng, les bonzes qui mangent.

自達磨大師從西土來祇是覓箇不受人惑底人 (Kou tsouen siu yu lou, k. 4, 105 b 上, 1) tseu Ta-mo ta-che tsong si t'ou lai, tche che mi ko pou cheou jen houo ti jen, depuis que Bodhidharma est venu des pays d'Occident, nous ne faisons que chercher un homme qui ne soit pas troublé par autrui.

把我著底衣 (Ibid., 105 a 上, 12) pa ngo tchou ti yi, prenant mon vêtement.

### Particules finales.

On trouve généralement 也.

士曰今日什麼時也。童曰插田時也 (P'ang kiu che lou, 31 a 上, 3-4) Che yue: « Kin-je che-mo che ye? » — Tong yue: « Tch'a tien che ye. » L'upāsaka dit: « A quel moment sommes-nous aujourd'hui? » — Le bouvier répondit: « C'est le moment de repiquer les champs. »

La particule *ni*, si fréquente aujourd'hui, se rencontre déjà; elle est écrite 響.

後背底響 (P'ang kiu-che yu lou, 28 a 下, 16) heou pei ti ni, c'est quelqu'un qui est derrière vous.

Les textes que j'ai cités jusqu'ici sont tous des textes bouddhiques : les conversations, les discussions qu'ils rapportent sont en effet les meilleurs exemples de la langue parlée ancienne, qu'ils nous livrent toute vivante. Ce qui peut se rencontrer ailleurs est loin d'avoir la même valeur. Mais il est pourtant intéressant de noter que plusieurs de leurs expressions les plus caractéristiques se retrouvent dans la littérature profane de leur temps. Quelques ouvrages de la classe des *siao chou* 小說 emploient parfois eux aussi, mais très rarement, la langue vulgaire, quand ils citent une conversation. Malheureusement ces ouvrages nous sont le plus souvent parvenus en très mauvais état, et beaucoup d'entre eux ont été remaniés postérieurement. Les quelques exemples qui suivent sont choisis dans ceux dont l'authenticité ne paraît pas douteuse.

曰道得箇語居即易矣 (Yeou hien kou tch'ouei <sup>(1)</sup> 3 a, 3) Yue : « Tao-tō ko yu kiu tsi yi yi. » Il dit : « A qui peut parler ainsi, le logement en sera pas cher » <sup>(2)</sup>.

曰兩箇漢相對作得此題速改之 (Ibid., 3 a, 5) Yue : « Leang-ko han siang touei tso-tō ts'eu l'i, la kai tche ». Il dit : « Deux personnes, l'une imitant l'autre, ont déjà écrit sous ce titre, changez-le vite. »

這畔似那畔。那畔似這畔。我也不辭與你判 (K'ai-l'ien tch'ouan sin ki <sup>(3)</sup>, 8 b, 1) tchō pan sseu na pan, na pan sseu tchō pan ; ngo ye pou ts'eu yu ni p'an, ce sentier-ci qui sert de bordure ressemble à celui-là, celui-là ressemble à celui-ci ; je partagerai avec toi sans procès.

---

(1) Le Yeou hien kou tch'ouei 幽閑鼓吹 en 25 paragraphes 編 est d'un certain Tchang Kou 張固 qui n'est pas connu, mais aurait vécu dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Le Pi song leou tsang chou tche 簡宗樓藏書志 (k. 62, 5 a) signale une édition de 1522 par Kou Yuan-k'ing 顧元慶. C'est celle que reproduit le Chouo feou ; et, d'après la postface de Kou Yuan-k'ing, elle a pour base une édition des Song dont la date n'est malheureusement pas donnée. Le livre est mentionné au Sin T'ang chou, k. 59, 9a, avec le nom de son auteur ; une courte notice lui est consacrée dans le Tou chou tche 讀書志, k. 13, 8 a ; il est cité à plusieurs reprises dans le T'ai-p'ing kouang ki 太平廣記 (voir par exemple k. 496, 6 b). Cf. la note du Sseu k'ou ts'uan chou ts'ong mou, k. 140, 15 b.

(2) Il s'agit d'une pièce de vers de Po Kiu-yi 白居易 qui a enthousiasmé le lecteur, au point qu'il donne à loger au poète, à cette époque encore inconnu. On remarquera le jeu de mots sur le nom Po Kiu-yi.

(3) Le K'ai-l'ien tch'ouan sin ki 開天傳信記 est attribué au yuan-wai-lang du ministère des Fonctionnaires Tcheng K'i 鄭榮 (sic) par une édition des Song que mentionne le Pi song leou ts'ang chou tche, k. 64, 13 a, et cette erreur a passé dans le Chouo feou qui probablement reproduit cette même édition. Le titre donné ne permet guère de douter qu'il s'agisse de Tcheng K'i 鄭榮 qui mourut en 899, 2<sup>e</sup> année kouang-houa (Sin T'ang chou, k. 183, 3 a ; K'ieou T'ang chou, k. 179, 8 a). — Ce livre est cité lui aussi au T'ai-p'ing kouang ki (k. 494, 4 b, etc.).

韓始見題而掩卷問之曰，且以拍板爲什麼，僧儒曰樂句  
(*Tchō yen* (1) k. 6, 1 b) *Han che kien l'i eul ngan kiuan wen tche yue* : « *Tsie yi p'ai pan wei che-mo?* » *Seng-jou yue* : « *Yo keou.* » Han (Yu) ayant d'abord regardé le titre, ferma le rouleau et lui demanda : « Qu'est-ce que frapper la planchette? » (Nieou) Seng-jou répondit : « La phrase musicale. » (2)

(1) Wang Ting-pao 王定保, l'auteur du *Tchō yen*, naquit en 870 à Nan-teh'ang 南昌 dans le Kiang-si, et devint docteur en 899 ou 900. Il épousa la fille de Wou Jong 吳融, un autre lettré célèbre de cette époque. Nommé peu après gouverneur de Yong-tcheou 邕州 (dans le Kouang-si), les troubles l'empêchèrent de revenir dans le Nord et il s'attacha à l'état-major de Lieou Yin 劉隱 qui se taillait une petite principauté dans le midi de la Chine ; il y resta même après que le fils de celui-ci, Lieou Yen 劉嚴, se fut séparé des Heou Leang et eut pris le titre impérial (915), fondant le royaume de Ta-yue 大越 bientôt changé en Nan Han 南漢 (918), bien qu'il paraisse s'être opposé à cette usurpation. Il accepta même des fonctions du nouveau gouvernement : d'abord le titre de Commissaire Impérial de Ning-yuan 寧遠節度, puis en 840 le poste de *tchong chou che-lang* 中書侍郎 avec le titre de *p'ing tchang che* 平章事, en remplacement de Tchao Souen 趙損. Il mourut quelques mois plus tard, la même année (*Kouang-tong l'ong tche*, éd. Yuan Yuan, k. 235, 20).

Le *Tchō yen*, en 15 chapitres, est un recueil de menus faits et d'anecdotes de toutes sortes sur les institutions, les mœurs et les personnages de la fin des T'ang. La date exacte de sa composition n'est pas connue, mais il me paraît avoir été écrit dans le premier quart du Xe siècle, peu après la chute des T'ang. Le *Sseu k'ou ts'iuan chou ts'ong mou*, k. 140, 21 b, déclare que c'est une œuvre de vieillesse certainement postérieure à l'année 954, parce que l'auteur y fait mention du cousin germain de son père (從翁) Wang P'ou 王溥, et qu'un Wang P'ou devint président du ministère des Rites à cette date (*Sin vou tai che*, k. 65, 2 a). Mais celui-ci aurait eu cinquante-deux ans de moins que Ting-pao et cette théorie, qu'une pareille différence d'âge rend bien invraisemblable, ne tient pas devant l'affirmation formelle du *Che kouo tch'ouen ts'ieou* 十國春秋 (ap. *Kouang-tong l'ong tche*, loc. cit.) qui fait mourir l'auteur du *Tchō yen* en 940. De fait le Wang P'ou qui est cité par Wang Ting-pao n'est pas, comme l'ont cru les auteurs du *Sseu k'ou ts'iuan chou ts'ong mou*, celui qui vécut de 922 à 982 et joua un rôle important sous les Tcheou ; il s'agit d'un autre personnage de même nom qui fut président du ministère des Travaux publics sous l'empereur Tchao-tsong (889-904) des T'ang (*Sin T'ang chou*, k. 182, 8 a).

Les citations ci-dessus sont faites d'après l'édition du *Ya yu l'ang ts'ong chou*, qui a publié une copie faite par Tchou Yi-tsouen 朱彝尊 (1629-1709) sur une édition imprimée des Song, datée de 1211, trouvée par lui au Ts'eu-jeu sseu 慈仁寺 à Pékin, et collationnée postérieurement avec un manuscrit appartenant à Wou Kiang-siu 吳江徐.

Avant qu'il fût retrouvé au XVIII<sup>e</sup> siècle (en dehors de l'exemplaire publié au *Ya yu l'ang ts'ong chou*, un autre, également complet, est décrit au *Sseu k'ou ts'iuan chou ts'ong mou*, il n'en subsistait que de courts fragments qu'ont rassemblés le *Pei hai* 裨海 et le *Chou feou* 說浮. Les deux collections donnent un texte absolument identique, qui est encore reproduit dans le *T'ang tai ts'ong chou*. Toutefois le *Chou feou* attribue par erreur l'ouvrage à Ho Houei 何膺, qui aurait en effet composé, au début du Xe siècle, un ouvrage de même nom perdu aujourd'hui.

(2) Cf. *Chou feou*, 35 ; *Pei hai*, 9a. L'ensemble du passage y est abrégé, mais la phrase importante ne change pas. Elle se retrouve dans une autre anecdote sur Han Yu,

老夫似這關宴至今相繼赴三十箇矣 (*Ibid.*, k. 3, 20 b) *lao fou sseu tchō kouan yen tche kin siang tsi fou san che ko yi*, à des banquets pareils, jusqu'à ce jour, j'ai assisté trente fois.

一隻前進士兩阿孩兒 (*Ibid.*, k. 3, 21 a) *yi chouang ts'ien ts'in-che leang a-hai-eul*, un couple d'anciens docteurs, deux enfants.

大笑曰遮阿師<sup>(1)</sup>更不要見 (*Ibid.*, k. 5, 3 b, 10) *la siao yue* : « *Tchō a-che keng pou yao kien*, » il dit en riant : « Ce moine ne veut pas revoir (ces vers). »

一百二十箇蜣螂推一箇屎塊不上 (*Ibid.*, k. 15, 9 a, 4) *yi pai eul che ko kiang-lang l'ouei yi ko che k'ouai pou chang*, cent vingt bousiers ne peuvent pas tous pousser en haut une seule boulette d'excréments<sup>(2)</sup>.

Je n'ai cité ces quelques passages qu'afin de montrer que les livres du Tch'an-tsong ne sont pas des documents absolument isolés de la langue parlée de cette époque. Mais la littérature profane n'apporte guère de nouveau ; les passages utilisables y sont d'ailleurs trop peu nombreux.

\* \* \*

Si tous ces textes présentent de façon suffisante l'aspect de la langue parlée au IX<sup>e</sup> siècle, n'existe-t-il rien qui permette de remonter plus haut que cette époque ? Je ne connais pas de texte rédigé en langue vulgaire avant cette date. Mais on rencontre de ci de là, quelques détails sur la langue parlée du début des T'ang. Un des écrivains les plus importants du VII<sup>e</sup> siècle, Yen Chekou 彦師古, a noté quelques expressions de la langue de son temps qui lui ont paru curieuses. Agir trop vite, sans faire attention, se disait *lo-mo* 𪛗𪛗<sup>(3)</sup>. Pour compter les étoffes on employait la numérale 𪛗 et on disait *pou yi yi*

---

dans le *Tchō yen* (éd. du *Ya yu l'ang ts'ong chou*, k. 6, 1 b.) — Sur ces termes techniques de musique chinoise, cf. l'anecdote suivante rapportée par un écrivain du IX<sup>e</sup> siècle, Touan Ngan-tsie 段安節 dans son *Yo fou tsa lou* 樂府雜錄 (éd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*, 15 a) : « Pour les coups de claquoir 拍板, originairement il n'y avait pas de signe. L'empereur Ming (Hiuan-tsong, 712-756) chargea Houang Fan-tch'o 黃幡綽 (sur qui voir GILES, *Biographical Dictionary*, n° 853) de faire des signes ; il dessina deux oreilles en haut du papier et le présenta à l'empereur. Celui-ci lui demandant la raison, il répondit : « Si seulement on a de l'oreille, on ne perdra pas la mesure en jouant. » Han Wen-kong (Han Yu) changea (cette expression) en celle de phrase musicale 樂句. »

(1) Pour un autre emploi de *a-che*, cf. k. 9, 9a, 10 et *T'ang Souei kia houa* 唐隨嘉話 composé par Lieou Sou 劉速 (première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle), 20b, 8. — La particule *a* 阿 est fréquente : *a-fou* 阿父 (k. 4, 16, 5), *a-po* 阿婆 (k. 3, 6 b, 7).

(2) Remarquer le potentiel négatif formé simplement en faisant retomber la négation sur l'auxiliaire ; on dit de même aujourd'hui : 過不去 *kouo pou k'iu*, on ne peut pas passer, il est impossible de passer.

(3) *K'ouang ts'an sou tcheng* 國謬俗正, k. 8, 4 a (éd. du *Ya yu l'ang ts'ong chou*).

布一曳, *pou leang yi* 布两曳 (1). La doublure des vêtements, *si* 製, était appelée *fou-yi* 福衣 (2), etc. Il donne aussi quelques détails sur les interrogatifs. « Quoi ? » 何物 se disait *ti* 底 (3). Pour dire « Combien ? » on employait l'expression *jo-k'o* 若柯 (4). Il faut remarquer que le premier de ces termes est entré dans la langue littéraire des T'ang, et que les poètes de cette époque usent fréquemment de *ti* 底 interrogatif.

有底忙時不肯來 (Han Yu 韓愈, ap. *T'siuan T'ang che*, k. 49, 19 a) *yeou ti mang che pou k'eng lai* ? Qu'est-ce qui l'occupe au point qu'il ne veuille pas venir ?

L'usage en était d'ailleurs ancien au temps de Yen Che-kou ; et les chansons qu'on attribue à Tseu-ye 子夜 et qui datent du IV<sup>e</sup> ou du V<sup>e</sup> siècle, en fournissent des exemples (5).

郎喚儂底爲 (*Yo fou che tsi*, k. 44, 9 b) *leang houan nong ti wei* ? Qu'est-ce que mon mari m'ordonne de faire ?

誰能思不歌, 誰能飢不食, 日冥當戶倚, 惆悵底不憶 (*Ibid.*, 6 a) *chei neng sseu pou ko ? chei neng ki pou tche ? je ming tang hou ki ? tch'eu tch'ang ti pou yi* ? Qui peut être affligé et ne pas chanter ? Qui peut avoir faim et ne pas manger ? Le jour et la nuit comment s'appuieraient-ils l'un sur l'autre ? Qui ne serait triste, quand il est désappointé ?

Quelques textes presque contemporains de Yen Che-kou, sans être rédigés en langue parlée, nous en montrent certaines expressions : par exemple, le potentiel marqué par *tō* 得 postposé.

(1) *Ibid.*, k. 6, 4 a, 1.

(2) *Ibid.*, k. 6, 1 b.

(3) *Ibid.*, k. 6, 4 b. La prononciation de 底 est expliquée par 丁兒反 \*tiēn — \*ŋ'ie = \*tiē. Divers indices permettent de croire que le mot appartenait en propre au dialecte du bas Yang-tseu, de la région actuelle de Nankin.

(4) *Ibid.*, k. 6, 5 b, 1.

(5) Le *Tseu-ye ko* 子夜歌 est une suite de chansons célèbres sous les Six Dynasties. Leur origine ne paraît pas exactement connue. Le *Sin T'ang chou* fait de l'auteur une femme : « Sous les Tsin, il y eut une femme nommée Tseu-ye qui composa ces chants où elle se plaignait de ses souffrances. » Le *Song chou* se contente de mentionner les chansons de Tseu-ye dans une anecdote de la période *l'ai-yuan* (376-396), ce qui semblerait indiquer qu'elles sont antérieures à cette date. Mais le vers qu'il cite ne se retrouve pas dans les pièces conservées actuellement sous ce titre dans le *Yo fou che tsi* 樂府詩集 de Kouo Mao-t's'ien 郭茂倩 (1270). Quoi qu'il en soit, elles devinrent rapidement populaires. Au V<sup>e</sup> siècle on composa sur leur modèle le *Tseu-ye sseu che ko* 子夜四時歌 qui fut imité par l'empereur Wou des Leang, et après lui par un contemporain, Wang Kin-tchou 王金珠, puis plus tard sous les T'ang, par de nombreux poètes parmi lesquels Li T'ai-po.

問多人同處經行得不.答稍須相離.令近不得 (*Sieou tch'an yao kiue* (1), 418 a, 17) Wen : « *Touo jen t'ong tch'ou king hing tō pou ?* » — T'a : « *Siao siu siang li, ling k'in pou tō.* » Question : « Beaucoup d'hommes peuvent-ils pratiquer la promenade monastique au même endroit ? » — Réponse : « Il faut qu'ils soient séparés les uns des autres ; ils ne doivent pas se rapprocher. »

Une série de petits ouvrages, probablement de la même époque ou un peu antérieurs, le *P'ou-l'i-ta-mo ta-che lio pien ta tch'eng jou tao sseu hing kouan* 菩提達磨大師略辯大乘入道四行觀, le *Ta-mo ta-che hiue yong louen* 達磨大師血脉論, le *Ta-mo ta-che wou sing louen* 達磨大師悟性論, le *Ta-mo ta-che po siang louen* 達磨大師破相論 (2), sont plus remarquables encore. Si certaines expressions caractéristiques du langage moderne y manquent, du moins les constructions sont-elles déjà les mêmes. On y trouve le démonstratif *tchō* 這 ; le potentiel se forme par l'emploi de *tō* 得 placé après le verbe principal, ou de *leao* 了 qui se met après ; au négatif, on trouve *pou tō* 不得 postposé. On rencontre aussi *tchao* 著 après le verbe, à peu près avec le même sens vague qu'aujourd'hui.

(1) *Le Sieou tch'an yao kiue* 修禪要訣 (Suppl. Trip., II, 乙, xv, 5, 417 b) fut composé en 677, au Tch'an-lin sseu 禪林寺 de Tch'ang-ngan par Ming-siun 明拘 interrogeant le maître du dhyāna Buddhapriya 佛陀波利 (trad. 佛愛), brahmane du Nord de l'Inde, et un autre moine hindou, Houei-tche 慧智, traduisant. L'édition actuelle du Supplément au Tripitaka est faite d'après un manuscrit japonais de 1075.

(2) Tous ces ouvrages sont attribués à Bodhidharma, ou plus exactement seraient les paroles de Bodhidharma recueillies par ses disciples, et ils sont publiés dans le Suppl. au Trip., II, 乙, xv, 5. L'un d'eux, le *Hiue yong louen* 血脉論, est précédé d'une préface de Jen-tchō 任哲, datée de 1153 ; de plus, la première phrase en est citée dans le *Tchong-houa tch'ouan sin l'i tch'an men che l'seu tch'eng si l'ou* 中華傳心地禪門師資承襲圖 (*Ibid.*, 435 b 上, 5) qui est du milieu du IX<sup>e</sup> siècle ; on la trouve aussi dans le *Fa pao l'an king* du VIII<sup>e</sup> siècle ; mais j'ai déjà dit que ce texte a subi des remaniements trop graves pour qu'on puisse en faire état (voir ci-dessus, p. 9). Le premier est accompagné d'une préface de T'an-lin 曇林, sans date ; il est cité sous le titre abrégé de *Sseu hing* dans le *Tch'eng fa tcheng tsong ki* (k. 5, 24a, 17) de K'ie-song, qui nomme aussi T'an-lin, mais ne semble pas connaître le personnage. Enfin il est mentionné dans le *Siu kao seng tchouan*, k. 16, 48b, 10-11. C'est donc certainement un texte ancien ; il n'y aurait à mon avis aucune raison d'émettre un doute sur l'authenticité, ou tout au moins l'ancienneté, de ces opuscules, si le nom de Bodhidharma ne les rendait quelque peu suspects. Ce personnage, malgré sa renommée, est en réalité très mal connu, les documents à son sujet sont non seulement insuffisants, mais contradictoires, et M. MATSUMOTO Bunzaburō 松本文三郎 a fort bien montré toute l'incohérence et la confusion des traditions qui se rapportent à lui (cf. *BEFEO.*, XI, p. 457). Mais tout en abandonnant volontiers l'attribution à Bodhidharma, il me paraît difficile de faire descendre plus bas que le VII<sup>e</sup> ou le VIII<sup>e</sup> siècle, la composition du *Hiue yong louen* qui, au milieu du IX<sup>e</sup> siècle, était bien connu et déjà attribué à Bodhidharma.

若欲求佛,但求心只這心,這心是佛 (*Hue yong louen*, 408 a 上, 18) *jo yu k'icou Fo, tan k'icou sin tche tchö sin, tchö sin che Fo*, si tu veux chercher le Buddha, ne cherche que le cœur, seulement ce cœur, ce cœur est le Buddha.

惟佛一人能會此法,餘人天及衆生等盡不明了 (*Ibid.*, 406 a 下, 8) *wei Fo yi jen neng houei ts'eu fa, yu jen t'ien ki tchong cheng teng ts'in pou ming leao*. Il n'y a que le Buddha qui soit capable de comprendre cette chose; les autres hommes, les dieux, et tous les êtres vivants ne peuvent la comprendre.

運手動足者如恒河沙,及乎問著,總道不得 (*Ibid.*, 406 a 下, 2-3) *yun cheou tong tsou tchö, jou Heng-ho cha; ki hou wen-tchao tsong tao pou tö*, ceux qui bougent les mains et remuent les pieds sont nombreux comme les sables du Gange; et quand à ceux qui posent des questions, leur nombre ne peut se dire.

猶如虛空取不得捨不得 (*Ibid.*, 406 a 上, 17) *yeou jou hiu-k'ong, tsiu pou-tö, che pou-tö*, s'il est ce point irréel, on ne peut le saisir, on ne peut le lâcher.

覓佛終不得也 (*Ibid.*, 405 b 下, 1) *mi Fo tchong pou lö ye*, trouver le Buddha est complètement impossible.

若自己不明了 (*Ibid.*, 405 b 下, 2) *jo tseu yi pou ming leao*, si de soi-même on ne peut comprendre...

Enfin pour une période encore antérieure, je crois intéressant de citer quelques phrases prises dans divers ouvrages, qui datent de la fin du V<sup>e</sup> siècle.

On sait par le *Yu pien* 玉編 qu'en langue vulgaire l'interrogation « quoi ? » se rendait déjà par *na-che* 那事, et ce pronom est employé seul dans le vers suivant d'une des Chansons du Printemps *Tch'ouen ko* 春歌 du *Tseu-ye sseu che ko* 子夜四時歌 du V<sup>e</sup> siècle.

那能閨中繡 (*Yo fou che tsü*, k. 44, 7 a) *na neng kouei tchong sieou*, qui peut broder dans les appartements des femmes ?

Les exemples suivants montrent un autre emploi de *na* interrogatif (1) : l'expression *na-tö* 那得.

尊者因提那得不愁若憂際 (*Tseng yi a-han*, k. 24, 19 b, 20) *Tsouen-tchö Yin-ti na-tö pou tch'eu jo yeou tsi*, Vénérable Indra, comment ne serais-je pas affligé et plein de douleur ?

那得有此女人止住此 (*Ibid.*, k. 41, 19 b, 1) *na-töy eou ts'eu niu-jen tche-tchou ts'eu*, comment ces femmes habitent-elle ici ?

Dans les phrases suivantes, *wei* 爲 est employé presque comme *che* et *yeou* 有 dans la langue actuelle.

---

(1) Il faut sans doute, malgré la différence de ton, reconnaître ce *na*, pronom interrogatif de la langue populaire, dédaigné par la langue littéraire, dans le *no* 那 (au *p'ing cheng*) de même valeur du *Tso tchouan* (LECCZE, *Chinese Classics*, V, I, 288-289) 棄甲則那 *k'i kia, tsö no* ? Donner des cuirasses, qu'est-ce que cela ?

Ce ne serait pas le seul cas d'une expression ancienne perdue en langue littéraire, et conservée dans la langue vulgaire.

彼人爲在何部, 聲聞部, 辟支部, 爲佛部耶 (*Tseng yi a-han*, k. 41, 22 a 7) *pei jen wei tsai ho pou, Cheng-wen pou, Pie-tche pou, wei Fo pou ye?* Cet homme, dans quelle catégorie est-il? Dans celle des Çrāvakas, dans celle des Pratyekabuddhas, ou est-il de celle des Buddhas?

爲用智慧之力安處此石乎, 吾不用智慧之力 (*Ibid.*, k. 36, 3 a, 1) *wei yong tche-houei tche li, ngan tch'ou ts'eu che hou?* — *Wou pou yong tche-houei tche li*, est-ce en usant de la force de votre intelligence que vous avez déplacé ce rocher? — Je n'ai pas usé de la force de mon intelligence.

今夜清明與晝無異, 當何所爲作 (*Tch'ang a-han*, k. 17, 87a, 5) *Kin-ye ts'ing-ming, yu houo pou yi, tang ho so wei iso?* Cette nuit il fait aussi clair qu'en plein jour; qu'est-ce que nous allons faire?

惡魔何處有牛何用牛爲 (*Tsa a-han*, k. 9, 48 a, 19) *Ngo Mo, ho tch'ou yeou nieou, ho yong nieou wei?* Māra le Mauvais, où y a-t-il des bœufs? Quel est l'usage des bœufs?

On ne peut ne pas être frappé de l'allure toute moderne de la construction de ces phrases; il en est de même de celles-ci:

由魔所爲使吾不得食 (*Tsa a-han*, k. 41, 21a, 15) *yeou Mo so wei che, wou pou tö tche*, une chose que me donne Māra, je ne puis la manger.

今日乞食於時爲早 (*Tseng yi a-han*, k. 37, 2b, 12) *kin je k'i tche yu che wei tsao*, aujourd'hui, il est encore trop tôt pour aller mendier.

諸賢者小留意 (*Ibid.*, k. 41, 20a, 14) *tchou hien-tchö, siao lieou yi*, Messieurs, attendez un peu.

L'emploi du caractère 阿 que l'on trouve si souvent préfixé à un mot dans les textes cités plus haut, *a-che* 阿師, *a-fou* 阿父, etc., se retrouve dans une œuvre non religieuse de l'époque des Six Dynasties, le *Han wou kou che* 漢武古事: *a-kiao* 阿嬌, petite fille; et l'ancienneté de l'expression *a-chei* 阿誰, « qui? » est prouvée par cette phrase du *San kouo tche* 三國志:

先主謂曰向者之論阿誰爲失 (*San kouo tche, Chou tche*, k. 7, 2 a) *Sien-tchou wei yue*: « *Hiang-tchö tche louen a-chei wei che?* » Le Premier Empereur (des Han de Chou, Lieou Pei) dit: « Dans la discussion d'hier, qui est-ce qui avait tort? »

Les textes bouddhiques nous en fournissent quelques exemples:

阿舅阿舅爲我彈琴我當歌舞 (*Tsa a-han*, k. 48, 83a, 12) *A-kieou, a-kieou, wei ngo tan k'in ngo tang ko wou*, oncle, oncle, jouez-moi de la guitare, moi, je chanterai et danserai.

阿姨欲去何處 (*Ibid.*, k. 45, 56 b, 7) *a-yi yu k'iu ho tch'ou*, ma sœur, où voulez-vous aller?

Il paraît difficile de ne pas rapprocher des finales interrogatives de la langue moderne, *ni* 呢, *na* 哪, le *no* 那 (au *k'iu cheng*) interrogatif, mais sans valeur de pronom, de cette phrase du *Heou Han chou*:

公是韓伯休那 (*Heou Han chou*, k. 115) *Kong che Han Pai-hieou no ? Êtes-vous Han Pai-hieou (1) ?*

Je m'en tiendrai là ; je n'ai nullement l'intention de noter tous les passages qui paraissent relever de la langue vulgaire, travail considérable et qui dépasserait de beaucoup les limites de cet article. Les quelques exemples que j'ai cités suffisent à donner une idée de la langue parlée des Six Dynasties. On ne manquera pas de remarquer qu'on n'y trouve rien qui explique l'origine des expressions les plus caractéristiques de la langue parlée depuis les T'ang, tandis que celle-ci semble avoir déjà perdu certaines des locutions usitées auparavant, et qu'enfin la langue moderne à son tour a remplacé quelques-unes des expressions employées au moyen-âge. L'étymologie de l'interrogatif *che-mo*, ou *chen-mo*, qui apparaît brusquement au temps des T'ang, n'est pas mieux connue que celle de *ti* de l'époque précédente, qu'il a remplacé dans le même sens (2), ou enfin que les pronoms interrogatifs *tseng* 曾 et *sseu* 誓 de l'époque des Han et des Tsin (3). De même, celle de *ti* dans ses emplois modernes, relatif, marque de génitif, etc. reste ignorée (4). En revanche, on peut noter la remarquable conservation de certaines constructions depuis les temps anciens jusqu'aujourd'hui.

(1) La prononciation littéraire de 那 étant *no* (ce qui est correct puisque dans tous les mots de cette classe, l'ancien *a* final s'est transformé en *o*), je l'ai adoptée ici, pour un texte aussi classique que le *Heou Han chou*. Toutefois la prononciation vulgaire *na* est plus proche de la prononciation ancienne.

(2) Yen Che-kou le dérive de *teng* 等 qui était employé dans le même sens, et qu'il considère comme une abréviation de *ho-teng* 何等 « de quelle sorte ? » Cette étymologie n'a rien en soi d'impossible : les mots sont tous deux au même ton, et la chute de la nasale finale ne serait pas extraordinaire (comparez *lea* 倆 et *leang* 兩) ; malheureusement *teng* interrogatif ne nous est attesté que par des textes assez récents.

(3) *Fang yen* 方言, k. 10, 1b. (Le caractère 誓, régulièrement *che*, est donné comme ayant la même prononciation que 斯 *sseu*). Les deux mots étaient employés dans le Hounan actuel (dans le Sud de King 荆), et le second d'entre eux était également employé sous les Tsin au temps de K'o P'ou 郭僕, dans la région de Nankin. On le trouve même encore dans une pièce de vers de Ying Hieou-lien 應休璉 extraite de son recueil des « Cent une pièces de vers » *Pai yi* 百一, et conservée dans le *Wen siuan*, qui l'emploie à côté de *teng* 等 dans le même sens : 用等稱才學, 往往見歎譽. C'est probablement lui qu'il faut retrouver dans l'interrogatif usuel des dialectes du Tchō-kiang et du Sud du Kiang-sou : *sa* (Chang-hai, Hang-tcheou), *sô* (Ning-p'o, T'ai-tcheou) ; suivi d'une numérale, *sô-kô*, à T'ien-t'ai.

(4) On a voulu considérer *ti* comme dérivé des particules littéraires *tche* 之, *tchō* 者 ; mais une dérivation pure et simple n'est guère vraisemblable ; car il faudrait imaginer un traitement absolument unique en chinois de *é* devenant *t*. En revanche, il serait tentant de le considérer comme une survivance archaïsante dans la prononciation populaire, dans le genre des cas que j'ai notés ci-dessus. On sait en effet que le *é* chinois est souvent issu d'un ancien *t* ; pour ce mot l'initiale ancienne se serait

En résumé les textes de l'école du dhyāna me paraissent donner une idée très suffisante de la langue telle qu'on la parlait au IX<sup>e</sup> siècle. Pour la période antérieure, je crois qu'un dépouillement systématique de la littérature des Six Dynasties fournirait de nombreux documents. Il est certain que la langue parlée et la langue écrite ont toujours dû différer ; la phrase serrée du style littéraire est trop raide et trop peu souple pour une langue vivante. Mais sauf pour la période moderne, on ne sait pas en quoi consistent ces différences : or nous ne commencerons à comprendre vraiment la littérature chinoise que lorsque nous saurons à quel point les gens qui l'ont faite parlaient une langue autre que celle qu'ils écrivaient.

---

conservée dans la langue parlée, après avoir disparu de la prononciation littéraire. Mais il faut se rappeler que le *t* chinois ne dérive pas seulement de *ty*, mais aussi de *tsy*, et la différence très nette que fait dans le traitement de ces deux classes la prononciation sino-japonaise montre que la distinction des phonéticiens chinois est parfaitement fondée (Cf. *Etude sur la Phonétique historique de la langue annamite*, BEFEO., XIII, 1, p. 30). Or 之 et 者 sont précisément des mots à ancienne initiale *ts*, et non *t* : \**ts'ie*, et ne se sont jamais prononcés comme 底, \**liě*. Il n'y a donc vraisemblablement aucun rapport entre le *ti* de la langue parlée et le *tche* de la langue écrite.

