

การพิมพ์โดยโรงพิมพ์...

Paris et Autoureaux

able in Xeros

Gene 1885 500

Tome III, no 1

Janvier-Mars 1903

BULLETIN

DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

REVUE PHILOLOGIQUE

PARAISANT TOUTES LES TROIS MOIS

TROISIÈME ANNÉE



HANOI

F. H. SCHNEIDER, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

1903

BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT



BULLETIN

DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME III. — 1903



HANOI

F.-H. SCHNEIDER, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

1903

เลขที่.....
เลขที่พิมพ์..... 00130.....
วัน,เดือน,ปี..... 28 ก.ย. 2537.....

A M. AUGUSTE BARTH

MEMBRE DE L'INSTITUT

pour son soixante-dixième anniversaire

l'Ecole française d'Extrême-Orient

dédie respectueusement

la troisième année de son Bulletin

SAY-FONG

UNE VILLE MORTE

PAR M. G. MASPERO

Administrateur des Services civils de l'Indo-Chine

I

LES RUINES

Vièng-chän (1) n'est plus aujourd'hui qu'un gros village : une centaine de cases laotiennes, quelques boutiques chinoises, une douzaine de pagodes ruinées, envahies par les herbes et desservies par quelques bonzes fainéants ; rien n'y rappelle, aux yeux du passant, la ville glorieuse qu'elle fut autrefois, la capitale guerrière où des rois conquérants avaient entassé, au long des siècles, richesses et butin. Mais si, quittant les sentiers battus, le voyageur pénètre dans la forêt environnante, il se heurte, à chaque pas, à de nouvelles ruines : le sol est jonché de briques ; partout des pagodes aux toitures écroulées, des *chédi* (2) éventrés que des arbres énormes enserrrent de leurs racines, de larges chaussées pavées, des bibliothèques à clochetons multiples et, enfoncées jusqu'au cou, des centaines de statues du Buddha, en bronze, en bois, en pierre, en brique, de toutes tailles, assises, debout, couchées (3) ; tout cela caché sous la forêt épaisse, qui a poussé drue et vivace, soutenant parfois un mur branlant, un *chédi* chancelant, défendant l'approche de ces ruines par ses brousses épineuses, ses lianes aux mille bras, ses rotins hérissés. Puis, des remparts

(1) Vièng-chän, « la ville fortifiée du santal », alias Vien-tiane. On l'appelait anciennement Chanthaburi, « la place forte du santal » (sk. *candana*, santal).

J'ai adopté ici la transcription du *Dictionnaire siamois-français-anglais*, par D.-J.-B. Pallegoix, revu par J.-P. Vey. Bangkok, 1896. Le manque de caractères d'imprimerie spéciaux m'a interdit en effet d'employer, dans cet article, la nouvelle transcription que j'ai proposée, en prenant comme base celle que M. Finot donne du cambodgien, et qui a fait l'objet d'une communication spéciale au Congrès des Orientalistes de Hanoi. D'autre part, l'imprimerie ne possédant pas de caractère laotien, je n'ai pu donner en lettres laotiennes, comme je l'aurais désiré, les mots cités dans le cours de cet article.

(2) On appelle *chédi* (pāli *cetiya*) des monuments funéraires, en forme de cloche surmontée d'un clocheton terminé en pointe, communs au Laos, au Siam et au Cambodge. On y renfermait l'urne contenant les cendres après l'incinération du cadavre.

(3) On peut voir au Musée de l'École française, à Hanoi, un certain nombre de ces statues de bronze, trouvées par moi à Vièng-chän lors du percement de nouvelles rues.

gauche, en face de Murang-kuk, que dort dans la forêt cette ville qui dut autrefois couvrir ces rives d'animation et de mouvement. Maintenant quelques pauvres cases laotiennes, cachées sous les arbres, très hauts et très touffus en cet endroit, n'y forment plus qu'un hameau tranquille et silencieux que les gens du pays appellent *Sây-fông*. Les ruines, à peine visibles au ras du sol, sont délaissées depuis des siècles.

La ville devait être très grande et s'étendre en dehors des remparts, dont quelques vestiges sont encore reconnaissables. Elle était formée de trois grands quartiers : l'un en bordure du fleuve ; le second parallèle au premier, mais séparé par une vaste dépression marécageuse que franchissaient de larges chaussées dallées encore praticables ; le troisième perpendiculaire au fleuve et réunissant les deux premiers. Au centre de la ville, un plateau plus élevé que les environs, auquel on accède par une route pavée que les indigènes appellent le « pont khmer » : des ruines mieux conservées y laissent deviner une construction importante. Enfin, à l'extrémité Ouest, un petit lac ⁽¹⁾, dont les rives étaient habitées. Le Laotien qui m'y conduit me raconte cette légende : « Sur ce lac, par les belles nuits de lune, vogue quelquefois, au hasard des brises, une barque d'or sans voile ni rame. Des chants s'en échappent, des mélodies ; mais personne jamais n'a pu l'approcher et tous ceux qui l'ont aperçue, par les maléfices de quelque mauvais génie, sont morts dans l'année, sans cause apparente » ⁽²⁾.

Dans ma courte promenade d'exploration, rendue plus pénible par les ronces et les lianes, je ne pus mettre la main que sur trois stèles et sur une statue.

Celle-ci en grès fin, d'un gris verdâtre, haute d'environ 0 m 40 et large de 0 m 30, représente une divinité assise, les jambes repliées, la plante des pieds tournée vers le ciel, les mains croisées sur les genoux, la paume en l'air. La physionomie est douce, la face ronde et plate, le nez droit et large, les arcs sourciliers proéminents, la bouche grande, les lèvres fortes. La coiffure est une sorte de bonnet conique garni d'une couronne à ornement du genre perle. Cette statue porte à sa base un tenon qui devait la maintenir sur un autel ou un motif architectural. Elle appartient manifestement à l'art brahmanique qui a décoré Angkor ⁽³⁾ : très certainement elle n'est pas de facture laotienne. D'ailleurs le grès fin ne se trouve nulle part dans la région de Viêng-chän et les Laotiens n'ont

(1) Le lac Khan-Sên.

(2) Une légende similaire nous fut racontée un jour à Louksor, en haute Egypte, en face de la mare sacrée de Karnak. « Les fellahs, ajoutait le conteur, croient que l'homme assez agile pour sauter dans la barque au moment où elle vogue près du rivage en deviendrait le propriétaire et pourrait disposer, sa vie durant, des richesses qu'elle renferme ». Les Laotiens n'ont pas la même assurance et évitent avec soin l'approche de ce lac quand la lune brille au ciel.

(3) J'ai découvert une autre statue de même pierre, de même facture, et certainement de même origine dans une des pagodes qui se trouvent au Sud de la pagode de Vät-sop (Viêng-chän) ; c'est un Çiva, dans la pose classique, accroupi, un genou horizontal au sol, l'autre dressé ; il tient ses mains sur chacun de ses genoux, la paume en l'air.

employé, pour la décoration de leurs monuments, que le mortier fin appliqué sur enduit, ou le bronze (1). Enfin aucune statue, au Laos, n'est pourvue de ce tenon si commun dans l'ancienne sculpture cambodgienne.

L'une des stèles, gravée sur ses quatre faces, porte une inscription sanscrite rédigée en caractères cambodgiens de la belle époque (2); comme la statue précitée, elle a dû être apportée du Cambodge, toute gravée. Le décret qu'elle contient, et qui ordonne la fondation d'un hôpital, se retrouve, en des termes à peu près identiques, sur l'inscription de Chean-chum (province de Tréang) au Cambodge (3). Il avait dû, par conséquent, être publié à plusieurs exemplaires dont un était expédié chaque fois que le roi élevait un hôpital.

Les deux autres stèles portent des inscriptions en langue laotienne.

La première, haute de 0 m 50, large de 0 m 35 environ, a été ramassée dans la pagode où se trouvait la statue brahmanique dont j'ai parlé plus haut. Elle est en grès à gros grain, plate, inscrite sur les deux faces; elle a beaucoup souffert de la pluie. La partie inférieure, rongée par l'humidité, est illisible; le caractère est le caractère rond; il est mal gravé, fruste, peu lisible (4). Elle présente ceci de remarquable que l'inscription portée sur la deuxième face n'a été faite que six années après celle gravée sur la première.

L'inscription de la première face est datée de 921 çaka (1559 A. D.), celle de la deuxième, de 927 çaka (1565 A. D.), c'est-à-dire de l'époque où Sây-fông dépendait déjà de Viêng-chän.

Elle mentionne la fondation d'une pagode appelée Vat-klang et les donations qui lui sont faites par des fidèles et par le roi de Chänthaburi.

La seconde stèle a été trouvée sur le plateau situé au milieu de la ville de Sây-fông (5). Lorsque je l'ai rencontrée, elle était couchée à terre, entre deux assises de bâtiments en ruines. En grès schisteux, à grain serré, plate, biface, elle est très bien conservée, et très lisible, sauf en quelques endroits de la face qui touchait au sol. Le caractère est le caractère courant, un peu arrondi. Il est bien gravé, très net. Hauteur: 0 m 60 environ; largeur: 0 m 40 environ; date: 960 (1598 A. D.). Elle date par conséquent du règne de Bhalü Chau Samdöt Bhalü Valalü Suvannahü, roi de Chänthaburi. Les noms qui y sont mentionnés doivent être les titres de Valalü Suvannahü.

Elle mentionne les donations faites à la pagode de Mulm-noy-blum (6).

(1) A Thät-Panom, en amont de Savannakhet, on trouve des bas-reliefs en terre cuite; mais c'est une exception.

(2) M. L. Finot a bien voulu en faire la traduction et la publier à la suite des documents que je donne ici sur Sây-fông.

(3) Voir Aymonier, *Le Cambodge*, I. Le royaume actuel. Paris, 1900, page 162; et L. de Lajouquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*. Paris, 1902, p. 3.

(4) L'École en possède un estampage.

(5) L'École en possède un estampage.

(6) J'avais préparé la transcription et la traduction de ces deux stèles pour les joindre à cet article. Le manque de caractères d'imprimerie m'empêche de mettre ce projet à exécution.

II

L'HISTOIRE

Quelle est donc cette ville, qui dut être grande et puissante, puisque j'y ai compté les ruines de vingt-huit pagodes ? Quelle fut son histoire ? Son souvenir a disparu presque de la mémoire des Laotiens, et, seul, un vieux mandarin put me donner quelques renseignements : « Sây-fông », me dit-il, « était déjà une grande capitale que Viêng-chän n'était encore que brousse et marais ». Puis il m'apporta un manuscrit qui raconte la fondation de cette ville, morte aujourd'hui, et les exploits du héros qui la fit sortir de terre. J'en donne plus loin la traduction.

Si nous en croyons la légende, ce héros était né dans le Jambudvîpa (1). Il étudia les sciences auprès d'un ascète qui vivait dans les forêts d'Hembupèn (2), puis vint fonder la ville de Sây-fông et creuser l'étang de Khaup-sèn. Une statue merveilleuse de Bhlah Sahhing (?) descendit du ciel, à travers les airs, et se plaça au milieu de la ville qu'elle couvrit de sa protection. Des gens de Chänthaburi, ayant trouvé un socle dans une grotte, vinrent l'offrir, en procession, au Bhlah Sahhing. Le fils du héros, fondateur de Sây-fông, voulant, lui aussi, se créer un nouveau royaume, se dirigea vers le Nord et s'établit à Xieng-Sën (3).

Telle est la légende : peut-être conserve-t-elle le lointain souvenir de la première colonisation du pays par des conquérants de religion brahmanique, venus soit de l'Inde du Nord, soit plus probablement du Cambodge. Je la crois exacte en ce qui concerne la fondation de Xieng-Sën, qui me paraît avoir été, dans le Nord, la dernière étape de ces conquérants. Cette dernière ville eut, d'autre part, à soutenir des luttes nombreuses avec le royaume de Xieng-Mai dont Bhlah Mohà Saiyah Sédtha Thilat Chau fut roi pendant quelques années. Chassé probablement de ce royaume, en 1558, par un nommé Meng-Thua, qui prit le titre de Mahārāja Chau (4), il vint s'établir à Viêng-chän en 1563 (5).

La splendeur de Sây-fông doit donc dater des XI^e, XII^e et XIII^e siècles, avant l'introduction du buddhisme au Laos. Elle commença fort probablement à périliter lorsque ce Bhlah Mohà Saiyah Sédtha Thilat Chau (6) rendit à Viêng-chän l'importance que lui avaient fait perdre les rois de Luang-prabang au milieu du XIV^e siècle. Ce roi fut un grand constructeur de pagodes, un grand adorateur du Buddha. C'est lui qui a construit le Thät Luong (7) et la pagode

(1) Nom sanscrit de l'Inde ; en laotien Sümhuthib.

(2) Sk. *Himavän*, l'Himalaya.

(3) Xieng-sèn, sur le Mékhong, en amont de Luang-prabang.

(4) Stèle de la montagne Thieng à côté de Xieng-Mai.

(5) Pavie donne 1571. Je ne sais sur quel document il s'appuie. Les annales que je possède donnent comme date de cet avènement l'année 2207 du Buddha = 1563 A. D.

(6) M. Pavie l'appelle Prachey Seta.

(7) Inscription du Thät Luong. Le Thät Luong est un énorme chédi, entouré d'une enceinte à quatre portes, situé au nord-est de Viêng-chän.

de Sisubhanā Avām ⁽¹⁾ en 1566, celle de Sibun Jin Muong Phuong ⁽²⁾ en 1592. Ses successeurs Samdet Bhaḥ Bida Athilat Chau ⁽³⁾ et Bhaḥ Chau Samdēt Bhaḥ Valaḥ Suvannaḥ ⁽³⁾ continuèrent son œuvre, si bien que, lorsque Gérard van Wusthoff arriva à Viêng-chân en 1641, il fut émerveillé de la splendeur de cette riche capitale.

Sây-fông, alors, devait avoir perdu son importance politique; ce n'était plus qu'un gros centre commerçant. Van Wusthoff cependant en donne une description enthousiaste. Il l'appelle le pays de Louwen, ancienne capitale d'une monarchie détruite. Mais, au fur et à mesure que Viêng-chân grandissait, Sây-fông périlait, si bien qu'en 1792 et en 1827, lors des invasions des Annamites et des Siamois, il ne devait déjà plus rien en rester que des ruines.

Une chose est certaine: ce fut une capitale florissante vers le XII^e siècle et elle fut en rapport, soit d'alliance, soit de vasselage avec le Cambodge. Les documents dont j'ai parlé plus haut en sont une preuve irrécusable. D'ailleurs, les Khmèrs ont laissé leur souvenir vivant à Viêng-chân même. On montre, en effet, dans les environs de cette ville, un champ de bataille où, dit-on, ils périrent en grand nombre.

Les Cambodgiens de leur côté racontent que le roi Dambang Krañung ⁽⁴⁾ l'usurpateur, ayant perdu son bâton magique, alla le chercher jusqu'au Laos, où il devint roi.

Ainsi les deux peuples ont conservé chacun le souvenir d'un événement qui, malgré le vague qui l'entoure, ne saurait cependant être nié.

Peut-être, par la suite, trouvera-t-on des documents qui permettront de définir le rôle joué par la ville de Sây-fông dans l'histoire du Laos, et la nature de ses rapports avec les rois du Cambodge. Je serais heureux alors d'avoir contribué pour ma faible part, en publiant ces documents, à lever le voile qui nous cache l'histoire des peuples qui ont couvert le Laos de pagodes et de statues.

III

LA CHRONIQUE DE SÂI-FÔNG (TRADUCTION)

Le récit ⁽⁵⁾ que nous allons conter se passait au temps où le Buddha ⁽⁶⁾ vivait et n'avait pas encore atteint le Nirvāṇa ⁽⁷⁾. Il allait alors, enseignant la bonne

(1) Stèle déposée dans la pagode de ce nom, à Viêng-chân.

(2) Inscription de la pagode de Bah-ké, 1594.

(3) Inscription de la pagode de Sièn-jin, 1599.

(4) Baguette en bois de traï.

(5) Nithân, histoire, récit.

(6) Bhaḥ Budthà Chau.

(7) Nilābhân. Je traduis le texte laotien. Cette idée n'est pas orthodoxe. Gotama, en effet, est entré dans le Nirvāṇa du jour où il est devenu le Buddha, l'éveillé, l'illumine; sa mort n'est que le Parinirvāṇa, le Nirvāṇa complet.

parole à tous les êtres, dans tous les royaumes du Jambudvīpa (1), comme l'avaient fait les Buddhas précédents qui ont atteint le Nirvāṇa. Il était suivi de l'Arhat Mohā Anōn (Ānanda) et du grand roi Açoka (2) qui veillaient sur sa personne, toujours à ses côtés, le suivant à travers les royaumes grands et petits, les ruisseaux, les rivières, les fleuves et les montagnes, pour qu'il pût prêcher en toute sécurité. Le Buddha enseignait également la bonne parole à toutes les Devatās (3), à tous les Garuḍas (4) et à tous les Nāgas (5); et il laissait l'empreinte de son pied aux hommes et aux Devatās (6). Le Buddha atteignit ainsi une montagne appelée Sāng Sān (7), fertile et belle et qui avait la forme d'un éléphant dormant. A son sommet se trouvait un bassin; le sol y était formé de larges dalles de pierre, ce qui rendait cet endroit très agréable. Du bassin sortit un Bhaya Nāga (8) qui vint se prosterner aux pieds du Buddha et le prier de lui enseigner la vérité. Le Parfait eut pitié de lui et lui enseigna la bonne parole; puis il lui laissa l'empreinte de son pied.

C'est alors que le Devarāja, le Grand Roi Indra (8), sentit naître en son cœur le désir de descendre sur terre implorer du Buddha la sainte vérité. Il vint donc se prosterner aux pieds du Très Saint, leva ses mains jointes et dit: « O Seigneur qui prospérez, doué de grâce, ô Seigneur qui êtes le maître, vous qui venez enseigner la vérité à tous les hommes et à tous les êtres, vous qui exaucez leurs désirs, ô Très Saint, qui êtes le premier, lorsque vous aurez atteint le Nirvāṇa, les hommes qui feront des actes méritoires (9), distribueront des aumônes (10), observeront les préceptes (11) et se créeront ainsi des mérites

(1) Sūmbhuthib, nom sanscrit de l'Inde.

(2) Bhaya Açokabh Mohā Kṛṣṇat. Açoka régna sur l'Inde vers 250 avant notre ère, trois siècles par conséquent après la mort du Buddha. Pas plus que celui-ci, il ne quitta l'Inde pour venir au Laos. Mais comme il fut le grand propagateur de la religion bouddhique à l'étranger, son nom est resté accolé à celui du Buddha dans les traditions populaires du Cambodge, du Siam et du Laos.

(3) Thevodā, les dieux.

(4) Khut.

(5) Nāk. Sk. Nāga.

(6) Bhaḥ Pāthālūk, « l'empreinte des pieds sacrés (du Buddha) ». Sk. *buddhapāda*. Il existe au Cambodge, au Siam et au Laos, un certain nombre de ces empreintes qui sont l'objet de la vénération des fidèles. Elles sont en général formées par une cavité de rocher affectant la forme d'un pied, que l'on a légèrement retouchée et dans le fond de laquelle on a tracé toute une série de petites figures. Tantôt simple comme à Viêng-chān, tantôt double comme à Angkor, elle est abritée par un petit pavillon dans lequel on vient faire ses dévotions. Non loin de Sây-fông, en amont de Viêng-chān, sur la rive siamoise, j'en ai rencontré une qui, je crois, n'a pas encore été signalée. Elle se trouve sur le sommet d'un énorme rocher, dans les flancs duquel s'ouvrent plusieurs grottes, transformées en chapelles et remplies de figurines représentant le Buddha. (Village de Bhaḥ Bāt, à côté du Kho-Kêng.)

(7) Un prince Nāga.

(8) Thevohāsā Bhayā Inthā Thilāt.

(9) Thaṇ bun, faire des actes méritoires. Sk. *puṇya*.

(10) Hai thān, faire l'aumône. Sk. *dāna*.

(11) Lākṣā sin, observer les préceptes. Sk. *rakṣati cīlāni*.

par leurs bonnes œuvres (1), ces hommes atteindront-ils à la perfection, comme à l'heure présente où vous êtes encore de ce monde et leur enseignez la bonne parole? » Le Buddha, ayant entendu la question du puissant Roi Indra, lui répondit: « O Grand Roi, lorsque moi, Siddhārtha Gotama (2), je serai entré dans le Nirvāna, j'érigerai comme un globe de cristal (3) la pure doctrine (4) pour 5.000 années (5). Pendant cette période, tous les hommes qui auront foi (6) en elle, c'est-à-dire ceux qui distribueront des aumônes, observeront les préceptes, se livreront à la méditation (7) et ainsi se créeront des mérites par leurs bonnes œuvres, tous ces hommes atteindront à la perfection qui découle des mérites (8). Et parce que cette perfection leur viendra de mérites acquis selon la doctrine que j'enseigne, moi Siddhārtha Gotama, ils la conserveront des 10.000 kalpas (9). Ensuite, cette doctrine (10) que je révèle, moi Siddhārtha Gotama, ira décroissant pendant 1.200 années (11): tous les hommes qui, pendant cette période, feront des actes méritoires, distribueront des aumônes, et ainsi se créeront des mérites par leurs bonnes œuvres, atteindront à la perfection qui découle des mérites; et, cette perfection, ils la conserveront environ 10.000 années. — O Grand Roi Indra, lorsque la doctrine que j'enseigne, moi Siddhārtha Gotama, aura été décroissant 3.000 années entières, alors tous les hommes qui mettront leur cœur en elle, qui feront des actes méritoires, distribueront des aumônes, se livreront à la méditation et ainsi se seront créé des mérites par leurs bonnes œuvres, atteindront encore à la perfection qui découle des mérites, mais ils ne la conserveront que mille et une années. Quant à ceux qui ne placeront pas leur cœur en la foi, qui seront dans le péché (12), leur démérite ira croissant (13). S'il se trouve un moine (14) qui accepte les aumônes d'un de ces hommes, il contreviendra aux

(1) Sān kuṣṭhāḥ kōsōn, « se construire du mérite ». Sk. *kuṣṭhā*.

(2) Bhiṣṭhā Daḥṭhāḥ Khōtā.

(3) Kōn kēv.

(4) Satslā, la doctrine. Sk. *ḡāsana*.

(5) Vātsā. Sk. *varṣa*.

(6) Mi chāi sai sathā, « ayant le cœur placé dans la foi ». Sk. *ḡraddhā*.

(7) Sk. *bhāvanā*.

(8) Anisangsah, grâce, perfection qui découle du mérite.

(9) Sēn kāb. Le kalpa est un jour de Brahmā, une durée du monde.

(10) Bhaḥ thōm, la sainte loi. Sk. *dharma*.

(11) Cette théorie de la décroissance des mérites se retrouve, en des termes à peu près identiques, dans l'inscription du roi Śri Śūrya Mahā Dharmarājādhirāja, du groupe Śajjanākaya-Sukhodaya. (Voir traduction Schmitt, dans *Mission Pavie. Etudes diverses*. II, p. 237, 320) et suivantes.)

(12) Pēn bāb.

(13) Akusalah, démérite. Sk. *akuṣala*. C'est le contraire de *kuṣala*, mérite spirituel: l'un fait progresser dans l'échelle des êtres, l'autre fait rétrograder.

(14) Bhiḥḥu, moine. Sk. *bhikṣu*.

règles de la vie religieuse (1) et sera dans le péché. Et pour cette faute, aucun moine, observant la discipline (2), ne pourra lui venir en aide, je te le dis, ô Grand Roi Indra, moi Siddhārtha Gotama, sous peine de n'obtenir jamais la qualité d'Arhat (3). »

Alors le Grand Roi Indra interrogea de nouveau : « Quand la doctrine que vous enseignez, ô Très Saint, aura duré 5.000 années, restera-t-il un être humain qui l'observera ; en restera-t-il un seul ? » Et le Sublime lui répondit : « O Grand Roi, je te le dis, moi Siddhārtha Gotama : quand la sainte doctrine aura vécu 5.000 années, il sera impossible de trouver un moine qui suive strictement ses devoirs (4) et respecte les jours d'abstinence (5). O Grand Roi, dans 5.000 ans, verra-t-on quelqu'un se promener portant sur l'épaule une simple écharpe jaune, si petite soit-elle, on dira qu'il a obtenu des mérites et que son cœur est loyal et blanc dans notre sainte doctrine. » Ayant ainsi parlé, le Buddha demeura silencieux sans plus rien ajouter. Alors le Grand Roi Indra se prosterna, en élevant ses mains jointes, prit congé du Très Saint, et s'en retourna dans les royaumes célestes où il règne pour l'éternité des mondes.

Or, le Buddha avait atteint le Nirvāṇa depuis 1.433 années (6) quand le Grand Roi Indra Devarāja laissa tomber son regard sur les hommes et les êtres qui peuplent le monde (7). Il les vit accablés de calamités de tous genres ; la famine, les maladies, en nombre, répandaient partout la terreur. Enfin quatre Yakṣas (8), établis sur la terre, semaient l'horreur dans les moindres villages. Le premier infligeait aux hommes tumeurs et abcès. Le deuxième poussait les tigres à les dévorer, les buffles à les percer de leurs cornes, les crocodiles à les happer d'un coup sec, les sirènes (9) à les manger ; il faisait mourir les femmes en couches. Le troisième répandait le choléra : c'étaient d'abord des coliques, puis du sang, enfin la mort. Le dernier, appelé Mōṅghahlāy, venait écouter ce qu'on disait, puis il proférait des insultes en jetant le mauvais sort. « Toi, disait-il à l'un, tu mourras. » Et l'homme mourait. « Toi, le tigre te mangera. » Et le tigre venait qui le dévorait. Alors le Grand Roi Indra, voyant les hommes mourir ainsi par milliers, eut pitié d'eux en son cœur, et voulut

(1) Sikkhābōt. Sk. *śikṣāpada*.

(2) Vinai. Sk. *vinaya*.

(3) Le plus haut degré de la sainteté.

(4) Śāṅghakarmā. Sk. *śāṅghakarma*.

(5) Ūḥāsōt, le 8^e et le 15^e jour de la lune. Pāli *uposatha*.

(6) 1433 de l'ère du Buddha = 889 A.D. La ville de Sây-fōng aurait donc été fondée par des colons venus de l'Inde dans le courant du IX^e siècle.

(7) Lauk. Sk. *loka*.

(8) Yaksas. Sk. *yakṣa*, sorte de géant ou ogre monstrueux.

(9) Nōōk.

leur enseigner la doctrine du Buddha Siddhārtha. Aussi leur ordonna-t-il d'observer sans faillir les prescriptions du Très Saint, d'avoir le cœur miséricordieux, de se livrer à la méditation, pour arriver à se délivrer de la mort et contempler le visage du sublime Siddhārtha.

Dans l'année du Coq (1), les hommes eurent à souffrir d'une grande famine, puis du choléra qui fit mourir nombre de gens dans les vomissements. De plus, de grands troubles s'élevèrent dans les moindres provinces, les moindres villages du Jambudvīpa.

De l'année du Coq à l'année du Chien (2), il y eut des guerres innombrables où les hommes s'entre-tuèrent par la lance et le sabre. Des brigands, des pirates parcouraient les campagnes. Les villages des pays d'en-bas s'unirent pour aller chercher querelle à ceux d'en-haut, et les villages d'en-haut s'assemblèrent pour aller attaquer ceux d'en-bas. Enfin les courtisans et les principaux dignitaires se disputèrent provinces, rizières, plantations et jardins, puis entrèrent en lutte les uns avec les autres, se tuèrent et s'entre-tuèrent, si bien qu'il était impossible de trouver, dans tout le Jambudvīpa, un coin de terre où régnât le calme et le bonheur.

C'est alors que le Grand Roi Indra Devarāja enseigna aux hommes cette formule: *Būle bhūtakhe sabha sata sa bhlah sodtānong inthah sedthong kām bhou thaknong thāu thevāu sob bhejokkha pūlajont thili òk tom punā sūklā thānmaḥ thānma thita taḥ bālisā saikāu thānmā tivūt* (3). Ceux qui la réciteraient, pourraient obtenir la venue de « Celui qui a du mérite ». Il leur enseigna les cinq règles (4) et les huit chemins (5) à observer pour empêcher le retour des quatre Yakṣas.

C'est grâce à ces pratiques que vint « Celui qui a du mérite ». Il naquit au pays de Bhusūmhī, qu'il quitta pour aller étudier dans la forêt Himmabhān (6). L'ascète (7) nommé Chāo Lōdsi fut son maître. Lorsqu'il posséda la science complète, il vint fonder le pays de Sây-fông et creuser l'étang de Khaṇ-sên (8).

(1) Pi labkà. Le scribe n'a pas jugé à propos de préciser.

(2) Pi cha.

(3) Voici la formule que Thao Phya Thamnikabat, un Phu ni bun (« celui qui a du mérite »), promoteur des agitations qui ont troublé le Laos en 1902, donnait dans une lettre répandue à des milliers d'exemplaires sur les rives du Mékong, et que j'ai pu me procurer au mois d'avril. Il promettait cent ans d'existence à ceux qui la réciteraient le 15^e jour de la lune : « Khotani taka nama saignana vanat tani phanat pat chai yò hò tou sasi napapa poutheaya. » Cela ne présente aucun sens.

(4) Sin 5. Sk. *pañcaśīlan*, les 5 règles, que doit observer tout bouddhiste qui désire la perfection : 1^o ne pas tuer ; 2^o ne pas voler ; 3^o ne pas toucher à la femme du prochain ; 4^o ne pas mentir ; 5^o ne pas boire de liqueur enivrante.

(5) Qui mènent au repos, à la science et au Nirvāṇa. Ce sont : 1^o la foi pure ; 2^o la volonté pure ; 3^o le langage pur ; 4^o l'action pure ; 5^o les moyens d'existence purs ; 6^o les aspirations pures ; 7^o la mémoire pure ; 8^o la méditation pure.

(6) Pā Himmabhān, alias Hembupèn. Sk. *Himavān*, l'Himalaya.

(7) Tābōdsāu. Sk. *tāpasa*.

(8) Xhông Khaṇ-sên. Ce doit être l'étang qui se trouve à l'extrémité de la ville de Sây-fông.

L'ascète lui avait enseigné l'ensemble des choses et lui avait donné un arc magique. Lorsque « Celui qui a du mérite » l'eut en sa possession, il sentit son cœur plein de reconnaissance pour l'ascète ; il leva les mains, se prosterna et prit congé de lui. Il se rendit dans le pays du Bhayà Thôn. Arrivé à la capitale, Bâ Thạo (1) se prosterna devant le Roi, joignit les mains, fit les salutations et lui demanda son aide, en disant : « O Grand Roi, prenez-moi en pitié : je vais fonder le pays de Sây-fông, en faire un grand royaume. Je vous prie de ne pas appeler la mort sur moi parce que je viens ici. J'y veux créer un empire. » Alors le Bhayà Thôn donna à Bâ Thạo les instructions nécessaires. Il lui confia également une baguette en diamant, en lui disant : « Vous voulez parcourir mon royaume ? Je vous en donne la permission. Prenez cette baguette en diamant, et si vous voulez un jour vous procurer de l'eau, obtenir la pluie, elle vous en donnera les moyens. Si des ennemis s'avancent, alors, Bâ Thạo, vous n'avez qu'à exécuter un moulinet avec votre baguette en diamant, les ennemis seront dispersés et prendront la fuite pour ne plus revenir. » Bâ Thạo prit ensuite congé du Bhayà Thôn et s'en vint, au long des chemins, jusqu'au pays de Bhusũmhĩ. Lorsqu'il eut atteint le palais où étaient ses biens, Bâ Thạo se prosterna devant sa sainte mère et lui dit : « O ma mère que je vénère, accordez-moi la permission d'aller visiter le monde, pour qu'il n'y ait plus de calamité qui vienne le tourmenter à nouveau. » Sa mère y consentit et Bâ Thạo s'en vint vers l'Étang de Sây-fông. Il promena son regard sur toute la région ; puis, prenant en main son arc magique, il lança un trait sur la roche. Alors on entendit un bruit terrible, comme lorsque la foudre frappe un arbre qui, brisé, s'écroule dans la forêt silencieuse. Tous ceux qui habitaient dans le Jambudvĩpa en frissonnèrent de peur, tous sans exception. Bâ Thạo aussitôt s'enfonça sous terre (2). Le lendemain il lança des flèches sur sept (3) endroits, et de nouveau un bruit terrible, comme jamais le tonnerre n'en produisit, fit trembler la forêt. Bâ Thạo aussitôt s'enfonça sous terre (4). Au bout de peu de jours, je n'en puis dire le nombre, sortirent de terre sept palais (5), tout lamés d'or et incrustés de paillettes, comme les demeures (6) que les dieux et les fils des dieux (7) élèvent dans les royaumes célestes, dans le ciel Trayastrĩça (8). Et trois enceintes de cristal les enveloppèrent. Les hommes, en leur cœur, furent

(1) C'est le nom du fondateur de Sây-fông. Bâ Thạo = le prince Bâ.

(2) Le manuscrit ajoute : « comme il avait l'habitude de le faire ». Le scribe a dû sans doute passer quelques lignes, car il ne nous parle pas de cette habitude du prince. Peut-être aussi n'a-t-il fait que reproduire la donnée orale sans chercher plus loin.

(3) Le nombre 7, comme le nombre 3, est chez les Laotiens, les Siamois et les Cambodgiens, un nombre fatidique.

(4) Le texte dit ici : « où il demeurait ».

(5) Pāśāid. Sk. *prāsāda*.

(6) Vimān. Sk. *vimāna*.

(7) Thevobut. Sk. *devaputra*.

(8) Tāvahĩngsā. Sk. *Trayastrĩça*, le 16^e ciel, le plus haut, celui qu'habitent les dieux.

frappés d'un profond étonnement. Puis surgirent les officiers ⁽¹⁾ des quatre faces ⁽²⁾ qui vinrent s'asseoir et se prosterner, les mains jointes. Pour chaque officier on vit paraître 300.000 individus ⁽³⁾. Surgirent également toutes les femmes du harem ⁽⁴⁾, 63.000 en tout, qui s'assirent autour de Bà Thọ et vinrent tenir leur office chaque jour sans manquer. Lorsque le prince, maintenant roi, fut monté dans le palais central et qu'il se fut assis sur le trône de cristal ⁽⁵⁾ incrusté de paillettes de sept couleurs qui donnaient un éclat merveilleux comme les demeures des dieux, on vit paraître des soldats de toutes armes au nombre de 100.000 fois 10.000.000 par la seule vertu et le seul mérite de Bà Thọ. Des éléphants et des chevaux grossirent la suite du roi d'un million de têtes. Et de pagnes, de vestes, de soies tissées, d'écharpes, il y avait tant qu'on ne pouvait les compter. Le paddy, le riz décortiqué afflua dans les greniers. De plus, quand ce fut la saison des pluies, tout poussa spontanément, sans qu'il fût besoin de cultiver les rizières ni les jardins. Les habitants couvrirent tous les chemins de maisons bâties sur plusieurs rangs serrés; ils y vendaient, selon leur bon plaisir, toutes espèces de marchandises. Les jeunes gens allaient se promener au long des chemins, buvant et riant tout leur saoul. Aucune préoccupation, si minime fût-elle : rien que joie et bonheur dans le pays de Sây-fông. Il y avait 100 provinces qui apportaient l'impôt, et des hommes en foule qui venaient d'eux-mêmes travailler pour Bà Thọ. Celui-ci invitait les moines de toutes catégories à venir à Sây-fông. On ne craignait ni la guerre ni les ennemis, car ils ne pouvaient troubler le pays. Tous ses habitants bénéficiaient du mérite et de la perfection du Roi. Tous les *thao*, tous les *bhayà* ⁽⁶⁾ apportaient impôts, tributs, revenus, chaque année, en hommage à la perfection et à la puissance du grand Roi.

En ce moment, une statue de Bhlah Sahhing ⁽⁷⁾ vint à travers les airs et s'arrêta dans le pays de Sây-fông pour apporter le bonheur à tous les hommes et leur éviter les calamités et les épidémies.

Aussi tous les habitants vécurent-ils dans la joie et le bonheur, par la grâce de Bhlah Sahhing, qui était venu les assister de sa présence. Jamais il n'y eut de disette; biens ni richesses ne manquaient. Personne ne se livrait à la

(1) Selà àmat.

(2) C'est ainsi que l'on désigne encore les quatre classes de chambellans qui servent le roi du Cambodge.

(3) 3 sên 6 mien.

(4) Nök slom.

(5) Thên kô. On pourrait aussi traduire « trône d'émeraude ». Le *thên* est cette espèce de trône en forme de lit sur lequel les princes Siamois, Cambodgiens, Laotiens, sont toujours représentés. Le roi Norodom en possède un que l'on peut voir dans la tribune du pavillon des danses.

(6) Princes de la famille royale.

(7) Bhlah rub Bhlah Sahhing. Je ne sais ce qu'était ce dieu. C'est probablement la déformation laotienne du nom d'une divinité brahmanique. Serait-ce Brahmā Sahampati?

culture des champs ni des jardins, grâce au mérite de Bhlalḥ Saḥhing. Le riz poussait tout seul, sans qu'il fût besoin d'ouvrir la terre avec la charrue, de planter les semis, ni de faire le repiquage. Quand la récolte était mûre, elle rentrait d'elle-même dans les greniers.

Tous les hommes avaient le cœur pur : pas de voleurs, pas de brigands, pas de pirates. Les chevaux, les éléphants, les buffles erraient sans gardien et cherchaient leur pâture où bon leur semblait. Les gens allaient et venaient le long des chemins sans crainte aucune, puisqu'il n'était personne pour les molester. Chacun faisait des bonnes œuvres selon ses moyens, qu'il fût aisé ou peu fortuné. Pas de maladie, pas d'épidémie.

C'est à cette époque que le socle (1) de la statue de Bhlalḥ Saḥhing sortit de terre dans la grotte qui se trouve près d'un fleuve (2) qui coule à côté de la montagne Phà Bông, du côté du Nord. Il vivait là une famille appelée de son véritable nom Khòd Khòa Būhin, qui avait le cœur plein de foi dans les Trois Joyaux et honorait, avec grande vénération, le Roi Bhlalḥ Saḥhing (3). C'est cette famille qui apporta le socle et vint l'offrir au Roi « doué de mérite ». Celui-ci prit ce socle et, en grande cérémonie, y déposa la statue de Bhlalḥ Saḥhing, afin qu'après sa mort il vint renaître dans une condition proche du bonheur dernier (4) par le mérite de cette action. Et Bhlalḥ Saḥhing ajouta encore au bonheur et à la félicité de tous ceux qui habitaient dans les limites du pays de Sây-fông, le divin, le puissant royaume, victorieux par la grâce et la perfection du Roi Bhlalḥ Saḥhing et les mérites du Grand Klahsôt (5).

Le Roi « qui a du mérite » régnait déjà depuis seize ans sur le royaume de Sây-fông, lorsque la reine (6), sa femme, devint enceinte, et, au bout de dix mois, accoucha d'un enfant mâle d'une grande beauté. Son visage brillait comme l'or. C'est pourquoi son père lui donna le nom de Prince Ankhà (7). Après

(1) Littéralement « le lit », *thên*.

(2) « Nai than khuthà on nung yū chin kai M̄ Nam on nung yū bhay khang dai Phà Bông Kan hôn nhò ». Il m'a été impossible d'identifier ces noms. « M̄ Nam » est la désignation siamoise et laotienne de tous les grands cours d'eaux qui reçoivent des affluents importants. D'autre part « Phà Bông » veut dire « la pierre percée ». Le Bhyà Si de Viêng-chăn m'a assuré que cette montagne se trouvait entre Murang Phouang (Muong Phouang ou Van-Vien) et Murang Khasy, sur la route de Luang Prabang à Viêng-chăn. Il ajoutait d'ailleurs que certains l'appelaient Phà Buang (?) « la pierre en forme de cuillère ». Je crois plutôt qu'il faut chercher cette montagne dans le sud du Laos.

(3) Cette famille honorait donc à la fois la doctrine du Buddha et le culte brahmanique. Ce fait n'a rien qui doive étonner. Les exemples de ce mélange des religions abondent. Par exemple, une des inscriptions de Sukhodaya (xive s.) raconte que le roi Çri Sūryavaṃça Rāma Mahādharmaśāhīrāja bâtit des monastères buddhiques et des temples brahmaniques, où il érigea des statues du Buddha, de Maheçvara et de Viçvakarman. (*Mission Parie. Etudes diverses*, II, p. 211.)

(4) Proche du Nirvāna.

(5) Bhlalḥ Mohà-klahsôt. Sk. *mahāksatvija*.

(6) Nang Thevi.

(7) Thao Ankhà.

sa naissance, le prince n'éprouva aucune maladie. Il était doué d'une intelligence qui éblouissait. Il était beau comme les fils des dieux qui habitent les espaces célestes. Tous les hommes sentaient leur cœur pris d'amour pour lui. Tous les dieux l'aimaient. Et toutes les femmes, grandes et petites, le voyant, aussitôt le désiraient. Lorsqu'il eut atteint sa seizième année, il vint se prosterner, les mains jointes, devant son père, lui disant : « Autorisez-moi, ô mon père, à aller, loin d'ici, fonder un royaume. » La permission obtenue, il s'en fut écouter les enseignements d'un ascète, qui lui apprit toutes les sciences : à marcher sur l'eau, à voyager sous terre, et lui donna un arc magique, en lui disant : « Prince, grâce à lui, vous n'aurez à redouter qui que ce soit. Si vous voulez voir surgir des flammes ou faire accourir les flots pour dévorer, submerger, chasser les ennemis, un seul trait de cet arc suffira. » Le prince prit congé du saint ascète et retourna au pays de Sây-fông pour faire ses adieux à son père et à sa mère. Cela fait, il saisit son arc magique et se mit en marche à travers les airs. Il alla ainsi jusqu'à un grand fleuve qui coule dans le pays de Kùlâ (1). Jetant ses regards de côté et d'autre, il vit des villes et des villages. Le prince s'y dirigea et arriva au pays de Xieng-Mâi (2), peuplé d'un nombre considérable d'habitants. Il regarda d'un autre côté. Là aussi des villes et des villages. Le prince y alla et arriva à Xieng-Sên et Xieng-Không (3). Mais là, toutes les villes, tous les villages étaient détruits, abandonnés, et aucun roi n'y régnait. Alors le prince saisit son arc magique et lança un trait sur la roche. Aussitôt un bruit terrible se fit entendre, comme si la foudre avait frappé les huit points cardinaux. Descendant alors à terre, le prince Amkhâ lança trois nouveaux traits sur le pays. Un palais à triple enceinte s'éleva immédiatement de terre, avec des tours nombreuses. Puis vinrent les grands officiers.....

(Ici recommence, dans les mêmes termes et dans le même ordre, l'énumération des gens de cour, des richesses qui surgissent à chacun des traits lancés par le prince. Même description du bonheur parfait des habitants et de la tranquillité du pays.)

Des gens de toutes conditions, en apprenant la grandeur de Xieng-Sên, vinrent s'y établir en foule. Aussi la renommée de cette ville vola-t-elle jusqu'au

(1) Mưang Kula, la Birmanie.

(2) Xieng-Mâi sur le Me-nam-ping, affluent de droite de la Me-nam. Ville importante qui fut une capitale thaïe très riche avant la fondation de Sakhodaya. — *Nieng* ou *sieng* correspond, dans le Laos septentrional, au *mưang* du Laos central.

(3) Xieng-Sên et Xieng-Không, situés sur la rive droite du Mưangkong, à proximité des états Shans. Xieng-Sên, plusieurs fois détruite, a été reconstruite à différentes époques. Sa splendeur dut précéder celle de Luang-Prabang, qui a commencé sous le règne du Bhyà Fà Ngom, 1899 à 1915 de l'ère du Buddha (1355-1371 A. D.). C'est à Xieng-Sên qu'est né le Samdét Bhyà Mohà Sayà Sédha Thilâi Chau, qui régna à Viêng-chân de 2107 à 2131 du Buddha (1563 à 1587 A. D.), où il construisit nombre de pagodes et qui nous est connu par plusieurs inscriptions. Xieng-Sên est à l'heure actuelle un gros village siamois, le plus septentrional du Siam ; on y rencontre une quantité considérable de ruines de temples et de palais. Des statues du Buddha, en bronze, en pierre, et en bois gisent par milliers dans la brousse. Un agent commercial y représente le Gouvernement français.

roi Bhyà Sàm-khà. Il en fut irrité et son cœur où s'éveilla la jalousie. Il leva une troupe de soldats de toutes armes au nombre de 3.400.000 hommes qu'il conduisit contre Xieng-Sên. Ils restèrent trois mois en route, par des chemins difficiles, puis atteignirent une grande plaine de rizières, très étendue. Toutes les troupes s'y arrêtèrent et un parlementaire fut expédié au prince Amkhà, roi de Xieng-Sên, pour lui faire tenir ces propositions : « Consentez-vous, roi Amkhà, à venir à nous, nous apporter impôts, tributs et revenus? Y consentez-vous? Vous y refusez-vous? C'est le combat, alors, et nous vous trancherons la tête. Mais n'espérez pas que nous vous laisserons régner plus longtemps sur le royaume de Xieng-Sên, car, certes, nous ne pouvons y consentir. » Le Bhyà Sàm-khà chargea un de ses chambellans de monter un cheval vigoureux, et d'aller porter au roi de Xieng-Sên ses paroles et ses conditions. « Le Bhyà Sàm-khà, ajouta le parlementaire, est un puissant roi; il a levé, pour venir ici, une armée innombrable. Il me délègue, moi indigne, pour venir vous inviter, Seigneur maître de Xieng-Sên, à lui apporter vos impôts et vos revenus, les éléphants, les chevaux, l'or et l'argent que vous possédez. Et, lorsque viendront les récoltes de l'année nouvelle, il vous faudra lui en verser sa part sans le moindre retard. »

Amkhà, roi de Xieng-Sên, répondit à l'envoyé : « Chambellan, vous avez reçu l'ordre du roi Sàm-khà, votre maître, de venir nous ordonner d'aller lui verser impôts et tributs. Non certes, nous n'irons pas, car nous sommes le roi tout-puissant du royaume de Xieng-Sên, dont la renommée a volé aux quatre coins du monde. O chambellan! retournez et dites au roi Bhyà Sàm-khà qu'il emmène ses soldats et ses officiers, qu'il retourne dans son pays, près de son père, de sa mère, de ses enfants et de ses femmes, qui sont restés dans son pays et qui l'attendent avec impatience en regardant le chemin. » Le parlementaire prit congé du roi de Xieng-Sên et s'en retourna auprès du Bhyà Sàm-khà, à qui il répéta les paroles du prince Amkhà. Celui-ci entra dans une violente colère et s'écria : « Nous allons livrer bataille et nous emparer de Xieng-Sên. » Mais Amkhà, roi de Xieng-Sên, réunit tous ses officiers et les chargea de veiller sur le pays avec soin. « Pour moi, je vais appeler à mon aide mon père très sacré qui règne au pays de Sây-fông. » Il prit son arc, sa baguette (1) et s'envola à travers les airs.

Arrivé à Sây-fông, il se rendit dans la chambre de son père et de sa mère, se prosterna, la tête contre le sol, et leur dit : « O très saints, votre fils est allé fonder un royaume au pays de Xieng-sên et y a obtenu bonheur et prospérité, grâce au mérite de son père et de sa mère très saints, qui l'ont aidé. Maintenant, un roi nommé Bhyà Sàm-khà, qui règne sur un pays appelé Hi-nahkhôn (2),

(1) Le rédacteur de cette histoire confond ici le prince avec son père. C'est ce dernier en effet qui nous a été montré comme possesseur d'une baguette en diamant.

(2) Il faut probablement lire *Ri-nagara*, l'h laotien remplaçant l'r au début des mots. Je ne sais quel est ce royaume.

vient d'amener des troupes innombrables qu'il a fait camper dans les rizières. Il m'a envoyé un parlementaire qui m'a invité à verser entre les mains du Roi Sâm-khà les fleurs d'or et les fleurs d'argent, de lui conduire mes chevaux et mes éléphants, enfin de venir chaque année lui payer tribut. Mais moi, votre fils, j'ai fait répondre au roi de Hî-nahkhôn que c'était à lui à me payer l'impôt. Venez moi donc en aide, ô mon père très vénéré. » Le roi de Sây-fông, à ces mots, n'eut aucune crainte au cœur. Il dormit une nuit ; puis, au matin, aussitôt éveillés, son fils et lui se lavèrent le visage, se baignèrent le corps, prirent un repas abondamment servi d'aliments royaux. Le roi de Sây-fông prit son arc et sa baguette de diamant, réunit ses officiers et leur dit : « Nous allons à Xieng-Sên, en compagnie de notre fils ; demeurez tous ici à veiller sur le royaume. » Ils s'envolèrent à travers les airs et atteignirent Xieng-Sên à l'heure du déjeuner. Ils montèrent dans le palais et s'assirent sur le trône de cristal. Tous les officiers, les gens du palais vinrent se prosterner devant les deux rois et leur présentèrent les aliments royaux. Les deux princes, leur repas achevé, saisirent leur arc magique et leur épée, puis s'élançèrent dans les airs. Ils arrivèrent aux rizières où le roi Sâm-khà avait campé ses troupes. Quand ce dernier les vit s'avancer, il donna l'ordre à tous ses officiers de courir aux armes pour livrer bataille aux deux rois. « Roi Sâm-khà, lui cria alors le prince de Xieng-Sên, lève le camp, va-t-en, retourne dans ton pays où tristement tes femmes et tes enfants t'attendent avec impatience en regardant le chemin. Si tu ne veux pas t'en aller, amène tous tes soldats, tes chevaux, tes éléphants, apporte-nous ton or et ton argent en hommage. Et chaque année, à époque fixe, il te faudra nous verser, en tribut, les fleurs d'or et les fleurs d'argent. » Ainsi parla le roi de Xieng-Sên ; ce dont le prince de Hî-nahkhôn éprouva une grande colère. Il appela ses officiers et leur donna l'ordre de commencer le combat. Mais à peine achevait-il, que le roi de Xieng-Sên leva son arc et tira. Sept traits suffirent pour mettre l'armée en déroute : soldats, chevaux, éléphants, tout fut tué sur le champ. Et le roi Sâm-khà lui-même, le dernier, tomba privé de vie. Cela fait, le roi de Xieng-Sên dit à son père : « Voyez, que d'animaux morts inutilement, que de chevaux, que d'éléphants ! O mon père ! lancez un trait de votre arc magique et rendez-leur la vie. Rendez-la aussi à tous ces soldats. » Ainsi fut fait, et tous ces hommes, se voyant tirés du néant, levèrent les mains et, se prosternant, saluèrent les deux rois, qui leur dirent : « Retournez tous dans vos provinces, retournez dans vos villages où vos femmes vous attendent tristement en regardant le chemin. » Tous les soldats étrangers, entendant ces paroles, eurent la joie au cœur et convièrent les deux rois à descendre au milieu d'eux recevoir leurs armes, leurs chevaux, leurs éléphants. « Prenez tout, supplièrent-ils. Nous ne demandons que la vie sauve. » Les deux rois y consentirent. Puis ils s'en revinrent à Xieng-Sên.

Les habitants du pays de Sâm-khà, apprenant la clémence des deux rois, vinrent en foule faire leur soumission en apportant l'impôt. Cent deux pays vinrent ainsi prêter serment de vassalité.

Avant de quitter son fils, le roi de Sây-fông réunit tous les officiers et mandarins, grands et petits, qui demeuraient dans le royaume de Xieng-Sên et, solennellement, lui conféra le titre de « roi suzerain du royaume de Xieng-Sên », afin que chacun le respectât dans l'avenir.

Le roi de Sây-fông retourna ensuite dans son royaume à travers les airs. L'ayant atteint, le roi monta dans son palais et ses appartements. Tous les mandarins, tous les grands dignitaires vinrent se prosterner devant lui, ce dont il éprouva une grande joie en son cœur.

Il continua, comme par le passé, à faire des bonnes œuvres pour appeler le bonheur sur son royaume. Aussi bien aucun ennemi, aucun pirate n'était-il à craindre.

Le roi conserva le pouvoir dans le royaume de Sây-fông durant 80 années. Puis il quitta le monde des êtres vivants pour aller régner dans les royaumes célestes où tout est joie et bonheur.

Un maître, qui possédait la science, a rédigé l'histoire du pays de Sây-fông, pour qu'elle fût connue à travers les âges. Les savants, qui possèdent la science, l'ont transmise telle qu'elle avait été contée par les Devas, pour que nos petits-fils pussent apprendre comment avait été fondé le royaume de Sây-fông.

Et telles sont les Annales de Sây-fông.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE

PAR M. L. FINOT

Directeur de l'École française d'Extrême-Orient

II

L'INSCRIPTION SANSKRITE DE SAY-FONG

La stèle découverte récemment par M. Georges Maspero à Say-fông (Laos) est un document doublement intéressant par sa situation et par son contenu.

Sây-fông se trouve sur la rive gauche du Mékhong, en aval de Vieng-chan, en face de Mưong-kuk, au fond de la boucle que fait le Grand Fleuve entre Vieng-chan et Nong-khay. L'existence d'une ancienne inscription cambodgienne dans cette région est, à elle seule, un fait important. Jusqu'ici le plus lointain vestige connu de la domination cambodgienne au Laos était l'inscription signalée par M. Aymonier à Sakhun-Lokhon, par environ 17° 10' de latitude N. ; cette inscription, aujourd'hui presque illisible, comprenant une douzaine de lignes mal gravées sur le mur d'une tour en briques, permettait de supposer qu'au XI^e siècle, ce pays était soumis à la domination plus ou moins directe du Cambodge (1). L'inscription nouvelle, située à 35' environ plus au Nord, dans la région de Vieng-chan, donne une nouvelle force à cette conclusion ; nous n'avons plus à faire ici à quelques mots presque indéchiffrables, grossièrement tracés sur un mur, mais à un acte royal magnifiquement gravé et d'une conservation presque parfaite. C'est un édit de Jayavarman VII, qui monta sur le trône en 1084 çaka et qui régnait encore en 1112 çaka (1162-1190. A. D.). Si donc la stèle fut érigée à l'endroit où elle a été découverte, il en résulte qu'à la fin du XII^e siècle de l'ère chrétienne toute la vallée du Mékhong, jusqu'à Vieng-chan au moins, relevait des rois du Cambodge.

Mais la pierre trouvée à Say-fông n'y a-t-elle pas été apportée d'ailleurs ? Il est difficile de se prononcer sur ce point avec une absolue certitude : tout ce qu'on peut dire, c'est qu'aucune circonstance ne fait soupçonner un déplacement. Cette stèle a été rencontrée récemment par une paysanne de la région, dans une brousse déserte, où elle était depuis longtemps ensevelie. Qu'elle ait été apportée à Say-fông, au temps de la splendeur de cette ville, par quelque

(1) Aymonier, *Cambodge*, II, p. 155. Cf. Barth, dans son compte rendu du t. I^{er} de cet ouvrage, *Journal des Savants*, juillet 1901 (= B. E. F. E.-O., II, 76.)

conquérant thai revenant d'une razzia en territoire khmèr, c'est une hypothèse qui, sans être absolument exclue, présente peu de vraisemblance. Une étude méthodique du terrain fournira sans doute des données suffisantes pour résoudre cette question; en attendant on peut présumer que la stèle de Sây-fông est *in situ*.

Le document gravé sur cette pierre est d'une sorte peu commune: c'est la charte de fondation d'un hôpital. Comme il est naturel, cette œuvre charitable est placée sous l'invocation du Buddha. La création d'hôpitaux était en effet une œuvre particulièrement méritoire aux yeux des buddhistes, et Açoka s'en fait honneur dans ses édits (1). Ce qui est nouveau, c'est de trouver un règlement détaillé de cette sorte d'établissements, et c'est ce que nous donne l'inscription de Sây-fông.

Elle commence par un hommage au Buddha d'un caractère nettement mahâyâniste: le Buddha y est invoqué sous ses trois « formes » (*mūrti*), plus communément appelées ses trois « corps » (*kāya*), et caractérisé par l'indistinction (*advayātmā*) et l'impersonnalité (*nirātmaka*).

Vient ensuite une invocation à un Buddha et à deux bodhisattvas, qui ont pour attribution spéciale la guérison des malades. Le Buddha porte le nom de Bhaiṣajyaguruvaīḍuryaprabharāja, et ses deux acolytes ceux de Sūryavairocanaçandārocis et de Candravairocana-rohiṇiça. Ce groupe de saints guérisseurs tient une place importante dans le buddhisme de la Chine, du Tibet et du Japon; et il était sans doute déjà populaire dans l'Inde (2).

Le reste du document comprend trois parties: 1° un éloge (*praçasti*) du roi Jayavarman VII; 2° un règlement sur le personnel et les fournitures de l'hôpital; 3° les clauses finales ordinaires.

La *praçasti* est conçue dans le style habituel de ces morceaux, et il n'y a lieu d'y noter, outre la filiation du roi, que l'allusion aux désastres qui auraient accablé le Cambodge avant l'avènement de Jayavarman, et dont il se serait relevé sous le règne de ce prince.

Le dispositif, au contraire, est précis et instructif.

L'hôpital (*ārogyaçāla*) établi par le roi dans un lieu, qui n'est malheureusement désigné que par le mot « ici » (*iha, atra*), était bâti à l'entour d'un temple du Buddha (*sugatālaya*), où on vénérât les images du Bhaiṣajyasugata et des deux bodhisattvas qui l'escortent ordinairement: Sūryavairocana et Candravairocana.

Conformément à l'esprit de la religion buddhique, l'hôpital était ouvert aux quatre castes.

Le personnel était composé de deux classes d'employés: ceux qui avaient droit au logement (*sthītīdāyinaḥ*) et ceux qui se logeaient à leurs frais (*sthītīdāḥ*).

(1) 2^e édit sur roc (*Epigr. indica*, II, p. 459).

(2) Voir la note additionnelle que M. Pelliot a bien voulu joindre à cet article.

Sthitidāyinaḥ

Médecins (<i>bhīṣajau</i>)	2
Personnel au service des médecins (un homme et deux femmes)	3
Magasiniers (<i>nūdhīpālan</i>)	2
Cuisiniers (<i>pācakan</i>)	2
<i>Yajñahārinu</i>	2
Infirmiers (<i>ārōgyaṣālāsamrakṣinaḥ</i>)	14
Huit femmes, dont deux pileuses de riz	8
Total	<hr/> 33 (1)

Sthitidāḥ

(non spécifiés ni dénombrés)	[66] (2)
Total général	<hr/> 98 (3)

Sont mentionnés à part (xxxviii) deux sacrificateurs et un astrologue, qui portent le nombre des employés à 101.

On distribuait chaque jour un boisseau de riz et les reliefs des sacrifices. Aux trois fêtes annuelles (pleine lune de Caitra, solstice d'été, obit du fondateur), on prenait dans les magasins royaux certaines denrées, principalement des médicaments, pour une distribution générale aux pensionnaires de l'hôpital. L'énumération qui en est donnée comprend sans doute la part de chaque malade :

Vêtements	7
Gobhikṣā (?)	2
Takka (?)	5 pala
Kṛṣṇā	5 —
Flambeaux de cire	2, de 5 et 1 pala
Miel	4 prastha
Sésame	3 —
Beurre fondu	1 prastha
Mélange: poivre en poudre, cumin, <i>Rottleria tinctoria</i>	2 pāda de chacun
Muscade	3 pāda
Résine d'assa fetida	1 pāda
<i>Kotthajīrṇa</i> (?)	do
Camphre	5 bimba
Sucre	2 pala
<i>Dāndaṅsa</i> (« animaux aquatiques »)	5 ākhyāta

(1) Le texte dit 32. En 1199, selon les Chinois (B. E. F. E.-O., II, 130).

(2) En se conformant au total erroné de 32 au lieu de 33.

(3) Lire au v. xxvi *ṣṭhānavatī* au lieu de *ṣṭhānavatī*.

Térébenthine	1 pala
Santal	do
Coriandre	do
Anethum Sowa	do
Cardamome	2 pala
Gingembre	do
Kakola	do
Origan	do
Pracihala	2 prastha
Graine de moutarde	do
Casse	1 1/2 poignée
Curcuma aromatica de 2 espèces	3 pala
Kandañ (?)	1 1/4 pala
Halây (?), jansyañ (?), devadāru, de chacun	3 kuḍuva
Miel, gudda, sauvānāra (?), de chacun	1 prastha

Pour mettre le comble au mérite de son œuvre, le roi accorde aux habitants du pays des privilèges extraordinaires. Ils sont sous la dépendance immédiate du premier ministre; ils ne sont astreints à aucun impôt, à aucune corvée. Les délits ne sont pas punis, à l'exception d'un seul qui doit être châtié impitoyablement: la souffrance infligée aux créatures.

En terminant, le prince adjure les futurs rois du Cambodge de maintenir sa fondation, et leur promet comme récompense des plaisirs célestes entre les bras des Apsaras.

Jayavarman VII était déjà connu par ses succès de conquérant. C'est lui qui, selon les inscriptions chames, conquiert toute la terre (*pandāp sarvva dvīpa*) et qui, en 1112 çaka (1190 A. D.), s'empara de la capitale du Champa et y plaça un gouverneur militaire (1). Notre inscription nous le montre sous l'aspect tout différent d'un souverain fondateur d'établissements de bienfaisance. La création de l'hôpital de Sây-fông ne fut pas, d'ailleurs, un acte isolé: elle semble avoir fait partie d'un véritable système d'assistance publique. En effet M. Aymonier a trouvé en 1880 (2), à Chean Chum, dans la province de Treang, c'est-à-dire

(1) Inscription de Po Nagar, 409 B, 4. En 1199 selon les Chinois (B. E. F. E.-O., II, 130.)

(2) « La dernière stèle de Vat Lœu, calquée sur papier huilé en 1880, ne put être estampée complètement en 1882. Dans l'intervalle, elle avait été brisée par un bonze fou, dit-on, et à coup sûr elle avait été usée par les gens du pays aiguisant leurs couteaux. Seules furent estampées les deux petites faces latérales, dont l'écriture fine et de forme carrée semble indiquer, à première vue, le XIe siècle çaka. Mais le calque de 1880, étudié par Bergaigne, donnait comme date probable le règne de Rājendravarman et l'année 984 çaka = 1062 A. D. » Bergaigne, trompé probablement par un calque inexact, avait lu à la st. XVII d. *chāstara*... qu'il restituait en *vedōstaraṅdhra* = 984. Le texte porte en réalité *dehāmca-rahādindunā*: la date présumée disparaît donc avec la fausse lecture qui y avait donné lieu.

à l'autre bout de l'empire, sur la frontière de Cochinchine, les fragments d'une stèle que Bergaigne analyse ainsi (1) : « Fin de l'éloge d'un roi ; fondation d'un hôpital pour les quatre castes ; indication du nombre des médecins, infirmiers, cuisiniers et serviteurs de tout genre, peut-être celle de leurs salaires ; enfin une adjuration aux souverains futurs du Cambodge (Kambujarāja) de respecter l'œuvre de leur prédécesseur. » Ce résumé et les autres détails donnés par Bergaigne ne permettent pas de douter que la stèle de Chean Chum ne soit une réplique de celle de Sây-fông : on peut en conclure que Jayavarman VII avait fondé sur différents points de son royaume des hôpitaux organisés d'après un plan uniforme. Peut-être découvrira-t-on d'autres exemplaires de cet édit indiquant la place d'autres fondations du même souverain ; mais dès maintenant, ces stèles qui se répètent du fond du Laos à la côte d'Annam et à la Basse-Cochinchine, les unes attestant ses victoires, les autres ses bienfaits, éclairent, dans l'obscur passé du Cambodge, la figure d'un grand prince.

* *

L'inscription de Sây-fông est gravée sur les quatre côtés d'une stèle en basalte noir, où elle occupe 0,50 de haut sur 0,20 de large ; les trois premiers côtés contiennent chacun 24 lignes, le dernier 26. Le document, tout entier en vers, comprend 48 stances en trois mètres : cloka (1, 2, 10-41) ; upajāli (3-9, 42-47) ; sragdharā (48) ; chaque stance est écrite sur deux lignes. Le texte, parfaitement gravé, n'a été endommagé qu'en deux endroits, au bas de la 2^e et de la 4^e faces.

Nous avons eu à notre disposition une copie et un frottis à la mine de plomb très soigneusement faits par M. Maspero. Tout cela sans doute ne vaut pas un bon estampage, mais la pierre est si polie et la gravure si nette que la lecture n'offre que peu d'incertitudes. Nous croyons néanmoins devoir ajourner la publication d'un fac-similé. Qu'il nous soit permis, à ce propos, de déclarer une fois pour toutes que ces *Notes d'épigraphie* ne doivent être considérées que comme un travail préparatoire au *Corpus* des inscriptions indo-chinoises, où nous espérons que ces documents seront publiés sous une forme aussi définitive que possible et avec des fac-similés qui permettront d'en contrôler le texte.

TEXTE

A

I

(1) namo vuddhāya nirmāṇadharmmaśambhogamūrttaye

(2) bhāvābhāvadvayātīto dvayātmā yo nirātmakah

(1) *Les Inscriptions sanscrites du Cambodge*, dans : *Journal asiatique*, 7^e s., t. XX (1882), pp. 142-144 = pp. 4-6 du tirage à part.

II

- (3) bhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharājajinan name
(4) kṣemārogyāni janyante (1) yena nāmāpi cṛṇvatām

III

- (5) cṛisūryavairocanacandarocilī
cṛicandravairocanarohiṇīcaḥ
(6) rujāndhakārāpaharau prajānām
munīndrameror jayatām uhanṭe (2)

IV

- (7) āsīn nṛpaç cṛīdharajīndravarmma-
devātmajaç cṛījayavarmmadevaḥ
(8) jāto jayādityapureçvarāyām
vedāmvaraikendubhir āptarājyaḥ

V

- (9) niggeṣarājanyaçirovataniṣa-
pādāmvyajas samyati samhrtāriḥ
(10) pāryyagrāhīt sadgūṇaratnabhūmām (3)
yatkīrttihārām vasudhāṅganām yaḥ

VI

- (11) sadāmudā varddhitadānavāris
sadānavarddhipriyasamṣpadādhyah
(12) naṣṭyābhavaḥ kliṣṭasurārikānto
yaḥ kṛṣṇakalpo py avadātavarṇah

VII

- (13) yo bhyarthitām bhūpatibhir durāpānt
lakṣmīm upekṣya svayam abhyupetām
(14) dikṣu drutām hlādayati sma kīrttim
aho vicitrā rucir indriyāṅām

(1) Forme irrégulière pour *jāyante*.

(2) *Uhanṭe* ne peut guère s'expliquer que comme un double barbarisme pour *ūhete*, assez difficile à admettre, il faut l'avouer.

(3) *Bhūmām* est pour *bhūmān*.

VIII

- (15) yañ vīksya dhāmnā vijite pi nāthe
vuddhveva kāntyā vijitañ ca kāmam
(16) çucan tyajantyo nijanāma sārthañ
vandhīkṛtāripamadāḥ pracakruḥ

IX

- (17) puṣyāyusaḥ kṣīṇatayā yuge ntye
kṣayañ gatāyām kṣayavat prajāyām
(18) prajāpatīḥ prāgyugavad vitene
yo bhyutthitīṃ pūrṇavrṣāṃ samrddhām

X

- (19) buddhyā svarggīkṛtāṃ pṛthvīm matvā maraṇadūṣitām
(20) martyānām amaratvāya yo diçad bheṣajāmṛtam

XI

- (21) puṣyāñ kṛtī kṛtikṛtya pūrṇāṅgaṃ yo karod vrṣam
(22) rājyavaidyācikitsyāṅghribhaṅgan triyugadoṣataḥ

XII

- (23) jītvānyagopativṛṣaṃ svairan tribhuvanāṅgane
(24) jṛmbhate ninadan dhīraṃ vrṣo yatpuṣkalīkṛtaḥ

B

XIII

- (1) dehinān deharogo yañ na svarog]go (1) rujattarām
(2) rāṣṭradulīkhaṃ hi bhartīṇān dulīkhaṃ dulīkhan tu nātmanāḥ

XIV

- (3) āyurvedāstravedeṣu (2) vaidyavīrair viçāradaiḥ
(4) yo ghātayad rāṣṭraraju rujārīn bheṣajāyudhaiḥ

(1) Les akṣaras entre crochets sont indistincts sur le frottis; la copie porte *nr bho ou go*.

(2) Pour la symétrie des comparaisons, il faudrait *-vede* au lieu de *-vedeṣu*.

XV

- (5) sarvveṣām aparādhān yas sarvataḥ pariḥodhayan
(6) yugāparādhena rujām aparādhān vyaḥodhayaṭ

XIV

- (7) sārōgyaḥālaṃ parito bhaiṣajyasugataṃ (1) vyadhāt
(8) sārddhaṃ jinaurasābhyāṃ yas sadācāntyai prajārujām

XVII

- (9) sa vyadhād idam ārogyaḥālaṃ (2) sasugatālayam
(10) bhaiṣajyasugataṃ ceha dehāmvarahṛdindunā

XVIII

- (11) so tiṣṭhipad imau cātra rogiṇāṃ rogaḥātinau
(12) ṛimantau sūryyacandrādivairocanajinātmajau (3)

XIX

- (13) cikitsyā atra catvāro varṇā dvau bhīṣajau tayoh
(14) pumān ekah striyau ca dve ekaḥāḥ sthitidāyinaḥ

XX

- (15) nidhipālau pumāṃsau dvau bheṣajānāṃ vibhājakau
(16) grāhakau vrīhikāṣṭhānān taddāyibhyaḥ pratiṣṭhītau

XXI

- (17) pācakau tu pumāṃsau dvau pākaidhodakadāyinau
(18) puṣpadarbhaharau devavasateḥ ca viḥodhakau

XXII

- (19) dvau yajñahāriṇau pattrakārau pattraḥālakayoh
(20) dātārāv atha bhaiṣajyapākendhanaharāv ubhau

(1) *Bhaiṣajyasugata* est l'abréviation du nom énoncé complètement st. II.

(2) *Ḫāla*, incorrect pour *ḥālā*, f. employé st. XXII.

(3) Abréviation des noms mentionnés plus haut, st. III; *ādi* supplée *caṃḍarociḥ* et *rohiṇiḥca*.

XXIII

- (21) Narāç caturdaçārogyaçālāsamprakṣiṇaḥ punaḥ
(22) dātāro bheṣajānā..... s(thi)te

XXIV

- (23) teṣām e(ko) na(r)o..... naḥ
(24) vārisantā[pa]bhaiṣaja:.....

C

XXV

- (1) dve tu vrīhyavaghātinyau tā aṣṭau piṇḍitāḥ striyaḥ
(2) tāsān tu sthitidāyinyaḥ pratyekaṃ yositāv ubhe

XXVI

- (3) punaḥ piṇḍikṛtās te tu dvātriṃṣat paricārīkāḥ
(4) bhūyo ṣṭhānavatis sarvve piṇḍitās sthitidais saha

XXVII

- (5) taṇḍulā devapūjāñçā ekadroṇā dine dine
(6) çeṣā yajñāḥ pradātavyā rogibhyaḥ prativāsaram

XXVIII

- (7) prativaṛṣan tv idaṃ grāhyaṃ triṣkṛtvo bhūpater nidheḥ
(8) pratyekaṃ caित्रapūrṇamyāṃ çrāddhe cāpy uttarāyaṇe

XXIX

- (9) raktāntajūlavasanam ekaṃ dhautāmvarāṇi ṣaḥ
(10) dve gobhikṣe pañcapalaṃ takkaṃ kṣṇā ca tāvatī

XXX

- (11) ekaḥ pañcapalaḥ sikthadīpa ekapalaḥ punaḥ
(12) catvāro madhunaḥ prasthās trayāḥ prasthās tilasya ca

XXXI

- (13) ghr̥taṃ praśtho t̥ha bhaiṣajyaṃ pippalireṇudīpyakam
(14) puṇṇāgaṅ caikaḥ paḍadvayaṅ jālīphalatrayaṃ

XXXII

- (15) hiṅguṣāraṃ koṭṭhajir̥ṇam ekaikaṅ caikapāḍakam
(16) pañcavimvāṃ tu karpūraṃ ḥṛkarāyāḥ paladvayaṃ

XXXIII

- (17) daṇḍaṅsākhyā jalacarāḥ pañcākhyātā athaikaḥ
(18) ḥrīvāsaṅ candanaṅ dhānyaṃ ḥṛtapuṣpaṃ palaṅ smṛtam

XXXIV

- (19) elānāgarakakola[ṇ] maricaṅ tu paladvayaṃ
(20) praṭyekaṃ ekaḥ praśthau dvau praḥvalasarṣṣapau

XXXV

- (21) tvaksārddhamuṣṭiḥ pathyās t[u] catvāriṅḥat prakalpitāḥ
(22) dārvībhidādvayaṅ cātha sārddhaikapalam ekaḥ

XXXVI

- (23) kandaṅ halāy jansyaṅ ⁽¹⁾ devadāru .. vyaṃ prakalpitam
(24) ekapāḍaikapalako pi vaḥ prakalpitāḥ

D

XXXVII

- (1) athaikaḥ madbuguddau kuḍuvatrayamānitau
(2) ekaḥ praśthas tu sauvīranirasya ⁽²⁾ parikalpitāḥ

XXXVIII

- (3) dvau yājakau tadgaṅakaḥ caikas te dharmmadhāriṅḥ
(4) trayo niyojyāḥ ḥrīrājavihārādhyāpakena ca

(1) *Kandaṅ, halāy, jansyaṅ* sont évidemment des mots indigènes.

(2) *Corr. nirasya (?)*.

XXXIX

- (5) varṣe varṣe tv idan teṣu pratyekam parikalpitam
(6) tisro vyhatyo dvādaçayugā daçakarāḥ paṭāḥ

XL

- (7) yugmāni nava hastānām vāsaśān daça pañca ca
(8) dvikaṭṭikam punaḥ pātrātritayan trāpuṣam smṛtam

XLI

- (9) deyā dvādaça khāryyaç ca taṇḍulānām athaikaçaḥ
(10) sikthatakke tripalake deye kṛṣṇā tu śatpalā

XLII

- (11) varānyavṛṇḍāgrasaro pi rājā
prajāṛthacintājanitārthibhāvaḥ
(12) bhūyo py asau yācata ity ajasraṃ
praditsataḥ kamvujarājasiṃhān

XLIII

- (13) kṛtam mayaitat sukṛtam bhavadbhis
saṃrakṣaṇīyaṃ bhavadīyam etat
(14) puṇyaśya kartuḥ phalabhāk prakṣṛtam
saṃrakṣitety uktam idam hi vṛddhaiḥ

XLIV

- (15) yo rājadhānyān nihitaḥ prabhutve
mantrī sa evātra niyojanīyaḥ
(16) na preṣatavyā iha karmmakārāḥ
karādīdāneṣu na cānyakāryye

XLV

- (17) pratyagradoṣā api dehinas te
na daṇḍanīyā iha ye pravīṣṭāḥ
(18) te daṇḍanīyās tu na marṣaṇīyā
ye prāṇihimsāniratā ihāsthāḥ

XLVI

- (19) jagaddhitāyarthakṛpas sa rājā
punar vabhāse pranidhānam etat
(20) bhavābhdhimagnān janatām samastām
uttārayeyaṃ sukṛtena tena

XLVII

- (21) ye kamvujendrāḥ kuṣalānuraktā
imāṃ pratiṣṭhāṃ mama rakṣitārāḥ
(22) te sāvayāntahpuramantrimitrā
nirāmayam mokṣapuram labheran

XLVIII

- (23) nānādivyāṅganābhīr viracitaratibhīr bhūridivyopabhogair
(24) — vyezur divyadehā diṣi diṣi — — jās tejasā tejayantah
(25) dār — itvā samantād acalita — — svagra — — — — —
(26) ye — — — — — kuṣalada — — am puṇyam etan madīyam

TRADUCTION

I. Hommage au Buddha, qui a les formes de la matière, de la nature et de l'esprit (1), qui dépasse la dualité de l'être et du non-être, qui personifie la non-dualité, étant toutefois impersonnel (2).

II. Je m'incline devant le Jina Bhaiṣajyaguruvaiddūryaprabharāja, qui donne la paix et la santé à ceux qui entendent seulement son nom.

III. Ṣrī Sūryavairocanaçandrocis, Ṣrī Candravairocanarohiṇīca, qui tous deux écartent des créatures les ténèbres de la maladie, reconnaissent la supériorité de ce Meru des saints.

IV. Il était un roi, Ṣrī Jayavarmadeva, fils de Ṣrī Dharaṇīndravarmadeva, né d'une princesse de Jayādityapura : il acquit la royauté par l'onde unique [que verse] le ciel Veda (3).

(1) Sur les « formes » ou « corps » du Buddha, voir Senart, *Une inscription buddhique du Cambodge*, p. 6 (*Revue archéologique*, mars-avril 1883); et Kern, *Over den aanhef eener Buddhistische Inscriptie uit Battambang*, overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der k. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 4^e Reeks, Deel III, p. 70 sqq. (Amsterdam, 1899).

(2) Nous avons pris le mot « personifier » qui ne rend pas tout à fait le texte original, afin de conserver le jeu de mots sur *ātman* : caractère, — personne.

(3) Vers énigmatique. Les deux mêmes mots, *ambara*, *indu*, se retrouvent plus bas, st. XVII, dans une expression non moins singulière, et qui paraît bien cacher quelque rébus. Ne se pourrait-il pas que le sacre eût été conféré au roi et l'hôpital établi en son nom par un purohita nommé Ambarendu ?

v. Ses pieds étaient une couronne de lotus sur la tête de tous les princes ; il repoussait ses ennemis dans les combats ; riche en bijoux, qui étaient des vertus, il prit pour femme la Terre et lui donna pour collier sa Gloire.

vi. Augmentant avec une joie constante le flot des libéralités, riche d'une prospérité favorisée d'un succès toujours renouvelé, obscurcissant par des combats d'extermination l'éclat des ennemis des dieux, il était semblable à Kṛṣṇa, malgré la blancheur de son teint (1).

vii. Après avoir vu la capricieuse Lakṣmī (la Fortune), que courtisent les rois, venir d'elle-même à lui, il réjouissait la volage Kīrti (la Gloire) à tous les points de l'espace : miraculeux éclat de son énergie !

viii. Sentant à sa vue, — en dépit de leurs époux vaincus par sa majesté, — leur amour vaincu par sa grâce, oubliant leur chagrin, les femmes des ennemis captifs proclamaient, avec intention, leurs noms.

ix. Le bien, principe de la vie, s'épuise, et le monde se meurt au dernier yuga : ainsi se mourait son peuple ; mais, tel que Prajāpati au début des temps nouveaux, il créa une renaissance prospère, où le Taureau était complet (2).

x. Voyant que la terre, dont sa sagesse avait fait le ciel, était opprimée par la mort, il indiqua l'ambrosie des remèdes pour l'immortalité des mortels.

xi. Faisant, par son adresse, de l'âge Kali l'âge Kṛta, il rendit l'intégrité de ses membres au Taureau, dont les médecins du royaume n'eussent pu guérir les pieds mutilés par trois yuga.

xii. Victorieux du Taureau des autres rois, allant à sa fantaisie dans le parc univers, le Taureau, qu'il a rendu fort, prospère et pousse de profonds mugissements.

xiii. Il souffrait des maladies de ses sujets plus que des siennes : car c'est la douleur publique qui fait la douleur des rois, et non leur propre douleur.

xiv. Par des guerriers — les médecins — versés dans la science des armes — la médecine — il détruisait les ennemis qui infestaient son royaume — les maladies — au moyen de ces armes : les remèdes.

(1) Les deux premiers pādas pourraient également signifier (en coupant *dānava-arīh* au lieu de *dāna-vārīh*) : « Accroissant [par le sacrifice] l'ennemi des Dānavas (Indra), riche de la prospérité toujours nouvelle de l'époux de Ṛddhi (Kuvera, dieu des richesses) ... » Cette stance, si riche en jeux de mots, admet un troisième sens, celui-là moins flatteur (en lisant *sadāmudāvardhita... sa dānavardhi...*) : « Se réjouissant toujours de ne pas accroître l'ennemi des Dānavas ; riche d'une puissance qui avait à cœur les succès des Dānavas ; surpassant par ses combats exterminateurs la gloire des ennemis des dieux, il avait une noire conduite, si sa couleur était blanche. » Si le panégyriste n'y a pas mis de malice, ces calembours involontaires sont assez comiques.

(2) La décroissance du bien dans le monde, pendant les quatre âges (*yuga*) qui composent un cycle (*kṛpa*) est figurée par l'image du Taureau qui a ses quatre pieds pendant l'âge Kṛta, mais qui n'en a plus que trois pendant l'âge Tretā, deux pendant l'âge Dvāpara et un seul pendant l'âge actuel (Kali ou Puṣya. Le roi est loué ici d'avoir rendu au Taureau ses quatre pieds, ou, ce qui revient au même, d'avoir changé l'âge Kali en Kṛta (st. XI), c'est-à-dire, pour employer une expression plus familière, d'avoir ramené l'âge d'or sur la terre.

xv. Excusant entièrement les fautes de tous par la faute du temps, il effaçait les fautes des maladies (1).

xvi. Il érigea le Sugata Bhaiṣajya (2) avec un hôpital à l'entour et les deux Fils du Jina (3), pour le soulagement perpétuel des maladies de ses sujets.

xvii. Il établit ici cet hôpital avec un temple du Sugata et un Sugata Bhaiṣajya, par le cœur, lune, de son corps, ciel (4).

xviii. Il érigea de même ici ces deux guérisseurs des malades, les vénérables Sūrya- et Candravairocana etc., fils du Jina.

xix. Les quatre castes peuvent être soignées ici. Il y a deux médecins : pour chacun d'eux, un homme et deux femmes, ayant droit au logement.

xx. Deux magasiniers chargés de la distribution des remèdes, recevant les mesures (5) de riz et préposés à ceux qui y participent.

xxi. Deux cuisiniers, ayant droit au combustible et à l'eau, chargés d'enlever les fleurs et le gazon, et de nettoyer le temple.

xxii. Deux *yajñahārīn*, chargés de faire les feuilles, de donner les feuilles et les baguettes (6), ayant droit aux remèdes et au combustible.

xxiii. Quatorze gardiens de l'hôpital, chargés d'administrer les remèdes.

xxiv. De ceux-ci, un homme...

xxv. Deux pileuses de riz ; au total, huit femmes, ayant droit au logement, à raison de deux par logis.

xxvi. Le nombre total des assistants est donc de trente-deux (7) et, en y ajoutant ceux qui se logent à leurs frais, de quatre-vingt-dix-huit.

xxvii. Le riz faisant partie de l'oblation aux divinités [fixé à] un boisseau par jour [et] les reliefs des sacrifices seront donnés quotidiennement aux malades.

xxviii. Trois fois par an : le jour de la pleine lune de Caitra, le jour de l'anniversaire funèbre (8) et le jour du solstice d'été, ce qui suit sera pris dans les magasins royaux :

xxix. Un vêtement tissé avec une bordure rouge, et six vêtements blancs ; deux *gobhikṣās*, cinq palas de *takka* et autant de *kṛṣṇā* (9).

(1) Nous rattachons le pāda *c* aux deux premiers pour obtenir un sens raisonnable, bien que médiocre : si on joignait les pādas *c-d*, il faudrait traduire : « il expliquait les méfaits des maladies par les méfaits du temps ».

(2) La statue du Buddha Bhaiṣajyaguruvaiṣṭyaprabhārāja.

(3) Les statues des Bodhisattvas Sūryavairocanaçāndarocis et Candravairocanarohīṇa.

(4) V. *supra*, p. 29, note (3).

(5) *kāṣṭha*, mesure de capacité non déterminée.

(6) Il s'agit probablement d'objets d'offrande ; ces *yajñahārīn* ne sont pas connus par ailleurs.

(7) Chiffre inexact : le total est 33.

(8) Celui du fondateur, sans doute.

(9) *Gobhikṣā*, sens inconnu : — *pala*, poids équivalent à 2 *kāṣṭhas* ; — *takka*, sens inconnu (cf. *takkola*, piment) ; — *kṛṣṇā*, nom de plusieurs plantes, parmi lesquelles la *Sinapis ramosa* et la *Vernonia anthelmintica*.

XXX. Un flambeau de cire de cinq palas, un autre d'un pala ; quatre prasthas (1) de miel et trois de sésame.

XXXI. Beurre fondu, un prastha ; — médicament composé de poivre en poudre, de cumin et de *Rottleria tinctoria*, deux pādas de chaque substance ; — muscade, trois pādas.

XXXII. Résine d'assa foetida, *kotthajīrṇa*, un pāda de chacun ; — camphre, cinq bimbas (2) ; sucre, deux palas.

XXXIII. Animaux aquatiques appelés *daṇḍaṇsa*, cinq ākhyātas (3) ; — térébenthine, santal, coriandre, *Anethum Sowa*, un pala de chacun.

XXXIV. Cardamome, gingembre, *kakola* (4), origan, deux palas de chacun ; — *pracībala* (5) et graine de moutarde, deux prasthas.

XXXV. Une poignée et demie de casse (?). Quarante [remèdes?] salutaires sont préparés. *Curcuma aromatica* de deux espèces, un pala et demi de chacune.

XXXVI. *Kandaṇ*, *halāy*, *jansyaṇ*, *devadūru*... préparé (6). Un pala et un quart. préparé.

XXXVII. Miel et *gudda*, trois kuḍavas de chacun ; — un prastha de *saurīra-nīra* (7) préparé.

XXXVIII. Deux sacrificeurs et un astrologue, tous trois pieux, doivent être nommés par le supérieur du monastère royal.

XXXIX. Tous les ans, on fournira à chacun d'eux ce qui suit : trois manteaux de douze yugas et [trois] pièces d'étoffe de dix karas (8) ;

XL. Quinze paires de vêtements de neuf hastas ; trois vases d'étain de deux kaṭṭikas (9).

XLI. On doit aussi leur donner douze khārīs (10) de paddy, trois palas de cire et de *tukka* et six palas de poivre.

(1) *prastha*, poids et mesure de capacité de valeurs très diverses.

(2) *kotthajīrṇa*, sens inconnu ; — *bimba*, inconnu comme nom de poids.

(3) *daṇḍaṇsa* est sans doute un nom indigène ; ces « animaux aquatiques » (*jalocarūh*) sont vraisemblablement des sangsues ; — *ākhyāta* est inconnu comme expression de mesure ou de nombre.

(4) *kakola*, généralement écrit *kakkola* : plante qui porte des baies, dont l'intérieur est mou et aromatique ; parfum préparé avec ces baies (Monier-Williams).

(5) *pracībala*, « eine bestimmte Pflanze » (P. W.).

(6) *kandaṇ*, *halāy*, *jansyaṇ*, mots indigènes de sens inconnu : *devadūru* = *Pinus* *teodora* ; ce mot est douteux et ce qui suit est indistinct.

(7) *gudda*, inconnu ; — *kuḍura*, ordinairement écrit *kuḍava* : mesure de poids et de capacité ; — *saurīra*, jujube ; la correction de *nīrasya*, qui n'a pas de sens, en *nīrasya* (le point central qui distingue *ī* de *ī* a pu disparaître sur le frottis) donne le sens d' « eau de jujube » (?)

(8) *yuga*, mesure de longueur. = 4 *hasta* : 1 *hasta* = 18 pouces ; 1 *kara* = 24 largeurs de pouce.

(9) *kaṭṭika*, mot inconnu.

(10) *khārī*, mesure de capacité.

XLII. Bien que marchant en tête de la troupe des autres personnes d'élite, le roi se fait solliciteur en pensant aux besoins de ses sujets; bien plus, il supplie à toujours les charitables rois du Cambodge.

XLIII. La bonne œuvre que j'ai faite, vous devez la préserver, car elle est vôtre aussi: le protecteur d'une œuvre pie reçoit une part éminente des fruits mérités par son auteur, disent les sages.

XLIV. Le mandarin qui occupe le premier rang à la capitale doit être préposé ici. On ne doit pas envoyer ici de fonctionnaires pour exiger l'impôt ou d'autres prestations.

XLV. Même coupables de délits répétés, les habitants de ce lieu ne doivent pas être punis; mais il faut punir sans merci ceux qui se plaisent à faire du mal aux êtres vivants.

XLVI. Plein d'une extrême sympathie pour le bien du monde, le roi, en outre, exprima ce vœu: Tous les êtres qui sont plongés dans l'océan des existences, puissé-je les en tirer par la vertu de cette bonne œuvre!

XLVII. Puissent les rois du Cambodge, attachés au bien, qui protégeront ma fondation, atteindre, avec leur lignée, leurs femmes, leurs mandarins, leurs amis, le séjour de la délivrance, où il n'est plus de maladie!

XLVIII. Puissent-ils, avec les femmes célestes, qui suscitent le plaisir d'amour, qui abondent en voluptés divines, se jouer, revêtus d'un corps divin, à tous les points de l'espace, illuminant de leur éclat. ce mérite spirituel, qui est à moi.

LE BHAIṢAJYAGURU, par M. Paul Pelliot.

Le Bhaiṣajyaguru est un des buddhas les plus populaires en Chine, au Japon et au Tibet. Son nom chinois est 藥師琉璃光如來 Yao-che-lieou-li-kouang-jou-lai, Bhaiṣajyaguruvaïḍūryaprabha. La restitution du nom original est garantie par la dhāraṇī transcrite phonétiquement dans le sūtra consacré à la gloire du Bhaiṣajyaguru. Le texte sanscrit de ce sūtra n'a pas été retrouvé, mais il en existe plusieurs traductions chinoises. La plus ancienne sans doute forme le 12^e et dernier chapitre du 佛說大灌頂神咒經 *Fo chou ta kouan ling chen tcheou king*, traduit par Çrīmitra en 317-322; il faut remarquer cependant que certains catalogues ne donnaient à la traduction de Çrīmitra que 9 chapitres; en tout cas elle comprenait 12 chapitres lors de la compilation du 開元釋教錄 *K'ai yuan che kiao lou* en 730 (?). Parmi les traductions

(1) Aussi appelé 佛說灌頂經 *Fo chou kouan ling king*; c'est le n^o 167 de Nanjio; *Tripit. japon.* 成 VI, ch. 12. Le titre de ce chapitre est 佛說灌頂拔除過罪生死得度經 *Fo chou kouan ling pu tch'ou kouo tsouei cheng sseu tō tou king*.

(2) *Tripit. jap.* 結 IV. III. 23.

indépendantes, il semble que la première ait été celle de 慧簡 Houei-kien, intitulée 藥師瑠璃光經 *Yao che lieou li kouang king* et datée de 457 ; elle est mentionnée en 597 par le 歷代三寶紀 *Li tai san pao ki* (1) et vers 664 par le 大唐內典錄 *Ta t'ang nei tien lou* (2), mais a déjà disparu lors de la compilation du *K'ai yuan che kiao lou* (730) (3). La traduction de Dharmagupta, exécutée en 615, existe encore (4) ; elle est intitulée 佛說藥師如來本願經 *Fo chou yao che jou lai pen yuan king*. C'est à elle que se rapporte la préface, intitulée 藥師如來本願功德經序 *Yao che jou lai pen yuan kong tō king sin* (5), que le Tripiṭaka japonais, qui la donne d'après la collection des Ming, a placée par erreur en tête de la traduction du sūtra du Bhaiṣajyaguru faite postérieurement par Yi-tsing. L'auteur de cette préface fut un des collaborateurs de Dharmagupta ; il est curieux qu'il ne fasse aucune mention du *Fo chou kouan ting king* et de la traduction de Çrīmitra. Il explique seulement que la traduction de Kien-houei était fortement soupçonnée d'inexactitude ; le texte sanscrit adopté par Dharmagupta fut au contraire établi sur trois manuscrits, et les traductions n'ont été acceptées qu'après une triple révision. Mais cette traduction de Dharmagupta, bien qu'elle subsiste encore, a été éclipsée par celle de Hiuan-tsang, intitulée 藥師瑠璃光如來本願功德經 *Yao che lieou li kouang jou lai pen yuan kong tō king* et datée de 650 (6). C'est la traduction de Hiuan-tsang que l'empereur K'ang-hi copia entièrement de sa main en 1695 (7) ; c'est elle qui est partiellement reproduite dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (8). C'est assurément la plus répandue en Chine.

Les trois traductions de Çrīmitra, de Dharmagupta et de Hiuan-tsang se suivent d'assez près. Le Buddha arrive à Vaiçālī ; il est entouré des êtres de tous les mondes ; Mañjuçrī-kumāra se lève et demande au Tathāgata d'exposer les vœux que formèrent jadis les Buddhas passés pour arracher les êtres vivants aux misères de l'existence. Bhagavat y consent et explique les douze vœux que fit jadis, au temps qu'il était bodhisattva, un Buddha dont le monde est séparé du nôtre par des Buddhakṣetra dix fois plus nombreux que les sables du Gange ; ce Buddha est le 藥師瑠璃光如來 *Yao-che-lieou-li-kouang-jou-lai* qui vit dans le monde 淨瑠璃 *Tsing-lieou-li*. Il souhaite que sa personne parvenue à la Bôdhi, éclatante et pure comme le vaidūrya, illuminât le monde plongé

(1) *Tripit. jap.* 教 VI. x. 70.

(2) — 結 II. iv. 67.

(3) — 結 IV. v. 47-48.

(4) Nanjio, n° 170.

(5) *Tripit. jap.* 餘 V. 55.

(6) Nanjio, n° 171. *Tripit. jap.* 闍 V. 38-41.

(7) Cette copie fut ensuite gravée en facsimile. L'École française d'Extrême-Orient en possède un beau tirage.

(8) Section *Chen yi tien*, ch. 78, pp. 25-27 de l'édition lithographique.

dans les ténèbres; il souhaite que son nom pût guérir les maladies, délivrer les prisonniers, faire changer en hommes les femmes lasses de la misérable condition féminine, procurer de la nourriture aux affamés, des vêtements aux loqueteux. Et en effet, dans ce monde-là, depuis d'innombrables kalpas, il n'y a plus ni souffrance ni pauvreté, il n'y a plus de femmes, il n'y a plus de conditions inférieures; le sol est devaidūrya, des cordes d'or marquent les routes; les murs, les maisons sont faits des sept joyaux; on s'y croirait à la Sukhāvati occidentale. Dans ce pays, il y a deux bodhisattvas mahāsattvas : 日光編照 Je-kouang-pien-tchao et 月光編照 Yue-kouang-pien-tchao ⁽¹⁾, les premiers d'entre d'innombrables bodhisattvas et seconds au seul Buddha; ils gardent le trésor précieux de la vraie loi de leur Tathāgata. Aussi tous les croyants, toutes les croyantes doivent-ils émettre le vœu d'aller renaître dans le monde de ce Buddha. Il suffit de penser à son nom pour être délivré de tous maux, et si l'on songe à lui au moment de la mort, Mañjuçrī-bodhisattva, Avalokiteçvara-bodhisattva, 得大勢 (Tō-ta-che) Mahāsthāmaprāpta-bodhisattva, Akṣayamati-bodhisattva, 寶檀華菩薩 Pao-t'an-houa-bodhisattva. 藥王 (Yao-wang) Bhaiṣajyarāja-bodhisattva, 藥上 (Yao-chang) Bhaiṣajyasamudgata-bodhisattva ⁽²⁾ ⁽²⁾, Maitreya-bodhisattva viennent faire cortège au défunt pour le conduire en ce lieu de délices. Si on érige des images de ce Buddha, si on récite le texte de son sūtra, on échappera aux neuf fins violentes : c'est ce qu'explique à Ānanda le bodhisattva 救脫 Kieou-t'o. Enfin, ayant entendu cet enseignement de Bhagavat, douze grands chefs rākṣasas, chacun suivi de 7000 rākṣasas, se convertissent et se consacrent à améliorer le sort des êtres vivants.

Telle est, semble-t-il, la forme la plus ancienne du sūtra. Mais on ne s'en tint pas là, et la version d'Yi-tsing, datée de 707 ⁽³⁾, développe en l'honneur de sept Buddhas l'énoncé des vœux que les textes antérieurs attribuaient au seul Bhaiṣajyaguru. Il suffit de comparer les deux textes pour voir qu'ils sont étroitement apparentés et que l'un est sorti de l'autre. Mais ce n'est pas à dire que ce développement soit l'œuvre des Chinois; Yi-tsing a traduit réellement un

(1) M. à m. « rayonnement universel de l'éclat solaire » et « rayonnement universel de l'éclat lunaire ». Le premier est nommé Ādityagarbha (pour prabha?) dans le Vocabulaire de Mgr de Harlez, *T'oung-pao*, VII, 374. La traduction de Çrimitra appelle ces bodhisattvas 日曜 Je-yao, « éclat du soleil », et 月淨 Yue-tsing, « pureté de la lune »; Dharmagupta traduit seulement leur nom par 日光 Je-kouang et 月光 Yue-kouang; on verra plus bas que c'est la forme adoptée au Japon; Yi-tsing traduit comme Hiuang-tsang. Cf. dans *Tripit. jap.* 閏 X. 12, la 日光菩薩 月光菩薩 陀羅尼, Dhāraṇi du Je-kouang p'ou-sa et du Yue-kouang p'ou-sa. Les bodhisattvas Sūryavairocana et Candravairocana de l'inscription de Sây-fông leur sont évidemment identiques.

(2) Cf. Nanjio, n° 305.

(3) Cette version est intitulée 藥師琉璃光七佛本願功德經 Yao che lieou li kouang ts'i fo pen yuan kong tō king; cf. Nanjio, n° 172; elle se trouve dans le *Tripit. jap.* 餘 V. 55-62.

texte hindou, et la série des sept Tathāgatas médicaux se retrouve identique au Tibet (1). Voici leurs noms selon la traduction d'Yi-tsing :

- 1° 善名稱吉祥王如來 Chan-ming-tch'eng-ki-siang-wang-jou-lai, dans le monde 光 (ou 無) 勝 (2) Kouang- (ou Wou-) cheng ;
- 2° 寶月智嚴光音自在王如來 Pao-yue-tche-yen-kouang-yin-tseu-tsai-wang-jou-lai, dans le monde 妙寶 Miao-pao ;
- 3° 金色寶光妙行成就如來 Kin-sō-pao-kouang-miao-hing-tch'eng-tsieou-jou-lai, dans le monde 圓滿香積 Yuan-man-hiang-tsi ;
- 4° 無憂最勝吉祥如來 Wou-yeou-tsonei-cheng-ki-siang-jou-lai, dans le monde 無憂 Wou-yeou ;
- 5° 法海雷音如來 Fa-hai-lei-yin-jou-lai, dans le monde 法幢 Fa-tch'ouang ;
- 6° 法海勝慧遊戲神通如來 Fa-hai-cheng-houei-yeou-hi-chent'ong-jou-lai, dans le monde 善住寶海 Chan-tchou-pao-hai ;
- 7° 藥師瑠璃光如來 Yao-che-lieou-li-kouang-jou-lai, dans le monde 淨瑠璃 Tsing-lieou-li.

Le Bhaiṣajyaguru est donc le Buddha du septième de ces mondes, qui tous sont situés à l'Orient et dont le Tsing-lieou-li est le plus lointain. Il semble qu'un besoin de parallélisme ait fait opposer ces bienheureux mondes orientaux au Paradis occidental ; dans une inscription chinoise de 776, le Bhaiṣajyaguru de l'Orient et la Sukhāvati de l'Occident sont mentionnés côte à côte, et quelques lignes plus loin il est fait allusion à ces douze vœux que, lorsqu'il était encore bodhisattva, le Bhaiṣajyaguru fit pour le bonheur des êtres (3).

De Chine, le Bhaiṣajyaguru est passé de bonne heure au Japon, c'est lui qui est représenté à Horiūji dans le groupe en bronze, le plus ancien peut-être du Japon, attribué à Tori Busshi, et qu'une inscription permet de dater exactement de l'an 607 ; c'est en son honneur qu'en 681, à l'occasion d'une maladie de l'impératrice sa femme, l'empereur Temmei fonda en Yamato le grand 藥師寺 Yakushiji, le Temple du Bhaiṣajyaguru. C'est là que l'on conserve encore une des merveilles de l'art japonais ancien, le groupe en bronze fondu en 696 et qui représente Yakushi flanqué à droite de 日光菩薩 Nikkō Bosatsu et à gauche de 月光菩薩 Gwakkō Bosatsu (4). Suivant une coutume qui se

(1) Nanjio (n° 172) dit que le sūtra du Bhaiṣajyaguru existe dans le canon tibétain, mais je ne sais à quel état du texte correspond cette version. Ce sūtra était assez célèbre pour avoir été incorporé tel quel soit en tibétain, soit peut-être même en sanscrit écrit avec des lettres tibétaines, aux deux collections chinoises des premiers Ming (cf. Nanjio, n° 173). — Pour la liste des Tathāgatas médicaux du Tibet, cf. Waddell, *Lamaism*, pp. 353-354, et Pander, *Dus Pantheon des Tschangtscha Hutuktu*, p. 74.

(2) 光 *kouang* pourrait n'être qu'une faute de copiste pour 无 autre forme de 無 *wou*.

(3) Chavannes, *Dix inscriptions chinoises de l'Asie centrale*, pp. 72-73.

(4) Cl. E. Maitre, *L'art du Yamato* (extrait de la *Revue de l'art ancien et moderne*), p. 33. — Pour ces deux noms de bodhisattvas, cf. ci-dessus.

retrouve au Tibet, un Tathāgata occupe le centre, et sept autres plus petits l'entourent dans le nimbe ; le huitième Tathāgata semble toujours être Çākya-muni.

Au Bhaiṣajyaguru, qui est un Buddha, sont encore associés le Bhaiṣajyarāja-bodhisattva et le Bhaiṣajyasamudgata-bodhisattva ; ces deux bodhisattvas apparaissent dans le *Lotus de la bonne loi* (1) ; dans une existence antérieure, ils étaient Vimalagarbha et Vimalanetra, fils du roi Çubhavyūha et de la reine Vimaladattā ; un sūtra spécial leur est consacré qui rappelle leur origine (2). Pander semble identifier le Bhaiṣajyarāja au Bhaiṣajyaguru (3) ; en tout cas leurs rapports sont mal définis (4).

(1) Cf. Burnouf, *Lotus de la Bonne loi*, 2, 136 et ss., 268 et ss. ; Kern, *The Saddhar-maṇḍarīka*, 4, 213 ss., 430.

(2) C'est le 佛說觀藥王藥上二菩薩經 *Fo chouo kouan yao wang yao chang eul p'ou sa king*, traduit par Kālayācas en 424 ; Nanjio, n° 305 ; *Tripit. jap.* 閩 X. 13 ss. Il en avait été fait une traduction antérieure par 安世高 Ngan Che-kaō en 148-170 ; mais elle était déjà perdue en 730 (*K'ai yuan lou*, XIV. 5).

(3) *loc. laud.*

(4) Mentionnons pour finir, comme autres ouvrages consacrés au Bhaiṣajyaguru, et indiqués par le catalogue de M. Fujii :

1° 藥師如來念誦儀軌 *Yao che jou lai nien song yi kouei*, traduit sous les T'ang par Amoghavajra ; *Tripit. jap.* 餘 I ;

2° Même titre, traduit par le même ; *Tripit. jap.*, id. III ;

3° 藥師如來觀行儀軌法 *Yao che jou lai kouan hing yi kouei fa*, traduit sous les T'ang par Vajrabodhi ; *Tripit. jap.*, id. III ;

4° 藥師瑠璃光如來消災除難念誦儀軌 *Yao che lieou li kouang jou lai sino tsai tch'ou nan nien song yi kouei* ; *Tripit. jap.*, id. I ;

5° 藥師瑠璃光王七佛本願功德經念誦儀軌 *Yao che lieou li kouang wang ts'i fo pen yuan kong tō king nien song yi kouei*, par le 善護尊者 Vénérable Chan-hou ; traduit par 沙囉巴 Cha-lo-pa, des Yuan ; *Tripit. jap.* 成 XII ;

6° 藥師瑠璃光王七佛本願功德經念誦儀軌供養法 *Yao che lieou li kouang wang ts'i fo pen yuan kong tō king nien song yi kouei kong yang fa*, traduit par le même ; *Tripit. jap.* XII ;

7° 藥師三昧行法 *Yao che san wei hing fa* ; fait partie 靈耀集 *Ling yao tsi* qui date de la dynastie actuelle et est incorporé à la grande collection 又續藏 *Yeou siu tsang* (sur cette collection, cf. B. E. F. E.-O. II, 349).

8° 藥師瑠璃光如來本願功德經直解 *Yao che lieou li kouang jou lai pen yuan kong tō king tche kiai* ou simplement 藥師直解 *Yao che tche kiai* ; même provenance.

9° 藥師燈燄 *Yao che teng yen*, forme la 7^e des douze œuvres composées sous la dynastie actuelle par 淨挺 *Tsing-t'ing* sous le titre de 閱經十二種 *Yue king che eul tchong* ; ces œuvres ont été également incorporées au *Yeou siu tsang*.

NOTES CHINOISES SUR L'INDE

PAR M. SYLVAIN LÉVI

Professeur au Collège de France.

III

LA DATE DE CANDRAGOMIN

La date de Candragomin n'est pas une vaine amusette de chronologie, elle intéresse à la fois la littérature et la religion de l'Inde. L'Eglise bouddhique range Candragomin parmi ses docteurs éminents, la grammaire sanscrite, parmi les créateurs de systèmes; en littérature et en sciences, Candragomin s'est exercé avec succès aux genres les plus variés: poésie, métrique, mimique, dialectique, médecine, lexicographie, astronomie, etc. La pureté de son style avait, pour ainsi dire, passé en proverbe ⁽¹⁾. M. Minayeff, qui a édité une des œuvres édifiantes de Candragomin, l'Épître au Disciple, *Çisyalekhā*, a tenté de déterminer l'époque où en vivait l'auteur; il a adopté comme solution le IV^e siècle ou le commencement du V^e siècle après J.-C. ⁽²⁾. M. Bruno Liebich, qui vient de publier la grammaire de Candragomin, *Cāndravṛyākaraṇa*, a repris le même problème d'un autre point de vue, avec des données entièrement indépendantes; il place la composition du *Cāndravṛyākaraṇa* entre 465 et 544 après J.-C. ⁽³⁾. Je me propose à mon tour d'établir que la date de Candragomin descend plus bas encore, à l'intérieur et vers la seconde moitié du VII^e siècle.

Le témoignage d'Yi-tsing me semble, en effet, résoudre définitivement la question. Le voyageur chinois rapporte, dans ses *Mémoires*, une anecdote dont le héros reste encore à découvrir. M. Fujishima, qui a le premier traduit ce passage, le rend en ces termes ⁽⁴⁾: « Dans la contrée orientale de l'Inde, il y a un Mahāsattva nommé *Yi-Youeï* (soleil et lune, *Sūryasoma*?); c'est un vénérable Bodhisattva. Quand j'arrivai dans le pays, il vivait encore. Si on lui demandait du mauvais lieu ou du poison lequel fait plus de mal, « l'un diffère bien de

(1) Cf. *Tāranātha*, p. 181. « En sagesse un Dinnāga, en pureté de style un Candragomin », dit Dharmakīrti dans une stance où il s'exalte lui-même.

(2) *Postanie Kučeniku*, dans les *Zapiski Vostočn. Obščel. Imp. Russk. Archeolog. Obšč.* tome IV, p. 29-52.

(3) *Das Datum des Candragomin*, dans *Wien. Zeits. f. d. Kunde des Morg.*, XIII, 308-315.

(4) *Deux chapitres extraits des mémoires d'Yi-tsing*, dans *Journ. Asiat.*, nov.-déc. 1888 p. 437.

l'autre, répondait-il immédiatement ; le poison ne fait du mal que si on l'avale ; quant au mauvais lieu, y penser seulement nuit ». Wassiliéff, le grand sinologue russe, a communiqué à son confrère Minayéff une version un peu différente du même passage () : « Dans l'Inde orientale il y a un homme illustre (*ṛṣi*? = *ta-che*), du nom de *Ming-kouan*, qui a de rares facultés ; c'est simplement un Bodhisattva. Il vivait encore quand moi, Yi-tsing, j'arrivai. Quelques personnes lui demandèrent d'où venait le plus de mal, d'un remède empoisonné ou d'un spectacle empoisonné. Il répondit : Le remède empoisonné est bien loin du spectacle empoisonné ; le remède empoisonné tue seulement si on y goûte, le spectacle empoisonné, qu'on y pense seulement et on est brûlé ». Sans relever les menues divergences qui tiennent à la fidélité peut-être un peu trop littérale de Wassiliéff, il importe d'observer que le personnage a changé de nom : *Yi-Youeï* est devenu *Ming-kouan*.

Un désaccord aussi grave entre des savants de mérite s'explique en fait par l'incertitude du texte. M. Takakusu, qui a publié une traduction magistrale des *Mémoires* d'Yi-tsing (2), a réussi à fixer définitivement la lecture originale. Les éditions portaient, à la première phrase : 於東印度有一大士名日月官. C'est ce texte que M. Fujishima avait fidèlement traduit. Wassiliéff avait, peut-être par mégarde, rapproché et soudé les deux caractères 日 et 月, soleil et lune, et en avait fait 明 *ming* « la lumière » ; il avait ainsi obtenu le nom de *Ming-kouan*. Cependant une édition coréenne aujourd'hui perdue lisait au lieu de 日 le caractère 日 ; l'érudit Ji-un (*Tseu-yun*), le vénérable ancêtre de l'indianisme japonais, a recueilli cette variante dans son commentaire sur Yi-tsing (3). M. Takakusu n'a pas hésité à adopter cette leçon, qu'un autre passage d'Yi-tsing confirmait du reste jusqu'à l'évidence. Il a donc traduit en conformité avec son texte : « In Eastern India there lived a great man (*Mahāsattva*) named Candra [*yue-kouan*] (lit. Moon-official ; it may be *Candradāsa*) being like a Bodhisattva endowed with great talents ». La suite du récit concorde avec les deux autres versions.

Le propos rapporté par Yi-tsing correspond mot à mot avec la stance fameuse :

viśasya viśayāṇām ca dūram atyantam antaram (1)
upabhuktaṃ viśaṃ hanti viśayāḥ smaraṇād api

(1) Dans Minayéff, article cité, p. 33.

(2) *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago*. p. 183.

(3) J'ai retrouvé de mon côté la même lecture 日月 dans le *Sittan-zō* (*Si-lun tsang*), ouvrage japonais composé en 880 ap. J. C., et qui cite ce passage d'Yi-tsing. I. p. 43. L'antiquité du *Sittan-zō* garantit la valeur de cette leçon.

(4) Le texte de la *Ḫisyaḷekhā* lit au pāda b : dūram atyantagocaram.

« Du poison aux jouissances, l'intervalle est bien large. Le poison, on meurt d'y goûter ; les jouissances, d'y penser seulement. »

Le vers, par une fortune rare dans la poésie gnomique de l'Inde, n'est point anonyme. Le compilateur de la *Subhāṣitāvalī*, qui l'a recueilli dans son anthologie (v. 3368) lui donne pour auteur un poète Candragopin, auquel il attribue encore une autre stance sur le même thème, mais dans un mètre différent (v. 3384) :

kāmaṃ viṣaṃ ca viṣayāḥ ca nirīkṣyamānāḥ
 cṛeyo viṣaṃ na viṣayāḥ parisevyamānāḥ
 ekatra janmani viṣaṃ vinihanti pītaṃ
 janmāntareṣu viṣayāḥ paritāpayanti.

En fait, le prétendu Candragopin n'est qu'une altération graphique du nom de Candragomin ; les deux stances citées par la *Subhāṣitāvalī* se retrouvent l'une et l'autre dans la *Çiṣyalekhā*, où elles se suivent immédiatement (v. 73 et 74) à l'intérieur d'un développement en mètres variés ; la seconde, en anuṣṭubh, reprend la pensée qui vient d'être drapée dans l'ample robe de la vasanta-tilakā, comme pour en serrer les lignes sévères dans le moule étroit du cloka.

Mais quel est le personnage auquel Yi-tsing prête dans ses *Mémoires* cet aphorisme illustre ? Faute de connaître le problème qui se posait, M. Takakusu s'est arrêté à mi-chemin de la solution. Avant lui, Minayeff, embarrassé peut-être de choisir entre le *Yi-Youei* de Fujishima et le *Ming-kouan* de Wassilieff, a esquivé la recherche. « Le lecteur, dit-il, reconnaîtra dans ces sages paroles une citation de l'*Épître au disciple*. » Mais, si le contemporain d'Yi-tsing s'est borné à citer un vers déjà vieux de deux ou trois siècles, le récit tout entier cesse à mon sens d'être intelligible. Ecrivain de goût et de talent, Yi-tsing n'aurait pas pris la peine de présenter si pompeusement au lecteur l'auteur d'une citation banale. Le contemporain du pèlerin chinois n'est point le premier venu ; c'est « un véritable Bodhisattva » ; l'expression est formelle, et M. Takakusu a tort de l'atténuer par l'insertion du mot *like*, même imprimé en lettres italiques. Singulier Bodhisattva qui prouverait son intelligence sur-humaine par un misérable plagiat ! Le sens commun suffirait, en l'absence d'autres indices, à condamner le système de Minayeff qui distingue et sépare par un long intervalle l'auteur de l'apophtegme et le héros de l'anecdote, Candragomin et Yue-kouan « le Fonctionnaire de Lune ».

Le nom de Yue-kouan reparait dans un autre chapitre (XXXII) des *Mémoires* d'Yi-tsing, qui traite de la poésie religieuse. Yi-tsing, dénombrant les principales œuvres de ce genre, signale, en termes étrangement vagues, le *Nāgānanda* de Harṣa Ālāditya : « Le roi Ālāditya a mis en vers l'histoire du Bodhisattva Monture-de-Nuage (Jīmūtavāhana) qui se sacrifia pour un dragon (nāga) ; il l'a fait mettre en musique et représenter par une troupe avec la danse et la mimique, et l'a rendue ainsi populaire ». Et il ajoute aussitôt (je cite la traduction de M. Takakusu) : « Mahāsattva Candra (Yue-kouan, litt. Lune-fonctionnaire, »

probablement Candradāsa), un grand lettré de l'Inde Orientale, a composé un chant poétique sur le prince *Pi-yu-ngan-ta-lo* (Viçvantara), qu'on appelait anciennement *Siu-ta-na* (Sudāna), et tout le monde le joue avec le chant et la danse dans les cinq Indes » (1). L'identité des deux personnages mentionnés de part et d'autre est évidente ; dans les deux passages, Yue-kouan est désigné comme un 大士 *ta cheu*, un grand lettré de l'Inde orientale.

Yue-kouan ne serait-il pas Candragomin lui-même ? La première partie du nom correspond parfaitement : Yue = Candra. (Laissons provisoirement de côté le second élément : kouan = gomin.) — Yue-kouan est de l'Inde orientale. L'historien tibétain du Bouddhisme indien, Tāranātha, rattache l'origine de Candragomin au pays de Varendra « dans l'Inde orientale » ; c'est « dans l'Inde orientale », au pays du roi Bharṣa dont il avait épousé la fille, qu'il composa la plupart de ses traités didactiques. — Yue-kouan, par ses talents surnaturels, est un vrai Bodhisattva. La biographie de Candragomin dans Tāranātha est une longue suite de miracles : dès l'âge de sept ans, sans avoir rien appris, il connaît à fond toutes les sciences ; ses premières paroles confondent un docteur hérétique ; Tārā et Avalokiteçvara le couvrent à l'envi de leur protection. — Le propos caractéristique où se marque la sagesse de Yue-kouan traduit littéralement une sentence célèbre de Candragomin.

Reste encore l'œuvre mal définie de Yue-kouan à la gloire de Viçvantara, œuvre où la poésie s'associe au chant et à la danse. A ces traits, on devine une pièce de théâtre, analogue au *Nāgānanda* qu'Yi-tsing vient justement de mentionner.

L'œuvre de Candragomin comprend, dans son infinie variété, une pièce de théâtre, le *Lokānanda*, qui, par son titre même, évoque immédiatement le souvenir du *Nāgānanda*. L'original sanscrit est perdu ; mais le *Tandjour* (vol. *ke* des Sūtras) en a conservé une version tibétaine. J'ai pu examiner cet ouvrage dans le magnifique exemplaire du *Tandjour* que possède l'École française d'Extrême-Orient : la place même assignée au *Lokānanda* dans la compilation religieuse des Lamas provoque dès l'abord un rapprochement inattendu. Le drame de Candragomin est classé entre la *Jātakamālā* d'une part, et le *Nāgānanda* de l'autre, et forme avec eux un volume complet (XCII). Exactement de la même manière, Yi-tsing, dans sa revue de la poésie religieuse, réunit dans un seul développement la *Jātakamālā*, le *Nāgānanda* et le drame de Yue-kouan sur Viçvantara. Le drame de Candragomin, il est vrai, n'a pas pour héros Viçvantara, le poète a pris comme sujet la légende de Mañicūḍa ; mais ce désaccord apparent s'explique sans difficulté. Les deux légendes sont à peu près identiques : Mañicūḍa, comme Viçvantara, est un modèle parfait de la charité ; chacun d'eux cède à un brahmane sa progéniture et son épouse ; chacun d'eux est en butte aux convoitises d'un roi voisin, à propos d'un

(1) M. Fujishima a complètement manqué la traduction de ce passage, fourvoyé par une restitution fautive des syllabes *Pi-yu-ngan-ta-lo*.

éléphant merveilleux qu'il possède. Mais Mañicūda n'est pas connu des bouddhistes chinois; Viçvantara, au contraire, jouit d'une incomparable popularité dans l'Asie centrale et la Chine, en particulier sous le nom de Sudāna qu'Yi-tsing juge utile de rappeler à ses lecteurs. Il se peut qu'Yi-tsing ait de propos délibéré substitué Viçvantara-Sudāna à Mañicūda pour se dispenser de longues explications; il ne se préoccupait pas d'écrire une histoire littéraire, il voulait seulement indiquer à ses compatriotes la vitalité persistante de la foi et de l'inspiration bouddhiques dans l'Inde, et montrer, par une revue sommaire des œuvres essentielles, quelle admirable matière la doctrine offrait à la littérature. Il se peut encore que le pèlerin se soit mal ou insuffisamment renseigné, comme il lui est arrivé en plus d'un cas, et qu'il ait commis une confusion involontaire. Il n'est guère douteux que le drame de Yue-kouan soit en réalité le *Lokānanda* de Candragomin, qu'une étroite parenté de titre aussi bien que de facture relie au *Nāgānanda* de Harṣa Ćilāditya. Cette parenté, qui a conduit Yi-tsing à rapprocher dans son exposé les deux drames, met en lumière le trait principal du talent de Candragomin, écrivain facile, mais sans originalité, ingénieux et brillant plus que créateur. Il suit au théâtre les traces de Harṣa, comme il imite dans *l'Épître au Disciple* (*Ćiṣyalekhā*) *l'Épître à l'Ami* (*Suḥṣṛlekhā*) de Nāgārjuna.

Si Yue-kouan, le Bodhisattva aux talents merveilleux, l'auteur du propos célèbre sur le poison et les plaisirs, le poète qui a porté Viçvantara sur la scène, est Candragomin, le docteur universel, le favori des dieux, le père de la stance consacrée: viṣasya viṣayāṇām ca..., l'auteur du *Lokānanda*, comment expliquer et justifier l'équivalence adoptée par Yi-tsing: Candragomin = 月官? *Candra* est bien « la lune », *yue*; mais quel rapport entre *gomin* et 官 *kouan*, « magistrat, fonctionnaire »? Le sens technique du mot sanscrit *gomin* reste encore à déterminer; au sens propre, il désigne un homme qui possède des vaches, et on le rencontre fréquemment employé avec cette acception dans la littérature classique. Mais dans l'usage bouddhique *gomin* a pris par métaphore une tout autre valeur. Les lexiques de date tardive (Dharaṇi, Trikāṇḍaṣeṣa, Medinī) le donnent comme un synonyme d'*upāsaka*, « un fidèle laïque ». Mais cette définition est inexacte: le *gomin* est bien un *upāsaka*, l'*upāsaka* n'est pas toujours, tant s'en faut, un *gomin*. Le *gomin* occupe, entre les *upāsakas*, un rang d'honneur. Aussi le tibétain traduit le mot *gomin* par l'expression *btsun-pa*, qui signifie simplement « noble, respectable, révérend », et par suite « fidèle à pratiquer ses devoirs religieux ». Je n'ai jamais jusqu'ici rencontré dans les textes du bouddhisme chinois, en dehors du passage qui nous occupe, un équivalent authentique de *gomin*. La *Mahāvvyūṭpatti* cite, il est vrai, le nom de Candragomin (§ 177) dans les quatre langues canoniques: elle le rend en chinois par 妙月 *miuo yue* « la bonne lune », mais c'est là une interprétation fondée sur le tibétain *btsun-pa*, aussi bien que le mongol *silou-khoun*. L'interprétation tibétaine, au reste, n'est point une fantaisie arbitraire; elle se base en fin de compte sur les lexiques sanscrits qui expliquent *gomin* par

praçasta « louable, excellent » (1). Ce développement de sens se reproduit avec un parallélisme frappant dans l'histoire du mot *gosvāmin*, le frère jumeau de *gomin*.

Le *gosvāmin* est au sens propre, comme le *gomin*, le propriétaire d'une ou de plusieurs vaches; mais peu à peu, sous l'influence du respect superstitieux que l'Indou porte à la vache, on s'est servi de ce vocable pour désigner avec honneur un personnage sacré, un religieux mendiant. Aujourd'hui, sous la forme vulgaire de *gosāin*, le mot est devenu un titre religieux chez les vaiçnavas; les *gosāins* ou *gosvāmins*, comme les anciens *gomins*, vivent dans le monde, ont femme et enfants; ils s'occupent même de négoce; mais ils n'en sont pas moins les directeurs vénéérés, choyés, adorés des communautés *vichnouites*.

Les indications dispersées dans l'histoire de Tāranātha marquent clairement une distinction entre l'*upāsaka* et le *gomin*. Candragomin ne prend ou ne reçoit le titre de *gomin* qu'à une période déjà avancée de sa vie, et sur l'invitation expresse d'Avalokiteçvara: il a depuis longtemps achevé ses études; depuis longtemps déjà il enseigne par ses leçons et par ses écrits la grammaire, la médecine, la métrique, la sculpture; sa gloire lui a déjà valu la main d'une princesse royale, Tārā, fille de Bharṣa qui règne sur l'Inde orientale. Enfermé dans une boîte et jeté dans le Gange sur l'ordre de son beau-père, il est porté par miracle dans une île de l'Océan. Avalokiteçvara lui apparaît et l'engage à devenir un *upāsaka gomin*, « et comme son nom était Candra, il s'appela dès lors Candragomin » (Tār., p. 151).

Le plus ancien des *gomin* cités par Tāranātha est l'incertain Mudgaragomin (5 et 64 sqq.), le fondateur du Nālandavihāra et l'auteur de l'hymne *Vipeçastava*. Mudgaragomin était d'abord un brahmane attaché au culte de Maheçvara; en compagnie de son frère Çankarapati, il se rendit au Kailāsa, apprit de la bouche de Maheçvara l'incomparable sainteté du Bouddha, rentra au Magadha sa patrie, « déposa sa tenue brahmanique, et prit les vœux de bhadanta d'un *upāsaka* ». Hiuan-tsang rappelle aussi le souvenir des deux frères, sans les nommer (*Mém.* I, 465 sq.); un fragment du voyage de Wang Hiuan-ts'ö (*Journ. asiat.* I, 318 sq.) les désigne en chinois par les noms de 王主 *Wang-tchou* et 梵主 *Fan-tchou*. *Wang* « roi » et *Fan* « Brahma » ne peuvent pas correspondre à l'incertain Mudgara ni à Çankara; cependant la concordance formelle des récits de Wang Hiuan-ts'ö, de Hiuan-tsang et de Tāranātha met hors de doute l'identité des personnages. Ainsi le voyageur chinois traduit *gomin*, aussi bien que *pati*, par le mot 主 *tchou* qui sert en général à rendre le sanscrit *svāmin* « maître, propriétaire ». Sur la foi de son interprète ou de ses informateurs, il tient le mot *gomin* pour un titre de supériorité, de maîtrise.

Dans la génération qui suivit immédiatement Candragomin, Tāranātha mentionne un Kamalagomin (p. 193), de l'Inde méridionale, « qui vivait dans la

(1) Par exemple, *Rudrakōça*, cité dans PW., t. V, Nachtr.: « gomī nindya-praçastayoh ».

contemplation du Mahāyāna. était serviteur de bhikṣus, et upāsaka ». Pour cet autre gomin, comme pour Candragomin, Avalokiteśvara se manifeste et accomplit un miracle. Kumārananda, de l'Inde méridionale, est aussi qualifié par Tāranātha (268 sq.) d'upāsaka-gomin ; « il enseigna 5.000 upāsakas et tous comprirent la *Prajñāpāramitā* ». Kumārananda, l'upāsaka-gomin, fait pendant à Matikumāra, l'upāsaka-grhastha (maître de maison) qui convertit 10.000 personnes, par son enseignement, au dhyāna du Mahāyāna. La tradition grammaticale a conservé le souvenir d'un autre gomin, Indragomin, qui n'est connu que de nom (*Ind. Ant.*, XV. 181). La littérature singhalaise compte parmi ses notoriétés Guruḷu Gomi, auteur de l'*Amāvatura* et du *Dharma-pradīpikāva*, daté tantôt du VI^e siècle (règne d'Aggabodhi I, 564-598), tantôt du XII^e siècle (Geiger, *Literatur und Sprache der Singhalesen*, p. 4).

En épigraphie, je n'ai pas rencontré la mention d'un gomin avant le début du VI^e siècle. Une charte dumahārāja Hastin, datée de 191 Gupta (510-511 ap. J.-C.), stipule une donation faite à des brahmanes de l'école Chandoga-Kauthuma, parmi lesquels se rencontre un certain Gomika-svāmin (*Corpus*, III, n^o 23). Le mahārāja Hastin régnait dans le Baghelkhand, une des divisions de l'Inde centrale. Son contemporain et son voisin, Ćarvanātha, qui régnait dans le Bundelkhand, octroie un village en don à un personnage nommé Choḍugomika (*ibid.* n^o 29); Choḍugomika reparait sous la forme de Choḍugomin dans une charte du roi Saṃkṣobha, un autre prince du Bundelkhand, datée de l'an 209 Gupta (528-529 ap. J. C.). Au début du VII^e siècle, le roi du Népal Ćivadeva délègue par trois fois à l'exécution de ses ordres un certain Bhogavarma Gomin, désigné dans une autre charte sous le nom de Bhogavarman, sans addition du titre.

Les noms, dans l'Inde comme dans le reste du monde, sont assujettis à la mode ; sans prétendre tirer de la forme d'un nom une preuve certaine de sa date, il est permis cependant d'en tenir compte comme d'un indice. Les documents que j'ai rassemblés ici donnent à croire que le titre de gomin jouit d'une faveur spéciale au VI^e et au VII^e siècle. Il semble être réservé dans le bouddhisme à des laïques (upāsakas) de rang élevé qui combinent les dignités du monde avec la pratique des observances et l'étude de la loi. Pour rendre cette notion, Wang Hiuan-ts'ō, un peu avant Yi-tsing, avait employé le mot *tchou*, « maître » ; Yi-tsing a pu recourir au terme *kouan* 官 qui correspond très exactement à la désignation de « mandarin », puisqu'il indique un personnage officiel, un fonctionnaire.

Avant d'énoncer une conclusion définitive, il nous reste à examiner les arguments qui ont conduit Minayeff et M. Liebich à leurs solutions respectives. Minayeff s'attache à deux séries de données : 1^o Candragomin est antérieur à Dharmakīrti qui le désigne par son nom dans un vers que Tāranātha rapporte ; Dharmakīrti est l'objet d'une allusion indirecte dans la *Vīsavadattā* de Subandhu ; Subandhu

(1) Témoin ce vers anonyme d'un koça cité par Narasiṃha, ap. F. E. Hall, *Vīsavadattā*, Introd. 10, n.

est cité par Bāna ; Bāna est le contemporain de Harṣa et de Huan-tsang. Ainsi Candragomin est antérieur au VII^e siècle. 2^o Tāranātha nous apprend que Candragomin entendit les leçons de Sthiramati ; une œuvre de Sthiramati a été traduite en chinois entre 397 et 439 ; Sthiramati ne peut pas être postérieur à cette date, et Candragomin qui est son élève le suit d'une génération.

La première de ces deux données est purement illusoire. Subandhu ne souffle pas mot de Dharmakīrti ; dans un passage où il s'amuse à peindre son héroïne à l'aide des comparaisons les plus baroques, étayées sur des équivoques subtiles, il glisse ce trait : « Elle était ornée de parures comme une assemblée de bouddhistes », *bauddha-saṃgatim ivālaṃkārabhūyitām* (p. 235). Le rapport, évidemment, ne saute point aux yeux. Le commentateur Çivarāma Tripāthin, qui vivait au XVIII^e siècle (Aufrecht, *Catal. catalogorum*, s.v.), à une époque où l'Inde ne savait plus rien du bouddhisme, glose la comparaison en ces termes : « dans un sens, *Alaṃkāra* est un ouvrage composé par Dharmakīrti ; dans l'autre, *alaṃkāra* signifie parure ». J'avoue que la comparaison ne me paraît pas plus claire après la lecture de la glose. En quoi l'*Alaṃkāra* composé par Dharmakīrti peut-il orner une assemblée de bouddhistes ? Il me paraît évident qu'il faut lire *saṃgītīm* au lieu de *saṃgatim* ; *saṃgīti* signifie au propre « un chœur », mais dans la langue du bouddhisme il s'applique aux conciles où les textes sacrés étaient chantés en chœur, et il figure fréquemment dans le titre des ouvrages religieux du Grand Véhicule, témoin le *Saṃgīti-paryāya*, un des textes canoniques de l'Abhidharma, attribué tantôt à Mahākauṣṭhīla, tantôt à Çāriputra lui-même. Ainsi s'expliquerait, mieux que par *saṃgati*, la glose recueillie par le commentateur Jagaddhara : « *saṃgati* est un terme technique des bouddhistes qui équivaut à *siddhānta*, théorie, doctrine ». Le terme *alaṃkāra* a eu la même fortune ; les écrivains mahāyānistes aiment à l'introduire dans le titre de leurs compositions, si bien que certains lexicographes ont fini par lui attribuer le sens de « traité bouddhique ». Dharmakīrti a pu composer un *alaṃkāra* ; comme le souvenir de cet auteur a survécu longtemps dans les écoles brahmaniques (Aufrecht, *s. n.*), le commentateur que Çivarāma copie a naturellement évoqué Dharmakīrti à propos de l'*alaṃkāra* (1). Dharmakīrti est représenté dans le canon chinois par deux ouvrages ; encore son nom, traduit sans transcription, a-t-il déjoué la sagacité de M. Nanjio, qui a rétabli Dharmayaças, au lieu de Dharmakīrti, pour le chinois *Fu-tch'eng* 法稱, « gloire de la loi ». L'un de ces deux ouvrages est le *Tu cheng tsi p'ou sa hio louen*, que M. Nanjio rend hypothétiquement par : *Malūyāna-saṃgītībodhisattvavidyācūstra* (n^o 1298) ; l'autre est le *Kin kang tchen louen*,

(1) Le lien établi entre Dharmakīrti et l'*alaṃkāra* semble se montrer dans le *Surva-durṣana-saṃgraha* ; F.E. Hall (*Vāsav.*, Introd., *loc. laud.*) a déjà signalé que cet ouvrage cite (p. 14 de l'éd. de la Bibl. Indica) une strophe de l'*Alaṃkārasarvasra*, et à la page suivante cite une ligne de Dharmakīrti. Le rapprochement indiqué par Hall a pu se transformer aisément en relation de fait chez un commentateur hindou.

la *Vajrasūci* (n° 1303), dont l'original sanscrit, encore existant, est attribué par les manuscrits à Aṣvaghōṣa. L'allusion de Subandhu peut tout aussi bien s'appliquer par exemple à Aśaṅga, auteur du (*Mahāyānābhūdharmasaṅgītiśāstra*), du *Sūtrālaṃkāra* et de l'*Abhisamayālaṃkāra*. La comparaison de Subandhu signifie à la fois que Vāsavadattā était ornée de parures comme un concile bouddhique, paradoxe qui annonce un autre sens caché, et aussi, pour parler un langage algébrique qui n'est pas hors de mise en pareil cas, que Vāsavadattā était aux parures ce que la *saṅgīti* bouddhique est à l'*alaṃkāra*.

La prétendue allusion de Subandhu une fois éliminée, la date approximative de Dharmakīrti n'offre plus de difficultés. Selon Tāranātha, Dharmakīrti naquit vers l'époque où se place, entre autres faits, l'avènement du roi Pañcamasimha, fils et successeur du roi Bharṣa qui avait donné sa fille Tārā en mariage à Candragomin (p. 175). Le roi Prasanna, frère et vassal de Pañcamasimha, « honora Candrakīrti, Candragomin et tous les savants de Nālanda » (p. 159). Yi-tsing, dans ses *Mémoires* (Takakusu, *loc. laud.*, p. 181), nomme Fa-tch'eng (Dharmakīrti, comme ci-dessus) parmi les grands docteurs de l'époque récente, à la suite de Tch'en-na, Hou-fa (Dharmapāla), et devant Kiai-hien (Ālabhadra), le contemporain et l'ami de Hiu-an-tsang; l'énumération se continue avec Che-tseu-yue, Ngan-houei, Tō-houei, Houei-tō, etc... Le seul fait à retenir ici, c'est que, dans l'énumération, quel que soit le principe de classement adopté par Yi-tsing, figure un personnage qui vivait certainement dans la première moitié du VII^e siècle ap. J. C. D'autre part ce groupe tout entier est postérieur à Vasubandhu, Aśaṅga, Saṃghabhadra et Bhavaviveka, qui sont rangés par Yi-tsing dans la période moyenne, entre les anciens et les récents. Or Vasubandhu, le premier des docteurs de la période moyenne, est le maître de Sthiramati; nous sommes ainsi conduits au second élément du problème posé par Minayeff.

Les indications touchant Sthiramati sont, par un jeu singulier du hasard, obscures et confuses à l'envi dans les ouvrages chinois. Hiu-an-tsang, si précis d'ordinaire, est désespérément énigmatique sur le compte de Sthiramati. Il ne cite jamais en transcription la forme sanscrite de son nom. Au livre IX des *Mémoires* (trad. Julien, III, 46), il nomme, parmi les docteurs illustres de Nālanda, au cours d'une énumération parallèle à celle d'Yi-tsing que j'ai citée plus haut (Hou-fa, Hou-yue, Tō-houei, Kien-houei..., Kiai-hien), un Kien-houei 堅慧, dont le nom signifie littéralement: Intelligence, Esprit solide; et Julien écrit dans une note à propos de ce nom: « J'aurais proposé Vinīçitamati qui répond à Kien-houei dans le nom du 237^e Bouddha du Bhadrakalpa, si le dictionnaire *Mahāvvyutpatti* ne m'avait fourni Sthiramati dans une liste de religieux célèbres ». Sthiramati figure en effet au § 177 du Dictionnaire tétraglotte; mais sans ce secours, Julien, de son aveu même, se serait fourvoyé. Encore, s'il n'avait rencontré le nom du Bouddha Vinīçitamati, aurait-il été amené à interpréter *houei* par *prajñā* auquel il répond constamment, tandis que le sanscrit *mati* est d'ordinaire représenté en chinois par 意 *yi*. Kien-houei est encore nommé à côté de Tō-houei au livre XI des *Mémoires*, dans la notice sur le royaume de Valabhi :

« A une petite distance de la capitale, il y a un grand couvent qui a été construit jadis par les soins de l'Arhat *O-tche-lo*. Ce fut là que les *P'ou-sa* (Bodhisattvas) Tō-houei (Guṇamati) et Kien-houei (Sthiramati) fixèrent leur séjour et composèrent divers traités qui tous se sont répandus avec éclat » (Julien, III.164).

Le *Tripitaka* chinois ne contient qu'un seul ouvrage attribué à Kien-houei p'ou-sa (Sthiramati Bodhisattva) ; c'est un court traité intitulé *Ta cheng fa kiai wou tch'a pie louen* (*Mahāyānadharmadhātuvaiçeṣatūcāstra*??) ou encore, d'après une note de la seconde traduction, *Jou lai tsang king louen* (*Tathāgata-garbhasūtraçāstra*) (Nanjio nos 1258 et 1318; éd. jap., XIX, I, 134), qui a été traduit deux fois, par Devaprajña et autres, en 691, vers l'époque même où Yi-tsing écrivait ses *Mémoires*. Rien, dans le repère fourni par cette double traduction, ne contrarie ma thèse sur la date de Candragomin. L'ouvrage traduit en 397-439, et qui sert de base au système chronologique de Minayeff, a pour auteur Kien-yi-p'ou-sa, le Bodhisattva Kien-yi, Esprit solide. Kien-yi correspond, je le reconnais, avec une exactitude parfaite, au nom de Sthiramati. La date de la traduction paraît être sûrement établie. Le traducteur, un moine chinois du nom de Tao-t'ai 道泰 (Nanjio, App. II, 71) a collaboré avec Buddhavarman à la traduction de la *Mahāvibhāṣā* entre 425 et 439. Le *Siu kao seng tchouan* semble l'ignorer parmi les traducteurs. Il mentionne toutefois un moine du même nom (chap. XXV, p. 11^a; boîte XXXV, fasc. 1) et de la même époque (au temps des Wei, période *yi-hi* (415-418 ap. J.-C.), qui mérita la notoriété par un miracle insigne d'Avalokiteçvara. Les catalogues du *Kou kin yi king l'ou tche* et du *Tu t'ang nei tien lou*, composés en 664, ne donnent aucun renseignement sur la vie de Tao-t'ai; le *Nei tien* se contente de renvoyer à l'ancien catalogue des T'ang, *T'ang kieou lou*. Le *K'ai yuan che kiao lou*, compilé en 713-741, fournit les maigres renseignements que M. Nanjio a insérés dans son catalogue : Tao-t'ai était allé vers l'Ouest, il en rapporta des textes de sūtras et de çāstras, collabora avec Buddhavarman à la traduction de la *Vibhāṣā*, et traduisit pour son compte personnel deux ouvrages : le *Ta tchang fou louen*, *Mahāpuruṣaçāstra* (Nanjio, n° 1242; éd. jap. XIX, V, 46-56), œuvre de Ti-po-lo p'ou-sa (Devala Bodhisattva), et le *Jou ta cheng louen*, *Mahāyānāvātūraçāstra* (Nanjio, n° 1243; éd. jap. XIX, 2, 61-73) œuvre de Kien-yi p'ou-sa. Le *Jou ta cheng louen* est un ouvrage intéressant et qui mériterait une étude particulière ; il cite Nāgārjuna (et nommément le *Madhyamaçāstra*), Āryadeva, Kumārata, la *Vibhāṣā*, et à plusieurs reprises le *Buddhacarita* (*Fo pen hing*) par Vararuci Bhikṣu. Ainsi toutes les autorités qu'il allègue appartiennent à la première école du Mahāyāna, au groupe qu'Yi-tsing nomme les anciens. Ce trait garantit l'antiquité de l'ouvrage, mais exclut du même coup l'identité de Kien-yi avec Sthiramati, disciple de Vasubandhu. Après la transformation du Mahāyāna opérée par Asaṅga et Vasubandhu, Sthiramati aurait eu recours à des autorités plus modernes. Il est donc nécessaire de supposer l'existence d'un premier Sthiramati, ce qui n'a rien de surprenant dans cette histoire littéraire de l'Inde où les mêmes noms reviennent si souvent. Et du même coup l'irrégularité apparente de la traduction adoptée

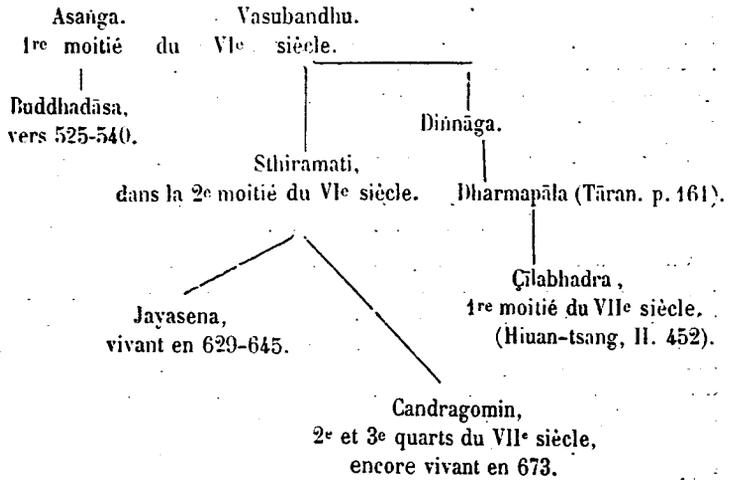
par Hiuan-tsang : Kien-houei au lieu de Kien-yi, s'éclaire et se justifie. Pour éviter une confusion avec l'ancien Sthiramati, auquel le nom de Kien-yi était affecté déjà par l'usage, Hiuan-tsang rendit par Kien-houei le nom du second Sthiramati ; et Devaprajña un demi-siècle plus tard suivit l'exemple de Hiuan-tsang. Le cas du second Sthiramati détermina par analogie la traduction du nom de Guṇamati, son inséparable compagnon ; Kien-houei entraîna Tō-houei.

Le scrupule qui avait décidé Hiuan-tsang à commettre une inconséquence semble se manifester encore chez lui par une autre étrangeté. Parmi les œuvres indiennes qu'il traduisit après son retour en Chine, se trouve une œuvre d'un Ngan-houei 安慧 p'ou-sa, le *Tu cheng a pi ta mo tsa tsi louen* (*Mahāyānābhīdharmasamṃyuktasamgītiṣāstra* ??) (Nanjio n° 1178 ; éd. jap. XVIII, 8), qui est un commentaire sur le *Mahāyānābhīdharmasamgītiṣāstra*, ouvrage d'Asaṅga. Le *Tripitaka* chinois contient encore deux autres ouvrages sous le nom de Ngan-houei-p'ou-sa : le *Tu cheng kouang wou yun louen* (*Pañcaskandhavaipulyaṣāstra*) (Nanjio n° 1157 ; éd. jap. XX, 10, 66-70), commentaire sur le *Pañcaskandhakaṣāstra* de Vasubandhu, traduit par Divākara en 685 ; et le *Tu cheng tchong kouan che louen* (*Mahāyānamadhyadhyanavyākhyāṣāstra* ??) (Nanj. 1316 ; éd. jap. XIX, II, 1-25), commentaire partiel du *Prāṇyamūlaṣāstra* ou *Mudhyamaṣāstra* de Nāgārjuna, traduit par Wei-tsing et autres en 1009-1050. Ngan-houei, par la nature de ses œuvres, appartient donc bien à l'école de Vasubandhu et d'Asaṅga, et se range chronologiquement entre ces maîtres et son premier traducteur Hiuan-tsang. L'historien de la Vie et des Voyages de Hiuan-tsang mentionne (livre IV ; Julien, p. 212) Ngan-houei p'ou-sa comme le maître qui avait enseigné la grammaire à Jayasena, le maître des ṣāstras, que Hiuan-tsang connut presque centenaire. Jayasena était donc né vers le milieu du VI^e siècle et Ngan-houei, qu'il avait eu pour maître dans sa jeunesse, enseignait dans le troisième quart du même siècle.

Ngan-houei reparait chez Yi-tsing dans l'énumération que j'ai déjà rapportée. Ngan-houei y tient la place occupée par Kien-houei dans la liste parallèle de Hiuan-tsang, accoté qu'il est à Tō-houei, Guṇamati. L'inséparable compagnon de Guṇamati, c'est Sthiramati. Ngan-houei serait donc en fin de compte un autre essai de traduction du nom de Sthiramati, et qui remonte aussi à Hiuan-tsang. Sthiramati, le disciple de Vasubandhu et d'Asaṅga et le maître de Jayasena, aurait donc fleuri vers 550-580 ap. J. C. L'épigraphie confirme pleinement cette donnée. Une charte du roi Dharasena II de Valabhi, datée de 587-588 ap. J. C., mentionne le couvent fondé par le roi précédent en faveur de l'ācārya bhadanta Sthiramati. Le roi précédent était Guhasena, de qui les chartes s'étendent de 558 à 567. Les titres donnés à Sthiramati indiquent clairement l'illustre docteur de ce nom. Enfin Hiuan-tsang, dans un passage que j'ai cité, signale le couvent de Valabhi où vécurent Sthiramati et Guṇamati.

Une série de synchronismes confirme encore cette date. Dès 1890, j'ai montré dans mon *Théâtre indien* que la carrière de Vasubandhu couvrait toute la première moitié du VI^e siècle ; dans mes *Donations religieuses des rois de Valabhi*,

j'ai appelé l'attention sur une inscription du roi Dhruvasena I, qui porte la date de l'ācārya bhadanta Buddhādāsa entre 525 et 540. Or Buddhādāsa est l'élève d'Asaṅga, et la période de son activité coïncide avec les débuts de Sthiramati (Tāranātha, pp. 104 et 127). Je ne crois pas inutile de rappeler en même temps que le prétendu Jina, introduit par Julien dans la littérature bouddhique, est un simple idolum libri. Tch'en-na 陳那 est une forme abrégée de Mo-ho-tch'en-na-kia 摩訶陳那伽, en sanscrit Mahā Dīnāga. Tch'en y représente Din comme dans *dīnāra* 陳那羅 expliqué par « pièce d'or » 金錢. La tradition japonaise, au reste, a de tout temps connu et affirmé cette identité, qui se trouve encore consignée dans le récent et excellent livre de M. Inouye sur les sectes étrangères 外道哲學 (p. 135) (1). L'identité éclate aux yeux si on rapproche la notice de Hiuan-tsang sur Tch'en-na (III, 106) de la notice de Dīnāga dans Tāranātha (pp. 130 sqq.). La succession des maîtres et des disciples s'établit donc ainsi :



Les arguments de M. Liebich sont tirés d'un ordre de faits tout différent. M. Liebich discute tout d'abord le passage obscur de la *Rājatarāṅginī* (I, 176), qui mentionne Candra et sa grammaire. Le nombre des consultations déjà publiées sur

(1) A propos de Dīnāga lui-même, qu'il me soit permis de rectifier sur un autre point le catalogue de M. Nanjio, qui rend à nos études tant de précieux services. Le Tripitaka chinois contient une œuvre intitulée *Fo mou pan jo po lo mi to yuon tsi yao yi che lonen* (Nanjio, n° 1310, éd. jap. XX, 10, 130-141) et qui a pour auteur San-pao-tsouen p'ou-sa, nom que M. Nanjio restaure dubitativement en sanscrit : Triratnārya (Bodhisattva). En outre M. Nanjio propose du titre chinois cette traduction hypothétique : *Buddhamātrkaprajñāpāramitāmahārthasamgītiçāstravyākhyā*. L'ouvrage a été traduit en chinois par Che-hou (Dānapāla ? ou plutôt Dānapālita) entre 980 et 1000. C'est un commentaire sur un ouvrage de Ta-yu-long p'ou-sa, intitulé *Fo mou pan jo po lo mi to yuon tsi yao yi lonen* (Nanjio, 1309 ; éd. jap. XIX, n° 11) : *Buddhamātrkaprajñāpāramitāmahārthasamgītiçāstra*. Par l'effet d'une confusion désastreuse, M. Nanjio a traduit dans son catalogue entier le nom de Ta-yu-long p'ou-sa par :

ce texte indique assez qu'il est gravement malade. Il me paraît superflu d'entrer ici dans le débat (1); la seule donnée qu'on puisse tirer de ce vers touchant la date de Candragomin, c'est que l'auteur de la grammaire Cāndra est postérieur à Patañjali et se place entre Nāgārjuna et Kalhaṇa, qui composa la *Rājatarāṅgiṇī* au XII^e siècle. On s'en doutait déjà. Mais c'est de Candragomin lui-même que M. Liebich prétend tirer une donnée positive et précise. Candragomin, dans sa grammaire, reprend à son compte (I. II. 81) la règle de Pāṇini (III. II. 115) qui prescrit l'emploi de l'imparfait pour rapporter un événement contemporain dont on n'a pas été le témoin. Cette règle est fameuse, car elle a déjà servi de base aux

Nāgārjuna Bodhisattva; il n'a relevé l'erreur que dans les *Additions et corrections* (p. XXXVI) perdues en tête de l'ouvrage. Ta-yu-long 大域龍, « le dragon des grandes régions », traduit exactement le sanscrit Mahādīnāga; ce nom désigne le célèbre disciple de Vasubandhu, le réformateur de la logique hindoue. Le *Fo mou.... yao yi louen* n'est autre que l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsāṃgraha*, conservé dans une version tibétaine; et le commentaire de San-pao-tsouen, « le vénérable aux trois joyaux », est l'*Āryaprajñāpāramitāsāṃgrahakāvīkāya* (*Tandjour, Mdo*, vol. la) qui a pour auteur Triratnadāsa. C'est donc ainsi qu'il faut rétablir l'original sanscrit du nom San-pao-tsouen. Nous savons par Tāranātha (p. 140) que Dīnāga et Triratnadāsa étaient liés par une intime amitié, et qu'il leur arriva même de collaborer.

(1) Je tiens pourtant à signaler une méprise commise par tous les interprètes au v. 173:

*bodhisattvaḥ ca deḥ 'smim eko bhūmiṣvara 'bhaṇat
sa ca nāgārjunaḥ ṣṛimān śaḍarhadvanasumcraṇi.*

On traduit toujours « bhūmiṣvara » par « roi », et sur la foi de cette traduction on insère Nāgārjuna dans la liste des souverains du Cachemire. Je ne doute pas que « bhūmiṣvara » soit ici l'expression technique si usitée dans la langue du bouddhisme, et qu'il faille entendre : « Au temps de ces rois (Kaniṣka etc.), quand 150 ans s'étaient écoulés depuis le nirvāṇa, un Bodhisattva devint le prince des bhūmis par excellence, et c'était le fameux Nāgārjuna qui demeurait au bois des six Arhats ». Les bhūmis sont les dix stages que doit successivement franchir un Bodhisattva. La tradition établit un rapport étroit entre la doctrine des bhūmis et Nāgārjuna, qui en est le père ou le parrain. D'autre part, la tradition met également en rapport de date Kaniṣka et Nāgārjuna, comme M. Stein l'a justement observé.

S'il m'est permis ici de proposer à mon tour une interprétation du fameux vers I. 176, puisqu'il s'agit de Candragomin, je le traduirai littéralement sur le texte de M. Stein, sans introduire la moindre correction : « C'est de cet endroit que Candra l'acārya et d'autres reçurent l'explication traditionnelle du *Mahābhāṣya*, et ils purent en conséquence remettre l'ouvrage en circulation et composer leur propre grammaire ».

M. Stein reproche avec raison à la traduction de M. Kielhorn de supprimer toute relation entre le vers 176 et le contexte; les traductions antérieures de Lassen, Goldstücker, etc., supposaient d'autre part que Candra était contemporain d'Abhimanyu, successeur immédiat des Indo-Scythes; c'est là un système qui ne trouverait plus de défenseur. La traduction que je propose rattache directement le vers au contexte. Après avoir résumé le règne des trois Turuṣkas, Kalhaṇa passe à leur successeur Abhimanyu. « Abhimanyu fonda une ville qui portait son nom, avec un (temple du) dieu qui porte sur le diadème comme un emblème (l'astre) qui a pour emblème le lièvre (= la lune); la ville avait une richesse prodigieuse; on l'appelait Abhimanyupura » (v. 175). « C'est de là que Candra.... » (v. 176). On comprend que Kalhaṇa ait tenu à rappeler, à propos d'Abhimanyu et de sa ville, un souvenir qui recommandait à tous les hommes de lettres la mémoire du roi, si la renaissance des études grammaticales avait eu pour point de départ la tradition conservée à Abhimanyupura. Dans le passage du *Vākyapudīya* de Bhartrhari qui est parallèle au vers de Kalhaṇa et qui lui a peut-être servi de modèle, le mot *parvata*, montagne, peut fort bien s'appliquer au Cachemire, en dépit du commentateur. « Les dis-

spéculations sur la date de Patañjali. Candragomin, qui imite toujours, donne un exemple calqué sur celui du *Mahābhāṣya*. Patañjali avait écrit : *Arunad yavanah sūketam* ; Candragomin écrit : *Ajaya japto hūnān*. Tel est du moins le texte que fournit à M. Liebich une copie moderne en devanāgarī du *Cāndravyākaraṇa*. Le mot *japto* ne présente aucun sens ; M. Liebich se croit autorisé à lui substituer *gupto*. Sur le texte arbitrairement amendé, il traduit : Le Gupta a vaincu les Hūṇas. Il pense trouver dans ce fait un repère solide, car le premier essai d'invasion des Hūṇas est repoussé par Skandagupta (jusqu'à 480 ap. J.-C.), et les incursions des Hūṇas arrivent à leur terme avec l'année 544 ap. J.-C., où une confédération de princes indiens sous Yaçodharman, Viṣṇuvardhana et Narasiṃhagupta Bālāditya de Magadhā anéantit la puissance de Mihirakula dans une bataille décisive. Quel moment choisir entre ces deux dates extrêmes pour y placer Candragomin ? S'il s'agissait de Mikirakula, Candragomin l'aurait nommé ; l'emploi d'une désignation ethnique, *Hūṇān*, montre que ces peuplades étaient encore pour l'Inde une apparition étrangère. En outre la carrière de Candragomin se concilie mal avec les temps troublés où Mihirakula persécutait le bouddhisme. Donc Candragomin était contemporain de la victoire remportée par Skandagupta sur les Hūṇas ; il appartient à la seconde moitié du Ve siècle.

Je ne m'attarderai pas à chicaner M. Liebich sur sa méthode historique. M. Liebich est un excellent grammairien, familier avec toutes les finesses et les subtilités des doctrines grammaticales de l'Inde. Il ne prétend pas au titre d'historien, et sans essayer de donner le change par un étalage de références, il se contente de prendre pour autorité le petit manuel de M. Rapson sur la numismatique indienne. Je ne discuterai donc pas le détail, très contestable, des faits allégués, et je ne referai pas l'historique des invasions Hūṇas. Mais il est pourtant

ciples de Patañjali laissèrent se perdre l'explication traditionnelle du texte du grammairien ; à la longue il n'en subsista plus que la lettre seule (*granthamātra*, des manuscrits, et rien de plus) dans les pays du Sud (le Dekkhan) ; dans le Nord, les manuscrits même en avaient disparu). Mais Candra l'ācārya et les autres qui cherchaient à la piste les semences du Bhāṣya, reçurent de la montagne l'explication traditionnelle et fondèrent en conséquence plusieurs écoles ». L'histoire rapportée à ce propos par le commentateur Paṅṅarāja est une banale légende de Purāṇa : la montagne serait le mont Trikūṭa, où l'āgama primitif composé par Rāvaṇa est gravé sur des rochers ; un Brahma-Rakṣas y conduisit Candra l'ācārya, Vasurāta le guru de Bhartṛhari, etc., qui prirent ainsi connaissance de l'ouvrage. *Parvata*, la montagne, est une désignation qui convient fort bien au Cachemire ; et Kalhaṇa sans aucun doute se fait l'écho d'une tradition, exacte ou imaginaire, qui célébrait Abhinanyupura comme la ville où s'était conservée l'interprétation authentique de Patañjali, tandis que le reste de l'Inde l'avait oubliée. La légende rapportée par Bühler (*Report*, p. 71) sur Kayyaṭa, le commentateur du *Mahābhāṣya*, peut donner une idée de la légende antérieure, que Kalhaṇa rappelle par une simple allusion, et qui avait pour scène Abhinanyupura, et pour personnages Candragomin, etc. ; il s'agit, dans les deux cas, d'un savant étranger qui arrive au Cachemire et qui constate, avec autant de surprise que d'admiration, que l'interprétation du *Mahābhāṣya* conservée dans la montagne l'emporte triomphalement sur le prétendu savoir des gens de la plaine. D'ailleurs, entre Candragomin et Kayyaṭa, la plaine avait pris sa revanche. Vers la fin du VIII^e siècle, « le roi Jayāpīḍa fit venir de l'étranger des savants professeurs, pour rétablir la connaissance du *Mahābhāṣya*, qui avait subi une interruption dans le royaume » (*Rājatar.*, IV, 488).

nécessaire d'observer que le mot essentiel, qui sert de clef de voûte à cette construction chronologique, est introduit ici par une correction arbitraire : de *japto* à *gupto*, le passage est plutôt téméraire. J'ajouterai que le manuscrit original qui a servi de base à la copie exclut absolument la lecture *gupto*; la lecture qu'il fournit semble être clairement *jartto*. La correction *gupto*, même à la supposer justifiée en paléographie, ne laisse pas de surprendre par son étrangeté. Gupta n'est pas un nom royal; c'est la désignation d'une dynastie dont tous les princes portent des noms terminés en *gupta*. Je ne connais pas d'exemple où un roi déterminé soit désigné par l'élément dynastique de son nom. Gupta est aussi inattendu que le serait, par exemple, Varman ou Vardhana. Passons même sur cette difficulté, il en subsiste une autre, et qui n'est pas moins grave. En dehors des Guptas qu'on appelle Guptas Impériaux, et qui cessent avec Skandagupta, d'autres familles royales ont porté dans l'Inde le nom de Guptas. Les plus connus sont les Guptas du Magadha qui régnaient au cours du VII^e siècle. Un d'entre eux, Dāmodaragupta, périt justement dans une bataille contre un prince Maukhari qui avait remporté une victoire sur les Hūṇas (inscr. d'Ādityasena à Apsad, *Corpus*, III. 42). Ainsi, même au VII^e siècle, longtemps après Skandagupta, des Guptas se trouvaient en contact, au moins indirect, avec les Hūṇas dans l'Inde même.

C'est justement là, en fait, la faiblesse fondamentale du système de M. Liebich. Quel qu'ait été le nom du vainqueur dans l'exemple de Candragomin, le nom des Hūṇas vaincus ne donne pas le moindre repère. Le nom des Hūṇas est connu de longue date dans l'Inde; et il y survit dans la littérature et dans le protocole, comme le nom des Yavanas, quand les Grecs et les Huns ont disparu depuis longtemps. Le *Mahābhārata* nomme à maintes reprises les Hūṇas, p. ex. Vanap., L. v. 1991; Bhīṣmap., IX. 373; l'écriture des Hūṇas figure dans la célèbre liste du *Lalitavistara*. Varāhamihira les cite plusieurs fois dans les listes de peuples; Kālidāsa les range parmi les vaincus de Raghu (*Ragh.*, IV.67). Aux environs de l'an 600, Prabhākara vardhana remporte une victoire sur eux (*Harsacarita*, p. 132). Le fils de Prabhākara, Rājyavardhana, « part vers le Nord combattre les Hūṇas », et revient plus tard couvert de blessures « qu'il a reçues dans des combats victorieux contre les Hūṇas » (*ibid.*, 166 et 196). Vers l'an 1000 encore, Sindhurājase flatte d'avoir soumis un roi Hūṇa (*Ep. Ind.*, I.225); le *Navasāhasāṅkacarita* (XI, 89-90) célèbre Siyaka comme le vainqueur des Hūṇas. Un Pāla du Bengale, Nārāyaṇapāla « a abattu l'orgueil des Hūṇas » (*Ep. Ind.*, II, 163). Karnādeva, roi Kalacuri de Tripurī vers l'an 1100, est marié à une princesse Hūṇa (*Ep. Ind.*, II. 2); il a tenu en échec, entre autres peuples, les Hūṇas (*ibid.*, 9).

Ainsi les arguments que M. Liebich a cru pouvoir tirer du texte de Candragomin ne résistent pas mieux à l'examen que les raisons déduites par Minayeff des informations chinoises. Les Hūṇas ne datent pas Candragomin du Ve siècle, tout comme la traduction chinoise du prétendu Sthiramati ne date pas Candragomin du IV^e siècle. J'ose espérer que, plus heureuse, ma solution recevra

des travaux ultérieurs une confirmation décisive. En fixant la carrière de Candragomin aux trois premiers quarts du VII^e siècle, je ne me suis pas seulement préoccupé, comme avaient fait mes devanciers, de résoudre un problème isolé de chronologie ; je me suis efforcé, au contraire, de rattacher la question à un ensemble plus étendu, et c'est l'accord du résultat particulier avec une série de repères déjà solidement établis qui m'inspire une confiance que je ne crois pas présomptueuse.

LES CHAMS BANI

PAR LE R. P. DURAND, *missionnaire apostolique*

Une étude d'ensemble sur les Chams musulmans du Sud de l'Annam serait, je crois, prématurée dans l'état actuel de nos connaissances. Nous nous contenterons donc ici de la publication d'un manuscrit encore inédit et de quelques notes préliminaires qui pourront ouvrir la voie à de nouvelles investigations.

Les Mahométans du Binh-thuận se donnent à eux-mêmes le nom de *Banī*, transcription de l'arabe Beni, « les fils [du Phophète] ». Ils sont actuellement répartis en 18 villages : 6 à Phanrang, 10 à Phanri, 2 à Phanthiêt, et forment à peu près le tiers de la population chame de l'ancien Binh-thuận. D'après un renseignement que je dois à l'obligeance de M. le Docteur Yersin, on rencontre encore un ilot cham « d'un type plus pur que celui de la plaine » dans la vallée moyenne du Laña (Lagna). Parmi les noms de villages que cite l'explorateur, je retiens celui de Ca-yon, qui confirme mes observations antérieures sur la capitale historique d'un principicule cham, sise au N.-O. de Phanthiêt et qui portait le titre de « nagara Ka-Yen Yarda ». Dans quelle catégorie religieuse faut-il ranger ces Chams du Laña ? Je l'ignore encore. Quant aux Chams de la Basse-Cochinchine et du Cambodge, connus ici sous le nom de *cham baraw*, « Chams modernes », tous mahométans, on lira avec intérêt les recherches que MM. Aymonier et Cabaton ont publiées sur eux (1).

Voici quelques notes sommaires sur les Chams Banī du Binh-thuận :

LEUR RELIGION. — Tandis que les Chams du Cambodge, en correspondance religieuse avec les Arabes de Java et les pèlerins de la Mecque, doivent être plus ou moins sunnites, il semble bien près de la vérité d'admettre que l'islamisme des Chams de l'Annam soit plus ou moins chiite, comme celui que professent les musulmans de l'Inde et de l'Iran. Dans l'*Histoire de la Grande Déesse* dont il sera fait mention plus loin, Hassan et le martyr Hosaïn, les deux fils d'Ali, le gendre chéri du Prophète, évincé du khalifat par les intrigues et l'ambition d'Abou-Bekr et de ses successeurs, sont tous deux mis à une place d'honneur incomparable. Au paragraphe qui traite des demeures notables de la tête, par opposition aux demeures infimes du reste du corps humain, il est dit : « Alwahuk (le Dieu incréé) siège au front ; Uwlwah (Allah, le démiurge) au

(1) E. Aymonier, *Les Tchames et leurs religions*, Paris, 1891. — A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*. Paris, 1901.

sourcil gauche ; Mohammat, au sourcil droit ; Jibarael (l'archange Gabriel), à l'œil gauche ; Ibarahim (Abraham), à l'œil droit ; Açañ (Hassan), à la narine gauche ; Açaï (Hosaïn), à la narine droite ; Haowà (Eve), à l'oreille gauche ; Adam, à l'oreille droite ».

Quant à l'identification de ces deux noms, il n'y a pas d'hésitation possible, car tous les Chams interrogés par moi s'accordent à en faire les fils d'Ali.

Mais, de même que la pureté du Koran fut profondément altérée en Perse par l'infiltration des anciennes doctrines zoroastriennes, de même aussi le peu qui parvint aux Chams de la loi du Prophète se trouva noyé, dès l'origine, dans le grossier brahmanisme et les traditions confuses de la religion primitive des Chams.

LEUR KORAN. — Le texte, intégral ou non, est en arabe, mais entremêlé de longs commentaires en langue chame. Je n'ai pas la compétence nécessaire pour juger de la première écriture, mais il n'est pas exact de dire que peu savent encore transcrire cet arabe incorrect : leur incurable défiance des étrangers les tient trop éloignés pour qu'il soit facile d'obtenir leurs confidences. Ils introduisent quelques modifications archaïques dans leur façon d'écrire le cham moderne : je citerai en particulier leurs trois formes de la voyelle *u*.

Mais, quoi qu'il en soit de leur méthode de transcription de l'arabe, ils en défigurent régulièrement, et souvent systématiquement, la prononciation normale pour lui préférer une phonétique spéciale qui semble mieux correspondre à l'éducation de leur oreille. Ainsi, l'invocation sacramentelle qui commence toutes leurs prières : *Bismi 'llahi 'rahmāni 'rrahīmi* « au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux ! » devient sur leurs lèvres : *Abih similla hyōr rah mōnyōr rah hīmik*.

La différence est encore peu sensible. Par contre, j'ai entendu prononcer très correctement, à ma demande, par un imam Bani l'invocation du muezzin : *Allah ekber la ilah il allah...* à laquelle le même imam m'avouait préférer la cacophonie suivante que j'ai transcrite sous sa dictée :

āulāhū akkabar (3 fois) ;
lā ilāhā illāuwāhuk ;
wū-wū-wā-huk akkabar (1).

(1) Les *Annales des Song* (chap. 489) contiennent la note suivante sur le Champa : 亦有山牛不任耕耨但殺以祭鬼將殺合巫祝之曰阿羅和及拔譯云早教他託生. « Il a y aussi (chez les Chams) des buffles vivant dans les montagnes ; on ne peut pas les employer pour le labourage, on s'en sert seulement pour les sacrifices aux esprits. Au moment d'en immoler un, on lui adresse cette invocation : *A-lo-ho-ki-pa*, ce qui signifie : Puisse-t-il bientôt renaître ! » Cette formule *A-lo-ho-ki-pa* rappelle tellement le *Allah Akbar* des musulmans, qu'il ne semble pas trop téméraire d'admettre qu'il y avait déjà du temps des Song des Chams convertis à l'islam. Il n'y a pas lieu de s'étonner de la signification fantaisiste attribuée par l'annaliste chinois à cette formule. — Dans la même note sur les Chams il y a ce passage : 其風俗衣服與大食國相類 « Les mœurs et les vêtements des Chams ressemblent à ceux du royaume des Ta-che (Tadjik, les Arabes) ». (Note de M. Ed. Huber.)

LEURS PRÊTRES. — Les prêtres portent les noms suivants : 1° *grū* (pô grū, ông grū), président d'assemblée ; 2° *imam* (möm, amöm, ông möm, imöm), prêtre ; 3° *katip*, lecteur de mosquée ; 4° *mödin* (muezzin ?), chantre ; 5° *âçar* (çar, pô çar), maître, professeur.

Il faut remarquer que le nom de *grū* (skr. *guru*) qui désigne des imams d'un grade supérieur, a été emprunté aux brahmanistes ; que le *mödin* se confond avec le *mödwön* de l'autre culte ; que *açar*, également d'origine hindoue (skr. *âcârya*) est : 1° le nom d'une fonction ordinairement exercée par les gurus ou les imams ; 2° le nom générique des prêtres Banī, — tandis que le terme de *başaîh* désigne les prêtres de la religion brahmanique. D'où le dicton suivant :

Pô açar isalam (1) *pô çar pô Mahammad*,

Pô başaîh khaphwör pô başaîh pô nabî Barahim.

« Les pô açar sont de l'islam : ils vénèrent le seigneur Mahomet ; les pô başaîh sont kafirs : ils vénèrent le nabî Ibrahim ».

COSTUME DES PRÊTRES. — Les prêtres Banī ont sur la tête, complètement rasée, une sorte de fez ou de bonnet blanc qu'entoure un volumineux turban de même couleur et dont les franges or, rouge et marron, sont plus ou moins larges et filigranées suivant le grade hiérarchique. En voyage, ils abritent cette coiffure monumentale sous le vaste chapeau des femmes annamites de condition. Dans l'exercice du culte, ils encadrent leur fez d'une sorte de coiffure blanche sertie de passementeries or, couleurs voyantes et clinquant, en forme de toque plate de juge. Comme les prêtres başaîh, ils portent suspendues sur le dos et la poitrine plusieurs paires de bourses en broderie de soie multicolore et, comme eux également, ils tiennent à la main un long bâton en rotin ou en aréquier de montagne dont, pour les seuls gurus, les racines ont été tressées en forme de corbeille. Leur vêtement se compose du sarong blanc, de l'écharpe et de la ceinture frangées, et de la tunique blanche, mais à boutons, des femmes chames, serrée à la taille et échancrée au col, tandis que les prêtres brahmanistes portent également un habit blanc, mais plus ample, de coupe différente et qui se noue avec des cordons. Ils laissent en outre pousser leur chevelure qu'ils tordent « en bouton de fleur » sur le sommet de leur tête. D'où le dicton suivant :

Pô çar âwal kamei, pô başaîh âhyör lakei.

« Les açar sont âwal et filles ; les başaîh sont âhyör et garçons » (2).

MOSQUÉES (*mögik, möngit*). — Ce sont de simples paillottes, aux murs de treillis, orientées à l'Ouest, vers *Maka*, la Mecque. Au fond, le *nymbar*, l'estrade sainte, la cathedra de la doctrine, que l'officiant n'occupe du reste jamais. Dans les cérémonies, le *nymbar* est drapé de tentures blanches ainsi que le fond de la mosquée. Le proverbe suivant spécifie le rôle des prêtres de chacune des religions nationales :

(1) M. Aymonier écrit ce mot : *athalam*, M. Cabaton : *açalam*, on trouve également *isalam* = islam, il n'y a donc aucune obligation de choisir la transcription la plus inexacte.

(2) Sur le sens de *âwal* et *âhyör*, v. p. 58.

*Pô ċar khit than mōgik,
Pô baṣaiḥ khit baganray,
Ċamōnei khit bamoñ.*

« Les aċar (musulmans) gardent les mosquées; les baṣaiḥ (brahmanistes), le baganray ⁽¹⁾; les ċamōnei (buddhistes?), les bamoñ ⁽²⁾ ».

LEURS CÉRÉMONIES. — Le Ramadan (*ramawan, ramōwan*) est religieusement observé dans chaque mosquée par les prêtres Banī, en délégation de toute la communauté.

Dès la veille au soir, les divers ordres des pô ċar se réunissent dans la mosquée pour l'ouverture solennelle du mois sacré. Leur nombre est complété à onze membres par l'adjonction de deux ou trois aċar *gahait*, aspirants qui n'ont pas encore rasé leur chevelure. Chaque travée de l'édifice se métamorphose en un petit campement spécial où chaque retraitant a étendu et disposé sa natte et sa couverture, son oreiller de cuir tendu ou de bois laqué, ses rouleaux de prières et son chapelet d'ambre, son service à bétel et son étui à cigarettes, son crachoir de cuivre et son vase à eau d'argent, son brasero et sa théière.

Le voilà installé pour un mois entier, sans qu'il lui soit permis de sortir de l'enclos de la mosquée, hormis pour les grandes ablutions prescrites au fleuve. Quant aux neuf ablutions rituelles — des deux mains en cadence, de la bouche, des narines, du visage, de la main droite l'eau ruisselant au coude, de la main gauche *idem*, du sommet de la tête, de la nuque, des pieds jusqu'aux chevilles, — elles se font près de grands récipients d'eau disposés *ad hoc* sous le porche de la mosquée.

Négligées, ou peu s'en faut, le reste de l'année, ou remplacées par des équivalents qui n'ont rien de liturgique, les cérémonies saintes des ablutions, des cinq prières de la journée, de l'imprécation du Moghreb ou du couchant, etc., sont scrupuleusement observées durant le mois du Ramadan. C'est le mois du jeûne expiatoire, *balan òk*, qui rachète et compense, même préventivement, les défaillances du reste de l'année. C'est ce que rend l'axiome suivant, dû à l'ironie des frères brahmanistes :

Nī anōk ċam bañ katē dalhau nan bulan tajuh lei bañ cabur bulan thū-lupan; nī gah pô ċar bañ muk kei nan thū pluḥ dwa bulan nan, byak rei hai oḥ.

« Nous autres Chams, nous fêtons le Katē à la septième lune; puis, le Ċabur à la neuvième lune. Mais les Banī, qui n'ont que les anniversaires des défunts, les festoient douze mois sur douze: est-ce vrai, oui ou non? ».

(1) Sorte de grand panier en bambou renfermant les objets du culte. Voir Cabaton, *Recherches*, p. 56.

(2) Petites pagodes. Le nom de *ċamōnei* viendrait, selon M. Cabaton (p. 23), du pâli *samaṇa*, religieux *buddhiste*.

LE KATAN. — Le Katan est une cérémonie toute symbolique qui figure et remplace la circoncision pour les Chams Banī. L'âge requis est la cinquième année. Mais, dans la pratique, les jeunes gens la diffèrent jusqu'à l'époque de leur mariage qu'elle doit toujours précéder. C'est ce qu'ils appellent « entrer en religion » ; à cette occasion ils se choisissent un nom dans le calendrier musulman, Ali ou Mohammat ; ce sera leur nom « d'initié » (*ūwal*), par opposition à leur nom cham « de profane » (*āhyōr*), que du reste ils continueront de porter « au dehors ».

LE KARŌH. — De même, pour les jeunes filles, la cérémonie du *karōh* ouvre seule les portes du mariage légal. Voici comment le huyên cham de Phanri m'en a expliqué la genèse ainsi que le symbolisme : « La lune, qui est une divinité féminine, détermine l'âge même du *karōh*. Car de même que la Lune n'atteint sa pleine forme qu'en son quinzième jour, de même la jeune fille n'est nubile qu'à quinze ans : avant cette époque elle est pour tous *tabuñ* (sacrée, interdite) ».

Cette cérémonie se fait avec tout l'apparat possible. Elle consiste essentiellement en ceci que la jeune fille se présente au pô grū, assisté des imams, qui, après lui avoir mis un grain de sel sur la langue, lui coupe sur le front une mèche de cheveux et lui fait boire une gorgée d'eau pure. Par contre, si l'interdit sacré avait été notoirement violé, le prêtre lui couperait cette mèche, non sur le front, mais sur la nuque. Après cette cérémonie, la jeune Chame peut se nouer la chevelure, ce qui, dans tout l'Extrême-Orient, indique le passage au rang de fiancée ou d'épouse.

ENTERREMENTS. — Ils n'ont rien de la solennité des cérémonies brahmanistes : quelques prières faites par les imams, quelques rites très simples, également sept anniversaires, mais dont le dernier est fixé à cent jours seulement après le décès, souvent l'exhumation pour transfert en « terre sainte » dont chaque vallée délient un morceau, et c'est tout. Leur précipitation à se séparer de leurs morts a été saisie par la sentence suivante :

Ĉam mōtai lwai bruk bloh çuh ;

Banī mōtai pagé byōr harei dar.

« Quand un Cham meurt, on laisse son cadavre se décomposer (lentement), puis on le brûle ; quand meurt un Banī, on se hâte de l'enterrer à la première heure du jour ».

MARIAGE. — Le mariage se célèbre avant ou longtemps après sa consommation, et exige d'assez fortes dépenses nécessitées par la présence des imams, du guru et les apprêts d'un festin qui réunit toute la parenté. Je regrette de ne pouvoir donner plus de détails sur ce chapitre.

CÉRÉMONIES PROFANES. — Qu'il suffise simplement d'indiquer ici que, exception faite pour les crémations, les prêtres musulmans sont traditionnellement invités à presque toutes les fêtes des Chams Kafir et que, dans plusieurs cas, le premier et principal rôle leur est dévolu par la coutume.

LA BIBLE BANĪ. — Outre le Koran cham, il existe un ouvrage curieux que je crois utile de publier. C'est un manuscrit inédit, que je tiens d'un musulman de Palei Tanrang, à Phanrang. On se convaincra facilement que le canevas du manuscrit cham est tiré de la Bible modifiée par la tradition musulmane.

TEXTE.

Mī svattik sīdhik | thī mōn thau lei | kā panwōc ānōkhan kā mōn jōn tanōh
 riyā jōn ākan | bloḥ jōn yañ harei bloḥ jōn yañ balan | bloḥ Pō Uwlwaḥ pajōn
 Pō Adam dahlan bloḥ pajōn muk Tiḥ Wā dī rithuk oñ Adam hadei | sañ dok
 dī dalam swargā | bloḥ Pō Uwlwaḥ brei Jībīrael Mōkhāel mōrai pālikhat oñ
 Adam thoñ muk Tiḥ Wā dī dalam swargā rei | bloḥ Pō Uwlwaḥ alin oñ Adam
 thoñ muk Tiḥ Wā dī dalam swargā drap birañ birañ mōn birañ nan boḥ
 kuyau birañ mōn birañ | dalam thā (sā) phun kuyau Pō Uwlwaḥ hakei jwai
 bañ boḥ kuyau nan jswai | bloḥ oñ Adam thoñ muk Tiḥ Wā pajōn anōk hu
 thālīpan pluḥ thālīpan uraḥ gaḥ likei gaḥ kumei | sañ dok thā ribaw thun lwic
 rai dī nōgar Jūdaḥ | bloḥ adac tōl dwa ribuw thun | Pō Uwlwaḥ paḍar Nōh
 jōn nōbī paḍar ṅap ahok dwa rituḥ thun ṅap jōn ahok jō | sañ dok dī nōk
 pabuñ cōk pāk pluḥ dwa thun | bloḥ nōbī Nōḥ wōk nao Mōnkaḥ klau rātuḥ limō
 pluḥ thun | mōn jōn Ipbūrāhim pāk pluḥ thun dok dī nōgar Baitōl mōn kōtdōḥ |
 bloḥ Pō Uwlwaḥ paḍar nōbī Ipbūrāhim mōrai Mōnkaḥ bā thā uraḥ hadyōp mō-
 tyan anansatī Hajar | bloḥ nōbī Ipbūrāhim mōrai mōn tōḥ jalanwōk naonōgar |
 bloḥ hadyōp diḥ dī apwei dī glai min oḥ hu toḥ nōbī oḥ | bloḥ kumar hyā
 maik ṅu nao dwaḥ iā | wōk mōrai bōḥ anōk nan hyā coḥ takai dī hluk ṅar iā
 tagōk bloḥ maik ṅu mōrai bōḥ ain bōk jōn biñwun iā pak nan pyoḥ nōḥmōk
 tōl urak nī | bloḥ nōbī wōk mōrai bōḥ biñwun iā ain tabwōn bak hatai bhap
 banī mōnrai patoḥ gōp pak nan rilō | bloḥ nōbī Ipbūrāhim pajōn kakbaḥ tagōk
 ain kā hu anōk likei anan Sūmāel dok hu pāk pluḥ thun nōbī lwic rai dī
 kakbaḥ | bloḥ adac thālīpan rātuḥ thun | mōn jōn nōbī Mōsā dok dī cōk tor Sīnā
 hu dōḥ thoñ Pō Uwlwaḥ tā ulā | bloḥ adac limō ratuḥ thun | mōn jōn nōbī
 Dalāwōt bloḥ Pō Uwlwaḥ paḍar nōbī Dalāwōt bōk byuḥ tagōk bloḥ oḥ kā
 padañ kakbaḥ oḥ | nōbī lwic rai dī nōgar Baitōl mōn kāt daḥ | bloḥ mōn anōk
 nōbī Dalāwōt anan nōbī Suleiman | Pō Uwlwaḥ paḍar padañ kakbaḥ tagōk bloḥ
 Pō Uwlwaḥ alin nōbī Suleiman thā boḥ cōk mōḥ thā boḥ cōk paryak | bloḥ nōbī
 Suleimōn paḍar rigei patyā mōḥ thoñ paryak nan bloḥ mōk thap dī dalam kak-
 baḥ hadaḥ thyaḥ mōn krun oḥ bik kyōn thā yau o | bloḥ Pō Uwlwaḥ anit brei
 janōn proñ kā nōbī Suleimōn bā rañ mōn dī dalam dunyā ulā liñik nī twei pañ
 nōbī Suleimōn abilī | bloḥ adac thā ribuw thun | mōn jōn nōbī Esā anōk patrī
 Māriyaḥ dī nōgar Baitelmō kat daḥ | bloḥ patrī Māriyaḥ lwic rai pak nan jō |
 bloḥ nōbī Esā anōk patrī Māriyaḥ Pō Uwlwaḥ mōk bā tagōk nao caik pak nōk
 dī dwa tōl liñik | oḥ kā trun mōrai ṅap gruk pak ulā dunyā nī o | bloḥ adac dwa
 rituḥ thun | Pō Uwlwaḥ brei Mōhammat jōn nōbī dok ṅap gruk kakulī dī nōgar
 Mōnkaḥ pāk pluḥ thun | bloḥ Pō Uwlwaḥ paḍar nōbī Mōhammat nat nao ṅap gruk

kakuh dī nōgar Mōñjanaḥ dwa pluḥ klau thun nōbī Mōhaṇmat lwic rai dī nōgar
Mōñjanaḥ | bloḥ adac livik thā ribuw klau ratuh dwa pluḥ thā thun dī nōthak
rimoṇ wa wa nī jō || bloḥ oñ Adan̄ thoñ muk Tiḥ Wā pajōn anōk bloḥ jōn nōbī
tijuh rai || sañ kahryā patom̄ tijuh rai nōbī jōn mōrai sañ bōḥ thālīpan ribuw
klau rātuḥ naṇ thun dī nōthak rimoṇ wa wa nī jō ||

TRADUCTION

Svasti! Siddhi!

Ce livre enseigne clairement l'histoire de la genèse de la terre et du ciel. Création du dieu Soleil. Création de la déesse Lune. Puis le seigneur Uwlwah (Allah) créa d'abord le Pô Adam, ensuite la femme Tiḥ Wā (Ève) ⁽¹⁾, tirée de la côte du Pô Adam. Il les plaça dans un paradis. Ensuite le seigneur Allah ordonna à Jibirael (Gabriel) et Mōkhael (Michel) de servir d'anges gardiens à Adam et à Ève dans le paradis; c'est ainsi. Et il leur donna (la jouissance) de tous les biens ⁽²⁾ (qui s'y trouvaient), ainsi que des fruits de tous ses arbres. Il y avait dans (ce jardin) un seul arbre dont le seigneur Allah leur interdit de manger les fruits; non, ils ne le devaient pas. Plus tard Adam et Ève engendrèrent des enfants au nombre de quatre-vingt-dix-neuf, tant garçons que filles ⁽³⁾. Ils séjournèrent là mille ans, puis vinrent mourir au royaume de Judah. Ensuite, période qui atteint deux mille ans. Après quoi le seigneur Allah ordonna à Nōḥ (Noé) d'être nabī. Puis il lui commanda de faire une arche. Deux cents ans dura la construction de cette arche.

Ensuite l'arche se tint sur le sommet d'une montagne pendant quarante-deux années ⁽⁴⁾. Après quoi le nabī Noé s'en revint à la Mecque (où il vécut encore) trois cent cinquante ans. Naissance d'Ipbarahim (Abraham). Il séjourna au pays de Baitōl ⁽⁵⁾ pendant quarante années. Puis le seigneur Allah ordonna au nabī Ipbarahim de venir à la Mecque et d'emmener une de ses épouses

(1) *Tiḥ*, qui ne répond à rien en cham, pourrait être la transcription du pronominal annamite *thi* appellatif des femmes. D'autres manuscrits portent *Hawā*.

(2) Dans le texte : *birañ birañ mōñ birañ*; à défaut de cham je trouve en malais : *baran baran*, « choses et autres ».

(3) Dans les légendes chames, Pô Nagar Tahā est également mère de 99 enfants « tant garçons que filles ». Ailleurs on lui donne par contre 97 maris (Cabaton, p. 17). Les Chams musulmans, qui ont retouché presque toutes les vieilles légendes à leur profit, ne font qu'une seule divinité de Pô Hawā et de Pô Tahā, la mère des vivants.

(4) Il y a confusion avec les quarante jours et quarante nuits que dura la pluie diluvienne.

(5) Baitōl pourrait répondre au Beth El de la Genèse, XII-8 : « transgrediens ad montem, qui erat contra orientem Bethel, tetendit ibi tabernaculum suum ». — « Baitōl » est plutôt le « Beit Allah » (Maison d'Allah) des Musulmans, qui donnent couramment ce nom à la Mecque. L'énigmatique *Mōñkatdah* qui suit *Baitōl*, n'est sans doute que la transcription de *Makkatu*, la Mecque. D'après la tradition musulmane, Ibrahim a bâti la Caabah à la Mecque (E. H.).

enceinte, nommée la satī Hajar (Agar) ⁽¹⁾. Ensuite le nabī Ipbarahim venu à moitié (?) route s'en retourna chez lui. Dans la suite, sa femme se coucha près du feu (accoucha) dans les bois quand elle n'était plus avec le nabī. Puis l'enfant nouveau-né pleura après sa mère, sa mère qui s'en était allée cherchant de l'eau. A son retour elle vit l'enfant qui pleurait et qui, frappant de son petit pied, avait fait sourdre une source jaillissante. Elle tressaillit de joie en voyant cette fontaine en ce même endroit où la tradition (l'a placée) jusqu'à ce jour. Puis le nabī revenu vit (également) la source et s'en réjouit dans son cœur. Et dans cette même région la race des Banī est extrêmement nombreuse ⁽²⁾.

Ensuite le nabī Ipbarahim édifia la Caabah et se réjouit (vécut heureux) avec son fils nommé Sumael (Ismaël) pendant quarante années encore, puis le nabī mourut à la Caabah. Suit une période de neuf cents ans. Arrive la naissance du nabī Mosā ⁽³⁾ (Moïse) qui séjourna sur le mont Sinā (Sinai) et s'y entretint, prosterné, avec le seigneur Allah. S'écoulent ensuite cinq cents ans. Naissance du nabī Dalawat (Daoud, David) (). Ensuite le seigneur Allah ordonna au nabī Dalawat de construire la forteresse (de Sion), mais non sa Caabah (le Temple), non ⁽⁵⁾. Le nabī mourut au pays de Baitōl Mōnkatdah. Le fils du nabī Dalawat se nomma le nabī Suleiman (Salomon). Le seigneur Allah lui commanda de construire la Caabah. Ensuite le seigneur Allah donna au nabī Suleiman une montagne d'or et une montagne d'argent.

Et le nabī Suleiman fit travailler cet or et cet argent pour en revêtir la Caabah ⁽⁷⁾ (qui devint) merveilleusement belle, au point qu'il ne se vit rien de comparable à elle. Alors le seigneur Allah aima le nabī Suleiman et lui conféra la dignité de grand-officiant pour conduire les hommes sur cette terre, sous le ciel, lesquels doivent tous suivre et écouter le nabī Suleiman. Ensuite intervalle de mille années. Puis naissance du nabī Esā (Issa, Jésus), fils de la Patrī ⁽⁸⁾ Māriyam au pays de Baitelem (Bethléem). Plus tard la Patrī Māriyam mourut dans cette (même) région. Quant au nabī Esā, fils de la Patrī Māriyam, le seigneur Allah l'éleva (à lui) pour régner sur deux des quatre parties du Ciel ⁽⁹⁾. Mais il n'en descend pas pour venir être maître de doctrine sur cette terre des vivants, non.

(1) Genèse, XV, XVI, XVII et XXI.

(2) Les Arabes descendants d'Ismaël, fils d'Agar. La traduction de cette phrase présente quelque difficulté, peut-être non résolue.

(3) Suivant les divers genres de transcription : *Mothū*, *Moçū*, *Mosā*.

(4) Le *d* final n'existe pas en cham; cf. plus loin *Mohammad* pour *Mohammad* et *Mahammad*.

(5) I Reg. XVI, 4.

(6) III Reg. III, 13.

(7) III Reg. V-VII.

(8) Probablement = skr. *putrī* « fille », et par extension « vierge » (?).

(9) Le sens peut-être est autre : « le seigneur Allah l'enleva au deuxième des quatre ciels. Mais il n'en descend pas. . . . »

Puis deux cents ans s'écoulent (1). Le seigneur Allah confère à Mohammat le titre de nabī. Il siégea pendant quarante années comme maître de doctrine, adorateur, au royaume de Makah (la Mecque). Ensuite le seigneur Allah ordonna au nabī Mohammat d'aller faire fonction de guru adorateur au pays de Madjanah (Médine) pendant vingt-trois ans (2).

Après quoi le nabī Mohammat mourut au royaume de Madjanah.

Ensuite s'écoule la période de 1.321 ans (jusqu'en cette) année cyclique du Tigre (3).

Donc Adam et Tiḥ Wā engendrèrent des fils, et de nabī engendrèrent sept royautés. Le calcul de ces sept époques donne le total de 7.306 ans à l'année cyclique du Tigre. C'est tout. »

* * *

Outre cette chronologie religieuse, assez orthodoxe au point de vue musulman, il existe encore un livre saint, vénéré par les Chams à l'égal du Koran. C'est le livre dit de Norsarawan. Il en reste d'assez nombreuses éditions manuscrites, gardées avec un soin jaloux, mais qui me semblent présenter des différences notables entre elles. La première partie traite de la cosmogonie d'après les Chams. Elle a pour en-tête, dans une des éditions que je possède : « Ceci est l'histoire de la grande Déesse » et pour signature, également dans une de mes éditions seulement : « la version des sectateurs de Norsarawan » — c'est-à-dire les Banī. Cette version paraît donc être une falsification. La légende historique est foncièrement chame : mais les musulmans s'y sont faufilés en bonne place, antidatant le plus naturellement du monde la création de leurs imams par le seigneur Mohammat pour lui donner le pas sur celle des baṣaiḥ par le seigneur Ibarahim. C'est le même procédé qu'ils ont mis en œuvre pour remanier la chronique royale des Chams et s'y mettre en tête de liste dans la personne du roi Allah !

Nous rangerons donc ce manuscrit parmi les documents purement chams, ou tout au plus mixtes, dont la publication pourra venir en son temps.

(1) De la mort de Jésus-Christ, 33 A. D., à la naissance de Mahomet, 570 A. D., il y a 537 ans.

(2) La première année de l'hégire est en 622. Mahomet étant mort en 632, son séjour à Médine ne fut donc que de dix ans.

(3) Ici et plus bas, après le nom du cycle, le manuscrit porte : « wa wa ».

ses dieux, Phnom Bâsèt offre encore à l'examen de l'archéologue des vestiges d'un grand intérêt, comme le montreront ces courtes remarques, que M. de Lajonquière ne me saura sans doute pas mauvais gré d'écrire en marge de son exact et substantiel *Inventaire* (1).

Le massif granitique (fig. 2) qui a pris du plus haut de ses sommets le nom de Phnom Bâsèt, se trouve à 25 kilomètres environ de Phnom-penh, dans la province de Samrong Tong. Les hauteurs qui le composent sont au nombre de quatre : 1° *Phnom è lië kdëi*, « montagne à l'Ouest de la bonzerie », petit mamelon sur lequel est un ancien poste français élevé pendant l'insurrection de 1885 ; 2° *Phnom Thboñ*, « mont du Sud », haut de 80 mètres environ ; 3° *Phnom Râp*, « mont aplati », à peu près de même hauteur ; 4° *Phnom Bâsèt*, le sommet principal, haut d'environ 120 mètres.

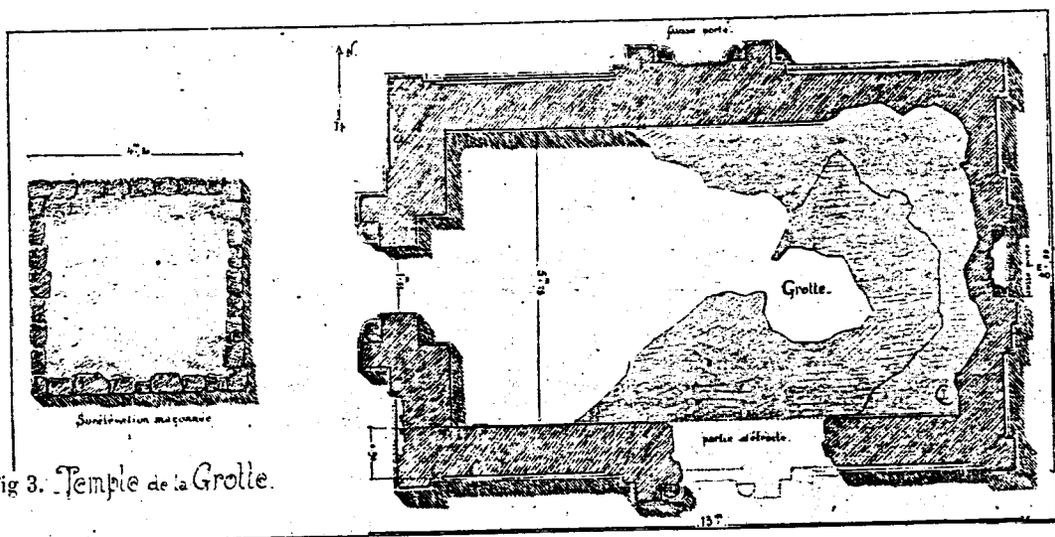


Fig 3. Temple de la Grotte.

Laisant de côté le Phnom è lië kdëi et le Phnom Râp, où rien d'ancien n'a été découvert, nous donnerons quelques détails sur les antiquités du Phnom Bâsèt et du Phnom Thboñ.

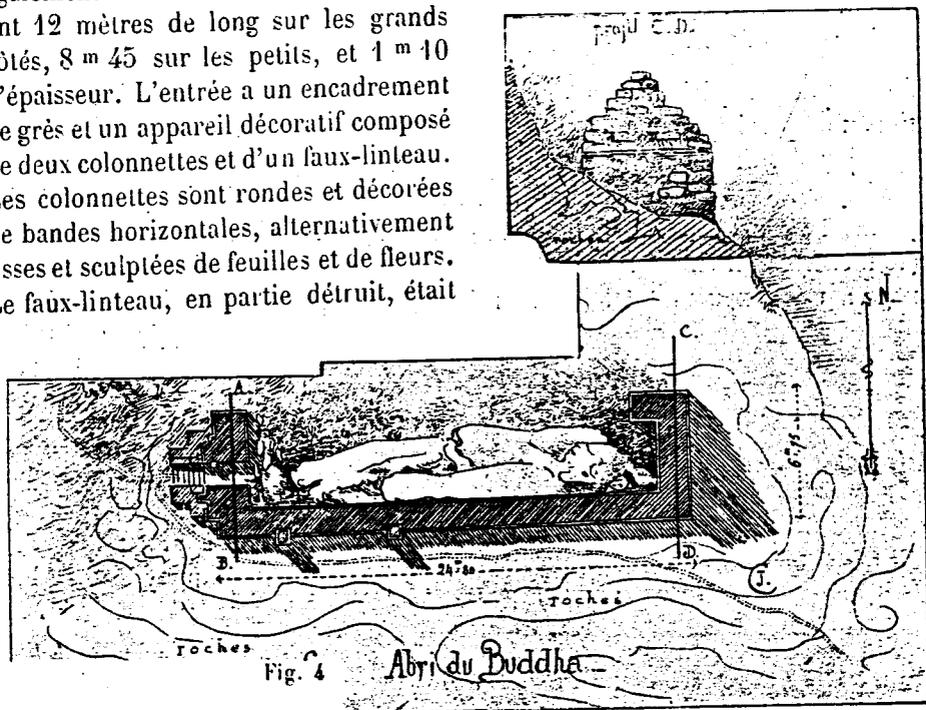
Phnom Bâsèt. — L'étymologie de ce nom n'est pas sûre ; d'après les moines cambodgiens il correspondrait à *prasiddha*, « renommé » ; mais, comme le

Phnom-penh, 5 stèles, dont 2 provenant de Phnom Bâsèt. Il n'y a aujourd'hui dans cette bonzerie que 3 stèles et, au témoignage de tous les moines, il n'y en a jamais eu plus ; l'une est celle de Lovek (*I. S. C. C.* n° XVII) ; les deux autres répondent à la description que donne M. Aymonier des deux inscriptions de Phnom Bâsèt (*Cambodge*, I, 219). Quant aux deux dernières stèles énumérées, celle de Srë Ampil (*ibid.* p. 215) et celle qui contient une donation à Svayambhū et à Çankaranārāyaṇa, je ne suis pas en mesure de dire où elles se trouvent. Cf. L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, pp. XCIX, 77-79, 82.

(1) Les figures qui illustrent cette note sont dues à M. J. Commaille.

préfixe *bà* semble n'être souvent qu'une forme altérée de *prāh* (cf. les doublets *Bà sreï* et *Prāh sreï*, *Bà khan* et *Prāh khan*), il se pourrait que *Bàsət* réponde à *Prāh Siddha* et conservât le souvenir d'un génie ou d'un saint ascète ayant eu pour demeure la grotte sur laquelle s'élève aujourd'hui le seul temple subsistant d'entre les sanctuaires qui couvraient autrefois le massif (fig. 3).

Ce temple, qui se trouve sur la pente N. du phnom, à 250 mètres environ du sommet, est en briques. Il a été construit pour abriter une énorme roche, sous laquelle se trouve une petite grotte naturelle (1). L'entrée de la grotte est à l'O., ce qui a déterminé l'orientation inaccoutumée du sanctuaire, dont l'entrée est également à l'O. Les murs extérieurs ont 12 mètres de long sur les grands côtés, 8 m 45 sur les petits, et 1 m 10 d'épaisseur. L'entrée a un encadrement de grès et un appareil décoratif composé de deux colonnettes et d'un faux-linteau. Les colonnettes sont rondes et décorées de bandes horizontales, alternativement lisses et sculptées de feuilles et de fleurs. Le faux-linteau, en partie détruit, était



également orné de rinceaux de feuillage (type V de la classification de M. de Lajonquière). Au-dessus du linteau, la façade se présente sous l'aspect d'une portion de mur nu, formant saillie sur les côtés. Les parties latérales, en retrait, ont une ornementation sommaire consistant en un panneau central entre deux pilastres lisses, que limitent, en bas, un soubassement de moulures, en haut, une corniche : sur ce panneau est sculptée une façade à fronton circu-

(1) Un autre exemple de temple édifié sur une roche sacrée est le sanctuaire de Thma dolh (Lajonquière, *Inventaire*, p. 35). La roche du Phnom Bāsət n'a aucune forme déterminée, ce qui infirme l'hypothèse émise par M. de L. que le temple de Thma dolh aurait été édifié sur la roche, parce que celle-ci affectait vaguement la forme d'un linga.

laire surmonté d'un couronnement aigu. Les trois autres côtés de l'édifice sont décorés de fausses portes imitant la vraie; l'ornementation est la même. La couverture du temple a entièrement disparu; seule l'épaisseur des murs semble indiquer qu'il était voûté.

Devant l'entrée se trouve une plate-forme en limonite, où sont déposés des débris de statues: la seule qui soit à peu près entière représente une femme coiffée du mukuta conique.

Sur le sentier qui mène au temple, on remarque un fragment de linteau représentant un dieu assis sur trois hansas, le tout supporté par la tête de monstre ordinaire: son visage est brisé; il est vêtu d'un sampot rayé et porte à la main un sceptre ou une massue.

Le palier où s'élève le temple de la grotte est dominé par un escarpement dont le bord supérieur est une longue roche horizontale, qu'une pieuse intention, mal servie par une exécution maladroite, a transformée en Buddha mourant (fig. 4). Une ébauche de forme humaine a été grossièrement taillée dans la pierre; les cavités ont été bouchées avec de la terre et des briques; enfin les parties les plus délicates de la figure — le nez, la bouche, la chevelure — ont été modelées en ciment. On voit par endroits des traces de dorure. Le personnage a une longueur totale de 20 mètres; la tête, du menton à l'extrémité de

l'uṣṇīṣa, a 4 m 50; la main, du bout des doigts au poignet, 2 m 50. Il est allongé dans la direction Est-Ouest, la tête à l'Est; le visage, appuyé sur le bras droit replié, est tourné vers le Nord. La roche est abritée du côté du sommet (côté Sud) par un mur (BD) en blocs de limonite, à hauteur d'appui, de

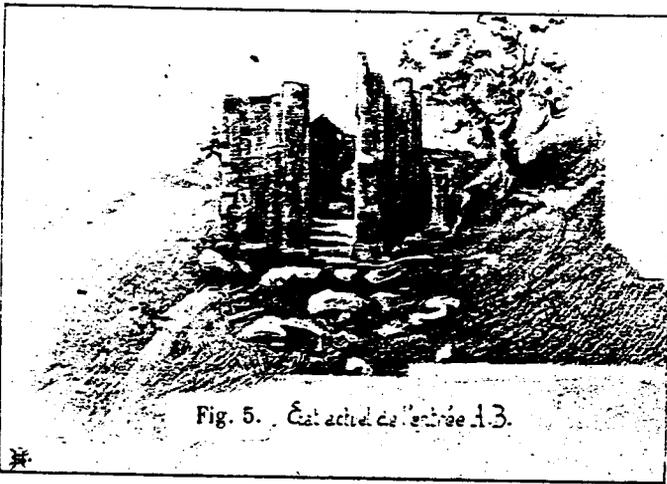
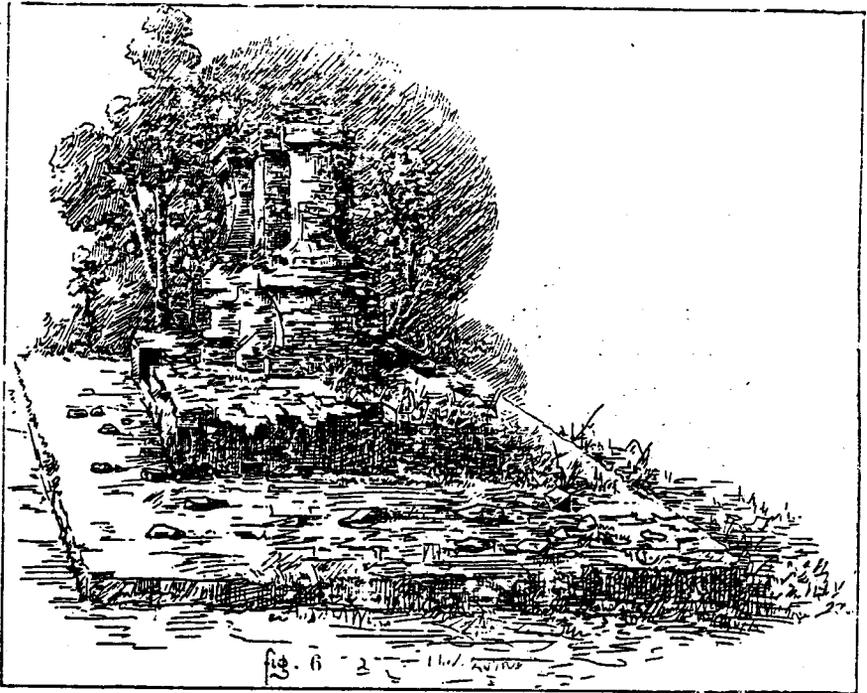


Fig. 5. État actuel de l'entrée A. B.

24 m 80 de long, dans lequel ont été employés deux piliers plus anciens (1). A la tête du personnage est un mur CD de 6 m 75 de long, amorti en pignon; à l'autre extrémité s'ouvre une porte (fig. 5), dont le montant gauche est un ancien

(1) Dans la figure 3, le mur d'abri est coupé par un plan horizontal; BD est le grand côté parallèle à la roche avec indication des deux anciens piliers; CD est le petit mur de tête, dont le profil est à l'angle supérieur de la figure; AB est le côté opposé, où s'ouvre l'entrée, qui est représentée de face dans la fig. 5.

pilier en grès décoré de palmettes ; devant cette porte se trouve l'amorce d'un escalier. Le grand côté Nord, celui qui domine la plaine, est complètement ouvert ; les murs transversaux font seulement un petit retour sur cette face. Toute cette construction est manifestement récente ; mais les piliers réemployés, et surtout les blocs de grès qui ont roulé le long de la pente sur le palier inférieur, semblent attester l'existence d'un édifice plus ancien. Il est probable que le sanctuaire primitif abritait la même roche, déjà sacrée sans doute, mais qui peut-être n'avait pas encore la forme du Buddha. Il n'y aurait rien de surprenant à ce que cette roche métamorphosée en Buddha, de même que la grotte inférieure, enclose dans un sanctuaire hindou, fussent les témoins d'un ancien culte populaire qui s'adressait jadis aux esprits des rochers et des cavernes, et qui ne cessa point d'aller à eux quand le triomphe de nouvelles religions les eût légèrement travestis.



Si on continue à gravir la pente de Phnom Bâset, on rencontre, à 200 mètres du sommet, un abri modeste, sous lequel siège un Buddha en plâtre érigé, suivant la plaque commémorative, en 2438 de l'ère du Buddha (1895 A. D.). Mais l'emplacement est sans aucun doute celui d'un ancien sanctuaire, d'où proviennent peut-être une petite statue mutilée du Buddha sur le Nâga et une cariatide représentant un lion dressé, à cheval sur un petit éléphant (1).

(1) Cette sculpture est reproduite (*Inventaire*, p. 78) par M. de Lajonquière, qui y voit, je ne sais pourquoi, un Garuda.

A 100 mètres du sommet se trouve un petit monticule, dont les pentes sont couvertes de briques et dont le sommet, aménagé en terrasse, présente les restes d'un soubassement en limonite de 5 mètres de côté. C'est certainement l'emplacement d'un petit temple détruit.

Le sommet du phnom portait également un sanctuaire. On n'y voit aujourd'hui qu'un abri grossier couvrant un Buddha moderne sur un socle ancien.

Phnom Thboñ. — Au sommet du Phnom Thboñ s'élève un monument digne d'attention: c'est un stūpa en briques, dont la forme semble garantir l'antiquité (fig. 6). Il n'appartient pas, en effet, à la classe des stūpas modernes, en forme de cloche, si communs au Cambodge et au Siam. Haut de 6 mètres, il repose sur une base carrée, au-dessus de laquelle les lignes ascendantes dessinent une courbe rentrante; le profil des moulures donne en plan un carré aux angles recoupés par deux angles droits.

Le monument tous entier repose sur deux plates-formes soutenues par des blocs de roches: la première a 38 mètres de côté, la seconde 10 mètres.

En descendant du Phnom Thboñ dans la direction de l'Est, on rencontre, à 50 mètres environ du sommet, une clairière solitaire, où s'élève une pauvre chapelle buddhique abandonnée et sans intérêt. Mais nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de remarquer que ces petits bâtiments modernes marquent presque toujours la place d'un édifice ancien. Cette règle se vérifie ici. La construction primitive n'a laissé, il est vrai, aucune trace visible, mais à quelques pas du pagodon qui en occupe la place on peut voir un petit monument extrêmement curieux, qui semble bien être une survivance du vieux sanctuaire (fig. 7).

C'est un autel en grès, de 1^m 10 de haut, ayant pour base un padmāsana, dans lequel s'encastre par un tenon un monolithe rectangulaire sculpté sur ses quatre faces. Deux de ces faces sont identiques: elles ont pour sujet un personnage coiffé du mukuta conique, assis sur un autel, une fleur de lotus à la main. La troisième représente un personnage assis sur un cheval et tenant à la main un sceptre ou une massue. Enfin sur la quatrième face se voit Çiva à dix bras dansant le tāṇḍava. Cette décoration est intéressante: ce n'est pas là toutefois qu'est la particularité la plus remarquable de l'autel: elle est dans la forme de la tablette supérieure. Cette tablette n'est point, comme on pourrait s'y attendre, une snānadroṇī avec ou sans mortaise. Elle porte 17 līṅga de pierre, non encastés dans l'autel, mais taillés dans le même bloc: au centre est un līṅga plus grand (0^m 21); les 16 autres sont rangés en carré autour du līṅga central.

Nous pouvons trouver là une explication assez plausible d'un certain objet religieux, dont la signification est restée jusqu'à présent énigmatique, bien qu'il se rencontre en assez grand nombre au Cambodge. M. Harmand qui a, je crois, signalé le premier ces objets à l'attention des archéologues, décrit ainsi celui qu'il avait trouvé à Koh Ker: « C'est un cube de grès d'environ 50 centi-

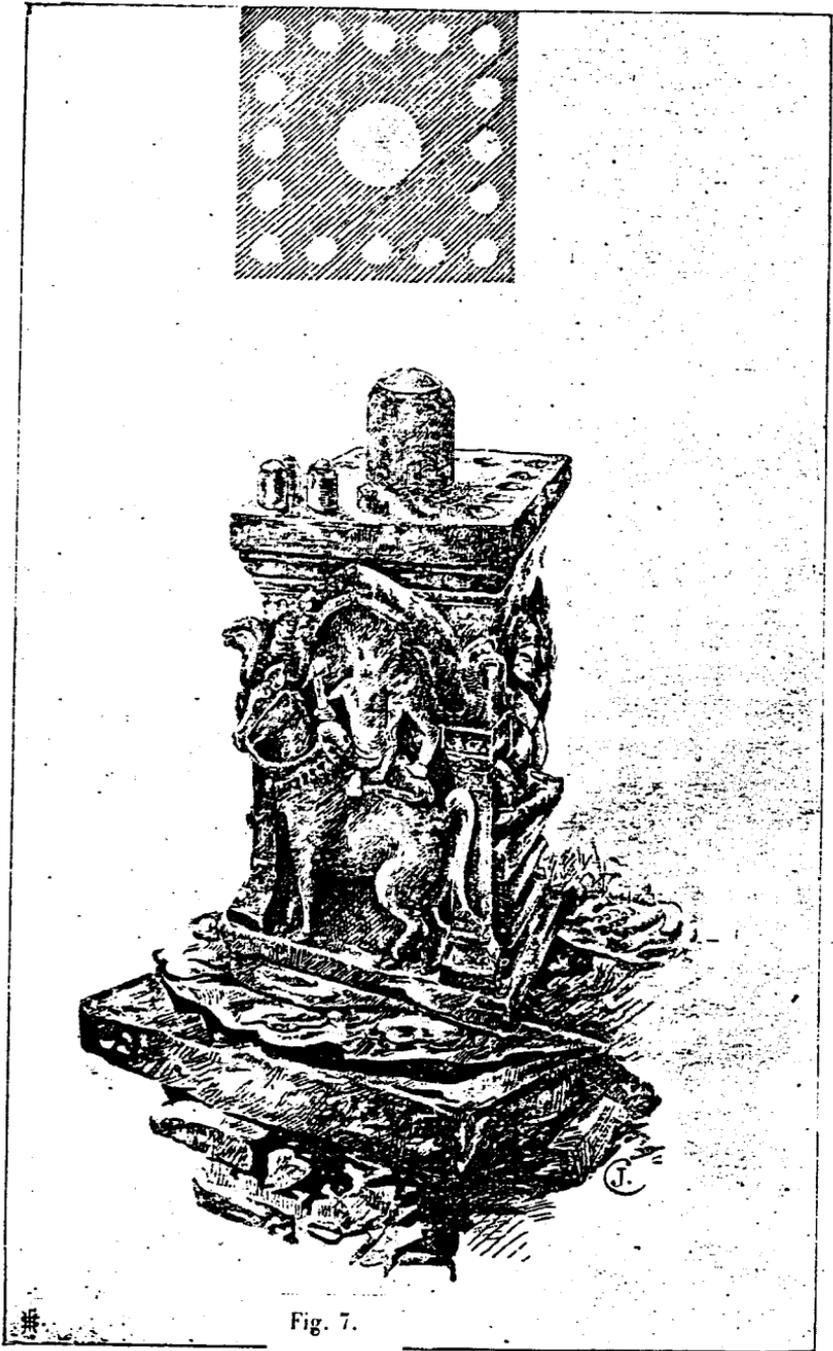


Fig. 7.

mètres, mais un cube mathématique, d'un grain très fin et poli avec le plus grand soin. La face supérieure présente 16 excavations cubiques, 5 sur chaque bord. Au centre existe un évidement plus grand, exactement cubique comme

tout le reste. A voir tout le soin apporté au choix de ce bloc, le fini de son travail, la régularité extrême de ses dimensions, on ne peut en douter, c'était bien là l'idole ou le symbole adoré dans ce beau monument. Ce n'est pas un piédestal : la cavité centrale est trop soignée, ses arêtes trop nettes, sa profondeur trop faible pour avoir jamais reçu l'appendice dont on munissait les statues pour les fixer dans une position invariable. D'après ce que j'ai vu ailleurs, à Angkor, au Baïon, au sommet d'une des portes d'Angkor Thom, ce curieux emblème doit être rapporté au çivaïsme (1). »

Si maintenant on compare le plan de la face supérieure de notre autel, tel qu'il est donné au haut de la figure 6, avec celui du cube décrit par M. Harmand et dont un autre spécimen est reproduit par M. de Lajonquière (2), on verra que la disposition des 17 liṅga de l'autel correspond exactement à celle des 17 cavités du cube. La conclusion s'impose : le cube est un petit autel portatif, dont les trous étaient destinés à recevoir des liṅga soit en pierre, soit plus probablement en cristal de roche ou en métal. Que ces liṅga, mobiles, et peut-être précieux, aient disparu, ce fait n'a rien que de naturel ; ils ont subsisté sur l'autel de Phnom Bâsët, parce qu'ils faisaient corps avec lui ; et leur présence nous autorise à supposer l'existence de ceux dont il ne reste plus d'autres traces que les mortaises destinées à les recevoir.

Voilà donc ce qui subsiste à Phnom Bâsët : une roche enclose dans un temple, une autre roche taillée en Buddha, un stūpa ancien et un autel du liṅga. Tout le reste a disparu : les temples qui couvraient les pentes et les sommets ont été rasés pour faire place aux bicoques d'un buddhisme dégénéré, et les statues qui les peuplaient ont été dispersées. Ce qui reste suffit néanmoins à attester l'importance de cet ancien centre religieux, où des sanctuaires s'élevaient dès le VII^e siècle de notre ère, à la place peut-être où, des siècles auparavant, les peuplades indigènes adressaient leur culte aux esprits des bois et des montagnes.

(1) *Annales de l'Extrême-Orient*, I, p. 369.

(2) *Inventaire des monuments du Cambodge*, p. Cl.

NOTES ET MÉLANGES

LA RELATION SUR LE TONKIN DU P. BALDINOTTI

On savait que le P. Giuliano Baldinotti, italien, né à Pistoia, près de Florence, était le premier missionnaire qui eût visité le Tonkin. M. Nocentini, grâce à l'amitié d'un savant très au courant de l'histoire de Pistoia, put mettre la main sur un exemplaire de l'ouvrage où fut imprimée la brève relation que le P. Baldinotti, après son retour à Macao, où il mourut en 1630, envoya au Général de la Compagnie à Rome. Cette relation est fort rare. M. Capponi dans sa Bibliografia pistoiese la cite comme inédite, ainsi que le P. Zaccaria dans sa Biblioteca pistoiese; M. de Gubernatis ne l'a pas connue dans sa Storia dei viaggiatori italiani (Livourne, 1875). La lettre du P. Baldinotti à ses supérieurs, datée du 12 novembre 1626, a cependant été imprimée dans un petit volume publié à Rome en 1629 par les successeurs de Bartolomeo Zanetti, et intitulé *Lettere dell' Ethiopia dell' Anno 1626 fino al Marzo del 1627, e della Cina dell' Anno 1625 fino al Febraio del 1626* (1). C'est un exemplaire de cet ouvrage que M. Nocentini finit par trouver à la Bibliothèque Nationale de Florence; il y fit copier la relation du P. Baldinotti, et l'a présentée au Congrès de Hanoi, avec une traduction française du Dr Mario Carli, que nous avons un peu retouchée.

RELATIONE DEL VIAGGIO DI TUNQUIM, NUOUAMENTE SCOPERTO

Coll' occasione d'alcuni mercanti Portughesi, che s'offerirno d'andare in una galeotta al Regno di Tunquim, viaggio sino a quest' hora non più fatto; parue bene à nostri Superiori di mandarui me col fratello Giulio Piani Giapponese; accioche io seruissi di Confessore, e vedessi insieme in che dispositione si trouasse quel Regno per riceuere la parola di Dio. Con questa intentione ci partimmo di Macao a' 2. di Febraio, giorno della Purificatione di nostra Signora, del 1626. mettendo nel camino trentasei giorni: si per non hauere certa notizia di questo nouo viaggio, como anco per vna fortuna, che patimmo; la quale col gettar io nel mare vna reliquia del nostro santo Padre Francesco Sauerio, cessò subito. A' sette di Marzo arriuammo a Tunquim, per vn fiume, che scorre diciotto leghe dentro la terra. Saputo il Rè il nostro venire, mandò quattro galere al mare a riceuerci, le quali ci accompagnorno per tutto il fiume, per assicurarci de' corsari, che iui per predare si trattengono. Andai subito arriuato, col fratello Giulio, in compagnia di tutti i Portughesi a visitare il Rè, il quale ci riceuè con grandissima allegrezza, dandoci la benvenuta, e conuitandoci tutti con molte, e varie viuande, con offerirci il suo fauore in tutto quello, che fosse bisognato. Nello spedirci da lui, offeri al Capitano, & a me diuersi donatiui di robbe del paese, e tenute in grande stima; ordinando inoltre che fossimo alloggiati nelle migliori case della Città: e mentre che ci trattinemmo in Tunquim, ci fece molte gratie, mandando bene spesso rinfrescamenti per il Capitano, e per me: il che fece ancora quante volte io fui col Capitano a visitarlo in Palazzo, accompagnando quasi sempre i rinfrescamenti con altri regali di varie cose. C'inuitò spesso a vedere le sue feste, che sono battaglie d'Elefanti, corsi di caualli, giuochi di galere. & egli medesimo, caualcando sopra vn Elefante molto grande, correua contro i Soldati, che

(1) Cf. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, col. 348-349, où est également indiquée une traduction française des *Lettere dell' Ethiopia* parue à Paris cette même année 1629. Selon le P. Sommervogel (*Biblioth. de la Cie de Jésus*, I. 828), c'est en 1631 que le P. Baldinotti serait mort. Le P. Sommervogel ajoute que sa lettre est reproduite dans la *Relatione della nuoua missione... al Regno della Cocincina* du P. Borri (1631), mais ce renseignement est erroné.

fuggiuano, di mano a' quali toglieua l'Elefante con la sua tromba le lance, e le spade, & altre sorti d'arme, e riuoltandosi al Rè, glielie porgeua. L'istesso faceuano i caualli, leuando pure a' Soldati, & alle volte ancor di terra le lance, e dandole a i Cauallieri, che cauallcauano. Inuitocci parimente a Comedie, & ad altre feste del luogo; ad alcune delle quali non volli andare per degni rispetti. Tutti questi fauori pare che il Rè ce gli facesse, spinto dal desiderio che ha di tener commercio co' Portughesi, per la fama che corre in quel Regno, dell' vtile grande ch' essi apportano con le loro nauì.

Tutto 'l tempo, che stemmo in Tunquim, procurai al possibile che i Portughesi dassero buon' esempio a quei dalla terra: come veramente fecero, con grande edificazione del Rè; il quale formando però concetto molto buono della nostra Legge, haueua gran desiderio, ch' io restassi nel suo Regno; di che mi fece richiedere da vn' Eunuco, gentilhuomo della sua Corte, acciochè io gl' insegnassi le cose del Cielo; sapendo ch' io m'intendeua di Matematica. Mi disse costui, che 'l Rè era informato del saper mio, da vn suo Maestro Eunuco, gentilhuomo principale di Palazzo, e da vn suo Religioso, il quale venendo vna volta a visitarmi, e discorrendo meco della sua Legge, & io della nostra, e di varie questioni naturali; rimasè in trè hore conuinto di maniera, che hebbe molte volte a dire in presenza de' suoi seruitori, e de' Portughesi, che quei di Tunquim non haueuano discorso, nè intelletto, e che viueuano come bestie: e pregommi con grande istanza ch' io volessi restar iui per insegnare alla gente, regalandomi dipoi varie volte, e tornando a visitarmi con molta cortesia. Al Gentilhuomo mandato dal Rè, risposi che non poteuo restare in quel Regno, per non hauere tal licenza dal mio Superiore, il quale m' haueua mandato per accompagnare in tutto quel viaggio, tanto all' andare quanto al ritorno, i Portughesi, e seruir loro di maestro, e di guida della salute: e che giunto ch' io fossi in Macao, chiederei licenza di tornare, e di fermarmi in Tunquim, per seruire Sua Maestà: il che mi sarebbe stato di contento grandissimo, essendo io venuto in questi paesi del grande Oriente, non per far acquisto d'oro, e d'argento, ma solo per insegnare a chi ne haueua bisogno, le cose del Cielo, e dar 'a conoscere il vero Dio, che creò il Cielo, e la Terra. Restò il Rè della mia risposta molto sodisfatto: & in capo a pochi giorni, dopo d'hauermi mandato a visitare per il Bonzo del suo Pagode principale (con cui discorsi spesso della Fede nostra; et vna volta tra l'altre fece esso riuerenza col capo sino a terra a vna Imagine del nostro Salvatore, offerendole vn buon presente) mi chiamò a Palazzo, con inuitarmi a vn solenne banchetto, doue egli medesimo mi fece quesiti di Matematica appartenenti alla Sfera; e mi tornò a pregare ch' io volessi senza fallo tornar l'anno seguente al suo Regno, mandandomi perciò vna Patente, per poter venire, e restarmene nel suo Stato, sicuro di qualsiuoglia aggrauio. Vn'altra Patente simile mi diede il Principe suo figliuolo, Erede del regno, regalandomi tanto esso, quanto la Regina sua madre; la quale essendo con visioni notturne infestata dal Diauolo, mi fece dire, che ogni volta ch' io l'assicurassi che 'l Demonio non fosse più per infestarla, si farebbe Christiana. Le risposi io, che sperauo nella Maestà Diuina, che facendosi essa Christiana, lascerebbe il Diauolo di molestarla, e fuggirebbe da lei, come suol fuggire da' buoni Christiani, de' quali teme sopra modo; e che io l'hauerci raccomandata al vero Dio. E come mi raccontò il Capitano della naue, ponendosi essa vna Corona al collo, restò affatto libera da quelle infestazioni.

Ma il Demonio, arrabbiato d'esser cacciato fuori di questo Regno, vedendo principio si buono all'aprimento d'vna missione, procurò d'impedirlo, seruendosi del mezzo d'vn certo Moro, il quale calunniò con molte bugie i Portughesi, e tra le altre, che erano mandati a quella terra per seruire di spie al Rè della Cocincina, nemico di questo Rè di Tunquim; e che per questa cagione haueua sborsata al Capitano de' Portughesi vna buona somma di denari. Tutto questo inventò quel Moro, o per vendicarsi d'alcuni Portughesi, a' quali non era ben' affetto; ouero per restar padrone della robba de' medesimi, che haueua egli in mane, caso che come spie, e come huomini cattiuì, fossero cacciati via. Non diede il Rè gran fede al calunniatore, per cagione di molti memoriali che noi in difesa nostra gli scriuemmo; et anco per le buone informazioni, che di noi gli diede vn suo Cugnato, che haueua conosciuti in altri luoghi i Portughesi. Ma non per questo restò quietato affatto: che volle però giuramento da noi di non andare alla Cocincina, nè di fauorire quel Rè suo nemico, e d'esser sempre a lui amici buoni, e fedeli. A quest'effetto ci fece venire a vn tempio d'vn suo Pagode; doue venimmo, seguitati da gran numero di Popolo. Iui nel mezzo posero sopra vna Tauola vn vaso, che empierono di vino,

e d'acqua, e'l toccorno con vna palla di ferro, e dopo con la punta d'vna scimitarra. Indi facendo attaccar fuoco a vna carta, dou'era scritta la forma del giuramento, lo spensero sù la tauola, con faruì cader sopra alcune goccie di sangue, cauto dal collo d'vna gallina, che tagliorno in pezzi. Tutto questo fecero senza far altre ceremonie al Pagode, stando tutti in piedi attorno a quella Tauola. Dipoi, ci dissero che noi giurassimo per quel Pagode, per l'altare, e per le viti indorate, che stauano sopra l'altare, d'osseruar la forma del giuramento; e che ognuno di noi beuesse di quel vino. Feci io allora spiegare vn'Imagie grande del Saluator nostro, che preuedendo quello che doueua seguire, haueua portato meco secretamente; e postomi giuocchioni auanti a quella, dissi di non voler giurare per altro Dio, che per il nostro, la cui Imagie era quella ch'io teneua dauanti; perchè egli solo era Diuino, & haueua potere di gastigar chi non osseruasse il giuramento. Vn'Eunuco graue di Palazzo, che in questa attione assisteua iu luogo del Rè, non volle mai consentire, che giurassimo com'io haueua proposto; ma voleua che si giurasse per il lor Pagode. Procurai di fermarlo con ragioni, dicendogli esser costume di tutte le nationi, che ciascheduna giuri per lo Dio, che adora; e tornar bene al Rè, che i Portughesi giurino per l'Imagie del Saluatore, non facendo essi conto de'giuramenti fatti per altri Dei, che essi non riconosceuano per tali, non hauèdo paura di loro. Ma non giouàdo queste ragioni coll'Eunuco, il pregai a far sapere la nostra risoluzione al Rè, (il che esso fece subito per mezzo d'vn Paggio) e che erauamo tutti pronti a morire, prima che fare tal giuramento; nò già per non voler osseruare quello che'l Rè comàdaua, ma per non confessare la Diuinità, doue non era. Il Rè come prudente s'accorse del fatto, e mandò a dire, che giurassimo al modo di Christiani, come voleuamo. Et io allora, voltate le spalle al Pagode, & hauendo inanzi l'imagie del Saluatore, postomi ingiuocchioni, con le mani sopra quella; protestai con alta voce, che non giuraua nè per lo Dio di Tunquim, nè per altro di qualsiuoglia sorte, poichè tutti erano falsi; mà che intendeuo solo di giurare per quella imagine del vero Dio, che fece il Cielo e la Terra, dicendo che esso mi gastigasse con morte d'acqua, di fuoco, sangue, ferro, d'artiglierie, e con tutti i più graui gastighi che possono imaginarsi, se io non osseruaua la forma del giuramento. In questa maniera che giurai io, giurò il Fratello Giulio, e dipoi il Capitano, e tutti gli altri Portughesi. Restorno di questo i Gentili molto contenti, e noi per vna parte conso'ati, per l'altra afflitti, perdendo sì buona occasione di dar la vita in honore di chi diede per noi la sua santissima, e pretiosissima. Con questo giuramento il Rè venne a liberarsi d'ogni sospetto di noi, e ci mandò subito a regalare di rinfrescamenti, dandoci licenza d'imbarcarci, hauendoci per l'addietro ritenuti alcuni mesi più di quel che ne fosse necessario, solo per la paura ch'egli haueua che noi andassimo alla Cocincina.

In questo tempo che summo così ritenuti, hebbi commodità d'informarmi conforme all'ordine datomi, d'alcune cose appartenenti a questo Regno. E dunque il Regno di Tunquim, così detto da vna Città del medesimo nome, che è questa doue risiede il Rè. E posto a Tramontana, dalla cui parte confina colla Cina; da Mezzogiorno con la Cocincina, da Poente con gli Lai, e dal Leuante col Mare Cinese. Si stende cento leghe in quadro. E'l suo terreno irrigato da fiumi grandi, e quasi tutto posto in pianura; è però abbondante di viuieri, come di riso, di carne d'animali tanto saluatichi, quanto domestici, e volatili, e di molte frutta della medesima specie di quei della Cina. Ma con tutta questa fertilità della terra, il viuere non è troppo a buon mercato, per rispetto del numero grande della gente che vi dimora. Quei di questo Regno sono Idolatri: alcuni attendono alla Magia de' Caldei, & altri alla Giudiciaria de' medesimi; altri abbracciano la setta de' Gimnosolisti Indiani; e molti sono diuoti d'vn loro Mago, che chiamano Zium, a cui fanno varie offerte, perchè hanno paura di lui. Raccontano che in altri tempi la testa di ques'o Mago tronca dal busto, voltando gli occhi verso gli alberi, tutti gli seccaua; verso i giardini, gli guastaua; verso gli animali, gli uccideua. Conseruano questo capo nella Città doue costui nacque, lontana quattro giornate dalla Corte, la quale è habitata da' nipoti, e descendenti del medesimo. E sebene alcuni sono affetti a questo Pagode, tuttauia generalmente parlando, sono tutti poco dati al culto de' Pagodi (da' quali non chiedono mai altro che cose temporali) ò sia perchè essendo di buono intendimento, conoscono la falsità di tutte quelle Sette; o sia per difetto de' proprii Bonzi, i quali non facendo professione di lettere, & essendo sordidissimi, non son atti a persuadere; ouero per essere inclinati all'esercitio dell'armi, particolarmente a quello dell'arti-

glierie, e de' moschetti, nel quale sono destrissimi. Sono di carnagione bianca, di statura alta e grande, gagliardi e coraggiosi. Vanno vestiti con vna cauaja, che è vna veste larga, aperta dinanzi, e lunga fino a mezza gamba. Portano lunghi i capelli, con vn cappello a foggia di montiera. I soldati portano le spade, e le scimitarre ad armacollo. Son gente compassionevole, trattabile, fedele, allegra; e non hanno i vitij stranieri della Cina, e del Giappone. La plebe è inclinata al rubare: perciò gastigano graueamente i ladri, come gli adulteri, con pena di morte. Il Rè di Tunquim è Signore di noue Regni; gli vien pagato tributo da tre Rè, che sono quelli de' Lai, della Cocincina, e di Bau. Esso parimente è tributario del Rè della Cina, a cui ogni tre anni manda tre statue d'oro, e tre d'argento. Ha due milioni in circa d'entrata: può mettere in campagna grandi eserciti, essendo obligati da seicento suoi Mandarinini più principali, a dargli ne' bisogni di guerra, chi mille, e chi duemila soldati a loro spese, a guerra finita. Sono questi Mandarinini padroni di due o tre luoghi grandi, dati loro dal Rè con questo peso. Tiene in varij posti quattromila galere di ventisei remi per banda, che quasi tutte, quando fanno viaggio, portano tra gli altri pezzi d'artiglierie, vn pezzo che scarica ralle di quattordici libbre. Hanno quasi tutte le Poppe indorate e molte belle. Vna volta ne viddi cinquecento insieme, radunate per vna festa che si fece nel giorno della morte del padre di questo Rè, il quale gli anni addietro era stato per ingordigia di regnare, ucciso da vn suo figliuolo più piccolo; & esso fu dipoi morto dal fratello maggiore, che è questi che al presente regna, vero erede e successore del Regno. E il Rè molto bellicoso; e però s'esercita di continuo in tirare al bersaglio, & in cavalcare, tanto sopra caualli, de' quali ne ha bellissimi, quanto sopra Elefanti. Si prende gusto di far come ballare le galere, facendole in varie guise a vno stesso tempo vogare, girando hor quà hor là, al suono di certi strumenti, che battono vno con l'altro. La Città Regia è situata in ventuno gradi; & è sottoposta a gran caldo, quando non soffiano venti, che suole per l'ordinario essere nel mese di Giugno. Non ha nè muri nè fortezze. Le case, toltone il Palazzo Reale, il quale è coperto di tegole, e fabricato di tanole grosse, e ben lauorate, sono tutte fatte di canne del paese, grosse come alberi, le quali chiamano bambù: sono coperte di paglia, e non hanno finestre. Ha dentro molte lagune d'acqua, che serue per potere con prestezza spegner il fuoco quando s'attacca nelle case; delle quali alle volte se ne brugeranno in vn' incendio cinque e semila, che poi in quattro o cinque giorni si rifanno. Gira di circuito cinque o sei leghe; e'l popolo che v'habita, è innumerabile. Ha vn fiume grande e nauigabile, che in diciotto leghe di corso sbocca in mare. L'acqua di questo fiume è molto torbida; e ne beuono a ogni modo tutti, per non esserui nella Città nè fontane, nè pozzi, nè cisterne. Esce d'ordinario dal suo letto due volte l'anno, che suol'essere al principio di Giugno, e di Novembre, allagando quasi la metà della città: ma questi allagamenti durano poco.

Questo è in sostanza quanto m'occorre dire del Regno di Tunquim. Finito di soffiare il vento di mezzogiorno, partimmo dalla città a' 18. d'Agosto, accompagnati fino al mare da due galere del Rè, hauendoci prima di partire hanchettati lautamente, tanto me, e'l fratello Giulio, quanto il Capitano, e gli altri Portughesi, e regalatici di varij doni, con mostrarci di più i suoi tesori. Arriuammo con la gratia del Signore a saluamento a Macao a' 16 di Settembre. Piacià alla Maestà Diuina d'aprirci questa nuoua Missione, per potere per mezzo di questa strada penetrare nella Cina; (il che si può con molta facilità fare, come mi dissero certi Giapponesi, che vi penetrorno, sendo conosciuti per tali, per vn Regno della medesima Cina chiamato Kaidum, che è lontano da Tunquim quattro giornate sole;) e per passare ancora al Regno de' Lai, co' quali, come s'è detto, confina Tunquim; e sono gente molto disposta a riceuere la nostra santa Legge, come ha riferito il Padre Alessandro de Rodes, che andò colà in missione; e speriamo nella misericordia Diuina, che tanto in questo gran Regno di Tunquim, quanto in quello de' Lai, si pianterà la sua santissima Fede, e si libererà vn numero infinito di anime dalla seruitù del Diuolò, prima che v'entri la maluagia setta Maomettana.

Di Macao li 12. di novembre 1626.

DI VOSTRA PATERNITÀ.

Indegno figlio, e seruo.

GIULIANO BALDINOTTI.

Preso dal libro : *Lettere dell'Ethiopia dell'Anno 1626. fino al Marzo del 1627. e della Cina dell'Anno 1625. fino al Febraio del 1626. Con una breue Relatione del viaggio al Regno di Tunquim, nuovamente scoperto, Mandate al molto Rev. Padre Mutio Vitelleschi, Generale della Compagnia di Gesu.* — In Roma, Appresso l'Erede di Bartolommeo Zannetti. 1629. — Con licenza de' Superiori.

RELATION DU ROYAUME DE TUNQUIM, NOUVELLEMENT DÉCOUVERT

Profitant de ce que quelques marchands portugais se proposaient d'aller avec une galiote au royaume de Tunquim, voyage qui jusqu'alors n'avait pas encore été fait, nos supérieurs ont jugé bon de m'envoyer avec le frère Giulio Piani, Japonais, comme confesseur et afin que je visse en même temps en quelle disposition se trouvait ce royaume pour recevoir la parole de Dieu. En cette intention, nous partîmes de Macao le 2 février, jour de la Purification de Notre-Dame, de l'année 1626, restant en route trente-six jours, soit pour avoir été mal renseignés sur ce nouveau voyage, soit encore pour une tempête que nous souffrîmes, laquelle cessa subitement quand j'eus jeté dans la mer une relique de notre saint Père François-Xavier. Le 7 mars nous arrivâmes à Tunquim, par un fleuve qui remonte dix-huit lieues dans la terre. Le roi étant informé de notre venue, il envoya à la mer quatre galères pour nous recevoir, lesquelles nous accompagnèrent tout le long du fleuve pour nous garder des corsaires qui se tiennent là pour piller. J'allai, dès l'arrivée, avec le frère Giulio, en compagnie de tous les Portugais, faire visite au roi, qui nous reçut avec une allégresse extrême, nous donnant la bienvenue, nous offrant des mets nombreux et variés, en nous promettant de nous assister en tout ce dont nous aurions besoin. Quand nous nous séparâmes de lui, il fit au capitaine et à moi des présents de robes du pays qui sont tenues en grande estime, ordonnant en outre que nous fussions logés dans les meilleures maisons de la cité. Et tant que nous restâmes au Tunquim, il nous combla de faveurs, nous envoyant bien souvent des rafraichissements pour le capitaine et pour moi : c'est ce qu'il fit encore toutes les fois que je fus le voir avec le capitaine, joignant presque toujours aux rafraichissements des présents de différentes sortes. Il nous invita souvent à voir ses fêtes qui sont des batailles d'éléphants, des courses de chevaux et des régates, et lui-même, monté sur un éléphant de très grande taille, chargeait les soldats des mains desquels l'éléphant avec sa trompe enlevait les lances, épées et autres armes qu'il tendait au roi. Les chevaux faisaient de même, enlevant de terre les lances et les donnant aux cavaliers qui les chevauchaient. Il nous invita également aux comédies et autres fêtes du lieu ; à quelques-unes desquelles je n'ai pas voulu aller par dignité. Toutes ces grâces, le roi nous les fit, semblait-il, poussé par le désir qu'il a d'avoir commerce avec les Portugais, à cause du bruit qui court en ce royaume, du grand profit qu'ils apportent avec leurs navires.

Tout le temps que nous fûmes au Tunquim, je fis le possible pour que les Portugais donnassent le bon exemple à ceux du pays : c'est ce qu'ils firent réellement, à la grande édification du roi ; lequel, se faisant une très bonne idée de notre loi, avait grand désir que je restasse dans son royaume. Il me fit requérir par un eunuque, gentilhomme de sa cour, que je lui enseignasse les choses du ciel, sachant que je m'entendais en mathématiques. Celui-ci me dit que le roi avait été informé de mon savoir par un de ses eunuques, gentilhomme principal du palais et par un de ses religieux, lequel, étant une fois venu me voir et discourant avec moi de sa loi et moi de la mienne et de diverses questions naturelles, fut en trois heures convaincu de manière qu'il lui arriva souvent de dire en présence de ses serviteurs et des Portugais que ceux de Tunquim ne savaient ni parler, ni penser et qu'ils vivaient comme des bêtes ; et il me pria avec beaucoup d'instance que je voulusse bien rester là pour les instruire ; me comblant ensuite de cadeaux et revenant me visiter avec beaucoup de courtoisie. Au gentilhomme envoyé par le roi, je répondis que je ne pouvais pas rester en ce royaume, pour ne pas avoir licence de le faire de mon supérieur qui m'avait mandé pour accompagner en tout ce voyage, tant à l'aller qu'au retour, les Portugais, et leur servir de maître et guide pour leur salut ; que dès que j'aurais touché à Macao, je demanderais licence de retourner et de me fixer au Tunquim pour servir Sa Majesté ; ce qui me serait un grandissime plaisir, étant venu cheminer en ces grandes terres d'Orient, non pas pour acquérir de l'or et de l'argent, mais seulement pour enseigner à ceux qui en avaient besoin les choses du ciel et leur faire connaître

le vrai Dieu, celui qui créa le ciel et la terre. Le roi fut très satisfait de ma réponse, et au bout de quelques jours, après m'avoir fait prier de le visiter par le bonze de son Pagode principal (avec lequel j'ai souvent discouru de notre foi; et une fois il fit même une révérence jusqu'à terre devant une image de notre Seigneur en lui offrant un bon présent), il m'appela au palais, en m'invitant à un banquet solennel où il me fit lui-même des questions mathématiques relatives à la sphère, et se mit à me prier de vouloir bien sans faute revenir dans son royaume l'année suivante, me donnant à cet effet une patente, pour pouvoir venir et m'arrêter dans ses Etats, libre de toute espèce de charges. Le prince son fils, héritier de son royaume, me remit une patente semblable et je reçus des présents tant de lui que de la reine sa mère; celle-ci, étant tourmentée par le Diable de visions nocturnes, me fit dire que si je l'assurais que ce dernier ne devait pas l'incommoder, elle se ferait chrétienne. Je lui répondis que, confiant en la majesté divine, j'espérais que si elle se faisait chrétienne, le diable cesserait de la molester et s'enfuirait d'elle, comme il fuit les bons chrétiens, qu'il craint excessivement, et que je la recommanderais au vrai Dieu. Comme me le raconta le capitaine de notre nef, s'étant mis un rosaire au cou, elle fut tout à fait délivrée de ces tourments.

Mais le démon, furieux d'être chassé de ce royaume, voyant s'annoncer si bien le début d'une mission, se mit en tête de l'empêcher, par l'entremise d'un certain Maure, lequel répandit contre les Portugais toutes sortes de calomnies, entre autres qu'ils étaient envoyés en cette terre pour servir d'espions au roi de Cochinchine, ennemi du roi du Tunquim, qui pour ce faire avait payé au capitaine des Portugais une grosse somme de deniers. Par ces inventions le Maure cherchait soit à se venger de quelques Portugais, avec lesquels il était en mauvais termes, soit à s'emparer de leurs effets qui devaient lui rester en main, qu'ils fussent chassés comme espions ou comme malfaiteurs. Le roi ne prêta pas grande attention au calomniateur, grâce aux mémoires que nous lui écrivîmes pour notre défense et aussi grâce aux informations que lui donna sur nous un sien parent qui avait connu les Portugais en d'autres lieux. Mais cela ne suffit pas à le tranquilliser tout à fait et il voulut avoir de nous le serment de ne pas aller en Cochinchine et de ne pas favoriser le roi son ennemi, d'être toujours pour lui des amis bons et fidèles. A cet effet il nous fit venir dans une chapelle d'un de ses pagodes, où nous vîmes suivis d'une grande foule de peuple. Là, en un lieu de la salle ils posèrent sur une table un vase qu'ils remplirent de vin et d'eau; ils le touchèrent avec une pelle de fer, puis avec la pointe d'un cimeterre. Ensuite, ayant mis le feu à un papier où était écrite la formule du serment, ils l'éteignirent sur la table, en faisant tomber dessus quelques gouttes de sang du cou d'une poule qu'ils mirent en pièces. Ils firent tout cela sans faire d'autres cérémonies pour le Pagode, se tenant tous debout autour de la table. Après cela ils nous dirent de jurer par ce Pagode, par l'autel, et par les vignes dorées qui se dressaient sur l'autel, que nous observerions la formule du serment et de boire tous de ce vin. Alors je fis déployer une grande image de notre Sauveur que, prévoyant ce qui allait se passer, j'avais apportée secrètement avec moi; et je me mis à genoux devant cette image et je dis que je ne voulais pas jurer par un autre dieu que par le mien, devant l'image duquel je me tenais, parce que lui seul était Dieu et qu'il avait le pouvoir de châtier ceux qui violaient les serments. Un eunuque, personnage important du palais, qui remplaçait le roi en cette circonstance, ne voulut jamais consentir que nous jurassions comme je l'avais proposé, mais voulait que le serment se fit par leur Pagode. J'essayai de le raisonner, lui disant que c'était l'usage de toutes les nations que chacune jurât par le Dieu qu'elle adore et qu'il serait avantageux au Roi que les Portugais jurassent par l'image du Sauveur, eux ne tenant pas compte des serments faits à d'autres dieux qu'ils ne reconnaissaient pas pour tels, puisqu'ils n'en avaient pas peur. L'Eunuque ne se contentant pas de ces raisons, je le priai de faire savoir notre résolution au roi (ce qu'il fit immédiatement par l'intermédiaire d'un page) et que nous étions tous prêts à mourir plutôt que de faire un tel serment, non pas pour ne pas vouloir observer ce que commandait le roi, mais pour ne pas reconnaître comme divin ce qui ne l'était pas. Le roi, dans sa prudence, comprit le fait et envoya dire que nous jurassions à la façon des chrétiens, comme nous le voulions. Et moi alors, tournant le dos au Pagode et ayant devant moi l'image du Sauveur, je m'agenouillai, les mains sur elle; je protestai à haute voix que je ne jurais ni par le dieu de Tunquim ni par aucun autre dieu que ce soit, parce que tous étaient faux; mais que j'entendais seulement jurer par l'image du vrai Dieu

qui a fait le ciel et la terre, disant qu'il me fit mourir par l'eau, le feu, le fer, l'artillerie et avec les pires châtimens qui puissent s'imaginer, si je n'observais pas la formule du serment. De la même manière, le frère Giulio jura, puis le Capitaine et tous les autres Portugais. Les Gentils furent très contents de cette cérémonie et nous à demi consolés, à demi affligés, perdant une si bonne occasion de donner notre vie en l'honneur de celui qui a donné pour nous sa vie très sainte et très précieuse. Ce serment délivra le roi de tout soupçon à notre égard et il nous envoya tout à coup des présents et des rafraichissemens, nous donnant licence de nous embarquer ; il nous avait retenus quelques mois de plus qu'il n'était nécessaire seulement par la peur qu'il avait que nous ne nous rendissions en Cochinchine.

Pendant que nous étions ainsi retenus, j'eus toute facilité de prendre des informations, conformément à l'ordre qui m'avait été donné, sur certaines choses de ce royaume. Donc le royaume de Tunquin est ainsi nommé d'une ville du même nom, qui est celle où réside le roi. Au Nord il confine avec la Chine, au Midi avec la Cochinchine, au Ponant avec les Lai et au Levant avec la mer de Chine. Il s'étend cent lieues en carré. Le sol est arrosé de grands fleuves et est presque tout en plaines ; il abonde en vivres, comme riz, viande d'animaux sauvages et domestiques, volatiles, et en beaucoup de fruits semblables à ceux de la Chine. Mais avec toute cette fertilité du sol, les vivres ne sont pas à trop bon marché, à cause du grand nombre de la population qui y réside. Les gens de ce royaume sont idolâtres ; quelques-uns s'appliquent à la magie des Chaldéens et d'autres à leur astrologie judiciaire ; d'autres embrassent la secte des gymnosophistes de l'Inde, et beaucoup sont les sectateurs d'un mage du pays, qu'ils appellent Zinum ; auquel ils font diverses offrandes, parce qu'ils ont peur de lui. Ils racontent que la tête de ce mage, ayant été tranchée, avait le pouvoir de dessécher les arbres et de gâter les jardins, de tuer les animaux vers lesquels elle tournait les yeux. On conserve cette tête dans la cité où cet homme naquit, laquelle est éloignée de quatre journées de la Cour et est habitée de ses neveux et de ses descendants. D'autres encore sont attachés à ce Pagode susnommé ; toutefois généralement parlant, ils sont tous peu adonnés au culte des pagodes (dont ils ne demandent jamais que des biens temporels), soit parce qu'étant intelligents, ils connaissent la fausseté de toute cette engeance ; soit faute de bonzes convenables, car ceux-ci ne faisant pas profession de lettres et étant des plus sordides, ne sont pas aptes à persuader ; ou bien encore parce qu'ils ont du goût pour les armes ; ils s'adonnent particulièrement à l'artillerie et à la mousqueterie où ils sont très adroits. Ils ont le teint blanc, sont d'une haute stature, gaillards et courageux. Ils sont vêtus d'une chemise, qui est un vêtement long ouvert par devant, et qui tombe jusqu'à mi-jambe. Ils portent les cheveux longs et un bonnet.

Les soldats portent les épées et les cimenterres en bandoulière. Ce sont des gens impressionnables, traitables, fidèles, gais, et ils n'ont pas les vices de la Chine et du Japon. Le bas peuple est enclin à voler ; c'est pourquoi on punit les voleurs, comme les adultères, de la peine de mort. Le roi de Tunquin est seigneur de neuf royaumes ; trois rois lui paient tribut, ceux des Lai, de la Cochinchine et de Bau. Lui-même est tributaire du roi de la Chine à qui, chaque année, il envoie trois statues d'or et trois d'argent. Il a environ deux millions de revenu ; il peut mettre en campagne de grandes armées, ayant six cents mandarins supérieurs obligés de lui fournir en cas de presse, qui mille, qui deux mille soldats à leurs frais, jusqu'à la fin de la guerre. Ces mandarins sont possesseurs de deux ou trois grands fiefs, que le roi leur donne avec cette charge. Il tient en divers lieux quatre mille galères de vingt-six rames de chaque côté, qui presque toutes, quand elles font croisière, portent, entre les autres pièces d'artillerie, une pièce de quatorze livres ; presque toutes ont les poupes dorées et très belles. Une fois j'en ai vu cinq cents ensemble rassemblées pour une fête qui se fit pour l'anniversaire de la mort du père du présent roi, lequel, des années auparavant, avait été assassiné par son plus jeune fils, avide de régner ; celui-ci fut ensuite tué par son frère aîné, qui est le roi qui règne présentement, véritable héritier et successeur du royaume. Le roi est très belliqueux ; il s'exerce continuellement à tirer à la cible et à monter tant ses chevaux, dont il a de fort beaux, que ses éléphants. Il prend goût à faire, pour ainsi dire, danser les galères, les faisant voguer en diverses manières en mesure, tournant de çà, de là, au son d'instruments qui battent l'un contre l'autre. La capitale est située sous le vingt et unième degré ; la chaleur y est grande, quand le vent ne souffle pas, ce qui arrive d'ordinaire régulièrement au mois de juin. Elle n'a ni murs ni forteresses. Les maisons, à l'exception du Palais royal, lequel est couvert de tuiles et bâti de

gros blocs, bien travaillés, sont faites de roseaux du pays, gros comme des arbres, qu'on appelle bambous ; elles sont couvertes de paille et n'ont pas de fenêtres. Il y a dans la ville de grandes lagunes qui permettent d'éteindre rapidement le feu quand il prend aux maisons ; il y a des incendies qui en ont brûlé cinq et six mille, qui après se refont en quatre ou cinq jours. La ville a cinq ou six lieues de tour et sa population est innombrable. Elle a un fleuve grand et navigable, qui débouche dans la mer dix-huit lieues plus loin. L'eau de ce fleuve est très trouble, mais tout le monde en boit quand même, car il n'y a dans la ville ni fontaine, ni puits, ni citerne. Il sort de son lit généralement deux fois l'an, au commencement de juin et de novembre, inondant la moitié de la ville, mais ces inondations durent peu.

Voilà en substance ce que j'ai à dire du royaume du Tunquim. Comme le vent du midi avait fini de souffler, nous partîmes de la ville le 18 d'août, accompagnés jusqu'à la mer par deux galères du roi, qui, avant de partir, avait donné un grand banquet à moi, au frère Giulio, au Capitaine et aux autres Portugais ; il nous avait comblés de présents et montré en outre ses trésors. Nous arrivâmes, avec la grâce du Seigneur, sans dommages à Macao le 16 de septembre. Plaise à la Majesté Divine de nous ouvrir cette nouvelle mission pour pouvoir par cette route pénétrer dans la Chine (ce qui se peut faire avec beaucoup de facilité, comme m'ont dit certains Japonais, qui y ont pénétré, étant connus pour tels, par un royaume de la dite Chine nommé Kaidun, qui est éloigné du Tunquim seulement de quatre journées), et pour passer encore au royaume des Lai, avec lesquels, comme je l'ai dit, confine le Tunquim ; et c'est un peuple très disposé à recevoir notre sainte Loi, comme l'a rapporté le Père Alexandre de Rhodes, qui est allé là en mission ; et nous espérons de la miséricorde divine que, tant dans ce grand royaume de Tunquim que dans celui des Lai, s'implantera sa très sainte foi et se délivrera un nombre infini d'âmes de la servitude du Diable, avant qu'y entre la malfaisante secte mahométane.

De Macao, le 12 novembre 1626.

De votre Paternité.

L'indigne fils et serviteur,

G. BALDINOTTI.

LE BUDDHA INACHEVÉ DE BÔRÔ-BUDUR

Le dernier archéologue qui se soit occupé personnellement du Bôrô-Budur, M. C. M. Pleyte, remarque dans son introduction que la signification de ce monument est à présent parfaitement claire, à l'exception d'une certaine statue inachevée du Buddha qui se trouve sous la principale coupole, au haut des neuf terrasses du stûpa : « Ce grand dâgaba, dit-il ⁽¹⁾, était jadis sans ouverture ; mais à présent on peut avoir accès jusque dans l'intérieur, une partie de la paroi ayant été enlevée. Par là fut mise au jour une image cachée du Buddha qui le représente assis en *bhūmisparçamuḍrā*. Cette image du Buddha est ainsi le centre du temple. En raison de sa forme incomplète elle est considérée par Groeneveldt comme une représentation de l'Âdi-Buddha : ce serait une manière de symboliser l'essence abstraite de cette divinité suprême du Mahâyânisme. Kern, au contraire, reconnaît dans cette figure inachevée un Buddha embryonnaire : ce serait une allusion au Bodhisattva dans le sein de sa mère... » Si ces diverses interprétations ne nous satisfont pas, non plus que M. Pleyte, le court résumé que ce dernier en donne suffit du moins à notre dessein. Nous ne prétendons pas en effet discuter ici le plus ou moins grand degré de vraisemblance de ces théories. Encore moins nous attarderons-nous à critiquer celle de Wilsen qui voyait dans cette même statue la maquette prête à être achevée plus tard par les prêtres d'un Buddha de l'avenir ⁽²⁾. A vrai dire les

⁽¹⁾ C. M. Pleyte, *Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur*. Amsterdam, 1901-2, p. IX. Pour la bibliographie, v. les notes des pages I à III.

⁽²⁾ C. Leemans, *Bôrô-Boudour dans l'île de Java*. Leide, 1874, p. 486-7.

spéculations de cet ordre ne sont guère plus susceptibles de réfutation que de démonstration, et c'est ce qui achève de nous les rendre suspectes. Si nous nous hasardons à notre tour — avec tout le respect que nous inspira l'expérience de nos prédécesseurs et ces réserves que nous impose la nécessité où nous sommes de nous en fier aux descriptions d'autrui — à hasarder une hypothèse nouvelle, c'est que nous voudrions chercher ailleurs que dans des conceptions messianiques ou théistes, plus ou moins familières à telle ou telle forme du bouddhisme indien, la solution de ce problème d'archéologie.

Faisons donc table rase de toute cette métaphysique et reprenons aussi brièvement que possible les éléments essentiels de la question. Sous le dôme central du stûpa de Bôrô-Budur, à l'endroit où l'on s'attendrait à trouver l'ordinaire dépôt de reliques — ou du moins le dépôt supérieur : car il arrive qu'il y en ait plusieurs étagés le long de la perpendiculaire qui joint le sommet du monument à la base —, une image du Buddha a été découverte, dont l'emplacement suffit à prouver le caractère particulièrement sacré. Or cette statue est restée volontairement inachevée : « Les cheveux, les oreilles, les mains et les pieds ne sont pas finis », dit Leemans, et plus bas il ajoute : « On est obligé d'admettre que les artistes qui ont fait le plan d'ensemble ont eu bien réellement l'intention préméditée de laisser la statue du sanctuaire central dans l'état où nous la possédons (1). » D'autre part, cette image nous montre le Buddha assis, les jambes croisées à l'indienne, la main gauche reposant dans son giron, la main droite pendante, la paume en dedans et les doigts allongés vers le sol. Avant de nous lancer dans aucune interprétation apocalyptique de cette figure, il convient, en bonne méthode, de nous demander tout d'abord si l'iconographie bouddhique de l'Inde, modèle reconnu de celle de Java, ne compte aucun type de Buddha composé dans la même attitude et présentant la même particularité d'inachèvement.

S'il était permis d'en juger par la facilité de la solution, la question serait cette fois bien posée : du moins n'est-il pas besoin, pour y répondre, d'interroger longtemps la tradition indienne. Les deux plus célèbres prototypes des images prétendues iconiques du Buddha sont celui de Kañçambî (ou de Çrāvastî) et celui de Mahâbodhi, près de Gayâ. Le premier est ici hors de cause. Sur le second nous possédons deux versions de la même légende, rapportées l'une par Hiuan-tsang, l'autre par Târanâtha (2). Soucieuses avant tout de garantir l'authenticité de l'image, elles en attribuent naturellement l'exécution à des artistes divins : elles n'en semblent pas moins d'accord sur deux points avec la vérité historique. Tout d'abord, nous savons par ces textes, de la façon la plus formelle, que l'œuvre originale passait — à tort ou à raison, il n'importe — pour n'être pas terminée, accident que l'on était unanime à expliquer par une malencontreuse interruption dans le mystérieux travail du céleste sculpteur. Parmi les parties inachevées, Târanâtha cite notamment l'orteil du pied droit et les boucles des cheveux que, d'ailleurs, « on exécuta plus tard ». Encore que ces détails matériels ne fussent pas aussi aisés à contrôler qu'on pourrait penser dans l'ombre où, nous dit Hiuan-tsang, se dissimulait la majesté de l'idole, il y a quelque apparence que cette croyance générale à son état d'inachèvement était réellement fondée. En second lieu, et dans tous les cas, c'est un fait attesté par les reproductions des monuments comme par les descriptions des textes qu'elle représentait le Buddha « assis, la main gauche au repos et la main droite pendante », au moment où, dérangé de ses méditations par les assauts de Mâra, il toucha du doigt la terre afin de la prendre à témoin (3). Bref, l'image du « vajrâsana de Mahâbodhi », pour employer le vocable sous lequel elle était connue, faisait le geste du *bhûmisparça* et était ou — ce qui revient au même pour nous — passait pour être incomplète.

Nous laissons aux experts le soin de conclure. Quant à nous, ce double rapprochement nous paraît suffisamment précis pour que nous croyions pouvoir avancer l'idée que le Buddha incomplet

(1) V. la discussion, *loc. laud.*, p. 484-6.

(2) V. pour la première la traduction de Stanislas Julien, II, p. 465 et 199.; et, pour la seconde, la traduction de Schiefner, p. 20.

(3) On trouvera les références p. 90 à 94 de notre *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*.

et en *bhūmispurāmadrā* de Bôro-Budur n'est, ou du moins ne veut être, qu'une réplique de la statue de Bodhi-Gayā. Outre sa simplicité, l'hypothèse a encore ce grand avantage qu'elle nous dispense d'attribuer par exception aux artistes de Java, toujours si respectueux de la tradition indienne, la création d'un type nouveau et que l'Inde n'aurait pas connu. Enfin, si elle supprime une difficulté, à nos yeux considérable, nous ne voyons pas qu'elle en suscite aucune autre à la place. C'est un fait historiquement établi par les témoignages chinois que, du VII^e au XI^e siècle de notre ère — c'est-à-dire pendant la période qui couvre la construction du Bôro-Budur, attribuée à la seconde moitié du IX^e —, le « vrai Visage du Trône de Diamant » ou « de l'Intelligence » fut l'idole bouddhique la plus vénérée de l'Inde et même le modèle le plus recherché pour l'exportation (1), tandis que le temple de Mahābodhi était devenu le plus grand centre de pèlerinage. Ainsi s'expliquerait sans effort qu'une copie plus ou moins fidèle de cette miraculeuse image ait pu revêtir un caractère assez sacré pour mériter d'être déposée par les architectes javanais au creux du grand stūpa de l'Insulinde, comme l'original reposait sous les voûtes du fameux sanctuaire du Magadha.

Telle est l'hypothèse sur laquelle nous nous hasardons à attirer la bienveillante attention de nos collègues de Java. Seule en effet elle est susceptible d'une vérification expérimentale et elle appelle cette vérification. M. Pleyte regrette avec raison qu'actuellement la statue en question soit enterrée jusqu'aux épaules et qu'il n'en ait pu voir que la tête. Il y aurait lieu de la dégager et de l'étudier à nouveau. Si les détails de son exécution se révélaient décidément conformes aux données que la tradition nous a transmises sur l'image de Mahābodhi, l'histoire de l'iconographie bouddhique de l'Inde ne trouverait pas moins son compte que l'archéologie javanaise à cette solution si simple de la « dernière énigme » du Bôro-Budur.

A. FOUCHER.

NOTE SUR LES FOUILLES DU SANCTUAIRE DE BÔNG-DƯƠNG

Les fouilles exécutées à Bông-dương de septembre à novembre 1902, sous ma direction et avec la collaboration de M. Carpeaux, ont donné des résultats nouveaux, que nous croyons utile de résumer ici.

Les ruines occupent un terrain boisé, propriété communale du village de Bông-dương, canton de Châu-dúc-Trung, huyện de Thăng-binh, province de Quảng-nam. Ce point se trouve à 10 kilomètres environ à l'Ouest de la route mandarine, au Nord et non loin du chemin de Hà-lam à Vinh-qui, par suite à une cinquantaine de kilomètres au Sud de Tourane.

La région où ce groupe est situé est assez peuplée, bien que les rizières n'y soient pas riches ; il semble que toute cette contrée ait été envahie à une époque lointaine par des dunes de sable, ou que ce soit une ancienne plage lentement émergée. Quoi qu'il en soit, toute la région est semée d'énormes blocs de granit qui semblent avoir subi l'action des vagues et des courants marins ; et tout le sous-sol est constitué à une faible profondeur par une couche compacte de sable.

Cette région dut être, à l'époque chame, fort peuplée, si l'on en juge par les traces de nombreux édifices qu'elle contient. Ce point fut probablement d'ailleurs un centre religieux de grande importance, car, sans compter le monument même qui est un des plus considérables d'Annam, nous n'avons pas relevé moins de huit emplacements d'édifices dans un rayon de 5 à 6 kilomètres.

Nous avons pris comme base de nos travaux les données fournies par le plan de l'*Inventaire sommaire des monuments chams*. Le temps considérable que nous avons passé en ce lieu nous a permis de développer les données de cette étude.

De cet examen il résulte que le monument occupait un rectangle d'environ 150 mètres de largeur sur 300 mètres de longueur, clos par un mur de brique qui devait être peu élevé.

(1) V. notamment Ed. Chavannes, *Les inscriptions chinoises de Bodhi-gayā* (*Revue de l'histoire des religions*, XXXIV, 1, 1896).

L'enceinte n'avait qu'une ouverture à l'Est, grande porte ornée de gardiens de temple et annoncée au loin par les deux pylônes qui la flanquent. Ce dernier ensemble, encore caché dans les tertres des ruines, est facile à reconstituer par comparaison avec les portes intérieures du monument et grâce à la présence des têtes de gardiens de temple qui émergent du sol.

En avant de cette porte, une large chaussée, que les travaux des rizières voisines ont interrompue en plusieurs points, s'allonge directement vers l'Ouest, où elle rencontre à 900 mètres environ un large réservoir enfermé entre de hauts talus de terre : œuvre des Chams, dit la tradition, et elle est sans doute fondée, car les remblais sont orientés précisément vers les quatre points cardinaux.

Les murs de l'enceinte : du monument ne sont plus représentés que par des talus de rizières : ces talus se différencient des autres par leur importance, par les nombreux fragments de briques qui les jonchent, par l'épaisse végétation qui s'est développée dans la riche terre que donne la décomposition des briques.

Ces murs étaient nus, ainsi que l'a montré une fouille exécutée dans la partie Ouest de l'enceinte. Ils enferment des rizières, et un petit bois très allongé qui contient les débris du monument même. C'est la partie à fouiller : elle ne représente guère plus du quart de la surface totale. Le reste, occupé aujourd'hui par des rizières, le fut sans doute, au temps des Chams, par des jardins ou des dépendances : elles neurent présenter que des constructions légères, car il n'est resté dans ces rizières aucune trace de maçonnerie.

Les constructions massives se répartissent le long d'une sorte de rue, qui de l'entrée Est va aboutir au sanctuaire proprement dit placé dans la partie Ouest de l'enceinte. Cette voie paraît avoir été enfermée entre deux murs ; elle laisse à sa droite un *sra* transformé en rizière : il montre encore sur une de ses faces un *nāga* pris dans les racines d'un arbre.

À sa gauche, elle côtoie un vaste espace boisé, semé de plusieurs tertres dont la hauteur ne dépasse pas trois mètres et qui recèlent évidemment diverses constructions de brique et des statues : trois d'entre elles, trois Buddhas, sont jetés pêle-mêle en un coin. *Sra*, voie et tertres occupent le quart oriental de l'enceinte.

Le terrain relevé au-dessus des rizières s'étend ensuite en forme d'isthme vers le groupe principal et ses dépendances, qui occupent le quart occidental de l'enceinte. Vers le milieu de l'isthme se trouve un tertre important. En avant de celui-ci, la voie qui amenait les fidèles semble avoir passé entre des constructions de brique décorées et franchi divers murs transversaux par des portes simples.

Toute cette partie décrite sommairement est restée en dehors de nos travaux. Les fouilles ont porté seulement sur la seconde moitié de l'enceinte, la moitié occidentale. Voici les données exactes qu'elles ont fournies.

Le tertre signalé contenait les parties basses d'une porte aux larges dimensions ; elle s'élève entre deux pylônes pleins, (celui du Sud seul fut dégagé) ; des deux il ne reste que les bases. L'entrée principale, relevée des deux côtés par un haut perron, est accompagnée de deux logettes qui communiquent avec le passage : elles contiennent deux figures menaçantes, de grandeur nature, et tournées vers l'extérieur ; du haut d'un *makara*, monstre marin à trompe d'éléphant, chacune brandit un glaive ou une fourche au-dessus d'un petit guerrier sauvage qui sort, pour combattre, de la gueule même du monstre. Ces logettes sont, comme le passage central, relevées par des perrons, et avaient des portes à vantaux.

Contre ce porche viennent buter les extrémités de murs qui se retournent vers l'Ouest pour enfermer une longue cour ; elle se rouvre à l'autre bout sur une cour postérieure par un porche semblable, mais placé dans le même sens que le précédent. Sur les faces latérales, des tours percées de portes permettaient de passer de cette cour publique dans les espaces latéraux réservés sans doute aux dépendances ou aux services particuliers du sanctuaire. Chose curieuse en effet, le mur est orné sur les deux faces intérieures de niches et flanqué de hautes bornes cylindriques à nombreux profils, il est nu sur les faces extérieures.

Cette cour est presque entièrement remplie par une salle à trois nefs que les Annamites ont encombrée d'un milieu : elle paraît avoir été abritée par une couverture en tuiles d'un type analogue à celui que nous avons tenté de restituer pour le monument de Nhatrang. Cette salle est presque fermée vers l'Ouest par une haute et large pile à laquelle s'adossait une colossale statue du Buddha ; il était installé sur un piédestal dont nous avons retrouvé tous les débris

au point même où l'effondrement des toitures dut bouleverser cette riche composition. Cette fermeture masquait l'entrée de la cour suivante. Celle-ci, au moins dans sa composition primitive, devait répéter les dispositions de la précédente: mur orné vers l'intérieur et hautes bornes circulaires. Comme l'autre, elle s'ouvre par un porche important déjà signalé, qu'accusent deux pylônes: perrons, logettes et gardiens de temple, rien n'y manque; les dvārapālas cependant ont changé ici de support et c'est d'un ours et d'un taureau que s'échappent les petits guerriers. Comme l'autre, cette cour enferme une longue salle: mais celle-ci, munie de portes à ses extrémités, a ses murs massifs percés seulement d'étroites fenêtres; la couverture en était également en tuiles.

De cette cour on passait enfin dans la cour principale, qui est presque carrée et qui enferme toute une petite ville de monuments. Un porche important y donne accès à l'Est entre deux grands pylônes à base carrée, à fût circulaire et dont l'un, bien qu'incomplet, dépasse encore dix mètres d'élévation. De hautes bornes s'alignent en avant des faces E. et O. des murs; ceux-ci sont eux-mêmes une riche composition de pilastres, de cadres ornés et de pilettes sculptées.

Le porche présente à l'intérieur le redoublement des logettes extérieures, mais les secondes ne communiquent pas avec le passage central. Celles de l'extérieur abritent des gardiens de temple juchés sur des figures humaines qu'ils terrassent. Les logettes intérieures semblent avoir contenu, de même qu'une série de sept petites tours accolées aux angles et aux milieux des murs, de petites statues assises, dans une pose fréquente à Java, un genou à terre, l'autre relevé. Nous avons eu la bonne fortune d'en trouver quelques-unes encore en place: plusieurs portent au front l'œil vertical de Ciwa.

Sur l'axe principal, et correspondant à l'entrée de l'enceinte, une haute tour à quatre portes, seul

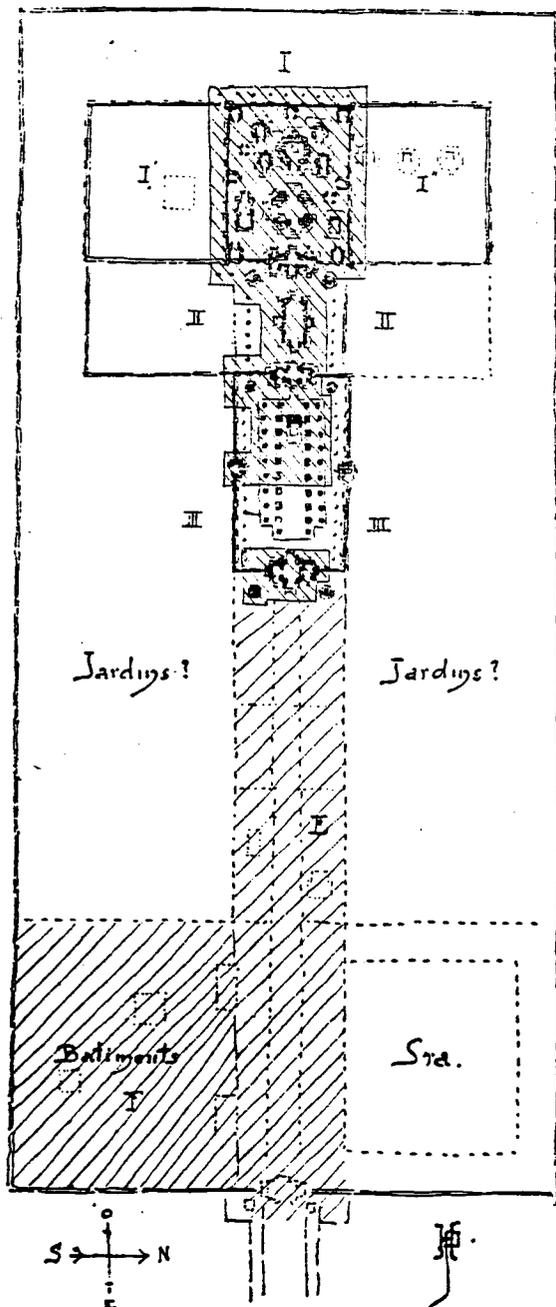


FIG. 8. RUINES DE BÔNG-DƯƠNG.

élément de l'ensemble resté à peu près complet, menait les fidèles à la tour principale: un norme terre seulement faisait soupçonner cette dernière; le déblaiement en a été très

pénible à cause des blocs considérables de pierre qui l'encombrent ; plusieurs ne pesaient pas moins de 3.000 kilogs. Mais nos efforts ont été récompensés par la découverte, au centre de cette tour, d'un merveilleux piédestal : la tour elle-même, aux vastes proportions, présente un plan savant et des décors élégants, malheureusement souvent inachevés.

Tout autour de ce sanctuaire se pressaient quatre autres tours plus petites ; des détails indiscutables montrent qu'elles lui sont antérieures. Leurs proportions sont beaucoup plus petites. Leur décor est également heureux. Enfin, dérasée au niveau du sol que nous avons trouvé lors de notre arrivée, se voit encore la base de plusieurs édifices, dégagée maintenant sur plus d'un mètre de hauteur ; une tour à quatre portes jouait pour la tour N. le même rôle que la tour centrale pour la tour principale ; une autre tour semblable occupait l'angle S.-O. ; des mouvements qui s'y produisirent contraignirent les Chams à en murer les entrées par des parois ornées de statues d'ailleurs restées en épannelage ; l'angle N.-O. ne présente plus que les fondations d'une tour ordinaire ; enfin des deux côtés de la tour centrale se voient deux édifices d'habitation : l'un, formé de deux salles, doit — si l'on en croit une tradition constante chez les Chams, recueillie à propos d'autres édifices semblables — être considérée comme l'habitation du roi et de ses femmes lors de ses pèlerinages au sanctuaire ; l'autre, qui n'est qu'une cellule aux murs nus percée d'une porte et d'une étroite fenêtre et entourée d'une terrasse que dut abriter une véranda, peut être regardée comme le logement du prêtre gardien du monument.

Cette enceinte principale est accostée de deux autres enceintes dont les murs seulement épannelés prolongent les murs E. et O. du groupe central. Celle du S. contient un édifice qui semble avoir été un logement et que nous n'avons pas encore dégagé, celle du N. trois tours qui sont alignées sur un axe N.-S. Plus à l'O. enfin se trouve le mur extérieur qui enferme comme d'un chemin de ronde ce groupe des trois enceintes occidentales.

Ces dispositions, telles que les fouilles nous les ont révélées, ne paraissent pas exactement les dispositions primitives du monument ; celui-ci présente en effet des traces de remaniements successifs qui semblent avoir tendu chaque fois à en augmenter l'importance.

En effet, autour de la salle aux fenêtres II, deux murs fermaient autrefois la cour que nous avons décrite. Leur existence ancienne est attestée par les restes de leurs fondations. Pour le mur S., ces restes se réduisent à une amorce de fondation qui fait saillie sur la fondation du mur N.-S. où s'ouvre le porche II ; pour le mur N., c'est une maçonnerie continue que le travail des rizières a dégagée sur plusieurs points ; en outre les rangées de bornes ne présentent que trois pilettes à la base au lieu de quatre, une sur chaque face ; celles qui sont encore en place devant un mur (groupe principal I) sont également dépourvues, sur la face opposée au mur, de la quatrième pilette à peu près invisible et gênante : un mur donc a dû passer derrière celles de la cour II.

Les murs du groupe central ne montrent aucun arrachement. Ils furent donc construits après la démolition de ceux de la cour II.

Ceux du groupe principal I, à leur tour, ont leurs angles complètement sculptés, et c'est par dessus la sculpture que les murs des enceintes latérales, dont le décor est d'ailleurs resté en épannelage, ont été raboutés. Bien plus : un fait prouve que les bornes qui décorent les faces E. et O. se retournaient le long des faces latérales, au moins le long de la face S. Les bornes des angles N.-E. et S.-O. en effet possèdent quatre pilettes à la base, tandis que toutes les autres n'en ont que trois, signe indiscutable que la borne d'angle pouvait être vue des deux côtés de la diagonale de l'angle, ce qui ne fut plus possible après la construction des murs latéraux.

La salle aux piliers (groupe III) est difficile à séparer de l'autel buddhique qui en est le centre. Elle est par suite probablement postérieure à la tour principale : car le piédestal peut sans grande chance d'erreur être considéré comme une copie, plus prétentieuse parfois, et généralement plus lourde, du beau piédestal de la tour principale.

Notons enfin que la porte III est, comme les tours de l'enceinte latérale N (I'), construite en grosses briques d'une consistance toute différente de celles du reste du monument, et que, comme elles, elle est restée complètement en épannelage.

Cette discussion, que nous ne croyons pas inutile (car elle montre la nécessité d'achever le déblaiement des parties antérieures du monument, qui peut dans la suite donner la clef de

l'histoire compliquée de cet édifice), nous amène donc, au moins actuellement, à la division en trois périodes successives, qui se suivirent peut-être d'ailleurs de fort près :

1^o Un premier édifice, dont les quatre tours qui entourent le sanctuaire principal (I), le porche II, les traces des murs II et les bornes II sont les restes ;

2^o Une reprise de ce monument, consistant dans la réfection de la tour principale et la construction à sa place d'un édifice plus grandiose qui a presque fermé l'entrée des tours voisines ; la réfection également de la tour centrale dans de plus grandes dimensions ; l'exécution des murs ornés et des petites tours qui y sont accolées ; du porche et des pylônes qui en forment l'entrée ; le prolongement des murs N.-S. de l'enceinte II et leur exécution en retour vers le N. et le S. pour constituer une nouvelle enceinte autour de l'enceinte principale I nouvellement créée ;

3^o Un nouvel agrandissement enfin, qui comporte la construction des deux enceintes latérales I' et I'' et des tours qu'elles contiennent ; et l'édification de la salle aux piliers et du porche III entre ses pylônes.

Nous ne pouvons rien dire de l'enceinte générale et du porche d'entrée, qui pourraient n'être à leur tour qu'une nouvelle addition.

En plus des édifices, les fouilles ont mis à jour un certain nombre de sculptures intéressantes. Le groupe principal a livré son piédestal, ensemble de sculptures qui forment un développement de 13 mètres de long sur une hauteur de 0,60 : plus de la moitié en est occupée par une série de curieuses scènes à petits personnages, qui présentent plus de 300 figurines ; leur étude permettra sans doute d'entrer dans la vie privée des Chams anciens, que le manque de tout document avait laissée jusqu'à ce jour dans l'obscurité la plus complète.

Derrière ce piédestal, un retable, dont nous avons retrouvé les fragments dispersés, servait de piédestal commun à 11 statues qui faisaient cortège à la divinité centrale : celle-ci manque malheureusement, et ce n'est que des débris des onze statues que nous avons retrouvés, débris qui sont d'ailleurs souvent d'une réelle valeur artistique. Rappelons la série, déjà signalée, des petits dieux des tours accolées à l'enceinte, d'une exécution fort remarquable, et qui présentent un type jusqu'à ce jour inconnu, je crois, en pays cham.

Mentionnons enfin dans cette enceinte quelques débris de statues et de vases en bronze qui montrent un art de la fonte avancé, quelques poteries d'une forme élégante et qui pourront sans doute ouvrir quelque jour sur l'art industriel du Champa ancien.

Non moins fécond fut le dégagement des parties antérieures. Pour ne parler que de l'ensemble extrait des ruines de la salle aux piliers, ensemble qui s'est retrouvé presque complet et qui paraît seulement avoir été culbuté par la chute des charpentes, nous avons à signaler :

1^o Un énorme Buddha, double de grandeur nature, assis les jambes droites, les mains sur les genoux ; la tête est légèrement penchée et offre une belle expression de méditation. Nous n'avons trouvé en ce point que les jambes de la statue enfouies sous des blocs énormes : le corps et la tête furent transportés par les Chams jusque dans la tour centrale, à plus de soixante mètres de là ; il reste quelques traces de ce transport : le dieu devait être conduit sans doute dans la tour principale dont le piédestal démoli jusqu'à la base pouvait lui fournir une assiette assez large ; la porte de la tour centrale, par laquelle on avait prévu le passage de la statue, avait été grossièrement élargie et une sorte de chaussée faite avec des débris du piédestal et du monument avait été construite pour permettre de le mener de la tour centrale dans la tour principale.

2^o C'est encore tout un piédestal sculpté en plusieurs pièces séparées qui portait cette statue et qui présente une centaine de figures.

3^o C'est son siège sans doute et les coussins de pierre qui la portaient, le retable et la gloire devant lesquels elle se dressait.

4^o Ce sont les nombreuses divinités qui accompagnaient le Buddha, dieux brahmaniques assis ou debout, fidèles bouddhistes qui l'escortent en brûlant des parfums devant lui.

5^o Ce sont des éléphants debout, la trompe enroulée ou dressée et aux côtés ou en avant du piédestal du Buddha.

Aucun détail ne manque, il ne s'agit que de les remettre en ordre, et le chiffre des trouvailles faites en ce point s'élève à plus de 80 pièces.

Mentionnons pour être complet la belle série des gardiens de temple dont deux au moins sont encore à dégager et une figure de Buddha assis à l'indienne, dont la tête est sans doute celle qui se trouve au musée de l'École à Saïgon, et dont la pose paraît être la mudrā de l'enseignement.

La recherche des inscriptions fut moins heureuse ; il n'y a à signaler, en dehors de la stèle déjà connue et qui se trouve à l'O. du monument, qu'une petite inscription sur le pied-droit S. de la tour S.-O., deux fragments d'inscriptions trouvés dans les décombres, et quelques caractères gravés sur une des grandes pierres de la construction de la tour centrale.

Nous espérons que ces fouilles seront continuées, et il n'y a pas de doute qu'elle ne fournissent encore des détails très intéressants.

H. PARMETIER.

BIBLIOGRAPHIE

Indo-Chine

Cl. MADROLLE. — *De Marseille à Canton*. Guide du voyageur, publié par le Comité de l'Asie française. Indo-Chine, Indes, Siam, Chine méridionale. — Paris, 1902, in-18. VI-133 et XIII-185 pp. 18 fr.

Rien ne contribue autant qu'un bon guide à la connaissance et à la popularité d'un pays. C'est une petite encyclopédie qu'on feuillette à chaque instant. Une bienfaisante nécessité l'oblige à être à la fois substantiel et court : il échappe ainsi au péril des développements oiseux et des longues tirades. Instructif et concis, il est aussi rassurant : en faisant voir les pays lointains sous l'aspect familier de la vie pratique, il corrige utilement les récits des explorateurs, qui se plaisent à les montrer mystérieux et redoutables. Et sans doute cette précision un peu vulgaire peut refroidir l'ardeur de quelques esprits amoureux de l'inconnu et de l'aventure, mais elle encourage au départ une majorité d'hommes prudents. Par là les guides sont de merveilleux agents de propagande coloniale. Chaque colonie devrait, même au prix de quelques sacrifices, se donner un guide exact, intéressant et peu coûteux.

Ce dernier point n'est pas sans importance. Un guide ne remplit toute sa fonction qu'à condition d'être accessible au grand nombre. La plupart sont fort chers ; celui de M. Madrolle, qui se tient dans la zone tempérée, l'est encore trop. Sans doute on est « guidé » par lui dans plus d'un pays : l'Inde, l'Indochine, la Chine... et le lecteur en a, comme on dit, pour son argent ; mais c'est précisément une question de savoir si une telle extension est désirable. Chacun des pays où M. M. promène son lecteur mérite d'être visité pour lui-même et de faire l'objet d'un livre spécial : les traiter en bloc, c'est se condamner presque sûrement à être incomplet.

On ne saurait dire que le livre de M. M. soit complet. Il a de nombreuses lacunes qui frapperont tous ceux qui connaissent l'Indochine. Nous n'en relèverons qu'une seule, à cause de sa dimension exceptionnelle : ce guide en Indochine ignore le Laos. Ces imperfections ont leur excuse, et une excuse fort légitime, dans l'obligation qui a été faite à l'auteur de publier son ouvrage avant l'Exposition de Hanoi. Lui-même s'en explique de très bonne grâce dans sa préface, où il demande aux résidents et aux touristes « de vouloir bien l'aider dans la continuation de ce travail, si nécessaire à plus d'un titre, en lui signalant les erreurs ou les omissions ». Nous sommes heureux de répondre à ce désir en indiquant au consciencieux écrivain quelques modifications qui nous semblent désirables. Comme le plan de l'ouvrage est très pratique et que les renseignements déjà rassemblés constituent un noyau solide, il y aura peu à faire pour que la seconde édition soit irréprochable.

Nous ne nous dissimulons pas d'ailleurs que certaines erreurs, qui nous paraissent considérables, laissent le touriste ordinaire parfaitement indifférent. Par exemple, M. Madrolle s'est trompé d'environ quatorze cents ans sur la date des monuments d'Angkor. C'est un chiffre à mettre un archéologue hors de lui : mais le visiteur profane n'est guère porté à s'émouvoir de ces questions de chronologie. S'il apprend par son guide que ces monuments sont très anciens, il y trouvera le charme particulier qu'exercent sur les esprits cultivés les ruines immémoriales ; si on l'avertit qu'ils sont récents, il en tirera le sujet d'ingénieuses réflexions sur la rapide décadence des États et des races ; enfin, si on ne lui dit rien du tout, il s'étonnera, comme le spirituel auteur du *Tour d'Asie*, des épaisses ténèbres qui enveloppent la naissance d'œuvres si merveilleuses. Dans tous les cas il saura gré à son auteur des pensées philosophiques qu'il

aura suscités en lui. Mais M. Madrolle ne paraît pas vouloir se contenter de plaire, il veut instruire. C'est un dessein généreux et difficile ; nous ferons notre possible pour l'y aider.

Il lui faudra d'abord changer tout ce qui concerne les origines du Cambodge. M. M. a pris pour de l'histoire de simples contes de nourrice. Il accepte de bonne foi la légende de Prāh Thong créant Angkor Thom en 447 avant J.-C. ! Pourquoi ne parle-t-il pas aussi de son mariage avec la fille du roi des Nāgas ? Il n'hésite pas à croire que 500 ans plus tard Prāh Kèt Mālā fonda Angkor Vat : il eût fallu ajouter, pour être complet, que ce monument fut construit, sur l'ordre d'Indra, par Viçvakarman, architecte des dieux. Tout se vaut dans cette histoire. Il ajoute que ce temple, commencé en 57, fut achevé en 638. Ainsi, tandis que la capitale avec tous ses monuments aurait été construite dans le courant d'une année, le seul temple d'Angkor Vat aurait demandé près de six siècles. Sans doute la légende n'est pas à une absurdité près : mais M. M. lui fait ici trop bonne mesure. Ce qu'elle raconte, c'est qu'une jonque envoyée par le roi de Vieng-chan à Ceylan, pour y chercher des livres buddhiques, fit naufrage, en 638, sur la côte cambodgienne, et que le roi du Cambodge recueillit sa précieuse cargaison pour la placer dans le temple d'Angkor Vat, qui fut dès lors consacré au Buddha. Ce récit a probablement été imaginé pour expliquer le point de départ de l'ère de 638, qui serait, selon M. M., « celle d'un règne de gloire » (?) ; qui part, selon les Cambodgiens, de l'introduction des livres saints, et qui semble, en fait, avoir une origine astronomique. Mais en supposant même, ce qui n'est pas le cas, qu'il ait un fond de vérité, il n'en résulterait point qu'Angkor Vat ait été achevé en 638 ; il en résulterait seulement qu'à cette date le temple fut affecté à un culte nouveau.

Les origines du buddhisme au Cambodge sont un fait particulièrement intéressant et sur lequel M. M. ne paraît pas très exactement renseigné. Il pense que cette religion y fut introduite au Ve siècle : cela n'est pas impossible, mais on ne saurait l'affirmer ; sa présence n'y est attestée qu'au VII^e siècle. Ce qui est certain, c'est que le buddhisme de cette époque n'était pas celui de Ceylan, mais le mahāyānisme du Nord. Il n'est pas plus juste de dire que le buddhisme, « religion sans foi et sans légendes », s'est installé, vers le VII^e siècle, dans les édifices construits par la foi brahmanique (pp. VIII, X) : d'abord parce que le buddhisme n'est dépourvu ni de foi, ni de légendes ; ensuite, parce que, au VII^e siècle, les principaux édifices brahmaniques n'étaient pas encore construits ; enfin parce que le buddhisme n'a supplanté que fort tard le brahmanisme, après avoir vécu pendant plusieurs siècles à ses côtés dans une condition favorable, quoique inférieure. La substitution graduelle du buddhisme singhalais à l'hindouisme n'a pas dû commencer avant la seconde moitié du XIII^e siècle.

La chronologie des événements politiques n'est pas plus sûre que celle des monuments ou des religions. Voici ce que l'auteur sait des origines : « Envahis à l'Est par les khmer, race de civilisation indienne, puis par les Siamois, comprimés au Nord par la Chine, à l'Ouest par l'Annam, les Cambodgiens furent peut-être eux-mêmes des envahisseurs succédant aux Tiam qui, eux aussi, avaient probablement refoulé une population primitive. » Il faut lire naturellement Est au lieu d'Ouest et *vice versa* ; mais cette correction ne suffirait pas : tout le passage est à supprimer. Les khmers ne diffèrent pas des Cambodgiens et rien ne prouve qu'ils aient succédé aux Chams.

L'histoire du Cambodge commence au VI^e siècle *après* et non *avant* l'ère chrétienne. Il se constitue en Etat indépendant au commencement du VII^e siècle. Auparavant il était vassal du Fou-nan, qui n'était pas l'Annam actuel (p. 30), mais bien plutôt le Cambodge et le Siam. Ce n'est assurément pas la Chine qui avait rattaché le Cambodge à la « province » de Fou-nan, pas plus qu'elle ne « l'absorba quelque peu en 616 » (p. 30). Nous ne savons pas exactement où était alors la capitale du royaume, mais rien ne fait supposer qu'elle fût à Angkor : cette dernière capitale est du IX^e siècle ; c'est la date admise pour le palais royal (Bayon) ; Angkor Vat est sûrement postérieur. Ces faits compromettent fort la théorie esquissée p. XIII, d'après laquelle les monuments chams dériveraient des monuments khmers en brique, qui eux-mêmes auraient succédé aux grands édifices en pierre ; d'autant que le plus récent

explorateur de l'archéologie cambodgienne, M. le commandant de Lajonquière, croit avoir de bonnes raisons de penser que les plus anciens monuments étaient en briques.

L'histoire du Cambodge n'est pas seulement inexacte sur des points essentiels, elle est aussi beaucoup trop sommaire; on peut en dire autant de l'histoire de l'Annam, qui occupe deux pages; quant à celle du Champa, elle est simplement absente.

Toute la partie historique et archéologique doit donc être révisée à l'aide d'ouvrages plus sérieux que ceux que M. M. a consultés. Voici maintenant quelques remarques de détail :

P. 32. Il n'est pas exact qu'au Cambodge il y ait « presque autant de religions que de pagodes ou même de bonzes ». C'est même justement le contraire de la réalité. — P. 33. La langue khmère n'est pas monosyllabique; ce sont les radicaux qui sont monosyllabiques; mais il y a un grand nombre de polysyllabes dérivés, qui ne sont nullement d'origine pâlie ou sanskrite. — P. 35. Les quelques phrases vagues consacrées à la littérature cambodgienne n'ont même pas le mérite de s'y appliquer exactement.

P. 36: « Il y a trois ères en usage chez les Cambodgiens : 1^o l'ère de Préa Put Sacrach; e'le commence en 544 avant J.-C., date de la mort de Bouddha Préa Suman Cudam appelé Préa Put. » Pourquoi affubler Çakyamuni de ce nom baroque? L'ère part de 543 av. J.-C. — « 2^o L'ère de Moha Sacrach, commençant en 78 ap. J.-C., date à laquelle Moha Sacrach monta sur le trône du Cambodge. » Ce roi est un mythe : *Mohà sakràc* (sk. *mahā-çakarāja*) signifie « la grande ère »; *çakarāja* a d'abord désigné l'ère çaka de 78, empruntée à l'Inde par les royaumes de l'Indo-Chine, puis a été employé comme synonyme de l'« ère » en général. — 3^o « L'ère de Cholla Sacrach, débutant en 638 apr. J. C., est celle d'un règne de gloire. » Pour le point de départ de cette ère, voir plus haut. Cholla-sakrach = *culla-çakarāja* « la petite ère », par opposition à la précédente.

P. 37. Les habitants de Phnom Penh éprouveront sans doute quelque surprise en apprenant que leur ville possède « des hôtels rappelant le style khmer ». — P. 41. Tout ce qui est dit des pagodes de Phnom Penh est une série de quiproquos: 1^o *Vat Prah Kèo* est la nouvelle pagode du palais, que le roi actuel a fait construire, qu'il a inaugurée il y a quelques mois, et dont un modèle a figuré à l'exposition de Hanoi. 2^o *Vat Ulalom* (= *Ūrpaloma*) est probablement ce que M. M. appelle le « sanctuaire du grand Bonze » (!). C'est le monastère où réside le Samgharāja; 3^o *Vat Botumvodei* (= *Padumavati*), dont M. M. ne parle pas, est le monastère où résidait le second supérieur des moines, le Prāh Sōkon: elle contient trois anciennes inscriptions cambodgiennes. — P. 48. *Ba-khan* et *Prah-khan* sont deux formes du même nom et désignent le même édifice. — P. 50. Vaht Tam-may-sa. *Corr.* Vat Damrei sa. — P. 77. Il y a longtemps que toute trace de buddhisme a disparu chez les Chams. — *Tiam boni*, lire: *bani*. — P. 77. *modvou*, *poja*. M. Cabaton, qui transcrit les lettres, écrit *mōdvōn*, *pajā*. M. Madrolle, qui a pour système de transcrire la prononciation, doit écrire *meudoun*, *padiao*. — P. 80. On brise l'os frontal avant la crémation. — P. 81-82. Il eût été bon de mentionner que les traductions citées ici sont empruntées au livre de M. Cabaton. — P. 106. La description de Tra-kiên n'est plus au point. — P. 122 sqq. Dans les quatre pages consacrées à l'histoire de la conquête du Tonkin, M. M. a trouvé le moyen de ne prononcer qu'une fois le nom de Jules Ferry, et pour dire que l'incident de Lang-son amena sa chute. C'est une fâcheuse défaillance de mémoire. — P. 139. L'article concernant le Ván Mieu s'est confondu, sans doute à la suite d'un bourdon dans la composition, avec celui du Chua Môt-côt.

Nous terminerons cette rapide revue en souhaitant que le succès de la première édition permette au Comité de l'Asie française d'en donner bientôt une seconde, qui satisfiera, nous n'en doutons pas, à toutes les conditions requises.

A. RAQUEZ. — *Pages laotiennes*. — Hanoi, F.-H. Schneider, 1902, in-8^o, 537 pp.

M. Raquez est un voyageur intrépide qui ne se contente pas des sentiers battus. Son nouveau livre nous conduit au cœur du Laos, à travers des régions encore mal connues, comme le Tran-ninh. Parti de Hué le 6 janvier 1899, il remontait à Quang-tri, traversait la chaîne par le col d'Ai-lao, gagnait le Mékhong à Savannakhet, remontait de là à Vieng-chan, Luang-prabang, Xieng-khong et Muong-sing, sur la frontière du Yunnan. Revenu à Luang-prabang, il en repartait pour traverser le Tran-ninh, touchait le Mékhong à Pak-san, remontait à Vieng-chan, enfin redescendait le Grand Fleuve jusqu'à Phnom-penh, où il arrivait le 7 août, après sept mois bien employés.

Les *Pages laotiennes* se présentent agréablement, sous une jolie couverture dessinée par H. Vollet. On ne saurait malheureusement donner les mêmes éloges à la plupart des similigravures qui illustrent le texte.

Ce nouveau livre de l'auteur d'*Au pays des pagodes*, est, comme son aîné, l'œuvre d'un bon observateur qui regarde avec une curiosité sympathique les aspects variés du monde et qui les note avec sincérité. Nul apprêt dans ces pages de bonne humeur et de bonne foi, nulle déclamation, nulle théorie ambitieuse et fragile sur les origines et les migrations des peuples. Les populations multicolores du Laos s'y montrent dans la curieuse diversité de leurs costumes, de leurs langages et de leurs mœurs, dans la vérité des gestes accoutumés et des attitudes familières. Le lecteur voit ainsi défiler sous ses yeux, en scènes rapides et animées, toute la vie de ce grand bassin du Mékhong où les races ont coulé comme des fleuves qui mêleraient leurs eaux sans les confondre. Il y a dans ce récit bien des incidents amusants et caractéristiques, par exemple celui du mandarin Pou Eun qui se présente innocemment au Résident supérieur comme *van vien*, reçoit une verte semonce pour se parer d'un titre annamite, — lui qui a l'honneur d'être Laotien ! — et apprend avec étonnement qu'il n'est pas *van vien*, mais *upahat*, ce qu'il admet d'ailleurs sans difficulté, sur cette assurance « qu'un *upahat* est bien autre chose qu'un *van vien* » ! (p. 371).

La partie la plus neuve de ces notes de voyage est l'itinéraire de Luang-prabang à Pak-san à travers le Tran-ninh. Cette région contient des tombeaux et d'énormes jarres en pierre qui posent un attirant problème d'archéologie préhistorique.

Les tombeaux se composent d'une grosse pierre centrale et d'une double enceinte circulaire de dalles ; chaque grand tombeau paraît être régulièrement accompagné, à droite et à gauche, de deux autres plus petits. Ces tombeaux se rencontreraient également dans la région de Cao-bang. Au témoignage du colonel Tournier, ils sont exactement semblables à ceux qu'on trouve sur les hauts plateaux d'Algérie (p. 364).

Les jarres sont en granit rose ou formées « d'une sorte de conglomérat qui ressemble à du béton mal réussi, contenant des petits cailloux blancs et polis ». Elles sont en forme de cylindre creusé à l'une de ses extrémités. Leurs dimensions sont très variables. Une des plus grandes mesurée par M. R. avait 2,90 de haut sur 1,28 de diamètre. Les plus petites ont une demi-hauteur d'homme. Elles sont tantôt en petits groupes de 4 à 5, tantôt beaucoup plus nombreuses. Entre le Nam Ngum et Xieng-houang, sur un plateau de 1.300 mètres d'altitude, M. R. signale une station importante (p. 378) : « Sur le premier plan, de notre côté, environ 130 jarres éparées sur une même direction, non pas serrées les unes contre les autres, mais comme jetées là, sans ordre bien régulier. A gauche sur une colline, 24 autres jarres, dont deux énormes et debout. A droite, 4 puis 12 blocs sur une autre colline. Et au centre de ce camp, une masse rocheuse envahie par la végétation et creusée par une grotte... Plusieurs ont à l'orifice de la cavité un rebord, ici en creux, là en saillie, destiné sans doute à supporter un couvercle. Près d'une jarre, une pierre plate, épaisse de 0,20, longue et large de plus de 1,20 présente trois saillies bizarres produites par la main de l'homme... Si la pierre devait servir de couvercle, elle n'était certes pas d'un maniement facile. » Ces pierres sont sacrées : on cite un

homme du pays qui emporta chez lui la plus petite des jarres ; immédiatement un de ses enfants mourut ; il reporta la pierre et lit bien, car toute sa famille y eût passé. Le chau murong de Viensuy prétend que ces jarres auraient été employées comme réceptacles pour le vin de riz par une tribu Kha aujourd'hui disparue et qu'il appelle Thuong. Ce murong possède d'antiques poisavada (p. 376).

P. 404-448, intéressante analyse du code de Vieng-chan.

P. 462, est notée une curieuse tradition d'après laquelle une jeune fille aurait été enterrée vive dans les fondations de la pagode Vat Si-murong de Vieng-chan.

P. 193, M. Raquez a bien voulu rappeler notre rencontre à Luang-prabang ; il me fait tenir en cette occasion des propos d'un pessimisme un peu outré. En ce qui concerne l'histoire du Laos, j'avoue que je ne l'aperçois que comme une possibilité assez lointaine : l'épigraphie paraît pauvre et les chroniques locales semblent contenir bien peu de matière historique (on peut voir ce qu'en renferme la chronique de Sây-fông publiée plus haut). Mais il n'en est pas de même de l'ethnographie : je suis fermement persuadé que ce problème assez confus aujourd'hui peut se résoudre par une enquête bien conduite. Et j'ajoute que si tous les explorateurs qui ont parcouru l'Indo-Chine nous avaient donné des relations aussi exactes et aussi précises que M. Raquez, nous serions moins éloignés de la solution.

L. F.

II. MANSUY. — *Stations préhistoriques de Somron-seng et de Long-prao (Cambodge)*. — Hanoi, F. H. Schneider, 1902, 29 pages, XV planches.

M. Mansuy, attaché au Service géologique, publie dans ce fascicule un rapport sur les fouilles pratiquées par lui à Somron-seng (ou plutôt Samrong-sen) et à Long-prao. Ces deux stations étaient déjà connues, surtout celle de Samrong-sen dont la bibliographie est déjà nombreuse. L'exploration de M. Mansuy a été, sinon plus étendue en surface que celle de Jammes, qui a rapporté de là une quantité considérable d'outils et d'ossements, du moins infiniment plus scientifique. On peut même dire, sans aucun risque de se tromper, que ce sont les seules fouilles scientifiques qui aient été exécutées en Indo-Chine.

Les conclusions de M. Mansuy diffèrent en plus d'un point de celles de ses prédécesseurs. M. Corre, médecin de la marine, qui publia en 1880, dans les tomes I et II des *Excursions et reconnaissances*, un compte rendu de ses recherches à Samrong-sen, et M. Fuchs, qui travailla d'après ses données, pensaient que les couches de coquilles qui constituent le *kjækken-mødding* se continuaient au-dessous du plus bas niveau des eaux du Tonlé-Sap, et que, par conséquent, la place avait été habitée avant l'établissement du régime actuel des eaux. M. Fuchs partait de là pour se livrer à des calculs savants sur la date relative de la station, en appréciant la durée nécessaire à la formation du delta du Mékong. M. Mansuy, ayant exploré la station à une époque plus favorable, a pu atteindre la base des couches, qui est à deux mètres au-dessus du niveau des basses eaux. Il en résulte que Samrong-sen n'a été fréquenté qu'après la formation du Tonlé-Sap.

Une autre constatation de M. M. est que, à l'inverse de ce qu'a prétendu Jammes, la coupe du terrain ne présente pas une suite de couches régulières et alternantes de débris et de limon. Les couches ont été profondément remaniées, et, à n'en pas douter, par les inondations périodiques annuelles qui caractérisent le régime hydrologique de la région.

Jammes prétendait avoir découvert dans le monticule de Samrong-sen des tombeaux, dont il n'a jamais dit le nombre, mais qu'il paraît décrire avec précision ; M. M. dit n'avoir pas trouvé de tombeaux. Les nombreux débris humains qu'il a rencontrés étaient fort endommagés, dispersés, et il a eu beaucoup de peine à sauver le crâne qu'il décrit et reproduit à la fin de son travail.

Les types d'outils représentés par M. M. sont ceux qu'on connaissait déjà. Notons que malgré le triage attentif des matériaux ramassés, M. M. n'a pas découvert à Samrong-sen de débris de fabrication. La collection de céramique dont il a publié des spécimens est au contraire plus riche que celles qui sont actuellement publiées ou accessibles. A ce titre les fouilles de M. M. ont été fructueuses. Elles nous renseignent complètement, semble-il, sur la décoration caractéristique de l'industrie néolithique du Sud de la Cochinchine.

On ne saurait faire un reproche à M. M., mal pourvu de livres et éloigné de toute bibliothèque scientifique, de ne pas avoir connu tout ce qui s'est écrit sur le préhistorique de l'Indo-Chine; nous lui signalons comme inutile une page sur le svastika et la croix (p. 18). Nous souhaitons qu'il puisse reprendre ses fouilles de Samrong-sen ou en commencer de nouvelles et qu'il nous fournisse des relations qui soient aussi précises et simples que celle-ci.

H. HUBERT.

J. B. BERNARD, missionnaire apostolique au Cambodge. — *Dictionnaire cambodgien-français*. Hong-kong, imprimerie de la Société des Missions étrangères, 1902, in-4^o, 386 pp

Le nouveau dictionnaire cambodgien n'ajoutera pas grand'chose à nos connaissances sur la langue khmère. En ce qui touche la langue littéraire et religieuse, il ne marque aucun progrès sur le dictionnaire de M. Aymonier. Il substitue à l'ordre de l'alphabet indigène celui de l'alphabet latin, et ceci est tout le contraire d'un progrès. Les mots sont correctement traduits, mais on désirerait un plus grand nombre d'exemples, surtout d'expressions propres au cambodgien. La phonétique est fort sujette à caution, et on fera bien notamment de se défier de la notation des voyelles. Les caractères, fondus à Hong-kong, sont moins élégants, mais plus nets que ceux de l'abbé Guesdon. En somme, ouvrage commode, mais sans aucun caractère scientifique.

L. F.

Adhémard LECLÈRE. — *Contes luotiens et Contes cambodgiens*. (Collection de Contes et Chansons populaires.) Paris, Ernest Leroux, 1903, in-16, VII-277 pp.

La première série des contes traduits par M. Leclère porte le titre de « Contes judiciaires ». Ces contes existent également au Cambodge sous le titre de *Sâtrâ Kĕn Kantrai*. Il n'est pas impossible qu'ils soient venus en Indo-Chine de la Birmanie, où nous avons un recueil analogue, connu sous le nom de « Jugements de la princesse Thudhammatsāri (Sudhammacāri) ». Trois des contes de cette série se retrouvent d'ailleurs dans des recueils indiens. Le conte des « Quatre Hommes vertueux » (p. 27) est le dixième des contes du Vetāla; il se trouve de même dans le recueil birman mentionné ci-dessus, et, sous une forme peu altérée, dans le recueil turc intitulé *Qyry Vezir* ou *les quarante vizirs*. Le conte intitulé « Le Mangeur de mangues, le cornac et le chasseur » (p. 73) se trouve dans le *Kathāsaritsāgara* (t. II, p. 112 de la traduction de Tawney). Le conte des « Quatre Étudiants qui se disputent une femme » (p. 87) a pour parallèle le cinquième conte du Vetāla.

Dans la deuxième série, intitulée « Les Contes du Visayāmatya », nous avons pu identifier deux contes avec des contes indiens. Le conte « L'Ermite, le tigre, le serpent et l'homme » (p. 111) a pour parallèle l'histoire des animaux reconnaissants et de la femme ingrate du *Kathāsaritsāgara* (t. II, p. 103). Le conte intitulé « La Reine innocente » se retrouve dans le conte du Roi et de la femme du barbier, dans le *Kathāsaritsāgara* (t. I, p. 288).

Les autres séries de contes laotiens traduits par M. Leclère sont intitulées : « Les Contes de Kapila-yaksa » et « Les Contes de la princesse ». Ces derniers sont curieux parce qu'ils ont le même cadre que les « Mille et une Nuits ».

Le volume se termine par des contes cambodgiens dont quelques-uns ont pour original les « Aventures du guru Paramarta », et par quatre fables cambodgiennes qui se trouvent également dans La Fontaine.

E. HUBER.

Inde

Le Rāmāyaṇa de VĀLMĪKI, traduit en français par Alfred ROUSSEL, de l'Oratoire. T. 1^{er}, Bālakāṇḍa et Ayodhyākāṇḍa. — Paris, Maisonneuve, 1903, gr. in-8^o, 584 pp.

Ce volume forme le tome VI de la « Bibliothèque orientale ». Les cinq premiers volumes sont : le *Rig-Véda*, traduit par A. Langlois, 2^e édition, par M. Ph. Ed. Foucaux; des hymnes sanscrits, persans, égyptiens, assyriens et chinois; l'*Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, d'Engène Burnouf, rééditée par Barthélemy Saint-Hilaire; le *Koran* analysé d'après la traduction de M. Kazimirski et les observations de plusieurs orientalistes, par Jules La Beaume; enfin l'*Avesta*, traduit par M. C. de Harlez. Ce dernier volume est de 1881; depuis cette époque, la « Bibliothèque orientale » n'avait plus fait parler d'elle (en admettant qu'on en eût jamais parlé): elle vient de ressusciter brillamment avec le *Rāmāyaṇa* de M. l'abbé Roussel. Cette traduction sera partout accueillie avec plaisir, mais particulièrement ici, en Indochine, où la légende de Rāma est restée si populaire au Cambodge, au Laos, au Siam, et constitue une des sources les plus importantes de l'art et de la littérature indigènes.

Il n'existait auparavant en français que la traduction d'Hippolyte Fauche, qu'on hésite à traiter durement, tant l'excellent homme qui l'écrivit fut laborieux, candide et fervent, mais dont M. S. Lévi dit justement dans sa préface à la traduction nouvelle, qu'elle ne valait pas l'honneur d'une réimpression. Aux « écarts de sa verve mal dirigée », M. Lévi oppose la méthode du dernier traducteur qui, « élève de Hauvette-Besnault et de Bergaigne, a appris de ces maîtres excellents le respect scrupuleux des textes, l'analyse patiente des difficultés, la rigueur de l'interprétation ». Ces mérites appartiennent assurément à M. Roussel; peut-être cependant aurait-il pu, au prix d'un léger effort, les pousser un peu plus loin: il est exact, mais pas toujours jusqu'au scrupule; sa version rend bien le sens du texte, mais il arrive qu'elle n'en rende pas toutes les nuances. Par exemple, *Bāl.* 1, 5, *jñātam* = « connaître » et non « faire connaître »; 9, *buddhimān* ne signifie pas « instruit », mais « intelligent »; *nitimān* est assez mal rendu par « de mœurs réglées »; *vipulāmsī* signifie « aux larges épaules », ce qui n'est pas la même chose que « d'une forte corpulence »; 23, *dharmapāṇena samyataḥ* est traduit « lié par son engagement »: combien cette expression est molle à côté de l'énergique métaphore de l'original: « pris dans le filet du Dharma »!

Le texte du *Rāmāyaṇa* est bordé d'une glose luxuriante: M. R. semble dédaigner de battre ces buissons, au moins d'une façon suivie, et peut-être a-t-il tort. Il est toujours bon d'écouter d'une oreille le verbiage d'un commentateur: il est même prudent de le suivre, quand on n'a pas de bonne raison de s'en écarter. 1, 9; Rāma reçoit la qualification de *kambugrīva*: M. R. traduit: « une conque dessinée sur le cou ». Comment cela? Devons-nous croire que Rāma était tatoué? Le commentateur explique: « ayant le cou marqué de trois lignes, comme la conque », et l'expression devient du coup fort claire.

Ce ne sont là que des vtilles, mais le propre d'un bon philologue est d'être exact jusque dans le détail: M. R. peut nous donner une traduction irréprochable; on regretterait qu'elle ne fût qu'à peu près bonne.

Quelques desiderata pour finir. Un livre destiné, comme celui-ci, au grand public, ne peut guère se passer de notes, si courtes soient-elles : autrement le lecteur non spécialiste sera arrêté à chaque ligne. Il faudrait, en tous cas, mettre un glossaire à la fin de l'ouvrage. On pourrait le fondre avec l'index : car j'espère bien que M. R. ne songe pas à se soustraire au devoir étroit de joindre un index à sa traduction.

M. R. a supprimé tous les signes diacritiques, soit : mais alors pourquoi transcrit-il (p. 4, 6, etc.), la nasale gutturale par *ṅ*, qui est le signe usité pour la nasale palatale ? C'est doublement illogique.

L'absence de titres courants rend les recherches difficiles. Au lieu d'imprimer en haut de toutes les pages « Rāmāyana — Rāmāyana », ce qui ne sert à rien, il serait préférable de mettre au verso le titre du kāṇḍa et au recto le chiffre du sarga, par ex. « Bālakāṇḍa... Sarga 2 » : de cette manière on trouverait facilement le passage cherché.

M. l'abbé Roussel a traduit les deux premiers livres du poème, c'est-à-dire 420 pages de l'édition du Nirṇaya Sagar Press : il en reste exactement 1.000. C'est un chiffre imposant ; mais M. R. est un courageux travailleur qui ne craint pas les longues entreprises. Nous souhaitons cordialement qu'il mène celle-ci à bonne fin. Dans un temps où les indianistes désertent à l'envi la littérature pour se vouer à toutes les ingrates besognes — épigraphie, archéologie, liturgie, dogmatique — il est consolant qu'il reste des mains fidèles pour entretenir le feu sur les autels abandonnés et pour ranimer ces fleurs aujourd'hui fanées qu'on cultivait avec tant d'âme sous le règne de Louis-Philippe.

L. F.

Vincent A. SMITH. — *The Kushān or Indo-Scythian Period of Indian History*, B. C. 165 to A. D. 320. (J. R. A. S., janvier 1903, pp. 1-64.)

En 165 av. J.-C., les Yue-tche, peuplade nomade qui faisait paître ses troupeaux dans les plaines du Turkestan chinois, furent expulsés de leurs territoires par les Hiong-Nou. Ils se retirèrent vers l'Ouest, passèrent à travers les Wou-souen, chassèrent les Sō (Çakas) de leurs possessions, situées peut-être en Kachgarie, en furent chassés à leur tour et arrivèrent sur la rive droite de l'Oxus, dans le pays actuel de Bokhara. Ce pays appartenait à une population paisible et sédentaire, les Ta-hia : les Yue-tche n'eurent pas de peine à les refouler sur la rive gauche de l'Oxus et à s'installer à leur place. Ces renseignements, émanant de l'envoyé chinois Tchang K'ien († 114 av. J.-C.), furent consignés dans le *Che-ki* de Sseu-ma Ts'ien, achevé en 91 av. J.-C.

L'*Histoire des premiers Han* (206 av.-24 ap. J.-C.), écrite par Pan-kou († 92 ap. J.-C.), nous montre les Yue-tche établis sur la rive gauche de l'Oxus, où ils ont transporté leur capitale, et divisés en cinq principautés.

Enfin l'*Histoire des seconds Han* (25-220 A. D.), nous présente une troisième phase de leur histoire : cent ans et plus après l'établissement des principautés, K'ieou-tsiou-kio, prince de Kouei-chouang, réunit tout le peuple des Yue-tche sous sa domination et fonde l'empire Kouchan (Kouei-chouang). Ce fait est certainement postérieur à 24 ap. J.-C., mais ne doit pas l'être de beaucoup.

K'ieou-tsiou-kio, qui semble être le même que le Kujula Kadphises ou Kadphises I^{er} des monnaies, conquiert le Kipin, la Bactriane, et supplanta le dernier roi grec Hermaïos, qui régnait sur Kaboul et le N.-O. du Panjab. Il mourut à 80 ans.

Son fils Yen-kao-tchen, qu'on identifie avec Wema Kadphises ou Kadphises II, conquiert l'Inde du Nord où il plaça des vice-rois. Il semble avoir eu un long règne.

Il eut pour successeurs Kaniska, Huviska et Vāsudeva ou Vāsuka, dont les règnes durèrent respectivement environ 30, 40 et 25 ans.

Tels sont les événements qui amenèrent les Kuṣāṇas dans l'Inde du Nord. La chronologie en a été minutieusement analysée par le P. Boyer (1). Dans la mesure où d'aussi maigres documents permettent d'asseoir une conviction, on ne peut guère se refuser à souscrire aux conclusions d'une thèse si fortement déduite : il y a les plus grandes chances en faveur de l'opinion que Kanīṣka monta sur le trône vers 90-100 ap.-J.-C.

Voici maintenant le problème qui se pose. Les trois rois Kouchans, Kanīṣka, Huviṣka et Vāsudeva, figurent comme souverains régnants sur des inscriptions datées de l'an 5 à l'an 98 ; les dates 5-28 se rapportent au règne de Kanīṣka, 29-60 à celui de Huviṣka, 74-98 à celui de Vāsudeva. La question est de savoir dans quelle ère ces inscriptions sont datées.

Les ères qui ont été en usage dans l'Inde sont assez nombreuses : Kali-yuga (3102 av. J.-C.), Laukika (4077 av. J.-C.), Séleucide (312 av. J.-C.), Vikrama (57 av. J.-C.), Çaka (78 ap. J.-C.), Gupta (319 ap. J.-C.), etc. Les rois Kouchans dataient-ils leurs actes dans une de ces ères ou dans une autre propre à leur dynastie ?

Il semble à première vue que le champ des possibilités soit très circonscrit, puisque nous connaissons approximativement l'époque où régnait Kanīṣka. Si l'an 5 de l'ère Kouchane tombe vers la fin du 1^{er} siècle ap. J.-C., toutes les ères ayant leur point de départ avant J.-C. paraissent du coup éliminées. C'est là une illusion : dans certains calculs, en effet, il est permis de sous-entendre les mille et les centaines. Les années 5, 7, 9 peuvent donc signifier des dates indéterminées finissant par 5, 7, 9. Serait-ce le cas ici ? Un document au moins tend à le faire supposer. Une inscription de Mathurā, écrite sous le règne d'un « mahārāja rājātīrāja » qui n'est pas nommé, mais qui ne peut être que Kanīṣka, Huviṣka ou Vāsudeva, porte la date de 299 (le chiffre des unités est douteux, mais ce détail est sans importance pour le raisonnement). Donc l'un de ces rois datait, d'une part, de 5 à 98, d'autre part de 299. On ne peut expliquer cette discordance que par l'emploi simultané de deux ères ou par la suppression du premier chiffre ou des premiers chiffres des dates dans la série 5-98. Toutefois, comme cette inscription de 299 constitue un cas unique dans la série des inscriptions kouchanes, on peut la réserver provisoirement.

Le problème ainsi posé a reçu des solutions bien différentes. Le vétéran de l'archéologie indienne, A. Cunningham, crut d'abord que l'ère était l'ère Vikrama de 57 av. J.-C. et que cette année marquait l'avènement de Kanīṣka. Quand cette théorie fut démontrée impossible, il proposa l'ère séleucide, employée avec omission des centaines ; par exemple, l'an 5 = [40] 5 ou 93 A. D. Cette coïncidence avec la date présumée de Kanīṣka, telle qu'elle se déduit des historiens chinois, serait remarquable, si l'addition arbitraire de 400 ne lui ôtait toute importance.

La théorie régnante jusqu'en ces derniers temps, mais qui semble aujourd'hui beaucoup moins en faveur, donnait la préférence à l'ère Çaka, dont le point de départ serait le sacre de Kanīṣka.

M. D. R. Bhandarkar a récemment soutenu l'opinion que Kaniska régnait à la fin du III^e siècle de l'ère chrétienne et que les inscriptions kouchanes étaient datées dans l'ère Çaka, mais avec omission des centaines : 5-98 = [20] 5 = [2] 98 ou 283-376 A. D.

Vient enfin M. Vincent Smith avec un nouveau système. Bühler avait déclaré qu'il fallait opter entre deux hypothèses : l'emploi de deux ères ou l'usage de dates tronquées. M. Smith les utilise toutes deux. Ce serait jouer de malheur si, avec cette double corde à son arc, il n'arrivait pas à concilier tous les faits. Et il y arrive. L'ère qu'il a élue — et il est étonnant que personne ne s'en soit avisé avant lui — c'est l'ère Laukika, avec omission des mille et des centaines : 5 = [320] 5 ou 129-130 A. D. Ceci s'applique aux dates 5-98 ; quant à celles qui sont supérieures, elles se résolvent par l'ère Vikrama de 57 av. J.-C.

La théorie de M. S. a pour elle certaines circonstances : l'ère Laukika est (à la différence de l'ère Çaka) une ère septentrionale ; elle a été très répandue dans le Nord de l'Inde et elle est

(1) *L'époque de Kanīṣka* (J. A. mai-juin 1900, p. 527).

encore en usage au Kachmir ; enfin, dans ce comput, l'habitude est en fait de sous-entendre les mille et les centaines. Par contre, il est à noter que le plus ancien témoignage que nous ayons sur l'emploi de cette ère est du XI^e siècle : pour les époques plus anciennes, l'hypothèse manque de base.

Il faut louer hautement le soin que M. S. a pris d'explorer toutes les avenues de son sujet, de tenir compte de tous les documents et de ne laisser aucune difficulté sans réponse. Sa théorie est bien construite et elle a des chances de se trouver vraie. C'est — comme le disait naguère M. Barth à propos de la thèse du P. Boyer — tout ce qu'on peut demander en pareille matière (1).

L. F.

II. OLDENBERG. *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, traduit de l'allemand par A. FOUCHER. 2^e édition française, revue et augmentée d'après la 3^e édition allemande. — Paris, 1903, VIII-401 pp.

Id. *La Religion du Véda*, traduit de l'allemand par VICTOR HENRY. — Ibid., 1903, XXV-520 pp.

Entre tous les ouvrages de M. Oldenberg, deux ont conquis d'emblée une légitime popularité par la grandeur du sujet, la profondeur des recherches, la clarté de l'exposition et le charme du style : le *Buddha* et le *Véda*. Il y lieu de se féliciter qu'ils soient aujourd'hui accessibles au public français dans des traductions élégantes et fidèles. Deux indianistes éminents ont assumé cette tâche, qui ne laissait pas que d'être assez délicate, et ils s'en sont admirablement acquittés.

M. Foucher a ouvert la marche ; sa traduction « sincère et limpide », comme la qualifie si justement M. Henry, a paru en 1894 ; en quelques années elle était épuisée et une seconde édition devenait nécessaire. C'est un résultat encourageant et qui semble démontrer ce dont on est parfois enclin à douter, qu'il y a en France un public pour les livres sérieux. La nouvelle édition a été mise au courant des dernières recherches, mais aucun changement essentiel n'y a été apporté (2).

La traduction du Véda se recommande par des qualités différentes, mais équivalentes. Qu'un savant comme M. Victor Henry, qualifié par ses longues et fécondes études védiques pour écrire un ouvrage original, ait eu la modestie de se faire simplement l'interprète d'un autre védiste, dont il admirait le talent sans partager toutes ses idées, et que l'auteur ait libéralement autorisé le traducteur à formuler en note ses objections et ses réserves, ce sont là des témoignages de haute courtoisie également honorables pour tous deux. M. H. a usé, sans en abuser, de la latitude qui lui était octroyée : au bas des pages, le Mythe défend brillamment ses positions contre les assauts du Totem. En somme œuvre utile et à laquelle nous souhaitons tout le succès de son aînée.

Lalitavistara. *Leben und Lehre des Çäkya-Buddha*. Textausgabe, mit Varianten, Metren, und Wörterverzeichnis, von Dr S. LEFMANN. I. Text. — Halle, 1902, in-8^o. 448 pp.

En 1807, le major Knox rapporta du Népal à Calcutta un manuscrit du *Lalitavistara*. En 1877, une édition de ce texte, si important pour l'histoire de la doctrine bouddhique, fut publiée par Rājendralāl Mitra dans la *Bibliotheca indica*. Une traduction anglaise fut commencée par le

(1) P. 38, note 2, M. S. se demande où Bühler a publié l'inscription de Mathurā de 299 : c'est dans la *Wiener Zeitschrift*, X, 73 sqq.

(2) La préface de M. S. Lévi débute mal : Vighneça s'est vengé de l'absence du maṅgalā-carāṇa en déplaçant une s, qui a causé deux fautes d'impression.

même auteur dans la même collection : mais elle n'a jamais dépassé le troisième fascicule. M. Foucaux, qui avait, dès 1847-1848, traduit en français la version tibétaine du *Lalitavistara* comprise dans le *Kandjour*, donna ensuite une traduction du texte sanskrit, qui forme le tome VI des *Annales du Musée Guimet* (1884). Auparavant, et antérieurement même à l'édition de Calcutta, le Dr S Lefmann avait publié une traduction allemande des cinq premiers chapitres (Berlin, 1874) : l'entreprise en resta là. Le même savant avait également entrepris une édition, que l'insuffisance reconnue de la première rendait particulièrement désirable. Mais un destin contraire s'attachait aux ouvrages de M. Lefmann. Sa traduction n'avait paru qu'en partie : son édition ne parut pas du tout. Pourtant cet ouvrage, annoncé pour 1877, était presque terminé en 1882 : le texte était entièrement imprimé, sauf les quatre dernières pages, et les variantes étaient prêtes pour l'impression, lorsque, nous dit M. L., « une désagréable interruption se produisit, sur la cause et l'occasion de laquelle il n'y a pas lieu d'insister. » Le *Lalitavistara*, sur le point de voir le jour, fut replongé dans la nuit. Il y est resté vingt ans. Il faut se réjouir de l'en voir sortir aujourd'hui. L'édition de feu R. Mitra n'était pas seulement mauvaise, elle était devenue introuvable : celle de M. L. répond donc à un besoin pressant. Le volume qui vient de paraître renferme seulement le texte ; un second fascicule nous est promis, qui contiendra les variantes et l'index, et nous renseignera sur la méthode suivie par l'éditeur dans l'établissement de son texte.

L. F.

H. LÜDERS. — *Āryaṣūra's Jātakamālā und die Fresken von Ajanṭā* (Nachrichten von der k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 1902, pp. 758-762).

Les fresques de la salle extérieure gauche de la grotte 2 d'Ajanṭā, telles que les décrit Burgess (elles ne se trouvent pas dans le grand ouvrage de Griffith) représentent la légende de l'ascète Kṣāntivādin. Les inscriptions qui expliquent ces peintures, d'après le texte qu'en donne Bhagvanlāl Indrajī, sont empruntées au Kṣāntijātaka de la *Jātakamālā*, ch. 28. Une autre histoire du même recueil, celle de Maitrībala (ch. 8) a fourni l'inscription de la scène peinte sur la muraille droite de la même salle. La popularité de la *Jātakamālā* à la fin de VII^e siècle est attestée par Yi-tsiang ; les fresques d'Ajanṭā, qui paraissent dater du VI^e siècle, prouvent qu'elle était en honneur plus d'un siècle auparavant.

L. de LA VALLÉE POUSSIN. — *La Dogmatique bouddhique. La négation de l'âme et la doctrine de l'acte.* (Journal Asiatique. 9^e série, t. XX, pp. 237-306.)

La doctrine bouddhique admet deux thèses fondamentales, l'inexistence de l'âme (*nairātmya*) et le fruit des actes (*karṃaphala*), qui semblent à première vue contradictoires, car le fruit de l'acte doit apparemment être « mangé » par l'auteur de cet acte ; et dès lors il faut admettre un être spirituel transmigrant à travers des vies successives et mangeant dans chacune le fruit des actes qu'il a accomplis dans la précédente. Or ceci est la négation du *nairātmya*. On a imaginé différents moyens de concilier ces deux principes. M. de L. V., qui fait ses délices de la dogmatique bouddhique, y a trouvé une solution élégante de la difficulté : ce qui passe d'une vie à l'autre, ce n'est pas l'ātman, qui n'existe pas, c'est le *vijñānasamṫāna*, la série des états intellectuels.

Les pensées sont liées entre elles par la chaîne de la causalité (*pruṭityasamutpāda*) : chacune d'elles conditionne la suivante. Or la série de s'interrompt pas à la mort : la dernière pensée, le *vijñāna* qui périt à la mort (*māraṇāntika*) impressionne, parfume (*vāsyaṭi*) le *vijñāna*

naissant (*aupapattyançika*) qui va constituer l'être nouveau ; et ainsi le karman d'une vie ructifie dans la vie suivante, sans qu'il soit nécessaire de donner pour support à l'enchaînement continu des pensées l'identité d'un sujet pensant.

M. de L. V. a étudié ce problème avec son érudition ordinaire, mais aussi — il faut bien le dire — avec son ordinaire insouciance de l'ordre et de la clarté. Familier avec tous les détours de son sujet, il ne prend pas la peine d'y guider pas à pas le lecteur. Il va d'une marche brusque et capricieuse, s'arrêtant à chaque pas pour discuter avec quelque savant : nous sommes d'abord mis en face de « l'hypothèse féconde » de M. Rhys Davids, puis de l'opinion de M. Oldenberg ; nous sommes ensuite conviés à admirer les « pages magistrales » de M. Kern et à peser les conclusions de Minayeff, Hardy, etc. Il serait préférable de nous confronter directement avec des textes complets et classés : là est le vrai moyen de faire apparaître distinctement tous les éléments d'une question, que la plus subtile dialectique peut agiter habilement, sans réussir ni à l'épuiser ni à la résoudre.

L. F.

Reports made during the progress of excavations at Patna, by Babu P. C. MUKHARJI. (Indian Antiquary, novembre 1902.)

Si nous en croyons le résumé que nous fournit le Babu Mukharji, le résultat des fouilles qu'il a exécutées aux environs de Patna sous la direction du Dr. Waddell est, en tous points, des plus remarquables. Nous ne devons pas seulement à ses savantes recherches et la découverte d'un pilier d'Açoka et celle d'un pieu de cette palissade que Mégasthène vit autour de Palibothra : à lui également revient l'honneur de l'identification du stûpa que signale Hiuan-tsang, et de la mise au jour du palais des princes Mauryas, du palais même comme de l'enceinte qui l'enfermait. De si beaux résultats devaient demander des efforts considérables : en quelques semaines, six ou huit tertres furent éventrés ; des fouilles de toute sorte furent en quelques mois poussées dans toutes les directions. De si précieuses trouvailles exigeaient une attention de toutes les minutes : pas un instant la surveillance de M. M. ne s'est relâchée.

C'est là tout au moins ce que nous présente l'imagination naïvement féconde de M. M. ; la réalité est tout autre. Le pilier d'Açoka est un demi tambour de colonne qui a le mérite d'être, paraît-il, fort lisse : il ne porte ni sculpture ni inscription. Pourquoi ne serait-il pas d'Açoka ? Rien ne le distingue ? Cela n'est pas pour empêcher M. M. de nous donner la date exacte de sa ruine. Il est quelconque sous un mur quelconque ; d'où il suit que, comme l'affirme Hiuan-tsang, ce bloc fut renversé par le Râja Sasânka Deva au VI^e siècle de notre ère. Un vieux morceau de bois n'a pas voulu périr au fond d'un trou ; il n'a nulle forme spéciale : c'est évidemment un reste vénérable de la palissade de Mégasthène, et ce sera bientôt le joyau du musée archéologique de Patna. Tout aussi précise est l'identification du palais des Mauryas, une terrasse de briques que rien ne distingue. Ce n'est pas tout. Parce que M. M. a rencontré (les fouilles même les plus mal conduites ont de ces heureux hasards) une architrave que nous croyons découvrir intéressante à travers le si mauvais dessin qu'on nous en présente, il faut naturellement que cette pierre soit une des pièces de la balustrade du stûpa dont parle Hiuan-tsang, comme si un stûpa avait grand chance d'être chose unique dans une ville indienne.

Sur un seul point les fouilles paraissent avoir dégagé un groupe intéressant ; un problème curieux s'y présente, celui du rôle à affecter à une sorte de fossé qui suit les murs. Et M. M. s'empresse de courir à quelque autre fouille nouvelle qui lui permette d'annoncer quelque retentissante découverte. N'eût-il pas été plus intéressant d'étudier à fond un de ces tertres au lieu d'en attaquer cinq ou six, pour les abandonner successivement ; et n'eût-il pas été de simple bon sens, en commençant une fouille, de s'informer si l'état des récoltes permettrait de la poursuivre ? Il y a temps pour tout, et une fouille, pour être différée, n'est pas perdue. Des trouvailles si curieuses justifient certainement la scrupuleuse surveillance de M. M. Par quel

mystère son journal de fouilles cesse-t-il, et de son propre aveu, moins d'un mois après le début des travaux (11-31 décembre)? Mais pourquoi insister davantage? En résumé, d'un effort considérable, il ne résulte, une fois de plus, que de la terre remuée et un terrain historique gâché.

H. PARMENTIER.

Chine

E. H. PARKER. — *Chinese Buddhism* (Asiatic Quaterly Review, oct. 1902, pp. 372-390).

Bien des années se sont écoulées, nombre de faits ont été signalés ou repris depuis le temps où Watters publiait ses articles sur le bouddhisme chinois, où le Rev. Edkins insérait un chapitre historique dans son *Chinese Buddhism*. Il était donc bon de tenter à nouveau une étude d'ensemble sur ce sujet; c'est ce qu'a essayé M. P. en un premier article qui va des origines à l'arrivée de Kumārajīva à Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou), en 401 ou plus exactement au début de 402. M. P. part de ce principe que la plupart des travaux publiés par les Européens sur le bouddhisme chinois ne sont que d'une utilité très restreinte, et que, tout compte fait, il vaut mieux s'en tenir aux textes chinois seuls. En effet, il n'est guère fait aucun usage, dans tout le cours de l'article, des études de ceux que M. P. qualifie ironiquement de « doctors in Chinese ». Sans doute, M. P. sait bien le chinois, et peut puiser directement aux sources les renseignements qui l'intéressent; il n'en est pas moins vrai que son dédain pour les travaux des autres lui a valu dans le cas présent une ou deux erreurs assez remarquables. C'est ainsi que, puisant au 三國志 *San kouo tche* (k. 30) le fameux paragraphe du 魏畧 *Wei lio* sur le pays de 林兒 Lin-eul (ou 林倪 Lin-yi), M. P. ne s'aperçoit pas qu'il faut mettre un point après: Royaume de Lin-yi, qui est ici un titre de paragraphe, et attribue tout le récit aux sūtras bouddhiques du pays de Lin-yi, alors qu'il s'agit des textes bouddhiques en général et tels qu'ils existent en Chine. Puis il se demande ce qu'était ce pays de Lin-yi, et, remarquant qu'un « commentaire postérieur du *Che ki* » écrit Lin-p'i, trouve « qu'il y a quelque raison de supposer que les deux formes sont des fautes pour 迦毘 K'ia-p'i, ou Kapilavastu ». Or si M. P. s'était reporté à l'article de M. S. Lévi, *Missions de Wang Hien-tse dans l'Inde*, Journal asiatique de mai-juin 1900, pages 458 et 460, il y aurait vu la première phrase correctement coupée et le nom de Lin-yi ou Lin-p'i régulièrement rétabli en Lumbini. Le seul « Christian writer » auquel se soit adressé M. P. est le P. Hoang, dont le 集說詮真 *Tsi choué ts'iuan tchen* est une fort bonne compilation des principaux textes sur les trois religions de la Chine. M. P. avait déjà traduit le chapitre du P. Hoang sur les débuts du bouddhisme dans le *Chinese Recorder* de 1894, que je regrette de n'avoir pas actuellement à ma disposition, mais le présent article reprend en les corrigeant les résultats de ce premier travail, et se suffit à lui-même. En dehors du *Tsi choué ts'iuan tchen*, M. P. ne paraît guère avoir consulté que les histoires dynastiques; il est regrettable qu'il n'ait utilisé aucune des compilations sur l'histoire du bouddhisme incorporées au Tripitaka, non plus que le *Catalogue* de Nanjio dont les appendices lui auraient fourni d'utiles indications.

M. P. fait justice de la prétendue venue de moines indiens en Chine au milieu du III^e siècle avant notre ère, et de la statue d'or soi-disant bouddhique prise en 121 av. J.-C. au roi de 休屠 Hieou-tch'ou, dont le domaine était au Nord-Est du Koukounor. La fameuse mission de l'an 2 avant notre ère est discutée en détail, et M. P. me paraît donner de ce passage du *Wei lio* la seule version philologiquement acceptable tant qu'on s'en tient au texte actuel: «... King Lou reçut oralement de Yi-ts'ouen, envoyé du roi des grands Yue-tche, un sūtra bouddhique qui disait... ». Mais M. P. fait remarquer avec raison combien toute cette histoire s'est embrouillée, au point que ce même King Lou apparaît à nouveau parmi les membres de

l'ambassade qui se rendit dans l'Inde à la suite du rêve de Ming-ti et revint en 67 ap. J.-C. L'envoi de cette ambassade est étudié d'assez près ; 傅毅 Fou Yi, qui en fut l'instigateur indirect en parlant le premier du Buddha à l'empereur, est connu par l'*Histoire des Han postérieurs* ; mais M. P. ne dit pas un mot des autres ambassadeurs ; il serait intéressant de savoir cependant si le 王遵 Wang Tsouen qui apparaît dans l'*Histoire des Han postérieurs* (k.43) comme mêlé aux troubles de 隗囂 Wei Hiao, en 31 de notre ère, est bien le même que certains textes bouddhiques donnent pour compagnon à 蔡愔 Ts'ai Yin et à 秦景 Ts'in King (ou King Lou) dans leur mission en Inde. Un frère de l'empereur, 英 Ying, prince de 楚 Tch'ou, fut parmi les premiers convertis ; il serait nécessaire, pour tirer des maigres renseignements qui nous sont parvenus à ce sujet tout le parti possible, de citer et de comparer les textes originaux ; le mode de rédaction de l'*Asiatic Quarterly Review* ne le permet guère. Dans la suite de son article, M. P. s'occupe principalement des allées et venues des bonzes hindous ou chinois aux premiers siècles de notre ère ; c'est un tableau intéressant et de lecture attrayante, mais qui aurait gagné à s'appuyer, en dehors des histoires dynastiques, sur des textes bouddhiques tels que le 高僧傳 Kao seng tchouan.

P. PELLIOU

E. H. PARKER. — *China, the Avars, and the Franks* (Asiatic Quarterly Review, avril 1902, pp. 346-360).

Id. — *The Ephthalite Turks* (Ibid., juillet 1902, pp. 131-159).

Id. — *Chinese knowledge of early Persia* (Ibid., octobre 1902, pp. 144-169).

1. Les 柔然 Jeou-jan (Geougen des Jésuites et de Deguignes), ensuite appelés 蠕蠕 Jouan-jouan et 芮芮 Jouei-jouei, apparaissent en Mongolie vers 275 de notre ère et sont à peu près anéantis en 552. Des historiens européens ont identifié les Jeou-jan avec les Avares : « Les Geougen passèrent en Europe où ils furent connus sous le nom d'Avares » (1). Or on sait le grand rôle joué par les Avares du milieu du VI^e à la fin du VIII^e siècle dans l'Europe orientale et centrale. Il fallut Charlemagne pour abattre leur puissance (796). Il serait donc d'un vif intérêt de pouvoir retracer d'après les sources chinoises la carrière asiatique de ces conquérants. Mais, selon M. P., les Avares ne peuvent être les descendants des Jeou-jan. Ceux-ci, qui se trouvaient en Mongolie proprement dite, se divisèrent vers 520 en deux principautés, l'une sous le khan 阿那瓌 A-na-kouei dans la région d'Ourga, l'autre sous son cousin 婆羅門 P'o-lo-men (Brahman ?) du côté de l'Alachan. P'o-lo-men épousa trois femmes Ephthalites ; il finit par être pris dans une lutte avec les Toba, et emprisonné en Chine où il mourut. A-na-kouei restait seul chef des Jeou-jan, mais ses vassaux les Turcs (突厥 Tou-kiue) étaient arrivés peu à peu à une puissance d'organisation qu'il méconnut. Les Toba s'étaient divisés en Orientaux (à Ho-nan-fou) et Occidentaux (à Si-ngan-fou). A-na-kouei, allié par mariage aux Toba orientaux, crut pouvoir refuser une de ses filles à son vassal le chef turc ; mais le Turc s'allia avec les Toba occidentaux. A-na-kouei, vaincu, se suicida en 552. Son armée était presque anéantie ; les survivants s'en remirent à la merci des Toba occidentaux ; mais les Turcs étaient puissants, et en 555 ou 556 ils obtinrent des Toba l'autorisation de massacrer à la capitale même 3.000 Jeou-jan adultes qui y avaient cherché un refuge. Depuis lors le nom des Jeou-jan disparaît de l'histoire chinoise, et il paraît impossible à M. P. que ce soit cette population, presque entièrement détruite en 552-556 dans la Mongolie orientale et la Chine, qui se soit attaquée aux Slaves d'Europe en 558. De plus les Jeou-jan ne semblent pas avoir

(1) Deguignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols...*, 4 tomes en 5 vol. in-4°, Paris 1756-1758, T. I. 1^{re} partie, p. 188.

eu de rapports avec l'Asie occidentale ; on ne connaît que leurs relations avec les Ephthalites et les 悅般 Yue-pan. Encore le roi des Yue-pan, qui était en route pour rendre visite au prince des Jou-jan, fut-il tellement dégoûté de la saleté de ce peuple qu'il tourna bride et retourna incontinent chez lui. Ces Yue-pan étaient à l'Ouest des Jou-jan et excluaient toute communication directe entre eux et l'Occident. Il est donc tout à fait inexact de dire, comme le fait Gibbon, qu'Attila (+453) « insulta et vainquit le Khan des formidables Geougen, et qu'il envoya des ambassadeurs pour négocier une alliance avec l'empereur de Chine ». Par contre c'est dans les Yue-pan que M. P. propose de reconnaître les Avars. Philologiquement, la concordance, sans être rigoureuse, est admissible. Or les Yue-pan, qui en 420-430 étaient établis au Nord-Ouest de Tarbagatai et de l'Ili, et qui en 448 s'alliaient aux Toba pour attaquer les Jou-jan, disparaissent ensuite à jamais de l'histoire de Chine ; ils auraient donc eu un siècle entier pour arriver des plaines de l'Asie centrale au bassin du Danube. Telle est la théorie de M. P., mais il est curieux qu'il ait renoncé sans explication, après l'avoir seulement mentionnée chez Gibbon, à la distinction des vrais Avars (d'Asie) et des faux Avars (d'Europe), et ait complètement passé sous silence l'argumentation par laquelle M. Marquart (*Ērānsahr*, p. 50 et ss.) arrive à un résultat diamétralement opposé. M. P. a inséré dans son article une assez longue digression, où il maintient que 拂菻 Fou-lin = Fer-reng, Afrangh, Franc. On sait que cette opinion a à lutter contre deux autres théories, la dérivation du grec *polin*, Constantinople, et l'hypothèse plus récente de M. Hirth, qui voit dans Fou-lin Bethléem. Un des arguments de M. Hirth (1) était que le nom de Francs appliqué aux Européens en général ne se rencontre pas avant le Xe siècle, alors que Fou-lin se trouve dans des textes chinois du début du VIIe. Mais M. P. donne un témoignage, malheureusement trop peu étayé par des textes, selon lequel Afrangh, chez les auteurs arabes, désignerait les Européens en général dès le VIIe siècle.

II. Les débuts de l'histoire des Yue-tche sont bien connus, ou du moins la seule tradition qu'on ait au sujet de leur émigration de Mongolie en Bactriane a été déjà rapportée nombre de fois ; nous n'y reviendrons pas. En proposant d'identifier, sur simple analogie phonétique à ce qu'il semble, l'ancien 貴霜 Kouei-chouang devenu 紺致 Kien-touen avec Kandahar, M. P. paraît tenir pour non avenue la remarquable étude que le Dr. J. Marquart a faite de l'ancienne géographie de cette région dans son *Ērānsahr* (p. 245). M. P. reprend plus ou moins toute la question des origines du bouddhisme chinois ; cet exposé n'est pas sans quelques fautes. Le nom de Buddhochinga qu'Eitel a popularisé comme restitution sanscrite de 佛圖澄 Fo-t'ou-teng est un barbarisme. Le caractère 澄 doit ici se lire *teng*, et non *tch'eng*, comme le montrent les formes parallèles 佛圖澄 Fo-t'ou-teng, 佛圖澄 Fo-t'ou-teng, 佛圖澄 Fo-t'ou-teng indiquées au 高僧傳 *Kuo seng tchouan* (2), et les deux leçons 僧伽跋澄 et 僧伽跋澄 Seng-k'ia-pa-teng données par Eitel pour Saṅghavardhana. Fo-t'ou-teng peut répondre à des formes telles que Buddhadatta, peut-être Buddhadhāna ; mais ce qui est bien sûr, c'est que le Buddhochinga d'Eitel est impossible, tout comme le Buddojanga d'Edkins. C'est également une méprise de dire que Dharmarakṣa introduisit en Chine le premier alphabet *pāli* ; il n'y a pas d'alphabet *pāli*, et M. P. (3), qui croit puiser cette information dans le *Handbook* d'Eitel, a été mal inspiré de corriger son auteur. Quant au personnage en question, Dharmarakṣa,

(1) Hirth, *China and the Roman Orient*, Leipsig, 1885 in-8°, p. 288.

(2) k. 9, p. 15 de l'édition du 海山仙館叢書 *Hai chan sien houan ts'ong chou*.

(3) Il est bizarre qu'on arrive si peu à distinguer entre une langue et son écriture. C'est hier encore que M. Giles (*A Glossary of reference*, Changhai, 1900, in-8, p. 150), parlant de la Corée, déclarait, par une inadvertance significative, que « la langue indigène est alphabétique ». C'est par une confusion analogue que certains Européens dront d'un lettré rompu aux constructions du sino-annamite, qu'« il peut parler en caractères », ou, amalgamant à tout cela une idée de race, affirmeront que « les Thaï sont des Aryens, puisqu'ils se servent de l'écriture palié ».

M. P. aurait eu avantage à remplacer les données que fournit à son sujet le P. Hoang (qui, entre parenthèse, n'est pas jésuite, mais prêtre séculier) par le paragraphe du *Kao seng tchouan* (k. 1) ou la notice du *Catologue* de Nanjio (Appendice II, no 23). Pour ce qui est enfin du doute que M. P. émet sur la venue en Chine, du II^e au IV^e siècle, de moines Yue-tche, il suffit d'ouvrir le *Kao seng tchouan* pour y relever les noms de 支識 Tche-tch'an ou plus complètement 支婁迦識 Tche-leou-kia-tch'an (Lokarakṣa? des [Yue]-tche) (1), de 支曜 Tche-yao, de Dharmarakṣa lui-même, de 支謙 Tche-k'ien (Nanjio, Appendice II, no 18), de 支曇篇 Tche T'an-yo, qui tous, sauf le second peut-être, sont originaires de ce pays.

Pour le nom même des Yue-tche, que M. P. lit Et-the et identifie phonétiquement à Ephthalite, alors que M. Marquart y retrouve le grec Asioi, et d'une façon générale pour toute cette géographie ancienne de la Bactriane et du Gandhāra, il eût été indispensable de tenir compte de l'*Erānsahr*.

III. Dans ce troisième article, M. P. traduit et commente les textes sur la Perse ancienne contenus dans les histoires dynastiques chinoises depuis le *Che ki* jusqu'au *Livre des Souei* inclusivement, c'est-à-dire jusqu'au VII^e siècle. Presque toutes les identifications proposées ont déjà été mises en avant ailleurs tant par M. Hirth que par l'auteur lui-même.

P. PELLIOU.

Rev. Ernst FABER. — *Chronological Handbook of the History of China*. Chang-hai, American Presbyterian Mission Press, 1902, in-8^o, XVI-250-XLV pp. (Œuvre posthume éditée par le Rév. Paul Kranz.)

Le Rév. Faber est surtout connu par ses travaux sur la philosophie et l'éthique chinoises. Missionnaire, il voyait dans ces recherches un élément de réussite pour son apostolat. C'est dans ce même but qu'au moment de sa mort (septembre 1899) il préparait un traité philosophique en chinois sur l'histoire chinoise comparée à celle des pays chrétiens. On retrouva parmi ses papiers le cadre chronologique de son futur travail. Le Rév. Kranz l'a publié avec une préface où il expose à quelles conditions la Chine pourra être rénovée. L'œuvre du Rév. Faber est un aide-mémoire commode, mais qui porte trop nettement la trace de l'isolement dans lequel s'enferment en Chine tant de missionnaires protestants. Pour eux les travaux de l'Europe ne franchissent pas l'Océan Indien et, alors que tous nos périodiques orientaux sont pleins depuis dix ans de recherches sur l'Asie centrale, ses peuples et ses religions, le Rév. Faber confond encore les Manichéens avec la *manî* du bouddhisme (p. 129), Kutche avec Kouldja (Appendice A, pp. VI-VII), les Tibétains et les Tourfan (*sic*) (pp. 120, 124, ss.), et, citant le décret de proscription de 845, voit dans les mages, dont il ne reconnaît pas le nom, une secte analogue au bouddhisme (p. 132).

P. PELLIOU.

E. AUBAZAC. — *Dictionnaire français-cantonais*. Hongkong, Imprimerie de la Société des Missions étrangères, 1902, in-8^o. XL-333 pp.

L'ouvrage du P. Aubazac est la première publication française sur un dialecte chinois qui pourtant est le plus important de ceux parlés en Indochine. Chaque mot du dictionnaire est accompagné de nombreux exemples qui le montrent dans tous ses sens. Les préliminaires

(1) Pour ce nom, M. Nanjio paraît attacher quelque importance à la forme Cilikākṣa qui se trouve dans le *Grub-mtha'-yel-kyi-me-lon* (trad. de Sarat Chandra Das, *J. A. S. B.*, 1882, p. 90); mais les données de cet ouvrage remontent certainement à des originaux chinois de trop basse date pour qu'on doive voir dans les noms qu'il fournit autre chose que des restituions plus ou moins arbitraires basées sur les noms chinois eux-mêmes.

du livre comprennent une grammaire et une syntaxe très complètes du cantonais, avec des exercices sur les tons. Ces derniers sont indiqués dans la transcription au moyen de chiffres. La transcription est très raisonnable ; les fautes d'impression sont rares. Il est à souhaiter que le P. Aubazac fasse bientôt paraître un complément indispensable à son excellent ouvrage, c'est-à-dire un dictionnaire cantonnais-français.

E. H.

J. J. M. DE GROOT. — *Is there Religious Liberty in China* (Mittheil. des Seminars für orient. Sprachen zu Berlin, Ve année, 1^{re} section : Ostasiatische Studien, pp. 103-151).

Pour beaucoup de gens qui habitent la Chine ou se flattent de la connaître, c'est devenu une sorte de dogme qu'on doit faire remonter aux missionnaires l'origine des troubles boxeurs. Le Chinois est bon enfant, son gouvernement est tolérant, mais le missionnaire recueille tous les gens sans aveu pour les couvrir de la protection étrangère, le missionnaire intervient dans les procès, le missionnaire se pose en égal des mandarins ; l'évêque n'obtenait-il pas naguère d'aller en chaise verte comme les vice-rois ? En voilà plus qu'il n'en faut pour surexciter le sentiment populaire, et telle est la raison du siège de Péking. Il n'est d'ailleurs pas toujours besoin d'une argumentation aussi poussée ; le missionnaire *est* la cause ; pourquoi ? parce qu'il l'est ; c'est une de ces vérités sûrement établies qu'il est inutile de soumettre à un nouvel examen. La théorie trouve enfin quelque appui auprès des missionnaires protestants, à condition naturellement qu'on distingue entre eux et les catholiques romains. Il est impossible, dit le Rév. A. Smith, de ne pas croire que « les procédés des catholiques romains en justice sont partiels et tyranniques » (1) ; il cite comme un « cas typique » (2) l'aventure étrange d'un prêtre catholique attaquant les chrétiens du Rév. Franz Zahn « sous le fallacieux prétexte qu'ils étaient à la tête d'une bande de brigands, alors que c'est ce prêtre lui-même qui dirigeait une telle bande », et il conclut : le mouvement de 1900 « eut ses causes premières dans la haine de race et dans les agressions politiques des nations occidentales. Mais l'animosité universelle et profondément enracinée dans tout l'Empire pour les prétentions et les pratiques de l'Eglise catholique romaine a beaucoup ajouté à la furie et à la violence des attaques, et contribuera matériellement à rendre difficile une solution définitive ».

C'est contre des assertions de ce genre que M. De G. a cru devoir protester. Sans distinguer entre protestants et catholiques, il estime qu'une épée de Damoclès est constamment suspendue sur la tête des missionnaires (p. 150), et que « même si nous refusons d'admettre, avec le christianisme lui-même, la propagande comme sa conséquence nécessaire, ces hommes et ces femmes méritent autre chose que l'insulte calomnieuse récemment versée sur eux par des écrivains ignorants et partiels » (p. 151). Si le christianisme a été une cause de troubles, s'il a été persécuté, ce n'est pas par suite d'abus des missionnaires, c'est par la force même des choses, au nom de l'orthodoxie confucéenne, qui ordonne de châtier l'hérésie, et dont l'intransigeance triomphe dans les articles du code. Le Chinois tient avant tout à son culte d'Etat qui ne vise que le bonheur présent ; « ce fait que l'homme a des besoins religieux et spirituels, et que leur satisfaction est pour son bonheur matériel un fondement, plus solide probablement qu'aucun autre, ce fait ne paraît jamais avoir été aperçu de l'Etat chinois » (p. 142). Il faut rejeter l'idée courante qui représente le Chinois comme sceptique et tolérant, « et nous serons beaucoup plus près de la vérité en admettant que l'Etat chinois est le plus intolérant et le plus persécuteur de tous les gouvernements du globe » (p. 104).

(1) A. H. Smith, *China in convulsion*. Edimbourg et Londres, 1901, 2 vol. in-8°. T. I, p. 51.

(2) *Ibid.*, pp. 54-55.

Telle est la thèse de M. De G., à laquelle il semble attacher une assez sérieuse importance, puisque, après avoir fait paraître son étude dans la revue *Onze Eeuw* (1901), il l'a réécrite en anglais et enrichie des textes originaux pour la publier dans les *Mittheilungen* de Berlin. Il faut savoir d'autant plus de gré à M. De G. d'avoir dit bien haut son opinion toute franche, qu'il semble avoir fait un chemin plus considérable depuis la publication des *Fêtes annuellement célébrées à Emouy*. Si je le comprends bien, le temps est passé où, avec une véhémence que releva, je crois, M. Réville, il prenait à partie Dieu, « cet être imaginaire » (1), et il est curieux de rapprocher de son présent article cette phrase qu'il écrivit jadis : « En religion, les Chinois se sont toujours distingués par la plus parfaite tolérance » (2). Une volte-face aussi décidée, amenée par l'examen des textes, est, de la part du meilleur connaisseur de la religion chinoise, un bel exemple de probité scientifique.

Dans le travail de M. De G., la situation du christianisme en Chine ne joue d'ailleurs qu'un rôle secondaire, car elle n'est que l'un des cas, quoique sans doute le plus notoire en ces derniers siècles, où l'intolérance religieuse des Chinois s'est manifestée. Le Chinois prend en tout pour modèles les anciens, qui ont mieux connu le bon et le mauvais des choses, puisqu'ils ont vécu plus près que nous de l'âge d'or de Fou-li et de l'Empereur Jaune. Or les plus vieux livres, les plus vénérés, ordonnent déjà de combattre l'hérésie, contraire à la marche de l'univers. Dans le *Chou king*, dans le *Louen yu*, les doctrines hétérodoxes sont déjà dénoncées ; mais ce sont les apostrophes de Mencius contre 楊朱 Yang Tchou et 墨翟 Mo Ti qui sont restées célèbres entre toutes. M. De G. les rappelle avec raison, car elles ont toujours été reprises. On les opposa au bouddhisme lorsqu'il se répandit en Chine, et lorsqu'au XVII^e siècle, les Jésuites gagnèrent quelque influence à la cour de Péking, c'est en se couvrant du même passage de Mencius que 楊光先 Yang Kouang-sien attaqua Schall, non seulement parce qu'il prêchait une religion nouvelle, mais aussi parce qu'il apportait des doctrines scientifiques inconnues des anciens, par conséquent fausses tout à la fois et impies. Aussi 孫星衍 Souen Sing-yen, qui a consacré à Yang Kouang-sien une biographie élogieuse (3), rappelle-t-il à son propos la phrase classique : « Celui qui sait résister à Yang (Tchou) et à Mo (Ti) est un disciple des sages ».

Mais une question se pose : comment, en dépit du confucéisme, seul orthodoxe et déjà dominant, d'autres religions ont-elles pu se développer au point de couvrir le pays de leurs temples, de compter par myriades leurs moines et leurs nonnes, et de durer encore aujourd'hui, affaiblies, mais non pas mortes ? Confucius n'avait pas hésité à attaquer les hétérodoxes, quand lui-même errait « par soixante-douze royaumes », sans qu'un seul prince consentit à appliquer ses théories ; quand l'enseignement du maître avait déjà conquis un plus grand empire, Mencius avait tonné contre l'hérésie ; leurs disciples ne furent-ils donc pas à la hauteur de leur tâche, pour laisser se constituer, à côté du culte confucéen et contre lui, une église taoïste et une église bouddhique ?

M. De G. explique cette apparente anomalie par l'insuffisance du confucéisme à satisfaire le sentiment religieux de la masse. Froide et sèche, la morale de Confucius n'admettait aucune de ces divinités compatissantes auprès desquelles le peuple cherche refuge aux jours critiques. Je crois volontiers que M. De G. a raison ; il est bien certain en tout cas qu'il fallut à ce succès des religions nouvelles quelque cause profonde. Malheureusement, l'histoire religieuse de la Chine au début de notre ère est encore si mal connue, qu'il est présentement impossible de dire dans quelle mesure les troubles de la fin du II^e siècle aidèrent à l'expansion du taoïsme et du bouddhisme, et comment à leur tour le bouddhisme et le taoïsme servirent parfois les intérêts de quelques grands condottieri. On nous a conté l'histoire de 張陵 Tchang Ling ou

(1) De Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emouy*, trad. française, revue par l'auteur (*Annales du musée Guimet*, vol. XI et XII). T. I, p. 721.

(2) *Ibid.*, p. 738.

(3) Dans son 五松園文稿 *Wou song yuan wen kao*.

張道陵 Tchang Tao-ling, le premier « pape » des taoïstes, mais on ne nous a pas fait remarquer que, si 張魯 Tchang Lou (fin IIe-début IIIe siècle) n'a sans doute pas inventé de toutes pièces son grand-père, puisqu'aussi bien il eut un grand-père, que ce grand-père a pu s'appeler Tchang Ling, étudier la doctrine du *tao* et acquérir de ce chef quelque notoriété, il n'en est pas moins vrai que l'*Histoire des Han postérieurs* semble ignorer le personnage, qu'il n'apparaît que dans le *San kouo tche* (1), à la suite de la biographie de ce Tchang Lou qui, à répandre la légende de son grand-père, avait gagné de consolider par le prestige religieux son autorité politique, enfin que de toute façon il est excessif d'admettre sans observation, comme le fait Giles (2), que Tchang Ling ait vécu de 34 à 156 de notre ère, soit 122 ans. L'*Histoire des Han postérieurs* connaît cependant un 張陵 Tchang Ling qui vivait en 151-152 (3), et 張衡 Tchang Heng, que le *San kouo tche* donne pour fils à Tchang Ling et pour père à Tchang Lou, est également le nom d'un célèbre philosophe qui vécut de 78 à 139 de notre ère; il ne paraît pas probable qu'aucun d'eux ait rien à voir avec les deux premiers « papes » du taoïsme; encore la question vaudrait-elle qu'on l'étudiât.

Au premier siècle de notre ère, le taoïsme était déjà ancien comme philosophie, mais je ne serais pas éloigné de croire qu'il ne s'est constitué en église qu'à l'image de cette église bouddhique à laquelle il a tant emprunté, depuis les nomenclatures jusqu'aux détails matériels du culte. Il y a là toute une série de problèmes qui ne pourront être résolus que par l'étude comparative des histoires dynastiques et des écrits de doctrine indépendante, des anciens livres de controverse bouddhique et des œuvres semi-historiques du canon taoïste. Dans le *Tripitaka* (4) notamment, des recueils comme le 弘明集 *Hong ming tsi* et le 廣弘明集 *Kouang hong ming tsi*, des traités comme le 集古今備道論衡實錄 *Tsi kou kin fo tao louen heng che lou* et son *Supplément* (5) contiennent sur les luttes des deux églises rivales des renseignements de grande valeur, mais qu'il est nécessaire de coordonner. Il faudra rechercher en même temps en quoi les invasions des dynasties étrangères au Chan-si ou au Ho-nan ont pu affaiblir les résistances du culte national, et pourquoi les Toba par exemple tantôt cherchèrent à s'appuyer sur le bouddhisme, et tantôt le persécutèrent. Tant que ce travail n'aura pas été fait, les fortunes du bouddhisme et du taoïsme en Chine aux premiers siècles de notre ère nous demeureront inintelligibles.

Les premières mesures prises contre les Bouddhistes sous Wou-ti (426), et sous son second successeur en 458, furent-elles uniquement dictées à ces princes Toba, comme semble l'admettre M. De G., par un zèle ardent pour le vieux culte d'Etat, ou s'y joignit-il des raisons politiques? La seconde alternative pourrait être la bonne. M. De G. nous avertit lui-même que l'Empereur Wou lança l'édit de proscription après avoir trouvé dans un couvent un dépôt d'armes (p. 131), et, en 458, une conspiration avait été découverte dont un prêtre bouddhiste était le chef (6). Mais lorsque l'unité politique de l'empire chinois eut été refaite par les T'ang (618-906), le vieil esprit sectaire se réveilla, et les lettrés prétendirent également à l'unité de doctrine. C'est sous cette dynastie que les plus violentes attaques furent dirigées contre le boudd-

(1) *San kouo tche*, k. 8, p. 9-10.

(2) Giles, *Biogr. Diction.* n° 112. M. Imbault-Huart (*J. A.* nov.-déc. 1884, p. 436) a donné par inadvertance 157.

(3) *Heou han chou*, k. 66, p. 9.

(4) A propos du *Tripitaka*, M. De G. répète (p. 141), après l'avoir déjà dit dans son *Code du Mahâyâna* en Chine (p. 7), qu'il n'y a plus en Chine de *Tripitaka* complet; c'est bien exagéré. Les principales bonzeries du Nord ont leur exemplaire; un exemplaire complet de l'édition de Yong-tcheng était en vente à Péking en 1901.

(5) Nanjio, *Catalogue*, nos 1471, 1472, 1479, 1481.

(6) Cf. Edkins, *Chinese Buddhism*. Londres, 1880, in-8°, p. 94.

dhisme, par 傅奕 Fou Yi (1), par 姚崇 Yao Tch'ong, surtout par 韓愈 Han Yu, dont le *Mémorial sur un os du Buddha* (819) est resté le chef-d'œuvre du genre. Il est incontestable que les lettrés parlaient en dignes disciples de Mencius, mais ils ne trouvaient pas toujours une égale ferveur auprès du souverain. La philippique de Han Yu lui valut d'être exilé dans les régions malsaines du Kouang-tong. Et si en 845 un édit fameux proscrivit en bloc tous les cultes non confucéens et prononça la sécularisation des biens du clergé, il semble que le profit matériel à retirer de cette immense confiscation ait pesé sur la décision impériale. Wou-tsong mourut peu après, l'édit fut rapporté ; mais des restrictions sévères limitèrent les ordinations, et, sans que notre connaissance imparfaite de cette histoire nous permette encore d'en bien voir les raisons, la question de primauté dans l'état ne se posa plus. Les masses iront bien encore « embrasser les pieds du Buddha », mais les clergés taoïste et bouddhiste ne seront plus qu'à un rang inférieur, durant par leur action sur le peuple et tolérés à cause de lui, mais à la condition de se subordonner humblement au confucéisme vainqueur.

Depuis lors, on n'a plus connu de grandes persécutions. Les empereurs, pontifes suprêmes du culte confucéen, ont introduit dans le rituel quelques dévotions secondaires à des autels taoïstes et bouddhiques. Par contre, nul ne peut se faire moine sans se munir d'une autorisation officielle ; les abbés sont fonctionnaires et responsables des infractions aux lois commises dans leurs couvents ; enfin toute fondation de bonzerie nouvelle nécessite un édit impérial, sous peine de bannissement perpétuel pour les hommes, d'esclavage pour les femmes. Par là, tout en laissant au peuple un culte qui parle plus à son imagination que le confucéisme orthodoxe, on empêche qu'il ne s'établisse dans les couvents une sorte de droit d'asile pour ceux qui n'osent plus paraître au grand jour, on enrave le développement du monachisme, et on limite l'extension indéfinie des biens de main morte.

Mais, dans l'interprétation de ces mesures, je ne suis plus tout à fait d'accord avec M. De G. Je nie comme lui que la Chine ait jamais été la terre d'élection de la tolérance. Il me semble que, si tant de gens s'y sont mépris, c'est pour avoir parlé sur la foi des libéraux du XVIII^e siècle. Vanter le gouvernement éclairé de l'empire chinois, c'était encore une façon détournée de plaider la cause des Sirven et des Calas ; et comme c'était très loin, on n'y allait pas voir. Je crois bien au contraire comme M. De G. qu'il est de l'essence même du confucéisme de se montrer implacable envers l'hérésie. Mais si intransigente que soit la doctrine dans l'école, l'intérêt de l'Etat conseille souvent de transiger. Les mêmes raisons psychologiques qui ont dû aider jadis à la naissance et au développement des deux églises hétérodoxes, les préservent aujourd'hui d'une ruine totale. Le peuple chinois est superstitieux et crédule, il remplit l'univers de démons et de gnomes, il divinise ses grands hommes ; l'Etat est obligé de compter avec ce sentiment de la masse que ne satisfait pas la doctrine orthodoxe, et, au lieu de le heurter de front, il juge plus prudent de le canaliser. Bouddhisme et taoïsme, avec les mille croyances locales qui se greffent sur ces troncs puissants, préservent du pullulement dangereux des prophètes et des thaumaturges.

Cette même raison d'état, qui vaut aux deux églises de n'être pas traquées, fait par contre que toute religion nouvelle est condamnée d'avance. Le bouddhisme et le taoïsme existent ; on les tolère en les tenant en bride ; ils suffisent. Des sectes nouvelles seront tout aussi éloignées de l'orthodoxie des classiques, et, s'emparant de l'esprit populaire par des rites mystérieux, elles risqueront de devenir un péril pour les pouvoirs publics. Aussi les lettrés n'ont-ils eu aucune peine à les faire condamner en bloc. M. De G. remarque avec raison que les pénalités contre elles sont portées, non pas au chapitre des lois criminelles, mais à celui des lois rituelles. En fait cependant, certains paragraphes du chapitre sur les rébellions sont en corrélation assez étroite avec ceux qui punissent les fondateurs et adeptes des sectes. De toute façon, on

(1) Il serait intéressant de rapprocher des attaques de Fou Yi la réfutation qu'en firent les bouddhistes, et qui a été incorporée au *Tripitaka* (cf. Nanjio, *Catologue*, n° 1500).

comprend que le gouvernement n'ait montré aucune merci à ces associations mi-religieuses, mi-politiques, qui ont parfois menacé l'avenir de la dynastie et la vie même de l'empereur.

Mais, en traitant de cette attitude de l'Etat vis à vis des religions et des sectes, il importe de ne pas perdre de vue que les règles qui tendent à garantir chez nous la stricte exécution des lois, n'existent pas en Chine. Les pouvoirs judiciaire et exécutif sont exercés par une seule personne ; c'est assez dire qu'à défaut même de calculs personnels, ce qu'il croit l'intérêt de l'Etat peut amener le mandarin à se montrer libéral ou intransigeant, même en dépit du Code. Si on laisse de côté les quelques cas de fonctionnaires, de princes ou même d'empereurs qui penchèrent encore vers le bouddhisme, il est vrai de dire que les mandarins sont recrutés dans les rangs des disciples de Confucius, qu'ils apportent souvent dans leurs fonctions, en place de tout savoir technique, leurs préjugés d'orgueil et d'intolérance, et que derrière eux la foule remuante des bacheliers sans place et des candidats veille à ce que leur zèle ne se refroidisse pas. Malgré tout cependant, les réalités du pouvoir s'imposent vite aux plus intelligents d'entre eux, et il leur arrive de pactiser avec les sectes. On pourrait multiplier les exemples ; je me contenterai d'un seul, qui est d'hier. A la fin du XIX^e siècle, la main-mise de l'Europe pèse lourdement sur la Chine ; les difficultés politiques se compliquent de conflits religieux ; le peuple s'agite ; alors une société secrète issue de sectes prohibées, jadis condamnée elle-même, renaît de ses cendres et embrigade les mécontents. Les vieilles spéculations de la divination taoïste, l'invulnérabilité des croyants, la possession divine, le miracle, voilà sa doctrine ; et, pour ses dieux, la société des Grands Couteaux ou des Boxeurs, s'inspirant comme toutes ses devancières des fameux Bonnets Jaunes, brûle de l'encens aux héros que l'*Histoire des trois royaumes* a rendus à jamais populaires. Si jamais secte s'est constituée en violation du code, tombe sous le coup de la loi, c'est bien celle-là, et toutes les foudres de l'orthodoxie devraient être brandies contre elles. Or que voyons-nous ? Un gouverneur provincial favorise ses débuts, des présidents de ministère, des grands secrétaires se font ses champions auprès du trône, un prince se met à sa tête, un édit impérial qualifie ses adeptes de loyaux sujets. Et cependant l'orgueil des Confucéens fut mis à de rudes épreuves. Au temps où les Boxeurs s'étaient établis en maîtres à tous les carrefours, le haut mandarin gagnant en chaise son yamen se voyait arrêté au coin d'une rue par quelques énergumènes coiffés et ceints d'une étoffe jaune ou rouge, qui, sabre au clair, le contraignaient d'allumer dévotement des baguettes d'encens sur l'autel de leurs dieux. On passait outre à ces humiliations ; à ce prix on ne croyait pas payer trop cher l'extermination des étrangers.

Voilà dans quelle mesure les nécessités du moment peuvent faire taire les scrupules de l'école, et comment, à mon sens, il faut ici distinguer entre la doctrine et les faits. Je ne rappellerai qu'en passant, faute d'une documentation assez sûre, qu'il y a un cas remarquable d'une religion étrangère s'implantant en Chine après le bouddhisme, avant le christianisme : je veux parler de l'islâm. Il est remarquable que M. De G. n'ait même pas mentionné son nom. S'il faut en croire M. Dabry de Thiersant, l'empereur Yong-tcheng aurait fait preuve à son égard d'un rare libéralisme (1). En tout état de cause, l'exemple est typique de cette religion nettement hétérodoxe qui a su vivre d'une vie indépendante au milieu de populations chinoises. Il y a eu en Chine, tant au Kansou qu'au Yunnan, de grands massacres musulmans, mais toujours amenés, semble-t-il, par des agitations politiques. A Péking même, l'islâm est assez connu et assez admis pour que « être de la religion » (2) ait dans la langue courante le sens d'« être musulman ». Dans la banlieue de la capitale, le promeneur traverse en été des villages dont tous les habitants sont coiffés d'un bonnet bleu se terminant légèrement en pointe : ce sont des villages entièrement mahométans. Quels que soient les principes, les empereurs ont jugé sage de tolérer l'islâm afin de dominer en paix du Kansou au Turkestan,

(1) P. Dabry de Thiersant, *Le Mahométisme en Chine*, Paris, 1878, 2 vol. in-8, T. I. p. 55-56.

(2) 在教 *tsai kiao*.

comme ils ont cru politique de se faire les patrons du lamaïsme pour tenir en main les Mongols et les Tibétains.

Ainsi, c'est la raison d'état qui a réglé en fait, sinon en théorie, l'attitude du gouvernement chinois vis-à-vis des religions et des sectes. Faut-il faire une exception en faveur du christianisme? Je ne le crois pas. Selon M. De G., les Jésuites bénéficièrent au XVII^e et au XVIII^e siècles d'une sorte d'assoupissement du fanatisme confucéen, mais il était dans la force des choses que l'esprit sectaire reprit à un moment donné le dessus. Soit, mais qu'entend-on par là? Et de parler d'un assoupissement du fanatisme, n'est-ce pas plutôt constater un fait qu'en rechercher les causes? On sait la grande bonté, le zèle ardent des Ricci et des Schall. Ils y joignaient une rare puissance intellectuelle, une culture scientifique très étendue. Leur dévouement séduisit les uns, leurs connaissances mathématiques attirèrent les autres. Comme ils savaient une foule de choses curieuses et ne troublaient pas l'ordre public, on les toléra, on les rechercha même. Certains adversaires furent peut-être des confucéens sincères, tels les promoteurs de la persécution de 1616, mais à cette époque, beaucoup de ceux qui, comme Yang Kouang-sien, prétendent attaquer les nouveaux arrivants au nom de la doctrine pure, ont quelque querelle personnelle à régler. Il n'était guère toutefois dans l'ordre des choses humaines que l'orgueil d'un K'ang-hi dût jamais s'abaisser à la confession. Surtout il vint un temps où le dogme catholique apparut incompatible avec les cérémonies du culte d'état; ce jour-là, les empereurs se détournèrent des missionnaires. Dès lors, le christianisme dut surtout de vivre aux travaux astronomiques des Jésuites. Mais le conflit dogmatique avait réveillé le fanatisme des doctrinaires contre la religion d'Occident; la protection impériale ne la couvrait plus; elle fut persécutée.

L'entrée en scène des gouvernements d'Europe créa une situation nouvelle. M. De G. le dit très justement, c'est la force seule qui a fait signer aux Chinois des traités autorisant la libre pratique du culte chrétien, pour lequel ils ne peuvent être que d'autant plus mal disposés. Toute question de croyance à part, un prince souverain ne subit-il pas une sorte de déchéance, quand des gouvernements étrangers peuvent lui demander compte de sa conduite vis-à-vis de ses propres sujets? Et d'autre part, n'est-ce pas une affaire de missions qui a lancé la France dans la guerre de 1860? N'est-ce pas une affaire de missions qui a permis à l'Allemagne de s'emparer de Kiao-tcheou? Que d'après nos idées européennes ces représailles soient ou ne soient pas justifiées, l'Etat chinois, maître chez soi, ne peut y voir que des coups de force. Qu'en plus de tout cela il y ait eu des maladresses individuelles, que le décret du 15 mars 1899 soit peut-être d'une habileté politique contestable, ce sont autant de raisons secondaires. M. De G. pense qu'on hait le christianisme pour ses dogmes; je crois qu'on lui en veut surtout d'être une menace perpétuelle d'intervention étrangère. En tout cas, de l'un comme de l'autre point de vue, il est bien vain de distinguer entre les catholiques et les protestants (1). La propagande chrétienne, quelle qu'elle soit, gêne l'Etat. Directement ou indirectement, elle lui coûte de l'argent et des territoires. Il serait trop beau qu'après tout cela il sympathisât avec elle.

Si ce sont surtout des raisons de gouvernement qui doivent, je crois, expliquer l'antipathie du pouvoir pour les missions, c'est en vertu de considérations du même ordre que les derniers événements pourront, à mon sens, valoir au christianisme quelque répit. Le peuple est impulsif dans ses amitiés ou ses haines, mais les gouvernants ne peuvent se laisser uniquement guider par le sentiment ou la doctrine. Je crois bien que, si la Chine n'avait rien à craindre de l'Europe, c'en serait fait des missions. Mais le mandarin sait aujourd'hui ce que l'incendie des églises, les massacres de missionnaires valent à lui-même et à son pays. Tant que la Chine ne sera pas plus forte que le reste du monde, il pourra y avoir des rixes, des émeutes locales, mais

(1) Cf. les articles de Gilbert Reid, principalement dans le *North China Herald*, 5 mars 1903, pp. 437 ss.

d'une façon générale le missionnaire pourra sans doute exercer librement son apostolat. Sa vie est trop précieuse pour que le mandarin, à moins d'être débordé par les passions populaires, n'en prenne pas soin. Par contre, pour ce qui est de se faire aimer des populations païennes et de dissiper l'idée chinoise qui voit dans les missions des instruments politiques, quelques-uns y parviendront sans doute, et ils auront réussi dans une tâche difficile ; mais la conduite de l'Europe depuis cinquante ans a été trop significative pour que le mandarin ne voie pas dans toute chrétienté un prétexte latent à une intervention de nos canonnières.

Ainsi, parti du même principe d'intolérance doctrinale auquel M. De G. s'est uniquement attaché, j'aboutis pratiquement, en tant qu'il s'agit du christianisme, à la même conclusion : le christianisme n'est toléré que par force. Mais j'ai tâché de donner des faits une explication un peu différente ; je n'ose affirmer qu'elle soit la bonne. La longueur même de ce compte-rendu dit assez l'intérêt que m'a paru offrir le travail de M. De G. J'enregistre pour finir une promesse ; M. De G. dit incidemment qu'il prépare une étude détaillée sur l'histoire des sectes ; la publication en sera accueillie avec joie.

P. PELLIOT.

Henri CORDIER. — *L'imprimerie sino-européenne en Chine, Bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVII^e et au XVIII^e siècle.* (Publicat. de l'Ec. des Langues Orient. viv., V^e série, T. III.) Paris, Leroux, 1901 gr. in-8°, IX-75 pp. et une planche.

M. C. avait déjà publié sur ce sujet un *Essai* qui fait partie des *Mélanges Orientaux* publiés par les professeurs de l'Ecole des Langues orientales à l'occasion du Congrès de Leyde. Ce premier travail indiquait 51 noms et 196 ouvrages ; la présente bibliographie comprend 77 noms et 395 ouvrages ; c'est assez dire les développements considérables qu'a pris l'enquête de M. C. Même M. C. ne s'est pas cru absolument limité par son titre, et, dans ce mémoire sur les ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVII^e et au XVIII^e siècles, on voit figurer telle œuvre imprimée au XVI^e ou tel écrit resté manuscrit, et dont l'auteur est un Chinois : c'est le cas par exemple de ces poésies adressées en 1645 par un descendant des Ming au P. Sambiaso (n^o 257). L'histoire des rapports des Européens avec la Chine ne peut qu'y gagner, mais il serait à souhaiter que la règle fût la même dans tous les cas, et il n'apparaît pas clairement pourquoi les décrets impériaux en l'honneur du P. Schall sont mentionnés (n^o 294), alors que le décret « relatif à cinq Européens arrivant de Siam au Tchō-kiang, 1688 » (*Courant, Catalogue*, n^o 1327) est omis. La transcription des mots chinois est très irrégulière, et il y a quelques caractères fautifs. Enfin il semble qu'il eût été bon d'indiquer l'origine de chaque renseignement. En effet, M. C. a eu à sa disposition les catalogues de la Bibliothèque Nationale, la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* du P. Sommervogel, les travaux du P. Pfister, des listes communiquées par le P. Havret, le catalogue de Douglas, etc. Ces sources ont une valeur très diverse. Or quand M. C. donne le titre d'un ouvrage sans lieu ni date, et sans aucune cote, il semble qu'il s'agisse d'une œuvre qu'il ne connaît pas directement. Mais nombre d'ouvrages indiqués par le P. Sommervogel par exemple ne figurent pas dans le mémoire de M. C. Ont-ils été exclus de parti-pris quand ils n'étaient mentionnés que là ? Il eût fallu nous en avertir, car il en est quelques-uns, on le verra plus loin, que le P. Sommervogel cataloguait à juste titre et que M. C. a omis. Tel est le cas par exemple d'un des deux premiers ouvrages publiés en Chine par les Européens, le *畸人十規* *Ki jen che kouei* du P. Ricci, qui remonte à 1584 tout comme le *天主聖教實錄* *T'ien tchou cheng kiao che lou* du P. Ruggieri. Si j'insiste ainsi sur ce qui me paraît encore incomplet dans l'ouvrage de M. C., ce n'est pas que je veuille, comme dit le proverbe chinois, souffler sur la fourrure afin d'y trouver un défaut ; j'admire l'information minutieuse de la *Bibliotheca Sinica* et de l'*Histoire des Relations de la Chine avec les puissances occidentales* ; j'ai également beaucoup

appris dans le présent mémoire; c'est donc seulement à titre d'information supplémentaire que je sou mets à l'auteur, qui fut un de mes maîtres, les remarques suivantes.

N° 2. Le *Catalogue of Chinese books and manuscripts* de la Bibliotheca Lindesiana (n° 442) et le *Catalogue* de Douglas (p. 69) mentionnent tous deux une édition d'un ouvrage du P. Aleni, intitulé 天主降生言行紀像 *T'ien tchou kiang chengyen hing ki siang*, édité par Simon da Cunha, Emmanuel Diaz (junior) et un certain 轟伯多 Nie Po-to (Pierre...?) que, n'ayant pas à ma disposition le *Catalogus patrum* du P. Pfister, je ne puis identifier.

N° 5. Selon le P. Sommervogel (I, 159), est le même que le n° 17.

N° 6. Ce commentaire de l'inscription de Si-ngan-fou est porté ici sous le titre de 景教碑頌 *King kiao pei song*, sans indication de source. Ce même travail est indiqué avec le titre de 景教碑頌註解 *King kiao pei song tchou kiai* par le P. Sommervogel (I. 159) et dans les notes manuscrites du P. Pfister (citées dans Havret, *Siècle chrétienne de Si-ngan-fou*, II, 88). Mais il est peu probable que le P. Aleni, qui avait assisté le P. Diaz dans la préparation de son commentaire de l'inscription (cf. n° 103), se soit livré sur le même sujet à un second travail dont il aurait été l'unique auteur. Le *Catalogue impérial* du XVIII^e siècle (k. 125), étudiant le 西學 *Si hio fan* du P. Aleni, ajoute bien : 附錄唐大秦寺碑一篇 *Fou lou t'ang ta ts'in sseu pei yi p'ien*, mais cette phrase signifie qu'à la fin du *Si hio fan*, le P. Aleni avait donné en appendice le texte de l'inscription, et rien de plus. Cf. Havret, *loc. laud.* La vérification est d'ailleurs facile à qui possède le 天學初函 *T'ien hio tch'ou han*, car, en décrivant ce *ts'ong chou*, le 彙刻書目 *Houei k'o chou mou* (éd. de 1886. k. 11, p. 37) catalogue le *Si hio fan*, et ajoute : 附錄唐景教碑 *Fou lou t'ang king kiao pei*. Ce *ts'ong chou* doit exister à Zikawei, il est cité dans Havret, *Siècle chrétienne*, II, 89.

N° 7. Se trouve également dans le 天主聖教日課 *T'ien tchou cheng kiao je k'o*. Cf. *infra*, et Douglas, *Catalogue*, p. 69.

N° 8. Ce 坤輿圖說 *K'ouen yu t'ou chouo*, traduit « Géographie avec cartes », est le même ouvrage dont le titre est transcrit de façon un peu différente et traduit par « Cosmographie » sous le N° 345, q. v.

N° 10. A été partiellement réimprimé par le P. Hoang. Pour plus de détails, cf. Courant, *Catalogue*, N° 1322.

N° 13. Il y a une réédition de 1856 (Sommervogel, I, 158).

N° 17. Cf. N° 5.

N° 18. Le P. Sommervogel (I. 158) indique des éditions de Péking en 1642, 1650, 1798.

N° 24. Se trouve également dans le 天學初函 *T'ien hio tch'ou han* avec le texte de l'inscription de Si-ngan-fou donné en appendice (cf. *Houei k'o chou mou*, XI, 37, et Wylie, *Notes*, p. 217). Le *T'ien hio tch'ou han*, dont le *Houei k'o chou mou* attribue la compilation à Siu Kouang-k'i et autres, fut imprimé sous Tchi'ong-tcheng (1628-1643), avec une préface de 李我存 *Li Wo-ts'ouen*; or ce personnage est mort en 1630 (Havret, *Siècle chrétienne*, II, 37, 89), ce qui fixe à 1628-1630 la date de publication du *ts'ong chou*.

N° 25. Cet ouvrage est important pour l'histoire de la connaissance des pays étrangers par les Chinois. C'était le cas de reproduire la notice de M. Courant, et tout au moins de donner la date de l'ouvrage, 1623. On sait que cet ouvrage figure au *Catalogue impérial*; la première rédaction en était due au P. de Pantoja (cf. Wylie, *Notes on chinese literature*, p. 47, et Sommervogel, *Bibliothèque*, I, 158). A été incorporé au *T'ien hio tch'ou han*, au 壘海金壺 *Mo hai kin hou*, publié en 1812 par 張海鵬 *Tchang Hai-p'eng*, et au 守山閣叢書 *Cheou chan ko ts'ong chou*, publié en 1844 par 錢熙祚 *Ts'ien Hi-tsou*, partiellement avec les anciennes planches du *Mo hui kin hou*.

N° 47. A été traduit en coréen; cf. Courant, *Bibliogr. coréenne*, N° 2776.

N° 48. Cf. le N° 177 (qui est sauté à l'index). Est-il bien sûr que le P. Brancati ait composé cet ouvrage, de même titre que celui du P. de Pantoja? En tout cas, il faut choisir pour la traduction du titre, rendu une fois par « Réfutation des vaines divinations » et l'autre fois par « Explication des choses à venir, ou des suites de la mort ».

№ 122. C'est sans doute le même ouvrage que Douglas (*Catalogue*, p. 67) indique comme incorporé au 天主聖教日課 *T'ien tchou cheng kiao je k'o* sous le titre de 耶蘇受難禱文 *Ye sou cheou nan tao wen*.

№ 125 bis. Mgr. de Gouvea avait revu un 婚配訓言 *Houen p'ei hiun yen*, qui fut traduit en coréen (Courant, *Bibliogr. coréenne*, n° 2728).

№ 126. Un exemplaire est porté au *Catalogue* 216 de Quaritch, sous le n° 3087; un autre se trouve dans la Bibliotheca Lindesiana (*Catalogue*, p. 29, n° 441).

XXVIII bis. Ajoutez: GRIMALDI (Philippe) 閔明我 *Min Ming-wo*, déjà mentionné sous le n° 52, et qui est l'auteur du n° 130 bis.

№ 130 bis. 方星圖解 *Fang sing t'ou kiaï* « Table explicative de la disposition des étoiles ». Publié en 1711. Figure au *Catalogue* de Klaproth. Mentionné par le P. Sommervogel, III. 1835. Existe dans la Bibliotheca Lindesiana (*Catalogue*, p. 18, n° 73).

№ 140. Il y a d'importants renseignements sur cet ouvrage dans le *Catalogue impérial*, k. 106. L'œuvre est en 32 k. Commencée par ordre impérial en 1744, elle ne fut achevée qu'en 1752. (Le P. Sommervogel, IV. 1144, donne la date de 1754; si cette date est exacte, c'est celle de la première édition, mais le *Catalogue impérial* fait autorité pour la date d'achèvement de la rédaction.) Le P. Koegler, étant mort en 1746, ne put donc que commencer le travail.

№ 140 bis. Par contre, il faut ajouter le 御定曆象考成後編 *Yu ting li siang k'ao tch'eng heou pien*, 10 k. Le *Li siang k'ao tch'eng* (sur lequel cf. *Catalogue impérial*, k. 106, et Wylie, *Notes*, p. 89) avait été compilé par ordre impérial, et achevé en 1713; il comprenait 42 k. Mais les calculs primitifs n'étaient pas sans faute; de nouvelles découvertes telles que celles de Cassini, de Flamstead, rendirent nécessaire un supplément qu'un édit de 1737 (Wylie dit 1738) ordonna de composer. Ce sont les PP. Koegler et André Pereyra qui furent chargés de ce travail (cf. *Catalogue impérial*, k. 106; Wylie, *Notes*, p. 89). Il n'est donc pas exact de comprendre, comme le fait le P. Sommervogel (IV, 1144), les 10 k. du supplément dans les 42 k. du *Li siang k'ao tch'eng*.

№ 140 ter. Ajoutez: 黃道總星圖 *Houang tao tsong sing t'ou*, carte du ciel accompagnée d'un catalogue des étoiles. Mentionnée par le P. Sommervogel (*Bibliothèque*, IV. 1143) et décrite par Wylie (*Notes*, p. 104).

№ 153 bis. Le 天主聖教日課 *T'ien tchou cheng kiao je k'o* contient du P. Longobardi, en dehors du n° 156, les textes suivants: 聖母德叙禱文 *Ch'ing mou tō siu tao wen*, 吾主念珠默想規條引 *Wou tch'u nien tchou mo siang kouei t'iao yin*, 聖人列品禱文 *Cheng jen lie p'in tao wen*. Cf. Douglas, *Catalogue*, p. 148. Le dernier est sans doute le n° 157 de M. C.

№ 158 bis. Ajoutez: décret exprimant les regrets impériaux à la mort du P. Magalhaens (cf. Douglas, *Catalogue*, p. 151).

№ 160. Se trouve au k. 4 du *T'ien tchou cheng kiao je k'o* (Douglas, *Catalogue*, p. 68).

№ 170 bis. Le *T'ien tchou cheng kiao je k'o* contient en outre les textes suivants du P. Monteiro, tous deux indiqués également par le P. Sommervogel (V. 1244): 耶蘇聖號禱文 *Ye sou cheng hao tao wen*, et 煉獄禱文 *Lien yu tao wen*.

№ 171. Cf. n° 48.

№ 180. Il y a également des éditions de 1643, de 1798. Exemplaire de l'éd. de 1798 dans Giles, *Catalogue of the Wade library*, p. 124. Est incorporé au *T'ien h'io tch'ou han*. Figure au *Catalogue impérial*.

№ 183. Se trouve dans le *T'ien tchou cheng kiao je k'o* sous le titre de 天主耶穌受難始末 *T'ien tchou ye sou cheou nan che mo*; l'œuvre y est attribuée aux PP. de Pantoja et Emmanuel Diaz junior (Cf. Douglas, *Catalogue*, p. 161). Réimprimé à Tou-sseu-wei en 1870 (Havret, *Siècle chrétienne*, II. 16). Peut-être identique au n° 176.

№ 184. « Écrit à l'occasion de la persécution de 1616, il paraît avoir été imprimé vers 1618, à Macao ou à Canton ». Pour plus de détails, cf. Havret, *Siècle chrétienne*, II, 16-17.

N^o 185 bis. Le P. Havret dit (*Stèle chrétienne*, II, 16) que le P. de Pantoja avait fait sur l'ordre de l'empereur un atlas qui eut grand succès à la cour. Je ne sais s'il n'y a pas là quelque confusion. Peut-être s'agit-il seulement de la première rédaction du *職方外紀 Tchê fang wai ki*; le P. de Pantoja avait en effet composé cet ouvrage par ordre impérial pour accompagner la célèbre mappemonde du P. Ricci (cf. nos 25 et 243).

XLV bis Ajoutez: PEREYRA (André) 徐懋德 *Siu Meou-tô* (?).

Fut le collaborateur du P. Koegler dans la préparation du n^o 140 bis, q. v. Cf. Sommervogel, VI, 498, et Wylie, *Notes*, p. 89.

N^o 189. En 1713 parut par ordre de K'ang-hi une importante collection scientifique intitulée *律曆淵源 Liu li yuan yuan* et qui se composait de trois compilations: 1^o Le *曆象考成 Li siang k'ao tch'eng*, sur l'astronomie (cf. n^o 140 bis); 2^o le *數理精蘊 Chou li tsing yun* consacré aux mathématiques pures; 3^o le *律呂正義 Liu lu tcheng yi*, sur la musique. Ce troisième ouvrage, en 5 k., se compose de deux parties, chacune en 2 k., et d'un supplément sur la musique européenne, en un k. C'est ce supplément qui est l'œuvre du P. Thomas Pereyra 徐日昇 *Siu Je-cheng* (ainsi écrit par Wylie, *Notes*, p. 97 et par M. C., mais le *Catalogue impérial*, éd. de Canton en petit format, k. 38, p. 24, écrit 徐日升 *Siu Je-cheng*), et d'un père italien que le *Catalogue impérial* nomme 德里格 *Tô Li-ko*. Ni Wylie, ni M. Courant (*Catalogue*, n^o 3221) n'identifient ce nom; il semble bien résulter cependant de la phrase d'Amiot citée par le P. Sommervogel (VI, 514) qu'il s'agit du P. Pedrini, lazariste (sur lequel cf. Cordier, *Bibliotheca sinica*, I, 560); M. Cordier dit précisément, p. 67, que le nom chinois de Pedrini est Tô. Enfin, de même que le *Li siang k'ao tch'eng* compilé sous K'ang-hi avait été complété sous K'ien-long, il fut publié, par ordre impérial de K'ien-long daté de 1746, un supplément considérable du *Liu lu tcheng yi*, intitulé *御製律呂正義後編 Yu tche liu lu tcheng yi heou pien*, en 120 k. (cf. *Catalogue impérial*, k. 33, et Wylie, *Notes*, p. 97.) Selon le P. Sommervogel (VI, 514), la description de la musique européenne par le P. Pereyra y figurait.

XLVII. PINŪELA (Pedro). Le nom chinois de ce père est 石鐸孫 *Che To-lou* selon Wylie, *Notes*, p. 144.

N^o 197. Selon Wylie, qui paraît avoir eu l'ouvrage entre les mains, il daterait de 1680 (*Notes*, p. 144).

N^o 213. Corriger le 1^{er} caractère en 測. Se trouve au *新法書算 Sin fa souan chou*.

N^o 215-222. Se trouvent tous dans le *Sin fa souan chou*, mais le n^o 220 n'y a qu'un chapitre.

N^o 216. Cf. Courant, *Bibliogr. coréenne*, n^o 2350.

N^o 223. Peut être le même que le n^o 291.

N^o 224 bis. Un cadran solaire, établi en 1635 par les PP. Rao et Schall et le Chinois 李天經 *Li T'ien-king*, a été gravé à Péking et regravé à Séoul sous le titre de *新法地平日晷 Sin fa ti p'ing je kieca*. Cf. Courant, *Bibliogr. coréenne*, n^o 3675.

N^o 225. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*.

N^o 226. Cette traduction se trouve également dans le *T'ien hio tch'ou han*, et dans le *海山仙館叢書 Hai chan sien kouan ts'ong chou* publié sous Tao-kouang par 潘仕成 *P'an Che-tch'eng*. D'après le *Catalogue impérial*, k. 107, Ricci aurait traduit oralement le texte, et c'est *Siu Kouang-k'i* qui l'aurait mis en bon style. C'est également ce que dit l'édition complète d'Euclide publiée à Nankin par ordre de Tseng Kouo-fan dans le *李氏算學三書 Li che souan hio san chou*; ce M. Li est 李善蘭 *Li Chan-lan*, qui a révisé le texte des six premiers livres et mis en style correct la traduction des livres VII-XV faite par Wylie (cf. *Houei k'o chou mou*, éd. de 1836, k. 11).

N^o 227. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*. Mentionné au *Catalogue impérial*, k. 125. Le P. Havret signale encore les éditions de Nanking, 1599 et Péking, 1603. Quant à la traduction italienne, elle ne serait pas du P. Ricci, mais aurait été faite en 1877 par le marquis Jac. Ricci (*Stèle chrétienne*, II, 13).

No 228. Le titre est inexactement donné : il est seulement 同文算指 *Tong wen souan tche*, mais l'ouvrage se divise en deux parties, 前編 *ts'ien pien* en 2 k., et 通編 *tong pien* en 8 k. A été traduit par Ricci, publié par 李之藻 *Li Tche-tsaou*. Cf. *Catalogue impérial*, k. 107. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han* et dans le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*.

No 229. Publié à Nan-tch'ang-fou, 1595, 1 vol. Cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II. 13.

No 230. Est indiqué au *Catalogue impérial*, k. 106, dans le même paragraphe que les nos 240 et 240 bis. La rédaction serait de Siu Kouang-k'i, écrivant d'après les explications de Ricci. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*, le 指海 *Tche hai* publié sous Tao-kouang par 錢熙祚 *Ts'ien Hi-tsou*, le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*.

No 231. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*.

No 232. Cf. *Catal. impérial*, k. 106. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*, le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*, le *Cheou chan ko ts'ong chou*.

No 233. Ajoutez les éditions de 1609, 1869 (Sommervogel, VI. 1793). Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*.

No 233 bis. Ajoutez : 西琴曲意 *Si k'in k'iu yi*. Ces hymnes, qui ont été achevées en 1609, sont généralement jointes à l'ouvrage précédent (Wylie, *Notes*, p. 139) ; c'est en effet le cas dans le *T'ien hio tch'ou han*.

No 233 ter. Ajoutez : 畸人十規 *Ki jen che kouei*. L'omission de cet ouvrage dans le mémoire de M. C. doit être tout accidentelle ; le livre est important, puisque, tout comme le *T'ien tchou cheng kiao che lou* du P. Ruggieri, il a été publié en 1584. Cf. Sommervogel, (VI. 1794) et Havret, *Stèle chrétienne*, II. 6, où le titre est écrit avec 琦 *ki* et non 畸 *ki*.

No 234. On attribue bien au P. Ricci une vie de Siu Kouang-k'i (cf. Sommervogel, VI. 1793), mais pourquoi ranger parmi les œuvres du P. Ricci, mort en 1610, cette biographie qui est de 1678 et a été composée par Tchang Ling-yao et le P. Couplet ?

No 236. Cf. *Catalogue impérial*, k. 106.

No 237. Se trouve dans le *Yi hai tchou tch'en* et dans le 傳經堂叢書 *Tch'ouan king t'ang ts'ong chou* publié vers 1840 par M. 凌 *Ling*.

No 238. Sur ce document, cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II. 18.

No 240. Fut écrit par Siu Kouang-k'i d'après la traduction orale de Ricci (cf. *Catal. impérial*, k. 106). Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*, le *Tche hai*, le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*. Est mentionné au *Catalogue impérial* (k. 106) en un même paragraphe avec les Nos 230 et 240 bis.

No 240 bis. Ajoutez : 測量異同 *Ts'ò leang yi t'ong*, rédigé par Siu Kouang-k'i. Cf. nos 230 et 240, et Wylie, *Notes*, p. 88. Se trouve dans le *Tche hai* et le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*.

No 242. Est également mentionné par le P. Sommervogel (VI. 1794). Mais le *Catalogue impérial* (k. 106) l'attribue à 李之藻 *Li Tche-tsaou*, de même que le *Cheou chan ko ts'ong chou*. Se trouve également dans le *T'ien hio tch'ou han*.

No 243. D'après le P. Sommervogel, cette mappemonde serait de Nankin, 1598. Mais le P. Havret (*Stèle chrétienne*, II. 8) dit que l'édition de 1598 n'est que la reproduction améliorée, faite aux frais des mandarins, de la mappemonde que Ricci avait fait imprimer à ses frais vers 1584. « Enfin, en 1609, on tira au Palais, sur le demande de l'Empereur, des copies de cette carte en huit feuilles ». Cette carte célèbre est indiquée au 明史 *Ming che*, k. 326, sous le nom de 萬國全圖 *Wan kouo ts'uan t'ou*. C'est pour l'expliquer que le P. de Pantoja aurait rédigé une première fois l'ouvrage qui devint plus tard le *Tche fang wai ki* (cf. nos 25, 185 bis) ; c'est dans le paragraphe consacré au *Tchè fang wai ki* que le *Catalogue impérial* mentionne cette carte.

No 247. On n'avait au sujet de cet ouvrage que la mention de Klaproth (*Verzeichniss der chinesischen und mandschuischen Bücher und Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin*, p. 183), qui écrit le nom de l'auteur 羅儒望 *Lo Jou-wang* et non 羅如望 et date l'édition de 1619 (le 1719 du mémoire de M. C. est une faute d'impression). Le P. Sommervogel

(VI. 1931) se demandait si l'ouvrage n'était pas identique au N° 245, mais aujourd'hui le doute n'est plus permis ; un exemplaire, portant le titre même donné par Klaproth, et également daté de 1619, est porté au *Catalogue* de la Bibliotheca Lindesiana, p. 57, n° 30 b).

N° 255. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*. D'après Douglas (*Catalogue*, p. 163), la rédaction définitive en serait due à Siu Kouang-k'i.

N° 261. Date de 1694. Cf. Wylie, *Notes*, p. 143-144.

N° 268. Le *Tch'ong tcheng li chou*, s'il s'agit bien de l'ouvrage généralement connu sous ce nom, n'est pas à traduire par « Sur les étoiles ». C'est une collection considérable de traités composés par les Européens sur l'astronomie ; ce nom de *Tch'ong tcheng li chou* est parfois remplacé par celui de 西洋新法曆書 *Si yang sin fa li chou*, et surtout par celui de 新法算書 *Sin fa souan chou*, qu'il porte dans le *Catalogue impérial*, k. 106. La collection est en 100 k., dont on trouvera le détail au *Houei k'o chou mou*, k. 11 de l'édition de 1886. En réalité, la table actuelle contient 103 chapitres, mais c'est que trois chapitres supplémentaires, ainsi qu'il résulte du *Catalogue impérial*, k. 106, ont été ajoutés par le P. Schall ; ce sont le 曆法西傳 *Li fa si tchouan* en 1k., et le 新法表異 *Sin fa piao yi*, en 2 k. Le *Catalogue impérial* nomme comme compilateurs 徐光啓 *Siu Kouang-k'i*, 李之藻 *Li Tche-tsaou*, 李天經 *Li T'ien-king*, les PP. Longobardi, Terenz, Rho et Schall. Presque tous les ouvrages de cette collection figurent indépendamment dans le mémoire de M. Cordier, sauf le premier, 治曆起緣 *Tche li ki yuan*, en 8 k., mais qui est peut-être d'un des compilateurs chinois, et trois autres ouvrages : 1° 恒星緯表 2 k. ; le titre diffère légèrement de celui du N° 282 de M. Cordier, et le nombre des chapitres ne concorde pas ; 2° 幾何法要 *Ki ho fa yao*, 4 k., qui n'est probablement pas le N° 20 de M. Cordier ; 3° 籌算指 *Tch'ou souan tche*, 1k., qu'il ne faut pas confondre avec le 籌算 *Tch'ou souan* (N° 222) auquel il fait suite. — Un exemplaire incomplet, portant le titre de *Tch'ong tcheng li chou*, se trouve dans la Bibliotheca Lindesiana (*Catalogue*, p. 60, n° 72). — Sur cet ouvrage, cf. Wylie (pp. 87-88) et Sommervogel (VI. 1711 et VII. 706-707).

Nos 272, 274, 276, 279, 280, 281, 283, 293. Se trouvent dans le *Sin fa souan chou*. Les nos 287-288 sont plus probablement du P. Terenz, auquel, comme le signale M. Cordier, on attribue deux œuvres du même titre. Si ces ouvrages en effet ne sont pas du P. Terenz, le *Sin fa souan chou* ne contiendra plus rien de lui ; or le *Catalogue impérial* le nomme expressément parmi les auteurs. Le n° 289 est bien en 4 k. dans le *Sin fa souan chou* ; l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale n'est qu'en 2 k. (cf. Courant, *Catalogue*, n° 1326).

N° 273. Est probablement le livre du P. Natal, que le P. Schall avait publié en chinois sous ce titre et dont l'empereur Chouen-tche écoutait l'explication à genoux (Havret, *Stèle chrétienne*, II. 182-183).

N° 279. C'est évidemment le même ouvrage que M. Courant indique dans sa *Bibliogr. coréenne*, n° 2349. Sur les deux leçons 交食 *kiao che* et 交會 *kiao houei*, cf. le 交食管見 *Kiao che kouan kien* (Wylie, *Notes*, p. 90) dont le titre est parfois écrit 交會管見 *Kiao houei kouan kien*.

N° 282. Cf. Courant, *Bibliogr. coréenne*, n° 2353. Le titre est le même, mais la traduction diffère ; l'ouvrage indiqué par M. Courant est-il complet ?

N° 295 bis. Ajoutez : 火攻擊要 *Houo kong kie yao*, 3 k. avec planches. Ce manuel d'artillerie a été réédité dans le *Hai chun sien kouan ts'ong chou*. Il est précédé d'une préface de 1643 par 焦勛 *Tsiao Tsou* ; mais, en tête de chaque chapitre, il est dit que l'œuvre est de Schall (授) et que *Tsiao Tsou* n'a fait que la publier (述). Le contenu de la préface et sa date, non moins que les colophons, s'opposent à ce que ce traité soit celui que le P. Verbiest offrit à l'empereur K'ang-hi (cf. Sommervogel, VIII. 581).

N° 295 ter. Wylie paraît avoir eu entre les mains le 崇一堂日記隨筆 *Tch'ong yi l'ang je ki souei pi*, qui serait de Schall (Wylie, *Notes*, p. 141).

LXV bis. SMOGOLENSKI ou SMOGULECKI (Nicolas) 穆尼閣 *Mou Ni-ko*.

No 298 bis. Ajoutez : 天步真原 *Tien pou tchen yuan* (3k.) est le titre de l'ouvrage incorporé au *Cheou chan ko ts'ong chou* et qui y est attribué à Smogolenski. Ce doit donc être l'ouvrage qui est appelé également 天步真原人命部 *Tien pou tchen yuan jen ming pou* (Wylie, *Notes*, p. 106), et seulement *Jen ming pou* par le P. Sommervogel (VII. 1328), et qui est un traité d'astrologie, en 3 parties. Il y a bien un autre ouvrage également intitulé *Tien pou tchen yuan*, et qui est consacré au calcul des éclipses, mais le P. Smogolenski n'en est pas l'auteur ; c'est un de ses élèves, 薛鳳祚 *Sie Fong-tsou*, qui le rédigea d'après son cours, et ce traité n'a qu'un chapitre (cf. *Catalogue impérial*, k. 106).

LXVIII. Dans le nom du P. Terenz, lire 鄧 et non 登.

No 301. A été mis en bon style par 王徵 *Wang Tcheng*. Fut publié en 1627 (Wylie, *Notes*, p. 116). Se trouve dans le *Cheou chin ko ts'ong chou* sous le titre de 奇器圖說 *Ki k'i t'ou chou*, 3 k.

No 304. Cf. Courant, *Bibliogr. coréenne*, no 2351.

No 307. Que ce traité en 1 k. soit l'œuvre de Wang Tcheng seul (Wylie, *Notes*, p. 166), ou que le P. Terenz y ait collaboré (Sammervogel, VII, 1928), il est donné sous le nom de Wang Tcheng seul dans le *Cheou chan ko ts'ong chou*.

No 308. Incorporé au *Tien tchou cheng kiao je k'o* sous le titre de 聖宗徒禱文 *Cheng tsong t'ou tao wen*; le nom de Trigault y est écrit 金彌格 *Kin Mi-ko* (cf. Douglas, *Catalogue*, p. 105).

No 309. Autre exemplaire au *Catalogue* de la Bibliotheca Lindesiana (p. 22, no 437).

No 314. Est mentionné dans le *Catalogue impérial*, k. 102; il y est dit que l'œuvre fut achevée en 1612. Elle est en 6 k. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*. Il faut corriger en 農政全書 *Nong tcheng ts'üan chou* le titre du grand ouvrage de Siu Kouang-k'i auquel le livre du P. de Ursis fut ensuite partiellement incorporé.

No 315. Composé en 1614. Cf. *Catalogue impérial*, k. 106. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*.

No 316. Le titre ici donné ne s'applique qu'à l'instrument même, et non à sa description. L'ouvrage lui-même est intitulé 簡半儀說 *Kien p'ing yi chou*: c'est sous ce titre qu'il est porté au *Catalogue impérial* (k. 106), et se trouve reproduit dans le *T'ien hio tch'ou han* et le *Cheou chan ko ts'ong chou*.

No 333. Autre exemplaire indiqué dans Douglas, *Catalogue*, p. 96.

No 337. Un exemplaire de la grammaire du P. Varo est porté au *Catalogue* de la Bibliotheca Lindesiana (p. 1, no 436).

No 338. Fut composé en 1677. Si ce traité d'apologétique est bien du P. Varo, il n'y a plus de raison pour laisser de point d'interrogation après le nom chinois de l'auteur. Cf. Wylie, *Notes*, p. 142.

No 341. Un exemplaire se trouve dans la Bibliotheca Lindesiana (*Catalogue*, p. 30, no 71). Pour ceux du British Museum, cf. Douglas, *Catalogue*, p. 224.

No 345. M. Cordier et M. Courant (*Catalogue*, no 1526) s'accordent à attribuer le *K'ouen yu t'ou chou* (le 國 du titre est une faute d'impression) aux PP. Verbiest et Aleni, cités dans cet ordre. Or le P. Verbiest est arrivé en Chine en 1659, alors que le P. Aleni était mort depuis dix ans. Le P. Sommervogel, ni au nom d'Aleni, ni au nom de Verbiest, ne dit un mot de la collaboration du P. Aleni. Enfin le *Catalogue impérial*, qui mentionne l'ouvrage (k. 71), l'attribue au seul P. Verbiest. Mais il ajoute qu'il concorde comme plan avec le *Tche fung wai ki* du P. Aleni, et c'est sans doute une lecture rapide de cette notice qui aura amené à dire que le P. Aleni avait collaboré avec le P. Verbiest. Du même coup disparaît le no 8 de M. Cordier qui ne s'appuie sur aucune autorité. Le *K'ouen yu t'ou chou* se trouve dans le *Tche hai*.

No 345 bis. Ajoutez : 坤輿外紀 *K'ouen yu wai ki*: ce sont des extraits de l'ouvrage précédent. Cf. Wylie (*Notes*, 74) et Sommervogel (VIII. 578). Se trouve dans le 說鈴 *Chou ling* de 吳振方 *Wou Tchen-fang* et dans le 龍威秘書 *Long wei pi chou* de 馬俊良 *Ma Tsün-jeang*.

N° 352. Un exemplaire se trouve à la Bibliotheca Lindesianna (*Catalogue*, p. 23, n° 69).

N° 383. Serait, d'après Wylie, *Notes*, p. 142, d'un Européen nommé 羅明堯 Lo Ming-yao.

N° 385. Un exemplaire est indiqué dans Douglas, *Catalogue*, p. 202.

N° 390. Le *Catalogue* du British Museum (p. 254) cite une édition de 1762 de cet ouvrage, dont il attribue la composition au P. Diaz junior. L'œuvre a été traduite en coréen (*Courant, Bibliogr. coréenne*, n° 2743).

N° 394. Le nom du P. Pedrini doit être 德里格 Tō Li-ko; cf. n° 189.

N° 395. Cf. Courant, *Catalogue*, n° 1320.

N° 396. Ajoutez : 天主聖教日課 *T'ien tchou cheng kiao je k'o*, collection qui existe au British Museum, et que Douglas (*Catalogue*, p. 107) dit avoir été compilée par les PP. Cattaneo Ferreira, Emmanuel Diaz junior, Furtado et Figueredo, et publiée sous sa forme actuelle par les PP. Buglio et Verbiest; mais c'est tout à fait impossible, puisque, parmi les textes insérés, il y en a du P. de Mailla qui n'est arrivé en Chine qu'en 1703, après la mort des PP. Buglio et Verbiest. La date hypothétique de 1690 assignée à l'ouvrage tombe également d'elle-même. En dehors du P. de Mailla, le *Catalogue* de Douglas cite encore dans ce recueil des textes des PP. Trigault, Monteiro, de Pantoja, Froes, Longobardi.

N° 397. Wylie (*Notes*, p. 143) signale un 聖教要經 *Cheng kiao yao king*, qui aurait été composé par l'augustin 伊納爵 Yi Na-tso (Ignace...?)

N° 398. 睿鑑錄 *Jouei kien lou*. Rapports sur les affaires religieuses, présentés par les PP. Koegler, Pereyra, etc. (1736-1738) (*Courant, Catalogue*, n° 1337-1341).

N° 399. Décrit comme suit dans le *Catalogue* de la Bibliotheca Lindesianna (p. 30, n° 31) : An imperial address in Chinese, Manchu and Latin, concerning the non-appearance of the four Jesuits Antonio de Barros, Antoine Beauvillier, Jose Provana and Jose Raymondo de Arxo, who had been sent to Europe by that Sovereign. Broadsheet, 460 mm × 1 m. 20 mm. oblong. 31 st october 1716.

N° 400. Selon Wylie, *Notes*, p. 144, un Jésuite nommé 南有岳 Nan Yeou-yo (je ne sais si un tel nom est indiqué au *Catalogus patrum*) aurait composé un 諸會問答 *Tchou houei wen ta*.

N° 401 (?). Notice sur la mort d'Innocent XIII par 李良壽 Li Leang-cheou (Douglas, *Catalogue*, p. 128).

Enfin il eût été bon, je crois, de rappeler ici les cartes de Chine dressées en chinois par les missionnaires, et présentées à l'Empereur en 1718.

Il me semble résulter de ce long examen que les données traditionnelles, même pour les ouvrages qui n'ont pas encore été retrouvés, méritent quelque créance. M. Cordier le dit lui-même, il espérait avoir donné « la presque totalité » des ouvrages rentrant dans son plan. Cependant, sans disposer d'aucun moyen spécial d'information, il m'a été possible d'ajouter quelques numéros à son inventaire; presque tous se trouvaient déjà dans le P. Sommervogel, qui en contient encore beaucoup d'autres. Et c'est pourquoi je crois, bien au contraire, que la liste est encore assez longue des ouvrages publiés en Chine au XVII^e et au XVIII^e siècles et qui ont jusqu'à présent échappé aux recherches. Mais, grâce à M. Cordier, on peut dire que presque tous ceux de quelque importance sont aujourd'hui bien connus. Il a rendu par là un juste hommage à ceux qui ont initié la Chine à la connaissance de l'Europe; sous leur forme chinoise, les Chinois eux-mêmes se rappellent encore les noms de Ricci et de Schall, d'Aleni et de Verbiest; ce n'est pas à nous d'oublier avant eux.

Ed. CHAVANNES. — *Dix inscriptions chinoises de l'Asie Centrale d'après les estampages de M. Ch.-E. Bonin* (Mém. présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-lettres, 1^{re} série, T. XI, 2^e partie, pp. 193 à 295).

M. Ch.-E. Bonin recueillit au cours d'une mission scientifique en Asie Centrale (1898-1900) divers estampages que l'Académie des Inscriptions soumit à l'examen de M. Chavannes. Ces textes étaient assez intéressants pour mériter d'être publiés, et M. Ch. les a mis en valeur par un riche commentaire. Ce n'est pas cependant qu'ils soient tous inédits; bien au contraire la plupart d'entre eux se trouvaient déjà dans des recueils d'épigraphie chinoise; l'un même avait déjà été publié et traduit par M. Devéria, mais la série des estampages est venue à point pour compléter ou confirmer les données de la science indigène. Les inscriptions se divisent en trois groupes: 1^o deux stèles du lac Barkoul de 137 et de 640 de notre ère, auxquelles M. Ch. joint une inscription de Koutcha datée de 155; 2^o les stèles relatives au Temple du Grand Nuage à Leang-tcheou du Kan-sou, datées de 1583 et 1697; 3^o les quatre inscriptions des Grottes des mille Buddhas près de Cha-tcheou au Kan-sou, et qui sont de 776, 894, 1348, 1351. La dernière inscription est un texte apocryphe faussement daté de 1135.

Des trois stèles du premier groupe, les deux premières sont bien connues; l'une, celle de 137 ap. J.-C., célèbre la victoire de 裴岑 P'ei Ts'en sur le roi des 呼衍 Hou-yen. Ce texte, qui fut découvert en 1757, a passé depuis dans presque tous les recueils épigraphiques. Il y a une répétition de cette stèle, et les estampages des deux pierres circulent. Peu importerait si elles étaient absolument identiques, mais elles diffèrent par un caractère de la dernière ligne: l'une a 德 *tō*, l'autre 海 *hai*. M. Ch., dont le texte donne cette seconde version, a cru pouvoir en inférer que la stèle était jadis plus près du lac que de nos jours, mais 洪頤煊 Hong Yi-suan (1) affirme que 德 *tō* est la leçon primitive. Il est vrai que Han Tch'ong, endossant l'opinion du célèbre lettré 紀昀 Ki Yun (2), soutient l'opinion contraire: un dragon froid habitait le lac (海子), qui n'est autre que le 蒲類海 P'ou-lei-hai des Han; pour le propitier, on éleva le temple au bord du lac; la leçon *tō* ne se réfute pas, et tombe d'elle-même. Devant ce conflit d'opinions, il est difficile de se prononcer dès à présent. Hong Yi-suan signale également que P'ei Ts'en n'a pu être préfet de Touen-houang qu'après 徐由 Siu Yeou et avant 司馬達 Sseu-ma Ta. Il me paraît inutile de citer ici les nombreux textes, qui parlent de l'inscription de P'ei Ts'en sans rien dire à son sujet qui ne se trouve dans les recueils antérieurs.

L'inscription de P'ei Ts'en est, semble-t-il, la plus ancienne de celles qui intéressent l'Asie Centrale et qui sont actuellement connues. Le 三州輯畧 *San tcheou tsi lio* (VII, 2) (3) cite à vrai dire une « stèle de 張騫 Tchang K'ien » qui se trouverait dans l'Ili, et dont le texte très effacé ne laisse plus déchiffrer qu'une vingtaine de caractères; mais à supposer qu'il n'y ait là aucune fraude, il ne peut s'agir que d'une inscription postérieure dans laquelle il est fait allusion aux voyages de Tchang K'ien. Par contre, il est d'autres inscriptions du II^e siècle qui parlent incidemment de l'Asie Centrale; telle celle qui relate la carrière de 曹全 Ts'ao Ts'uan; Ts'ao Ts'uan fit partie de l'expédition envoyée en 170 ap. J.-C. contre l'usurpateur de Kachgar par le gouverneur de Leang-tcheou, 孟陀 Mong T'o, et cette stèle, érigée en 185, permet peut-être de corriger légèrement le texte du *Heou han chou*.

(1) 平津讀碑記 *P'ing tsin tou pei ki*, k. 1, p. 6, dans l'édition du 槐廬叢書 *Houai lou ts'ong chou*. Selon Hong Yi-suan, les deux pierres seraient dans la région du Barkoul; selon 韓崇 Han Tch'ong (寶鐵齋金石文跋尾 *Pao t'ie tchai kin che wen pu wei*, l. 3, dans l'édition du 滂喜齋叢書 *P'ang hi tchai ts'ong chou*), l'une serait au Barkoul et l'autre à Si-ngan-fou.

(2) Ki Yun s'est exprimé à ce sujet dans son 如是我聞 *Jou che wo wen*.

(3) Le *San tcheou tsi lio* est précédé d'une préface de 和瑛 Ho Ying datée de 1805.

C'est également au II^e siècle que se rapporte la seule inscription vraiment nouvelle rapportée par M. Bonin. Très endommagée, on n'en peut guère tirer qu'un nom : 劉平國 Lieou P'ing-kouo, général de gauche de Koutcha, et une date : 158 de notre ère. Lieou P'ing-kouo pourrait d'ailleurs donner le nom honorifique du personnage, tout aussi bien que son nom officiel. C'est même ce qui me paraît résulter de la deuxième ligne de l'inscription, où je serais tenté de lire, après les trois premiers caractères, 孟伯山 Mong Po-chan ; or Po-chan ne peut être qu'un *tseu*, où *po* indique que la personne en question était l'aîné de la famille. Dans cette même ligne, le 3^e caractère serait 人 *jen*. Je n'ose dire si le 7^e doit ou non être réuni à *chan*. Les caractères que propose M. Ch. pour la suite de la ligne me paraissent douteux, sauf le dernier ; il me semble bien entre autres qu'il faut lire 青 *pen* et non 陷 *hien*. A la 3^e ligne, je propose de lire 大人恭來 *ta jen kong lai* ; à la 4^e ligne : 始鄴山石作孔 *che tcho chan che tso k'ong* ; à la 5^e ligne : 萬...民喜.長壽延年 *wan... min hi, tch'ang cheou yen niên* ; à la 6^e ligne, avant la date : 子孫 *tseu souen* ; à la 7^e ligne, le 3^e caractère avant 東 *tong* semble être 建 *kien*, l'avant-dernier caractère doit être 塚 *tchong* ; à la 8^e ligne, il faut peut-être lire : 作也, 州牧 *tso ye ; tcheou mou...*

L'inscription de 姜行本 Kiang Hing-pen nous amène au temps des T'ang ; elle fut composée au 6^e mois de 640 par l'un des généraux qui conduisaient une expédition contre les Ouigours ; l'endroit même où se dresse la stèle, au S.-E. de Tourfan, est appelé, selon le *San tcheou tsi lio* (VII.6), 松樹塘 Song-chou-t'ang (1). Les caractères sont assez indistincts ; aussi les divers essais de déchiffrement présentent-ils de notables différences. Le texte de Siu Song et de Wang Tch'ang, auquel s'est arrêté M. Ch., paraît de beaucoup le meilleur : il laisse loin derrière lui les lambeaux de phrase qu'a distingués péniblement 趙紹祖 Tchao Chao-tsou (2). Du moins le *San tcheou tsi lio* nous fournit-il pour la dernière ligne une lecture acceptable : 瓜州司法參軍河內司馬太貞詞具 ; Sseu-ma T'ai-tcheng m'est d'ailleurs inconnu.

Les inscriptions du second groupe, provenant du Temple du Grand Nuage, sont d'un intérêt moins immédiat et valent surtout par les explications que M. Ch. a données à leur sujet. Deux notes, fournies à M. Ch. par M. S. Lévi, ne me paraissent pas encore absolument décisives. M. Lévi (p. 243) s'appuie sur la syllabe initiale *o* qu'indique la transcription chinoise d'*avalambana* pour établir que le mot est parvenu aux Chinois par les pracrits ; nul, je crois, ne le contestera. Mais il ajoute : « On voit ainsi que ce mot n'est pas arrivé en Chine par le moyen des livres écrits, auxquels on aurait emprunté fidèlement une transcription littérale du sanscrit, mais qu'il s'est propagé par le véhicule de la langue parlée en même temps que certaines pratiques religieuses ». C'est possible, mais il n'apparaît pas a priori pourquoi le terme n'a pas pu se répandre par les textes pracrits, puisqu'aussi bien il est établi qu'il y eut en Asie Centrale une abondante littérature bouddhique en pracrit. Un peu plus loin (p. 247), M. Lévi propose de voir dans la forme 鉢和羅 *po-ho-lo* au lieu de 鉢多羅 *po-to-lo*, pour *pātra*, non pas une simple faute, mais bien la transcription d'une forme comme *pahl*, analogue à *mīhr* = *mitra*, *Pahlava* = *Parthava*. Je suis tout prêt à me rallier à cette ingénieuse hypothèse ; il me manque seulement un exemple net et sûr de 和 *ho* transcrivant une gutturale au temps où vivait Dharmarakṣa, c'est-à-dire au III^e siècle. Il va sans dire que l'on trouve fréquemment cette équivalence dans les textes modernes, mais Julien ne la cite, dans les textes bouddhiques, que d'après la *Mahāvīyulpatti*, qui n'est pas de la première époque du bouddhisme chinois (3). Par contre, les cas sont assez nombreux de 和 *ho* transcrivant alors

(1) Sur cet endroit, cf. *San tcheou tsi lio*, I, 44.

(2) Dans son 古墨齋金石跋 *Kou mo tchai kin che pa* (k. 3, p. 6 de l'édition du 權盒叢刻 *Ki ngan ts'ong k'o*).

(3) St. Julien, *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits*, p. 109.

une syllabe à labiale initiale. En dehors des exemples cités par Julien, il en est un typique, quoique longtemps méconnu : 和尙 *ho-chang* = upādhyāya. Je citerai également Rāṣṭrapāla, transcrit 賴吒和羅 *Lai-tch'a-ho-lo*, tant par 支謙 *Tche-k'ien*, qui, comme Dharmarakṣa, est du pays des Yue-tche, que par Dharmarakṣa lui-même (1). Il n'est assurément pas impossible qu'un même caractère serve à représenter tantôt une syllabe à labiale initiale, et tantôt à gutturale : 越 *yue*, qui, dans 檀越 *t'an-yue*, répond à la seconde moitié de *dānapati*, sert également, dans 鬱單越 *yu-lan-yue* (2), à représenter les deux dernières syllabes de *uttarakuru*. Il est sûr que 和 *ho* a été dans le cours des temps employé avec cette double valeur. Ce caractère 和 *ho*, que Giles écrit aujourd'hui *ho* et non *houo*, est encore prononcé de façon assez flottante, et les prononciations dialectales, aussi bien que les tables de K'ang-hi, nous garantissent qu'il faut le ranger historiquement dans la série des mots prononcés « la bouche fermée » (3), c'est-à-dire dans lesquels entrait une semi-voyelle *v* (donc *houo*, **hvo*). Cette particularité, qui rend compte sans doute des formes japonaises *wa* et *kwa* pour 和 *ho* en face de *ka* pour 河 *ho*, peut-elle être invoquée pour expliquer la double valeur de transcription du caractère? je ne sais; et je serais également bien en peine de dire ce qu'avaient pu devenir dans les dialectes de l'Asie Centrale convertie au bouddhisme des mots comme upādhyāya ou comme dānapati. Mais que les mêmes traducteurs aient employé un même caractère pour représenter tantôt *pa* ou *va* et tantôt *ha*, c'est que nous ne devons admettre, je crois, qu'avec exemples à l'appui.

M. Ch. étudie ensuite les inscriptions des Grottes des mille Buddhas, près de Cha-tcheou. Il y a des grottes des mille Buddhas en plusieurs endroits; M. Ch. les mentionne et signale l'intérêt qu'offrirait sans doute l'exploration de celles de 濟木薩 *Tsi-mou-sa*. Le 三州輯畧 *San tcheou tsi lio* (l. 42) rapporte au sujet de ces dernières grottes une légende, d'où il ressort du moins qu'elles furent découvertes en 1770-1771; la grotte était en demi-lune; quand on y pénétra, on y vit un grand Buddha couché de 16 pieds de long (4), le visage doré, et d'innombrables petits Buddhas de cuivre, hauts de trois pouces à un pied et plus; neuf d'entre eux furent offerts en hommage à l'empereur. L'auteur chinois rapproche de cette découverte certaines données du voyage de 王延德 *Wang Yen-tō* à Kao-tch'ang (*Yar-khoto*) en 981, et propose de voir dans ce temple l'un de ceux que l'ambassadeur visita alors, celui de 應運 *Ying-yun* ou celui de 泰寧 *T'ai-ning*, qui auraient été fondés en 640 (5). Ce sont des grottes du même genre, situées près de 沙州 *Cha-tcheou*, que M. Bonin a étudiées. Le

(1) La restitution de Rāṣṭrapāla est garantie pour ces textes (nos 518 et 594 de Nanjio) par le n° 929 qui n'est qu'une traduction postérieure du n° 594.

(2) Ex: *Tripit. jap.*, 吳 VIII, 12; 地 IV, 76.

(3) 合口 *ho k'ou*, par opposition à 開口 *k'ai k'ou*, ouvrir la bouche. *Houo*, *houan*, *houang*, *kouo*, *kouan*, *kouang*, *souan*, *touan*, etc., se rangent dans la première catégorie, au lieu que *ho*, *han*, *hang*, *ko*, *kan*, *kang*, *san*, *tan*, appartiennent à la seconde.

(4) C'est la longueur rituelle du corps du Buddha; on l'observe surtout dans les représentations du nirvāna.

(5) Stanislas Julien a traduit dans le *Journal asiatique* la relation du voyage de Wang Yen-tō, et ce travail est réimprimé dans ses *Mélanges de géographie asiatique et de philologie sino-indienne*, pp. 86-102. Mais son texte, qu'il a trouvé dans Ma Touan-lin, est très fautif; je n'ai actuellement à ma disposition, en dehors de Ma Touan-lin, que l'édition de ce récit insérée par 王明清 *Wang Ming-tsing*, des Song, dans son 揮塵錄 *Houei tchou lou* (前錄 IV, 4 et ss.), incorporé au 津逮秘書 *Tsin tai pi chou*; la comparaison des deux textes montre une fois de plus qu'il faut se méfier des encyclopédistes. Dans le cas présent, Stanislas Julien donne pour la fondation des deux temples 637, qui est sans doute une faute d'impression pour 627, mais qu'il faut encore sans doute corriger en 640 avec l'auteur du *San tcheou tsi lio* et l'édition du *Houei tchou lou*.

bouddhisme fut très florissant dans cette région. L'envoyé 吾古孫仲端 Wou-kou-souen Tchong-touan, qui passa en Asie Centrale en 1220-1222, dit que « ce n'est que dans les cités de 和州 Ho-tcheou (Kara-khodjo) et de Cha-tcheou que des statues se trouvent dans les temples comme en Chine » (1), et Marco Polo dit des gens de Saciou (Cha-tcheou) que « ils ont maintes abbaies et maint moustier plains de leur ydoles de plusieurs façons as queuls ils font grant honneur et grant reverence... » (éd. Pauthier, I. 153). Comme dans la grotte de Tsi-mou-sa, l'une de ces grottes de Cha-tcheou devait renfermer un Buddha, de grande dimension, au moment où il entre dans le nirvāna, car elle s'appelle 睡佛洞, « la grotte du Buddha endormi ». Les inscriptions permettent de suivre jusqu'aux temps mongols l'histoire de ces temples, qui reçurent alors les bienfaits de Soleyman, roi de Si-ning. Deux inscriptions de 1348 et 1351 se rapportent à ce prince. L'une d'elles, la première, offre cette particularité de donner l'invocation classique à Avalokiteçvara, *om mani padme hum*, dans les mêmes six langues employées à la passe de Kiu-yong-kouan en 1345. M. Ch. rappelle à ce propos quels textes *si-hia* ont été retrouvés; il faut désormais ajouter à cette liste le manuscrit que j'ai présenté récemment au congrès de Hanoi.

P. PELLIOU.

E. von ZACH. — *Lexicographische Beiträge, I*, Péking, 1902, in-8°, 98 pp.

M. von Z. vit à Péking; il aime le chinois et le sait bien. Il lui est arrivé mainte fois, en soumettant au contrôle d'un bon lettré indigène les explications de nos dictionnaires chinois-européens, de remarquer combien il nous reste à faire au point de vue de cette lexicographie; il s'est mis résolument à l'œuvre. Tant qu'a vécu la *China Review*, c'est là qu'ont paru les additions et corrections de M. von Z. au *Dictionnaire* de Giles, comme celles de Fraser, de Parker, de C. F. Hogg. Depuis que cet utile périodique, racheté par Kelly and Walsh, a cessé de paraître, M. von Z. édite lui-même ses travaux qu'il fait imprimer au Pei-t'ang. Et comme à l'étude du chinois, il a joint celle du mandchou et du tibétain, nous trouvons de tout cela dans son dernier fascicule, divisé en deux parties: 1° Nouvelles additions au *Dictionnaire* de Giles; 2° Noms de lieux tibétains (extraits du *西域同文志*, *Si yu t'ong wen tche*).

Je tiens ces travaux pour très utiles, mais mon point de vue diffère de celui de M. von Z. Pour lui, on doit faire un reproche sévère à M. Giles de ses inexactitudes et de ses omissions; je crois, au contraire, qu'il faut se féliciter d'avoir dès à présent un dictionnaire aussi informé. M. von Z. relève un certain nombre de fautes manifestes, et qu'il importait de corriger; parfois aussi il indique des expressions sans doute utiles, mais tellement spéciales qu'un dictionnaire qui s'attacherait à les donner toutes, elles et leurs semblables, serait double ou triple du Giles. Cette légère réserve faite, j'applaudis franchement à cette patiente réunion de matériaux pour le futur *Thesaurus* de la langue. Avant de passer à quelques remarques de détail, j'exprimerai à M. von Z. deux souhaits, dont l'un au moins est facile à exaucer. 1° Il serait désirable que ses additions, mises bout à bout au hasard, puis numérotées, fussent au contraire classées suivant les numéros du dictionnaire de Giles; pour ceux qui n'auraient pas pris la peine de reporter sur leur dictionnaire toutes ses remarques, c'est le seul moyen de les rendre utilisables. 2° S'il est un fait notoire pour quiconque a vécu à Péking, c'est qu'il n'existe aucun dictionnaire satisfaisant de la langue populaire qu'on y parle (2). Où trouver

(1) Cf. Bretschneider, *Notes on Chinese mediaeval travellers to the West*, Changhai, 1875 in-8°, p. 106.

(2) Mal pourvu de livres sur la langue parlée, je fais d'avance amende honorable si quelques-uns des termes que je cite sont donnés dans des ouvrages que je ne possède pas actuellement.

l'expression courante 磁實 *ts'eu che*, dense, compact, employée parfois aussi au figuré (Wieger, *Rudiments*, I. 308), et qui s'oppose à 宣 *sinân* (1) ou 囊 *nàng*, gonflé, boursoufflé, également inconnus des dictionnaires? Comment écrire 酣 (酣?) ou 鹹 *che*, épais, grossier, synonyme de 菜 *tchoiang*? Est-ce à Péking seulement qu'une chauve-souris s'appelle 鴛 *yen mo hoù*, et quelle est l'orthographe possible de l'expression? N'est-il pas de bonne langue pékinoise de dire 腆着胸脯兒 *t'ien tchao hong p'ou eul*, « poitriner »? On pourrait indéfiniment multiplier ces exemples. Or cette langue populaire, M. von Z. l'a étudiée; il est à même de vérifier chaque jour la valeur des termes qu'il entend; ce serait rendre un grand service à l'étude scientifique du chinois que de publier une monographie sérieuse du parler pékinois; je ne vois pas à présent que, parmi les sinologues, un seul soit plus ou même autant qualifié que lui pour s'acquitter de cette tâche.

Sans entrer dans le menu des notes de M. von Z., qu'il me soit permis de lui présenter quelques observations. La remarque n° 7 (p. 2) n'est pas décisive, car l'explication de Giles s'appuie sur le 呂氏春秋 *Lu che tch'ouen ts'ieou*, tout comme celle de M. von Z. a pour elle le 風俗通 *Fong sou t'ong* (cf. Corentin Pétilion, *Allusions littéraires*, p. 201). N° 25: Péking est une évidente inadvertance pour Persia. N° 26: 棠棣 et 棣棠 se trouvent tous deux dans le *Eul yu*. N° 27: 白道 est évidemment plus intelligible, mais la prononciation 八道 est usuelle à Péking. N° 195: M. von Z. dit que 鞞 *mân* et 髡 *paô* ne se trouvent pas dans Giles; cf. cependant les nos 7645 et 9446 où ils sont donnés avec la signification requise.

Il est regrettable que, dans un travail que doivent utiliser des lexicographes, l'auteur ait laissé passer autant de fautes d'impression: p. 52, il y a en cinq lignes cinq caractères faux: 責 pour 貴, deux fois 鳥 pour 烏 et deux fois 义 pour 又.

M. von Z. a consacré un paragraphe (n° 249) à quelques remarques sur ma traduction des *Mémoires sur les coutumes du Cambodge*; je les utiliserai dans les notes additionnelles que j'aurai prochainement à donner sur ce texte.

P. PELLIOU.

Japon

Rev. John BATCHELOR. — *The Ainu and their folk-lore*. London, The religious tract Society, 1901. In-8°, XXVI-603 pp., 137 illustr.

Nous devons à M. B. la plus grande part de ce que nous savons de précis sur les mœurs et les croyances des Ainu de l'Hokkaidô. Son premier ouvrage d'ensemble, *The Ainu of Japan* (2), avait marqué un progrès considérable dans notre connaissance de cette race, sur laquelle nous ne possédions jusqu'alors que des études fragmentaires et des récits hâtifs de voyageurs. Depuis la publication de cet ouvrage, M. B. est resté au milieu des Ainu, — parmi lesquels il n'a pas passé maintenant moins de vingt-cinq années, — et a continué à étudier leur langue, leur vie, leurs pratiques, leurs légendes. Sur bien des points, ses idées primitives se sont modifiées ou se sont étendues. De plus, il semble que dans l'intervalle M. B. ait pris connaissance de quelques-uns des grands travaux anglais de sociologie religieuse parus dans ces dernières années, et qu'il ait été amené ainsi à se poser des questions nouvelles et à envisager les faits qu'il avait déjà étudiés sous un jour nouveau. C'est sans doute grâce à ces lectures qu'il a relevé cette fois chez les Ainus certaines pratiques et des traces de totémisme

(1) M. von Z. mentionne 宣 *sinân* (p. 19).

(2) Londres, 1892, in-8°, 335 pp.

qu'il n'avait pas aperçues d'abord : et peut-être même, dans l'ardeur de ses convictions fraîches, s'est-il laissé entraîner à des affirmations trop catégoriques et à des généralisations un peu téméraires. Tel qu'il est, son dernier livre est une preuve éclatante de ce que l'application, même insuffisante par moments et par moments défectueuse, de la méthode comparative, peut suggérer d'aperçus et donner de résultats dans l'étude de la vie sociale et religieuse d'un peuple. Ce n'est pas une extension ou une refonte de l'ancien livre : c'est un livre entièrement différent et singulièrement plus riche, destiné à prendre place parmi les meilleurs recueils de documents sur lesquels travaille la jeune science sociologique. Ce qui lui donne une valeur toute particulière, c'est le soin qu'a pris M. B. de donner presque toujours la parole aux Aïnu eux-mêmes, dont il a patiemment recueilli les récits, sans se laisser arrêter par des variantes et des contradictions inévitables : procédé d'autant plus heureux dans l'espèce qu'il s'agissait d'une race sans monuments littéraires, ignorante de l'écriture ⁽¹⁾ et près de s'éteindre, et qui risquait de disparaître sans laisser de ses croyances et de ses légendes aucune trace après elle.

Il est cependant nécessaire de formuler dès l'abord quelques réserves. On ne s'explique guère par exemple le parti-pris d'ignorance bibliographique de M. B. S'il fait bonne justice en passant du livre de M. Savage Landor ⁽²⁾, ce singulier voyageur dont il semble décidément que tous les livres doivent être frappés d'une égale suspicion, on est surpris qu'il ne cite nulle

(1) Il existait bien, il y a quelques années, sur la paroi d'une grotte de la baie d'Otarunai, une inscription restée indéchiffrable, où les uns ont voulu voir un texte chinois en caractères de l'époque de la dynastie Tcheou, les autres un monument d'une écriture aïnu depuis longtemps oubliée.

Sur la question, cf. J. Milne, *Notes on stone implements from Otaru and Hakodate* (Trans. As. Soc. Jap., vol. VIII, p. 61 sqq.); B. Scheube, *Die Ainos* (Mith. d. deutsh. Gesellsch. Ostas., vol. III, fasc. 26); Terrien de Lacouperie, *On the Corean, Aïno and Fusing writings* (T'oung pao, 1892, p. 449 sqq.); G. Dumoutier, *Etude sur l'inscription de Témija* (l'Anthrop., 1895, p. 147 sqq.); Takeshi Kitasato, *Zur Erklärung der alljapanischen Schrift* (T'oung pao, 1901, p. 217 sqq.). L'inscription est aujourd'hui effacée, et, semble-t-il, par la désagrégation naturelle du roc, d'un tuf calcaire très friable, sur lequel elle était tracée. Si quelques années ont suffi à la faire disparaître, il semble bien étonnant qu'elle ait pu se conserver auparavant pendant des siècles, et on se demande, avec M. B., si elle n'était pas tout simplement l'œuvre d'un touriste facétieux, « wishing to play a practical joke » (p. 268). Quant à la légende aïnu d'après laquelle le fameux Yoshitsune aurait dérobé (à la fin du XI^e siècle) « les anciens livres » des Aïnu, et dont M. Schlegel s'est servi pour l'identification de Fou-sang avec Sakhalin (*Problèmes géographiques. I, Fou-sang kouo*. T'oung pao, 1892, p. 155), elle doit inspirer la même défiance que toutes celles qui se rapportent à ce héros, et n'a sans doute été inventée par les Aïnu que pour expliquer leur ignorance de l'écriture (Batchelor, p. 268). Enfin certains auteurs ont voulu retrouver des traces d'écriture dans les tatouages des femmes et dans la décoration des armes et des objets usuels (cf. H. von Siebold, *Ethnologische Studien über die Ainos auf der Insel Yesso*, Zeitschr. für Ethnol., vol. XIII 1881 suppl., taf. II). Au dire de M. Schlegel (*loc. laud.*, p. 343), ces signes rappelleraient les caractères coréens : mais s'il en est ainsi, ils sont d'origine relativement récente, et il est probable qu'ils n'ont été employés que comme motifs décoratifs, et non comme écriture. Comme M. B. ne parle pas de ces prétendues traces d'écriture, il est probable qu'il n'y croit guère ; mais il est fâcheux qu'il ne s'explique pas là-dessus. M. Kitasato, de son côté, nous affirme qu'il y a « beaucoup d'inscriptions en écriture aïnu sur pierre, sur bois et sur peau » (*loc. laud.*, p. 243) : on lui eût été reconnaissant d'en reproduire quelques-unes ou de nous donner les moyens de les découvrir. Jusqu'à ce qu'il ait fourni quelques preuves de cette révélation inattendue, on fera sagement de l'accueillir avec scepticisme.

(2) *Alone with the hairy Aïnu*, Londres, 1893.

part les travaux, à divers égards importants, de H. von Siebold (1), de B. Scheube (2), de B. H. Chamberlain (3), de R. Hitchcock (4), de D. Mac Ritchie (5) : certaines questions ont été posées dans ces ouvrages, certains faits affirmés, dont M. B. ne dit rien et dont il nous porterait cependant au plus haut point de savoir que penser. On regrette aussi que M. B. se soit abstenu de toucher à certains problèmes, à celui, par exemple, de la détermination du groupe ethnique auquel appartiennent les Aïnu, à celui, surtout, de la langue aïnu et des rapports qu'elle peut présenter avec d'autres langues : même si l'on ne peut arriver aujourd'hui sur ces deux points qu'à des résultats purement négatifs, il eût été utile d'exposer l'état de la question. Enfin on aurait voulu dans ce livre un ordre plus rigoureux, un effort de classement plus systématique, autre chose qu'une simple collection de fiches groupées d'une manière assez arbitraire et peu méthodique, qui appelle inévitablement les redites et qui ne permet guère de saisir dans leur ensemble et avec netteté les différents éléments d'un même problème. Un livre si riche de matière ne peut guère se résumer : il suffira de récapituler les résultats les plus neufs ou les plus importants de l'étude de M. B., en les accusant davantage au besoin, et aussi en indiquant les points sur lesquels il est impossible de se ranger à son avis ; car M. B., et c'est l'un des rares mérites de son livre, expose toujours les faits d'une manière assez impartiale et assez objective pour permettre à d'autres de ne pas adopter ses interprétations et même pour leur fournir les moyens de les combattre.

10 Le résultat le plus clair des études de M. B. est d'avoir bien montré, contrairement aux affirmations de quelques voyageurs, que les Aïnu sont un peuple essentiellement religieux et que tous les actes de leur vie sont dirigés par des idées religieuses et régis par des formes rituelles. On pouvait s'en douter déjà : la preuve en est acquise aujourd'hui. Comme il était naturel aussi, la religion aïnu est un animisme universel (p. 546). Tout ce qui se meut, tout ce qui existe même est animé et vivant, ou l'habitable, le siège d'un esprit. Les plantes vivent comme les animaux ; le ciel, l'air, la mer, les forêts, les fleuves sont peuplés de divinités favorables et de démons dangereux (6) ; la hutte même est un être vivant (p. 417) ; les maladies sont dues à des esprits malfaisants, ou plutôt ce sont ces esprits eux-mêmes qui prennent possession du corps, et l'exorcisme peut les chasser (ch. XXVIII et XXIX). Bien plus, toutes les parties de l'être vivant vivent elles-mêmes d'une vie indépendante : dans l'arbre, par exemple, les racines, l'écorce, les branches, les feuilles, les bourgeons sont le siège d'autant d'esprits divers (p. 379). — Cet animisme universel est naturellement anthropomorphique. Il n'y a pas de différence appréciable entre la vie animale et la vie végétale, entre la vie humaine et la vie divine. Les Aïnu n'ont aucune peine à admettre les changements de forme des êtres : mais l'idée de la transmigration leur

(1) *Ethnologische Studien...* (voir plus haut).

(2) *Der Bärenkultus und die Bärenfeste der Ainos*, Mith. d. deutsch. Gesellsch., vol. III, part. 22, pp. 44-51 ; *Die Ainos*, lb., part 26, pp. 220-250.

(3) *The language, mythology and geographical nomenclature of Japan viewed in the light of Aino studies* (Memoirs of the literat. Coll., Imp. Univ. of Japan, n° 1, pp. 1-75), Tôkyô, 1887. Ce même fascicule contient, du même auteur, une bibliographie, très complète à la date, des ouvrages japonais et européens relatifs aux Aïnu : *A Catalogue of works relating to Yezo and the Ainos* (pp. 137-174).

(4) *The Ainos of Yezo* (Rep. of the U. S. Nat. Museum for 1890), Washington, 1891.

(5) *The Ainos* (Intern. Archiv für Ethnogr., vol. IV, Suppl.), Leide, 1892.

(6) Mais il n'y a là aucune dualité de principe, aucun germe de manichéisme. Les deux frères *Shi-acha* et *Mo-acha*, dont l'un est bon et l'autre mauvais, sont deux divinités de la mer d'un ordre inférieur, qui tiennent une très petite place dans la religion aïnu : les légendes qui les concernent sont d'ailleurs très vagues, au point que beaucoup d'Aïnu les considèrent comme un seul et même dieu (p. 536). Il faut donc renoncer à admettre, avec M. Aston (cf. *Bulletin Ec. franç.*, t. II, p. 217), que les Aïnu reconnaissent l'existence de deux principes opposés.

est étrangère, car elle implique une conception de l'indépendance de l'âme par rapport au corps qu'ils n'ont jamais atteinte. Tout au contraire ils ne se représentent la vie que sous forme matérielle. Ils la croient indestructible, mais ils pensent qu'après la mort, l'être revêt la même forme, le même corps qu'auparavant, soit en ce monde soit dans l'autre. Le monde de l'au-delà est une sorte de double du nôtre : et de même que les morts, quand ils viennent nous visiter, nous apparaissent comme des fantômes, de même les vivants qui descendent parmi les morts sont aussi des fantômes à leurs yeux (p. 570). M. B. emploie donc une terminologie inappropriée, et que démentent toutes ses analyses, quand il dit que les Aïnu « croient que l'âme existe à part du corps après la mort » (p. 58). — Enfin tous ces êtres qui nous entourent peuvent intervenir à chaque instant dans nos affaires et exercer une influence heureuse ou funeste sur notre destinée. L'Aïnu vit au milieu d'un monde d'esprits dont il doit se concilier les faveurs par des actes propitiatoires : prières, offrandes, libations, consécration d'*inao*, possession de charmes, sacrifices. Pour la guérison des maladies, il s'adressera à la sorcellerie et à l'exorcisme ; pour la découverte des coupables, il aura recours à la divination (p. 351) et aux ordalies (p. 286). Il n'agira jamais qu'après s'être assuré le concours ou la bonne volonté des puissances supérieures.

2° Bien que les Aïnu reconnaissent des séries de dieux et de démons de la mer et des fleuves, (ch. XLV et XLVI), de la terre et de l'air (ch. LI), qu'ils adorent la déesse du feu (p. 99, etc.) et, dans une certaine mesure (1), la déesse du soleil (p. 63), leur religion n'est pas essentiellement naturaliste ; et bien qu'ils pratiquent le culte des ancêtres (p. 551), ce n'est pas là encore la caractéristique de leur religion. Cette caractéristique, comme on pouvait s'y attendre de ce peuple chasseur et pêcheur, vivant au milieu des forêts, se trouve dans le développement remarquable du culte des arbres et des animaux. On ne peut analyser ici toutes les formes, extrêmement variées, de ce culte. Mais il faut examiner de près l'interprétation nouvelle que M. B. propose d'un certain nombre d'entre elles : l'hypothèse d'un totémisme primitif, car elle ne saurait être adoptée intégralement. Entraîné par une foi que rien ne justifie dans l'universalité du culte totémique (p. 83), et faute d'une définition suffisamment claire de ce terme, M. B. a relevé des traces de totémisme animal ou végétal un peu partout, et là même où il n'y en avait pas la moindre apparence.

Il faut éliminer d'abord, croyons-nous, tous les cas allégués de totémisme végétal. Il n'y a pas l'ombre d'une preuve à l'appui de l'hypothèse que l'aune était primitivement un dieu totem, déchu aujourd'hui de son rang (p. 384). Il faut en dire autant de l'emploi d'un *inao* de vigne en cas de maladie (p. 156) : on ne peut y voir qu'un cas particulier de l'usage de l'*inao* comme médiateur auprès des dieux bienveillants, et comme protecteur contre les mauvais esprits, les démons de la maladie. De même la fête de la salutation du millet nouveau (p. 205) est un exemple d'un rite agraire très connu, où il n'y a rien de totémique. Reste le cas le plus remarquable, celui du saule. D'après l'une des légendes relatives à la création de l'homme, la colonne vertébrale du premier homme aurait été faite d'une branche de saule (p. 5), ce qui explique sa forme et sa flexibilité. C'est dans la colonne vertébrale qu'est le siège de la vie (p. 85). Lorsqu'un enfant naît, son grand-père coupe une branche de saule, l'arrange en *inao*, l'adore et l'installe près de la couche du nouveau-né, comme sa divinité tutélaire (p. 86). Mais s'il est incontestable qu'il y a ainsi entre le saule et la vie de chaque Aïnu une relation intime, cela ne suffit pas pour constituer un cas de totémisme : cette croyance se rattache manifestement à la superstition universelle (2) de l'arbre de vie, dont l'*inao* est en ce cas le substitut. A moins d'enlever au terme tout sens précis, le totémisme n'apparaît vraiment que

(1) Sur ce point aussi il est impossible de suivre plus longtemps M. Aston, lorsqu'il compare la position « prééminente » donnée à la déesse du soleil dans la religion aïnu à celle qu'elle occupe dans la religion japonaise : les deux termes ne sont pas comparables.

(2) Voir J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 2^e éd., Londres, 1900, t. III, p. 391 sqq.

là où la croyance à une relation en quelque sorte consanguine entre les membres d'un groupe déterminé et un certain animal, une certaine plante ou un certain objet, sert de base à une organisation sociale d'une nature particulière, qu'on appelle le clan. Or il n'y a rien de pareil chez les Aïnu, à l'égard du saule. La croyance à une dépendance de la vie humaine vis-à-vis du saule paraît générale dans la race et ne sert de principe à aucune distinction de clan : de plus, cette dépendance est conçue comme celle d'un individu déterminé avec un saule déterminé ; ce n'est pas une relation collective d'un groupe humain avec une espèce végétale. Par ce double caractère, elle échappe à la définition du totémisme.

3^o Les cas allégués de totémisme animal méritent davantage d'être retenus, bien que la question ne soit pas aussi simple ni la conclusion aussi sûre que le suppose M. B. Rappelons que le clan totémique est caractérisé par une double interdiction : l'interdiction matrimoniale et l'interdiction alimentaire (1). Les membres du clan ne peuvent se marier à l'intérieur du clan, et ils ne peuvent manger du totem, sauf dans le cas du sacrifice communiel, où il sont au contraire tenus d'en manger, pour renouveler et perpétuer le lien qui les unit à lui. On peut ajouter qu'ils portent comme nom générique le nom du totem. Or il est évident dès l'abord que si l'insitution totémique a existé chez les Aïnus, elle s'y est altérée au point de ne laisser de traces que dans des coutumes et des rites, dont le sens primitif s'est perdu, et auxquels la méthode comparative seule permet de restituer leur signification totémique originelle. Il n'y a dans tout le livre de M. B. aucune mention de l'exogamie ni même de traditions se rapportant à une époque où cette coutume aurait existé. Les Aïnus tuent les ours et les autres animaux chaque fois qu'ils le peuvent, et mangent leur chair avec délices (2). Ils n'ont pas de noms de famille (ch. xxiv). Toutefois beaucoup d'Aïnu qui habitent les montagnes se disent descendants de l'ours, « kimun kamui sanikiri » ; d'autres prétendent descendre de l'aigle, etc. (p. 8). De plus, les Aïnu portent les jours de fêtes des couronnes (p. 160) où sont sculptées des têtes d'animaux (ours, aigles, hiboux, renards, loups, etc.) : mais M. B. ne nous dit pas si l'animal représenté sur les couronnes est précisément celui dont ceux qui portent ces couronnes se croient descendus. S'il en était ainsi, on lui accorderait plus volontiers que ce sont des signes totémiques. Assurément, l'explication simpliste donnée par les Aïnu eux-mêmes, pour qui ce sont des ornements imaginés à une date récente et faits seulement pour la commodité, n'est pas satisfaisante : elle indique cependant, et cela est remarquable, que les Aïnu n'ont conscience d'aucun rapport entre l'animal dont ils se prétendent descendus et celui dont leur couronne porte l'image. Ce sont là en tout cas les seules traces, et l'on voit combien elles sont douteuses, qui paraissent subsister de clans totémiques primitifs parmi les Aïnu. Si donc l'on admet que ces clans ont réellement existé à une époque lointaine, il faut reconnaître aussi qu'il s'est opéré entre eux, dans la suite des temps, une fusion si complète que les interdictions alimentaires et matrimoniales ont entièrement disparu et que les rites propres à chaque clan ont été adoptés par toute la race. Mais quelle preuve sérieuse avons-nous que cette distinction originelle de clans ait bien réellement existé ?

A vrai dire, la seule cérémonie à laquelle il y ait des raisons d'assigner une origine totémique est le sacrifice rituel appelé *iyomande*, littéralement « envoi ». L'*iyomande* le plus important est le fameux sacrifice de l'ours. De la description très détaillée qu'en donne M. B.

(1) Ces deux « canons » du totémisme, posés d'abord par M. Frazer dans son opuscule fameux, ont paru ébranlés un moment par les observations de Spencer et Gillen sur les Aruntas de l'Australie centrale, et M. Frazer lui-même conçut des doutes sur sa première doctrine ; mais M. Durkheim a montré que, même dans le cas des Aruntas, on pouvait et on devait maintenir cette conception du totémisme (*Sur le totémisme*, Année Sociologique, Ve année, p. 82 sqq.)

(2) La seule mention d'une interdiction alimentaire que j'aie relevée se rapporte au pigeon vert (p. 443) : mais la raison en est que l'âme d'un Japonais est supposée y habiter. Le cas est donc tout différent.

(ch. XLII), il résulte que la cérémonie présente certains des caractères d'un sacrement communiel. La victime elle-même est supposée y prendre part : après l'immolation, on lui coupe la tête et on lui présente des *inao*, du sake, des gâteaux de millet et une coupe de sa propre chair bouillie. C'est seulement ensuite que tous les assistants se partagent cette coupe et le reste de la chair de l'animal. Par ces caractères la cérémonie rappelle donc bien le rite sacrificiel par lequel les membres d'un clan renouvellent leur union avec leur totem. Mais il faut remarquer que, loin d'être spéciale à un clan déterminé, elle est pratiquée indistinctement par toute la race ; rien dans ses détails n'indique que les Aïnu songent en l'accomplissant à une parenté quelconque avec l'ours ; enfin le nom même d'*iyomande* et les prières qui sont adressées à la victime (pp. 487 et 491) montrent que les Aïnu donnent à la cérémonie une signification toute différente. Ils « envoient » la victime à ses parents comme un messager et comme un médiateur qui leur racontera les bontés des Aïnu et leur demandera leur protection pour eux : car, et c'est là un détail essentiel, on n'immole rituellement que des ours pris vivants, et après les avoir nourris et bien traités pendant longtemps ; les femmes aïnu allaitent même ceux qu'on a pris très jeunes (1). Le rôle de médiateur qu'on attribue à la victime et le caractère propitiatoire du sacrifice se marquent mieux encore dans l'*iyomande* de certains oiseaux (p. 414), qui après avoir été nourris en cage, sont « envoyés » à leur ancêtre sans être mangés. Ici le caractère communiel disparaît entièrement. Il s'en faut donc que l'origine totémique du sacrifice de l'ours soit rigoureusement établie : l'hypothèse est plausible, sans plus.

4^e Les nouvelles recherches de M. B. nous permettent de nous faire une idée assez nette de ce qu'est l'*inao*, cette baguette de bois déclinée en frisons à l'une de ses extrémités, qui occupe une place si prééminente dans le culte aïnu (ch. IX à XI). M. B. a renoncé à l'idée qu'il avait d'abord soutenue (2) que les *inao* ne sont pas des fétiches, mais de simples offrandes adressées aux diverses divinités. Les plus importants d'entre eux, notamment l'*inao* principal, *chisci koro inao*, sont bien considérés comme la résidence d'un esprit et sont l'objet d'un culte ; ce sont des fétiches. A vrai dire, on peut se demander s'il n'en est pas ainsi de tous, même de ceux que M. B. considère encore comme de simples offrandes, et si ceux-là ne sont pas, comme c'est manifestement le cas pour certains d'entre eux (pp. 110, 399), moins des offrandes matérielles que des messagers ou des médiateurs envoyés à des divinités plus puissantes, auxquelles l'homme ne peut pas s'adresser directement ou auprès desquelles il a besoin d'une intercession. Il nous semble difficile de ne pas admettre l'identité de nature de de tous les *inao*, masquée seulement par leurs degrés divers de dignité et la hiérarchie établie entre eux. Qu'il serve à protéger la vie et le bien-être de la famille, à sauvegarder la hutte, à éloigner les démons de la maladie ou à communiquer avec les divinités supérieures, l'*inao* serait ainsi toujours un fétiche, un esprit dont l'Aïnu dispose pour ses propres fins par ce qu'il en possède la représentation matérielle ou même la réalité substantielle. L'usage cultuel de l'*inao* reposerait alors, dans tous les cas, sur l'idée que « la possession d'une chose peut procurer les services d'un esprit qui est supposé ou bien résider dans cette chose ou bien lui être attaché en quelque manière mystérieuse » (p. 93).

Mais pour quelle raison l'esprit est-il supposé résider dans l'*inao* ? Sur ce point, M. B. ne s'explique pas, et n'a pas tiré parti de détails très significatifs. Il ne semble pas douteux en

(1) Le fait avait été affirmé par Scheube dans sa monographie sur le culte de l'ours chez les Aïnu. M. Batchelor, qui l'avait d'abord nié (*The Aïnu of Japan*, p. 173), en a reconnu l'exactitude dans son nouveau livre (p. 484). Notons en passant que sa description du sacrifice de l'ours diffère de celle de Scheube sur un point assez curieux. Suivant l'auteur allemand, les femmes, et surtout la nourrice, ont, durant la plus grande partie de la cérémonie, une attitude accablée et s'abandonnent à des manifestations de douleur, qui contrastent avec l'allégresse des hommes. M. B. ne mentionne pas ce détail.

(2) *The Aïnu of Japan*, p. 87.

effet que, si l'*inao* est le siège de l'esprit, c'est qu'il est la *représentation figurée de l'esprit*, et que l'*inao* soit dû au même principe de magie sympathique qui a donné naissance aux icônes. Le *chisei horo inao*, l'*inao* gardien du foyer domestique, a un corps, une bouche, un front et un cœur (p.97) : il figure donc manifestement, d'une façon très sommaire, une forme animale, sans doute une forme humaine. Les *chikappo-chihomesup*, « petits oiseaux sculptés », *inao* qui servent à protéger le village contre les maladies épidémiques, représentent aux yeux des Aïnu des aigles et des hiboux (p.101) : les brindilles latérales sont les ailes, et la fente pratiquée à l'extrémité supérieure est un bec. Le *hash inao* est pourvu d'une bouche. Dans ce cas un élément unique suffit à indiquer la forme animale tout entière. Il est très vraisemblable que cette explication s'applique aux *inao* où cet élément même a disparu (1). Du reste un bon nombre d'entre eux, par exemple l'*inao* de vie, représentent des esprits végétaux, ceux des arbres dont le bois a servi à les former : et en ce cas à la ressemblance de forme s'ajoute la communauté de substance. Ainsi les *inao* ne seraient pas autre chose que des idoles très rudimentaires et constitueraient toute l'iconographie du culte aïnu (2).

5° Une autre conclusion qui nous paraît se dégager des études de M. B., c'est qu'il faut renoncer décidément à toute idée d'une parenté quelconque entre la religion aïnu et le Shintô. Il s'en faut par exemple, comme nous l'avons déjà dit, que la déesse du soleil joue dans le culte aïnu le même rôle et surtout occupe une place aussi prééminente qu'Amaterasu dans le culte shintôiste ; quelques-uns parlent même du dieu du soleil, et non de la déesse (p. 63 et 67). De même, et sur ce point nous ne sommes plus parfaitement d'accord avec M. B. (p. 402), les rapports du *gohei* et de l'*inao* sont peut-être plus apparents que réels (3). L'*inao* est essentiellement et originellement une idole ou un fétiche, qui n'a pris un caractère d'offrande que subsidiairement. Au contraire, le *gohei* est originellement une pure offrande : les bandes de papier qui y sont attachées sont le substitut récent d'étoffes tissées, offertes aux dieux parce qu'elles étaient en quelque sorte la monnaie du temps, et l'emploi de la baguette de support s'explique par l'ancienne règle d'étiquette d'après laquelle un présent ne pouvait être offert à un supérieur qu'attaché à une branche d'arbre. C'est seulement plus tard qu'on en est venu à considérer le *gohei* comme la représentation symbolique (non figurative) et même comme la résidence temporaire d'un dieu. Il se peut que le *gohei* et l'*inao* aient subi une évolution inverse qui les a rapprochés sur certains points l'un de l'autre ; il se peut même que leur ressemblance extérieure ait amené, surtout dans les provinces du Nord, une influence de l'un sur l'autre : mais ce n'en sont pas moins deux objets religieux tout à fait distincts. Rappelons qu'il y a longtemps déjà, M. Chamberlain, après une comparaison attentive des principaux mythes japonais et aïnu, avait abouti à des conclusions purement négatives (4). Le culte des arbres et des animaux ne tient dans la religion nationale japonaise qu'une place fort restreinte, et en revanche les Aïnu ignorent à peu près entièrement le culte des héros, si développé chez leurs voisins du Sud. Il semble même que les Aïnu aient fait très peu d'emprunts, au cours des

(1) Signalons aussi le fait que les Aïnu ont coutume de placer des crânes d'animaux parmi leurs *inao*. Après le sacrifice rituel de l'ours, la tête de la victime est installée cérémonieusement parmi les *inao*, et on l'y laisse se dessécher.

(2) Il y a un détail essentiel qui reste inexpliqué : pourquoi l'extrémité de la baguette de l'*inao* est-elle toujours déchiquetée de manière à former une touffe de brindilles de bois ? On serait tenté de supposer que, suivant que l'*inao* représente un esprit animal ou un esprit végétal, la touffe de brindilles figure une chevelure ou une frondaison. Nous donnons l'hypothèse pour ce qu'elle vaut.

(3) Dans une étude qui a été analysée ici même (t. II, pp. 216-217), M. Aston avait cru reconnaître leur communauté de nature : mais son analyse, qui reste excellente pour le *gohei*, nous apparaît maintenant comme insuffisante et inexacte en ce qui concerne l'*inao*.

(4) *The Language, mythology, etc.,*, pp. 12-32.

siècles, au culte des Japonais; ils ne paraissent guère leur devoir — et encore le fait est-il contesté — que quelques termes religieux : *nusa*, qui signifie un groupe d'*inao*, *nomi*, « prière », *kamui*, « dieu » (1).

Il eût été du reste bien extraordinaire qu'on découvrit entre les deux religions d'autres rapports que ceux qui se manifestent spontanément dans le développement de tous les systèmes religieux, car l'hétérogénéité ethnique des deux peuples est depuis longtemps un fait incontesté. Anthropologiquement, Japonais et Ainu sont aussi différents que possible; et M. Chamberlain a démontré de plus que, malgré quelques analogies apparentes, les deux langues n'ont pas plus de rapports entre elles que les langues indo-européennes et les langues sémitiques (2). Jusqu'à ce jour les Ainu restent isolés, anthropologiquement et linguistiquement, non seulement des Japonais et du groupe mongolique, mais de toutes les autres races. M. B. nous dit bien en passant (p. 11) : « La structure de la langue est aryenne, et diffère radicalement de celle du japonais »; mais, si le second point est hors de doute, la première proposition et la conclusion que M. B. en tire, à savoir que les Ainu sont « de souche aryenne », demanderaient également à être démontrées. Qu'il y ait des traces d'inflexion en ainu, cela ne suffit pas à prouver que l'ainu est une langue « aryenne »; et que les Ainu aient les yeux droits, la peau assez blanche et le système pileux fort développé, cela ne suffit pas à en faire des « Aryens », à supposer que cette expression offre un sens précis. Nous savons que les Ainu, cantonnés aujourd'hui dans les Kouriles, Sakhalin et l'Hokkaidô, couvraient autrefois l'île centrale du Japon, Kyûshû et peut-être même les îles Ryûkyû (3); mais nous ignorons de quel point du continent ils étaient venus et quels rapports ils ont avec les peuples qui habitent la côte orientale de l'Asie. Peut-être pourrait-on se demander s'ils n'ont pas avec les Ghiliaks de la Sibirie orientale quelque lien de parenté : les Ghiliaks connaissent l'*inao* et l'emploient aux mêmes usages que les Ainu; de plus, le sacrifice de l'ours tel qu'ils le pratiquent présente avec la cérémonie Ainu des analogies si frappantes, même dans le détail, qu'elles semblent bien indiquer une origine commune (4). Mais le long voisinage des deux peuplades — qui à Sakhalin sont en contact direct — rend possible aussi l'hypothèse d'un emprunt, et dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'oserions nous prononcer. Confinés dans un habitat de plus en plus étroit, réduits peu à peu par l'excédent des morts sur les naissances, condamnés à un régime alimentaire qui ne leur convient point, débilités par l'abus de l'alcool japonais, absorbés de jour en jour davantage par la race conquérante, les Ainu semblent destinés à disparaître à brève échéance, et il est à craindre qu'ils emportent leur secret avec eux. Il faut se féliciter en tout cas que l'homme qui les a le mieux connus et le plus aimés ait mis ce soin pieux à recueillir leurs traditions et leurs légendes, et ait écrit un livre qui est tout ce qui restera dans quelques années d'ici de cette peuplade obscure et déjà condamnée.

Cl. E. MAITRE.

(1) M. B. tient, au moins pour *kamui* (jap. *kami*), à la dérivation inverse (p. 580; cf. *On the Aino term « kamui »*, Trans. As. Soc. Japan, t. XVI, pp. 17-32); mais M. Chamberlain (*Reply to Mr. Batchelor on the words « kamui and « Aino »*, ib., ib., pp. 33-38), a montré que ses arguments ne sont pas irréfutables; il est difficile de se prononcer catégoriquement; mais de toute manière, l'identité des deux mots n'est guère contestée.

(2) *The language, mythology, etc.*, pp. 3-11.

(3) L'hypothèse que les habitants des Ryû-kyû sont de race ainu a été formulée pour la première fois au récent Congrès de Hanoi par M. le Dr Baelz, qui s'appuyait sur des raisons anthropologiques.

(4) Ce sacrifice a été décrit en détail par L. Von Schrenck (*Reisen und Forschungen im Amur-lande*, t. III, pp. 696-731). Cf. Frazer, *The Golden Bough*, t. II, pp. 380-386.

Rev. A. LLOYD. — *The Remmon Kyô*. (Trans. of the As. Soc. of Japan, vol. XXIX, part. 1, décembre 1901, pp. 1-16.)

Rev. D. C. GREENE. — *Remmon Kyô Kwai*. (Ibid., ibid., pp. 17-33.)

C'est un symptôme assez curieux de la survivance de l'esprit religieux dans les classes les plus illettrées du Japon que l'apparition et le développement, en plein XIX^e siècle, de nouvelles sectes shintôistes. Leur pullulement, le caractère puéril de leurs doctrines, le rôle considérable que les femmes ont joué dans leur formation, le zèle aveugle de leurs adhérents, rendent ces sectes tout à fait comparables aux innombrables dénominations nouvelles qui surgissent sans cesse dans les bas-fonds des communautés anglo-saxonnes. M. Greene avait exposé antérieurement (1) l'histoire et la doctrine de celle qui paraît la plus importante, « l'Eglise de la Raison céleste », *Tenri kyô kwai* 天理教會, fondée par une femme du nom de Nakagama Miki vers 1840, et qui compte plus d'un million d'adhérents. La secte connue sous le nom de *Remmon kyô kwai* 蓮門教會, sur laquelle viennent de paraître simultanément deux intéressantes notices, ne semble pas avoir eu une aussi grande fortune : elle est parvenue toutefois à un degré de prospérité assez élevé pour être reconnue officiellement. La fondatrice de la secte, qui en est aujourd'hui encore la grande-prêtresse, Shimamura Mitsuko, est née en 1831 dans un village de la préfecture actuelle de Yamaguchi. En 1852, elle fut frappée de ce qui semble avoir été une hémiplegie de nature hystérique : devant l'impuissance des médecins, elle eut recours à un samurai du daïmyat de Kokura, nommé Yanagita Ichibeimon, qui depuis quelques années vivait dans la retraite et se croyait inspiré. Les prières de Yanagita guérirent miraculeusement Mitsuko, et Yanagita, la reconnaissant à ce signe pour le disciple qu'il attendait, lui enseigna sa doctrine. A la mort de son maître (1877), Mitsuko se rendit à Tôkyô, où elle prêcha la foi nouvelle et organisa son église. Bien qu'il se rattache dans une certaine mesure par ses origines à la secte bouddhique de Nichiren, le *Remmon kyôkwai* est affilié à la création du monde, et ne les considère que comme trois manifestations de la loi mystérieuse, *Ji no Myôhō*, personnifiée quelquefois en *Myôhō sama*. Shimamura Mitsuko elle-même est considérée par ses disciples comme une incarnation de *Myôhō sama*, et on l'appelle souvent « *Go sonshi sama* » ou « *Ikigami* », « la divinité vivante ». L'enseignement doctrinal de la secte est d'ailleurs de peu d'importance : prédicateurs, adhérents et grande-prêtresse sont trop ignorants pour qu'il puisse avoir un développement bien grand. La secte du *Remmon*, comme celle des « *Christian scientists* » d'Amérique, est surtout une secte de guérison par la foi. La méthode la plus générale consiste à boire l'eau sainte (*shin-sui*), c'est-à-dire consacrée par Mitsuko. D'autre fois, le patient est aspergé par l'eau dont le prêtre officiant s'est rempli la bouche (*fuki-mizu*). Ou encore, Mitsuko elle-même souffle sur le malade : c'est *on iki wo itadaku*, « recevoir le souffle divin ». La simple répétition des mots « *Ji no Myôhō* » a également des effets merveilleux, aussi bien contre les maladies que contre les dangers de toute sorte. La secte possède un charme particulier, le *goshintai*, qui est une simple bande de papier portant les mots « *Ji no Myôhō* » écrits de la main de Mitsuko. Les journaux spéciaux publiés par la secte, *Fushô* 普照, et *Kyôkai* 教海, sont remplis des récits de cures merveilleuses. M. Lloyd a signalé aussi une pratique superstitieuse qui paraît bien spéciale aux membres de cette secte : lorsqu'un des leurs est sur le point de mourir, on écrit sur la paume de sa main, avec un pinceau ou simplement avec le doigt, son nom, son adresse et le lieu de sa

(1) *Tenrikyô, or the Teaching of the Heavenly Reason*. (Trans. As. Soc. of Japan, vol. XXIII, décembre 1895, pp. 24-74.)

(2) *Shintai* 神體, « corps du dieu », est un mot de la terminologie shintôiste, qui désigne un objet dans lequel un dieu a sa résidence et qui est l'objet d'un culte comme ce dieu même. C'est ainsi que le miroir est le *shintai* de la déesse du soleil, Amaterasu.

sépulture. La marque ainsi faite est indélébile, et permet de reconnaître la personne quand elle renaît sous une nouvelle forme.

Voici donc deux sectes populaires, le *Teuri kyô kwai* et le *Remmon kyô kwai*, qui nous sont assez bien connues, grâce aux travaux de MM. Greene et Lloyd. Il n'est pas besoin de dire combien ces études sur les formes populaires de la religion japonaise sont instructives et révélatrices, et combien il est désirable qu'elles soient continuées et étendues. Il apparaît de plus en plus que le Shintô officiel des anciens livres et le Bouddhisme tel qu'il est défini dans les sûtras originels des différentes sectes ne sont que de brillantes façades qui dissimulent toute une floraison de superstitions, de légendes et de pratiques magiques, et derrière lesquelles s'agite la vie religieuse véritable du peuple.

CL. E. MAITRE.

The Sumiyoshi Monogatari, translated by Harold PARLETT. (Trans. As. Soc. of Japan, vol. XXIX, part. 1, décembre 1901, pp. 35-123.)

Du roman plein de charme dont M. P. vient de nous donner la traduction, l'auteur et la date de composition sont également inconnus. Sei Shônagon mentionne un ouvrage de ce nom dans son *Makura no sôshi*, qui remonte aux premières années du XI^e siècle : mais tous les critiques japonais se refusent à voir dans le *Sumiyoshi monogatari* que nous possédons aujourd'hui celui dont parle Sei Shônagon. La langue en est plus aisée, plus moderne que celle des ouvrages antérieurs au *Makura no sôshi* et du *Makura no sôshi* lui-même ; et il ne serait pas surprenant qu'il fût une refonte, relativement récente, d'un original plus ancien. Peut-être une étude attentive de la manière dont l'ouvrage nous est parvenu, des allusions et des traits de mœurs qu'il contient, des traces d'imitation qu'on y peut relever d'autres *monogatari* célèbres, fournirait-elle des éléments à la solution du problème : mais c'est surtout par l'examen de sa langue même qu'il serait possible de le résoudre. Du X^e au XI^e siècle, la langue littéraire japonaise, alors en voie de formation, a évolué d'une manière assez régulière pour qu'une pareille recherche ait chance de donner des résultats certains. M. P. ne l'a pas instituée. Aussi bien, dans l'état de nos connaissances sur la littérature purement japonaise de ce qu'on est convenu d'appeler le « moyen âge », aurait-elle été fort difficile et exigé un effort disproportionné avec l'importance du résultat. C'est une occasion de plus d'exprimer le regret que toute cette littérature des *monogatari* historiques et romanesques, d'un intérêt capital pour l'histoire de la langue et de la civilisation japonaises, ait été presque entièrement négligée par les savants européens et ne nous soit guère connue jusqu'ici que par quelques traductions, dont bien peu présentent une valeur sérieuse, et dont aucune n'a les caractères d'un travail de critique et de philologie. On peut trouver cependant que M. P. a poussé la réserve un peu loin, et juger vraiment excessive la prudence de son introduction — qui a six lignes — et vraiment indigente la maigreur de son commentaire, réduit à l'explication de quelques termes techniques et des « mots-pivots » des *tanka* intercalés. Le *Sumiyoshi monogatari*, dont sa traduction nous permet d'apprécier le charme fin et délicat, méritait mieux.

L'affabulation du *Sumiyoshi monogatari* est des plus simples. C'est l'histoire d'une jeune fille, Himegimi, que sa marâtre persécute. Elle est aimée d'un jeune noble, un *shôshô*, qui a entendu parler de son extrême beauté : mais la marâtre réussit à soudoyer le messager du *shôshô*, et à mettre en rapport celui-ci avec sa propre fille, San-no kimi. Elle cherche même à faire croire au père de Himegimi qu'elle est visitée par un vieux prêtre libidineux. A la fin, Himegimi s'enfuit secrètement auprès d'une nonne qu'elle a connue jadis, dans un ermitage qui domine la baie de Sumiyoshi. Au bout de quelque temps, le *shôshô*, dont l'illusion n'avait pas duré longtemps et dont l'amour pour Himegimi n'avait fait que s'accroître, finit par l'y découvrir, et la décide à venir vivre auprès de lui à Kyôto, comme sa femme. Ce n'est que plusieurs années plus tard qu'ils révèlent leur secret au père de Himegimi. La

marâtre est confondue, et les deux époux vivent dans le parfait bonheur. Comme on le voit, le sujet n'a rien de bien neuf ni de bien remarquable. Manifestement, l'auteur se soucie fort peu de compliquer et de dramatiser son intrigue : tout l'intérêt est pour lui dans la peinture exacte des plus fines nuances de sentiment et des mouvements les plus secrets du cœur. Ce marivaudage élégant recouvre une psychologie très pénétrante et très avertie. Le caractère de Himegimi en particulier, ce mélange de dignité, de réserve timide, de sentiment du devoir et de tendresse, est dessiné avec une sûreté remarquable. Quelques traits, bien caractéristiques, surprendront le lecteur européen. Par exemple, lorsqu'elle apprend les calomnies de sa belle-mère, elle explique ainsi l'une des raisons pour lesquelles elle aime mieux s'enfuir que de se défendre auprès de son père : « Je devrais dire à ma belle-mère qu'elle a menti. » De discrets paysages viennent par endroits rompre la monotonie du récit. Ces paysages sont étonnamment semblables à ceux des kakemonos, vagues et embrumés comme eux. C'est l'apparition du mont Hiei, dans le lointain, par dessus les brouillards ; ou c'est encore un ermitage solitaire, fantastiquement accroché à un roc qui surplombe la mer, et d'où l'on aperçoit au large quelques barques de pêcheurs, et sur la rive la fumée indécise d'un village, pareille « aux vers irréguliers d'un poème écrit avec une encre passée ». Il va de soi que le récit est orné de *tanka* mélancoliques et précieux, dont les mots-pivots renferment des doubles sens subtils.

Cl. E. MAITRE.

R. LANGE. — *Über japanische Frauennamen*. (Mitth. des Seminars für oriental. Sprachen zu Berlin, IV^e année, 1901, pp. 197-245.)

R. LANGE. — *Alphabetisches Verzeichniss japanischer Frauennamen*. (Ibid., V^e année, 1902, pp. 1-28.)

La lecture des noms propres de personnes est l'une des plus grosses difficultés que présente l'étude du japonais. Dans un très grand nombre de cas, il est impossible de savoir *a priori* si le nom doit être lu avec le *on* 音 (à la manière sinico-japonaise) ou avec le *kun* 訓 (en pur japonais) (1) ; de plus, quand il doit être lu avec le *kun*, on peut se trouver en présence de plusieurs lectures également possibles (2) ; enfin il y a des noms dont un élément doit être lu avec le *on* et l'autre avec le *kun* (3). Il faut donc savoir gré à M. L. d'avoir consacré aux noms de femmes cette consciencieuse étude. Leur lecture présente les mêmes difficultés que la lecture des noms d'hommes, du moins quand ils sont écrits avec des caractères chinois. Mais, tandis que les noms d'hommes sont toujours écrits en caractères chinois, les noms de femmes sont écrits indifféremment en caractères ou en kana ; il y en a même (comme Saeno, Miyako, etc.) qui sont écrits partie en kana et partie en caractères. L'emploi des kana est beaucoup plus général dans les classes populaires que dans les classes élevées. Toutefois l'orthographe donnée au nom par les parents, lorsqu'il font la déclaration de naissance aux officiers de l'état-civil, reste désormais invariable, au moins dans toutes les pièces officielles.

Les filles, comme les garçons, ne peuvent plus recevoir aujourd'hui qu'un seul nom personnel, 名 *na*, qui se place après le nom de famille et est ainsi un « postnom » et non,

(1) Par exemple l'usage seul peut apprendre que le postnom du célèbre ministre Mori Arinori 森有禮 doit être lu avec le *kun*, et non pas Yûrei, à la manière chinoise.

(2) Par exemple 宣 peut se lire *furi, nobu, nori, tsura, yoshi* ; 和 *katsu, kazu, masa, taka, yasui, yori* ; 順 *ari, masa, mune, nobu, nori, tsôhi, yori, yoshi, yuki*, etc.

(3) Des deux caractères qui composent le nom du publiciste Fukuzawa, 福 et 澤, le premier est lu avec le *on* et le second avec le *kun*.

comme chez nous, un prénom (1). Les changements de noms, si fréquents sous l'ancien régime, sont maintenant interdits, ou du moins ne peuvent être effectués que par une autorisation spéciale (2).

Le nom de l'enfant est fixé, dans une fête de famille qui a lieu sept jours après la naissance, par un membre de la famille, généralement le grand-père maternel. Le « père du nom » (名親 *naoya*, ou 名付親 *nazukeoya*) ne fait naturellement pas son choix au hasard : ce choix est inspiré soit par les qualités morales ou les idées heureuses que le nom exprime, soit par quelque circonstance particulière, comme l'année, la saison ou le lieu de la naissance, le rang de l'enfant parmi ses frères et sœurs, la coïncidence d'un événement remarquable, etc. Ainsi lorsqu'on nomme une fille 末 ou 季 *Sue*, 也 *Nari* ou 留 *Tome*, « fin », c'est qu'on souhaite qu'elle soit la dernière de la famille. La coutume de donner à une fille le nom d'une parente ou d'une femme célèbre est presque inconnue. Quelquefois le postnom est choisi parce qu'il exprime une idée en rapport avec le nom de famille (清 *Kiyo* ou 清 *Sei*, « clair », pour le nom de famille 秋月 *Akizuki*, « lune d'automne »); parfois même il est formé tout simplement d'une partie du nom de famille (鈴 *Suzu* de 鈴木 *Suzuki*) ou d'une partie du nom du père (陽 *Yô* de 陽太郎 *Yôtarô*, 文 *Fumi* de 文三郎 *Bunzaburô*).

M. L. a dressé une liste fort instructive de tous les postnoms féminins qu'il a pu recueillir, en les groupant suivant les raisons qui en ont apparemment déterminé le choix (pp. 206-231)

La plupart des noms de femmes sont disyllabiques et d'origine japonaise. Il arrive du reste assez fréquemment qu'ils sont transcrits par deux caractères chinois pris avec une valeur purement phonétique et choisis en raison de leur signification heureuse (par exemple 喜多 *Kita*, pour 北, « Nord »). Quelquefois aussi, ces noms sont chinois, et composés soit d'un seul monosyllabe, soit de deux. Les noms trisyllabiques, assez rares, ne se trouvent guère que dans les familles nobles et ont un parfum d'archaïsme. Enfin ceux qui ont plus de trois syllabes paraissent réservés aux héroïnes des romans et des drames et aux filles publiques.

Le mot *o* (généralement écrit en *kana*, quelquefois avec 御 ou un autre caractère) est une particule honorifique que l'on préfixe aux noms de femmes qui n'ont pas plus de deux syllabes : mais une femme ne l'emploie jamais en citant son propre nom. Il semble qu'il en était de même à l'origine du suffixe très poli 子 *ko* : on l'ajoutait aux noms des dames bien nées en leur parlant ou en parlant d'elles, mais elles-mêmes ne se l'appliquaient pas. Aujourd'hui il n'est pas rare de le trouver sur leurs cartes de visite ou leurs lettres ; et même il a fini par faire partie intégrante du nom des princesses de la famille impériale (昌子 *Musako*, 武子 *Takeko*, etc.).

La liste alphabétique des noms de femmes dressée par M. L. ne comprend pas moins de 794 noms. Une table des caractères par ordre de clefs aurait rendu ce travail plus utile encore.

CL. E. MAITRE.

(1) Mais il est rare qu'on indique le nom de famille pour les filles, on se borne à les désigner par leur postnom.

(2) Toutefois, certaines actrices, les danseuses, les *geisha*, les *gidaiyûkatari* et les filles publiques portent des noms de guerre (藝名, *geimyô* ou *geimei*), sous lesquels elle sont exclusivement connues. De plus les dames de cour des six premiers rangs (sur huit) possèdent une sorte de surnom.

Corée

Maurice COURANT. — *Supplément à la Bibliographie coréenne (jusqu'en 1899)*. (Publicat. de l'Ec. des Langues Or. Viv.) Paris, Leroux, 1901, gr. in-8°, X-122 pp.

M. Collin de Plancy avait déjà fourni à l'auteur de la *Bibliographie coréenne* beaucoup de renseignements, et sa collection de livres coréens avait servi de première base à ce volumineux inventaire. C'est encore sa libéralité qui a fourni à M. C. l'occasion d'écrire ce *Supplément*. A la suite d'un nouveau séjour en Corée, M. Collin de Plancy a rapporté une nouvelle série de livres qu'il a presque tous donnés à la bibliothèque de l'École des langues orientales. Le *Supplément* est consacré à leur étude, à la description des ouvrages publiés par les missions protestantes, d'après des renseignements qu'elles ont fourni elles-mêmes à Mgr Mutel, et d'une façon générale à la mise à jour des volumes précédents.

M. C. n'a pas connu le 經籍訪古志 *King ts'i fang kou tche* qui lui aurait fourni quelques indications supplémentaires (cf. B. E. F. E.-O., II, 314). L'ouvrage indiqué à la page 25 n° 462 du *Catalogue of Chinese books and manuscripts* de la Bibliotheca Lindesiana (inprimé par Lord Crawford à la Aberdeen University Press, 1895, in-4°, 90 pp.) sous le titre de 續三剛行實圖 *Syok sam kang häing sil to*, 1514, 1 vol. de 320 × 210 mm. avec version coréenne en tête de pages, n'est peut-être pas identique au n° 254 de M. C.

Enfin, il est un petit problème que je désire soumettre à M. C. Le plus ancien texte chinois entièrement consacré à la Corée, et qui nous soit parvenu, est, je crois, le 宣和奉使高麗圖經 *Suan ho fong che kao li t'ou king* de 徐兢 *Siu King*, en 40 k. *Siu King* avait compilé son ouvrage à l'occasion d'une mission en Corée en 1124 ; son manuscrit fut publié par sa famille en 1167 ; les cartes qui l'accompagnaient primitivement étaient déjà perdues à ce moment. Je ne connais comme édition moderne que celle donnée au XVIII^e siècle par le savant et consciencieux bibliophile 鮑廷博 *Pao T'ing-po* dans son 知不足齋叢書 *Tche pou tsou tchui ts'ong chou*. Mais le bruit courut alors en Chine que des éditions de cet ouvrage avaient été faites en Corée même ; interrogé à ce sujet, un ambassadeur coréen confirma effectivement en 1804 que l'œuvre de *Siu King* était connue dans son pays par des éditions indigènes (1). Or le nom même de *Siu King* ne se trouve pas dans la *Bibliographie coréenne*. Sans doute, il me paraît peu probable que ces éditions doivent beaucoup améliorer celle de *Pao T'ing-po* ; il est invraisemblable qu'elles aient sauvé les cartes qui ont dû disparaître dans les troubles de 1126-1127. Il serait utile néanmoins de réunir tous les éléments d'information sur cet ouvrage ancien que *Stanislas Julien* avait jugé assez intéressant pour en promettre une traduction (2).

P. P. ,

Indes néerlandaises

Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoi, de la part du Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — Batavia, 1902, gr-in 8°, 52 pp.

La Société des Arts et Sciences de Batavia ne s'est pas contentée de déléguer au Congrès de Hanoi un de ses membres les plus illustres, le Dr J. Brandes, elle a voulu que sa participation fût consacrée par un souvenir durable ; pour cela, elle a fait imprimer un

(1) Cf. le 拜經樓藏書題跋記 *Pai king leou ts'ang chou t'i pa ki* de 吳壽暘 *Wou Cheou-yang*, II, 14-15.

(2) *Stanislas Julien*, *Mélanges de géographie asiat. et de philol. sinico-indienne*, p. 5.

élégant fascicule de cinq dissertations, qui, pour comble de courtoisie, sont toutes écrites en français.

M. le D. Ph. S. van Ronkel étudie l'étymologie d'une série de mots hindoustanis en malais.

M. le Dr J. Brandes, qui recherche depuis quelque temps avec la plus pénétrante ingéniosité les transformations des motifs ornementaux dans les monuments javanais, nous fait voir l'origine d'une draperie ornementale qu'on retrouve, avec de légères différences, dans les çandis Prambanan, Sewu, Plaosan, Mendut, et même ici, en Indo-Chine, dans le temple de Lolei. Le motif, encore très reconnaissable dans les sculptures d'Amravati, est une combinaison du triçûla et du cakra. La planche jointe à l'article montre clairement cette évolution ; une seconde planche illustre les variations de l'ornement makara.

M. le Dr Hazeu analyse plusieurs thèmes de *dongengs* (contes populaires), dont des variantes se retrouvent au Cambodge ou en Annam. Aux parallèles cités on peut ajouter les suivants : le thème du conte de « Noix-de-Coco » (p. 24) se rencontre, avec certaines modifications, chez les Mans du Tonkin (B. E. F. E.-O., II. 276). Le conte de « l'homme prédestiné à rester pauvre » se retrouve avec peu de variantes dans le *Kathasaritsagara*, ch. 53 : histoire de Labdhadatta. M. Ed. Huber, qui me communique cette observation, m'informe en outre qu'il a retrouvé les énigmes du conte de Pak-bandjir, avec d'autres, dans le 雜寶藏經 *Tsa-pao-tsang-king* (*Samyuktaratnapitaki*), éd. japonaise, boîte 宿, 10, page 2, dans le conte intitulé 棄老國緣 : « Le pays où on ne souffre pas les vieillards ». Le *Tsa-pao-tsang-king* a été traduit du sanskrit en chinois en l'an 472.

M. H. N. Stuart discute une importante question juridique : celle de l'adoption posthume chez les Chinois.

Enfin M. Brandes explique une forme verbale particulière du Toubulu, dialecte de la langue Minahasa.

On voit par ce sommaire que ce n'est pas un simple bouquet que la Société de Batavia a offert au Congrès de Hanoi, c'est une gerbe de beaux et bons épis.

L. F.

M. JOUSTRA. — *La fête funèbre des Merga Simbiring, dite Pek Oualouh.* (Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. T. 45, pp. 541-546.)

Les Simbiring sont une des tribus batâks. M. Joustra, missionnaire hollandais, décrit dans cette étude leur fête des morts, appelée « Pek Oualouh ». Il saisit cette occasion pour expliquer l'origine des sous-tribus Simbiring, qui sont : les Pandija, les Tjolija, les Mëljalala, les Dèpari, les Pèlawi, les Bèrahmana, les Tekang et les Moeham. Les Mëljalala rappellent à M. Joustra le malayalam, qu'il a vu mentionné parmi les langues dravidiennes dans le *Science of Language* de Max Muller ; de même les Tjolijas sont ou bien les Tuluvas ou bien les Toduvas de la même liste. Quant aux Pèlawis, leur nom rappelle le pahlavi ; mais le pahlavi est une écriture d'origine sémitique. Les Pèlawis pourraient donc aussi être d'origine sémitique, à moins qu'ils ne soient les descendants de ceux qui parlaient la langue brahvi mentionnée dans la même liste de Max Muller. Toutes ces déductions trahissent une fâcheuse inexpérience et auraient pu avantageusement disparaître d'un article dont la partie descriptive ne manque pas d'intérêt.

E. H.

J. C. VAN EERDE. — *Quelques pratiques pendant la récolte du riz, en Lombok.* (Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. T. 45, pp. 563-574.)

Les habitants de Lombok regardent le riz comme issu du nombril du prophète Adam et le traitent comme d'un personnage vivant. Tous les travaux de la culture et de la récolte du riz sont consacrés par des rites nombreux que M. van Eerde décrit dans cette étude.

E. H.

J. BRANDES. — *De Hoofdbeelden op de voorsprongen van den teerling der Tjandi Mendloet.* (Notulen, T. 40, fasc. 3. 1902.)

On a souvent prétendu que les figures représentées sur le Čandi Mendut n'appartenaient pas au panthéon buddhique, bien que la grande statue du Buddha, qui se trouve à l'intérieur du čandi, semblât indiquer un temple buddhique. Dans sa nouvelle étude, M. Brandes identifie les trois personnages représentés sur le fronton du čandi avec Padmapāni, Tārā et Bhṛkūtītārā, les divinités si en honneur dans le culte mahāyāniste du Tibet. Quant au bas-relief au-dessus de l'escalier du čandi, il représente le Suvarṇakarkāṭa-jātaka ou l'histoire du brahmane, du crabe, du corbeau et du serpent (n° 389 du texte pāli des Jātakas).

E. H.

Notes bibliographiques

— Le vol. XV (1902) du *Giornale della Societa Asiatica Italiana* contient la première partie de la thèse de doctorat de M. Belloni-Filippi sur le *Nāśiketopākhyānam* et la suite de la traduction du *Niśisāra* de Kāmandaki par M. Formichi (ch. XI — XIV).

— Dans le 4^e fascicule de 1902 de la *Wiener Zeitschrift*, pp. 340 — 361, M. Speyer continue ses remarques critiques sur le texte du *Divyāradāna* (XXII-XXXVI). [M. Winternitz consacre un long compte rendu à la traduction de la *Rājataranginī* de M. A. Stein, où il fait ressortir l'importance de cet ouvrage pour l'histoire des religions indiennes (pp. 405-419).

— Dans le *Museon*, III, 4, M. de la Vallée Poussin achève, par des notes additionnelles et un index, l'étude de la section du *Sarvadārṇasamgraha* relative au buddhisme. Il publie le texte des chapitres III-VII du *Sarvasiddhāntasamgraha* sur le même sujet. Cet abrégé des systèmes philosophiques est connu par un manuscrit en caractère telugu de l'India Office (n° 2442). Il contient 15 chapitres traitant respectivement des systèmes (*pakṣa*) suivants : lokāyatika, ārhata, mādhyamika, yogācārya, sautrāntika, vaibhāṣika, haudha, vaiçeṣika, nāyāyika, prābhakara, bhāṭṭa, Kapilavāsudeva, Patañjali, bhārata, vedānta.

— Dans le *Geographical Journal* de décembre 1902, M. A. Stein donne une brève relation de sa mission archéologique au Turkestan chinois. Nous avons déjà rendu compte de ce voyage (*Bulletin*, II, 111 et 211-213).

— Nous avons annoncé (*B. E. F. E.-O.*, II, 420) que Yuan Che-k'ai voulait fonder dans le Tche-li un *Journal officiel*; c'est aujourd'hui chose faite; le nouvel organe s'appelle 北洋官報 *Pei yang kouan pao*. Les deux Kiang vont à leur tour suivre cet exemple; leur *Journal officiel* paraîtra à Nankin sous le titre de 益新滬學報 *Yi sin siun hio pao*.

— La presse prend d'ailleurs de plus en plus d'importance dans l'Empire; 報館林立 *pao kouan lin li*, « les journaux se dressent en forêt », dit l'un d'eux. Il y en a de tous les genres. A côté des journaux officiels, il y a les journaux d'information quotidienne, les journaux en langue vulgaire, dont un est maintenant publié au Sseu-tch'ouan, et dont un autre va sans doute renaître à Péking, il y a surtout les revues, qui se répandent de plus en plus: tels le 新世界學報 *Sin che kiai hio pao*, qui débute cette année, le 譯書彙編 *Yi chou houei pien*, ou encore ce 大陸報 *Ta lou pao*, né d'hier à Changhai, et qui s'est déjà poussé au premier rang. Mais le plus lu et le plus influent de tous semble être le 新民叢報 *Sin min ts'ong pao* publié à Yokohama par le 飲冰室主人 Yin-ping-che-tchou-jen. Ce pseudonyme cache, croyons-nous, 梁啓超 Leang K'i-tch'ao, et nous n'en aurions aucun doute si le bruit de sa mort n'avait couru l'an dernier. Leang K'i-tch'ao était, on

ne l'a pas oublié, le bras droit de K'ang Yeou-wei en 1898 ; il dirigeait le journal des Réformistes et c'est lui qui, après leur chute, écrivit leur histoire (1). Il semble qu'aujourd'hui il soit l'homme d'état du parti, c'est-à-dire celui qui a suffisamment le sens des réalités pour pouvoir devenir un jour un homme de gouvernement. K'ang Yeou-wei, qui habita assez longtemps Pinang, et qu'on disait naguère à Calcutta, semble rejeté un peu à l'arrière-plan. En tout cas, adversaires et amis reconnaissent le grand talent d'écrivain de l'éditeur du *Sin min ts'ong pao*.

Enfin, la Chine ne serait plus la Chine s'il ne s'y trouvait des compilateurs. Devant l'abondance des articles de presse, le 味新學社 *Wei sin hio chō* du Tchō-kiang a entrepris d'en faire un digeste. Comme l'impression de cette collection, intitulée 新學叢書 *Sin hio ts'ong chou*, n'allait pas assez vite, on a publié dès maintenant une première série sous le titre de 叢報彙選(第一集) *Ts'ong pao houei siuan (ti yi tsi)* (4 pen, 1 \$ 00).

Ci-après une liste de journaux faisant suite à celle du *Bulletin* (II, 413), avec observations sur un ou deux numéros anciens : 3° A supprimer; c'est le nom chinois du *Peking and Tientsin Times*; 2° ajoutez: de Changhai; 35° lire: *Sin min ts'ong pao*; 36° 直報 *Tche pao*, au Tche-li; 37° 日日新聞報 *Je je sin wen pao*, au Tche-li; 38° 北洋官報 *Pei yang kouan pao*, fondé en 1903; 39° 集成報 *Tsi tch'eng pao*; 40° 蒙學報 *Mong hio pao*; 41° 普通報 *P'ou t'ong pao*; 42° 益新濬學報 *Yi sin siun hio pao*, fondé en 1903; 43° 新世界學報 *Sin che kin hio pao*, fondé en 1903; 44° 譯書彙編 *Yi chou houei pien*; 45° 大陸報 *Ta lou pao*, revue mensuelle fondée à Changhai il y a quelques mois; 46° 兩江日報 *Leang kiang je pao*, à Nankin; 47° 工藝報 *Kong yi pao*; 48° 史學報 *Che hio pao*; 49° 五洲時事彙報 *Wou tcheou che che houei pao*; 50° 童蒙易知草 *Tong mong yi tche ts'ao*; 51° 政治學編 *Tcheng tche hio pien*; 52° 修學編 *Sieou hio pien*; 52° 湖北學生界 *Hou pei hio cheng kin*; 53° 通俗白話報 *Tong sou pai houa pao* ou 啟蒙通俗白話報 *K'i mong t'ong sou pai houa pao*, de Tch'eng-tou; 54° 官話報 *Kouan houa pao*, est annoncé, mais n'a pas encore paru; sera édité à Péking par le 公慎書局 *Kong-chen-chou-kiu*, sous la direction de M. 韓 Han; 55° 選報 *Siuan pao*; 56° 女報 *Niu pao*, aujourd'hui transformé en 女學報 *Niu hio pao*; 57° 小說報 *Siao chouo pao*, vient de se fonder au Kiang-si; 58° 日本新小說報 *Je pen sin siao chouo pao*, en chinois, très lu. Il faut ajouter les journaux chinois de Hong-kong et Canton, sur lesquels je suis mal renseigné; je crois pouvoir citer: 59° 香港日報 *Hiang kiang je pao*; 60° 羊城日報 *Yang tch'eng je pao*; 61° 嶺東報 *Ling tong pao*. Enfin, il y a beaucoup de revues protestantes: 62° 教報 *Kiao pao*, « Christian advocate », mensuel; 63° 華美報 *Hou mei pao* (?), *Chinese christian advocate*, à Fou-tcheou; 64° 中西教會報 *Tchong si kiao houei pao*, *Chinese christian Review*, publié par le Rev. W. A. Cornaby; 65° 教友圖報 *Kiao yeou t'ou pao* (?), *Chinese Christian*, organe trimestriel de la Chinese Christian Union.

En tenant compte des omissions inévitables, il semble qu'on ne doive pas estimer à moins de quatre-vingts les journaux ou magazines destinés à instruire la « jeune Chine ».

(1) Cf. son 戊戌變政記 *Wou siu pien tcheng ki*. En dehors des œuvres du Yin-ping-che-tchou-jen signalées au *Bulletin* (II, 414), il faut encore mentionner le 梁任公新民主說上 *Leang jen kong sin min chouo chang* (0 \$ 30), le 近世歐洲四大家政治學說 *Kin che ngeou tcheou sseu tu kia tcheng che hio chouo* (0 \$ 30), et le 飲冰室文集 *Yin ping che wen tsi* (6 \$ 50), donnant les articles de l'auteur de 1896 à 1902. Les théories de Leang K'i-tch'ao ont été étudiées par un Japonais dans le 讀支那梁啓超演說中外時事問答 *Tou tche nu leang k'i tch'ao yen chouo tchong wai che che wen ta* (0 \$ 40). Il est à noter que le nom de 支那 *Tche-na* pour désigner la Chine, qui jusqu'à présent n'avait guère été employé que par les bouddhistes et les Japonais, est aujourd'hui souvent adopté par les « jeunes » écrivains chinois, comme s'ils abandonnaient l'antique 中國 *Tchong-kouo* et renonçaient à faire de leur pays le centre du monde.

— Livres chinois nouveaux :

東西學書錄 *Tong si hio chou lou*, catalogue des ouvrages sur les sciences étrangères, édition mise au jour jusqu'en 1901, 6 *pen*. Prix : 1 \$.

新書目錄 *Sin chou mou lou*, catalogue analogue au précédent et qui est sur le point de paraître.

飲冰室文集 *Yin ping che wen tsi*, collection d'articles publiés depuis 1893 par Leang K'i-tch'ao (cf. à la Chronique). Prix : 6 \$ 50.

近世歐洲四大家政治學說 *Kin che ngeou tcheou sseu ta kia tcheng tche hio chouo*, par le même. Prix : 0 \$ 30.

國朝耆獻類徵初編 *Kouo tch'ao ki hien lei tcheng tch'ou pien*. On connaît cet immense et précieux répertoire des biographies officielles et privées de toute personne ayant joué quelque rôle sous la dynastie actuelle jusqu'à Tao-kouang. L'édition xylographique était assez chère ; on ne pouvait guère se la procurer à moins de 70 \$. L'édition nouvelle, en caractères mobiles n° 4, coûte 24 piastres par souscription ; après achèvement, c'est-à-dire en mai-juin, le prix sera porté à 32 piastres.

元秘史注 *Yuan pi che tchou*. Cet ouvrage en 15 k., important pour l'histoire de Gengis khan, est une traduction chinoise d'un ouvrage mongol paru en 1240. Le texte chinois a été traduit en russe par Palladius au t. IV des travaux de la mission ecclésiastique russe de Péking. Il y avait une nouvelle édition de 1896 par 袁昶 *Yuan Tch'ang*, et qui donnait également le commentaire de 李文田 *Li Wen-t'ien*. Ce commentaire serait basé sur un texte mongol. Mais depuis la mise à mort de Yuan Tch'ang par les Boxeurs, il semble que les planches qu'il avait fait graver soient égarées ou détruites, car les ouvrages qu'il a édités sont devenus fort rares. La présente édition a été publiée par le 史學齋 *Che-hio-tchai* de Hang-tcheou.

史姓韻編 *Che sing yun pien*. La même librairie a publié une édition nouvelle de cet ouvrage utile et commode. Le nom de l'auteur est 汪輝祖 *Wang Houei-tsou*, et non 汪煥曾 *Wang Houan-ts'eng*, comme l'a dit dans son *Catalogue* (nos 1033-1036) M. Courant, qui a pris par inadvertance le 字 *tseu* de l'auteur pour son 名 *ming*.

元世譯文證補 *Yuan che yi wen tcheng pou*. Cet ouvrage est également publié par le *Che-hio-tchai*. Je ne l'ai pas encore vu, mais le titre concorde avec celui d'un ouvrage que j'ai vainement cherché à Péking, et qui est l'œuvre de 洪鈞 *Hong Kiun*. *Hong Kiun*, premier des *han-lin* de 1868, fut ministre en Russie de 1887 à 1890. Pendant son séjour, il fit exécuter une carte en 35 feuilles de la frontière russo-chinoise ; cette carte est bien connue, mais je n'ai jamais pu la trouver. De plus, *Hong Kiun* fit traduire un certain nombre de documents occidentaux concernant les temps de la dynastie mongole, et publia sur ce sujet un ouvrage dont je ne sais encore s'il est un simple recueil de traductions ou une œuvre originale. Cette édition est donc intéressante. Jointe au *Yuan pi che tchou*, elle forme 8 *pen*. Prix : 2 piastres.

英軺日記 *Ying yao je ki*, en 12 k., publié par le 文明書局 *Wen ming chou kiu*. En 1902, le prince 載振 *Tsai-tchen* (vulg. 振貝子 *Tchen pei-tseu*), fils du prince K'ing, fut envoyé au couronnement d'Edouard VII, auquel la remise de la cérémonie l'empêcha d'ailleurs d'assister. Plus heureux que le prince Tch'ouen en 1901, et venant surtout dans des conditions différentes, il put rester plus longtemps et voir plus de pays. A en croire les éditeurs, le récit de voyage, que le prince aurait lui-même rédigé, serait tout à fait remarquable, et laisserait loin derrière lui le 使西紀程 *Che si ki tch'eng* de 郭嵩燾 *Kouo Song-tao* et le 四國日記 *Sseu kouo je ki* de 薛福成 *Sie Fou-tch'eng*.

增廣尙友錄 *Tseug kouang chang yeou lou*. Le *Chang yeou lou* est un recueil biographique connu (la Bibliothèque Nationale ne paraît pas le posséder), publié sous les Ming par 廖用賢 *Leao Yong-hien* (H. 賓干 *Ping-kan*), en 22 k. M. 潘 P'an le compléta par un *Supplément* (補集). Les deux n'arrivaient qu'aux Song méridionaux. Un 三集 *san tsi* consacré aux Leao, Kin, Yuan et Ming fut publié en 10 k. par 張士復 *Tchang Che-fou*. Enfin, les libraires ont fait compiler et publié un 國朝尙友錄 *Kouo tch'ao chang yeou lou* en 8 k. Le 鴻寶齋 *Hong-pao-tchai* a fait refondre par ordre chronologique, corriger et compléter les quatre séries. C'est cet ouvrage qu'il publie maintenant, et qui porte également le titre de 尙友錄統編 *Chang yeou lou t'ong pien*. Il est en 14 *pen* et coûte 1 \$ 20.

CHRONIQUE

FRANCE

— M. Ed. Chavannes, professeur de chinois et de tartare-mantchou au Collège de France, a été élu membre ordinaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans la séance du 20 février 1903.

— M. H. Cordier mettra incessamment sous presse une nouvelle édition de sa *Bibliotheca Sinica*.

INDOCHINE

Ecole française d'Extrême-Orient. — Le jury de l'Exposition de Hanoi a décerné un grand prix à l'Ecole française d'Extrême-Orient et des médailles d'or à MM. Paul Pelliot, Henri Parmentier, Dufour et Carpeaux. Le sculpteur annamite Nguyén-dang-Chinh, qui a exécuté pour notre musée, sous la direction de M. Dumoutier, les figures du panthéon annamite, a reçu une médaille de bronze.

— Nous sommes heureux d'annoncer que nos collaborateurs le commandant de Lajonquière, le P. Cadière et M. Lavallée ont été nommés officiers d'académie.

— M. Maitre, pensionnaire de l'Ecole, dont le séjour à l'École a été prolongé d'un an, est parti le 2 mars, retournant en mission au Japon.

— MM. Parmentier et Carpeaux sont partis le 6 mars pour Mi-son où ils vont exécuter des fouilles.

— Le terme de séjour de M. Huber, pensionnaire de l'Ecole, a été prorogé d'un an.

— M. de Barrigue de Fontainieu, pensionnaire de l'Ecole, dont le temps de séjour était expiré, a quitté la colonie dans le courant de janvier.

— M. J. Commaille, qui fut pendant deux ans notre secrétaire comptable et qui a collaboré à notre *Bulletin*, a été, sur sa demande, mis en congé administratif sans solde. M. G. L. Laurent, commis des services civils, l'a remplacé à l'Ecole.

— Un certain nombre de savants résidant en Extrême-Orient viennent d'être nommés correspondants de l'Ecole par M. le Gouverneur général (cf. *Documents administratifs*). Qu'ils nous permettent de leur exprimer tout le plaisir que nous éprouvons à les compter officiellement parmi nos collaborateurs.

— Le *Compte rendu analytique* des séances du Congrès de Hanoi vient de paraître.

— La série des publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient s'est enrichie d'un nouveau volume, l'*Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, du commandant E. Lunet de LAJONQUIÈRE, qui forme le Tome 1er de l'*Inventaire archéologique de l'Indochine*.

— M. Henri Dufour nous a envoyé de France, sous forme de quatre albums et d'un grand plan, les résultats de la mission qui lui a été confiée au cours de l'année 1901, en collaboration avec M. Carpeaux, à Angkor Thom. L'objet de cette mission était le dégagement et la reproduction des bas-reliefs de la deuxième enceinte du Bayon.

Les quatre albums sont composés des photographies de ces bas-reliefs, toutes prises à la même échelle et juxtaposées de façon à former une suite continue ; les épreuves ont été tirées sur les clichés exécutés par M. Carpeaux. Ces bas-reliefs, dont l'intérêt n'est pas à signaler, et qui ont été l'objet d'une description partielle de M. Delaporte, étaient en certains points masqués par la végétation et cachés par l'écroulement des voûtes de la galerie. Ils ont été entièrement dégagés ; et dans les parties même où le mur s'était renversé, les pierres portant les bas-reliefs ont été réunies et estampées afin d'en permettre la reconstitution, si ce travail est jugé nécessaire. D'un fini moindre que les bas-reliefs d'Angkor Vat, ceux-ci présentent dans leur naïveté même une valeur artistique plus grande ; mais leur intérêt principal est dans la variété des scènes qui y sont représentées. Un examen rapide permet d'y reconnaître à première vue : un grand nombre de scènes de batailles, curieuses par les représentations d'armes, d'armures, d'engins de guerre, balistes ou scorpions, trainés dans des voitures ou portés à dos d'éléphant, engins dont l'usage chez les Khmèrs était, croyons-nous, ignoré jusqu'à ce jour ; des scènes de chasse et de pêche, de chasse avec les curieux déguisements que prennent les chasseurs pour approcher des bêtes sauvages, de pêche avec l'ornementation étrange des barques, dont le col est formé d'un garuḍa issant d'un makara ; des scènes de fêtes, danses et ballets, avec leur orchestre de musiciens et leurs estrades de spectateurs ; d'adoration, de renversement de statues, de construction d'édifices ; des monuments entiers, qui semblent reproduire, les uns des constructions en bois (et de ce chef peuvent fournir des données curieuses sur l'architecture légère des Khmèrs anciens, encore peu connue), les autres des édifices en pierre, qui apportent de nouveaux éléments pour la détermination du couronnement des prasats, jusqu'ici hypothétique ; des ustensiles de toute sorte, des chars à bœufs et à chevaux, des dais portés, bien que munis de roues, des palanquins suspendus, etc., etc.

Le plan, œuvre de M. Dufour, sert à répertorier les divers clichés ; le soin avec lequel toute cette galerie a été relevée en fait un document précieux sur la science architecturale des Khmèrs : toutes les irrégularités d'axe, les non-parallélismes des murs — et ils sont nombreux — ont été reproduits avec la plus grande exactitude.

A cet envoi sont jointes quelques photographies des bas-reliefs de la première enceinte. Celle-ci est malheureusement en très mauvais état. Les quelques parties dégagées par MM. D. et C. présentent le plus grand intérêt et sont d'une facture particulièrement heureuse. Le temps a manqué pour effectuer ce déblaiement considérable qui sortait d'ailleurs de l'objet même de la mission.

* * *

Bibliothèque. — M. Dumoutier a fait don à notre bibliothèque de la collection de ses principaux travaux publiés dans divers périodiques et d'un exemplaire du dictionnaire de Deguignes. Il y a joint un intéressant manuscrit annamite relatif à la langue des Thô de la Rivière Noire. C'est la copie — exécutée par ordre de Nguyễn-trong-Hiêp, ancien kinh-luoc du Tonkin — d'un ouvrage qui aurait été composé par un prêtre taoïste de la province de Hung-hoa, apporté dans le Delta en 1736, et augmenté d'un vocabulaire par un habitant de Bac-ninh. Il contient une série d'exercices, dans lesquels les mots sont écrits en thô avec la prononciation figurée en caractères chinois.

— S. A. R. le prince Mingoun nous a fait présent d'une traduction birmane de la première partie du Vinayapitaka.

— Nous avons reçu de l'*Imperial Geological Survey* du Japon la carte géologique de l'empire du Japon accompagnée d'un volume intitulé : *Outlines of the geology of Japan*, Tôkyô, 1902.

— M. Ed. Chavannes nous a envoyé deux tirages à part : *Dix inscriptions de l'Asie centrale d'après les estampages de M. Ch.-E. Bonin* et *Le défilé de Long-men dans la province de Ho-nan*.

— M. Chéron nous a fait don d'une édition de 1867 du *妙蓮集* *Diêu liên tập* qui contient en 4 chapitres les poésies de la 25^e princesse impériale 眞愼 *Trinh-thận*, surnommée 叔卿

Thục-khanh et 女枝 Nü-chi, appellation 梅菴 Mai-am, sœur utérine de ce prince poète, dont M. Chéon publiait naguère les *Tigres de bambous de Thuïn-an* (cf. B. E. F. E.-O., II. 401). Il nous a également transmis des documents sur Cò-loa que lui avait adressés le quan-an de Phu-lò.

— Nous avons reçu de M. Vissière les deux premières livraisons de son *Recueil de textes chinois à l'usage des élèves de l'École spéciale des Langues orientales vivantes*, Paris, Imprimerie Nationale, 1902, in-8°, 1-16, et 17-32 pages.

— La Société des Etudes indo-chinoises nous a fait parvenir son *Bulletin* pour 1902 ; il contient une importante étude de M. Schreiner sur le régime de la propriété en Indo-Chine.

— M. De Groot nous a fait parvenir deux tirages à part de son mémoire *Is there religious liberty in China*, paru dans les *Mittheilungen* du Séminaire des langues orientales de Berlin.

— *L'Asiatic Society of Japan* a eu la générosité de nous adresser toute la collection de ses *Transactions*, soit 30 volumes.

— Nous avons reçu le t. XIV des *Annales du Musée Guimet*, série in-8° ; il contient *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, par M. A. Moret.

— M. L. Salaün nous a adressé son article sur *L'esprit démocratique et la politique coloniale*, paru dans la *Revue politique et parlementaire* en décembre 1902.

— M. Sakatani, vice-ministre des finances du Japon, à la demande de M. Tronçois, vice-consul de France à Yokohama, nous a fait parvenir la deuxième année de *l'Annuaire financier et économique du Japon*, Tôkyô, 1902. C'est la première fois que cette publication paraît en français.

— Nous avons reçu les deux rapports suivants : 1° *Annual Progress Report of the Archaeological Survey Circle, United Provinces of Agra and Oudh, for the year ending 31st March 1902*, par Munshi Gholam Rasool Beg, dessinateur en chef, chargé par intérim de la direction du service après la mort de M. E. W. Smith, mort du choléra le 21 novembre 1901 ; 2° *Progress Report of the Archaeological Survey of Western India for the year ending 30th June 1902*, par M. Henry Cousins.

— La *Smithsonian Institution* nous a adressé son *Annual Report* pour 1901.

* * *

Musée. — Notre collaborateur M. Dumoutier, dont nous avons mentionné plus haut les dons à notre bibliothèque, a également enrichi notre Musée de deux précieuses collections, l'une d'objets préhistoriques recueillis principalement en Indochine et au Japon, l'autre de curieuses poteries annamites.

— M. Brien, chef du service des postes et télégraphes au Tonkin, a fait don au Musée d'un bas-relief cham représentant une joueuse de flûte, et provenant des tours de Hoà-mi, Quang-nam (B. E. F. E.-O. I, p. 30, nos 68-70).

— M. Mahé, inspecteur des Services civils, nous a fait présent d'une petite statue de gardien de temple, de facture chinoise ou annamite, trouvée dans le sable, aux environs de Faifo, Quang-nam.

— M. Hardouin, chef du cabinet du Gouverneur général, a bien voulu offrir au Musée, de la part de MM. Lam Sam, Yi Ko Hong et Kim Seng Ly, négociants chinois au Siam, protégés français, quelques objets et produits siamois qui avaient figuré à l'Exposition. Ce don comprend notamment une très belle paire de défenses d'éléphant, une corne de rhinocéros et plusieurs faïences de fabrication chinoise, mais employées exclusivement au Siam.

— Un grand nombre d'autres objets sont restés au Musée après la clôture de l'Exposition. L'inventaire n'en étant pas terminé, nous devons en ajourner l'énumération à notre prochain

déniée, ni prouvée. On pourrait alléguer en faveur de cette hypothèse la frappante ressemblance qui existe entre les ornements de ces linteaux et ceux qu'on rencontre sur les monuments de Java, dont l'ornementation semble plus étroitement apparentée à l'art du Champa qu'à celui du Cambodge. Par exemple, dans la figure 10, les deux grosses volutes qui se recourbent vers le centre et entre lesquelles pend une sorte de clochette suspendue à un fil de perles figurent parfaitement identiques sur un linteau de Parambanan (Groneman, pl. VII c.). Les guirlandes séparées par des campanes qui ornent le linteau de Ban-Sakhé se retrouvent au même lieu dans les bas-reliefs du çanđi Çiva. Mais cet ornement n'est pas non plus étranger à la sculpture cambodgienne, comme on peut le voir par les linteaux de Mébon, de Bakou (Fournereau, *Ruines khmères*, pl. 80 et 94) et du Prasat Dap (Lajonnière, fig. 195). Ce détail se rattache d'ailleurs à la question encore fort obscure des caractéristiques qui différencient l'art cham et l'art cambodgien. Dans l'état actuel de nos connaissances, un monument situé sur les confins des deux Etats ne peut être sûrement attribué à l'un ou à l'autre en l'absence de tout témoignage épigraphique.

INDE

— Les fêtes du *Coronation Durbar* ont eu lieu à Delhi au milieu d'un immense concours d'Européens et d'indigènes. Elles ont débuté le 30 décembre par l'inauguration de l'*Exposition des arts*, où avaient été réunis les plus beaux spécimens de l'art indigène : Lord Curzon, en ouvrant l'Exposition, a prononcé une spirituelle et énergique allocution sur la nécessité d'encourager l'art national de l'Inde et de le défendre contre l'influence de ces « horribles objets » que l'Europe déverse sur l'Orient, et qui sont « mauvais partout, mais pires encore dans l'Inde qui a un art à elle ». Ce même jour a eu lieu l'entrée solennelle des princes indiens sur des éléphants richement harnachés. Le 1^{er} janvier s'est tenu le Durbar dans un grand amphithéâtre où étaient réunies environ douze mille personnes. Le moment le plus intéressant de cette cérémonie a été la présentation au Vice-roi et au duc de Connaught des princes régnants, en commençant par le Nizam d'Haiderabad, le Gaikwar de Baroda, les mahārājas de Mysore, de Travancore et de Kachmir ; l'attention fut particulièrement attirée par la Begum de Bhopal, la seule princesse régnante dans l'Inde. Lord Curzon a prononcé un éloquent discours sur le sens de cette solennité et lu un affectueux message du Roi à son peuple indien.

— En même temps que les fêtes du Durbar se tenait à Delhi la *Mahomedan Education Conference*. La Conférence, encouragée par Lord Kitchener, Lord Pembroke et Sir Michael Hicks-Beach, a émis un vœu pour la fondation d'une Université musulmane.

— Le quatrième anniversaire du *Central Hindu College* de Bénarès a été célébré le 24 décembre. On y a entendu un hymne d'ouverture en sanskrit et un discours, également en sanskrit, du pandit Rāmāvatār. Il a été annoncé que deux institutions subventionnées par le mahārāja du Kachmir avaient été placées sous la direction du Collège : le Ranavir Paṭhaçālā et l'École supérieure hindoue de Çrinagar. La séance s'est terminée par une allocution de Mrs. Annie Besant. (*Pioneer*.)

— On signale la présence à Darjiling d'un Japonais revenu de Lhassa. Il s'agit sans doute de M. Kawaguchi (V. *Bull.* II, 424). Il aurait l'intention de publier un récit de son voyage, d'abord en japonais, ensuite en anglais.

— Le collecteur de Khandesh publie un avis aux visiteurs d'Ajañā, pour les inviter à prendre garde aux abeilles qui ont établi leur domicile dans les grottes, particulièrement dans la grotte n°10. A ce propos, le major Montgomery rappelle dans une lettre au *Pioneer* que, depuis 1840, où les peintures étaient encore presque complètes et d'une étonnante fraîcheur de coloris, de grands ravages ont été commis par les abeilles, les chauves-souris et les « barbares » ; et il demande qu'une partie des fonds affectés à la conservation des monuments soit employée à

Il n'y a retrouvé aucune des sculptures énumérées par M. Aymonier, mais seulement un linteau brisé en trois fragments et provenant d'un tumulus de 1 mètre à 1 m 50 de haut, situé à 400 mètres du village. Nous donnons ci-contre (fig. 9) le fragment le plus caractéristique (1).

M. de Belakowitz a depuis découvert, sur la rive gauche de la Sé-Su, à peu de distance en amont de son confluent avec la Sé-Kaman, à deux heures de pirogue d'Attopeu, les vestiges d'un sanctuaire connu sous le nom de Vat Sai-Phai ou Op-mung.



FIG. 10.

Ces ruines se présentent sous l'aspect d'une série de tumulus de briques entourés d'une enceinte. Deux linteaux, dont l'extrémité seule émergeait du sol, ont été dégagés. L'un (fig. 10) représente Garuda serrant dans ses mains deux nāgas. L'autre (fig. 11) appartient au type II de M. de Lajonquière : bandeau formé de deux segments dont les points d'attache sont

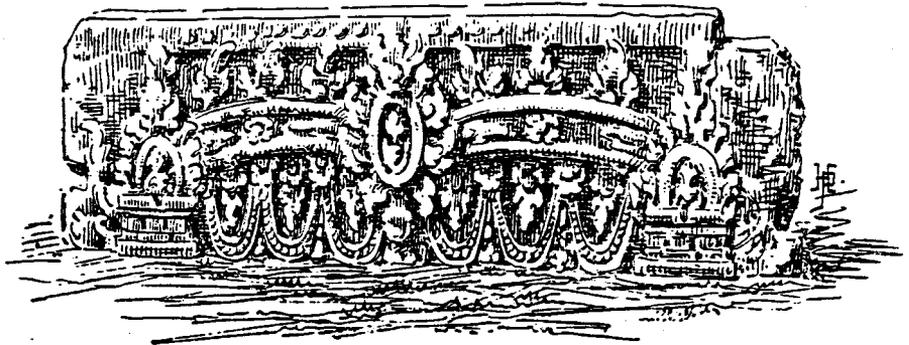


FIG. 11.

masqués par trois médaillons : au-dessus, une crête de feuilles ; au-dessous, des guirlandes et des pompons alternés.

Dans la relation de sa trouvaille, M. de Belakowitz n'hésite pas à conclure que ces ruines, comme celle de Ban-Sakhé, sont chames. C'est une opinion qui ne peut être actuellement ni

(1) Les deux linteaux reproduits ici ont été dessinés par M. H. Parmentier, d'après les photographies de M. de Belakowitz.

numéro. Nous pouvons dire toutefois dès maintenant que le Siam y est brillamment représenté par deux collections d'images buddhiques et de monnaies, qui, après avoir fait l'ornement de la section siamoise de l'Exposition, ont été acquises et attribuées au Musée par ordre du Gouverneur général.

* *

Annam. — Des ruines chames paraissant assez importantes viennent d'être découvertes dans le Quang-ngai (Annam). Nous extrayons quelques détails à ce sujet d'une lettre qui nous est adressée par M. Quillet, résident de la province :

« Les ruines chames découvertes par mon prédécesseur, M. l'administrateur Faure, sont situées au Sud-Ouest et à deux kilomètres environ de la citadelle, près de la route de Sontinh. Elles me paraissent présenter un intérêt considérable, si j'en juge d'après les résultats acquis à la suite des fouilles, très superficielles, exécutées à la hâte par quelques miliciens. Une quinzaine de statues, pierres d'angles ou bas-reliefs ont été découverts pour ainsi dire au niveau du sol. Je vous envoie la photographie des pièces que leur poids relativement léger a permis de transporter à la citadelle...

« L'emplacement des ruines occupe une superficie d'environ 3.000 mètres carrés (100 × 30). Il est couvert de broussailles et présente l'aspect d'un petit mamelon dominant à peine la plaine environnante.

« Comme il est probable qu'il s'agit des restes d'un temple pouvant receler des richesses archéologiques précieuses, j'ai fait suspendre tout travail, pensant qu'il y aurait peut-être intérêt à ce que les fouilles soient dirigées d'une façon plus rationnelle et plus scientifique par un pensionnaire de l'École d'Extrême-Orient. »

Nous remercions M. Quillet de son intéressante communication. Nous le remercions surtout d'avoir suspendu les fouilles jusqu'au moment où elles pourront être reprises dans les conditions qu'exige une recherche scientifique. Les quelques sculptures déjà extraites de la ruine donnent une idée avantageuse de la décoration du monument : elle comprennent plusieurs statues de déesses en bas-relief et un acrotère représentant un makara, la gueule ouverte, d'où sortent deux bustes de femmes.

* *

Laos. — Attopeu (Muong Kao) est situé sur la rive droite de la Sé Kaman, à environ 15 kilomètres en amont du confluent de cette rivière avec la Sé-Khong à Muong-Mai. A

peu près à mi-chemin entre Attopeu et Muong-Mai, la Sé-Kaman reçoit à gauche la Sé-Su. A 20 kilomètres environ au N. d'Attopeu se trouve sur la rive gauche de la Sé-Khong le village Ban-Sakhé, où était, d'après M. Aymonier (*Cambodge*, II, 173) « une tour en briques, dont on a enlevé tous les matériaux, sauf quelques pièces de sculpture : un linteau représentant la scène du barattement, une borne travaillée et un beau Bouddha ».

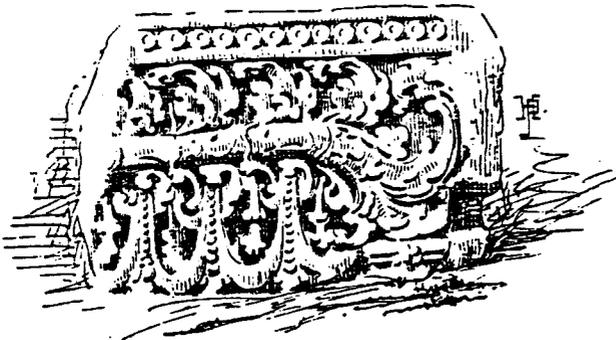


FIG. 9.

M. I. de Belakowitz, qui exerçait dernièrement les fonctions de commissaire du Gouvernement p. i. à Attopeu, a bien voulu, à notre demande, se rendre à Ban-Sakhé pour constater l'état actuel de la ruine.

combattre les deux premiers fléaux ; le dernier sera bientôt, pense-t-il, une chose du passé, en quoi le major Montgomery fait preuve d'un robuste optimisme.

— Nous avons reçu les deux premiers rapports de M. J. Ph. Vogel, Archaeological Surveyor, Panjab Circle. Les découvertes y tiennent moins de place que la restauration des monuments. Néanmoins M. V. a pu faire quelques tournées archéologiques qui ne sont pas restées sans résultats. A Mardan, il a photographié les fameuses sculptures buddhiques du mess des guides. Une statue trouvée à Charsaddā (site supposé de l'ancienne Puskalavati) et représentant une femme avec un enfant sur chaque épaule et un troisième qu'elle allaite, a été rapportée par lui au Musée de Lahore. Cette figure est évidemment la même que celle publiée par Senart (J. A. 8e s., XV, p. 154) et Grünwedel-Burgess, *Buddhist Art*, fig. 55. Le socle porte une inscription en kharoṣṭrī, qui nous fixera peut-être sur cette personnalité énigmatique.

Au cours d'une tournée dans le district de Kangra, M. V. a relevé des inscriptions déjà signalées, à Bhagsu par Rodgers (Rapport manuscrit) et à Kanhiāra par Bayley (J. A. S. B. XXII, 57). A Pathyār, il a découvert une inscription sur roc de cinq mots en brahmī et en kharoṣṭrī avec un svastika et une empreinte de pied. Ces inscriptions, dont l'intérêt est purement paléographique, ont été publiées et discutées par lui dans l'*Epigraphia indica*, VII, pp. 116-119.

M. V. travaille activement à une liste révisée et complétée des antiquités du Penjab, à laquelle sera jointe une liste spéciale des inscriptions.

CHINE

— Il a été question dans notre dernier numéro (*B. E. F. E.-O.*, II, 414) de 吳汝綸 Wou Jou-louen, qui fut chargé en 1902 d'une mission d'études au Japon. C'est lui qui rédigea le nouveau règlement de l'Université de Péking, dont il devait diriger l'enseignement chinois. Wou Jou-louen vient de mourir prématurément. C'était un homme de Li Hong-tchang ; comme son patron, il était originaire du Ngan-houei.

— L'Université de Péking est à peine rouverte que déjà les étudiants font parler d'eux. Ils auraient manifesté par une sortie générale leur désapprobation des méthodes arriérées d'un professeur. L'attention publique est d'ailleurs fixée sur eux. Les questions d'enseignement sont à l'ordre du jour dans l'Empire, et ce ne sont partout qu'annonces de collèges nouveaux et de merveilleux programmes. Un premier crédit de 500.000 taels a été ouvert, selon les journaux, à l'Université de Péking pour commencer à édifier les nouveaux bâtiments. Ces constructions nouvelles, sur plans européens, comporteront des canalisations d'eau chaude et d'électricité.

— Nous avons parlé (*B. E. F. E.-O.*, II, 420) du collège des Kharachin. Le zèle du prince des Kharachin, qui l'avait fondé, ne s'est pas ralenti. Il a envoyé un agent à Changhai acheter les livres nécessaires, puis lui-même a demandé à l'impératrice l'autorisation de se rendre à ses frais à l'Exposition d'Osaka (大阪博覽會). L'impératrice encouragea, paraît-il, son projet ; toujours est-il que le prince s'est embarqué pour le Japon, accompagné seulement d'une suite de quatre soldats. Ces voyages princiers sont symptomatiques. On sait que la première « ceinture jaune » à avoir quitté l'Empire fut le prince Tch'ouen, frère de l'empereur, envoyé en mission expiatoire auprès de Guillaume II (1901). Depuis lors le prince Tchen, fils du prince K'ing, s'est rendu en Angleterre pour le couronnement d'Edouard VII (1902). Il représente aujourd'hui la Chine à l'Exposition d'Osaka (1903). L'an prochain, le prince Louen sera commissaire chinois à l'Exposition de Saint-Louis. Mais le prince des Kharachin, en se rendant au Japon, et un fils du prince Sou, qui est récemment passé à Hanoi en route vers Singapour, sont peut-être les premiers qui soient sortis de Chine sans mission officielle. Voilà encore une barrière abaissée.

— Les étudiants d'un collège cantonais ont demandé la création de bibliothèques publiques (藏書所). On sait que dans les provinces il n'y avait guère jusqu'à présent que des bibliothèques privées. Il y a une bibliothèque publique, récente également, à Tch'eng-tou (Sseu-tch'ouan): c'est le 溥利公書局 P'ou-li-kong-chou-kiu. Les simples sous-préfectures ne restent pas en arrière: celle de 樂山 Lo-chan, au Sseu-tch'ouan, crée à la fois une bibliothèque publique dite 濬智公書局 Tsiun-tche-kong-chou-kiu, et une salle de lecture de journaux, dite 通誠閱報社 T'ong-che-yue-pao-chō. Une autre sous-préfecture de la même province, celle de 合江 Ho-kiang, a aussi sa salle de journaux (閱報公所).

— En dehors des examens réguliers de baccalauréat, de licence et de doctorat, la dynastie actuelle a pratiqué à deux reprises, en 1679 et 1736, un examen spécial, dit 博學鴻詞 *po-hio-hong-ts'eu*, qui s'adressait à tout le monde, gradué ou non gradué (布衣 m. à m. aux « vêtements de toile »). On espérait ainsi pouvoir ensuite utiliser pour le bien de l'Etat les talents de ceux qui avaient préféré une retraite studieuse aux tracasseries des charges. Lorsque les événements de 1900 manifestèrent la pénurie des hommes d'Etat, on songea à ressusciter le *po-hio-hong-ts'eu*, mais en le modernisant. Comme pour le *po-hio-hong-ts'eu*, il suffirait d'être présenté à cet examen par un haut fonctionnaire métropolitain ou provincial. Par contre les questions, au lieu d'être empruntées aux classiques ou aux historiens, porteraient toutes sur des matières de gouvernement. L'examen ainsi modifié reçut le nom de 經濟特科 *king-tsi-t'ō-k'ō*; il devait se passer dans le cours de 1902. Mais les autorités provinciales et métropolitaines se trouvèrent fort embarrassées. Recommander un candidat qui serait ensuite trouvé insuffisant, c'était pour son protecteur une « perte de face ». De plus le bruit se répandit très vite que seuls ceux-là étaient proposés qui avaient beaucoup payé; il fut presque avéré que tel avait été le cas pour l'un des tout premiers noms soumis à l'empereur. Aussi, comme par une entente tacite, chacun s'abstint: dans ce pays d'examens, on vit approcher un examen spécial, dû à la faveur impériale, pour lequel il n'y avait pas de candidats. L'impératrice dut remettre la session à un an, et ordonna derechef à tous les hauts fonctionnaires de désigner les gens de mérite. A lire les informations des journaux, il semble que cette fois les désirs du trône aient été exaucés. Le gouverneur du Chan-tong, entre autres, vient de proposer en une fois neuf candidats. Dans le nombre de ces talents obscurs, l'empereur trouvera-t-il un Cavour ou un Bismarck ?

— Il a été décidé qu'il y aurait cette année une session pour les examens de doctorat, et, afin d'éviter les prohibitions édictées par le protocole final de septembre 1901, cet examen se passera non à Péking, mais à K'ai-fong-fou au Honan, ainsi qu'il fut fait pour l'examen de licence en septembre 1902. Les examinateurs viennent d'être désignés. Immédiatement ils ont fait main basse sur les manuels de science européenne existant dans les librairies de Péking, afin de se mettre en état de juger les candidats sur des questions qu'eux-mêmes n'ont jamais abordées.

— Le Département ethnographique (人類館) de l'Exposition d'Osaka a dessiné ou modelé, au milieu des « sauvages » (野蠻), des Chinois qui fument l'opium et des Chinoises aux petits pieds. Cette classification a provoqué quelque émotion en Chine, et le Ministre de Chine à Tôkyô a adressé des représentations au Gouvernement japonais.

ANGLETERRE

E. B. Cowell. — Les études orientales viennent de faire une grande perte en la personne du professeur Cowell de Cambridge, mort le 9 février dernier.

Edward Byles Cowell était né à Ipswich, le 23 janvier 1826. Il étudia le sanskrit avec H. H. Wilson et publia dès 1851 une traduction de *Çakuntalā*. En 1856, il fut nommé professeur d'histoire au Presidency College de Calcutta, et en 1858 principal du Sanskrit

College de la même ville. En 1867, il fut élu à la chaire de sanskrit qui venait d'être fondée à Cambridge. Il y enseigna jusqu'à la fin de sa vie, non seulement le sanskrit, mais le persan et la philologie comparative : car il avait une large culture, qui embrassait, entre autres connaissances, le zend, le persan, l'hébreu, le celtique, les littératures italienne et espagnole.

Cowell a été un grand professeur. Il s'est félicité un jour d'avoir accompli le rêve de sa vie, qui était de passer ses jours à enseigner. Il a formé une brillante pléiade de disciples, parmi lesquels ceux qui s'engagèrent sous sa direction dans l'utile entreprise de la traduction des *Jātaka*, entreprise inachevée, mais qui est en bonnes mains et sera menée à fin. Rappelons aussi que c'est grâce aux leçons et aux conseils de Cowell que Fitzgerald put entreprendre sa célèbre traduction d'Omar Khayyam.

Les principaux ouvrages de Cowell sont : *The Prākṛtapiakāṣa or Prākṛit Grammar of Vararuchi*. Oxford, 1854 ; 2^e éd., Londres, 1868. *Kauṣītaki-Bṛāhmaṇa-Upaniṣad*. Calcutta, 1861. *Kuṣumāñjali or Hindu Proof of the existence of a Supreme Being*. Calcutta, 1864. *Maitrī or Maitrāyaṇa Upaniṣad*. Calcutta, 1870. *The Aphorisms of Āṇḍilya translated*. Calcutta, 1873. *Sarvadarṣanasamgraha or Review of the different schools of philosophy*. Londres, 1882. *Divyāvadāna* (avec R. Neil). Cambridge, 1886. *Buddhacarita*, édité dans les « Anecdota Oxoniensia », 1893 ; traduit dans les « Sacred Books of the East », 1894.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

12 novembre 1902

Arrêté prorogeant d'un an, à dater du 7 octobre 1902, le terme de séjour de M. H. Parmentier, pensionnaire de l'Ecole. (*J. O.* 1902, p. 1125.)

2 février 1903

Arrêté prorogeant d'un an, à compter du 1^{er} janvier 1903, le terme de séjour de M. Ed. Huber, pensionnaire de l'Ecole. (*J. O.* 1903, p. 199.)

16 février 1903

Arrêté prorogeant d'un an, à compter du 1^{er} janvier 1903, le terme de séjour de M. Cl.-E. Maitre, pensionnaire de l'Ecole. (*Ibid.*, p. 247.)

16 février 1903

Arrêté autorisant M. Maitre, pensionnaire de l'Ecole, à se rendre en mission au Japon (*Ibid.*, p. 248.)

8 mars 1903

Arrêté accordant à M. J. Commaille, commis de 2^e classe des Services civils, un congé sans solde d'un an, à compter du 5 mars 1903. (*Ibid.*, p. 344.)

8 mars 1903

Arrêté mettant à la disposition de l'Ecole française d'Extrême-Orient M. G.-L. Laurent, commis de 2^e classe des Services civils, en remplacement de M. J. Commaille, mis en congé sans solde. (*Ibid.*, p. 342.)

8 mars 1903

Arrêté nommant des correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient. (*Ibid.*, p. 340.)

Le Gouverneur général de l'Indo-Chine,

Vu le décret du 21 avril 1891 ;

Vu le décret du 26 janvier 1901, portant organisation de l'Ecole française d'Extrême-Orient ;

Vu l'arrêté du 10 mars 1902, instituant des correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient ;

Sur la proposition du Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient,

ARRÊTE :

Article premier. — Sont nommés correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient :

MM. Beauvais, interprète près le Consul général de France en mission à Yunnansen ;
Brandes, fonctionnaire pour l'étude des langues indigènes à Batavia ;
Cadière, missionnaire en Annam ;
Chéon, administrateur des Services civils ;
Durand, missionnaire en Annam ;

MM. Florenz, professeur à l'Université de Tôkyô ;
Gerini (lieutenant-colonel), directeur de l'École militaire à Bangkok ;
Maspero (Georges), administrateur des Services civils ;
Odend'hal, administrateur des Services civils ;
De Rijk, ingénieur des chemins de fer aux Indes néerlandaises ;
Takakusu, professeur à l'Université de Tôkyô .

Art. 2. — MM. Maspero et Odend'hal auront, en ce qui concerne la surveillance des monuments historiques, les attributions définies par les articles 2, 3 et 4 de l'arrêté précité du 10 mars 1902.

Art. 3. — Le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient est chargé de l'exécution du présent arrêté.

Hanoi, le 8 mars 1903.

BEAU.

Par le Gouverneur général :

Le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient,

FINOT.

IV — JAPON.

- J. Batchelor*. The Ainu and their folk-lore. (Cl.-E. Maitre.) — *A. Lloyd*. The Remmon Kyô. — *D. C. Greene*. Remmon Kyô Kwai. (Cl.-E. Maitre.) — *H. Parlett*. The Sumiyoshi Monogatari. (Cl.-E. Maitre.) — *R. Lange*. Über japanische Frauennamen. Alphabetisches Verzeichniss japanischer Frauennamen. (Cl.-E. Maitre.) 121

V — CORÉE.

- M. Courant*. Supplément à la Bibliographie coréenne (jusqu'en 1899. (P. P.) 133

VI — INDES NÉERLANDAISES.

- Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoi, de la part de la Société des Arts et Sciences de Batavia (L. F.) — *M. Joustra*. La fête funèbre des Merga Simbiring, dite Pak Onalouh. (E. H.) — *J. C. van Eerde*. Quelques pratiques pendant la récolte du riz, en Lombok. (E. H.) — *J. Brandes*. De Hoofbeelden op de voorsprongen van den teeling der Tjandi Mendoet (E. H.) 133

VII — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

135

CHRONIQUE

FRANCE

136

INDOCHINE

138

INDE

143

CHINE

144

ANGLETERRE

145

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

147

BULLETIN

DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* paraît tous les trois mois. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 fr., celui du numéro à 5 fr.

Prière d'adresser toutes les communications concernant la rédaction et l'administration à M. le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

Tome I^{er} (Année 1901). 1 vol. in-8° 20 fr.
Tome II (Année 1902). — 20 »

PUBLICATIONS

DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

- I. — NUMISMATIQUE ANNAMITE, par DESIRÉ LACROIX, capitaine d'artillerie de marine, Saïgon, 1900. 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de XL planches. 25 fr.
- II. — NOUVELLES RECHERCHES SUR LES CHAMS, par ANTOINE CABATON, ancien élève diplômé de l'École pratique des Hautes Études, ancien membre de l'École française d'Extrême-Orient, attaché à la Bibliothèque Nationale, Paris, E. Leroux, 1901, in-8°. 40 fr.
- III. — PHONÉTIQUE ANNAMITE (DIALECTE DU HAUT-ANNAM), par L. CADIÈRE, de la Société des Missions étrangères, Paris, Imprimerie nationale, E. Leroux, 1902, in-8°. 40 fr.
- IV. — INVENTAIRE ARCHÉOLOGIQUE DE L'INDO-CHINE. I. MONUMENTS DU CAMBODGE, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'infanterie coloniale, E. Leroux, 1902, in-8°. 40 fr.
- V. — ATLAS ARCHÉOLOGIQUE DE L'INDO-CHINE. MONUMENTS DU CHAMP ET DU CAMBODGE, par le capitaine E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, attaché à l'École française d'Extrême-Orient, Paris, Imprimerie nationale, E. Leroux, 1901, 5 feuilles en 1 vol. in-f°. 42 fr.

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

- I. — ÉLÉMENTS DE SANSKRIT CLASSIQUE, par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris, Paris, Imprimerie nationale, E. Leroux, 1902, in-8°. 40 fr.