

*Musee Cath. Sao*

Tome III, n° 3

Juillet-Septembre 1903

BULLETIN

DE

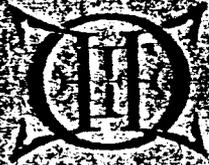
l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

REVUE PHILOLOGIQUE

PARAISANT TOUTS LES MOIS

TROISIÈME ANNÉE



SHANGHAI

F. H. SCHNEIDER, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

1903

# SOMMAIRE

I. —	VOYAGE DE SONG YUN DANS L'UDYANA ET LE GANDBARA, traduit par M. E. Chavannes.	379
II. —	INSCRIPTION SANSCRITE DU PHOU LOKHON (LAOS), par M. A. Barth.	442
III. —	NOTES SUR UNE CRÉMATION CHEZ LES CHAMS, par le R. P. E.-M. Durand.	447

## NOTES ET MÉLANGES.

I. —	A. BARTH. — Les doubjets de la stèle de Say-fong.	460
II. —	P. PELLIOU. — Les Mo-mi et l'inscription de Karabalgassom.	467

## BIBLIOGRAPHIE.

### I. — INDOCHINE.

- I. Regnard. Médecine et pharmacie chez les Chinois et chez les Annamites. (P. P.) — Nel. Philastre, sa vie et son œuvre. (P. Pelliot.)  
 II. Fontanier. Une mission chinoise en Annam, p. p. Henri Cordier. (P. P.)

469

### II. — INDE.

- H. Kern. Histoire du bouddhisme dans l'Inde, traduit par G. Huet. T. II. (L. F.) — P. Carnus. L'Évangile du Bouddha. (L. F.) — F. Kielhorn. Epigraphic Notes. 8-14. — Th. Aufrecht. Ueber das Brahmyasvapirana. J. S. Speyer. Ueber das Dohisattva als Elefant mit sechs Hauszähnen. (L. F.) — Pierre Loti. L'Inde (sans les Anglais). Jules Bois. Visions de l'Inde. Albert Mélin. L'Inde d'aujourd'hui. A. W. Jackson. Notes from India. (L. F.) — Henry Yule et A. C. Burnell. Hobson Johnson. (P. Pelliot.) — O. Franke et R. Fischer. Kaschgar und die Marosahr. II. (P. Pelliot.)

470

### III. — CHINE.

- R. P. Louis Gaillard. Nankin, d'alors et d'aujourd'hui. (P. Pelliot.) — Hemming. The Nanking nian-hua. (P. Pelliot.) — R. P. L. Weger. Rudiments de parler chinois XI. Textes historiques. J. (P. P.)

481

### IV. — JAPON.

- H. Hildebr. Japan as it was and is. M. Steichen. The Christian Haimyōs. P. Hani Haas. Geschichte des Christenthums in Japan. (C. E. Maitre.)  
 A. Murra. Aus der japanischen Physiognomik. Ad. J. M. Lehmann. Der Tabak. (C. E. Maitre.) — Ascadio Hearn. Houdoumei Japanese Curios. (C. E. Maitre.)

491

Voir la suite, p. 3 de la couverture.



# VOYAGE DE SONG YUN DANS L'UDYĀNA ET LE GANDHĀRA

518-522 p. C.

Traduit par M. E. CHAVANNES, membre de l'Institut

## INTRODUCTION

Le récit du voyage de Song Yun et de ses compagnons dans l'Udyāna et le Gandhāra au commencement du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère a été traduit partiellement par Abel RÉMUSAT <sup>(1)</sup> dans une note du *Foe koue ki*, lequel ne fut publié qu'en 1836, quatre ans après la mort de ce sinologue ; il a été traduit en entier par C. F. NEUMANN <sup>(2)</sup> en 1833, puis par S. BEAL <sup>(3)</sup> en 1869. Tous ces travaux laissent cependant à désirer. Récemment les savantes notes de A. Foucher <sup>(4)</sup> sur la géographie ancienne du Gandhāra ont résolu quelques-uns des problèmes archéologiques que pose la relation de Song Yun ; la sagacité de J. Marquart <sup>(5)</sup> a fait justice de certains contre-sens que la traduction de Beal avait consacrés. Il importait de mettre à profit ces nouvelles investigations et d'éclaircir les points qui restaient encore obscurs ; c'est ce que j'essaierai de faire ici.

En dehors des renseignements que nous pouvons extraire du texte même de la relation, les indications que nous trouvons sur le voyage de Song Yun sont assez clairsemées. Wei Cheou 魏收, qui publia en 554 l'histoire des Wei ou *Wei chou* 魏書, nous dit <sup>(6)</sup> : « La première année *hi-p'ing* (516), un décret

(1) *Foe koue ki* (voyage de Fa-hien), p. 48-51. Le fragment traduit concerne l'Udyāna ; il est tiré du chapitre LXIII du *Pien yi tien*.

(2) *Pilgerfahrten buddhistischer Priester von China nach Indien*, Leipzig 1833.

(3) *Travels of Fah-hian and Sung-yun, Buddhist pilgrims, from China to India (400 A. D. and 518 A. D.)*, Londres, Trübner, 1869.

(4) *Notes sur la géographie ancienne du Gandhāra* (Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. I, 1901, p. 322-369).

(5) *Erösahr*, Berlin, Weidmann, 1901. Voyez notamment p. 211-212 et p. 244-245.

(6) *Wei chou*, chap. CXIV, p. 8 vo : 熙平元年詔遣沙門惠生使西域採諸經律。正光三年冬還京師。所得經論一百七十部行於世。 Cf. *Souei chou*, chap. XXXV, p. 15 ro : « Pendant la période *hi-p'ing* (516-517), on envoya le grammairien Houei-cheng en mission dans les pays d'Occident pour y recueillir des sūtras et des traités sur la discipline. Il trouva cent soixante-dix ouvrages. »

impérial chargea le çramaṇa Houei-cheng d'une mission dans les pays d'Occident pour y prendre des sūtras et des traités sur la discipline; il revint à la capitale (Lo-yang) dans l'hiver de la troisième année *tcheng-kouang* (522). Les sūtras et les çāstras qu'il avait trouvés étaient au nombre de cent soixante-dix: ils ont cours dans le public ». Ce Houei-cheng, comme on le voit d'ailleurs par la relation, était un des compagnons de Song Yun.

Le *Pei che* 北史, publié vers 644 par Li Yen-cheou 李延壽, nous donne d'autre part l'information suivante (1): « Auparavant, pendant la période *hi-p'ing* (516-517), l'empereur Ming (2) envoya en mission Cheng Fou-tse, afin que, emmenant sous ses ordres Song Yun, le çramaṇa Fa-li et d'autres, il se rendit dans les pays d'Occident pour y rechercher des livres sacrés bouddhiques. En ce temps, il y eut le çramaṇa Houei-cheng qui fit aussi le voyage avec eux. Ils revinrent pendant la période *tcheng-kouang* (520-524). Houei-cheng ne put pas savoir, pour les divers pays qu'il traversa, quelle était leur histoire, ni les (noms des) montagnes et des cours d'eau, ni les distances évaluées en *li*. Nous nous sommes donc bornés à prendre son résumé. » Cette dernière phrase donne à entendre que l'auteur du *Pei che* s'est servi de la relation sommaire publiée par Houei-cheng pour rédiger ses relations sur divers pays d'occident; en effet, les paragraphes du *Pei che*, depuis celui qui concerne les Hephthalites jusqu'à celui qui traite du Gandhāra, sont manifestement tirés de ce récit de voyage; aussi en donnerons-nous la traduction intégrale dans nos notes. — Nous ne savons point qui est ce Cheng Fou-tse (ou, suivant une autre leçon, Wang Fou-tse) (3), qui, d'après le *Pei che*, était le chef de la mission; le çramaṇa Fa-li nous est également inconnu.

Le *Che kia fang tche* 釋迦方志, publié par Tao-siuan 道宣 en 650, nous fournit le nom d'un autre compagnon de Song Yun (4): « Sous les Wei postérieurs, la première année *chen-kouei* (518), Song Yun, originaire de Touen-houang, ainsi que le çramaṇa Tao-cheng, et d'autres, passèrent par la montagne Tch'e-ling, longèrent les ponts de fer (5) et arrivèrent à l'endroit où

(1) *Pei che*, chap. xcviij, p. 11 r°: 初熙平中明帝遣賸伏子統宋雲沙門法力等使西域訪求佛經。時有沙門慧生者亦與俱行。正光中還。慧生所經諸國不能知其本末及山川里數。蓋舉其略云。

(2) L'empereur Ming ou Hiao-ming 孝明帝 est souvent désigné sous son nom posthume de Sou-tsong 肅宗.

(3) 王伏子. Cette leçon se trouve dans la chap. cii, p. 8 v° du *Wei chou*. On sait que le chapitre cii du *Wei chou* n'est pas celui qui avait été écrit vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle par Wei Cheou; il n'est que la reproduction partielle du chapitre xcviij du *Pei che* (cf. mes *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 99-100).

(4) *Che kia fang tche*, chap. ii (*Trip. jap.*, vol. xxxv, fasc. 1, p. 104 r°): 後魏神龜元年。燉煌人宋雲及沙門道生等。從赤嶺山傍鐵橋。至乾陀衛國雀離浮圖所。及反尋於本路。

(5) Ces ponts faits avec des chaînes de fer se trouvaient dans le Dardistan; mais on verra dans la relation même de Song Yun que, tout en les mentionnant, ce voyageur ne les franchit point et prit une autre route pour se rendre dans l'Udyāna.

se trouve le stūpa du loriot dans le royaume de Kan-t'o-wei (Gandhāra); quand ils revinrent, ils suivirent le même chemin qu'à l'aller. »

D'après un ouvrage beaucoup plus moderne, l'encyclopédie bouddhique *Fo tsou t'ong ki* publiée entre 1269 et 1271, c'est en l'année 521 qu'un décret impérial ordonna à Song Yun, au çramaṇa Fa-li et à d'autres d'aller dans l'Inde de l'ouest pour y chercher des livres sacrés, et c'est en 523 que Song Yun et ses compagnons revinrent de leur mission dans les divers pays de l'Inde de l'ouest, ayant trouvé cent soixante-dix ouvrages bouddhiques (1).

Ces divers textes, sans présenter des divergences bien notables, ne s'accordent pas cependant rigoureusement entre eux sur les dates du départ et du retour de Song Yun; mais la relation elle-même nous permet de les déterminer: Houei-cheng fut envoyé en mission le onzième mois de la première année *chen-koueï* (518); ses compagnons et lui arrivèrent à Tchou-kiu-po (Karghalik) le 29<sup>e</sup> jour du septième mois de la deuxième année *chen-koueï* (519); dans la seconde décade du neuvième mois, ils atteignirent le Po-ho (Wakhān); dans la première décade du dixième mois, ils rencontrèrent le roi des Hephthalites; au début du onzième mois, ils parvinrent dans le Po-sseu ou Po-tche (au sud-ouest du Wakhān); dans la seconde décade de ce même mois, ils entrèrent dans le Chō-mi (Tchitrāl) et au début du douzième mois ils pénétrèrent dans le Wou-tch'ang (Udyāna). Puis, dans la seconde décade du quatrième mois de la première année *tcheng-kouang* (520), ils arrivèrent au Kan-t'o-lo (Gandhāra). Ils restèrent deux ans dans l'Udyāna et le Gandhāra et durent donc revenir au début de la troisième (et non de la deuxième année, comme on le lit dans la relation) *tcheng-kouang* (522).

Suivant une tradition légendaire, lorsque Song Yun revenait de l'Inde et traversait les monts des Oignons, il rencontra le célèbre Ta-mo ou Bodhidharma qui était mort depuis peu à Lo-yang; « il le vit qui tenait à la main un soulier et qui d'une marche rapide s'avancait tout seul. Song Yun lui demanda où il allait. Il répondit qu'il se rendait dans l'Inde de l'ouest, et ajouta: « Votre souverain s'est trouvé fatigué du monde. » Song Yun, en l'entendant, ne comprit pas bien (ce qu'il voulait dire); il prit congé du Maître et continua sa route vers l'Orient; quand vint le moment où il dut rendre compte de sa mission, l'empereur Ming (516-528) était déjà mort. Lorsque Hiao-tchouang (528) prit le pouvoir, Song Yun fit un rapport où il exposait toute l'affaire; l'empereur ordonna d'ouvrir la tombe (de Bodhidharma) et de regarder dedans; il ne s'y trouva qu'un cercueil vide et un seul soulier de cuir qui y était resté (2). »

---

(1) *Fo tsou t'ong ki*, chap. xxxviii (*Trip. jap.*, vol. xxxv, fasc. 9, p. 64 vo): 正光二年敕宋雲沙門法力等往西天求經。四年宋雲等使西竺諸國還。得佛經一百七十部。

(2) *Ho nan t'ong tche*, chapitre xxxiii, p. 9 ro (Biblioth. nationale, N. F. C., no 285, t. III): 魏宋雲奉使西域迴遇師于葱嶺。見手携隻履。翩翩獨逝。雲問何去。曰西天去。又謂曰。汝主已厭世。雲聞之茫然。別師東還。登

Quoique le *Fo tsou t'ong ki* place cette anecdote à la date de 535, il est évident que la mention qui y est faite de la mort de l'empereur Ming la reporte en réalité à l'année 528 ; mais cette correction même ne la rend pas plus vraisemblable, car, en 528, Song Yun était rentré depuis six ans déjà à la capitale. Quoi qu'il en soit, cette légende a fait fortune et les peintres en Chine représentent volontiers Bodhidharma portant un soulier pendu à son bâton.

Song Yun et Houei-cheng avaient écrit tous deux des récits de leur mission. L'histoire des Souei mentionne « la relation du voyage de Houei-cheng en un chapitre (1) » ; d'autre part, les histoires des T'ang citent « l'ouvrage de Song Yun en un chapitre sur ce qui concerne onze royaumes situés à l'ouest de l'empire des Wei (2) ». Ces deux ouvrages sont aujourd'hui perdus. Par bonheur nous en retrouvons toute la substance dans quelques pages du *Lo yang kia lan ki* (3).

---

復命。明帝已登遐矣。迨孝莊卽位。雲具奏其事。帝令啟城視之。惟空棺一革履存焉。 Cf. *Fo tsou t'ong ki*, chap. XXXVIII (*Trip. jap.*, XXXV, cahier 9, p. 65 ro) ; *Fo tsou li tai t'ong tsai*, chap. X (*Trip. jap.*, *ibid.*, cahier 10, p. 67 vo). Ces deux derniers ouvrages indiquent les difficultés chronologiques qui ôtent toute valeur historique à cette tradition.

(1) *慧生行傳一卷* (*Souei chou*, chap. XXXIII, p. 10 vo).

(2) *宋雲魏國以西十一國事一卷* (*Kieou t'ang chou*, chap. XLVI, p. 19 vo ; *Tang chou*, chap. LVIII, p. 13 vo).

(3) Je dois à l'obligeance de M. P. Pelliot la note bibliographique suivante :

« Le *Lo yang kia lan ki* se trouve :

1° Dans le *Han wei ts'ong chou* 漢魏叢書 (mais non dans la première édition publiée en 1592 et contenant seulement 36 ouvrages) ;

2° Dans le *Tsin tai pi chou* 津逮秘書, publié en 1628-1643 par Mao Tsin 毛晉 (app. Tseu-tsin 子晉) ;

3° Dans le *Kou kin yi che* 古今逸史 publié sous les Ming par Wou Kouan 吳琯 ; il y a une édition renfermant 42 ouvrages, et une en donnant 55 ; le *Lo yang kia lan ki* se trouve dans toutes deux ;

4° Dans le *Hio tsin t'ao yuan* 學津討原, publié en 1805.

Il y a comme autres textes :

5° Une édition du Jou-yin-t'ang 如隱堂 ;

6° Une édition en caractères mobiles du Tchen-yi-t'ang 真意堂 ;

7° Une édition donnée en 1834 par Wou Jo-tchouen 吳若準 de Ts'ien-t'ang 錢塘, et à laquelle il a joint 1 k. de 集証. (Je regrette vivement de n'avoir pas cette édition qui passe pour bonne.)

8° Certains catalogues parlent d'un texte qui aurait été collationné sur sept autres par Tchao Ts'ing-tch'ang 趙清常, mais ce texte était manuscrit, et on ne sait ce qu'il est devenu.

La présente traduction a été faite sur le texte du *Tsin tai pi chou* dont M. Pelliot a bien voulu me signaler l'importance. L'exemplaire du *Tsin tai pi chou* dont je me suis servi est celui de la Bibliothèque nationale qui est catalogué sous le n° 304 du fonds Fourmont ; le *Lo yang kia lan ki* se trouve relié dans le tome 16. Le texte du *Han wei ts'ong chou* est souvent moins correct, mais, comme il est beaucoup plus répandu, j'ai cru utile d'indiquer en note les variantes qu'il présentait, en faisant précéder des initiales TTPC les leçons du *Tsin tai pi chou*, et des initiales HWTC les leçons du *Han wei ts'ong chou* (réimpression de 1791). De nombreux fragments de la relation de Houei-cheng et Song Yun sont disséminés dans

Le *Lo yang kia lan ki* 洛陽伽藍記, c'est-à-dire le traité sur les saṃghārāmas ou monastères de Lo-yang, a été écrit en 547, ou peu après, par un certain Yang Hiuan-tche 楊銜之. En 534, la dynastie des Wei du nord, menacée d'une destruction prochaine, s'était réfugiée à Ye 鄴<sup>(1)</sup>, abandonnant Lo-yang<sup>(2)</sup> qui avait été sa résidence depuis l'année 494. Les religieux suivirent la cour et laissèrent déserts les temples que la piété des empereurs avait multipliés dans la capitale. Ces édifices furent alors pillés et détruits par les rebelles; sur mille trois cent soixante-sept temples, il n'en subsista que quatre cent vingt et un<sup>(3)</sup>. En 547, Yang Hiuan-tche fut obligé, par les devoirs de sa charge, de se rendre à Lo-yang; il s'affligea de trouver en ruines les bâtiments qui faisaient naguère son admiration, et, dans la crainte que la postérité ne perdit tout souvenir de ce qu'avait été cette splendeur, il écrivit sa description des saṃghārāmas de Lo-yang. Il passe successivement en revue les temples du centre de la ville, puis ceux de l'est, ceux du sud, ceux de l'ouest et ceux du nord. Les temples du nord sont au nombre de deux seulement; Yang Hiuan-tche ne leur consacre que quelques lignes; il parle ensuite du canton de Wen-yi 閩義里 qui est au nord-est de la ville; dans ce canton se trouve la demeure de Song Yun; le nom de ce personnage étant ainsi amené, l'auteur en prend prétexte pour raconter au long son voyage qui occupe ainsi la presque totalité du chapitre V et dernier du *Lo yang kia lan ki*. Cette relation, nous dit Yang Hiuan-tche lui-même, est fondée sur le récit de voyage de Houei-cheng complété au moyen des mémoires privés de Song Yun et du traité écrit par un certain Tao-yo. Comme on le voit, la relation telle que nous l'avons maintenant est formée de la réunion de trois éléments; l'apport de Tao-yo, religieux qui voyagea vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>(4)</sup>, se laisse assez aisément distinguer, car les citations tirées de son livre sont toujours mises expressément sous son nom;

divers articles de la grande encyclopédie *Kou kin l'ou chou tsi tch'eng* (section *Pien yi tien*, sous les noms des divers royaumes mentionnés par les voyageurs), et reproduisent exactement le texte du *Han wei ts'ong chou*. Le petit abrégé de cette relation inséré dans le chapitre XXIX du *Hai kouo l'ou tche* m'a fourni une bonne variante. Une citation du *Si yu tche* 西域志 conservée dans l'encyclopédie bouddhique *Fa yuan tchou lin* permet de rectifier en plusieurs endroits la description du stūpa du loriot à Peshavar. Enfin les notices du chapitre XCVII du *Pei che* 北史 éclaircissent plusieurs passages obscurs de notre texte.

(1) A 40 li au sud-ouest de la sous-préfecture de Lin-tchang 臨漳, préfecture de Tchang-tô, province de Ho-nan.

(2) Aujourd'hui Ho-nan-fou.

(3) Cf. *Lo yang kia lan ki*, chap. v, à la fin.

(4) J'extraits du *Che kia fang tche* (chap. II; *Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 1, p. 104 r°) l'indication suivante sur Tao-yo: 後魏太武末年. 沙門道藥從疎勒道入經懸度到僧伽施國. 及反還尋故道. 著傳一卷. « Sous les Wei postérieurs, pendant les dernières années du règne de Tai-wou (424-451), le çramaṇa Tao-yo entra (en Inde) par le chemin de Sou-lei (Kachgar); il traversa les passages suspendus et arriva jusqu'au royaume de Seng-kia-che (Sankhāya; auj. Sankisa, entre le Gange au nord et la Jumna au sud); quand il revint, il reprit le même chemin qu'à l'aller; il écrivit une relation en un

mais on ne saurait faire un départ aussi net entre les pages qui sont de Houei-cheng et celles qui sont dues à Song Yun ; la juxtaposition parfois maladroite de ces deux textes explique les incohérences que nous aurons l'occasion de signaler dans certains passages.

De tous les souverains de la dynastie Wei qui avaient contribué à faire de Lo-yang une ville peuplée d'édifices religieux, aucun n'avait pris à cette œuvre une plus grande part que l'impératrice douairière Hou 胡太后, sous le règne de laquelle Song Yun et Houei-cheng voyagèrent dans les pays d'occident. Elle peut être comptée au nombre des femmes les plus habiles, sinon les plus sages, qui aient jamais exercé le pouvoir en Chine (1). Introduite dans le harem de l'empereur Che-tsong 世宗 (500-515) grâce à l'influence de sa tante, à qui son éloquence religieuse ouvrait les portes du palais, elle fut la seule de toutes les concubines impériales qui désirât avoir un fils ; les autres redoutaient de donner le jour à l'héritier présomptif du trône, car elle savaient que, suivant une règle de la dynastie, la mère du prince héritier devait être mise à mort ; cette coutume cruelle était destinée à empêcher qu'une impératrice douairière pût jamais usurper le pouvoir. Quand donc la concubine Hou fut enceinte, ses compagnes l'engageaient à se faire avorter ; mais elle s'y refusa, disant qu'elle ne tenait pas à la vie pourvu que son enfant fût un fils et dût monter sur le trône. Elle eut en effet un fils, et, quant à elle, on ne la fit point périr ; l'avenir devait montrer qu'on avait eu grand tort de violer en cette occasion l'impitoyable raison d'État. Che-tsong mourut en 515 ; l'empereur Sou-tsong 肅宗 (516-528), qui lui succéda, était âgé de cinq ans à peine ; sa mère, devenue l'impératrice douairière Hou, n'eut pas de peine à s'emparer de l'autorité. Elle s'occupa en personne de toutes les affaires de l'État et gouverna avec une fermeté virile ; on citait d'elle des traits qui la faisaient craindre et admirer : un jour elle invita les courtisans à tirer de l'arc ; la plupart d'entre eux s'étant montrés incapables, elle les destitua sur-le-champ ; elle-même prit l'arc en main et atteignit de sa flèche le trou d'une aiguille. Mais cette femme énergique mettait dans ses passions la même ardeur que dans ses travaux ; ses amants se succédaient les uns après les autres et devenaient tout puissants en un moment ; le peuple et les fonctionnaires se lassèrent de ces débauches qui bouleversaient la Cour. A mesure que son fils avançait en âge, l'impératrice craignait qu'il ne

---

chapitre. » A vrai dire, le texte du *Lo yang kia lan ki*, tel qu'il est imprimé dans le *Tsin tai pi chou*, écrit constamment Tao-yong 道榮, au lieu de Tao-yo 道藥 ; mais l'édition du *Han wei ts'ong chou* donne la leçon Tao-yo dans les sept cas où il est fait mention de sa relation 道藥傳 ; dans un huitième cas, elle présente la leçon Tao-yong 道榮, mais rien ne prouve que ce personnage soit identique à Tao-yo ni qu'il ait rien écrit. Il me paraît évident que le religieux dont la relation de voyage est citée par l'auteur du *Lo yang kia lan ki* ne peut être autre que celui qui est mentionné sous le nom de Tao-yo par le *Che kia fang tche* ; j'adopterai donc la leçon Tao-yo.

(1) La biographie de l'impératrice Hou se trouve dans le chap. XIII du *Wei chou* ; c'est de là que j'extraits les renseignements qui vont suivre.

lui devint hostile ; elle fit assassiner ceux qu'elle soupçonnait de la desservir auprès de lui ; enfin, quand le jeune prince eut dix-huit ans et manifesta quelques velléités d'indépendance, il mourut subitement (528). L'opinion publique accusa sa mère de l'avoir empoisonné. Pour calmer les fureurs qu'elle sentait s'accumuler contre elle, l'impératrice déclara que le jeune empereur défunt avait laissé un fils ; en réalité, l'enfant était une fille ; quelques jours plus tard, quand elle crut calmée la première effervescence, l'impératrice avoua qu'on s'était trompé et prétendit mettre sur le trône un petit prince de trois ans, cousin de Sou-tsong. Mais la mesure était comble ; soutenu par tous les mécontents, un général se révolta à la tête de son armée ; en vain l'impératrice affolée voulut-elle sauver sa vie en faisant raser sa chevelure et en se réfugiant comme religieuse dans un temple ; les insurgés triomphants la noyèrent dans le Houang-ho. Ces troubles annoncèrent la fin prochaine de la dynastie Wei.

Au moment de sa plus grande puissance, l'impératrice Hou n'avait jamais cessé de se montrer fort dévote ; instruite dans sa jeunesse par la nonne qui était sa tante, elle avait été imbue des doctrines bouddhiques ; elle resta toujours fidèle aux croyances de son enfance. Elle fut l'instigatrice du voyage de Song Yun et de Houei-cheng : le début de la relation en témoigne, et plus loin le récit nous apprend encore que les pèlerins avaient été chargés, par l'impératrice douairière et par les principaux dignitaires de la Cour, de déposer certains présents, et plus particulièrement des oriflammes, dans les sanctuaires lointains qu'ils devaient visiter. C'est de la même manière que, sous la dynastie Song, en 1033, le religieux Houai-wen éleva auprès du Trône de diamant un stûpa au nom de l'empereur Jen-tsong et de sa mère adoptive l'impératrice douairière, comme l'atteste une des inscriptions chinoises exhumées à Bodh-Gayâ (1).

Pour remplir sa mission, Song Yun fut dûment accrédité auprès des chefs d'état dont il devait traverser les territoires ; il présenta ses lettres impériales au roi des Hephthalites qui les reçut agenouillé ; il fut admis en présence du roi de l'Udyāna à qui il ne manqua pas de faire un éloge enthousiaste de la civilisation chinoise ; le roi du Gandhāra seul se montra moins bien disposé à son égard et refusa, malgré ses remontrances, de se lever de son siège pour rendre hommage à l'édit du Fils du Ciel. Dans toutes ces occasions, Song Yun apparaît comme un ambassadeur chargé de représenter son souverain et de parler en son nom : il fut donc une sorte d'agent diplomatique et ceci nous montre l'importance politique que pouvaient prendre aux yeux du gouvernement chinois les religieux qui faisaient le voyage dans les lieux saints.

En revenant en Chine, Song Yun et Houei-cheng rapportèrent cent soixante-dix ouvrages hindous (2) ; ils contribuèrent ainsi pour leur part à ce transfert

---

(1) Cf. *Les inscriptions chinoises de Bodh-Gayâ*, Revue de l'hist. des religions, vol. XXXIV, p. 23-26.

(2) Jusqu'ici on traduisait le mot 梵 par « sanscrit » ; je préfère employer le terme plus vague « hindou », car nous savons que plusieurs des textes rapportés d'Occident par les pèlerins chinois n'étaient pas rédigés en langue sanscrite.

de la littérature bouddhique de l'Inde en Chine qui restera dans l'histoire du monde un des grands événements de l'évolution des idées. Grâce au zèle religieux qui détermina une propagande incessante à laquelle travaillèrent les Hindous aussi bien que les Chinois, on vit s'abaisser les obstacles que la nature semblait avoir élevés comme une barrière infranchissable entre les deux pays, et les enseignements des sages qui reconnaissaient le Buddha pour leur maître reprirent une vie nouvelle dans la patrie de Lao-tseu et de Tchouang-tseu.

Les textes recueillis par Song Yun se rattachaient tous à l'école du Mahāyāna ; on pouvait s'y attendre, à considérer les régions où ils furent trouvés. L'Udyāna et le Gandhāra paraissent en effet avoir été le foyer où s'élabora cette forme spéciale du bouddhisme<sup>(1)</sup>. Sous l'influence de la race turque établie au nord de l'Indus, il s'était constitué, par un mélange des théories purement bouddhiques avec les arts magiques florissants dans l'Udyāna, avec des traditions iraniennes et avec certaines interprétations de la statuaire grecque de la basse époque, toute une théologie transcendante qui n'avait plus que de lointains rapports avec les doctrines primitivement professées sur les bords du Gange ; comme cette religion nouvelle, par la complexité des éléments qui l'avaient formée, paraissait supérieure à l'ancienne, on l'appela le Grand Véhicule par opposition au Petit Véhicule qui était l'école où s'étaient mieux conservées les tendances plus morales que métaphysiques du véritable bouddhisme.

Pour être de fondation plus récente, la doctrine mahāyāniste n'en prétendait pas moins être aussi légitime que sa rivale ; afin de se justifier aux yeux de ses adhérents, elle se réclamait du Buddha lui-même ; c'est ainsi qu'elle inventa toute une série d'existences du Maître qui se seraient passées dans le bassin de l'Indus où on en retrouvait les souvenirs ; comme on comptait quatre grands stūpas de l'Inde du centre, on en énumérait quatre dans l'Inde du nord<sup>(2)</sup> ; de même que l'ombre du Buddha se voyait dans une caverne près de Bodh-Gayā<sup>(3)</sup>, on la signalait aussi dans un antre du royaume de Nagarahāra<sup>(4)</sup> ; on montrait à Hidda, dans la plaine de Jelalābād, l'os du crâne (*uṣṇīṣa*)<sup>(5)</sup>, et, du temps de Fa-hien, le bol à aumônés (*phūtra*) du Buddha était vénéré à Peshavar<sup>(6)</sup>. Il y avait ainsi comme deux terres saintes du bouddhisme, l'une dans le bassin du moyen Indus, l'autre dans le bassin du Gange. La plupart des pèlerins chinois traversaient la première pour se rendre dans la seconde, car, de toutes les routes de terre, celle du Népal, qui seule menait directement dans l'Inde du

(1) Cf. E. Senart, *Notes d'épigraphie indienne*, Journ. Asiat. 8<sup>e</sup> série, t. xv, 1890, p. 161 ; et A. Foucher, *L'art bouddhique dans l'Inde*, Revue de l'hist. des religions, vol. xxx, p. 358-359.

(2) Cf. Fa-hien, chap. xxxi, à la fin, et chap. xi.

(3) Cf. Hsuan-tsang, *Mémoires*, t. 1, p. 458.

(4) Cf. Fa-hien, chap. xiii ; Hsuan-tsang, *Vie*, p. 80-82. *Mémoires*, t. 1, p. 99-100, et le fragment de Tao-yo inséré à la fin de la relation de Song-yun.

(5) Cf. Fa-hien, chap. xiii ; Hsuan-tsang, *Mémoires*, t. 1, p. 102, et le fragment de Tao-yo.

(6) Cf. Fa-hien, chap. xii.

centre, paraît avoir été ignorée avant l'époque des T'ang ; c'étaient les routes des Pamirs aboutissant au sud dans le Cachemire et dans l'Udyāna qui étaient le plus souvent suivies. Bon nombre de voyageurs ne faisaient pas la double étape, et, comme Song Yun et Houei-cheng, considéraient Peshavar, ou tout au plus Takṣaṣilā, comme le terme de leurs pérégrinations. C'est une des raisons qui expliquent pourquoi, dans la transmission du bouddhisme en Chine, le rôle du Gandhāra fut prédominant.

Ce n'est pas seulement dans la littérature sacrée, c'est aussi dans l'art qu'on a pu signaler cette influence (1). Par quels moyens elle s'exerça dans ce domaine, la relation de Song Yun nous permet de l'expliquer, du moins en ce qui concerne l'architecture. Par les fragments qui nous ont été conservés, dans cette relation, du livre écrit vers le milieu du Ve siècle par Tao-yo, nous voyons que ce pèlerin avait consigné dans son journal de route les dimensions exactes de toutes les parties du fameux « stūpa du lorient » érigé par le roi Kaniska à Peshavar ; mieux encore, un compagnon de Song Yun, Houei-cheng, fit exécuter par un artiste du Gandhāra une réduction en laiton de cet édifice, ainsi que des quatre célèbres stūpas de l'Inde du nord. Avec ces modèles et ces mesures, il devenait aisé à un architecte chinois de reproduire ces monuments dans son propre pays. Il est évident que, pour les statues et pour les peintures, il en pouvait aller de même. Or l'époque des Wei paraît avoir été très féconde en manifestations de l'art religieux dans la Chine du nord. A partir de l'an 414, et surtout entre 460 et 465, cette dynastie, qui résidait encore dans le nord du Chan-si, fit creuser sur le flanc de la montagne Wou-tcheou 武周 (ou 武州), à 30 li à l'ouest de Ta-t'ong-fou 大同府, des temples dans le roc où se voyaient des hauts-reliefs admirables (2). Plus tard, l'empereur Che-tsong 世宗, dont le père avait transféré sa capitale à Lo-yang (Ho-nan-fou), fit faire, dans une des montagnes du défilé de Long-men, trois niches colossales qui devaient abriter des statues bouddhiques ; les travaux, commencés en l'an 500, se continuèrent jusqu'en l'année 523 (3). L'impératrice douairière Hou, celle-là même qui chargea de leur mission en occident Song Yun et Houei-cheng, favorisa de sa venue les sanctuaires pratiqués dans le roc à Long-men et dut contribuer à leur ornementation. Bien plus, elle érigea en l'année 516 (4), dans l'intérieur de la ville de Lo-yang, le fameux temple Yongning 永寧 ; là s'élevait un stūpa à neuf étages, construit en bois, et de neuf cents pieds de hauteur ; il était surmonté d'un mât de cent pieds de long qui supportait trente disques dorés superposés et un flacon (*kalaca*) d'une contenance de deux cent cinquante boisseaux ; cent vingt clochettes dorées décoraient

(1) Cf. A. Grünwedel. *Buddhistische Kunst in Indien*, et le mémoire précité de A. Foucher.

(2) Cf. *Le défilé de Long-men*, dans le Journal asiatique de juillet-août 1902, p. 139, n. 4, et p. 158, note additionnelle.

(3) Cf. l'article cité dans la note précédente, p. 137-140.

(4) Cette date nous est fournie par le *T'ong kieu kang mou*.

l'édifice (1). Il est probable que toutes ces œuvres d'art devaient refléter plus ou moins fidèlement les monuments dont la piété des pèlerins qui précédèrent Song Yun avait rapporté la description ou l'image en Chine.

En attirant notre attention sur la région de l'Udyāna et du Gandhāra, la relation de Song Yun et de Houei-cheng nous permet en définitive de faire une distinction nécessaire entre le bouddhisme qui fleurissait dans ces contrées et celui qui avait son centre au Magadha. Elle nous montre que les relations de la Chine étaient plus fréquentes et plus faciles avec l'Inde du nord qu'avec l'Inde du centre; elle nous permet de comprendre pourquoi le mahāyānisme, dont le berceau fut le bassin de l'Indus, dans son cours moyen, et pourquoi l'art du Gandhāra prirent un grand développement en Extrême-Orient. Dans le tableau de la propagation du bouddhisme de l'Inde en Chine, il y a là une nuance qu'il importait de mettre en valeur.

#### TEXTE DE LA RELATION

Dans le canton de Wen-yi (2), il y a la demeure de Song Yun, originaire de Touen-houang (3). (Song) Yun fut envoyé en mission avec Houei-cheng dans les pays d'occident (4). La première année *chen-koueï* (518), le onzième mois, en hiver, l'impératrice douairière chargea le bhikṣu Houei-cheng, du temple Tch'ong-li, de se rendre dans les pays d'occident pour y prendre des livres saints (5); il trouva en tout cent soixante-dix ouvrages qui tous traitaient des enseignements sublimes du Grand Véhicule (mahāyāna).

D'abord, étant parti de la capitale (6), il marcha vers l'ouest pendant quarante jours et arriva à la Montagne rouge (Tch'e-ling) (7); c'est la limite occidentale

(1) La description du stūpa du temple Yong-ning se trouve dans le chapitre 1 du *Lo yang kia lan ki*.

(2) Au nord-est de la ville de Lo-yang.

(3) Touen-houang 燉煌 était une forteresse importante qui commandait les trois principales routes pour aller de Chine dans les pays d'occident. Cf. Richthofen, *China*, vol. 1, p. 530, n. 1. — Siu Song (*Si yu chouei tao ki*, chap. III, p. 19 r<sup>o</sup>) place Touen-houang sur la rive droite de la rivière Tang 鞏河, affluent de la rivière Boulounguir, dans le Kan-sou; l'ancienne ville de Cha-tcheou 沙州 était située en face, sur la rive gauche de la rivière Tang. La feuille XXXIII de la grande carte de la frontière russo-chinoise publiée en 1890 par Hlong Kinn intervertit la position de ces deux places et met Touen-houang à l'ouest, et Cha-tcheou à l'est de la rivière Tang; mais il semble que ce soit une erreur.

(4) L'itinéraire de Song Yun a été l'objet d'une longue note de Richthofen (*China*, vol. 1, p. 517, n. 3).

(5) TTPC: 雲與惠生俱使西域也神龜元年十一月冬太后遣崇立寺比丘惠生向西域取經. HWTC: 與惠生向西域取經.

(6) Lo-yang (aujourd'hui Ho-nan-fou).

(7) 赤嶺. Cette hauteur se trouvait à l'ouest de Si-ning-fou 西寧府; en 734, on y éleva une stèle pour marquer la limite entre l'empire des Tang et les possessions du bisampo tibétain (Cf. Bushell, *The early history of Tibet*, Journ. of the Roy. As. Soc., N. S., vol. XII,

du royaume; un poste frontière (1) de l'empire des Wei se trouve exactement là. Sur la Montagne rouge ne poussent ni herbes ni arbres et c'est de là que lui vient son nom (2). Dans cette montagne se trouve la caverne commune à l'oiseau et au rat; (ces animaux), quoique d'espèces différentes, s'assemblent (3); l'oiseau est le mâle, le rat la femelle; leur réunion constitue le *yin* et le *yang*. C'est donc là ce qu'on appelle la caverne commune à l'oiseau et au rat (4).

A partir de la Montagne rouge, (Song Yun) marcha vers l'ouest pendant vingt-trois jours; il traversa les sables mouvants (Lieou-cha) et arriva dans le royaume des T'ou-yu-houen (5). Sur ce parcours, il fait extrêmement froid; il

---

p. 468). D'après un itinéraire du *Tang chou* (chap. XL, p. 6 vo), publié par Bushell (*op. cit.*, p. 538-540), à 60 *li* à l'ouest de Chan-tch'eng 鄴城 (auj. Si-ning), on arrivait à Lin-fan-tch'eng 臨蕃城; 60 *li* plus à l'ouest, on trouvait le camp de Po-choueï ou ville de Souei-jong 白水軍綏戎城; à 60 *li* au sud-ouest, était la ville de Ting-jong 定戎; en allant alors vers le sud, au-delà d'un torrent, on atteignait au bout de 7 *li* le camp de T'ien-wei 天威 qui n'est autre que l'ancienne ville de Che-pao 石堡城; 20 *li* plus à l'ouest, on arrivait à la Montagne rouge ou Tch'e-ling 赤嶺. — De là on se dirigeait sur la vallée de Ta-fei 大非川 qui n'est autre que la vallée du Boukhaïn-gol, affluent occidental du Koukou-nor (cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, chap. CCCCXII, a, p. 6<sup>ro</sup> et 7<sup>ro</sup>) et on entrait ainsi dans le territoire des T'ou-houen 吐渾 ou T'ou-yu-houen. — Cet itinéraire est celui qu'a dû suivre Song Yun.

(1) TTPC: 關防. HWTC: 關訪.

(2) Le mot 赤 « rouge » a en effet en chinois le sens de « nu ».

(3) TTPC: 異種共類. HWTC: 異種共數.

(4) 鳥鼠同穴. Il y a ici une inexactitude, car la montagne de la caverne commune à l'oiseau et au rat est nettement distincte du Tch'e-ling ou Montagne rouge; elle se trouve en effet à 20 *li* à l'ouest de la sous-préfecture de Wei-yuan 渭源, préfecture de Lin-t'ao 臨洮, province de Chàn-si; la rivière Wei y prend sa source. — Le chapitre *Yu kong* du *Chou king* cite deux fois la montagne Niao-chou; dans un troisième passage on trouve mentionné la montagne Niao-chou-t'ong-hiue (cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., t. 1, p. 133, 137 et 145), et c'est ce dernier nom qui a donné naissance à la légende de la caverne dans laquelle habitaient un oiseau et un rat; mais certains commentateurs soutiennent qu'on a mal compris ce passage et qu'il faudrait interpréter le texte comme signifiant « la montagne Niao-chou et la montagne Tong-hiue », puisqu'en fait la montagne Niao-chou est nommée deux fois séparément par le *Yu kong*; ce serait donc en définitive un contre-sens qui serait à l'origine de la fable (cf. *T'ou chou tsi tch'eng*, section *Chan tch'ouan*, chap. LXXIX).

(5) 吐谷渾. Ce nom doit être lu T'ou-yu-houen, et non T'ou-kou-houen; le dictionnaire de K'ang-hi indique nettement que le mot 谷 doit ici être prononcé comme le mot 浴; il cite en outre de nombreux exemples qui prouvent que la prononciation régulière du mot 谷 était autrefois *yn*, et non *kou*. — Les T'ou-yu-houen étaient un peuple de race Sien-pi (c'est-à-dire de même origine que la dynastie Wei elle-même), qui s'était établi dans la région du Koukou-nor. Ils furent dépossédés de ce territoire par les Tibétains en 663. — Le religieux Jñānagupta qui, parti du Gandhāra, arriva sur le territoire de la dynastie Wei en 535, passa lui aussi par le pays des T'ou-yu-houen et par Si-ning; son itinéraire est en effet le suivant (cf. *Siu kao seng tchouan*, chap. II, dans *Trip. jap.*, vol. xxxv, fasc. 2, p. 91<sup>ro</sup>): après avoir séjourné dans le Kia-pi-che 迦臂施 (Kapiça), il franchit le pied occidental des grandes montagnes neigeuses 大雪山 西足 et se trouve dans le royaume des Ye-ta 厭但 (Hephthalites); puis il passe par les royaumes de K'o-lo-p'an-t'o 渴囉槃陀 (Tach-kourgane) et de Yu-t'ien 于闐 (Khoten); enfin, après avoir traversé le royaume des T'ou-yu-houen 吐谷渾, il atteint Chan-tcheou 鄯州 (Si-ning).

y a beaucoup de vent et une neige abondante; les sables qui volent et les graviers qui courent, si on lève les yeux, remplissent la vue (1). Toutefois, dans les environs de la ville des T'ou-yu-houen (2) la température est plus tiède que dans les autres endroits. Ce royaume possède une écriture qui d'ailleurs n'est autre que celle des Wei (3); dans les mœurs et dans le gouvernement (4), on observe surtout les règles des barbares.

Après trois mille cinq cents *li* de marche vers l'ouest, à partir (du royaume) des T'ou-yu-houen, (Song Yun) atteignit la ville de Chan-chan (5). Les rois que cette ville s'était nommés ont été conquis (6) par les T'ou-yu-houen (7); actuellement le souverain qui est dans cette ville est le second fils (du roi) des T'ou-yu-houen; (il a le titre de) général pacificateur de l'ouest (8) et commande à trois mille hommes dont il se sert pour arrêter les Hôu occidentaux.

Après mille six cent quarante *li* de marche vers l'ouest à partir de Chan-chan (9),

---

(1) 飛砂走礫舉目皆滿. Cette phrase ne signifie pas que, si on lève les yeux, on les a aussitôt remplis de sable; elle signifie que la vue n'aperçoit que du sable et du gravier. C'est ainsi que, dans la relation d'un voyage en Mongolie de l'année 1261, nous lisons: 舉目已莽蒼沙磧 « Quand on lève les yeux, on ne voit plus que l'immensité et le désert de sable » (*Tch'eng tō fou tche*, chap. LX, p. 34 r°).

(2) Le roi des T'ou-yu-houen était alors Fou-lien-tch'ou 伏連籌, qui apparaît encore dans l'histoire chinoise à la date de l'année 524 (*T'ong kien kang mou*). Il eut pour successeur son fils K'oua-lu 夸呂 qui est mentionné pour la première fois en 540 (*Tseu tche l'ong kien*). K'oua-lu prit le titre de kagan et eut pour capitale la ville de Fou-sseu-tch'eng 伏俟城, à 15 *li* à l'ouest du Koukou-nor (*Pei che*, chap. XCXVI, p. 7 r°). A supposer que Fou-lien-tch'ou ait eu la même résidence, c'est donc sur les ports du Boukhain-gol qu'il faudrait chercher la ville des T'ou-yu-houen dont parle Song Yun.

(3) Si, comme je le crois, ce point doit être placé après le mot 魏, cette phrase donnerait à entendre que les T'ou-yu-houen se servaient de l'écriture chinoise.

(4) TTPC: 政治. HWTC: 治政.

(5) 鄯善城. Au temps des Han, le pays de Chan-chan était près de Hami; à l'époque des Tang, on désigna sous ce nom une principauté qui était à 300 *li* au sud du Lop-nor (*T'ang chou*, chap. XLIII, b, p. 15 r°). C'est évidemment cette seconde position qui convient au Chan-chan dont parle Song Yun, car ce voyageur, allant du Koukou-nor à Khoten, devait passer par le Lop-nor et n'avait aucune raison pour se rendre à Hami. Il est d'ailleurs fort regrettable que nous n'ayons aucune indication sur l'itinéraire suivi par Song Yun du Koukou-nor au Lop-nor.

(6) TTPC: 至鄯善城其城自立王爲吐谷渾所吞. HWTC: 鄯善城其城立王爲吐谷渾所居.

(7) Parlant des T'ou-yu-houen au temps du roi K'oua-lu, le *Pei che* (chap. XCVI, p. 7 v°) dit: « Ils se sont annexé Chan-chan et Tsiu-mo 兼鄯善且末. (Comme on le verra plus loin, le caractère 且 se prononce ici *tsiu*, et non *ts'ie*.)

(8) 寧西將軍. Au nombre des fonctions qui existaient chez les T'ou-yu-houen, le *Pei che* (chap. XCXVI, p. 7 r°) cite celle de général (將軍).

(9) De Chan-chan à Khoten, Song Yun suit évidemment la route qui est décrite dans la partie géographique du *T'ang chou* (chap. XLIII, b, p. 15 r°), et qui fut parcourue en sens inverse par Hiuan-tsang lors de son voyage de retour. — Song Yun mentionne les localités suivantes: ville de Chan-chan 鄯善城: 1640 *li* plus à l'ouest, ville de Tso-mo 左末城: 1275 *li* plus à l'ouest, ville de Mo 末城: 22 *li* plus à l'ouest, ville de Han-mo 捍磨城;

(les voyageurs) arrivèrent à la ville de Tso-mo (1). Dans cette ville résident environ cent familles; dans cette région, il ne pleut pas; on canalise l'eau pour faire pousser le blé; (les habitants) ne savent pas se servir de bœufs ni de charrues pour cultiver leurs champs. Dans cette ville sont représentés un Buddha et un Bodhisattva qui n'ont point des figures de barbares (*Hou*); les vieillards interrogés dirent que c'était Lu Kouang (2) qui les avait fait faire lors de son expédition contre les barbares (*Hou*).

878 *li* plus à l'ouest, royaume de Yu-t'ien 于闐 (Khoten). — L'itinéraire du *Tang chou* commence à Cha-tcheou 沙州, mais nous ne le considérerons qu'à partir de Chan-chan, puisque c'est depuis là seulement qu'il coïncide avec la route de Song Yun: à 300 *li* au sud du lac P'ou-tch'ang 蒲昌海 (Lop-nor) est la garnison de Che-tch'eng (la ville de pierre) 石城鎮; c'est le royaume de Leou-lan 樓蘭 de l'époque des Han; on l'appelle aussi Chan-chan 鄯善; 200 *li* plus à l'ouest, on arrive à Sin-tch'eng (la nouvelle ville) 新城, qu'on appelle aussi ville de Nou-tche 弩支城; plus à l'ouest, on passe par les puits T'ô-lei (le puits du Tegin?) 特勒井; on trouve la rivière Tsiu-mo 且末河 et au bout de 500 *li* on arrive à la garnison de Po-sien (garnison du rsi banni) 播仙鎮, qui est l'ancienne ville de Tsiu-mo 且末城; plus à l'ouest, on passe par le puits Si li-tche 悉利支井, par les puits Yao 祿井, par la rivière Hou-tch'ô 勿遮水, et, au bout de 500 *li*, on arrive au poste militaire de la ville de Lan 蘭城守捉 qui est à l'est de Yu-tien (Yôtkan, près de Khoten); plus à l'ouest, on passe par le fortin de Yi-tou 移杜堡, par le fortin de P'eng-houai 彭懷堡, par le poste militaire de la ville de T'seu 次城守捉, et, au bout de 300 *li*, on arrive à Yu-t'ien (Yôtkan, près de Khoten) 于闐. — A la fin de cet itinéraire, le poste militaire de la ville de Ts'eu est évidemment identique à la garnison de la ville de K'an 坎城鎮 qui est mentionnée dans le même texte, quelques lignes plus haut, comme se trouvant à 300 *li* à l'est de Khoten; la leçon 坎城 paraît d'ailleurs mieux établie que la leçon 次城, car elle se retrouve dans la biographie de Kouo Yuan-tchen (cf. mes *Documents sur les Tou-kue occidentaux*, p. 185). — Si nous ouvrons maintenant la biographie de Huan-tsang, nous voyons que le pèlerin, revenant en Chine, passe à partir de Khoten par les localités suivantes: à 300 *li* à l'est de Yu-t'ien (Yôtkan, près de Khoten), il arrive à la ville de Pi-mo 媲摩城; 200 *li* plus loin, il atteint la ville de Ni-jiang 泥壤城 (auj. Niya) et à partir de là, il entre dans le grand désert 大流沙; 400 *li* plus loin, il arrive à l'ancien royaume de Tou-ho-lo 覩貨邏古國; 600 *li* plus loin, il parvient à l'ancien royaume de Tchô-mo-t'o-na 折摩駄那古國 qui est sur le territoire de Tsiu-mo 沮洳; plus de 1.000 *li* plus loin, il trouve l'ancien royaume de Na-fo-po 納縛波故國 qui est sur le territoire de Leou-lan 樓蘭. Ce nom de Na-fo-po paraît contenir l'élément *nata* = nouveau, qui suggère un rapprochement avec la désignation de « nouvelle ville » 新城 donnée dans l'itinéraire du *Tang chou*.

(1) 左末城. Cette ville est identique au Tsiu-mo 沮洳 de Huan-tsang et au Tsiu-mo 且末 de l'itinéraire du *Tang chou*; dans ce dernier nom, comme l'indique le *Tsen tche t'ong lin* (chap. CXXIV, p. 1<sup>re</sup>), le caractère 且 devait se prononcer *tsiu*; nous trouvons la même prononciation indiquée pour ce caractère lorsqu'il est question du royaume de Tsiu-mi 且彌 près de Tourfan (*Heon han chou*, chap. LXXVII, p. 7<sup>vo</sup>: 且音子余反). — On a vu, dans l'itinéraire précité du *Tang chou*, que cette ville était aussi appelée Po-sien-tchen 播仙鎮, et on retrouve ce nom de 播仙城 mentionné dans la biographie de Kouo Yuan-tchen (*Kieou t'ang chou*, chap. XCVII; *Tang chou*, chap. CXXII, et *Documents sur les Tou-kue occidentaux*, p. 185.)

(2) Lu Kouang 呂光, étant général au service de Fou Kien 苻堅, empereur de la dynastie Ts'in 秦, fut chargé en 382 ap. J.-C. d'une expédition militaire dans le Turkestan oriental; il prit Karachar et Koutcha. A son retour il apprit que Fou Kien était renversé; il fonda alors pour son compte la dynastie des Leang 涼 à Leang tcheou.

Après mille deux cent soixante-quinze *li* de marche vers l'ouest à partir de la ville de Tso-mo, (Song Yun) arriva à la ville de Mo <sup>(1)</sup>. Dans le voisinage de cette ville <sup>(2)</sup>; les fleurs et les fruits sont semblables à (ceux qu'on voit à) Lo-yang <sup>(3)</sup>; seuls, les toits plats des maisons bâties en terre fond un contraste.

Après vingt-deux *li* de marche vers l'ouest à partir de la ville de Mo, (Song Yun) arriva à la ville de Han-mo <sup>(4)</sup>. A quinze *li* au sud est un grand temple avec plus de trois cents religieux; il s'y trouve une statue dorée d'une hauteur de seize pieds <sup>(5)</sup>; son aspect est merveilleux; les marques distinctives primaires et secondaires <sup>(6)</sup> s'y montrent d'une manière manifeste; son visage regarde toujours vers l'est et elle s'est refusée à se retourner vers l'ouest. Les vieillards racontent que, venant du sud, elle arriva en bondissant dans les airs <sup>(7)</sup>; le roi du royaume de Yu-t'ien (Khoten) <sup>(8)</sup> alla en personne la voir et, après avoir adoré la statue, il la ramena en char <sup>(9)</sup>; mais au milieu de la route, pendant la halte de nuit, soudain elle disparut; on envoya des gens à sa recherche (et on trouva qu'elle était revenue à son emplacement primitif; alors (le roi) éleva une pagode et lui assigna quatre cents foyers pour contribuer à son entretien; quand les gens de

(1) 末城.

(2) TTPC: 城傍. HWTC: 末城傍.

(3) Lo-yang 洛陽 (auj. Ho-nan-fou) était alors la capitale de la dynastie Wei.

(4) TTPC: 捍慶城. HWTC: 捍慶城. D'après la suite du récit de Song Yun, cette ville se serait trouvée à 878 *li* à l'est de Khoten; mais on ne saurait faire aucun fond sur les évaluations de distance dans un texte aussi mal établi que celui-ci. D'autre part, d'après Song Yun, c'est à 15 *li* au sud de Han-mo qu'on voyait la statue merveilleuse venue du sud à travers les airs; or cette statue est mentionnée par Hiuan-tsang (*Vie*, p. 289; *Mémoires*, t. II, p. 243) comme étant dans la ville de Pi-mo 娑摩城. Il faut donc identifier le Han-mo de Song Yun avec le Pi-mo de Hiuan-tsang. — Enfin, Pi-mo étant à 300 *li* à l'est de Khoten, est vraisemblablement identique aussi à la ville de K'an 坎城 qui, d'après le *Tang chou* (cf. p. 390, n. 1, ligne 21) était à 300 *li* à l'est de Khoten. — D'après Stein (*Archaeological exploration in Chinese Turkestan*, p. 58-59), Pi-mo occupait l'emplacement appelé aujourd'hui Uzun-tati, entre Keriya et Khoten.

(5) Cette mesure de 16 pieds était consacrée par la tradition. Dans le kalpa de diminution, à l'époque où l'âge humain est de cent ans, les hommes sont grands de huit pieds: or, quand le Buddha fit son apparition dans le monde, sa taille était le double de celle des hommes: il était donc grand de seize pieds (cf. *Yogaçāstra*, cité dans *Trip. jap.*, xxxvii, fasc. 9, p. 23 ro). — Lorsque, en l'an 64 de notre ère, l'empereur Ming, de la dynastie Han, eut le fameux songe dans lequel il vit un homme d'or, on lui expliqua cette apparition en lui disant: « Dans l'occident, il y a un dieu dont le nom est Buddha; sa taille est de seize pieds et il a la couleur de l'or jaune » 西方有神名曰佛其形長丈六尺而黃金色 (*Heou han chou*, chap. cxviii, p. 5 v°). Ce texte prouve l'ancienneté de la tradition.

(6) 相好. Les 32 laksanas et les 80 anuvyañjanas. On en trouve l'énumération dans le *Vocabulaire bouddhique sanscrit-chinois* publié par de Harlez (*Toung pao*, t. vii, p. 364-372).

(7) D'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. II, p. 243), cette statue avait été faite par Udayana, roi de Kauçāmbi, et c'est de là qu'elle vint à travers les airs jusque sur le territoire de Khoten. Sous cette légende on retrouve le souvenir très net que l'art bouddhique de Khoten était originaire de l'Inde.

(8) TTPC: 于闐. HWTC: 于闐.

(9) TTPC: 載像歸. HWTC: 像載歸.

ces familles (1) ont quelque mal, ils appliquent une feuille d'or sur la statue à l'endroit où ils souffrent et sont aussitôt (2) miraculeusement guéris. Dans la suite les hommes qui, à côté de la statue (3), firent des statues de seize pieds et des édifices (4) et pagodes de toutes sortes furent au nombre de plusieurs milliers. Les oriflammes et les dais en soie brodée qui sont suspendus là se comptent aussi par myriades; plus de la moitié sont des oriflammes de l'empire des Wei; sur ces oriflammes, il y a des inscriptions en caractères *li* dont un grand nombre portent les dates de la dix-neuvième année *l'ai-ho* (495 ap. J.-C.), de la deuxième année *king-ming* (501 ap. J.-C.) et de la deuxième année *yen-tch'ang* (513 ap. J.-C.) (5); il y avait une seule oriflamme qui, à l'examen de la date, se trouva être une oriflamme de l'époque des Yao Ts'in (384-417 ap. J.-C.) (6).

Après huit cent soixante-dix huit *li* de marche vers l'ouest à partir de la ville de Han-mo (7), (les voyageurs) arrivèrent (8) au royaume de Yu-t'ien (Khoten) (9).

(1) TTPC: 戶人. HWTC: 人戶.

(2) Le mot 卽 est omis dans HWTC.

(3) TTPC: 像. HWTC: 此像.

(4) TTPC: 宮, mais indique en note la variante 像 qui est la leçon du HWTC.

(5) Ces dates prouvent la fréquence des rapports qui avaient existé peu avant le voyage de Song Yun entre la dynastie des Wei et le royaume de Khoten.

(6) TTPC: 姚秦. HWTC: 姚興. — Les Ts'in dont le nom de famille est Yao sont la dynastie des Ts'in postérieurs 後秦; cette dynastie, qui eut sa capitale à Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou), est représentée par trois empereurs: Yao Tch'ang 姚萇 (384-393), Yao Hing 姚興 (394-415) et Yao Hong 姚泓 (416-417). C'est sous le règne de Yao Hing què Fa-hien 法顯 partit de Tch'ang-ngan pour se rendre en Inde; il ne serait pas impossible que l'oriflamme vue par Song Yun dans la ville de Han-mo y eût été apportée par Fa-hien lui-même; la leçon « Yao Hing » (au lieu de Yao Ts'in) du HWTC ne pourrait que confirmer cette hypothèse.

(7) TTPC: 捍磨. HWTC: 捍磨.

(8) Le mot 至 est omis dans HWTC.

(9) Le village de Yôtkan, dans le canton de Borazan, à 7 miles à l'ouest de la ville actuelle de Ilchi (Khoten), marque l'emplacement de l'antique Yu-t'ien; Yu-t'ien était donc à peu près à mi-chemin entre le Youroung kâch et le Kara kâch. Cette identification, établie pour la première fois par Grenard, a été confirmée par Stein (*Archaeological exploration in Chinese Turkestan*, p. 29).

Le *Pei che* (chap. xcvii, p. 2 vo et 3 ro) nous fournit la notice suivante sur le pays de Khoten: « Yu-t'ien 于闐 est au nord-ouest de Tsiu-mo 且末, à plus de deux cents *li* au nord des Ts'ong-ling 蔥嶺; du côté de l'est, il est à quinze cents *li* de distance de Chan-chan 鄯善; du côté du sud, il est à trois mille *li* du royaume des Femmes 女國; (du côté de l'ouest), il est à mille *li* de Tchou-kin-po 朱俱波 (Karghalik); du côté du nord, il est à quatorze cents *li* de K'ieou-tseu 龜茲 (Koutcha). Il est à neuf mille huit cents *li* de Tai-tai (première capitale de la dynastie Wei, à l'est de l'actuel Ta-t'ong-fou 大同府 (dans le nord du Chan-si). Son territoire occupe une superficie de mille *li* de côté; des montagnes continues s'y succèdent. Sa ville capitale a de huit à neuf *li* de côté. De son ressort sont cinq grandes villes et plusieurs dizaines de petites villes. A trente *li* à l'est de la ville de Yu-t'ien 于闐城 est la rivière Cheou-pa 首拔河 de laquelle on tire du jade. Le sol y est favorable aux cinq sortes de céréales, ainsi qu'au mûrier et au chanvre. Dans les montagnes, il y a quantité de beau jade. Il s'y trouve d'excellents chevaux et des chameaux. Pour ce qui est des châtiments,

Le roi porte sur sa tête un bonnet doré qui ressemble à une crête de coq (1); derrière la tête pend une pièce de soie crue longue de deux pieds et large de cinq pouces qui sert d'ornement. Dans les cérémonies solennelles, il y a des tambours, des cornes, des gongs, des cymbales, un assortiment d'arcs et de flèches, deux pertuisanes, cinq lances; les porteurs de sabre qui entourent (le souverain) sont au nombre de moins de cent. Pour ce qui est de leurs mœurs, les femmes portent des pantalons et des vestes courtes, se ceignent de ceintures et galopent à cheval tout comme les hommes. Les morts sont brûlés par le feu, puis on recueille leurs ossements et on les enterre; on élève au-dessus un stûpa. Ceux qui sont en deuil se coupent les cheveux et se lacèrent le visage en signe d'affliction; lorsque leurs cheveux sont redevenus longs de quatre (2) pouces,

ceux qui ont commis un meurtre sont condamnés à mort; quant aux autres crimes, ils sont punis suivant leur gravité. En dehors de cela, les mœurs et les produits du pays sont sensiblement les mêmes qu'à K'ieou-tseu 龜茲 (Koutcha). On y a coutume d'honorer la religion bouddhique: les temples et les pagodes, les religieux et les religieuses y sont en fort grand nombre. Le roi est plus que tout autre croyant et respectueux; chaque fois qu'il y a un jour de jeûne, il ne manque pas d'aller en personne arroser et balayer (le temple), et faire des offrandes de nourriture. — A cinquante li au sud de la ville est le temple Tsan-mo 贊摩寺; c'est l'endroit où autrefois l'arhat et bhiksu Lou-tchan (Vairocana) 羅漢比丘盧旃 construisit pour le roi de ce pays le stûpa de la terrine renversée 覆盆浮圖; sur un rocher se trouve la place où un Pi-tche-fo 辟支佛 (Pratyekabuddha) marcha pieds nus; les deux empreintes s'y voient encore. — A cinq cents li à l'ouest de Yu-t'ien (Khoten) est le temple Pi-mo 比摩寺; c'est là, dit-on, que Lao-tseu se transforma en étranger et devint le Buddha 是老子化胡成佛之所. — Les mœurs (de ce pays) ne connaissent ni les rites ni la justice; le brigandage et la débauche y abondent. — Dans les divers royaumes qui s'étendent à l'ouest de Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan), les habitants ont les yeux profondément enfoncés et le nez proéminent; dans ce royaume seul le type n'est pas fort étranger et ressemble assez au type chinois. — A 20 li à l'est de la ville est une grande rivière qui coule vers le nord; on l'appelle la rivière Chou-tche 樹支水 (Youroung kâch); elle n'est autre que le Houang-ho 黃河 (allusion à la théorie qui admettait une communication souterraine entre le Lop-nor et le Houang-ho); elle porte aussi le nom de rivière Ki-che 計式水. A 15 li à l'ouest de la ville, il y a aussi une grande rivière appelée rivière Ta-li 達利水 (Kara-kâch); elle s'unit à la rivière Chou-tche et toutes deux ensemble coulent vers le nord. — Le *Pei che* raconte ensuite les événements au cours desquels le roi des T'ou-yu-houen, Mou-li-yen, chassé en l'année 445 par une armée chinoise, se rejeta sur Khoten et s'en empara après avoir tué le roi et avoir fait un grand carnage. Puis il parle de l'ambassadeur Sou-mou-kia 素目伽 (Sumukha?) que le roi de Khoten envoya en 470 à l'empereur Hiao-wen pour demander son appui contre les Jouan-jouan qui l'assiégeaient; l'empereur refusa d'acquiescer à ce désir (la traduction intégrale de ces textes se trouve dans Abel Rémusat, *Histoire de la ville de Khotan*, p. 21 et 25-27).

(1) 王頭著金冠似雞幘. L'expression 雞幘 se retrouve dans une poésie de Mei Yao-tch'en (1002-1060) sur les fleurs à crête de coq, c'est-à-dire sur les amarantes (梅堯臣 雞冠花詩, cité dans le *Pei wen yun fou*): 乃有秋花實全如雞幘丹. il y a certes les grains des fleurs d'automne qui ressemblent parfaitement au rouge de la crête de coq. La leçon 侶 du HWTC est, comme me l'indique M. Pelliot, une faute pour 侶 = 似.

(2) Le TTPC donne ici la leçon 飾, caractère qui ne se trouve pas dans le dictionnaire de K'ang-hi; Giles (*Dict.*, n° 9908) le donne comme une autre graphie de 飾, qui est la leçon du HWTC.

(3) TTPC: 四, mais indique la variante 五 « cinq » qui est la leçon du HWTC.

alors ils reprennent leur train de vie ordinaire (1). Le roi seul, à sa mort, n'est pas brûlé; on le place dans un cercueil et on va au loin l'enterrer dans la campagne; on élève là un temple funéraire où on célèbre des sacrifices; à des époques déterminées on pense à lui (2).

Le roi de Yu-t'ien (Khoten) ne croyait pas à la loi bouddhique; il y eut un marchand qui amena avec lui un bhikṣu nommé P'i-lou-tchan (Vairocana) (3) jusque sous un abricotier au sud de la ville; (puis) il se rendit auprès du roi pour se soumettre au châtement, disant: « Maintenant, je suis venu en prenant sur moi d'amener un çramaṇa d'un royaume étranger; il se trouve sous un abricotier au sud de la ville. » En apprenant cela, le roi entra soudain en fureur; il alla aussitôt voir P'i-lou-tchan (Vairocana) (4). P'i-lou-tchan (Vairocana) lui dit: « Jou-lai (le Tathāgata) m'a envoyé ici pour vous ordonner, ô roi, de faire un stūpa du pātra renversé (5), pour qu'ainsi Votre Majesté jouisse d'une pros-

(1) 卽就平常. C'est-à-dire que, à ce moment, le deuil est considéré comme terminé.

(2) 以時思之. Peut-être faut-il lire 以時祀之 « on lui sacrifie à des époques déterminées. »

(3) TTPC: 有商將一比丘石 (一作名) 毘盧旃. HWTC: 有商胡將一比丘石 毘盧旃. J'adopte la leçon du TTPC avec la variante 名 au lieu de 石. D'après Hiuan-tsang (trad. Julien, *Vie*, p. 282; *Mémoires*, t. II, p. 227), Vairocana était venu du Cachemire. Il ne faut pas confondre, comme le fait Eitel (*Handbook*, 2<sup>e</sup> éd., p. 192); ce Vairocana qui introduisit le Bouddhisme à Khoten avec le religieux du même nom qui fut au Tibet le contemporain de Padmasambhava (VIII<sup>e</sup> siècle).

(4) TTPC: 毘盧旃. HWTC: 毘盧旃. Même variante toutes les fois que reparaît le nom de Vairocana.

(5) L'expression 覆盆浮圖 est embarrassante. Elle se retrouve dans le texte que nous avons cité plus haut du *Pei che* (cf. p. 393, n. 9), mais sans que rien vienne l'éclaircir. Le mot 盆 désigne un plat creux ou une terrine; mais il est à remarquer que, dans les premiers temps du bouddhisme en Chine, il fut employé pour désigner le bol ou pātra des religieux (cf. le *Yu lan p'en king*); on pourrait donc comprendre les mots 覆盆 comme signifiant le pātra renversé. Plus loin, on rencontre l'expression 覆瓮 « le pot renversé ». A mon avis donc, le stūpa dont il est ici question devait se terminer en haut par une partie affectant la forme d'un pātra renversé. Cette opinion se trouve confirmée par un passage de Hiuan-tsang (*Sī yu ki*, chap. I, dans *Trip. jap.* de 1880-1885, vol. xxxv, fasc. 7, p. 5 vo) que A. Foucher a eu l'obligeance de me signaler. Le Buddha, voulant donner aux deux premiers fidèles laïques une leçon de choses sur l'art de construire un stūpa, procède de la manière suivante: il prend son saṅghāṭi qu'il plie en carré et qu'il étend à terre; par dessus, il place son uttarasaṅghāṭi. et par-dessus encore son saṅkaksīkā; il y ajoute son pātra renversé et dresse son bâton orné d'étain (*khakkara*); c'est en suivant cet ordre, (dit-il,) qu'on fait un stūpa. 以僧伽旃方疊布下. 次鬱多羅僧. 次僧却崎. 又覆鉢. 豎錫杖. 如是次第爲壑塔波. Julien (*Mémoires de H. T.*, t. I, p. 33) n'a rien compris à ce passage dont Beal a mieux vu le sens (t. I, p. 471). « Les trois vêtements du Buddha, m'écrivit A. Foucher, pliés en autant de carrés, le plus grand en-dessous, le plus petit en-dessus, représentent les trois terrasses quadrangulaires rentrantes; le pātra renversé figure le dôme et le bâton du religieux, planté sur le tout, le mât du pinacle. Dans le texte de Song Yun, le çramaṇa étranger demanderait en somme au roi de construire un édifice du modèle bouddhique consacré, et ce serait parce que le premier bâtiment, ne répond pas à ce desideratum qu'il est anéanti; le roi se déciderait alors à élever un stūpa dans les formes prescrites. »

périté éternelle et grande. » Le roi répondit : « Si vous me faites (1) voir le Buddha, j'obéirai alors à cet ordre. » P'i-lou-tchan (Vairocana) fit résonner la cloche (2) pour avertir le Buddha; (celui ci) envoya aussitôt Lo-heou-lo (Rāhula) (3) qui changea sa propre forme et prit celle du Buddha; venant à travers l'espace, il fit paraître (4) le vrai visage (5) (du Buddha). Le roi se prosterna par terre tout de son long (6). Alors, au pied de l'abricotier il éleva une demeure-servant de temple; il y représenta par le dessin (7) l'image de Lo-heou-lo (Rāhula); puis soudain ce bâtiment s'anéantit spontanément (8). Le roi de Yu-t'ien (Khoten) construisit un nouveau vihāra (9) pour y abriter l'image), et fit en sorte que cette image (10), quoique placée sous le pot renversé (11), sortit

(1) TTPC: 令. HWTC: 使.

(2) TTPC: 鳴鐘. HWTC: 鳴鐘聲.

(3) Son fils aîné, celui qu'enfant Yaçodharā.

(4) TTPC: 現. HWTC: 見.

(5) L'expression 眞容 désigne la reproduction exacte de la personne du Buddha; c'est pourquoi on l'applique souvent à la célèbre statue du Buddha qui se trouvait dans le temple Mahābodhi, et qui passait pour avoir été faite par Maitreya (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. Julien, t. 1, p. 467-468, et Foucher, *Iconographie bouddhique*, p. 91-93). Ainsij; le pèlerin Yi-tsing écrit (*Si yu k'ieou fa kao seng tchouan*, chap. 1, biogr. de Hiuan-tchao): 仰茲氏所制之眞容 « il admira (dans le temple Mahābodhi) la figure véritable qui a été faite par Maitreya »; et, plus loin (*ibid.*, chap. II, biogr. de Hiuan-k'oueï), Yi-tsing dit qu'il alla lui-même dans le temple Mahābodhi et y adora l'image de la vraie figure 後往大覺寺禮眞容像. — L'auteur du *Fo tsou t'ong ki* (chap. xxxii, p. 35 vo), parlant à son tour des voyages d'Yi-tsing, dit: 大覺寺禮眞像 « dans le temple Mahābodhi, il adora la véritable image »; et un commentateur ajoute: 菩提道場金剛座處 « à l'endroit du Bodhimanda Vajrāsana », c'est-à-dire à l'endroit qui est l'aire de l'intelligence parfaite et le trône de diamant. — L'inscription chinoise datée de l'an 1022 qui se trouve à Bodh-Gayā mentionne aussi: 覺座眞容 « la vraie figure du (c'est-à-dire qui est sur le) trône de l'intelligence »; l'expression « trône de l'intelligence » résume ici en elle les deux termes Bodhimanda et Vajrāsana.

(6) 五體投地 « des cinq parties du corps il se jeta à terre ». Cette expression correspond au sanscrit *pañcāṅga*; les cinq parties du corps sont la tête et les quatre membres.

(7) 畫作. Cette expression paraît désigner plutôt une fresque qu'une statue.

(8) C'est bien le temple qui s'anéantit, comme le prouve le mot 更 de la phrase suivante.

(9) 精舍. D'après le texte du *Pei che* que nous avons cité plus haut (p. 393, n. 9), et d'après le *Tcheou chou* (chap. L, p. 5 r°), ce temple se serait appelé le temple Tsan-mo et se serait trouvé à cinquante *li* au sud de la ville. D'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. II, p. 227, et *Vie*, p. 282), il était à environ dix *li* au sud de la ville. Après avoir raconté l'histoire de Vairocana, le biographe de Hiuan-tsang (*Vie*, p. 284) ajoute: « On voit, par ce qui précède, que le (sanjharāma) fut le premier qu'on éleva dans ce royaume. »

(10) TTPC: 令覆覺之影. HWTC: 令之覆瓦之影. La leçon 覆覺 est évidemment préférable, étant à peu près synonyme de l'expression 覆盆 que nous avons trouvée plus haut (p. 395, n. 5).

(11) Le texte est ici assez obscur: 令覆覺之影恒出屋外. Le sens me paraît être que, bien que l'image 影 eût été, suivant les instructions de Vairocana, placée sous une coupole en forme de pātra renversé 覆盆, elle semblait cependant sortir au-dehors de l'édifice même qui la contenait, et ce prodige causait de nombreuses conversions.

constamment en dehors du bâtiment; parmi ceux qui la voient, il n'en est aucun qui ne fasse retour (à la foi bouddhique) (1). Dans ce lieu, il y a les bottes d'un Pi-tche-fo (Pratyekabuddha) (2); elles se sont conservées jusqu'à maintenant sans s'altérer; elles ne sont ni en cuir ni en soie (3) et personne n'a pu discerner (en quoi elles étaient faites). Le territoire du royaume de Yu-t'ien (Khoten) n'a pas plus de trois mille li environ de l'est à l'ouest.

Le vingt-neuvième jour du septième mois de la deuxième année *chen-koueï* (519), (Song Yun) entra dans le royaume de Tchou-kiu-po (Karghalik) (4); les

(1) L'expression 回向 a ici son sens usuel de « revenir vers ». On sait que, dans certains textes bouddhiques, cette expression prend une valeur théologique spéciale et désigne l'effet en retour que produisent les bonnes œuvres pour le salut des autres êtres (sanskrit *pariṇāmanā*; cf. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, p. 108).

(2) 其中有辟支佛靴. Cf. *Tcheou chou*, chap. L, p. 5 r° : 石上有辟支佛 跋處雙跡猶存 « Sur une pierre il y a la place des pieds d'un Pratyekabuddha; les deux empreintes sont encore bien conservées ». Le *Pei che* (chap. xcvii, p. 2 v°) donne le même témoignage, mais il écrit 跣 au lieu de 跋, ce qui donne à entendre que les pieds étaient nus.

(3) TTPC: 非皮非縑. HWTC: 非皮綵.

(4) 朱駒波. L'auteur du *Pei che* (chap. xcvii) consacre deux notices à ce royaume qu'il mentionne sous deux noms différents; il commence d'abord par le citer sous le nom de Si-kiu-pan 悉居半, puis, quelques pages plus loin, quand, après avoir parlé des Hephthalites, il puise ses renseignements dans la relation de Houei-cheng, il parle du royaume de Tchou-kiu 朱居 sans s'apercevoir que ce pays est identique à celui de Si-kiu-pan. Voici la première de ces deux notices: (chap. xcvii, p. 3 v°) « Le royaume de Si-kiu-pan 悉居半 est l'ancien royaume de Si-ye 西夜, qu'on appelait aussi Tseu-ho 子合; son roi est surnommé Tseu-ye-hou-kien 其王號子冶呼健; il est à l'ouest de Yu-t'ien 于闐 (Khoten) et à 12.970 li de Tai 代 (où se trouvait l'ancienne capitale des Wei). Au début de la période *t'ai-yen* (435-439), il envoya des ambassadeurs apporter des offrandes, et dans la suite, le tribut et les ambassades ne s'interrompirent plus ». Si-ye et Tseu-ho sont deux royaumes qui sont mentionnés dans le chapitre xcvi du *Ts'ien han chou*; Si-ye est communément identifié avec Yul-arik 裕勒阿里克, et Tseu-ho avec Khoukhe-yar (Kougiar) 庫克雅爾 (cf. *Si yu t'ong wen tche*, chap. III, p. 23-24, et *Ta ts'ing yi t'ong tche*, chap. ccccix, troisième partie); ces deux localités toutes voisines l'une de l'autre sont à 300 li au sud de Yarkand; on les trouvera marquées sur la carte I de Sven Hedin (*Petermann's Mitth., Ergänzungsheft* n° 131). Quant au dire du *Pei che* que le roi de Si-kiu-pan est appelé Tseu-ye-hou-kien, il n'est qu'une méprise de l'auteur qui a mal lu le texte du *Ts'ien han chou* (chap. xcvi) ainsi conçu: 西夜國王號子冶呼健谷 « le roi de Si-ye a le surnom de roi de Tseu-ho; il a le siège de son gouvernement dans la vallée de Hou-kien ». — Voici d'autre part la seconde notice du *Wei choü* (chap. xcvii, p. 11 r°): « Le royaume de Tchou-kiu 朱居 est à l'ouest de Yu-t'ien (Khoten). Les habitants demeurent dans les montagnes; ils ont du blé et beaucoup d'arbres et de fruits. Ils adorent tous le Buddha; leur langage est analogue à celui de Yu-t'ien (Khoten); ils sont soumis aux Ye-ta 猓嗟 (Hephthalites). » — Si maintenant nous nous adressons au *T'ang chou* (chap. ccxxi a, p. 9 v°), nous y lisons: « Le Tchou-kiu-po 朱俱波 est appelé aussi Tchou-kiu-p'an 朱俱槃; c'est le royaume de Tseu-ho 子合 de l'époque des Han; il s'est annexé tout le territoire des quatre principautés de Si-ye 西夜, P'ou-li 蒲犁, Yi-nai 依耐 et Tō-jo 得若. » Nous avons déjà vu que Tseu-ho était identifié avec Khoukhe-yar, et Si-ye avec Yul-arik. Quant aux trois royaumes de P'ou-li, Yi-nai et Tō-jo, les deux premiers sont cités dans le chapitre xcvi du *Ts'ien han chou*, et le troisième dans le chapitre cxviii du *Heou han chou*; ils étaient fort rapprochés les uns des autres; le *Si yu t'ong wen tche*

habitants demeurent dans les montagnes; les cinq sortes de céréales <sup>(1)</sup> y sont fort abondantes. La nourriture (des gens de ce pays) consiste en blé mêlé à du levain <sup>(2)</sup>; ils ne permettent pas de tuer (les animaux) et, quand on mange de la viande, c'est celle d'un animal mort naturellement. Leurs mœurs et leur langage ressemblent à ceux de Yu-t'ien (Khoten); leur écriture est la même que celle des P'o-lo-men (Brahmanes=Hindous). Les limites de ce royaume sont telles qu'on en peut faire le tour en cinq jours de marche.

Au début du huitième mois (519), (Song Yun) entra sur le territoire du pays de Han-p'an-t'o (Tach-kourgane) <sup>(3)</sup>. Après avoir marché vers l'ouest

(chap. III, p. 27-28) identifie le P'ou-li et le Tō-jo avec le K'o-p'an-t'o 渴槃陀 de l'époque des Tang qui, comme nous le montrerons dans une note suivante, doit être le Sarikol ou région de Tach-kourgane. Mais on voit, par l'histoire même des Tang, que le K'o-p'an-t'o, tout en reconnaissant peut-être la suprématie du Tchou-kiu-po, en était distinct. En définitive donc, il semble que, si l'on s'en rapporte aux auteurs chinois modernes, c'est à Khoukhe-yar (Kougiar) qu'il faudrait placer le centre du royaume de Tchou-kiu-po. Cependant, il importe de tenir un plus grand compte de la topographie réelle que des traditions des érudits chinois; or, comme me l'a fait remarquer M. A. Stein, Karghalik, au sud de Yarkand, est sur la route de Khoten à Tach-kourgane, tandis que le canton montagneux de Khoukhe-yar est en dehors de la voie habituellement suivie par les voyageurs; d'autre part, Karghalik est, selon toute vraisemblance, le Tchō-keou-kia 訶句迦 de Hiu-an-tsang; quoique les deux noms de Tchou-kiu-po et de Tchō-keou-kia soient assez dissemblables, il faut donc admettre qu'ils s'appliquent tous deux à la même localité, laquelle n'est autre que Karghalik.

(1) TTPC: 五穀. HWTC: 五果.

(2) TTPC: 糲麥. HWTC: 麥麩 « du blé et du son ».

(3) 漢盤陀. Ici, comme pour le royaume précédent, nous avons deux notices distinctes dans le *Pei che*. Voici la première (chap. xcvi, p. 3 v°): « Le royaume de K'iu-an-yu-mo 權於摩 est l'ancien royaume de Wou-tch'a 烏秣. Le roi réside dans la ville de Wou-tch'a. (Ce pays) est au sud-ouest de Si-kiu-pan 悉居半 (Karghalik) et est à 12.970 li de Tai 代 (près de Ta-t'ong-fou, prov. du Chan-si) ». La seconde notice est ainsi conçue (chap. xcvi, p. 11 v°): « Le royaume de K'o-p'an-t'o 渴槃陀 est à l'est des Ts'ong-ling 蔥嶺 (monts des Oignons) et à l'ouest de Tchou-kiu-po 朱駒波 (Karghalik); un fleuve (une des branches supérieures de la rivière de Yarkand) traverse ce pays et coule vers le nord-est. Il s'y trouve de hautes montagnes; même en été le givre et la neige y restent accumulés. Ce pays aussi (c'est-à-dire comme celui de Tchou-kiu ou Tchou-kiu-po) pratique la religion bouddhique et est soumis aux Ye-ta (Hephtalites) ». On pourrait être tenté au premier abord de considérer ces deux royaumes de K'iu-an-yu-mo et de K'o-p'an-t'o comme différents l'un de l'autre; on pourrait dire que, si K'o-p'an-t'o est Tach-kourgane, comme l'ont établi Yule (Introd. au livre de Wood, *Journey to the sources of the Oxus*, p. XLVIII) et M. A. Stein (*Archaeological Exploration in Chinese Turkestan*, p. 11 et suiv.), le nom de Wou-tch'a, d'autre part, rappelle singulièrement celui de Wou-cha 烏鐵 donné par Hiu-an-tsang à une localité que Vivien de Saint-Martin identifie avec Inggachar, plus près de Kachgar que de Tach-kourgane. Mais le fait que le royaume de K'iu-an-yu-mo (l'ancien Wou-tch'a) se trouvait au sud-ouest de Tchou-kiu-po (Karghalik) nous interdit de le placer si loin dans le nord; nous considérons donc comme très digne de créance l'opinion du *Ta ts'ing yi t'ong tche* (chap. cccxx, 8e partie) qui admet que le K'iu-an-yu-mo et le K'o-p'an-t'o sont une seule et même région. — Quand il s'agit de localiser le K'o-p'an-t'o, le *Si yu t'ong wen tche* (chap. III, p. 27-28, nous fournit les deux noms de Serleg 塞爾勒克 et de Kartchou 喀爾楚 ou Ketchut 喀楚特. Je ne sais pas à quoi s'applique exactement le nom de Serleg; mais, quand au nom de Kartchou ou Ketchut, Yule (Introduction au livre de Wood, p. LV) a bien montré que c'était une dénomin-

pendant six jours <sup>(1)</sup>, il fit l'ascension des monts des Oignons (Ts'ong-ling); puis, marchant encore vers l'ouest pendant trois jours, il arriva à la ville de Po-yu <sup>(2)</sup>. Trois jours après, il arriva aux montagnes Pou-k'o-yi <sup>(3)</sup>. Cet endroit est extrêmement froid; été comme hiver, la neige y reste accumulée. Dans les montagnes se trouve un lac <sup>(4)</sup>; un dragon venimeux y demeurait; autrefois <sup>(5)</sup> il y eut un marchand qui s'arrêta pour faire halte à côté du lac; il arriva que le dragon s'irrita et, par la force d'une incantation magique, tua le marchand. Le roi de (Han-) p'an-t'o, ayant appris cela, laissa le pouvoir à son fils <sup>(6)</sup> et se rendit dans le royaume de Wou-teh'ang <sup>(7)</sup> (Udyāna) pour y apprendre les incantations magiques des P'o-lo-men (Brahmanes) <sup>(8)</sup>; en l'espace de quatre années, il

---

tion tirée vraisemblablement du nom de l'état de Kanjut ou Hunza, et désignant à tort le district de Sarikol dont la ville principale est Tach-kourgane. — L'orthographe du nom que le *Pei che* écrit K'o-p'an-t'o 渴槃陀 est très variable; la relation de Song Yun donne, comme nous l'avons vu, la leçon Han-p'an-t'o 漢盤陀; le *Tang chou* (chap. CCXXI, a, p. 9 v<sup>o</sup>) fournit les lectures Ho-p'an-t'o 喝盤陀, Han-t'o 漢陀, K'o-kouan-t'an 渴館檀, et K'o-lo-t'o 渴羅陀; Hiuan-tsang écrit Kie-p'an-t'o 竭盤陀; enfin l'auteur du *Siu kao seng tchouan* (*Trip. jap.*, vol. xxxv, fasc. 2, p. 91 r<sup>o</sup> et 92 v<sup>o</sup>) adopte l'orthographe K'o-lo-p'an-t'o 渴羅槃陀, ce qui prouve que le nom ainsi transcrit devait être Karband ou Garband. L'orthographe de Hiuan-tsang supposait déjà cet *r* à l'intérieur du mot, car, l'ancienne prononciation du mot 竭 comportant un *t* final, ce caractère transcrit la syllabe *gar* ou *kar*; cf. plus loin 摩竭 = makara, 那竭城 = ville de Nagara.

(1) TTPC: 六日. HWTC: 六月. Cette dernière leçon est évidemment fautive.

(2) TTPC: 鉢孟城. HWTC: 鉢猛城 « ville de Po-mong ». Dans le texte du TTPC, il est possible que 孟 soit une faute et qu'il faille lire 孟.

(3) 不可依山. Littéralement « les montagnes sur lesquelles on ne peut pas s'appuyer ».

(4) On ne saurait identifier ce lac avec le grand lac du dragon 大龍池 qui, au témoignage de Hiuan-tsang (*Vie*, p. 271; *Mémoires*, tome II, p. 208), se trouvait dans la vallée de Po-mi-lo 波詠羅川. En effet, la vallée de Po-mi-lo était à cinq cents li à l'ouest du royaume de Kie-p'an-t'o (Tach-kourgane); or il résulte des indications mêmes de Song Yun que le lac dont il parle était sur le territoire de Tach-kourgane, et à l'est de cette ville. Voici en effet les renseignements qu'il nous donne sur son itinéraire: le 29<sup>e</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois de l'année 519, il entre dans le royaume de Tchou-kiu-po (Karghalik); au commencement du 8<sup>e</sup> mois, il pénètre dans le royaume de Han-p'an-t'o, c'est-à-dire qu'il atteint la limite orientale du territoire placé sous la juridiction du prince qui résidait à Tach-kourgane; six jours après, il commence l'ascension des Ts'ong-ling; après trois autres jours, il parvient à la ville de Po-yu; trois jours encore et il arrive aux montagnes Pou-k'o-yi où se trouve l'étang jadis habité par un nāga. Après quatre jours d'une marche fort pénible dans la montagne, le voyageur trouve la capitale du royaume de Han-p'an-t'o, c'est-à-dire Tach-kourgane; on devait alors avoir dépassé de fort peu le milieu du huitième mois. Puis, sans aucune description de l'itinéraire suivi, Song Yun annonce son arrivée dans le Po-ho (Wakhān) vers le milieu du neuvième mois. Il est vraisemblable que Song Yun se rendit de Tach-kourgane dans le Wakhān en traversant la passe Wakhjir qui mène du district de Tâghdoubâsch dans le bassin de l'Oxus.

(5) Mon édition (publiée en 1791) du HWTC donne ici la leçon 昔, de même que le TTPC. Mais le *Kouang han wei ts'ong chou* présente la leçon fautive 皆.

(6) TTPC: 捨位與子. HWTC: 捨子.

(7) TTPC: 烏場國. HWTC: 烏婁國.

(8) Parlant de l'Udyāna, Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 131) nous dit que « la science des formules magiques est devenue chez eux un art et une profession » 禁呪爲藝業.

acquiesça entièrement <sup>(1)</sup> cette science ; quand il revint pour reprendre la dignité royale, il retourna exorciser le dragon du lac <sup>(2)</sup> ; le dragon se transforma en homme, se repentit de ses fautes et vint vers le roi ; le roi le bannit alors <sup>(3)</sup> dans les monts Ts'ong-ling, à une distance de plus de deux mille *li* <sup>(4)</sup> de ce lac. (Ce roi) est l'ancêtre à la treizième génération du roi actuel de ce royaume.

A partir de là, en allant vers l'ouest, le chemin dans la montagne est oblique et incliné ; les escarpements périlleux <sup>(5)</sup> s'étendent sur une longueur de mille *li* ; les falaises suspendues (dans les airs) s'élèvent à une hauteur de quatre-vingt mille pieds ; des obstacles qui atteignent jusqu'au ciel, c'est en vérité là qu'il s'en trouve ; le T'ai-hang <sup>(6)</sup> et Mong-men <sup>(7)</sup>, par comparaison avec cela, ne sont point <sup>(8)</sup> périlleux ; la passe Hiao <sup>(9)</sup> et le versant de Long <sup>(10)</sup>, si on les compare à ceci <sup>(11)</sup>, sont unis. A partir du moment où on est entré dans les monts des Oignons (Ts'ong-ling), à chaque pas on s'élève graduellement ; il en est ainsi pendant quatre jours et alors on atteint le sommet ; il semble que <sup>(12)</sup>, par rapport à la plaine <sup>(13)</sup>, on soit là vraiment à mi-chemin du ciel <sup>(14)</sup>. Le royaume de Han-p'an-t'o (Tach-kourgane) est exactement au faite de la montagne. A l'ouest des monts des Oignons (Ts'ong-ling), les rivières coulent toutes vers

---

(1) TTPC : 盡. HWTC : 善 « très bien ».

(2) TTPC : 復呪池龍. HWTC : 就池咒龍 « il se rendit au lac et exorcisa le dragon ».

(3) TTPC : 王卽徙之. HWTC : 王卽位徙之. Le mot 位 est une superfétation inexplicable.

(4) TTPC : 二千餘里. HWTC : 二十餘里 « plus de vingt *li* », ce qui est absurde.

(5) Le TTPC donne la leçon 長坂 « de longs escarpements », mais en indiquant la variante 危 « périlleux » qui se trouve dans le HWTC, et que j'adopte dans ma traduction.

(6) Le T'ai-hang 太行 est la chaîne de montagnes qui décrit un quart de cercle autour de la plaine du Tche-li à l'ouest et au nord ; elle commence à la préfecture de Houai-k'ing dans la province de Ho-nan,

(7) Mong-men 孟門 est un défilé qui est mentionné dans le *Tso tchouan*, à la date de 550. Kiang Yong (*H. T. K. K.*, chap. CCLIV, p. 8<sup>re</sup>) le place dans la sous-préfecture de Houei 輝, préfecture de Wei-houei, province de Ho-nan.

(8) TTPC : 非. HWTC : 匪.

(9) La passe Hiao 峯關 se trouvait à une cinquantaine de *li* au nord de la sous-préfecture de Yong-ning 永寧, préfecture et province de Ho-nan. Cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr. tome II, p. 38, n. 1.

(10) TTPC : 壠坂. HWTC : 隴坂. Sur le territoire de la préfecture secondaire de Ts'in 秦, province de Kan-sou.

(11) TTPC : 方此. HWTC : 對此 « si on les met en regard de ceci ».

(12) Le mot 依 est ici l'équivalent de l'expression 依稀 « sembler, paraître ».

(13) TTPC : 依約中下實半天矣. HWTC : 依約中夏實半天矣. Si on admet cette dernière leçon, on pourrait traduire : « il semble que, par rapport à la Chine (Tchong-hia), on soit là vraiment à mi-chemin du ciel. »

(14) C'est-à-dire que ce pays est si élevé qu'il est comme à mi-distance entre la plaine et le ciel.

l'ouest (1); on dit communément que c'est là le centre du ciel et de la terre (2). Les habitants captent les cours d'eau pour (3) faire leurs semailles; en apprenant que, dans le Royaume du milieu, les agriculteurs attendaient la pluie pour faire les semailles (4), ils se mirent à rire et dirent: « Comment peut-il se faire que tout le monde désire du ciel la même chose (5)? » A l'est de la ville est la rivière Mong-tsin (6); elle coule vers le nord-est dans la direction de Cha-lei (Kachgar) (7). Les monts des Oignons (Ts'ong-ling) sont très élevés; il n'y pousse ni herbes ni arbres. En ce temps, c'était le huitième mois et la température était déjà devenue froide (8); le vent du nord chassait les oies sauvages et il y avait de la neige volante sur une étendue de mille *li*.

La seconde décade du neuvième mois, (les voyageurs) entrèrent dans le royaume de Po-ho (9) (Wakhân); (là se trouvent) de hautes montagnes et des gorges profondes et les chemins y sont périlleux comme il en avait toujours été jusqu'alors. L'endroit où réside le roi de ce royaume a pour remparts les montagnes mêmes; en fait de vêtements et de parures, les habitants n'ont que des habits de feutre (10). Le pays est extrêmement froid; on creuse des cavernes pour y demeurer; comme le vent et la neige sont intenses, bêtes et gens

---

(1) Le TTPC indique qu'un texte ajoute ici les deux mots 入海 « et se jettent dans la mer ». Le HWTC ajoute les trois mots 入西海 « et se jettent dans la mer d'Occident ».

(2) Ici, l'idée est que ce pays est le centre de l'univers.

(3) TTPC: 以. HWTC: 而.

(4) TTPC: 聞中國田待雨而種. Le HWTC écrit 闕 au lieu de 田, ce qui n'offre aucun sens.

(5) Au moment où les uns voudraient le beau temps, d'autres désirent la pluie; comment donc le ciel peut-il satisfaire tout le monde en même temps?

(6) 孟津河. Ce doit être le haut cours de la rivière de Yarkand.

(7) Le royaume de Sou-lei 疎勒 (Kachgar) est aussi appelé Cha-lei 沙勒; cf. *Wou-k'ong*, Journ. as., sept.-oct. 1895, p. 362.

(8) TTPC: 冷. HWTC: 寒.

(9) Dans le tableau de l'organisation administrative établie par les Chinois en 661 dans les pays du bassin de l'Oxus, le nom de Po-ho 鉢和 est celui d'un arrondissement du pays de Hou-mi-to 護密多 (cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 71 note, p. 64, n. 7. et p. 279). Or le Hou-mi-to ou Hou-mi est le Wakhân, puisque la capitale que lui assigne le *Tang chou*, Sai-kia-chen 塞迦審, et la capitale qu'indique Hiuan-tsang, Houen-t'o-to 昏馱多, correspondent respectivement aux villes d'Ischkeschm et de Kandout, sur la rive gauche du Pandj (cf. Marquart, *Érânsahr*, p. 224). La notice du *Pei che* (chap. xcvii, p. 11<sup>re</sup>) est ainsi conçue: « Le royaume de Po-ho (Wakhân) est à l'ouest du K'o-p'an-t'o (Tach-kourgane); ce pays est encore plus froid (que Tach-kourgane). Bêtes et gens y demeurent en commun; on fait des antres dans la terre pour y demeurer. En outre, il y a de grandes montagnes neigeuses qui, de loin, apparaissent comme des pics d'argent. Les habitants de ce pays ne se nourrissent que de galettes et de grain grillé; ils boivent de l'eau-de-vie de grain; ils s'habillent de feutre et de fourrures. Il y a là deux routes; l'une va à l'ouest vers les Ye-ta (Hephthalites); l'autre se dirige au sud-ouest sur le Wou-tch'ang (Udyâna). Ce pays, lui aussi, est gouverné par les Ye-ta (Hephthalites). »

(10) TTPC: 氈. HWTC: 氈. Ce dernier caractère ne se trouve pas dans le dictionnaire de K'ang-hi. [C'est manifestement une graphie vulgaire de 氈, sur le type de 埴 = 壇. — P. Pelliot.]

se pressent les uns contre les autres. A la limite méridionale de ce royaume il y a de grandes montagnes neigeuses; le matin, (la neige) fond et se congèle le soir; de loin elles apparaissent comme des pics de jade.

Au début du dixième mois (1), (les voyageurs) arrivèrent (2) dans le royaume des Ye-ta (Hephthalites) (3). Les champs cultivés y sont fort nom-

(1) TTPC : 十月之初. HWTC : 十月初旬 « dans la première décade du dixième mois »

(2) TTPC : 至. HWTC : 入 « entrèrent dans ».

(3) TTPC : 嚙噠. HWTC : 嚙噠. Le *Pei che* (chap. xcvii, p. 10 vo-11 ro) nous fournit sur les Hephthalites la notice suivante : « Le royaume des Ye-ta 嚙噠 est de la race des Ta Yue-tche 大月支; on dit aussi qu'il est un rameau détaché des Kao-kiu 高車. Originellement, les (Ye-ta) sont sortis des pays situés au nord de la barrière (c'est-à-dire au nord de la frontière chinoise); partis du Kin-chan 金山 (Altai), ils se dirigèrent vers le sud et s'établirent à l'ouest de Yu-t'ien 于闐 (Khoten); leur capitale est à plus de deux cents *li* au sud de la rivière Wou-hou 烏許 (Oxus); elle est distante de Tch'ang-ngan 長安 de dix mille cent *li*. Leur roi réside dans la ville de Pa-ti-yen 拔底延城 (Bâdhaghis) (a), qui n'est autre que (ce qu'on appelle) la ville de la résidence royale 王舍城; cette ville a plus de dix *li* de côté; il s'y trouve beaucoup de temples et de pagodes qui sont tous ornés d'or. Leurs mœurs sont à peu près les mêmes que celles des Tou-kiue 突厥. Suivant leur coutume, les frères ont en commun une même épouse; si un mari n'a pas de frères, sa femme porte sur la tête un bonnet à une seule corne; s'il a des frères, (la femme) ajoute à son bonnet (des cornes) en nombre égal à celui des frères. Sur leurs vêtements ils mettent un réseau de cordons. Tous ont la tête rasée. Leur langue n'est pas la même que celle des Jouan-jouan 蠕蠕, des Kao-kiu 高車 et des divers peuples Hou 諸胡. Leur population est d'environ cent mille personnes. Ils n'ont pas de villes (b) et se déplacent à la recherche des eaux et des pâturages. Ils se font des habitations en fentre. En été, ils se transportent dans des lieux frais; en hiver, ils vont dans des endroits tempérés. Ils répartissent leurs femmes dans des lieux divers qui sont parfois distants les uns des autres de deux cents ou de trois cents *li*. Leur roi se déplace en faisant une tournée et il occupe chaque mois un endroit différent; au moment des froids de l'hiver, pendant trois mois il reste sédentaire. La dignité royale ne se transmet pas nécessairement aux fils; parmi les fils et les frères cadets (du roi), c'est le plus capable qui, à sa mort, en hérite. Dans ce royaume, il n'y a pas de chars, mais seulement des caisses de chars (c); il s'y trouve beaucoup de chameaux et de chevaux. Les châtiments qu'on y applique sont d'une extrême sévérité; pour un vol, quelle qu'en soit l'importance, (le coupable) est toujours coupé par le milieu du corps et le vol est remboursé au décuple. Quand un homme meurt, s'il est riche, on lui fait une sépulture avec des pierres amoncelées; s'il est pauvre, on fait un trou dans le sol et on l'y enterre; on met dans la tombe tous les objets qui étaient à l'usage personnel du mort. Ces gens sont violents et braves et sont bons guerriers. Dans les contrées d'occident, le K'ang-kiu 康居 (Sogdiane), Yu-t'ien 于闐 (Khoten), Cha-lei 沙勒 (Kachgar), Ngan-si 安息 (Boukhâra) et plus de trente petits royaumes divers leur furent tous soumis. Ils eurent alors la réputation d'être un puissant État. Ils s'allièrent par des mariages aux Jouan-jouan 蠕蠕 (d). A partir de la période *t'ai-ngan* (455-459), ils envoyèrent constamment des ambassadeurs rendre hommage à la cour et apporter tribut. A la fin de la période *tcheng-kouang* (520-524), ils envoyèrent en tribut un lion (e); lorsque (ce lion) fut arrivé à Kao-p'ing 高平 (f), survint la rébellion de Mo-k'i Tch'eou-nou 万俟醜奴 (g) et on le retint là; quand Tch'eou-nou eut été vaincu, on l'amena à la capitale (h). A partir de la période *yong-hi* (532-534), (les Hephthalites) cessèrent de venir rendre hommage à la cour et de faire des offrandes. » — Le *Pei che* parle ici du voyage de Song Yun dans les termes que nous avons cités plus haut (p. 380, ligne 8), puis il ajoute : « La douzième année *ta-l'ong* (546), (les Hephthalites) envoyèrent un ambassadeur offrir des produits de leur pays. La deuxième année de l'empereur Fei 廢帝 (553) et la deuxième année de l'empereur Ming de la dynastie Tch'eou

breux<sup>(1)</sup>; les montagnes et les marais s'y étendent à perte de vue. (Les Hephthalites) ne demeurent pas dans des villes murées; c'est dans un camp

周明帝 (558), ils envoyèrent des ambassadeurs qui vinrent faire des offrandes. Ensuite ils furent détruits par les Tou-kiue 突厥 (i) et leurs tribus se dispersèrent; alors il cessèrent de rendre hommage et de payer tribut. Pendant la période *ta-ye* (605-616) de la dynastie Souei, ils envoyèrent encore un ambassadeur rendre hommage et apporter en tribut des produits de leur pays. Ce royaume est à quinze cents *li* du royaume de Ts'ao 漕 (au nord de l'Hindou-kouch) et à six mille cinq cents *li* à l'ouest de Koua-tcheou 瓜州. »

Voici quelques notes aussi concises que possible sur le texte que nous venons de traduire :

a) Bâdhaghis était un canton dont la capitale était Bâmyin, au nord de Hérat. Cf. Specht, *Etudes sur l'Asie centrale*, Journ. asiatique, oct.-déc. 1883, p. 340, n. 4, et mes *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 224, n. 3, 4 et 5.

b) Song Yun nous dira de même que les Hephthalites ne demeurent pas dans des villes murées. Cette assertion doit cependant n'être pas considérée comme absolue; nous apprenons par la *Pei che* lui-même que le roi des Hephthalites avait une ville capitale qui était Pa-ti-yen (Bâdhaghis). En outre, quand les Turcs envoyèrent pour la première fois en 568 des ambassadeurs à Byzance, l'empereur Justin les interrogea sur ces Hephthalites que le kagan venait de vaincre et leur demanda : « Les Hephthalites demeuraient-ils dans des villes ou dans la campagne ? » — « Le peuple, répondirent-ils, ô maître, habitait des villes » (Ménandre, dans *Fragm. hist. graec.*, vol. IV, p. 226).

c) 其國無車有輿. Cette phrase est inintelligible et le texte est ici vraisemblablement corrompu, comme le déclare l'auteur de l'ouvrage de critique historique intitulé 十七史商榷 (chap. LXXIII, p. 31 vo).

d) Le roi des Hephthalites, vraisemblablement celui-là même que vit Song Yun, avait épousé les trois sœurs du chef Jouan-jouan P'o-lo-men 婆羅門 qui mourut en 523 (*Pei che*, chap. xcviij, p. 7 ro, et *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 221).

e) On lira plus loin dans la relation de Song Yun que, lorsque le voyageur arriva en 520 dans le Gandhâra, il vit deux lions qui avaient été envoyés par le royaume de Po-t'i 跋提國. Il est possible que le royaume de Po-t'i ne soit autre que celui des Hephthalites désigné sous le nom abrégé de sa capitale Pa-ti-yen 拔底延. Si cette conjecture est exacte, les Hephthalites auraient envoyé des lions en présent au roi du Gandhâra peu avant l'année 520 et ils en auraient envoyé un autre en Chine en 524.

f) La ville de Kao-p'ing 高平 existe encore sous ce nom dans le voisinage de P'ing leang-fou 平涼府, province du Kan-sou.

g) Dans le nom de ce personnage, les deux mots 兮侯 doivent être prononcés *mo-k'i* 墨其; ils représentent le nom d'une des dix tribus qui composaient le peuple tongouse dont est issue la dynastie des Wei 魏 十姓之一 (*Tong kien tsi lan*, année 525). — En 524, le 4<sup>e</sup> mois, un certain Hou Tch'en, qui avait le titre de tegin commandant la place forte de Kao-p'ing 高平鎮 敕勒酋長胡琛, s'était révolté contre les Wei et s'était proclamé indépendant à Kao-p'ing; un de ses lieutenants, Mo-k'i Tch'ou-nou, l'aida dans ses attaques contre la Chine, et, en 528, s'arrogea le titre d'empereur (*Tong kien kang mou*).

h) Mo-k'i Tch'ou-nou fut vaincu et fait prisonnier le quatrième mois de l'année 530; le sixième mois de la même année, le lion offert par les Hephthalites arrivait à la capitale (*Wei chou*, chap. x, p. 5 ro).

i) Le royaume Hephthalite fut détruit par les Turcs occidentaux entre 563 et 567. Cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 226.

(1) Je ne vois pas d'autre sens à donner aux mots 土田庶衍. Mais on remarquera que cette phrase ne s'accorde guère avec celle qui la suit, et d'ailleurs la région montagneuse où se trouvait alors Song Yun devait être fort stérile.

mobile qu'ils ont le siège de leur gouvernement (1). Avec du feutre ils font leurs habitations (2). Ils se déplacent à la recherche des eaux et des pâturages; en été, ils vont dans les endroits frais; en hiver, ils se rendent dans les lieux tempérés. Dans ce pays, on ne connaît pas d'écriture; l'enseignement des rites y fait entièrement défaut. L'évolution du *yin* et du *yang*, personne n'en sait les règles; dans les années on ne distingue pas les années complètes et les années avec intercalation; dans les mois, on ne distingue pas les grands mois et les petits mois; on se sert d'une année (3) de douze mois.

(Les Hephthalites) reçoivent les tributs et les offrandes des divers royaumes; au sud ils s'étendent jusqu'au Tie-lo (4); au nord, ils vont jusqu'à l'extrémité du Tch'e-le (5); à l'est, il touchent à Yu-t'ien (Khoten); à l'ouest ils vont jusqu'au Po-sseu (la Perse) (6). Plus de quarante royaumes viennent tous leur apporter leurs hommages et leurs félicitations (7).

Le roi étend pour lui (8) une grande tente de feutre qui est un carré de quarante pieds de côté; tout autour les parois sont faites en tapis de laine (9). Le roi porte des vêtements de soie ornée; il est assis sur un lit d'or dont les pieds sont constitués par quatre (10) phénix en or. Quand il vit les envoyés de la grande dynastie Wei, il se prosterna à deux reprises et reçut agenouillé l'édit impérial. Lorsqu'arriva le moment où il tint audience, un homme chanta et les étrangers s'avancèrent; à un autre chant, l'audience fut terminée; il n'y eut que cette seule cérémonie et on ne vit aucun orchestre.

L'épouse principale du roi des Ye-ta (11) (Hephthalites) porte aussi un vêtement de soie ornée qui traîne à terre sur une longueur de trois pieds; un homme est chargé de relever (cette traîne). Sur la tête, elle porte une corne qui

(1) Song Yun vit donc le roi des Hephthalites quand il était en voyage; c'est ce qui explique peut-être pourquoi il le rencontra, non dans sa capitale qui devait être près de Hérat, mais sur les confins du Wakhân, dans la partie la plus orientale de ses états.

(2) Le HWTC donne la leçon 衣, « vêtements », au lieu de 屋.

(3) TTPC: 歲, HWTC: 藏, qui n'offre aucun sens.

(4) 牒羅. Pays non-identifié.

(5) TTPC: 北書勅勤 (sic). HWTC: 北盡敕勤 (sic). Le mot 書 est certainement une faute d'impression, et il faut lire 盡, comme dans le HWTC. Quant au nom du pays qui est ici mentionné, peut-être faut-il le lire 敕勤 et l'expliquer comme désignant le peuple Tölös ou Teulès qui s'étendait depuis le bassin de l'Orkhon jusqu'à l'Orient romain; le *Tang chou* (chap. CCXVII, a, p. 1<sup>re</sup>) nous dit en effet que le nom de ce peuple est transcrit parfois 敕勤, dont on a fait par erreur 鐵勒. Marquart (*Érânsahr*, p. 216) propose une autre solution fort ingénieuse; il pense que, dans ce passage, les limites du nord et du sud sont interverties et que le terme 勅勤 ou 敕勒 désigne le *tegin* du Gandhâra qui était, au sud, voisin des Hephthalites. La relation de Song Yun et Houei-cheng parle plus loin de ce *tegin* du Gandhâra.

(6) 波斯.

(7) TTPC: 朝賀 HWTC: 朝貢 « rendre hommage et apporter tribut »

(8) TTPC: 張. HWTC: 居 « habite dans. »

(9) TTPC: 氈氍. HWTC: 氈毳.

(10) Le mot 四 est omis dans HWTC.

(11) TTPC: 嗽噠. HWTC: 嗽噠.

est longue de huit pieds et dont le surplus est long de trois pieds (1) ; (sur cette corne) on a disposé des ornements faits de pierres précieuses des cinq couleurs. (Quand la reine sort, elle est sur un char ; quand elle est dans sa demeure, elle s'assied sur un lit d'or qui a la forme d'un éléphant blanc à six défenses (2) et de quatre lions.

Quant aux autres femmes des principaux fonctionnaires, elles suivent toutes le parasol (de la reine) (3) ; sur la tête elles ont de même une corne qui retombe en rond et qui ressemble pour la forme à un dais précieux (4). Pour qu'on puisse voir leur degré de noblesse, elles ont aussi des marques distinctives sur leurs vêtements.

Parmi tous les barbares des quatre points cardinaux, (les Hephthalites) sont les plus puissants. Ils ne croient pas à la loi bouddhique et servent un grand nombre de divinités hérétiques. Ils tuent les êtres vivants et sont mangeurs de (viandes) sanglantes ; pour leurs ustensiles, ils se servent des sept matières précieuses. Les divers royaumes (qui leur sont soumis) leur offrent en présent une très grande quantité de bijoux et d'objets rares.

Suivant nous, le royaume des Ye-ta (5) (Hephthalites) est à plus de vingt mille *li* de distance de la capitale (6).

Au début du onzième mois, (Song Yun) entre dans le royaume de Po-sseu (7). Le territoire (8) (de ce pays) est fort resserré ; on le traverse en sept jours de marche. Les habitants demeurent dans les montagnes ; leurs ressources et leur

---

(1) Si le texte n'est pas altéré, on peut se représenter la corne dont il est ici question comme une sorte de hennin d'environ deux pieds de hauteur, auquel auraient été rattachés des voiles qui retombaient tout le long de la personne (soit environ six pieds) et qui formaient encore une traîne de trois pieds de long égale à la traîne de la robe.

(2) L'éléphant blanc à six défenses est la forme sous laquelle apparaît le Buddha dans le *Saddantajātaka* ; on a donc ici la preuve que le bouddhisme avait pénétré chez les Hephthalites, ce que confirme d'ailleurs le texte du *Pei che* (cf. plus haut, p. 402, n. 3) où il est dit que dans le royaume des Hephthalites on trouvait beaucoup de temples et de stūpas. Mais, comme on le verra quelques lignes plus bas dans Song Yun, le bouddhisme n'était pas la religion officielle de l'état.

(3) Le texte de tout ce paragraphe me paraît peu sûr.

(4) Le HWTC répète deux fois le mot 蓋.

(5) TTPC : 嚧嚧. HWTC : 猷嚧.

(6) TTPC : 京師. HWTC : 京.

(7) 波斯. Comme l'a remarqué Marquart (*Érānsahr*, p. 215), il s'agit ici non de la Perse, mais du petit pays situé entre le Zebak et le Tchitrâl qui est désigné par le nom de Po-tche 波知 dans le *Pei che* (chap. XCVII, p. 11 r°). L'identité est en effet évidente si on compare le texte de Song Yun à celui du *Pei che* qui est ainsi conçu : « Le royaume de Po-tche 波知 est au sud-ouest du Po-ho 鉢和 (Wakhān). Ce pays est resserré ; les gens y sont pauvres et, comme ils profitent des montagnes et des gorges pour se mettre à l'abri, leur roi ne peut exercer sur eux un gouvernement général. On trouve là trois lacs ; suivant une tradition, dans le plus grand lac est un roi-dragon ; dans le second lac est la femme du dragon ; dans le plus petit est le fils du dragon ; quand les voyageurs passent en ce lieu, ils font des sacrifices et peuvent alors passer ; s'ils ne sacrifient pas, ils sont en butte à de nombreuses difficultés provenant du vent et de la neige. »

(8) TTPC : 境土. HWTC : 境.

avoir sont minimales ; ils sont d'un caractère méchant et insolent ; quand ils voient le roi, ils ne lui témoignent aucun respect ; quand le roi du pays va et vient, plusieurs hommes l'accompagnent (1). Dans ce pays se trouve une rivière qui était autrefois fort peu profonde ; dans la suite, l'éboulement d'une montagne intercepta (2) le cours et le transforma en deux lacs ; un dragon venimeux y habite et il s'y produit beaucoup de calamités et de prodiges ; en été, (le dragon) se plaît à (faire tomber) des pluies violentes ; en hiver, il accumule la neige ; les voyageurs, à cause de lui, se virent en butte à beaucoup de difficultés ; la neige avait un éclat blanc qui éblouissait le regard des hommes et qui leur faisait fermer les yeux de manière que, leur vue étant troublée, ils ne distinguaient plus rien ; ils sacrifièrent au roi-dragon (nāgarāja) et après cela retrouvèrent le calme.

Dans la seconde décade du onzième mois, ils entrèrent dans le royaume de Chō-mi (3) ; ce royaume (4) sort graduellement des monts des Oignons (Ts'ong-ling). Le sol cultivable y est rocailleux (5) ; les gens y sont pour la plupart misérables (6). Sur les chemins escarpés et les routes dangereuses, c'est à peine si un seul homme et son cheval ont la place de passer. Un chemin traverse le royaume de Po-lou-lei (7) pour se rendre dans le royaume (8) de Wou-tch'ang

---

(1) Vraisemblablement pour lui prêter main-forte s'il était attaqué.

(2) TTPC : 截. HWTC : 絕.

(3) Le pays de Chō-mi 賒彌, étant au sud des monts des Oignons (ici l'Hindou-kouch oriental), ne peut être autre que le Tchitrâl. Le *Pei che* (chap. xcvii, p. 11 v<sup>o</sup>) parle de ce pays en ces termes : « Le royaume de Chō-mi est au sud du Po-tche 波知 ; (les habitants) demeurent dans les montagnes ; ils ne croient pas à la religion bouddhique et servent uniquement divers dieux ; eux aussi sont soumis aux Ye-ta (Hephthalites). A l'est se trouve le royaume de Po-lou-lei 鉢盧勒 ; la route y est semée de précipices ; on les traverse en allant le long de chaînes de fer ; en bas, on ne voit pas le fond. Pendant la période *hi-p'ing* (516-517), Song Yun et ses compagnons ne purent en définitive pas passer par là. »

(4) C'est-à-dire que, en traversant ce royaume, on sort graduellement des monts des Oignons. Le HWTC omet les deux mots 此國.

(5) Les mots 嶠嶺 peuvent aussi s'écrire 磽确 ou 境埔.

(6) TTPC et HWTC : 貧困. Mais le *Kouang han wei ts'ong chou* écrit fautivement 貧因.

(7) 鉢盧勒. On vient de voir ce pays mentionné dans la notice du *Pei che*. Le Po-lou-lei étant à l'est du Tchitrâl, doit être le district de Gilgit, et la route dangereuse qui menait par cette contrée dans l'Udyāna était celle qui longe l'Indus dans son cours torrentueux à travers le Dardistan. Hiuan-tsang, qui remonta l'Udyāna (vallée du Svāt) jusqu'au Ta-li-lo 達麗羅 (Darel dans le Dardistan ; cf. *Vie de H. T.*, p. 88 et Cunningham, *The ancient geography of India*, p. 82), parle des difficultés de la route, et, dans ses *Mémoires* (t. 1, p. 150), il revient sur le même sujet en décrivant l'itinéraire qu'il faut suivre pour aller de l'Udyāna dans le royaume de Po-lou-lo 鉢露羅, lequel est évidemment identique à notre Po-lou-lei. Ce nom de Po-lou-lei ou de Po-lou-lo est bien d'ailleurs, comme l'indiquait déjà Stanislas Julien, l'origine du nom de Bolor que Yule (préface au livre de Wood, *Journey to the source of the river Oxus*, p. LV) déclare à tort n'avoir aucune valeur géographique. Le Po-lou-lei (Bolor ou vallée de Gilgit) se retrouve dans l'histoire chinoise sous le nom de petit Pou-lu 小勃律 ; sa capitale était la ville de Ye-to 孽多, qui apparaît dans la relation de Wou-k'ong sous le nom de Ye-ho 孽和 (cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 129, n. 2 et p. 149-154).

(8) Le HWTC omet le mot 國.

(Udyāna); des chaînes de fer servent de pont, et, suspendues dans le vide<sup>(1)</sup>, forment un passage; en bas, on ne voit pas le fond; sur les côtés, on ne peut s'accrocher à rien; en l'espace d'un instant, on précipite son corps à une profondeur de quatre-vingt mille pieds. C'est pourquoi les voyageurs, voyant de loin l'aspect (de ces lieux), renoncèrent à cette route.

Au commencement du douzième mois, (Song Yun) entra dans le royaume de Wou-tch'ang (Udyāna)<sup>(2)</sup>; au nord, (ce pays) touche aux monts des Oignons (Ts'ong-ling); au sud, il est limitrophe du T'ien-tchou (Inde). Le climat y est tempéré; le territoire a plusieurs milliers de (li) de côté. Les gens et les produits naturels y sont prospères et vigoureux et on peut l'égaliser au pays divin de Lin-tseu<sup>(3)</sup>; les plaines et les champs y sont fertiles et beaux<sup>(4)</sup> et on peut le comparer au sol excellent<sup>(5)</sup> de Hien-yang<sup>(6)</sup>. C'est l'endroit où Pi-lo (Viçvantara)<sup>(7)</sup> donna ses enfants; c'est le lieu où Sa-to (le Bodhisattva)<sup>(8)</sup> livra son corps. Quoique ces anciens exemples soient lointains, les mœurs locales

(1) TTPC: 虛. HWTC: 空.

(2) 烏場. Song Yun passe ainsi du Tchitrâl dans la vallée du Svât. — Le *Pei che* (chap. XVII, p. 11 v°) nous fournit la notice suivante sur l'Udyāna: « Le royaume de Wou-tch'ang 烏菴 (Udyāna) est au sud du Chō-mi 餘彌 (Tchitrâl); au nord se trouvent les Ts'ong-ling 蔥嶺 (monts des Oignons); au sud, il va jusqu'au T'ien-tch'ou 天竺 (Inde). Les Hou p'o-lo-men 婆羅門胡 (parmi les barbares ceux qui sont les brahmanes) y sont la caste supérieure; les p'o-lo-men (brahmanes) sont nombreux à savoir expliquer l'astronomie et les calculs des augures fastes ou néfastes. Quand le roi (de ce pays) va agir, il s'informe auprès d'eux pour se décider. Le sol produit beaucoup de forêts et de fruits. (Les habitants) irriguent leurs champs au moyen de canalisations d'eau; ils ont en abondance du riz et du blé. Ils honorent le Buddha et ont en grand nombre des temples et des stûpas de toutes sortes qui sont extrêmement beaux. Quand des hommes ont une dispute, on les soumet à l'épreuve au moyen d'une drogue; celui qui est dans son tort devient fou furieux; celui qui est dans son droit n'éprouve aucun mal. Leurs lois n'admettent pas la peine de mort; ceux qui ont commis des crimes dignes de mort, on se contente de les exiler dans une montagne sacrée. Au sud-ouest se trouve la montagne T'an-p'ô 檀特山; sur cette montagne on a élevé un temple; la nourriture y est transportée par plusieurs ânes; il n'y a personne au pied de la montagne pour les diriger et ils savent d'eux-mêmes aller et revenir. »

(3) Lin-tseu 臨淄 est aujourd'hui encore une sous-préfecture de la province du Chan-tong; c'était, au temps des Tcheou, la capitale du puissant royaume féodal de Ts'i 齊. Dans le *Tchan kouo ts'ô* (chap. VIII, p. 5 v°), on trouve un discours de Sou Ts'in 蘇秦 au roi Siuan 宣 (342-324 av. J.-C.), de Ts'i, dans lequel il est fait un magnifique éloge de la ville de Lin-tseu; c'est le souvenir littéraire que rappelle ici Song Yun.

(4) Allusion à cette phrase du *Che king* (*Ta ya*, livre 1, ode 3, strophe 3): 周原膴膴 « La plaine des Tcheou est fertile et belle ».

(5) TTPC: 上土. HWTC: 上下.

(6) Hien-yang 咸陽, au nord de la rivière Wei, fut l'antique capitale de Ts'in Che-houang-ti (246-210 av. J.-C.) et eut, à cette époque, une très grande splendeur.

(7) 鞞羅. Transcription abrégée du nom du prince Viçvantara, dont la légende, comme on le verra plus loin, était localisée dans les environs de Shâhbâz garhi.

(8) 薩埵, abréviation de 菩提薩埵 Bodhisattva. — Nous montrerons plus loin l'exactitude du témoignage de Song Yun qui place dans l'Udyāna (et non à Manikyāla comme on le répète depuis Cunningham), la scène du jātaka dans lequel le Buddha livra son corps pour nourrir une tigresse affamée.

se sont encore conservées (1). Le roi de ce pays agit avec perfection; se nourrit de végétaux et pratique constamment l'abstinence; au point du jour et à la nuit venue, il adore le Buddha; on frappe sur des tambours et on souffle dans des conques; les guitares *p'i-pa* et *k'ong-heou* et les flûtes *cheng* et *siao* sont toutes présentes (dans ces occasions). Ce n'est qu'après le milieu du jour que (le roi) commença à s'occuper des affaires de l'État.

S'il y a des gens qui ont commis un crime digne de mort, il n'est point admis qu'on les punisse en les faisant périr; on se contente de les transporter dans une montagne déserte en leur laissant le soin de trouver à boire et à manger. Quand une affaire se trouve être douteuse, on soumet (les inculpés) à l'épreuve d'une drogue; l'innocence et la culpabilité sont ainsi prouvées et, sur le champ, la sentence est rendue suivant la gravité du cas.

Le sol et la terre (2) sont fertiles et excellents; les gens et les produits (du pays) sont florissants. Les cent sortes de céréales y poussent toutes; les cinq espèces de fruits y mûrissent en abondance. Pendant la nuit, on entend le son des cloches qui remplit toute la contrée (3). La terre fournit en quantité des fleurs extraordinaires (dont la floraison) se continue hiver comme été; les religieux et les laïques les cueillent et en font des offrandes au Buddha.

Quand le roi de ce pays vit Song Yun, il lui dit: « O ambassadeur de la grande dynastie Wei, approchez ». Il salua en élevant les mains et en s'agenouillant pour recevoir le texte de l'édit impérial. Quand il eut appris que l'impératrice douairière était une fervente adepte de la loi bouddhique, il se tourna aussitôt vers l'est, et, joignant les paumes de ses mains, il adora en envoyant son cœur au loin. Il chargea un interprète pour la langue chinoise (4) de demander à Song Yun (5): « Etes-vous un homme du pays où le soleil se lève (6)? » Song Yun répondit: « A la limite orientale de ma patrie, il y a une grande mer; le soleil en sort; c'est bien réellement comme ce que vous venez d'indiquer ». Le roi lui demanda encore: « Ce pays a-t-il produit des hommes saints? » Song Yun lui exposa en détail la vertu (du duc de) Tcheou, de K'ong

(1) TTPC: 土風猶存. HWTC: 大風猶從.

(2) TTPC: 土地. HWTC: 土田.

(3) Ce qui prouve que la religion bouddhique est florissante, puisque les cloches sont dans les temples.

(4) Littéralement « un homme comprenant la langue des Wei ».

(5) TTPC: 國王見宋雲云大魏使來膜拜受詔書聞太后崇奉佛法即面東合掌遙心頂禮遣解魏語人問宋雲曰. La rédaction du HWTC est ici fort écourtée: 國王見大魏使宋雲來拜受詔書語人問宋雲曰.

(6) 日出人. Une missive adressée en 607 par le roi du Japon à l'empereur de Chine débutait en ces termes: 日出處天子致書日沒處天子無恙云云 « Le fils du Ciel du pays où le soleil se lève envoie une lettre au fils du Ciel du pays où le soleil se couche, pour lui souhaiter de se bien porter, » etc. (*Pei che*, chap. xciv, p. 12 vo.) Mais si la Chine était, pour le Japon, le pays où le soleil se couche, elle était, pour l'Inde, le pays où le soleil se lève, et c'est ce qui justifie l'expression dont se sert ici le roi de l'Udyāna.

(-tseu) <sup>(1)</sup>, de Tchouang (-tseu) et de Lao. (-tseu) <sup>(2)</sup>; ensuite il traita des palais d'argent et des salles d'or qui sont sur la montagne P'eng-lai, des immortels divins et des hommes saints qui y sont rassemblés <sup>(3)</sup>; il parla de l'habileté de Kouan Lou <sup>(4)</sup> à conjecturer l'avenir, de la science médicale de Houa T'o <sup>(5)</sup>, des recettes magiques de Tso Ts'eu <sup>(6)</sup>; toutes les choses de cette sorte, il les expliqua les unes après les autres. Le roi dit: « Si la réalité est telle que vous le dites, c'est là le royaume du Buddha; quand j'aurai fini ma vie, je désire naître dans ce pays. »

Puis Song Yun et Houei-cheng sortirent de la ville <sup>(7)</sup> pour examiner l'une après l'autre les traces de l'enseignement du Tathāgata (Jou-lai). A l'est de la rivière est l'endroit où le Buddha fit sécher au soleil son vêtement; autrefois, lorsque le Tathāgata prêchait la conversion dans le royaume de Wou-tch'ang (Udyāna), un nāgarāja s'irrita <sup>(8)</sup> et souleva une grande (tempête de) vent et de pluie; la *saṃghāti* <sup>(9)</sup> du Buddha fut entièrement mouillée à l'intérieur et à l'extérieur; quand la pluie se fut arrêtée, le Buddha s'assit au pied de ce rocher en se tournant vers l'est et fit sécher au soleil son *kāśāya* <sup>(10)</sup>; quoique de longues

(1) Le duc de Tcheou 周公 et Confucius 孔子 sont les deux personnages que révèrent les lettrés.

(2) Tchouang-tseu 莊子 et Lao-tseu 老子 sont les deux écrivains les plus célèbres du taoïsme.

(3) La montagne P'eng-lai 蓬萊 est une des trois îles merveilleuses de la mer Orientale; cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., t. III, p. 437.

(4) La biographie du devin Kouan Lou 管輅 (209-256 ap. J.-C.) se trouve dans le chapitre XXIX de la section *Wei chou* du *San kouo tche*.

(5) La biographie de Houa T'o 華佗, qui mourut en 220 ap. J.-C., âgé de près de cent ans, se trouve dans le chapitre XXIX de la section *Wei chou* du *San kouo tche* et dans le chapitre CXII b du *Heou han chou*. Ce médecin était fort habile à pratiquer l'acupuncture et à appliquer les cautères. Il paraît avoir été le premier à faire usage des anesthésiques en chirurgie, comme le prouve le passage suivant du *Heou han chou* (chap. CXII b, p. 3 v°): « Dans les cas où l'aiguille (pour l'acupuncture) et les remèdes ne pouvaient atteindre (jusqu'au siège du mal), il faisait d'abord boire au malade du chanvre infusé dans du vin qui l'excitait et l'étourdisait; puis quand (le malade) était ivre et ne s'apercevait plus de rien, il lui fendait le dos ou le ventre et en retirait les humeurs accumulées; quand le mal se trouvait dans les intestins ou dans l'estomac, il pratiquait une incision, lavait, retirait la cause de l'infection, puis recousait; il appliquait dessus une pommade merveilleuse, et au bout de quatre ou cinq jours la blessure était guérie; en l'espace d'un mois tous se rétablissaient. »

(6) Sur Tso Ts'eu 左慈, qui vivait au temps de Ts'ao Ts'ao (155-220 ap. J.-C.), et sur les prodiges qu'il accomplit, voyez le *Heou han chou*, chap. CXII b, et Giles, *Biographical Dictionary*, n° 2028.

(7) Cette ville est celle de Mong-kie-li 瞿揭釐 (Mangalapura) qui, au dire de Hiuan-tsang (*Vie*, p. 86; *Mémoires*, t. I, p. 132), était la capitale ordinaire des rois de l'Udyāna. Mong-kie-li est aujourd'hui Manglaor, à quelque distance de la rive gauche de la rivière Svāt. Cf. la carte annexée au mémoire de A. Foucher sur la *Géographie ancienne du Gandhāra* (Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, octobre 1904).

(8) TTPC: 瞋怒. HWTC: 瞋恚.

(9) 僧伽梨. Yi-tsing écrit 僧伽眠 (cf. *A record of the buddhist religion*... trad. Takakusu, p. 54).

(10) 袈裟.

années se soient écoulées, les rayures sont aussi manifestes que si elles étaient toutes nouvelles; et ce ne sont pas seulement les coutures (1) qui sont clairement visibles, mais même les fils les plus fins sont aussi manifestes; d'abord, quand on va voir (cette empreinte), il semble qu'elle ne transparaisse point encore; mais si on gratte, les marques deviennent claires (2). A l'endroit où s'assit le Buddha et au lieu où il fit sécher au soleil son vêtement, il y a des stūpas commémoratifs. A l'ouest de la rivière se trouve un lac où habite un nāgarāja; sur le bord du lac est un temple avec plus de cinquante religieux; chaque fois que le nāgarāja fait un prodige, le roi de ce pays l'implore (3) et lui demande la permission de jeter dans le lac de l'or, du jade, et des bijoux, puis ce qui ressort de l'eau, il invite les religieux à le prendre; pour les vêtements et la nourriture (des religieux), ce temple compte sur l'aide du dragon; le peuple l'appelle le temple du nāgarāja. A quatre-vingts li (4) au nord de la ville royale, est la pierre sur laquelle marcha le Tathāgata; on a élevé un stūpa pour l'entourer; la place où (le Tathāgata) a marché sur la pierre paraît comme la boue laissée par quelqu'un qui aurait marché dans l'eau (5); les mesures qu'on prend (de cette empreinte) ne sont pas constantes, car elle est tantôt longue et tantôt courte (6). Maintenant on y a élevé un temple où se trouvent environ soixante-dix religieux.

A vingt pas au sud du stūpa est un rocher d'où jaillit une source. Autrefois, le Buddha (étant venu là pour) se purifier, mâchonna une petite branche de saule (7); plantée en terre, elle poussa aussitôt et est devenue maintenant un grand arbre (8) dont le nom en langue barbare (*hou*) est *p'o-leou* (9).

Au nord de la ville est le temple T'o-lo (10), dans lequel les choses consacrées au culte bouddhique sont en très grand nombre. Le stūpa y est haut et grand; les habitations des religieux y sont pressées les unes contre les autres: (ce temple) enferme dans son enceinte soixante (11) statues en or. Les grandes

(1) TTPC: 條縫. HWTC: 條縱.

(2) Les raies de l'étoffe sur la pierre sont aussi signalées par Hiuan-tsang (*Vie*, p. 87; *Mémoires*, t. 1, p. 135).

(3) TTPC: 祈. HWTC: 初 « d'abord ».

(4) TTPC: 八十里. HWTC: 十八里 « dix-huit li ».

(5) TTPC: 若木踐泥. HWTC: 若以踐泥 « comme faite en marchant sur de la boue ».

(6) D'après Hiuan-tsang (*Vie*, p. 86; *Mémoires*, t. 1, p. 135), cette pierre était à 30 li au sud-ouest de la source du dragon Apalāla, laquelle n'est autre que la source de la rivière Svāt. Trente li plus bas sur le fleuve, on trouvait la pierre où le Buddha fit sécher ses vêtements.

(7) 楊枝. Yi-tsing (*A Record of the Buddhist religion...*, trad. Takakusu, p. 35) a réfuté l'erreur dans laquelle étaient tombés ses compatriotes en prenant pour un saule 楊柳 l'arbre à dents (*dantakāṣṭha*) qui est en réalité l'arbre *khadira* (*Acacia catechu*).

(8) TTPC: 植地卽生今成大樹. HWTC place le mot 生 avant le mot 卽.

(9) 婆樓.

(10) TTPC: 陀羅寺. HWTC: 施羅寺.

(11) Le TTPC donne la leçon 六千 « six mille », mais indique la variante 六十 « soixante », qui est la leçon du HWTC, et que j'adopte.

assemblées que le roi a coutume de tenir chaque année ont toutes lieu dans ce temple (1) et tous les gramaṇas du royaume y viennent en s'assemblant comme des nuages. Song Yun et Houei-cheng, voyant que ces bhikṣus pratiquaient conformément aux défenses une conduite parfaite et austère, et considérant le bel exemple qu'ils donnaient, redoublèrent tout spécialement de respect à leur égard et leur abandonnèrent deux esclaves pour contribuer à arroser et à balayer (le temple) (2).

S'étant éloignés de la ville dans la direction du sud-est, et ayant marché dans les montagnes pendant huit jours, (les voyageurs arrivèrent à) l'endroit où le Tathāgata, pratiquant une vie ascétique, livra son corps pour nourrir une tigresse (3). Là, de hautes montagnes se dressent escarpées et des pics verti-

(1) TTPC: 王年常大會皆在此寺. HWTC: 王年常大會于此寺 « le roi a coutume de tenir chaque année une grande assemblée dans ce temple ».

(2) Les deux mots « arroser et balayer » 灑掃 sont une expression toute faite qui signifie « vaquer aux soins matériels que nécessite l'entretien d'un temple ».

(3) TTPC: 餵虎. HWTC: 餵虎 livra son corps « à une tigresse affamée ». — Le stūpa commémorant le don que le Bodhisattva fit de son corps à une tigresse affamée était, d'après Fa-hien (chap. XI; trad. Legge, p. 32), un des quatre grands stūpas 四大塔 de l'Inde du nord. Depuis Cunningham (*Ancient geography of India*, t. 1, p. 121-124), on le cherche à Manikyāla. Mais cette identification doit être rejetée, car elle repose sur deux textes mal compris. Cunningham prétend que Song Yun place ce stūpa à huit journées de marche au sud-est de la capitale du Gandhāra, c'est-à-dire de Peshavar: or il suffit de lire notre auteur pour voir que les huit journées de marche au sud-est sont comptées à partir de la capitale de l'Udyāna, c'est-à-dire de Manglaor, et qu'elles laissent le voyageur au nord de l'Indus. D'autre part, Cunningham déclare que Hiuan-tsang fixe le stūpa à 200 li au sud-est du Takṣaṣilā (près de Shāh-Dhēri), ce qui est la position exacte de Manikyāla; mais, si on se reporte au texte de la *Vie* (p. 89) et des *Mémoires* (t. 1, p. 164), on voit que Hiuan-tsang part de la frontière septentrionale du royaume de Takṣaṣilā et qu'il traverse l'Indus; il se trouve alors au nord de ce fleuve; après avoir fait 200 li vers l'est (cette leçon du *Che kia sang tche, Trip. jap.*, vol. xxxv, fasc. 1, p. 93<sup>ro</sup>, me paraît préférable à la leçon « 20 li au sud-est » de la *Vie*, et à la leçon « 200 li au sud-est » des *Mémoires*), il passe sous une grande porte de pierre; c'est en cet endroit que le Bodhisattva livra son corps pour nourrir une tigresse. Si j'avais une hypothèse à proposer, ce serait dans la région du Mahāban que je chercherais le fameux stūpa. — Le jātaka qui raconte comment le Bodhisattva livra son corps pour nourrir une tigresse, fait l'objet d'un sūtra spécial dans le *Tripitaka* chinois (*Trip. jap.*, vol. IV, fasc. 10, p. 4<sup>vo</sup> - 7<sup>vo</sup>); on y lit que le stūpa était dans le royaume de Kan-to-yue 乾陀越 (Gandhāra), sur une montagne au nord de la grande ville de Pi-cha-men-po-lo 毗沙門波羅大城 (Vaiçramaṇapala); c'est là en effet que le Buddha raconta le jātaka et c'est là que, après avoir entendu ce récit, le roi du royaume éleva un stūpa. Ce sūtra a été traduit en chinois par le religieux Fa-cheng 法盛, originaire de Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan); ce personnage, qui vivait au temps de l'empereur T'ai-tsou (424-453) de la dynastie Song, avait beaucoup voyagé et avait écrit une relation en quatre chapitres (cf. *Kao seng tchouan*, chap. 11, avant-dernière ligne) dont il ne reste rien; mais, à la fin du sūtra traduit par lui, Fa-cheng a ajouté une petite note dans laquelle il dit: « Quant le roi de ce royaume (du Gandhāra) eut entendu le récit du Buddha, alors en ce lieu il éleva un grand stūpa qui s'appela le stūpa du don fait par le Bodhisattva de son corps à une tigresse affamée. Il existe encore aujourd'hui. A l'est du stūpa, au pied de la montagne, sont des habitations de religieux, une salle d'explication et un vihāra où il y a constamment cinq mille religieux assemblés et où on fait des

gineux entrent dans les nuages; les arbres *kalpa* et les champignons *tche* divins (1) croissent en foule sur (ces montagnes); les bois et les sources y sont charmants; l'éclat bigarré des fleurs éblouit les yeux. Song Yun et Houei-cheng firent le sacrifice d'une partie de leur argent de voyage pour élever sur le sommet de la montagne un stūpa (2); ils gravèrent en caractères carrés sur une stèle un éloge des mérites de (la dynastie) Wei.

Sur la montagne se trouve le « temple des os recueillis (3) », qui compte plus de trois cents religieux.

A une centaine de *li* au sud de la ville du roi (4) est l'endroit où autrefois le Tathāgata, étant Mo-hieou-kouo (5), trancha sa peau pour en faire du papier et cassa un de ses os pour en faire un calame. Le roi A-yu (Açoka) (6) éleva, pour protéger (cette place), un stūpa qui se dresse à cent pieds de hauteur. A l'endroit où l'os fut brisé, la moëlle qui en découla s'appliqua sur la pierre; on remarque la couleur de la graisse qui est onctueuse comme si elle était toute fraîche.

---

offrandes des quatre choses (四事: le manger et le boire, les vêtements, la literie, les remèdes). Moi, Fa-cheng, je vis alors que, dans les divers royaumes, tout ce qu'il y avait de gens lépreux, ou fous, ou sourds, ou aveugles, ou ayant des difformités des mains ou des jambes, ou enfin atteints de quelque maladie que ce fût, venaient tous se rendre à ce stūpa: ils y brûlaient de l'encens, allumaient des lampes, enduisaient le sol d'une pâte parfumée, faisaient des réparations, balayaient et arrosaient, et, en même temps, se prosternant le front contre terre, ils se repentaient. Toutes les maladies guérissaient. Dès que parmi les premiers venus ceux qui étaient rétablis s'en allaient, les derniers venus leur succédaient aussitôt et il y avait toujours là plus de cent personnes; riches ou pauvres agissaient tous ainsi et jamais (le pèlerinage) ne s'interrompait. » — Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. 1, p. 165) parle aussi des malades qui venaient demander leur guérison à ce stūpa miraculeux.

(1) 嘉木靈芝.

(2) TTPC: 造浮圖一所. Le HWTC écrit 軀 au lieu de 所.

(3) 收骨寺.

(4) Mong-kie-li = Manglaor.

(5) 摩休國. La construction de la phrase chinoise ne permet pas d'autre traduction que celle que nous proposons, mais il est évident ou que le texte est altéré, ou que le narrateur commet une erreur. Il ne peut être question ici que du Masūra-saṅghārāma (摩輸伽藍 *mo-yu kia-lan*; 輸 *yu* est ici pour 輸), ou couvent des lentilles 豆, dont parle Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. 1, p. 136); dans le texte de Song Yun, les deux mots 摩休 *mo-hieou* semblent reproduire une altération iranienne (*mahur*) du sanscrit *masūra*. — Le jātaka du Bodhisattva écrivant la sainte Loi avec un de ses os comme calame et la moëlle de l'os comme encre, se retrouve dans le Dzang-lun tibétain; Foucaux en a publié la traduction dans un des appendices de sa grammaire tibétaine (édition de 1858, p. 211-212); le Bodhisattva y apparaît sous le nom d'Utpala. — M. A. Stein (*Detailed report of an archaeological tour with the Buner field force*, p. 61) a retrouvé l'emplacement du Masūra-saṅghārāma à Gumbatai, près de Tursak, dans le Buner (cf. la carte d'A. Foucher, n° d'octobre 1901 du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*).

(6) 阿育王. Cette transcription très usuelle du nom d'Acoka paraît dériver de la transcription 阿輸迦 A-yu-kia, qui est elle-même une déformation de la transcription régulière 阿輸迦 A-chou-kia, Acoka.

A cinq cents *li* au sud-ouest de la ville du roi, se trouve la montagne Chan-t'he (1) : là sont des sources douces et des fruits excellents, comme on peut le voir dans les livres sacrés et dans les relations. Les gorges de la montagne sont agréablement tièdes; les herbes et les arbres (2) y sont verts même en hiver. C'était alors l'époque où T'ai-ts'eu (3) guide les constellations; une brise tempérée avait déjà soufflé; les oiseaux chantaient dans les branches printanières; les papillons voltigeaient (4) sur les massifs de fleurs. Song Yun se trouvait au loin dans une contrée écartée; tandis qu'il s'abandonnait à la contemplation (5) de ce beau paysage, des idées de retour et de regret préoccupèrent exclusivement son cœur, elles réveillèrent des fièvres anciennes qui se prolongèrent pendant un mois entier; grâce aux incantations d'un brahmane, il recouvra enfin la santé.

Au sud-est du sommet (6) de la montagne est l'habitation dans le roc du prince héritier (7) : elle n'a qu'une seule ouverture, mais deux logements;

(1) 善持山. C'est la montagne appelée T'an-to 檀特 dans le texte du *Pei che* que nous avons cité plus haut (p. 407, n. 2), et T'an-to-lo-kia 彈多落迦 par Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 122-123). Julien voyait dans cette dernière transcription un original sanscrit Dantaloka, « la montagne de la dent », qui s'expliquerait par le fait que cette montagne fut la résidence du prince héritier Sou-ta-na dont le nom, s'il faut en croire une note de Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 122, n. 1), signifierait « qui a de belles dents » 善牙. Le Dantaloka serait la montagne de celui qui a de belles dents, c'est-à-dire du prince Sudanta, et, dans la transcription de Song Yun, on retrouverait le mot 善 qui traduit le sanscrit *su*, tandis que le mot 持 serait pour 特 et représenterait en abrégé le terme 檀特 = *danta*. Mais ce n'est là qu'une étymologie populaire et le nom de cette montagne est susceptible d'autres explications, ainsi qu'on peut le voir dans les savantes notes de Sylvain Lévi (*Journal asiatique*, mars-avril 1900, p. 324) et de A. Foucher (*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, octobre 1901, p. 353, n. 2). — La montagne sur laquelle est localisée la légende du prince héritier Sou-ta-na doit être la colline Mékha-sanda, au nord-est de Shābhāz-garhi, comme l'a établi A. Foucher dans son bel article sur la géographie ancienne du Gandhāra (voyez notamment la fig. 64 et les pages 353 à 359 du *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, octobre 1901).

(2) TTPC : 草木. HWTC : 山木 « les arbres de la montagne ».

(3) T'ai-ts'eu 太簇 est le nom du troisième des douze tuyaux sonores. Il correspond au premier mois de l'année, c'est-à-dire au commencement du printemps, et ici il le symbolise. Sur les concordances entre les tuyaux sonores et les mois, voyez *Se-mu Ts'ien*, trad. fr. t. III, p. 302, note.

(4) TTPC : 蝶舞. HWTC : 蝶飛.

(5) TTPC : 囑. HWTC : 屬.

(6) J'adopte ici la leçon 頂 du HWTC. Le TTPC écrit 頂, ce qui ne présente ici aucun sens.

(7) Le prince héritier est celui que la *Jātakamālā* sanscrite appelle Viçvantara, fils de Sam-jaya, roi des Cībis. Le jātaka qui raconte l'histoire de ce prince forme dans le *Tripitaka* chinois le sujet d'un sūtra spécial appelé le *Sūtra du prince héritier Siu-ta-na* 太子須大拏經. Le prince Siu-ta-na est nommé Sou-ta-na 蘇達拏 par Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 122). Les notes précitées de Sylvain Lévi et de A. Foucher indiquent les diverses hypothèses qu'on peut faire pour expliquer ce nom. Toutefois, comme me le fait remarquer A. Foucher, « un nouvel élément a été introduit dans la discussion par la publication de la *Rāstrapūlapariṣecchā* qui donne à Viçvantara le nom de Sudamastra = Sudanta « aux belles dents » (éd. L. Finot, St-Petersbourg, 1901, p. VII et 22, l. 18) ». Le nom de Sudamastra se retrouve dans le *Lalitavistara* (éd. Lefmann, p. 167, 21). Cf. *Bulletin de l'Ec. fr. d'Extr.-Or.*, III, 328.

à dix pas en avant de l'habitation du prince héritier est une grande pierre carrée sur laquelle, dit-on, le prince aimait à s'asseoir. Le roi A-yu<sup>(1)</sup> (Açoka) éleva là un stûpa commémoratif. A un *li* au sud du stûpa est l'emplacement de la hutte de feuillage<sup>(2)</sup> du prince héritier. A un *li* au nord-est du stûpa, quand on a descendu cinquante pas la montagne, on trouve l'endroit où le fils et la fille du prince héritier tournèrent autour d'un arbre en refusant de s'en aller, où le brahmane les frappa avec un bâton et où leur sang qui coulait arrosa la terre; cet arbre est encore là et la place qui fut arrosée par le sang est maintenant devenue une source d'eau. A trois *li* à l'ouest de l'habitation est l'endroit où Çakra maître des devas<sup>(3)</sup> prit la forme d'un lion et s'accroupit en travers du chemin pour barrer le passage à Man-kia (Madri)<sup>(4)</sup>; sur le roc, les traces des poils, de la queue et des griffes sont maintenant encore parfaitement visibles. A la grotte de A-tcheou-l'o (Acyuta)<sup>(5)</sup> et à l'endroit où les disciples contribuèrent à nourrir<sup>(6)</sup> le père et la mère<sup>(7)</sup>, il y a des stûpas commémoratifs.

Dans la montagne se trouvent les bancs des cinq cents arhats d'autrefois; c'est l'endroit où ils étaient assis se faisant face sur deux rangées, l'une au nord, l'autre au sud. Adjacent à ces séries (de bancs) est un grand temple qui compte deux cents religieux.

Au nord de la source où s'abreuvait<sup>(8)</sup> le prince héritier est un temple; les provisions de nourriture sont toujours portées par plusieurs ânes au haut de la montagne; aucun homme ne les fait avancer; il vont et reviennent d'eux-mêmes; partis à l'heure *yin* (de 3 à 5 heures du matin), ils arrivent à l'heure *wou* (de 11 heures du matin à 1 heure de l'après-midi), et sont toujours rendus à destination pour le repas du milieu du jour<sup>(9)</sup>; c'est le rsi Wou-p'o<sup>(10)</sup>, divinité protectrice de ce stûpa, qui les envoie. En effet, dans le

(1) 阿育王.

(2) *parnaçâlâ*.

(3) TTPC: 天帝釋. HWTC: 天帝什. Le caractère 釋 est l'abréviation de 釋迦 Che-kia, Çakra.

(4) TTPC. 嫫婁. HWTC: 嫫婁 « Man-yun ». Madri était la femme du prince héritier et l'avait suivi dans sa retraite.

(5) TTPC: 阿周陀. HWTC: 阿周陀.

(6) TTPC: 養育, indique en outre comme variante le même caractère 育 qu'il faut sans doute lire 育 comme dans le HWTC.

(7) Le père et la mère sont évidemment le prince héritier et sa femme qui sont nourris par les disciples d'Acyuta, mais il n'est fait aucune allusion à cela dans le *Sûtra du prince héritier Siu-ta-na*.

(8) 所食. Le TTPC indique la variante 所養.

(9) Le *Si yu tche*, cité dans le *Fu yuan tchou lin*, rapporte la même anecdote. Cf. Sylvain Lévi, *Les missions de Wang Hiuan-tse dans l'Inde*, Journ. asiatique, mars-avril 1900, p. 324.

(10) 渥婆仙.

temple, il y eut autrefois un *cha-mi* (*çramaṇera*) <sup>(1)</sup>, qui était employé à sortir les cendres ; comme il était plongé dans une contemplation surnaturelle, le *wei-na* (*karmadīna*) <sup>(2)</sup> le tira à lui, sans s'apercevoir que, quoique la peau restât entière, les os se déboitaient ; à l'endroit où le *ṛṣi* Wou-p'o se substitua au *cha-mi* (*çramaṇera*) pour enlever les cendres, le roi du pays érigea un temple en l'honneur du *ṛṣi* Wou-p'o ; il fit une figure à son image et appliqua de l'or dessus <sup>(3)</sup>.

Sur une montagne voisine <sup>(4)</sup> est le temple P'o-kien <sup>(5)</sup>, qui a été construit par les *ye-tch'u* (*yakṣas*) <sup>(6)</sup>, et qui compte quatre-vingts religieux ; on dit que des arhats et des yakṣas viennent constamment pendant la nuit faire les offrandes, arroser et balayer et ramasser le bois pour le feu. Tous les bhikṣus ordinaires n'ont pas le droit de s'arrêter dans ce temple ; sous la grande dynastie Wei, le *çramaṇa* Tao-yong <sup>(7)</sup>, quand il arriva là, dut se retirer après avoir fait ses adorations et n'osa pas y séjourner.

La première année *cheng-kouang* (520), dans la seconde décade du quatrième mois <sup>(8)</sup>, (Song Yun et ses compagnons) entrèrent dans le royaume de

---

(1) 沙彌. La transcription scientifique est 室羅末尼羅 ; cf. *Yi-tsing*, trad. Takakusu, p. 96.

(2) 維那. Sur ce terme, cf. *Yi-tsing*, *A record of the Buddhist religion*, trad. Takakusu, p. 148, n. 1.

(3) TTPC: 以金傅之. HWTC: 以金箔貼之 « et la couvrit de feuilles d'or ».

(4) TTPC: 隔山嶺. HWTC: 隔小嶺 « sur une petite montagne voisine ».

(5) TTPC: 婆耆 HWTC; 婆奸.

(6) 夜叉.

(7) TTPC et HWTC: 大魏沙門道榮. Dans la suite, il sera fait mention à sept reprises de la relation d'un religieux que le TTPC appellera toujours Tao-yong 道榮, tandis que le HWTC le nommera Tao-yo 道藥. J'ai donné (p. 383, n. 4) les raisons pour lesquelles je crois que l'auteur de la relation se nommait Tao-yo, et non Tao-yong. Quant au personnage qui est mentionné ici sous le nom de Tao-yong, rien ne démontre qu'il doive être confondu avec l'auteur de la relation.

(8) La relation du voyage présente ici un aspect fort décousu qui se marquera de plus en plus dans les pages qui vont suivre (cf. A. Foucher, *loc. cit.*, p. 348, n. 2). Brusquement en effet le récit abandonne la montagne T'an-t'o pour parler de l'entrevue de Song Yun avec le roi du Gandhāra, puis il reviendra plus loin à la ville de Fo-cha-fou qui était toute voisine de la montagne T'an-t'o et qui a dû être visitée en même temps qu'elle par les voyageurs. Il est à remarquer d'ailleurs que, d'après Hiuan-tsang, la montagne T'an-t'o se trouve dans le Gandhāra et non dans l'Udyana ; Song Yun était donc déjà entré dans le Gandhāra quand il la gravit. A mon avis, tout ce qui concerne la montagne T'an-t'o doit être reporté après l'entrée de Song Yun dans le Gandhāra et immédiatement après la description de la ville de Fo-cha-fou. — Maintenant, où Song Yun rencontra-t-il le roi du Gandhāra ? Ce ne fut pas dans sa capitale, car le roi était dans son camp, à l'extrême limite de ses états, occupé à guerroyer contre le Ki-pin avec qui il était déjà en hostilité depuis trois années. Il devait donc se trouver sur la frontière du Gandhāra et du Ki-pin. Le Ki-pin est, à l'époque des T'ang, le Kapiça, et s'il fallait admettre cette équivalence pour l'époque des Wei, le roi du Gandhāra aurait dû camper dans quelque région au nord de Peshavar ; mais c'est ce que la relation même de Song Yun nous empêche d'admettre puisque, quand ce voyageur se sépara du roi du Gandhāra, il est à cinq jours

Kan-t'o-lo (Gandhāra) <sup>(1)</sup>. Ce pays ressemble lui aussi au royaume de Wou-tch'ang (Udyāna). Son nom primitif était « royaume de Ye-po-lo » <sup>(2)</sup> ; quand il eut été vaincu par les Ye-ta <sup>(3)</sup> (Hephthalites), on y plaça comme roi un *tch'e-k'in* (*tegin*) <sup>(4)</sup> ; depuis que (cette dynastie) gouverne ce royaume, deux générations

de marche à l'ouest de Takṣaṣilā près de l'actuel Shāh-Dhēri; nous sommes donc amenés à identifier le Ki-pin de l'époque des Wei, non avec le Kapiça, comme à l'époque des Tang, mais avec le Cachemire, comme le veut une glose traditionnelle des commentateurs chinois. Sylvain Lévi, à qui revient le mérite d'avoir définitivement identifié le Ki-pin des Tang avec le Kapiça (*Journ. Asiatique*, janv.-fév. 1896, p. 161-162), avait commencé par montrer que le terme *Ki-pin* pouvait fort bien s'appliquer au Cachemire de l'époque des Han (*Journ. Asiatique*, sept.-oct. 1895, p. 375-378). La relation de Song Yun nous prouve que, à l'époque des Wei, le terme *Ki-pin* désignait le Cachemire, comme à l'époque des Han, et n'avait pas encore été appliqué au Kapiça, comme il le fut à l'époque des Tang. — Si nous essayons de fixer l'itinéraire que suppose la relation de Song Yun, voici comment nous nous représenterons la route suivie par les voyageurs : après avoir visité Mong-kie-li (Manglaor), capitale de l'Udyāna, Song Yun et ses compagnons se rendirent à huit journées de marche au sud-est dans le lieu où s'élevait le stūpa commémorant le don que le Bodhisattva fit de son corps à une tigresse ; ce stūpa, comme nous l'avons vu (p. 411, n. 3), devait se trouver dans la région du Mahaban ; là, Song Yun apprit que le roi du Gandhāra était en train de faire la guerre sur les confins occidentaux du Cachemire : il franchit donc l'Indus pour aller le voir ; quand il le quitta, cinq jours de marche vers l'ouest l'amènèrent à Takṣaṣilā ; puis il repassa l'Indus et visita Fo-cha-fou (l'actuel Shālibāz-garhi) et la montagne T'an-t'ō où était localisée la légende du prince Viçvantara ; de là il se rendit au stūpa du don des yeux (Puskarāvati), traversa le Kābul-rud et arriva enfin à Peshiavar.

(1) 乾陀羅. Voici la notice du *Pei che* (chap. xcvi, p. 11 vo) sur ce pays : « Le royaume de Kan-t'o 乾陀 (Gandhāra) est à l'ouest du Wou-tch'ang 烏菴 (Udyāna). Son nom primitif était Ye-po 葉波 ; mais, lorsqu'il fut vaincu par les Ye-ta 嚙蹇 (Hephthalites), il changea de nom. Son roi fut à l'origine un *tch'e-tei* 勑勒 (*tegin*) ; (sa dynastie) gouverne depuis déjà deux générations. (Le roi actuel) aime à guerroyer ; il est en hostilités incessantes avec le Ki-pin 罽賓 (Cachemire) depuis trois années ; les habitants en ont du ressentiment. Il a sept cents éléphants de guerre ; dix hommes, tenant tous des armes à la main, sont montés sur chaque éléphant ; les éléphants ont, attaché à leur trompe, un grāive dont il se servent pour combattre. A sept li au sud-est de la capitale se trouve un stūpa bouddhique, de soixante-dix *tch'ong* (sept cents pieds) de hauteur et de trois cents pas de circonférence ; c'est ce qu'on appelle le stūpa du loriot 雀離佛圖. »

(2) 葉波羅國. Le *Pei che* (cf. la note précédente) écrit Ye-po 葉波. Dans le sūtra du prince héritier Siu-ta-na, le prince est donné comme le fils du roi Che-po 濕波 du royaume de Ye-po 葉波. Comme la scène de ce sūtra est située dans le Gandhāra, on peut se demander si les deux noms de 葉波 et de 葉波 ne sont pas identiques. D'autre part, le caractère 葉 doit, en général, se prononcer *che* quand il sert à la transcription de noms étrangers, et comme la *Jālakamālā* sanscrite nous dit que le prince Viçvantara était fils du roi des Cībis, il ne serait pas impossible que le roi Che-po 濕波, roi du royaume de Che (ou Ye)-po 葉波 et père du prince Siu-ta-na (= Viçvantara), ne fût autre que le Cībirāja ou roi des Cībis ; dans ce cas, l'ancien nom Ye-po (ou Che-po) du Gandhāra ne serait autre que la transcription imparfaite du nom de Cībi. — Il est à remarquer cependant que la transcription usuelle de Cībi est Che-p'i 尸毘 et que cette transcription apparaît plus loin dans le texte, même de Song Yun. — Pour une autre identification hypothétique de Ye-po-lo, voyez Marquart, *Erānsahr*, p. 246-248.

(3) TIPC: 嚙蹇. HWTC: 嚙蹇.

(4) TIPC: 勑勒 (*sic*). HWTC: 勑勒 (*sic*). Il faut, selon toute vraisemblance, lire 勑勒, ces deux caractères étant, comme l'a indiqué Marquart (*Erānsahr*, p. 246-248), la transcription du titre turc de *tegin*.

se sont déjà écoulées (1). (Le roi) est d'un naturel méchant et cruel (2); il fait mettre à mort beaucoup de gens; il ne croit pas à la religion bouddhique; il se plaît à sacrifier (3) aux démons et aux génies. Les habitants du pays, qui sont tous de la race des brahmanes, qui vénèrent la religion bouddhique et qui aiment à lire les livres sacrés et les règles, quand ils eurent ce roi, le trouvèrent fort peu de leur goût. Lui-même, se confiant dans sa vaillance et dans sa force, contesta un territoire au Ki-pin (Cachemire) (4); il était en hostilités incessantes avec lui depuis déjà trois années. Le roi avait sept cents éléphants de guerre; chacun portait sur son dos dix hommes qui tenaient à la main des sabres (5); les éléphants avaient un glaive attaché à leur trompe et prenaient part au combat contre les ennemis. Le roi se tenait constamment sur la frontière (6) sans jamais revenir; ses soldats étaient épuisés (7) et son peuple accablé; les cent familles gémissaient et étaient mécontentes.

Song Yun se rendit au camp pour y communiquer le texte de l'édit impérial. Le roi se montra sans égards et sans politesse; il resta assis pour recevoir l'édit impérial. Song Yun, considérant qu'il était un barbare lointain qu'on ne pouvait astreindre à la règle, toléra son insolence et ne put point encore lui adresser de reproches. Le roi chargea un interprète de dire à Song Yun: « Votre Excellence a traversé divers royaumes et passé par des chemins difficiles. N'êtes-vous point fatigué? » Song Yun répondit (8): « Mon souverain apprécie fort le Grand Véhicule et fait chercher au loin les règles des livres saints (9); quoique la route soit difficile, je n'oserais point me dire (10) épuisé. Votre

(1) Cette indication reporterait dans la seconde moitié du cinquième siècle de notre ère la conquête du Gandhāra par les Hephthalites.

(2) TTPC: 凶 (sic) 暴. HWTC: 暴 凶.

(3) TTPC: 祀. HWTC: 事 « servir ».

(4) TTPC: 罽賓. HWTC: 罽賓. — Ici, selon toute vraisemblance, le Cachemire. Cf. plus haut, p. 415, n. 8.

(5) TTPC: 手持刀槍. HWTC: 手提刀槍. Je ne vois pas bien quelle arme est désignée ici par le mot 槍 ou 槍.

(6) TTPC: 境上. HWTC: 境山 « les montagnes de la frontière ». — Voici ce que m'écrit A. Foucher au sujet de ce passage: « Le fait que le roi du Gandhāra était en train de guerroyer dans les montagnes du Kaçmir est parfaitement d'accord avec ce que nous savons d'ailleurs de ce roi: car il y a tout lieu de croire que le prince « cruel et méchant » interviewé par Song Yun est le fameux Mihira Kula (de Gollas de Cosmas Indicopleustès) dont Hiuan-tsang (I, IV) et Kalhana (*Rājataranginī*, I, 289 et sqq.) nous content les terribles forfaits. On s'accorde en effet, d'après le témoignage des inscriptions et des monnaies, à placer son règne entre 515 et 550 IV. les références dans M. A. Stein, trad. de la *Rājataranginī*, p. 43, note sur le vers 289). »

(7) 師老. Le mot 老 a ici le sens d'« épuisé », et non de « vieux ». Cf. les textes suivants: *Tso tchouan*, 28<sup>e</sup> année du duc Hsi 師直爲壯曲爲老 « c'est le bon droit qui rend les soldats forts; c'est d'avoir tort qui les épuise ». — *Tseu tche l'ong kien*, chap. oct. p. 1 海政以師老不敢戰 « Hai-tcheng, considérant que ses soldats étaient épuisés, n'osa pas livrer bataille ».

(8) TTPC: 答曰. HWTC: 曰.

(9) TTPC: 經典. HWTC: 經論 « les sūtras et les gāstras ».

(10) TTPC: 言. HWTC: 告.

Majesté est en personne à la tête de ses trois armées ; elle se tient au loin sur un territoire de la frontière : le froid et le chaud se sont succédé tour à tour (1) ; il est impossible que vous ne soyez pas à bout de force (2). » Le roi répliqua : « Je ne parviens pas à soumettre un petit royaume ; cette question de Votre Excellence me fait honte. »

Au début, Song Yun, se disant que le roi était un barbare et qu'il ne pouvait lui adresser des réprimandes suivant les rites (3), avait donc toléré qu'il restât assis pour recevoir l'édit impérial. Puis, quand il fut entré en relations habituelles avec lui, il constata qu'il avait des sentiments humains, et il lui fit alors des reproches en ces termes : « Parmi les montagnes, il y en a de hautes et de basses ; parmi les cours d'eau, il y en a de grands et de petits ; parmi les hommes qui sont dans le monde, il y en a aussi de nobles et d'humbles. Les rois des Ye-ta (Hephthalites) et de Wou-tch'ang (Udyāna) ont tous deux reçu en se prosternant l'édit impérial. Pourquoi Votre Majesté est-elle seule à ne pas se prosterner ? » Le roi répondit : « Si je voyais en personne (4) le souverain de la dynastie Wei, je me prosternerais ; mais, si, lorsque je reçois sa lettre, je reste assis pour la lire, qu'y a-t-il là d'extraordinaire ? Quand des hommes reçoivent une lettre de leur père ou de leur mère, ils restent tout naturellement assis pour la lire. (Le souverain de la) grande dynastie Wei est comme mon père et ma mère ; moi aussi je reste assis pour lire sa lettre ; il n'y a rien là qui offense la raison. » (Song) Yun ne parvint pas à le faire céder.

(Le roi) emmena alors (Song) Yun dans un temple où on était entretenu fort chichement. En ce temps, le royaume de Po-t'i (5) envoya deux lions au Kan-t'o-lo (6) (Gandhāra). Song Yun et ses compagnons les virent et admirèrent la férocité de leur tempérament ; les peintures qu'on fait (7) (de ces animaux) dans le Royaume du Milieu ne sont point conformes à leur véritable aspect.

Alors, marchant vers l'ouest pendant cinq jours, (Song Yun) arriva au lieu où le Buddha livra sa tête pour la donner à un homme (8) ; là aussi il y a un temple avec une vingtaine de religieux. Marchant derechef vers l'ouest pendant

---

(1) C'est-à-dire que plusieurs années se sont écoulées depuis que le roi est en campagne.

(2) TTPC : 頓弊. HWTC : 損敝.

(3) TTPC : 初謂王是夷人不可以禮責. HWTC : 初見王是夷人不可以禮責.

(4) Le TTPC omet ici le mot 親 que j'emprunte au HWTC.

(5) 跋提國. J'ai proposé hypothétiquement (p. 402, n. 3 e) de voir ici une transcription peu exacte du nom de la ville de Pa-ti-ven 跋底延, capitale des Hephthalites.

(6) TTPC : 乾陀羅. HWTC : 乾陀.

(7) TTPC : 中國所畫. HWTC : 中國素畫.

(8) Le nom de la ville de Takṣaṣilā, qui signifie « roche coupée », était interprété par la tradition populaire comme s'il avait été Takṣaṣira, et on lui donnait le sens de « tête coupée » (cf. *Fa-hien*, chap. XI ; trad. Legge, p. 32). On localisait donc en cet endroit la scène du jātaka où le Buddha donna sa tête à un homme. — L'emplacement de l'ancienne Takṣaṣilā a été fixé par Cunningham (*Ancient geography of India*, t. 1, p. 105) à Śāh-Ḍhēri, à un mille au nord-est de Kāla-ka-sarāi.

trois jours, il arriva au grand fleuve Sin-t'ou (Sindhu = Indus) <sup>(1)</sup> ; sur la rive occidentale du fleuve est l'endroit où Jou-lai (le Tathāgata), ayant la forme du grand poisson *mo-kie* (makara) <sup>(2)</sup>, sortit du fleuve et pendant douze années sauva les hommes par sa chair <sup>(3)</sup>. On a élevé là un stūpa commémoratif; sur un rocher se voient encore les marques des écailles du poisson.

Marchant encore vers l'ouest pendant trois jours <sup>(4)</sup>, (Song Yun) arriva à la ville de Fo-cha-fou <sup>(5)</sup> ; la plaine est fertile ; la ville et ses faubourgs se présentent bien ; la population est prospère et nombreuse ; les bois y sont luxuriants et les sources abondantes ; le sol est riche en substances précieuses ; les mœurs y sont pures et excellentes. Dans tous les anciens temples qui se trouvent à l'intérieur et à l'extérieur de la ville, des religieux célèbres et des assemblées vertueuses pratiquent suivant la doctrine une conduite élevée et admirable. A un *li* au nord de la ville est le palais de l'éléphant blanc <sup>(6)</sup> ; dans ce temple, les images bouddhiques auxquelles on rend un culte sont toutes faites en pierre ; elles sont ornées avec une extrême beauté, sont fort nombreuses et sont entièrement couvertes de feuilles d'or ; les yeux des hommes en sont éblouis. Devant le temple est l'arbre où fut attaché l'éléphant blanc ; c'est à lui que, en fait, ce temple doit son origine ; ses fleurs et ses feuilles ressemblent à celles du jujubier ; dans le dernier mois de l'hiver ses fruits commencent à être mûrs. Les vieillards conservent une tradition d'après laquelle, quand cet arbre périclita,

---

(1) TTPC : 復西行三月(一作日)至辛頭大河. HWTC : 復西行三日至卒頭大河. J'adopte la leçon 三日 au lieu de 三月. Quand au nom du fleuve Sin-t'ou, il est écrit 新頭 dans l'abrégé de la relation de Song Yun que renferme le *Hui kouo l'ou tche* (chap. XXIX, p. 8 r°).

(2) 摩竭. Dans l'*Aradānuçataka* (trad. Feer, p. 114-116), le roi de Bénarès, Padmaka, voulant sauver son peuple d'une épidémie qui le décime, apparaît sous la forme du grand poisson Rohita, et son corps est dépecé par les hommes ; « et il se disait en lui-même : « Ma prise est de bonne prise, puisque, par ma chair et par mon sang, ces êtres vont éprouver le « bien-être ». C'est par ce procédé que, pendant douze ans, il rassasia les êtres de sa propre chair et de son propre sang. »

(3) La citation que nous avons faite de l'*Aradānuçataka* montre que la chair du poisson sauva les hommes de la maladie. C'est ce qui explique le mot 濟 qu'on lit dans le texte chinois.

(4) TTPC : 十三日 « treize jours » HWTC : 三日 « trois jours ». Cette dernière leçon est préférable.

(5) 佛沙伏. Le mot *fou* représente la première syllabe du mot *pura* ville. *Fo-cha* est identique au Po-lou-cha 跋盧沙 de Hiuan-tsang, mais il est difficile de déterminer l'original sanscrit qui se cache sous ces transcriptions. — Les recherches de A. Foucher (*loc. cit.*, p. 347 et suiv.) ont bien fixé l'emplacement de Fo-cha-fou ou Po-lou-cha dans l'endroit appelé aujourd'hui Shāhbāz garhi. — C'est à Fo-cha-fou que vivait le prince Siu-ta-na (= Viçvanta) avant de se retirer sur la montagne T'an-t'ô au nord-est de la ville ; aussi allons-nous voir la relation de Song Yun mentionner à nouveau certains incidents de la légende dont il a déjà été question à propos de la montagne T'an-t'ô. En réalité, comme nous l'avons fait remarquer (p. 415, n. 8), la description de la montagne T'an-t'ô devrait suivre immédiatement celle de Fo-cha-fou.

(6) L'éléphant blanc que le prince Siu-ta-na livra par charité aux envoyés d'un royaume rival, ce qui fut la cause de son exil.

la religion bouddhique elle aussi périra. A l'intérieur du temple, on a représenté le prince héritier et sa femme, et le brahmane qui leur demande leur fils (1) et leur fille; quand les barbares (*hou*) voient (cette peinture), il n'en est aucun qui ne verse des larmes de compassion.

Marchant encore vers l'ouest pendant un jour, (Song Yun) arriva à l'endroit où Jou-lai (le Tathāgata) s'arracha les yeux pour en faire don à un homme (2); là aussi il y a un temple avec un stūpa; sur une roche qui est dans le temple (3) se trouve l'empreinte des pieds du Buddha Kia-ye (Kācyapa).

Marchant encore vers l'ouest pendant un jour, (Song Yun) monta en bateau pour traverser une profonde rivière large de plus de trois cents pas (4), et après soixante *li* de marche vers le sud-ouest, il arriva à la ville de Kan t'o-lo (Gandhāra) (5). A sept *li* au sud-est, se trouve le stūpa du loriot (6) [d'après la

(1) TTPC : 男. HWTC : 兒.

(2) Cunningham a placé à Charsadda et à Prāng l'emplacement de la ville de Puṣkarāvati où se trouvait, d'après Huan-tsang (*Mémoires*, t. 1, p. 119-120), le stūpa du don des yeux; cette localisation a été confirmée par A. Foucher (*op. cit.*, p. 334-340).

(3) TTPC : 有塔寺石上. HWTC : 有塔寺上.

(4) Cette traversée de rivière se faisait, semble-t-il, au temps de Song Yun, juste au-dessous du confluent du Svāt et du Kabul-rūd. — Malgré l'ambiguïté du texte, il est bien certain qu'il ne faut compter qu'un jour de marche depuis le stūpa du don des yeux (Charsadda) jusqu'à Peshavar. Il n'y a donc pas d'abord une journée de marche depuis ce stūpa jusqu'à la rivière, puis soixante *li* de la rivière à Peshavar; il n'y a en tout qu'une journée de marche au cours de laquelle on commence par traverser la rivière pour marcher ensuite pendant soixante *li*. A. Foucher a fort bien élucidé ce point (*B. E. F. E.-O.*, t. 1, 1901, p. 330, n. 1 à la fin, et p. 340, lignes 21-36).

(5) La ville de Kan-t'o-lo est la capitale du Gandhāra, c'est-à-dire Peshavar.

(6) 雀離浮圖. Dans la description qui va suivre de ce fameux stūpa, le texte du *Lo yang kia lan ki* paraît gravement altéré. Je vais donc commencer par réunir dans cette note les autres textes qui peuvent jeter quelque lumière sur ce sujet : Fa-hien (chap. XII, trad. Legge, p. 33-34) dit : « En marchant pendant quatre jours dans la direction du sud à partir du royaume de Kien-t'o-w'ei 犍陀衛 (le Gandhāra dont la capitale est, pour Fa-hien, la ville de Puṣkarāvati; cf. A. Foucher, *op. cit.*, p. 338, n. 2), (les voyageurs) arrivèrent au royaume de Fou-leou-cha 弗樓沙 (Peshavar). Autrefois le Buddha, parcourant ce royaume avec ses divers disciples, dit à A-nan 難阿 (Ananda) : « Après mon parinirvāṇa, il y aura « un roi de ce pays nommé Ki-ni-kia 瞿膩伽 (Kaṇiṣka) qui, en ce lieu, élèvera un stūpa. » Dans la suite, le roi Ki-ni-kia (Kaṇiṣka) apparut (en effet) dans le monde; un jour qu'il était sorti pour se promener et regarder, Cakra, maître des devas 天帝釋, voulut éveiller sa pensée; il se transforma en un petit garçon gardien de bœufs, et, en travers de la route, se mit à élever un stūpa. Le roi lui demanda : « Que faites-vous là ? » Il répondit : « Je fais un stūpa pour le Buddha. » Le roi dit : « C'est fort bien. » Alors le roi éleva aussitôt au-dessus du stūpa du petit garçon un stūpa qui eut plus de quarante *tchang* (quatre cents pieds) de hauteur et qui fut orné de toutes sortes de substances précieuses. De tous les stūpas et de tous les temples que (Fa-hien) avait vus au cours de son voyage, aucun n'était comparable à celui-ci pour la beauté et la majesté. Suivant une tradition, ce stūpa est le premier dans tout le Jambudvīpa. Quand le roi eut achevé ce stūpa, le petit stūpa sortit sur le côté, au sud du grand stūpa; il était haut d'un peu plus de trois pieds. » — Dans la *Vie* de Huan-tsang (chap. II, p. 8<sup>re</sup>-v<sup>o</sup>; trad. Julien, p. 83-84), on lit que, à 8 ou 9 *li* (et non 80 ou 90 *li*, comme l'écrivit Julien) au sud-est de Peshavar, est un arbre *pippala* sous lequel se sont assis les quatre Buddhas du

passé et sous lequel s'assièrent les neuf cent quatre-vingt seize Buddhas de l'avenir; puis le texte continué en ces termes : 其側又有窣堵波。是迦膩色迦王所造。高四百尺。基周一里半。高一百五十尺。其上起金銅相輪二十五層。中有如來舍利一斛。 « A côté (de l'arbre *pippala*), il y a encore un stûpa qui est celui qu'a construit le roi Kaniska; il est haut de quatre cents pieds; son soubassement a une circonférence d'un *li* et demi et est haut de cent cinquante pieds; au sommet (du stûpa) s'élèvent vingt-cinq rangs de disques en cuivre doré; à l'intérieur du stûpa, il y a un *hou* (dix boisseaux) de çariras (reliques) du Buddha. » — La biographie de Hiuan-tsang dans le *Sia kao seny tchouan* (chap. IV; *Trip. jap.*, XXXV, fasc. 2, p. 103<sup>re</sup>), nous présente un passage qui est intéressant par la mention qu'il contient de la mission dont fit partie Song yun : 城東有迦膩王大塔。基周里半。佛骨舍利一斛在中。舉高五百餘尺。相輪七下二十五重。天火三災。今正營構。卽世中所謂雀離浮圖是也。元魏靈太后胡氏奉信情深。遣沙門道生等。齎大幡長七百餘尺。往彼掛之。脚纒及地。卽斯塔也。亦不測雀離名生所由。 « A l'est de la ville (de Peshavar) est le grand stûpa du roi Kaniska; son soubassement a une circonférence d'un *li* et demi; à l'intérieur se trouve un *hou* de reliques du Buddha; il a une hauteur de plus de cinq cents pieds; des disques s'étagent en vingt-cinq rangs les uns au-dessus des autres. (Le stûpa) a été détruit trois fois par le feu du ciel; maintenant il vient d'être reconstruit. Il n'est autre que ce qu'on appelle dans le peuple le stupa du lorient. Sous la dynastie des Yuan Wei, l'impératrice douairière Hou, dont le nom posthume est Ling, fut extrêmement dévote; elle chargea le çramaṇa Tao-cheng et d'autres de prendre avec eux une grande oriflamme longue de plus de sept cents pieds et d'aller la suspendre là; (quand l'oriflamme fut suspendue), son pied atteignait à peine le sol. C'est le stûpa dont il est question ici. On ne sait pas d'ailleurs d'où a pris naissance le nom de (stûpa du) lorient. » — Le çramaṇa Tao-cheng 道生 était un des compagnons de Song Yun, comme on l'a vu dans le texte que nous avons cité plus haut (p. 380, n. 1) du *Che kia fanq tche*. — Le *Si yu ki* de Hiuan-tsang (chap. II; trad. Julien, t. 1, p. 106-109) raconte à son tour la prédiction du Buddha et l'entrevue du roi Kaniska avec le petit père qui élevait un stûpa de trois pieds de hauteur; puis il ajoute : 周小窣堵波更建石窣堵波。欲以功力彌覆其上。隨其數量恒出三尺。若是增高踰四百尺。基址所峙 (= 址) 周一里半。層基五級高一百五十尺。方乃得覆小窣堵波。王因嘉慶。復於其上更起二十五層金銅相輪。卽以如來舍利一斛而置其中。式修供養。營建纔訖見小窣堵波。在大基東南隅下傍出其半。王心不平便卽擲棄。遂往窣堵波第二級下。石基中半現。復於本處更出小窣堵波。 « A l'entour du petit stûpa, (Kaniska) éleva un autre stûpa de pierre, dans l'intention de le recouvrir à force de travail; mais à mesure que les dimensions (du grand stûpa augmentaient, le petit stûpa) le dépassait constamment de trois pieds; il en fut ainsi jusqu'à ce que (le grand stûpa) eût été élevé à une hauteur de quatre cents pieds, que le pourtour du pied de son soubassement eût une circonférence de un *li* et demi à sa base, et que les cinq assises du soubassement entier eussent une hauteur (totale) de cent cinquante pieds, et c'est alors seulement qu'il put recouvrir le petit stûpa. Le roi, se félicitant de ce résultat, dressa encore au sommet vingt-cinq rangs de disques en cuivre doré, puis il plaça à l'intérieur (du stûpa) un *hou* de reliques du Tathāgata et se mit à leur faire des offrandes. Mais à peine la construction était-elle terminée qu'il vit le petit stûpa qui, sur le côté situé au bas de l'angle sud-est du grand soubassement, émergeait à moitié. Le roi, contrarié, le fit aussitôt jeter à bas et le fit établir au-dessous de la seconde assise du (grand) stûpa; mais quand il apparaissait à moitié au milieu du soubassement de pierre, derechef à sa place primitive réapparut le petit stûpa. » — Voici d'autre part un passage du *Si yu tche* 西域志 qui nous a été conservé dans le *Fa guan tchou lin* (chap. XXXVIII; *Trip. jap.*, vol. XXXVI, fasc. 7, p. 62<sup>re</sup>) et qui présente pour nous un intérêt tout particulier parce qu'il paraît directement inspiré de la relation de Song Yun : 西域乾陀羅城東南七里有雀離浮圖。推其本緣乃是如來在世之時。與諸弟子遊化此土。指城東曰。我入涅

relation de Tao-yo (1), il est à quatre *li* à l'est de la ville]. Si on remonte à son origine, voici quelle elle est. Au temps où Jou-lai (le Tathāgata) était dans le

槃後二百年。有國王名迦尼色迦。在此處起浮圖。佛入涅槃後二百年。有國王字迦尼色迦。出遊城東。見四童子壘糞爲塔。可高三尺。俄然卽失矣。王怪此童子。卽作塔籠之。糞塔漸高挺出於外。去地四百尺。然後始定。王更廣塔基。三百餘步。從地構木始得齊等。上有鐵椀。高三百尺。金盤十三重。沓(=合)去地七百尺。施功既訖糞塔如初。在大塔南三百步。 « A sept *li* au sud-ouest de la capitale du Kan-t'o-lo (Gandhāra), se trouve le stūpa du loriot. Si on remonte à son origine, voici quelle elle est : au temps où le Tathāgata était en ce monde, il allait avec ses disciples en convertissant (les hommes) dans ce lieu ; il indiqua l'est de la ville en disant : « Deux cents ans après que je serai entré dans le nirvāna, il y aura un roi de ce pays, nommé Kia-ni-sō-kia (Kaniṣka), qui, en ce lieu, élèvera un stūpa. » Deux cents ans après que le Buddha fut entré dans le nirvāna, il y eut en effet un roi de ce pays dont le nom était Kia-ni-sō-kia (Kaniṣka) ; étant sorti pour se promener à l'est de la ville, il vit quatre jeunes garçons qui entassaient de la bouse de vache pour faire un stūpa haut d'environ trois pieds ; soudain ils disparurent. Le roi, émerveillé de ces enfants, fit alors un stūpa pour envelopper (le leur) ; mais le stūpa de bouse s'élevait graduellement et se dressait au-dessus ; ce n'est que quand on fut à quatre cents pieds du sol qu'il s'arrêta ; le roi élargit encore le soubassement du stūpa jusqu'à ce qu'il eût plus de trois cents pas (de tour) ; c'est alors que la construction en bois élevée au-dessus de ce soubassement (je substitue ici au mot 地 la leçon 此 de TTPC et HWTC) parvint à égaler la hauteur (du petit stūpa). Au sommet se trouvait un pilier de fer, haut de trois cents pieds (et portant) treize disques dorés superposés ; l'ensemble s'élevait à sept cents pieds au-dessus du sol. Quand l'œuvre charitable fut achevée, le stūpa de bouse, tel qu'au début, se retrouva à trois cents pas au sud du grand stūpa. . . . », la suite comme dans TTPC et HWTC). — Enfin le *Pei che* (chap. xcvii, p. 10<sup>re</sup>), dans un texte qui, comme on va le voir, paraît dater de l'année 550, nous apprend que, à 10 *li* à l'est de la ville de Fou-leou-cha 富樓沙 (Peshavar), qui est la capitale du roi des petits Yue-tche 小月氏, descendant du fils de Ki-to-lo 寄多羅, roi des grands Yue-tche 大月氏, « se trouve un stūpa qui a un pourtour de trois cent cinquante pas et qui est haut de 80 *tchang* (800 pieds). Depuis la première fondation de ce stūpa jusqu'à la huitième année *wou-ling* (550 A. D.), on calcule qu'il s'est écoulé 842 années. (Le monument) est ce qu'on appelle (communément) le stūpa bouddhique de 100 *tchang* (1.000 pieds) 百丈佛圖. »

Le stūpa du loriot était célèbre dans tout le monde bouddhique ; on avait donné son nom à d'autres édifices religieux ; c'est ainsi que le *Che che si yu ki* 釋氏西域記 cité par Li Tao-yuan 麗道元 (mort en 527 A. D.) dans son édition du *Chouei king* (chap. II, p. 7<sup>vo</sup>-8<sup>re</sup>), parle d'un temple qui était à 40 *li* au nord de Koutcha 屈茨 et qui s'appelait le grand vihāra du loriot 窟離大清淨. Siu Song 徐松, dans son *Si yu chouei tao ki* publié en 1821 (chap. II, p. 14<sup>re</sup>), suppose avec raison que le nom du temple de Koutcha fut tiré de celui du stūpa de Peshavar. — Vers l'an 760, Wou-kong 悟空 mentionne dans le Gandhāra le temple du saint stūpa du roi Kaniṣka 巖膩吒王聖塔寺. Au XI<sup>e</sup> siècle, Al-birūni (*India*, trad. Sachau, t. II, p. 11) cite le vihāra de Purushavar « qu'il nomme le « Kanikaitya ». — Enfin il ne faut pas confondre le stūpa du loriot à Peshavar avec le petit caitya de dix pieds de haut qui se trouvait dans le temple Nālanda et qui s'appelait aussi le stūpa du loriot 窟離浮圖, au témoignage d'Yi-tsing (*Religieux éminents*, trad. fr., p. 95). Il est à remarquer d'ailleurs que, si le nom du stūpa de Nālanda s'explique par une légende où figure un loriot, il n'en est pas de même pour le stūpa de Peshavar et nous ne savons point quelle est l'origine du nom de *tsio-li* (loriot) qui lui est attribué. Il ne serait même pas impossible que ce nom cachât quelque transcription d'un mot étranger et n'eût point ici le sens de « loriot ».

(1) TTPC : 道榮 « Tao-yong ». HWTC : 道藥 « Tao-yo ». Le texte du *Che kia fang*

monde (4), il allait avec ses disciples en convertissant (les hommes) dans ce lieu; il indiqua l'est de la ville en disant : « Trois cents ans (2) après que je serai entré dans le nirvāṇa (3), il y aura un roi de ce pays nommé Kia-ni-sō-kia (4) (Kaniṣka) qui, en ce lieu, élèvera un stūpa. » Plus de trois cents ans (5) après que le Buddha fut entré dans le nirvāṇa, il y eut en effet un roi de ce pays dont le nom était Kia-ni-sō-kia (Kaniṣka); étant sorti pour se promener à l'est de la ville, il vit quatre jeunes garçons qui se servaient de bouse de vache pour faire un stūpa haut d'environ trois pieds; soudain ils disparurent [d'après la relation de Tao-yo (6), les enfants (7) se trouvant dans l'espace se tournèrent vers le roi en prononçant une gāthā]. Le roi, émerveillé de ces enfants (8), fit alors un stūpa pour envelopper (leur stūpa); mais le stūpa de bouse s'élevait graduellement et se dressait au-dessus; quand il fut à quatre cents pieds du sol, alors enfin il s'arrêta (9); le roi se résolut à élargir encore le soubassement du stūpa, jusqu'à ce qu'il eût plus de trois cents pas [de trois cent quatre-vingt-dix pas (10), d'après la relation de Tao-yo (11)]; c'est alors que la construction en bois élevée au-dessus de ce (soubassement) parvint à égaler la hauteur (du petit stūpa) [la relation de Tao-yo (12) dit : Sa hauteur était de trois *tchang* (trente pieds) (13); on se servit partout de bois bariolés pour faire les marches des escaliers (14) par lesquels on

*tche* qui mentionne un religieux nommé Tao-yo 道藥 comme ayant parcouru l'Inde du nord vers le milieu du Ve siècle et ayant écrit une relation de son voyage, m'a engagé à adopter la leçon Tao-yo du *Han wei ts'ong chou*. Cf. p. 383, n. 4.

(1) TTPC : 在世之時. HWTC : 在此之時.

(2) Le texte précité du *Si yu tche* donne la leçon « deux cents ans ». Dans Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. 1, p. 106 et 107), on trouve deux fois la leçon « quatre cents ans ».

(3) 涅槃.

(4) TTPC : 迦尼色迦. HWTC : 迦尼迦色迦, où le second caractère 迦 est une superfétation.

(5) TTPC : 後三百年來. HWTC : 後二百年來.

(6) TTPC : 道榮 « Tao-yong ». HWTC : 道藥 « Tao-yo ».

(7) Peut-être pour Tao-yo, comme pour Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. 1, p. 107), n'y avait-il qu'un seul enfant.

(8) TTPC : 王怪此童子即作. HWTC : 王怪此童子即此童子即作. Dans ce dernier texte, l'inadvertance du copiste est manifeste.

(9) TTPC : 然後止. Le HWTC omet le mot 止. Le *Si yu tche* donne la leçon 然後始定.

(10) On sait que le pas chinois, comme le pas romain, est un double pas. Même avec l'évaluation de Tao-yo, nous sommes assez loin de l'estimation de Hiuan-tsang qui attribuait au soubassement un *li* et demi de circonférence.

(11) TTPC : 道榮. HWTC : 道藥.

(12) TTPC : 道榮. HWTC : 道藥.

(13) Ou bien il y a une faute de texte, ou bien cette citation de Tao-yo est intercalée à une mauvaise place; de toute manière, la mesure trois *tchung* ne peut se rapporter à rien de ce qui précède.

(14) TTPC : 悉用文木爲陞階砌. HWTC : 悉用文石爲陞階砌 « on se servit partout de pierres bariolées pour faire les marches des escaliers ».

montait ; la construction en bois de toutes sortes qui reposait sur le pourtour des chapiteaux (1) comprenait treize étages]. Au sommet se trouvait un pilier de fer (2) ; haut de trois pieds (3) (et portant) treize disques dorés superposés ; l'ensemble s'élevait à sept cents pieds au-dessus du sol [la relation de Tao-yo (4) dit : La colonne de fer avait quatre-vingt-huit pieds (de haut) et quatre-vingts *wei* (de circonférence) (5) ; il y avait quinze disques dorés superposés ; (l'ensemble) s'élevait à six cent trente-deux pieds au-dessus du sol].

Quand l'œuvre charitable (6) fut achevée, le stūpa (7) de bouse, tel qu'au début, se retrouva à trois pas (8) au sud du grand stūpa. Un *p'u-lo-men* (brahmane), ne voulant pas croire que c'était de la bouse, le sonda avec la main pour voir, et fit ainsi un trou ; quoique de longues années se fussent écoulées, la bouse ne s'était cependant pas pourrie ; on boucha le trou avec une pâte parfumée, mais sans parvenir à le remplir. Maintenant il y a un bâtiment des devas (9) qui enveloppe et couvre (ce petit stūpa).

Depuis que le stūpa du loriot a été construit, il a été incendié trois fois par le feu du ciel ; les rois du royaume l'ont rebâti et l'ont refait comme il était d'abord. Les vieillards disent que, lorsque ce stūpa aura été incendié sept fois (10), la religion bouddhique disparaîtra.

(1) TTPC : 檣拱上構衆木. HWTC : 檣拱上構衆木. Cette phrase me paraît très obscure.

(2) TTPC : 鐵柱. HWTC : 鐵根.

(3) Il est probable qu'il faut lire « trois cents pieds », comme dans le *Si yu tche* ; en effet, l'intention de l'auteur doit être de former la hauteur totale de sept cents pieds qu'il attribue à l'édifice en additionnant les quatre cents pieds du stūpa aux trois cents pieds de la colonne qui le surmontait. Il est évident, d'ailleurs, que la colonne de fer ne pouvait pas avoir trois cents pieds de haut ; elle était déjà fort remarquable si elle avait quatre-vingt-huit pieds, comme le dit Tao-yo. Comment donc expliquer la hauteur totale de sept cents pieds, en chiffres ronds, ou, comme le dit plus bas Tao-yo, de six cent trente-deux pieds, que mesurait l'édifice depuis le sol jusqu'au sommet ? Je crois qu'en comparant entre eux les divers textes que nous avons cités dans la note de la page 420, on peut se représenter les choses de la manière suivante : sur le sol reposait un soubassement en pierre, formé de cinq assises, qui avait une circonférence de 300, ou de 390 pieds, ou d'un *li* et demi, suivant les diverses évaluations, et une hauteur de 150 pieds, d'après Hian-*tsang* ; au-dessus de ce soubassement s'élevait le stūpa proprement dit, qui était une construction en bois à treize étages, d'une hauteur de 400 pieds ; enfin le tout était surmonté d'une colonne de fer de 88 pieds de haut portant 13, ou 15, ou 25 disques en cuivre doré. On voit dès lors que la hauteur totale de l'édifice devait être de 150 + 400 + 88 = 638 pieds ; ce résultat concorde suffisamment avec la hauteur de 632 pieds indiquée par Tao-yo, et avec la hauteur approximative de 700 indiquée par Song Yun.

(4) TTPC : 道榮. HWTC : 道藥.

(5) D'après le dictionnaire *Yun houei*, cité dans le dictionnaire de K'ang-hi, le *wei* serait une mesure de 5 pouces ou d'un *pao* : 五寸曰圍一抱曰圍.

(6) 施功, c'est-à-dire la construction du grand stūpa.

(7) TTPC et *Si yu tche* 塔. HWTC : 垢.

(8) Le *Si yu tche* dit « trois cents pas ».

(9) 天宮.

(10) Au lieu de 所, lisez 七, comme dans le *Si yu tche*.

[ On lit dans la relation de Tao-yo (1) : Lorsque le roi construisait ce stūpa, quand la charpente fut terminée, il y avait encore le pilier de fer que personne ne parvenait à hisser au sommet (2). Le roi éleva aux quatre angles des tours grandes et hautes; il y plaça en quantité de l'or, de l'argent et toutes sortes d'objets précieux; le roi, ainsi que sa femme et les fils du roi, montèrent tous au haut des tours (3), brûlèrent de l'encens, répandirent des fleurs, et, du profond de leur cœur, implorèrent (4) les dieux. Après cela, les treuils firent s'enrouler les câbles et, en un seul élan, (le pilier) arriva à destination. C'est pourquoi les barbares (5) dirent tous : « Les quatre devarājas (6) ont prêté leur concours; s'il n'en avait pas été ainsi, en vérité ce n'est point là ce qui aurait pu être soulevé par la force des hommes. » ]

A l'intérieur du stūpa, les objets du culte (7) sont tous faits en or et en jade. Les mille aspects et les dix mille formes (qu'ils prennent), il serait difficile de les décrire entièrement. Quand le soleil levant commence à paraître (8), les disques dorés scintillent; quand la brise légère se met à souffler, les clochettes précieuses résonnent harmonieusement. Parmi tous les stūpas des contrées d'occident, celui-ci est de beaucoup le premier.

Quand ce stūpa venait d'être achevé, on se servit de vraies perles (9) dont on fit un réseau pour en recouvrir le sommet (10). Plusieurs années après, le roi, considérant que ce réseau de perles avait une valeur (11) de dix mille livres d'or et que, après sa mort, il était à craindre que des hommes ne le dérobaient, réfléchissant en outre que, lorsque le grand stūpa aurait été détruit, il ne se trouverait personne pour le réédifier et le réparer, détacha alors (12) le réseau de perles, et le plaça dans une bassine de cuivre qu'il enterra dans un trou creusé dans le sol à cent pas au nord-ouest du stūpa. Au-dessus il planta un arbre; le nom de cet arbre est *p'ou-t'i* (bodhidruma) (13); ses branches et ses rameaux s'étalent dans les quatre directions et son feuillage épais cache le ciel.

(1) TTPC: 道榮. HWTC: 道藥.

(2) TTPC: 無有能上者. HWTC: 無由能上 « par aucun moyen on ne pouvait le hisser au sommet ».

(3) TTPC: 悉在上. HWTC: 悉在樓上.

(4) Il faut vraisemblablement lire 請 au lieu de 精.

(5) 胡人.

(6) 四天王.

(7) TTPC: 物事. HWTC: 佛事.

(8) TTPC: 始開. HWTC: 始升 « commence à monter (à l'horizon) ».

(9) TTPC: 眞珠. HWTC: 珍珠 « des perles précieuses ».

(10) TTPC: 覆於其上後數年. HWTC: 覆其上於後數年.

(11) TTPC: 直. HWTC: 值.

(12) TTPC: 卽解. HWTC: 一解.

(13) 菩提. Le bodhidruma ou arbre de la bodhi est le *Ficus religiosa*.

Au-dessous de l'arbre, aux quatre côtés, sont des statues assises hautes chacune de quinze pieds ; il y a constamment quatre dragons (nāgas) qui ont la charge de veiller sur ces perles ; si quelqu'un s'avisait de vouloir prendre (les perles), il se produirait alors (1) un prodige funeste. Sur une stèle, on a gravé une inscription qui recommande que si dans l'avenir ce stūpa est détruit, les sages futurs prennent la peine de sortir ces perles et de le reconstruire.

A cinquante pas au sud du stūpa du lorient, se trouve un stūpa de pierre ; sa forme est parfaitement ronde (2) ; il est haut de deux *tchang* (= vingt pieds) ; il est fort miraculeux ; il peut manifester aux gens le bonheur ou le malheur (3) ; quand on le touche (4), si le présage est heureux, les sonnettes d'or résonnent en sonnante ; si le présage est malheureux, à supposer même qu'un homme ébranle (le stūpa), (les clochettes) se refuseront à résonner. Comme Houei-cheng se trouvait dans un pays lointain et qu'il craignait que son retour ne fût pas heureux, il vint rendre hommage au stūpa divin et implora de lui un témoignage ; alors il le toucha du doigt et les clochettes résonnèrent aussitôt. D'avoir obtenu ce témoignage, il se sentit réconforté dans son cœur ; dans la suite, il put en effet revenir heureusement.

Auparavant, lorsque Houei-cheng était parti de la capitale, l'impératrice douairière avait donné l'ordre de lui remettre mille oriflammes de couleurs variées et de cent pieds de long, et cinq cents sachets parfumés (5) en soie ; les rois et les hauts dignitaires lui avaient remis deux mille oriflammes. En allant de Yu-t'ien (Khoten) au Kan-t'o (Gandhāra), dans tous les endroits où il y avait des sanctuaires bouddhiques, Houei-cheng avait répandu entièrement (les objets dont il était chargé) ; quand il arriva ici, il les avait épuisés ; il ne lui restait plus qu'une oriflamme de cent pieds qui lui venait de l'impératrice-douairière ; il décida de l'offrir au stūpa du roi des Che-p'i (Çibirāja) (6). Song Yun offrit deux esclaves (7) au stūpa du lorient pour qu'ils fussent à perpétuité chargés d'arroser et de balayer. Houei-cheng retranscha alors sur ses ressources de voyage et choisit avec soin un excellent artiste qu'il chargea de façonner avec

(1) TTPC : 則有. HWTC : 卽有 « il se produirait aussitôt ».

(2) Ce texte se retrouve à la suite de celui qui concerne le stūpa du lorient dans le *Si yu tche* (*Fa yuan tchou lin*, chap. XXXVIII; *Trip. jap.*, vol. XXXVI, fasc. 7, p. 62 v<sup>o</sup>). — Ici, au lieu de 正圓 « parfaitement rond », le *Si yu tche* écrit 正直 « parfaitement droit ».

(3) TTPC : 表吉凶. HWTC : 報吉凶 « annoncer le bonheur ou le malheur ».

(4) Le *Si yu tche* écrit 以指觸之 « si on le touche du doigt », c'est-à-dire seulement avec un doigt.

(5) TTPC : 香袋. HWTC : 香囊.

(6) TTPC : 尸毘王. HWTC : 尸毘王. Le stūpa du roi des Çibis est celui qui commémore le don de la chair du Bodhisattva pour sauver une colombe ; voyez plus loin.

(7) Nous avons vu plus haut (p. 411) que Song Yun fit un don semblable au temple T'o-lo qui se trouvait au nord de Mong-kie-li (Manglaor).

du cuivre <sup>(1)</sup> un exemplaire du stūpa du loriot ainsi que les formes des quatre stūpas <sup>(2)</sup> de Che-kia (Çākya) <sup>(3)</sup>.

Alors, marchant vers le nord-ouest <sup>(4)</sup> pendant sept jours, (Song Yun) et ses compagnons franchirent une grande rivière et arrivèrent à l'endroit où le Tathāgata, étant roi des Che-p'i (Çibis) <sup>(5)</sup>, secourut une colombe ; là aussi on a élevé un stūpa et un temple <sup>(6)</sup>. Autrefois, le grenier du roi des Che-p'i <sup>(7)</sup> (Çibis) ayant été incendié par le feu, le riz qu'il contenait se trouva grillé ; maintenant encore il en reste ; si on en absorbe un grain, on est à perpétuité à l'abri du fléau des fièvres intermittentes ; quand les gens de ce pays ont besoin de se prémunir <sup>(8)</sup>, ils en prennent chaque jour.

[La relation de Tao-yo <sup>(9)</sup> dit <sup>(10)</sup> : J'arrivai au royaume de Na-kia-lo-a (Nagarahāra) <sup>(11)</sup> ; là se trouve l'os du sommet du crâne du Buddha <sup>(12)</sup> ; il a

(1) TTPC : 以銅摹寫. Le HWTC écrit 鑰 au lieu de 銅. Le 鑰 *l'oeu* était un alliage qu'on formait en mélangeant à une livre de cuivre (銅), un tiers de son poids de zinc (亞鉛) et un sixième de plomb (鉛) (cf. F. de Mély, *Les lapidaires chinois*, p. 42). — Dans notre texte, les mots 摹寫 donneraient à entendre qu'il s'agit d'une peinture ; il est plus vraisemblable cependant que Houei-cheng fit faire en cuivre ou en laiton, un modèle réduit de divers édifices religieux, comme cela se pratique aujourd'hui encore en Chine.

(2) Les quatre grands stūpas de l'Inde du nord sont, d'après Fa-hien (chap. x-xi), celui du don de la chair (à Girarai), celui du don des yeux (à Puṣkarāvati), celui du don de la tête (à Takṣaṣilā) et celui du don du corps (dans le Mahaban ?).

(3) TTPC : 釋迦. HWTC : 什迦. — Che-kia est une abréviation de 釋迦牟尼 Cākyamuni.

(4) Il faut lire « nord-est » au lieu de « nord-ouest ».

(5) TTPC : 尸毘. HWTC : 尸毘. Le jātika du roi des Çibis sauvant la vie d'une colombe 尸毘王救鴿命 en livrant un morceau de sa propre chair à Çakra transformé en épervier, se trouve dans la traduction chinoise de la *Jātakamālā* (*Trip. jap.*, vol. XIX, fasc. 5, p. 2 vo).

(6) Fa-hien (chap. ix) place ce stūpa, l'un des quatre grands stūpas de l'Inde du nord, dans le royaume de Sou-ho-to 宿呵多. — D'après Hiuan-tsang, (*Mémoires*, t. I, p. 137), il se trouvait à 60 ou 70 li à l'ouest du Masūrasamghārāma (cf. p. 412, n. 5), ce qui a permis à M. A. Stein (*Detailed report of an archaeological tour with the Buner field force*, p. 61-62) d'en fixer l'emplacement à Girarai, dans le Buner. — On voit, d'après notre texte, que cette localité dut être visitée par Song Yun lors de son voyage de retour.

(7) TTPC : 尸毘. HWTC : 尸毘.

(8) TTPC : 須禁. HWTC : 須藥 « ont besoin de remèdes ».

(9) TTPC : 道榮. HWTC : 道藥.

(10) Tout le paragraphe qui suit concerne le royaume de Nagarahāra et me paraît tiré de la relation de Tao-yo. Rien ne prouve que Song Yun et ses compagnons aient porté leurs pas aussi loin.

(11) TTPC : 那迦羅阿. HWTC : 那迦羅訶. Hiuan-tsang écrit plus exactement 那揭羅喝羅.

(12) C'est dans la ville de Hi-lo 醯羅 (auj. Hidda, à 5 milles vers le sud de Jelālabād) que Fa-hien (chap. xiii) et Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 102) mentionnent la relique précieuse de l'uṣṣiṣa ou os formant la protubérance crânienne du Buddha. D'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 53), on voyait aussi un fragment de l'uṣṣiṣa dans le royaume de Kapiça.

quatre pouces de pourtour ; il est de couleur blanc-jaunâtre<sup>(1)</sup> ; au-dessous sont des trous qui peuvent contenir les doigts d'une main d'homme ; d'apparence chatoyante, il ressemble à un nid de guêpes<sup>(2)</sup>. — J'arrivai au temple K'i-ho-lan (khakkhara)<sup>(3)</sup> ; là sont treize bandes du *kia-cha* (kāśāya) du Buddha ; si on les mesure avec un pied, on les trouve tantôt courtes, tantôt longues<sup>(4)</sup>. Là est encore le bâton orné d'étain du Buddha ; il est long de dix-sept pieds ; on l'a placé dans un étui de bois<sup>(5)</sup> sur lequel sont appliquées des feuilles d'or ; ce bâton est d'un poids variable ; quand il lui arrive d'être lourd, alors cent hommes ne le soulèveraient pas ; quand il lui arrive d'être léger, un seul homme en vient à bout. — Dans la ville de Na-kie<sup>(6)</sup> (Nagarahāra) sont la dent du Buddha<sup>(7)</sup> et les cheveux du Buddha, pour lesquels on a fait des boîtes précieuses où ils sont placés ; matin et soir on leur fait des offrandes. — J'arrivai à Kiu-lo-lo-lou<sup>(8)</sup> où je vis la caverne de l'ombre du Buddha<sup>(9)</sup> ; (il s'y trouve) une porte tournée vers l'ouest<sup>(10)</sup> ; si on pénètre dans

---

(1) 方圓 signifie simplement « le pourtour », de même que 輕重 signifie « le poids ». Fa-hien (chap. XIII) dit de même : 骨黃白色方圓四寸 « L'os est de couleur blanc-jaunâtre ; il a quatre pouces de pourtour ». Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 102) lui attribue un pied et deux pouces de pourtour 周一尺二寸.

(2) A cause des trous dont il est percé ; ces trous sont sans doute ceux dans lesquels s'implantaient les racines des cheveux ; 髮孔分明 « les trous des cheveux se voient distinctement », dit Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 102).

(3) 耆賀遷. Le caractère 賀 doit être remplacé par le caractère 迦, car il doit se prononcer *kia* pour que le mot entier soit la transcription du sanscrit *khakkhara* qui désigne le bâton du religieux mendiant.

(4) D'après Fa-hien (chap. XIII), le vêtement du Buddha et son bâton se seraient trouvés dans deux sanctuaires différents.

(5) Il faut remplacer le mot 水, que donnent ici TTPC et HWTC, par le mot 木, comme le prouve le texte de Fa-hien (chap. XIII) : 以木筒盛之.

(6) 那竭城,

(7) Fa-hien (chap. XIII) mentionne aussi, dans l'intérieur même de la ville de Nagarahāra, le stūpa de la dent du Buddha 佛齒塔. Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 97-98) dit que, de son temps, la dent avait disparu et que le stūpa était en ruines.

(8) 瞿羅羅鹿. Le texte ici est altéré ; il faut lire, comme dans la *Vie* de Hiuan-tsang : 至瞿波羅龍王所住之窟 « J'arrivai à la caverne où résidait le Nāgarāja Gopāla. »

(9) Sur la caverne de l'ombre du Buddha, voyez Fa-hien, chap. XIII ; Hiuan-tsang, *Vie*, p. 80-82 et *Mémoires*, t. I, p. 99-100. — Le *Kouan fo san wei king*, cité dans le *Fu yuan tchou lin*, chap. XI (*Trip. jap.*, vol. XXXVI, p. 70 ʳ), place la caverne de l'ombre au sud de la paroi rocheuse de la montagne A-na-sseu 阿那斯山, à côté de l'étang du dragon venimeux 毒龍池, dans le royaume de Nagarahāra 那乾阿囉.

(10) TTPC : 見佛影入山窟十五步四面向戶. Le HWTC place le mot 窟 après le mot 影 et omet le mot 面. J'adopte ici le texte du HWTC ; je crois en outre nécessaire de corriger le caractère 四 en 西, en me fondant sur le texte de la *Vie* de Hiuan-tsang, où il est dit 壁門向西 « dans un mur de pierre, où elle (la grotte) est creusée, on voit une sorte de porte qui s'ouvre au couchant » (trad. Julien, p. 80). Enfin la suite des idées me paraît exiger qu'on intervertisse l'ordre de deux phrases et qu'on lise : 見佛影窟. 西向戶. 入山十五步 etc. — C'est sur le texte ainsi modifié que j'ai fait ma traduction.

la montagne à une profondeur de quinze pas et qu'on regarde de loin, alors toutes les marques distinctives (du Buddha) apparaissent clairement ; si on s'approche pour regarder, elles s'obscurcissent et deviennent invisibles (1) ; si on touche l'endroit avec la main, on ne trouve que (2) la paroi de roc ; si on recule graduellement, on recommence à voir le visage se dresser d'une manière remarquable (3) ; c'est là un phénomène comme il y en a peu dans le monde. En avant de la caverne est une pierre carrée sur laquelle est l'empreinte des pieds du Buddha (4). A cent pas au sud-ouest de la caverne est l'endroit où le Buddha lava ses vêtements (5). A un *li* au nord de la caverne est la caverne de Mou-lien (Maudgalyāyana) (6), au nord de laquelle se trouve une montagne ; au pied de cette montagne sont les stūpas que les sept Buddhas (7) firent de leurs mains ; ils sont hauts de dix *tchang* (cent pieds) ; on dit que, lorsque ces stūpas s'enfonceront sous la terre, la religion bouddhique disparaîtra ; il y a en tout sept stūpas ; l'inscription sur pierre qui est au sud des sept (8) stūpas, on dit que c'est le Tathāgata qui l'a écrite de sa propre main ; les caractères étrangers sont parfaitement distincts et même maintenant on peut les lire.

Houei-cheng resta deux années dans le royaume de Wou-tch'ang (Udyāna). Les mœurs des barbares d'occident présentent (entre les divers peuples) beaucoup de ressemblance et peu de différence et ne sauraient être décrites en détail. Le deuxième mois de la deuxième année *tcheng-kouang* (9) (521), il revint enfin à la capitale.

Moi, Hiuan-tche (10), je considère que la relation de voyage de Houei-cheng est fort incomplète sur plusieurs points. Maintenant donc, je me suis servi de la relation de Tao-yo (11) et des mémoires privés de Song Yun et j'ai combiné le tout pour combler les lacunes du texte.

---

(1) Le HWTC omet les deux mots 不見.

(2) TTPC: 惟. HWTC: 唯.

(3) TTPC: 始見容顏挺特. Le HWTC ajoute le mot 相 après le mot 見.

(4) Cette pierre est aussi mentionnée par Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. 1, p. 100-101.

(5) Cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. 1, p. 101.

(6) 目連.

(7) Le TTPC et le HWTC donnent la leçon peu satisfaisante 大佛 « le grand Buddha ». Je trouve la leçon 七佛 « les sept Buddhas » dans l'abrégé de la relation de Song Yun que contient le *Hai kouo l'ou tche* (chap. XXIX, p. 8<sup>re</sup>).

(8) Le HWTC omet ici le mot 七.

(9) TTPC: 正元, ce qui est une erreur manifeste. HWTC: 正光.

(10) Yang Hiuan-tche 楊銜之 est l'auteur du *Lo yang kia lan li*.

(11) TTPC: 道榮. HWTC: 道藥.

## APPENDICE

NOTE SUR DIVERS OUVRAGES RELATIFS A L'INDE QUI FURENT PUBLIÉS EN CHINE  
AVANT L'ÉPOQUE DES T'ANG.

### I. — K'ang T'ai 康泰 et Tchou Ying 朱應.

Li Tao-yuan (mort en 527) cite dans son édition du *Chouei king* (chap. I, p. 9<sup>vo</sup>) la « Relation sur le Fou-nan » par K'ang T'ai 康泰扶南傳. D'autre part, le *Souei chou* (chap. XXXV, p. 14<sup>vo</sup>) mentionne le « *Traité sur les merveilles du Fou-nan* » par Tchou Ying, 扶南異物志. Or nous apprenons par le *Leang chou* (chap. LIV, p. 3<sup>vo</sup>) que, à l'époque des trois royaumes, K'ang T'ai et Tchou Ying furent envoyés ensemble en ambassade par le souverain du royaume de Wou 吳 (222-280 p. C.) auprès de Fan Siun 范尋, qui était alors roi du Fou-nan. Les ouvrages de ces deux voyageurs ont disparu, mais ce sont eux sans doute qui ont fourni à l'auteur du *Leang chou* sa longue et très intéressante notice sur le Fou-nan (en gros le Siam et le Cambodge actuels). Pendant que les deux Chinois se trouvaient dans le Fou-nan, ils eurent l'occasion de se renseigner d'une manière assez précise sur l'Inde; quelques années auparavant en effet, le roi du Fou-nan, Fan Tchan 范旃, avait envoyé une mission en Inde; le roi de l'Inde du centre adjoignit aux émissaires du Fou-nan, lorsqu'ils s'en retournèrent, un certain Tch'en-song 陳宋 qu'il chargeait de ses présents pour le roi Fan Tchan. L'ambassadeur chinois K'ang T'ai se rencontra avec l'ambassadeur hindou Tch'en-song et obtint de lui des informations sur l'Inde qui nous ont été conservées en substance dans le *Leang chou* (chap. LIV, p. 8<sup>ro</sup>); ce texte du *Leang chou* a été étudié par Sylvain Lévi (*Deux peuples méconnus*, Mélanges de Harlez, p. 176 et suiv.) qui a retrouvé dans le titre *meou-louen* 茂論 attribué au roi de l'Inde du centre le nom de la dynastie Muruṇḍa. La date de la mission de K'ang T'ai et Tchou Ying peut être déterminée avec assez d'exactitude, car elle dut suivre de peu l'ambassade que Fan Tchan 范旃, roi du Fou-nan, envoya en 243 à Souen K'iu'an 孫權, souverain du royaume de Wou 吳. Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 251, 272, 275 ss., 303.

### II. — Tao-ngun 道安.

Le religieux Tao-ngun, dont on trouvera la biographie dans le chap. v du *Kao seng tchouan*, mourut en 385 p. C., âgé de 72 ans. Il est l'auteur d'un *Mémoire sur les contrées d'occident* en 1 chapitre 西域志一卷, que mentionne le *Li tai san pao ki* (!) (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 6, p. 54<sup>vo</sup>). Tou Yeou 杜佑, dans son *T'ong tien* 通典, publié en 801, parle (chapitre CXC1) de cet ouvrage, et l'encyclopédie *Yuan kien lei han*, publiée en 1710, en cite (chap. CCCXYI) quelques phrases. Ce livre ne me paraît pas avoir eu l'importance qu'était tenté de lui attribuer Stanislas Julien (*Mélanges de géographie asiatique*, p. 206-207). Tao-ngun n'était point allé lui-même dans les pays d'occident; il ne pouvait en parler que par ouï-dire, et son traité géographique, d'ailleurs assez court puisqu'il ne comprenait qu'un chapitre, ne pouvait que se faire l'écho des renseignements apportés par les religieux hindous avec lesquels Tao-ngun fut en relations.

On trouve encore attribué au religieux Tao-ngun un ouvrage intitulé *Mémoire sur les sources de tous les cours d'eau du monde*, en 1 chapitre, 四海百川水源記 (cf. *Souei chou*, chap. XXXIII, p. 10<sup>vo</sup> et *T'ang chou*, chap. LVIII, p. 13<sup>vo</sup>).

---

(1) Le *Li tai san pao ki* 歷代三寶紀 est un catalogue des ouvrages bouddhiques traduits en chinois; ce catalogue fut publié en 597 par Fei Tch'ang-fang 費長房; on le désigne souvent sous le nom de 長房錄 « Catalogue de Tch'ang-fang ».

### III. — *Fa-hien* 法顯.

Fa-hien partit de Tch'ang-ngan en 399 et revint en Chine après être resté quinze ans en voyage. L'importante relation que nous avons de lui est mentionnée dans le *Li tai san pao ki* (*Trip. jap.*, vol. xxxv, fasc. 6, p. 49 v°) sous le titre de *Mémoire sur un voyage en Inde* 歷遊天竺記傳; elle est plus souvent désignée sous le nom de *Mémoire sur les pays bouddhiques* 佛國記, ou sous celui de *Relation de Fa-hien* 法顯傳. Elle a été traduite par Rémusat (1836), par Beal (1869 et 1884), par Giles (1877) et par Legge (1886).

### IV. — *Pao-yun* 寶雲.

Le religieux Pao-yun fut un des compagnons de route de Fa-hien, mais il n'alla pas plus loin que Peshavar et revint alors en Chine (cf. *Fa-hien*, chap. xii, à la fin). Le *Kao seng tchouan* (chap. iii) nous apprend qu'il mourut en 449, âgé de 72 ans, et qu'il avait écrit une relation de ses voyages (其遊履外國別有記傳).

### V. — *Tche-mong* 智猛.

Le *Souei-chou* (chap. xxxiii, p. 10 r°) et le *Tang chou* (chap. lviii, p. 13 v°) mentionnent la *Relation sur un voyage dans les pays étrangers* 遊行外國傳, en 1 chapitre, par le religieux Tche-mong. — Le *Kieou t'ang chou* (chap. xlvi, p. 19 v°) donne à cet ouvrage le titre de *Relation sur les pays étrangers* 外國傳, et c'est sous ce nom qu'il est cité par Tou Yeou dans son *Tong tien* (chap. cxci, p. 10 r°).

La biographie de Tche-mong dans le *Kao seng tchouan* (chap. iii; *Trip. jap.*, vol. xxxv, fasc. 2, p. 17 r°-v°) m'a paru présenter assez d'intérêt pour être traduite intégralement :

« Le religieux Tche-mong 釋智猛 était originaire de Sin-fong 新豐, dans le district de la capitale, dans l'arrondissement de Yong 雍州. Son naturel était droit et intelligent; sa conduite appliquée était pure et nette; dès sa jeunesse, il prit l'habit de religieux; il exerça son activité en la dirigeant vers le but unique de la perfection; le son de ses récitations se prolongeait jour et nuit. Chaque fois qu'il entendait un religieux étranger (2) parler des vestiges de Çakya 釋迦 qui se trouvaient sur le sol de l'Inde et des divers sûtras de grande extension (mahāvāipulya), plein de regrets généreux il se sentait ému et faisait bondir son cœur vers les pays lointains; il considérait qu'une distance de dix mille *li* n'était que huit pouces ou un pied, qu'une durée de mille années pouvait être remontée (3).

« Or donc, en l'année *kia-tch'en* (404), sixième de la période *hong-che* 弘始 de la prétendue dynastie Ts'in 僞秦, il appela auprès de lui et s'associa quinze çramanas qui avaient le même dessein que lui et il partit de Tch'ang-ngan 長安; il franchit des rivières et passa des gorges au nombre de trente-six et arriva à la ville de Leang-tcheou 涼州. Il sortit par la passe Yang 陽關 (4) et, à l'ouest, pénétra dans les sables mouvants (*lieou-cha*). Il escalada les escarpements périlleux et traversa les passages dangereux et fit plus que tout ce qu'on avait relaté auparavant. Il passa par les divers royaumes de Chan-chan 鄯善 (au sud du Lop-nor), K'ieou-tseu 龜茲 (Koutcha), Yu-t'ien 于闐 (Khoten). Il regarda partout la transformation opérée (par la religion).

« A partir de Yu-t'ien (Khoten), il marcha vers le sud-ouest pendant deux mille *li*. Quand on commença l'ascension des Ts'ong-ling 葱嶺 (Monts des Oignons), neuf de ses compagnons s'en retournèrent. (Tche-)mong, avec ceux qui restaient, marcha de l'avant pendant mille sept cents *li* et arriva au royaume de Po-louen 波倫 (ou 波論) (5). Son compagnon, l'Hindou Tao-song

(1) Au N. E. de la sous-préfecture de Lin-t'ong 臨潼, préfecture de Si-ngan, province de Chàn-si.

(2) 外國道人. L'expression *tao-jen* désignait autrefois les religieux bouddhiques.

(3) Il ne se laissait effrayer ni par les dix mille *li* qui le séparaient de l'Inde, ni par les mille années qui s'étaient écoulées depuis la mort du Buddha.

(4) A quelque distance au sud-ouest de Touen-houang.

(5) Le pays de Po-louen doit vraisemblablement être identifié avec le Bolor ou vallée de Gilgit; cf. p. 406, n. 7.

竺道嵩, cessa alors de vivre ; quand on voulut l'incinérer, soudain on ne put plus trouver où était son corps. (Tche-)mong, soupirant de tristesse, s'émerveilla de ce prodige.

• Alors, rassemblant toutes ses forces, il avança. Lui et les quatre hommes qui restaient franchirent ensemble des montagnes neigeuses, traversèrent le fleuve Sin-t'ou 辛頭 (Indus) et arrivèrent au royaume de Ki-pin 罽賓 (Cachemire) (1). Dans le royaume il y a cinq cents *lo-han* (arhats) qui sans cesse vont au lac A-neou-ta 阿耨達 (Anavatapta) et en reviennent. Il y eut un *lo-han* (arhat) de grande vertu qui, voyant arriver (Tche-)mong, en fut joyeux ; (Tche-)mong l'interrogea sur le monde et lui expliqua ce qui concerne les quatre Fils du Ciel (2) ; le récit en est fait au complet dans la relation de (Tche-)mong.

• Dans le royaume de K'i-cha 奇沙 (3), (Tche-)mong vit le crachoir en pierre bariolée du

---

(1) Le Ki-pin est ici le Cachemire, puisque le voyageur y arrive après avoir traversé l'Indus. D'ailleurs la mention qui va être faite des cinq cents arhats paraît bien se rapporter au Cachemire, car Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 169-172) parle à propos du Cachemire de diverses traditions dans lesquelles interviennent les cinq cents arhats.

(2) Allusion à la tradition suivant laquelle le Jambudvîpa était partagé entre quatre maîtres : au sud était le maître des éléphants (gajapati) ; à l'ouest, le maître des choses précieuses (ratnapati ?) ; au nord, le maître des chevaux (açvapati) ; à l'est, le maître des hommes (narapati). Cf. Introduction au *Si yu ki* de Hiuan-tsang (trad. Julien, tome I, p. LXXV ; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 28. — Dans le *Sûtra des douze (années) de voyage* 十二遊經, traduit en chinois en 392 par le religieux Kālodaka 迦留陀伽 (cf. Bunyu Nanjio, *Catalogue*, appendice II, n° 40), on trouve déjà exposée la théorie des quatre rois du monde en ces termes (*Trip. jap.*, vol. XXIV, fasc. 8, p. 3 r°) : « A l'est est le Fils du ciel de Tsin 晉 (c'est en effet sous la dynastie des Tsin orientaux que Kālodaka fit sa traduction) ; son peuple est très prospère ; au sud est le Fils du Ciel du royaume de l'Inde 天竺國 ; son pays produit beaucoup d'éléphants renommés ; à l'ouest est le Fils du Ciel du royaume de Ta-ts'in 大秦 ; son pays est riche en or, en argent et en jade ; au nord-ouest est le Fils du Ciel des Yue-tche 月支 ; son pays a beaucoup d'excellents chevaux. »

(3) Où se trouvait ce royaume de K'i-cha 奇沙 ? Si nous avons affaire ici à une véritable relation de voyage, il faudrait le chercher entre le Cachemire et Kapilavastu. Mais je crois que le biographe a interverti ici l'ordre de l'itinéraire, et je pense que K'i-cha désigne Kachgar. Le texte qui détermine mon opinion est tiré de la biographie de Kumārajīva (vers 400 p. C. ; cf. Bunyu Nanjio, *Catalogue*, app. II, n° 59) dans le *Kao seng tchouan* (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 7 r°) ; il est ainsi conçu : « Kumārajīva, s'étant rendu dans le royaume de Cha-lei 沙勒 (Kachgar), plaça sur sa tête le pātra du Buddha ; il se dit en lui-même : « Les dimensions du pātra sont très grandes, comment est-il si léger ? » Au même moment, le pātra devint lourd au point qu'il ne put plus le porter ; il le posa à terre en poussant un cri ; sa mère lui en ayant demandé la raison, il répondit : « Le cœur de votre fils est en désaccord avec lui-même, c'est pourquoi le pātra est tantôt léger, tantôt lourd. » — Si on compare ce récit à celui qu'on va lire dans la biographie de Tche-mong, on ne peut manquer d'être frappé de la ressemblance des deux anecdotes ; c'est bien au même endroit que, vers la même époque, Kumārajīva et Tche-mong ont placé sur leur tête le bol à aumônes du Buddha et l'ont senti changer de poids d'une manière prodigieuse. Si on se rappelle d'ailleurs que Kachgar, tout en conservant dans la littérature chinoise son ancien nom de Sou-lei 疎勒 ou Cha-lei 沙勒, était aussi appelé K'i-cha 法沙 (la prononciation *K'ia* est indiquée nettement par le dictionnaire de K'ang-hi.) comme on peut le voir dans Hiuan-tsang et dans le chap. CCXXI a du *T'ang chou*, on ne jugera pas extraordinaire que le terme K'i-cha 奇沙 ait pu désigner le même pays. — Ce n'est pas seulement le pātra du Buddha, c'est aussi son crachoir 唾壺 que Tche-mong vit dans le royaume de K'i-cha ; or Fa-hien (chap. v) nous apprend qu'il contempla le crachoir du Buddha dans le royaume de Kie-tch'a 竭父 ; nous sommes donc amenés à identifier Kie-tch'a avec K'i-cha et à le placer à Kachgar. Cette manière de voir, qui peut paraître au premier abord légèrement subversive, me semble cependant conciliable avec ce que nous lisons dans le *Fo kono ki* : nous prenons Fa-hien au moment où il se trouve à Yu-t'ien (Khoten) ; trois de ses

Buddha; il vit aussi dans ce royaume le bol (pâtra) du Buddha (1); sa couleur polie est brunnâtre; les quatre bords sont au complet (2). (Tche-mong fit une offrande avec des parfums et des fleurs, et, plaçant (le bol) sur le sommet de sa tête, il fit un vœu; le vase, comme s'il l'exaucerait, put devenir tantôt léger, tantôt lourd; quand il devint lourd, les forces (du pèlerin) ne purent plus le supporter; mais, quand (Tche-mong) le posa sur la table, il ne s'aperçut plus de son poids; tel fut l'exaucement qui fut accordé à son cœur pieux.

« Allant derechef vers le sud-ouest pendant treize cents li, (Tche-mong) arriva au royaume de Kia-wei-lo-wei 迦維羅衛 (Kapilavastu). Il vit les cheveux du Buddha, la dent du Buddha et l'os de sa protubérance crânienne (uṣṇiṣa) (3). L'ombre et les traces du Buddha (4)

compagnons le quittent là pour se rendre d'avance à Kie-tch'a 竭叉; cette particularité donne à entendre que Kie-tch'a n'était pas considéré comme séparé de Khoten par des distances et des obstacles formidables, car ce n'est pas au moment d'entreprendre la partie la plus difficile du voyage qu'une caravane se divise. Après être resté encore quelque temps à Khoten, Fa-hien se rend dans le royaume de Tseu-ho 子合, que nous avons vu être identique au Tchou-kiu-p'an de l'histoire des T'ang et au Si-kiu-pan de l'histoire des Wei, et que nous avons placé à Karghalik, au sud de Yarkand (cf. p. 397, n. 4). De Tseu-ho, Fa-hien va dans le pays de Yu-houeï 於麿; au lieu de Yu-houeï, il faut sans doute lire Yu-mo 於摩. Yu-mo, dit Ma Touan-lin (chap. CCCXXXVII, p. 13 v°), est le nom sous lequel était connu, à l'époque des Wei postérieurs, le royaume qui s'appelait Wou-tch'a 烏秣 sous les Han. Or nous avons vu (p. 398 n. 3) que le royaume de Wou-tch'a ou royaume de Yu-mo (plus exactement, de K'iuan-yu-mo 權於摩) ou encore royaume de Ho-p'an-to, n'était autre que Tach-kourgane. De Tach-kourgane, Fa-hien aurait pu se diriger vers le sud et aller en Inde; mais il commence par se rendre à Kie-tch'a, c'est-à-dire à Kachgar, où il parvient après vingt-cinq jours de marche dans la montagne; le désir de visiter un centre religieux important et la nécessité de rejoindre les trois compagnons qui l'avaient quitté à Khoten décidèrent sans doute Fa-hien à faire ce détour. De Kie-tch'a, c'est-à-dire de Kachgar, Fa-hien part enfin pour l'Inde; après un long mois d'une marche difficile et périlleuse, il arrive dans le T'o-li 陀歷, c'est-à-dire Darel dans le Dardistân. — Cette explication pourrait soulever l'objection suivante: Si Fa-hien alla à Kachgar vers la même époque que Kumārajīva et Tche-mong, pourquoi ne mentionne-t-il pas comme eux le pâtra du Buddha? La réponse me paraît être celle-ci: Fa-hien vit peut-être le pâtra du Buddha à Kachgar, mais comme il le vit ensuite à Peshavar, il considéra que la relique de Peshavar était seule authentique, et passa sous silence dans sa relation le bol à aumônes de Kachgar.

(1) A la fin de cette biographie, l'auteur du *Kao seng tchouan* fait remarquer que ce témoignage qui place le pâtra dans le royaume de K'i-cha n'est pas d'accord avec ce que nous apprenons par d'autres pèlerins. Fa-hien (chap. XII) vit le pâtra du Buddha à Peshavar. — D'après le religieux hindou Fa-wei 道人 法維 (cité par Li Tao-yuan, mort en 527; *Chouei king*, chap. II, p. 2 v°-3 r°), « le pâtra du Buddha se trouvait dans le royaume des Ta-yue-tche 大月氏; on a élevé là un stûpa haut de 30 *tchang* (300 pieds) à sept étages; le pâtra est placé dans le second étage; un réseau de fils d'or enchaîne le pâtra qui est suspendu en l'air; le pâtra est en pierre verte 青石. » — Le pèlerin Fa-yong, dont on lira la biographie ci-après, place le pâtra dans le Ki-pin, c'est-à-dire dans le Cachemire. — D'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 106), le pâtra se serait trouvé autrefois à Peshavar, puis, après avoir circulé dans divers royaumes, il aurait fini par s'arrêter en Perse.

(2) 四際盡然. Fa-hien (chap. XII) écrit 四際分明 « les quatre bords sont bien distincts ». Le pâtra du Buddha passait en effet pour être formé de quatre pâtras encastés les uns dans les autres de telle sorte que leurs quatre bords supérieurs se laissaient encore distinguer dans le vase unique qu'ils formaient; cf. Legge, trad. de Fa-hien, p. 35, n. 4; et Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 482.

(3) Tche-mong est ici en désaccord avec les autres pèlerins, car Fa-hien, Tao-yo et Hiuan-tsang placent l'uṣṇiṣa dans le royaume de Nagarāhāra.

(4) 佛影跡, ou suivant une autre leçon 佛影佛跡. L'ombre du Buddha dont il est question n'est pas celle du royaume de Nagarāhāra; c'est celle que, d'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 158), le Buddha laissa dans une caverne située à quelque distance du bodhidruma.

d'une manière éclatante sont bien conservées. En outre, il regarda les arbres çâlas du nirvâna et l'arbre de la bodhi (bodhidruma) où Mâra fut soumis. (Tche-)mong sentit son cœur se remplir de joie ; il fit des offrandes pendant un jour entier ; en outre, il plaça sur l'image du vainqueur de Mâra un dais précieux et un grand vêtement (1). Les lieux qu'il parcourut pour y examiner les phénomènes surnaturels, tels que l'escalier du ciel (2) et l'étang des dragons, défient toute énumération.

« Ensuite, (Tche-)mong arriva dans le royaume de Houa-che 華氏國 (Kusumapura ou Pâtaliputra) ancienne capitale du roi A-yu 阿育王 (Açoka). Là se trouvait un brahmane de grande sagesse qui s'appelait Lo-yue 羅闍 (3) ; toute sa famille magnifiait la Loi et était honorée par le roi ; il avait fait un stûpa en argent massif haut de trente pieds. Quand il vit arriver (Tche-)mong, il lui demanda si, dans le pays de Ts'in 秦地 (la Chine) (4), on possédait ou non la doctrine du Grand Véhicule ; (Tche-)mong lui répondit qu'on y connaissait parfaitement la doctrine du Grand Véhicule ; Lo-yue tout surpris s'exclama en disant : « Chose extraordinaire ! comment ne serait-ce pas qu'un Bodhisattva a été convertir (la Chine) ? » (5). Dans sa demeure, (Tche-)mong trouva un exemplaire du texte sanscrit du *Mahânirvâna* (*sûtra*) et aussi un exemplaire de la discipline des Mahâsâṃghikas (6) et le texte sanscrit d'autres sûtras.

« Il fit avec serment le vœu de répandre (ces textes saints) ; c'est pourquoi donc il se disposa à revenir. L'année *kia-tseu* (424), il partit de l'Inde ; trois de ses compagnons moururent en route ; seuls (Tche-)mong et T'an-tsouan 曇纂 revinrent ensemble à Leang-tcheou 涼州. (Tche-)mong publia le texte du *Nirvânasûtra* qui forma vingt chapitres. La quatorzième année *guan-ka* (437), il entra dans le pays de Chou 蜀 (Sseu-tch'ouan). La seizième année (439), le septième mois il composa une relation sur les pays qu'il avait visités. A la fin de la période *guan-kia*, il mourut à Tch'eng-tou 成都 (7).

« Pour moi, je me suis enquis partout auprès des çramanas qui avaient voyagé ; dans ce qu'ils rapportent sur les divers chemins ils sont parfois en désaccord ; ils se contredisent aussi au sujet des endroits où se trouvent le bol (pâtra) et l'os du crâne (uṣṇiṣa). On peut voir par là qu'il n'y a pas rien qu'une route pour aller en Inde et que l'os du crâne et le bol se déplacent d'une manière surnaturelle et vont parfois dans des lieux divers (8). C'est pourquoi, il serait difficile de concilier ce que rapportent (les voyageurs) sur ce qu'ils ont vu et entendu. »

---

(1) C'est sans doute un kâṣâya ou vêtement de religieux qui fut placé sur la statue du Buddha dans le temple Mahâbodhi. C'était là l'offrande ordinaire des pèlerins ; cf. les inscriptions chinoises de Bodh-Gayâ.

(2) A Saṃkâçya ; cf. Fa-hien, chap. XVII.

(3) D'après Bunyu Nanjio (*Catalogue*, app. II, no 70), ce personnage serait celui-là même qui avait donné à Fa-hien le texte du *Nirvânasûtra* ; dans la relation de Fa-hien (chap. XXVII), il est appelé Lo-t'ai-(sseu-)p'o-mi 羅太(私)婆迷.

(4) Tche-mong, ainsi que Fa-hien, qui furent les deux premiers religieux chinois à voyager en Inde, étaient tous deux sujets de la petite dynastie des Ts'in postérieurs ; suivant l'usage dont nous avons la trace ici même, ils désignèrent aux Hindous leur pays d'origine en disant que c'était le pays de Ts'in 秦地 ; traduit en sanscrit, ce nom devint Cinasthâna ; les Chinois à leur tour transcrivirent Cinasthâna sous la forme Tchen-tan 真丹, et, plus tard, ils adoptèrent la transcription Tche-na 支那 pour le mot seul de Cina. On voit comment la petite dynastie des Ts'in postérieurs put, malgré son peu de durée, donner naissance à ce nom de Chine qui est devenu pour l'Inde, puis pour toute l'Europe, le nom même de l'Empire du Milieu.

(5) Une variante du même récit se retrouve dans *Trip. jap.*, vol. XXXVIII, fasc. 1, p. 47 r.

(6) 僧祇律.

(7) Aujourd'hui, capitale de la province de Sseu-tch'ouan.

(8) Cf. p. 433, n. 1 et 3.

VI. — *Fa-yong* 法勇.

Nous ne possédons pas la relation que *Fa-yong* écrivit de ses voyages, mais sa biographie n'est pas sans présenter quelque intérêt; aussi la traduisons-nous intégralement d'après le *Kao-seng tchouan* (chap. III; *Trip. jap.*, vol. xxxv, fasc. II, p. 13 vo-14 ro):

« Le religieux T'an-wou-kie 曇無竭 (Dharmakara ?), dont le nom signifie Bravoure de la loi (*Fa-yong* 法勇), avait pour nom de famille Li 李; il était originaire de Houang-long 黃龍<sup>(1)</sup>, dans l'arrondissement de Yeou 幽州. Dans sa jeunesse, quand il était encore *cha-mi* 沙彌 (çramanera), il pratiquait déjà une conduite austère, observait les défenses et récitait les sùtras; il était tenu en haute estime par ses maîtres et par les religieux. Ayant entendu parler de *Fa-hien* 法顯 et de ses compagnons qui portèrent en personne leurs pas dans le royaume du Buddha, d'une manière généreuse il fit le serment de sacrifier son corps. C'est pourquoi, à l'époque des Song 宋, la première année *yong-tch'ou* 永初 (420), il appela auprès de lui et rassembla vingt-cinq hommes tels que les çramanas Seng-mong 僧猛, T'an-lang 曇朗 et autres, qui avaient les mêmes intentions que lui. Ils emportèrent ensemble des provisions d'oriflammes et de dais pour faire des offrandes. Ils s'éloignèrent du pays septentrional et allèrent au loin dans la région d'occident.

« D'abord ils arrivèrent dans le royaume de Ho-nan 河南國, puis ils sortirent par la commanderie de Hai-si 海西郡<sup>(2)</sup>. Poursuivant leur route, ils entrèrent dans les sables mouvants (*lieou-cha*) et parvinrent à la commanderie de Kao-tch'ang 高昌郡 (Tourfan). Ils passèrent par les divers royaumes tels que K'ieou-tseu 龜茲 (Koutcha) et Cha-lei 沙勒 (Kachgar). Ils montèrent sur les monts des Oignons (Ts'ong-ling) et franchirent les montagnes neigeuses (Siue-chan); des vapeurs qui bouchaient (la vue) s'accumulaient en mille épaisseurs; les glaces entassées s'élevaient à dix mille li (de hauteur); en bas se trouvait un grand fleuve dont le cours était rapide comme une flèche; sur les flancs des deux montagnes à l'est et à l'ouest, on avait fixé une corde qui servait de pont; dix hommes passent ensemble et, quand ils sont arrivés sur l'autre rive, ils font s'élever de la fumée pour servir de signal; quand les hommes qui sont restés en arrière voient la fumée, ils savent que ceux qui sont en avant ont passé et alors ils peuvent avancer à leur tour; si pendant longtemps ils ne voient pas de fumée, ils reconnaissent par là qu'un vent violent a soufflé sur la corde et que les hommes sont tombés dans le fleuve. Après avoir marché pendant trois jours (après ce passage), (*Fa-yong*) franchit encore une grande montagne neigeuse; une falaise se dresse comme une paroi dans les airs et il n'y a aucun endroit où poser les pieds; tout le long de la paroi de roc se trouvent de place en place, à des distances qui se correspondent, des trous faits anciennement pour des crampons en bois; chaque homme prend quatre crampons; il commence par enlever le crampon le plus bas et saisit avec la main le crampon le plus haut; à tour de rôle, il saisit les crampons les uns après les autres; après un jour entier le passage fut effectué; quand (les voyageurs) furent arrivés sur un terrain plat, ils s'attendirent les uns les autres et se comptèrent; (*Fa-yong*) perdit (là) douze de ses compagnons.

« Poursuivant sa route, (*Fa-yong*) arriva dans le royaume de Ki-pin 罽賓<sup>(3)</sup> (Cachemire) et y adora le bol (*pâtra*) du Buddha<sup>(4)</sup>. Il y séjourna plus d'un an et y apprit l'écriture et la

(1) Aujourd'hui, sous-préfecture de Houang-long, préfecture de Chouen-t'ien, province de Tche-li.

(2) Au lieu de Hai-si, lire Ho-si 河西. Le Ho-si ou territoire à l'ouest du Fleuve comprenait les territoires de Leang-tcheou, Sou-tcheou, Kan-tcheou et Touen-houang, dans le Kan-sou.

(3) Comme pour tous les auteurs de cette époque, le Ki-pin doit être ici le Cachemire, et c'est ce qui explique comment le voyageur doit ensuite traverser l'Indus pour se rendre dans le Gandhâra.

(4) Cette mention du *pâtra* dans le Cachemire soulèverait une difficulté si nous n'avions déjà vu, à propos de Tche-mong, que cette relique était censée se trouver en plusieurs endroits différents.

langue hindoues ; il rechercha et trouva un exemplaire du texte hindou du sûtra sur les prophéties reçues par Kouan-che-yin 觀世音受記經 (*Avalokiteçvara-mahāsthāmaprāptaryākaraṇa-sūtra*) (1).

« Allant de nouveau vers l'ouest, il arriva au fleuve Sin-t'ou-na-t'i 辛頭那提 (Sindunadi) (2) ; c'est ce qu'on appelle en chinois « la bouche du lion » (3) ; en longeant le fleuve et en allant vers l'ouest, il entra dans le royaume des Yue-tche 月氏 (4) ; il adora la protubérance crânienne (uṣṇiṣa) du Buddha (5), puis il contempla la barque sur l'eau qui se soulève d'elle-même (6). Ensuite il arriva dans le temple Che-lieou 石留寺 (de la grenade), qui est au sud de la montagne T'an-t'ô 檀特山 (7) ; plus de trois cents religieux y demeurent ; ils y combinent l'étude des trois véhicules. (T'an-)wou-kie (= Fa-yong) résida dans le temple et y recut les grandes défenses. Le maître du dhyāna l'hindou Fo-t'ô-to-lo 佛馱多羅 (Buddhadhara ?) — nom qui signifie « secours de l'intelligence » — (était un religieux) dont tous les gens de l'endroit disaient qu'il avait réalisé manifestement le fruit ; (T'an-)wou-kie (= Fa-yong) lui demanda d'être son *ho-chang* (upādhyāya). Le gramaṇa chinois Tche-ting 志定 fut son *a-chō-li* (ācārya). Il résida là pendant les jours des trois mois de la retraite d'été, puis il se remit en marche pour aller dans les pays de l'Inde du centre.

« Le chemin étant désert et long, il ne prit que du sucre candi (8) comme provision de bouche. Il avait encore treize compagnons ; huit d'entre eux moururent tous en chemin. Les cinq qui restaient firent la route avec lui. (T'an-)wou-kie (= Fa-yong), malgré les nombreux dangers qu'il traversa, attacha sa pensée au sûtra de Kouan-che-yin qu'il emportait avec lui et ne l'abandonna jamais un seul instant. Quand il allait parvenir dans le royaume de Chō-wei 舍衛 (Grāvastī), il rencontra dans la campagne une troupe d'éléphants des montagnes ; (T'an-)wou-kie (= Fa-yong) invoqua le nom (d'Avalokiteçvara) et lui confia sa destinée ; aussitôt il y eut un lion qui sortit de la forêt ; les éléphants eurent peur et s'enfuirent. Plus tard, quand il franchit le fleuve Heng 恒 (Gange), il rencontra derechef un troupeau de buffles sauvages qui venait en poussant des mugissements et qui menaçait de détruire les hommes ; (T'an-)wou-kie (= Fa-yong) confia comme précédemment sa destinée (à Avalokiteçvara) ; il y eut alors un grand vautour qui vint en volant et les buffles sauvages s'enfuirent terrifiés. Il put ainsi échapper au péril. Du même genre furent tous les cas dans lesquels son cœur sincère émut (la divinité) et dans lesquels il parvint à se sauver du danger.

« Plus tard, arrivé dans l'Inde du sud, il s'embarqua sur un bateau et arriva par mer à Kouang-tcheou 廣州 (Canton). Il existe une relation particulière de ses pérégrinations. Quant au sûtra qu'il traduisit sur les prophéties reçues par Kouan-che-yin, il est maintenant en circulation à la capitale. On ne sait pas où il mourut dans la suite. »

(1) Cf. Banyū Nanjio, *Catalogue*, n° 395 et appendice II, n° 82.

(2) Sindhunadi signifie « rivière Sindhu ».

(3) Il semble qu'il y ait ici une erreur ; d'après la cosmographie bouddhique, c'est la rivière Sitā qui sort de la bouche d'un lion ; le Gange sort de la bouche d'un bœuf ; l'Indus, de la bouche d'un éléphant et l'Oxus de la bouche d'un cheval. Cf. *Foe koue ki*, trad. Rémusat, p. 36-37 ; *San ts'ang fa chou*, chap. XVIII, et la carte publiée à la fin du tome II de la traduction des *Mémoires* de Hiuan-tsang par Stanislas Julien.

(4) Dans le Gandhāra.

(5) A Nagarahāra ; cf. p. 427, n. 12.

(6) 自沸水 (var. 木) 舫 (var. 舩).

(7) Au nord-est de Shāhbāz-garhi ; cf. p. 413, n. 1.

(8) 石蜜. Ce terme, comme l'a montré Julien (*Mém. de H. T.*, t. I, p. 105, n. 1) désigne du jus de canne à sucre cristallisé. Aujourd'hui encore, me dit A. Foucher, les pèlerins s'approvisionnent de sucre candi parce que cet aliment ne rompt pas le jeûne.

VII. — *Tao-p'ou* 道普.

(*Kao seng tchouan*, chap. II; *Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 12 v°) : « Le maître de la Loi Houei-kouan 慧觀 résolut de faire de nouvelles recherches pour trouver la section postérieure du *Nirvānasūtra*; il adressa donc une pétition à l'empereur T'ai-tsou (424-453) de la dynastie Song 宋太祖. Celui-ci donna un subside au çramaṇa Tao-p'ou 道普, mit sous ses ordres dix scribes et le chargea d'aller dans l'ouest pour rechercher ce sūtra; lorsque (Tao-p'ou) arriva dans la commanderie de Tch'ang-kouang 長廣郡 (1), son bateau se brisa, lui-même fut blessé au pied, tomba malade à cause de cela et mourut. Quand il fut près d'expirer, Tao-p'ou dit en soupirant : « Il n'y aura donc personne pour donner au pays des Song la section postérieure du *Nirvānasūtra*. » Tao-p'ou était originaire de Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan); il avait voyagé dans les contrées d'occident et avait parcouru les divers royaumes; il avait fait des offrandes à l'ombre du Vénérable; il avait porté sur sa tête le pātra du Buddha; les quatre stūpas, l'arbre de la bodhi, les empreintes des pieds, les statues, toutes ces choses sans exception il les avait contemplées. Il connaissait bien l'écriture hindoue et était versé dans les langues de tous les royaumes. Sur ses pérégrinations dans les contrées étrangères, il existe ailleurs une grande relation. »

Le *Che kia fang tche*, chap. II (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 1, p. 104 r°), mentionne aussi la grande relation de Tao-p'ou.

VIII. — *Fa-cheng* 法盛.

(*Kao seng tchouan*, chap. II; *Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 12 v°) : « A la même époque (que Tao-p'ou), il y eut le çramaṇa Fa-cheng 法盛; lui aussi a fait une relation en 4 chapitres sur les pays étrangers. »

Le *Che kia fang tche*, chap. II (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 1, p. 104 r°); nous donne le même témoignage.

Le *Souei chou* (chap. XXXIII), le *Kieou t'ang chou* (chap. XLVI) et le *T'ang chou* (chap. LVIII) parlent de la relation de Fa-cheng qui était intitulée *Li kowou tchouan* 歷國傳 et comprenait 2 chapitres.

Nous avons cité plus haut (p. 411, n. 3) une petite notice de Fa-cheng sur le stūpa commémorant le don que le Bodhisattva fit de son corps à une tigresse.

IX. — *L'hindou Fa-wei* 竺法維.

Ce personnage devait vivre à la même époque que les deux précédents, car le *Kao seng tchouan* le nomme immédiatement après eux en disant : « En outre il y eut l'Hindou Fa-wei 竺法維 et le religieux Seng-piao 釋僧表 qui voyagèrent ensemble dans les lieux saints du bouddhisme 佛國. »

Li Tao-yuan (mort en 527) cite dans son édition du *Chouei king* (chap. II, p. 2 v°) le témoignage du religieux appelé l'Hindou Fa-wei 道人竺法維 à propos du pātra du Buddha (cf. p. 433, n. 1).

X. — *Tao-yo* 道藥.

A la fin du règne de l'empereur T'ai-wou (424-451) de la dynastie Wei, le religieux Tao-yo se rendit en Inde en passant par Sou-lei 疎勒 (Kachgar); il parvint jusqu'au royaume de Seng-kia-che 僧伽施 (Saṅkāçya). Il écrivit une relation en un chapitre (cf. le texte du *Che kia fang tche*, cité p. 383, n. 4). Cet ouvrage est aujourd'hui perdu, mais, comme on l'a vu, on en trouve quelques fragments mêlés aux récits de Song Yun et Houei-cheng dans le chapitre V du *Lo yang kia lan ki*.

XI. — *Song Yun* 宋雲 et *Houei-cheng* 惠生.

Sur ces deux personnages qui, de 518 à 522, visitèrent l'Udyāna et le Gandhāra, et qui avaient écrit chacun une relation de leur voyage, voyez plus haut notre introduction.

(1) Sur la côte du Chan-tong; Tao-p'ou venait donc de s'embarquer quand survint l'accident qui causa sa mort.

XII — Wei Tsié 韋節.

(*Pei che*, chap. xcvii, p. 2<sup>ro</sup>): « Au temps de l'empereur Yang 煬帝 (605-616), celui-ci envoya le *che-yu-che* Wei Tsié 侍御史韋節 et le *sseu-li-t'ong-che* Tou Hing-man 司隸從事杜行滿 en mission dans les divers royaumes barbares d'occident. Arrivés au Ki-pin 罽賓<sup>(1)</sup>, ils y prirent un verre en agate ; à Wang-chō-tch'eng 王舍城<sup>(2)</sup>, ils prirent des sūtras bouddhiques ; dans le royaume de Che 史國 (Kesch, aj. Chāhr-i-sabz), ils prirent dix danseuses, des peaux de lion et des poils du rat qui va dans le feu<sup>(3)</sup>, puis ils revinrent. »

Tou Yeou 杜佑, dans son *T'ong tien* 通典, publié en 801, cite à propos du royaume de K'ang 康 (Sogdiane), un assez long passage du livre de Wei Tsié qu'il appelle le *Mémoire sur les barbares d'occident* 西蕃記 ; j'ai traduit le texte dans mes *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 133, note.

XIII. — P'ei Kiu 裴矩.

Le *Tang chou* (chap. LVIII, p. 14<sup>ro</sup>) attribue à P'ei Kiu un *Mémoire avec cartes sur les pays d'occident* 西域圖記, en 3 chapitres.

P'ei Kiu, étant commissaire du gouvernement chinois à Tchang-ye 張掖 (auj. Kan-tcheou 甘州 dans le Kan-sou), vers l'an 605 ou 606, profita de ses relations avec les nombreux marchands d'occident qui affluaient là pour leur demander des renseignements détaillés sur leurs divers pays d'origine ; il composa ainsi son *Mémoire avec cartes sur les pays d'occident* qu'il présenta à l'empereur Yang, de la dynastie Souei. La biographie de P'ei Kiu (*Souei chou*, chap. LXVII, et *Tang chou*, chap. c) nous a conservé un texte intéressant sur les trois routes qui, de Touen-houang, menaient en occident (cf. Richthofen, *China*, vol. 1, p. 530, n. 1).

XIV. — Yen-t'ong 彥琮 (557-610).

La biographie de Yen-t'ong fait suite à celle de Dharmagupta (cf. n° XV) dans le chap. II du *Siu-kan seng tchouan*. Ce personnage avait pour nom de famille Li 李 et était né en 557 à Po-jen 柏人 (à l'ouest de la sous-préfecture actuelle de Tang-chan 唐山, préf. de Chouen-té 順德, prov. de Tche-li). Dès l'âge de dix ans, il sortit du monde et prit en religion le nom de Tao-kiang 道江 ; à l'âge de vingt-et-un ans, il changea ce nom contre celui de Yen-t'ong 彥琮. Quoique Yen-t'ong n'ait jamais été en Inde, il avait appris le sanscrit et fut chargé par édit impérial de traduire en chinois des textes sacrés venus récemment d'occident ; bien plus, lorsqu'un çramaṇa originaire de Rājagṛhapura 王舍城 s'appêta à quitter la capitale pour retourner dans son pays, Yen-t'ong reçut l'ordre de traduire du chinois en sanscrit deux ouvrages traitant, l'un d'une relique merveilleuse qui se trouvait en Chine, l'autre des heureux présages qui étaient apparus pour assurer la prospérité de la dynastie des Souei ; ces traductions étaient destinées à être répandues dans les pays d'occident. Yen-t'ong paraît avoir aussi été initié à l'écriture chame, car, après la victoire remportée sur le Lin-yi 林邑 (Champa) en 605, ce fut lui qui fut chargé de faire le catalogue des 1350 ouvrages bouddhiques

(1) En l'absence de tout moyen de contrôle, il ne me paraît guère possible de dire si le Ki-pin désigne ici le Cachemire, comme à l'époque des Han et des Wei, ou le Kapiça, comme à l'époque des Tang.

(2) Probablement Rājagṛhapura, dans l'Inde du centre ; cependant l'identification avec Pa-ti-yen (Bādhaghis, au nord de Hérāt) n'est pas à rejeter a priori (cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 224, n. 5).

(3) 火鼠毛. « Le 火鼠, dit le *Kou kin tchou* 古今注 (cité dans le *P'ei wen yun fou*) entre dans le feu sans se brûler ; ses poils sont longs de plus de dix pieds ; on peut en faire un tissu qui est ce qu'on appelle le tissu qui se lave au feu 火洗布 ». — Ce sont des fibres d'amiante ou asbeste qu'on présentait aux Chinois comme étant les poils d'un animal merveilleux.

qu'on avait rapportés de ce pays; ces textes, qui formaient 564 liasses, étaient tous écrits en écriture *kouen-louen* 並書昆崙, c'est-à-dire vraisemblablement en écriture chame (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 94 v°).

C'est sans doute à cause de sa connaissance des langues des pays bouddhiques que Yen-ts'ong fut invité par l'empereur à composer un *Traité sur les contrées d'occident* 西域傳; plus tard, l'empereur lui confia encore le soin de travailler avec P'ei Kiu (cf. n° XIII) à réviser et à continuer les *Mémoires sur l'Inde* 天竺記. Nous ne savons pas de quel auteur émanaient primitivement ces *Mémoires*, mais peut-être est-ce l'ouvrage édité par P'ei Kiu et Yen-ts'ong qui est cité par Hiuan-tsang sous le titre de *Mémoires sur l'Inde* 印度記 (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. 1, p. 378 et 427).

Yen-ts'ong mourut en 610, âgé de cinquante-quatre ans.

XV. — Dharmagupta 達摩笈多 (mort en 619).

La biographie de Dharmagupta (cf. Bunyu Nanjio, *Catalogue*, appendice II, n° 133) se trouve dans le chap. II du *Siu kao seng tchouan* (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 92 r°-93 r°). Nous en extrayons les renseignements suivants: Dharmagupta, dont le nom est en chinois Fa-mi 法密, « secret de la loi », était originaire du royaume de Lo-lo 羅囉 (Lāṭa) (1) dans l'Inde du sud; à l'âge de vingt-trois ans, il se rendit dans l'Inde du centre et résida dans le Kieou-meou-ti-seng-kia-lo-mo 究牟地僧伽囉磨 (Kaumudisamghārāma, c'est-à-dire le couvent « du clair de lune » ou « des lotus d'eau ») de la ville de Kien-na-kieou-po-chō 鞞拏究撥闍 (2), dont le nom signifie « sorti de l'oreille » 耳出; ce fut là qu'il fit tomber sa chevelure et que, à l'âge de vingt-cinq ans, il reçut toutes les défenses. Trois ans plus tard, il accompagna un de ses maîtres dans le royaume de Tch'a-kia 吒迦 (Takka) (3) et y resta cinq années dans le Deva-vihāra 提婆真何囉, c'est-à-dire dans le temple royal 王寺, car le terme *deva* désigne ici le roi du pays. Il entendit parler de la Chine et, sans être encore tout-à-fait résolu à la visiter, il alla dans le royaume de Kia-pi-che 迦臂施 (Kapiça), où il demeura pendant deux ans dans le temple royal. Le Kapiça était le lieu où affluaient toutes les caravanes de marchands venues du nord des Montagnes neigeuses; ce fut par ces étrangers que Dharmagupta reçut de nouveaux renseignements sur la Chine et sur l'état florissant de la religion dans ce puissant empire; il se décida alors à s'y rendre. Franchissant le pied occidental des Montagnes neigeuses 雪山西足, il passa par les royaumes de P'ou-k'ia-lo 蒲佉羅 (4), de Po-to-tch'a-na 波多义孛 (Badakchan) et de Ta-mo-si-pin-to

(1) La Lariké de Ptolémée, le royaume de Valabhi du VI<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle.

(2) Karnakubja. Ce nom semble être une restitution arbitraire en sanscrit fondée sur la prononciation populaire du nom de Kanyākubja, vulgo Kannakubja, en langue moderne Kanauj. Cependant, me dit Sylvain Lévi, si, dans le mot Karnakubja, le premier terme correspond bien au sanscrit Karṇa = 耳 « oreille », on ne voit pas comment le second élément a pu suggérer aux Chinois la traduction 出 « sortir ». Une ville de Karnakubja se trouve mentionnée dans un des contes du Vampire (VIII, 9), mais c'est là sans doute, comme le suppose Böhlingk, un nom inventé à plaisir par le conteur.

(3) Le Tche-kia 磔迦 de Hiuan-tsang, le Takkaḍḍa et Takkaṣṣaya de la Rājatarāṅgīnī.

(4) On pourrait être tenté de voir dans ce nom celui de la ville appelée Fou-kie-lo-wei 弗羯羅衛 (*Trip. jap.*, vol. XIX, fasc. 4, p. 87 v°), ou « ville de Fou-kia-lo du pays des grands Yue-tche » 大月氏弗迦羅城 (*ibid.*, vol. XXXVI, fasc. 6, p. 43 v°), ou encore « la capitale royale appelée Fou-kia-lo-pa-ti » 王都名富迦羅跋帝 (*ibid.*, vol. XI, fasc. 9, p. 87 v°). Sylvain Lévi (*Notes sur les Indo-Scythes*, p. 49 et p. 82 du tirage à part), qui a signalé ces trois désignations, y retrouve avec raison le nom de la ville de Puṣkalāvati. Cependant le pays de P'ou-k'ia-lo est placé par le biographe de Dharmagupta au nord de l'Indou-kouch; il faut donc admettre, ou que cet auteur se trompe, ou que P'ou-k'ia-lo n'a rien de commun avec la ville de Fou-kia-lo.

達摩悉曇多<sup>(1)</sup>. Il arriva ainsi dans le royaume de K'o-lo-p'an-t'o 渴羅槃陀 (Tach-kourgane), où il passa une année. Puis il alla à Cha-lei 沙勒 (Kachgar), où il résida dans le temple royal; après y être resté deux années, il se remit en route et parvint à K'ieou-tseu 維茲 (Koutcha); là encore il s'arrêta dans le temple royal pendant deux ans. Au bout de ce temps, malgré le roi de Koutcha qui aurait voulu le retenir, il partit secrètement pour Wou-k'i 烏耆 (lisez Yen-k'i 焉耆 = Karachar), où il demeura deux ans dans le temple A-lan-na 阿爛拏. De là, il se rendit à Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan), où il séjourna deux années, puis à Yi-wou 伊吾 (Hami), où il resta un an. De là il atteignit Koua-tcheou 瓜州, après une traversée du désert où lui et ses compagnons perdirent leur route et faillirent périr de soif. Il entra dans la capitale des Souei, qui était alors Tch'ang-ngan, le dixième mois de la dixième année *k'ai-houang* (590). Lorsque l'empereur Yang (605-616) fixa sa capitale à Lo-yang, il l'y accompagna, et c'est là qu'il mourut en 619. Il avait travaillé pendant vingt-huit années à traduire en chinois des textes hindous.

Comme il avait beaucoup voyagé et vu un grand nombre de pays, il publia un ouvrage intitulé *Mémoire écrit au temps de la dynastie Souei sur les contrées d'occident* 大隋西域傳; ce livre comprenait dix sections qui étaient les suivantes: 1<sup>o</sup> productions; 2<sup>o</sup> température; 3<sup>o</sup> habitations; 4<sup>o</sup> gouvernement; 5<sup>o</sup> instruction; 6<sup>o</sup> rites et cérémonies; 7<sup>o</sup> le boire et le manger; 8<sup>o</sup> vêtements; 9<sup>o</sup> richesses et marchandises; 10<sup>o</sup> listes des montagnes, des cours d'eau, des royaumes, des villes et des hommes célèbres.

A. — Ouvrages non identifiés qui sont cités par Li Tao-yuan dans son édition du *Chouei king* et qui sont par conséquent antérieurs à l'année 527 p. C.

*Traité sur les royaumes étrangers*, par l'Indo-scythe Seng-tsaï 支僧載外國事 (*Chouei king*, chap. I, p. 5 vo). Cet ouvrage est aussi mentionné par Tou Yeou (*Tong tien*, chap. CXCI); il est assez longuement cité dans le *Yuan kien lei han* (chap. CCCXVI).

*Relation sur un voyage en Inde*, par le religieux Fa-ming 釋法明遊天竺記 (*Chouei king*, chap. I, p. 19 vo). — Mentionné aussi par Tou Yeou (*Tong tien*, chap. CXCI).

*Mémoire sur les pays d'occident*, par un religieux 釋氏西域記 (le dernier mot est remplacé parfois par le mot 志 ou par le mot 傳). Cet ouvrage est fréquemment cité par Li Tao-yuan (*Chouei king*, chap. I, p. 5 vo, 6 vo, 7 vo, 13 vo, 19 ro; chap. II, p. 2 ro, 3 vo, 4 vo, 6 vo, etc.).

*Relation de Fo-t'ou-t'iao* 佛圖調傳 (*Chouei king*, chap. I, p. 15 ro).

Peut-être trouverait-on des indications sur le bouddhisme en Indochine dans l'ouvrage suivant, cité également par Li Tao-yuan :

*Mémoire sur le Fou-nan*, par l'Hindou Tche 竺芝扶南傳 (*Chouei king*, chap. I, p. 6 ro et chap. II, p. 3 ro).

B. — Ouvrages non identifiés qui sont cités dans le chapitre XXXIII, p. 10 vo, du *Souei chou* et qui sont par conséquent antérieurs à la dynastie T'ang, laquelle commence en l'an 618 p. C.

*Relation sur les royaumes étrangers qui sont au sud de Kiao-tcheou* (Tonkin), en 1 chapitre 交州以南外國傳.

*Relation sur les pays étrangers*, en 5 chapitres 外國傳, par le religieux T'an-king 曇景. — Peut-être cet ouvrage est-il le même que celui que cite Tou Yeou (*Tong tien*, chap. CXCI) sous le nom de *Relation sur les pays étrangers* par Tan-yong 曇勇外國傳.

*Relation sur les pays étrangers*, en 5 chapitres, écrite sous la dynastie Souei (589-618) par l'Hindou maître de la Loi, traducteur des livres saints 大隋翻 (= 翻) 經婆羅門法師外國傳. — Cet ouvrage paraît être le même que celui que Tou Yeou (*Tong tien*, chap. CXCI) appelle *Relation sur les pays étrangers*, par le maître de la Loi, traducteur des livres saints 翻經法師外國傳.

(1) Ou, suivant une variante, Ta-mo-si-siu-to | | | 鬚 | . Ce pays est celui qui est appelé Ta-mo-si-tie-ti 達摩悉鐵帝 par Hivan-tsang. Il devait être près du Wakhân, mais l'identification n'en est pas encore établie avec certitude.

*Mémoire sur les itinéraires dans les contrées d'Occident*, en 1 chapitre 西域道里記. — Peut-être cet ouvrage est-il identique à celui que mentionne le *Tang chou* (chap. LVIII p. 13 v°) sous le titre de *Mémoire sur les itinéraires dans les contrées d'occident*, en 2 chapitres, par Tch'eng Che-tchang 程士章西域道里記.

*Mémoire sur les royaumes étrangers*, en 17 chapitres 諸蕃國記.

[*Note additionnelle.* — Pendant que la traduction de M. Chavannes était sous presse, j'ai eu l'occasion de voir à Hué une troisième édition du *Lo yang kia lan ki*, celle du 真意堂 Tchen-yi-t'ang (cf. p. 382). Le 真意堂叢書 *Tchen yi t'ang ts'ong chou*, dont elle fait partie, a été compilé et publié en caractères mobiles par M. 吳 Wou de 瓊川 Houang-tch'ouan. Le *Lo yang kiu lan ki* y occupe deux *pen* grand format et a été publié en 1811. Cette édition est établie sur une vieille copie manuscrite. A la fin sont deux notices : l'une, datée de 丙辰 ping-tch'en, est par 毛辰 Mao Yi qui appartenait à la célèbre famille des éditeurs du 汲古閣 Ki-kou-ko ; l'autre a été écrite en 1808 par 顧廣圻 Kou Kouang-k'i. Kou Kouang-k'i fut le grand « collationneur » de textes à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle ; il a laissé plusieurs ouvrages, dont son *Poème sur la réunion de cent éditions des Song* 百宋一廬賦, consacré à la bibliothèque de 黃丕烈 Houang P'ei-lie. Dans sa notice sur le *Lo yang kia lan ki*, il émet cette opinion que le texte de Yang Hiuan-tche comprenait autrefois des parties en grands et d'autres en petits caractères, qui furent ensuite confondues par l'inattention des scribes. Cette théorie, que 全祖望 Ts'üan Tsou-wang avait lancée avec éclat soixante ans auparavant pour le *Chouei king tchou* de Li Tao-yuan, paraît en effet se justifier pour un certain nombre d'ouvrages antérieurs aux T'ang. En ce cas, il est vraisemblable que, dans le v<sup>e</sup> chapitre par exemple du *Lo yang kia lan ki*, les emprunts au récit de Tao-yo aient dû être primitivement écrits en petits caractères. Mais Kou Kouang-k'i s'est borné à signaler le travail à faire, et regrette que le temps lui manque pour s'y livrer. En réalité, l'édition du Tchen-yi-t'ang ne lui doit rien. Elle paraît la reproduction servile d'un texte assez mauvais, étroitement apparenté à celui du *Han wei ts'ong chou*. Un éditeur intelligent n'eût pas manqué d'indiquer, à côté de leçons de son texte comme 卒頭 ou 五日羅漢, les corrections évidentes 辛頭 et 五百羅漢. Cependant, comme ce texte ne remonte directement à aucun des deux qu'a utilisés M. Chavannes, je mentionne les quelques leçons qui pourraient être d'utilité. P. 393, n. 6, 姚興 ; — p. 399, n. 2, *Po-yu-tch'eng*, comme le TTPC ; — p. 400, n. 13, 中下 comme dans TTPC ; — p. 401, n. 1, 入西海 comme dans HWTC ; — p. 404, n. 5, 北盡勅勒 ; — p. 408, n. 5, 國王見大魏使宋雲來拜受詔著聞太后, puis comme TTPC ; — p. 410, n. 4, 十八里 ; n. 11, 六十 ; — p. 414, n. 4, 嫂妘 ; — p. 418, n. 4, 我親見 ; — p. 419, n. 1, même leçon que HWTC ; — p. 423, n. 8, donne la leçon absurde du HWTC ; toutes les autres leçons jusqu'à la fin sont celles du HWTC. Il faut cependant en excepter le nom de Tao-yong = Tao-yo. Alors que le TTPC écrit huit fois Tao-yong, le HWTC donne toujours Tao-yo, sauf dans un cas, où M. Chavannes suppose qu'il peut s'agir d'un autre personnage. L'édition du Tchen-yi-t'ang donne six fois Tao-yong et deux fois Tao-yo. Devant cette inextricable confusion, je suis très porté à croire, comme M. Chavannes, que nous devons toujours rétablir Tao-yo comme le nom de l'auteur de la relation citée par Yang Hiuan-tche ; mais je vais plus loin, et je crois bien que même dans le cas unique où les trois éditions parlent de Tao-yong, c'est encore une faute, et que ce voyageur Tao-yong qui vivait sous les Wei est bien identique à ce Tao-yo, son contemporain, dont la relation est ensuite copieusement citée. — P. Pelliot].

# INSCRIPTION SANSCRITE

DU PHOU LOKHON (LAOS) (1)

PAR M. A. BARTH, *membre de l'Institut*

Phou Lokhon, d'après M. Aymonier, « le mont du royaume » (Lokhon ou Nokhon = scr. nagara), est un monticule de grès qui domine la rive gauche du Mékhong, à quelques kilomètres en amont du confluent du grand fleuve et du Sé Moun, par 15° 20' N. et 103° 8' E. « A son sommet, la roche a été creusée en petit puits rond de 60 centimètres de diamètre, 80 centimètres de profondeur, pour mieux dégager sans doute un linga de 30 centimètres de diamètre, qui se dresse au milieu, et qui a 1 m 50 de hauteur. En outre, à 2 m 50 au Sud de ce linga était planté à même dans la roche un pilier carré de grès, haut d'un mètre au plus, large de 60 centimètres, qui présente la particularité de n'être pas orienté aux quatre points cardinaux, mais aux points intermédiaires. Sur sa face Nord-Est (2), avait été gravée une inscription sanscrite de 6 lignes, peut-être de 7 (3) : le texte, assez net dans le haut, ayant beaucoup souffert dans sa partie inférieure (4). L'écriture, très ancienne, indique notre VII<sup>e</sup> siècle. On lit d'ailleurs dans ce document, qui reste à étudier, le nom de Mahendravarman, qui succéda à Bhavavarman et qui dut régner vers l'an 610 ou 620 de notre ère » (5).

Ce petit monument nous a conservé la dernière inscription cambodgienne qu'on ait trouvée jusqu'ici en remontant le Mékhong (6) et, en même temps,

---

(1) Cette notice a paru dans l'*Album Kern*, Leide, 1903, pp. 37-40. M. Barth a bien voulu nous autoriser à la reproduire dans le *Bulletin* et les éditeurs de l'*Album* ont gracieusement mis à notre disposition le cliché du *fac-simile*. (N. D. L. R.)

(2) Par conséquent faisant face au linga.

(3) Les estampages n'accusent aucune trace d'une septième ligne, et le nombre impair est a priori improbable.

(4) C'est tout juste le contraire.

(5) Aymonier, *Le Cambodge*, T. II, p. 172.

(6) Exacte quand l'article a été écrit, cette assertion ne l'est plus aujourd'hui. L'inscription de Jayavarman VII publiée par M. Finot (*Bulletin*, III, 18 sqq.) a été trouvée sur les bords même du Mékhong à plus de deux degrés au Nord du Phou Lokhon.

l'une des plus anciennes. Bien qu'elle ne soit pas datée, elle émane en effet, comme l'a vu déjà M. Aymonier, du deuxième roi dont nous ayons un document direct, de Mahendravarman, le successeur de ce Bhavavarman de l'inscription de Han Chey, dont l'éloge déchiffré par Kern, il y a plus de vingt ans (1), a été l'une des premières conquêtes dans le domaine de l'épigraphie cambodgienne.

L'inscription se compose de 3 çlokas anuṣṭubh, occupant deux lignes chacun, les pādas séparés formant deux colonnes. Elle relate l'érection, sur le Phou Lokhon, par le roi Mahendravarman, comme trophée de ses victoires, après la conquête du pays, d'un līṅga de Çiva-Giriça, sans doute le līṅga même qui se voit encore aujourd'hui sur la montagne.

Par une inscription postérieure d'Ang Chumnik (2), nous savions simplement que Mahendravarman a été le successeur de Bhavavarman. Par l'inscription de Han Chey (3), nous savions en outre que Bhavavarman avait eu un fils qui lui a survécu, mais dont le nom, pour une raison ou pour une autre, ne nous a pas été transmis, pas même par celui de ses fidèles qui a fait son éloge (4). Nous apprenons maintenant que ce fils n'a pas été Mahendravarman qui, d'après notre document, a été un frère cadet de Bhavavarman. Très probablement le neveu est mort trop jeune (5) pour avoir effectivement régné. D'autre part, l'inscription de Véal Kantel (6) nous avait donné le nom du père de Bhavavarman, Viravarman; mais il restait un doute quant à l'identité de ce Bhavavarman avec le grand roi victorieux des autres documents. Ce doute est maintenant levé, car le nom de Viravarman se retrouve et, très probablement, comme celui du père commun de Bhavavarman et de Mahendravarman dans les traces très indistinctes, il est vrai, de la première ligne de notre inscription. Malheureusement, celle-ci ne nous apprend rien de plus sur ce Viravarman, qui paraît ne pas avoir régné, car il ne figure pas dans la liste des rois de l'inscription d'Ang Chumnik, où le prédécesseur de Bhavavarman est Rudravarman. La relation de ce dernier avec Bhavavarman et son frère reste donc inconnue.

Par contre, notre inscription nous apprend le fait très intéressant que Mahendravarman n'a porté ce nom qu'à partir de son sacre et que, auparavant,

---

(1) *Annales de l'Extrême-Orient*, février 1882, p. 225.

(2) *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, n° XI (dans les Notices et Extraits des manuscrits, t. XXVII, p. 64).

(3) *Ibidem*, n° I, A, çl. 17-21.

(4) Il n'y a qu'une allusion à sa dignité de kamāra. Le nom ne se retrouve pas non plus dans l'inscription de Ponhéar Ilor (*ibidem*, n° II), qui se rapporte aussi peut-être à Bhavavarman et à son fils.

(5) C'est là le sens que doit avoir le *nave yayasi vrttasya* de Han Chey, A. çl. 21.

(6) *Ibidem*, n° IV.

il s'appelait Citrasena (1). Dans ce dernier nom, il est permis de reconnaître le Tche-to-sseu-na des annales chinoises (2), de race kṣatriya (3), le conquérant du Fou-nan, royaume dont le Cambodge aurait été autrefois vassal. De même, dans son fils et successeur Yi-chō-na-sien (Īcānasena) des mêmes annales, il est permis de reconnaître Īcānavarman, le successeur de Mahendravarman (Citrasena), d'après l'inscription d'Ang Chumnik (4). La source chinoise, à peu près contemporaine, place ces événements entre 589 et 618 A. D.; probablement peu avant 616 (5), ce qui s'accorde parfaitement, et avec la date de 600 A. D., que, pour des raisons paléographiques, quand rien ou presque rien n'était encore connu de l'ancien Cambodge, Kern avait assignée approximativement à Bhavavarman (6), et avec les données de nos inscriptions, dont l'une, du règne d'Īcānavarman, celle de Vat Chakret (7), est datée de l'an çaka révolu 548 = 626 A. D. En fixant ce nom de Citrasena, jusqu'ici flottant, notre inscription donne une base solide à ces synchronismes; décidément, en ses six lignes mutilées, elle nous en apprend plus que bien d'autres très longs documents.

La rédaction est sobre et la langue est parfaitement correcte: la faute de la cinquième ligne est certainement une méprise du lapicide. L'écriture est du plus beau type de cette époque: à la fois robuste et élégante, elle rappelle tout à fait celle de l'inscription de Bhavavarman au Phnom Bantéai Néang (8).

Le fac-simile est la reproduction phototypique, réduite à 1/3 (9), d'un calque fait avec soin sur un excellent estampage provenant de la mission Aymonier, et revu ensuite, pour les parties douteuses, sur deux autres estampages de même provenance déposés à la Bibliothèque Nationale, où ils sont cotés sous le n° 337. Le procédé et les conventions sont les mêmes qui ont servi pour l'inscription de Vat Phou (*Bulletin*, II, 236). Il n'y a pas de signe marquant la fin des çlokas.

---

(1) L'usage d'un « nom de sacre », *abhisekanāman*, a été aussi constaté par M. Finot dans une inscription de Campā (*Bull.* III, p. 207). Dans le même fascicule, p. 212, est publiée une autre inscription de Citrasena.

(2) Abel Rémusat, *Nouveaux Mélanges asiatiques*, t. I, p. 77, 83, 90; et Pelliot, dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. II, p. 123.

(3) Les rois de cette dynastie se prétendaient en effet de race lunaire. (*Inscriptions sanscr. du Cambodge*, n° I, A, çl. 11.)

(4) Nos inscriptions n'ont pas donné jusqu'ici la relation de parenté de ces deux princes.

(5) Des sources chinoises postérieures (Abel Rémusat, *op. l.*, p. 84 et Pelliot, *op. l.*, p. 124) attribuent la conquête du Fou-nan à Īcāna(varman), ce qui, pour le moment, n'importe guère.

(6) *Annales de l'Extrême-Orient*, 1882, p. 225.

(7) *Inscript. sanscr. du Cambodge*, n° VI.

(8) *Ibidem*, n° III, pl. 4.

(9) Les dimensions de l'original sont 0 m 40 × 0 m 335.

Dans la transcription (et dans la traduction) les lacunes sont marquées par des points ; les lectures douteuses sont en italiques.

<p>         ॐ श्रीगणेशाय नमः          ॐ श्रीगणेशाय नमः       </p>	<p>         ॐ श्रीगणेशाय नमः          ॐ श्रीगणेशाय नमः       </p>
---	---

. . . . ā . ryyā . ya-  
 caktyānūna× (1) kaniṣṭho pi  
 ṛiCitrāsenanāmā ya-  
 sa ṛiMahendravarmmeti  
 jītvemaṇ ṭeṣam (2) akhila-  
 liṅgan niveṣayām āsa

s sūnuṣ ṛi Vīravarmmaṇaḥ  
 bhrātā ṛiBhavavarmmaṇaḥ  
 s sarvāmāhatalakṣaṇaḥ  
 nāma bheje bhiṣekajam (2)  
 ṅ Giriṣasyeha bhūbhṛti  
 jayacihnam ivātmanāḥ

(1) Je crois distinguer les traces de l'ū et du jihvāmūliya.  
 (2) La trace du virāma est très faible.  
 (3) Sic : lire *deṣam*.

1. *Lui*, qui.. *fi*ls de *çrī*Vīravarman (et) nullement *inférieur en puissance*, bien que le plus jeune frère (1) de *çrī*Bhavavarman;
2. Lui, *çrī*Citrasena, qui possède toutes les marques de la majesté, a pris le nom de *çrī*Mahendrarvarman lors de son sacre.
3. Après avoir conquis toute la contrée, il a, sur ce mont, établi ce *līnga* de Giriça comme le signe de sa victoire.

---

(1) Le superlatif implique qu'il y a eu plusieurs frères.

# NOTES SUR UNE CRÉMATION CHEZ LES CHAMS

PAR LE R. P. E. M. DURAND

*missionnaire apostolique*

*Cam mōtai lwai bruk bloh ēuh ; Banī mōtai page byōr harei dar.* « Après la mort d'un Cham, on laisse son cadavre se décomposer, puis on le brûle ; après la mort d'un Banī, on enterre son cadavre dès la première heure du jour. » Tel est le dicton, très connu au Binh-thuận, qui distingue l'incinération des Chams brahmanistes de l'inhumation des Chams musulmans. Dans les notes qui suivent, nous n'étudions que le premier de ces rites. Elles ont été prises pas à pas, sur les lieux mêmes, au cours d'une longue et fastueuse cérémonie dont le *œi Kai*, riche citoyen du village de Palei Lizot (ann. Tri-Đức), dans la vallée de Phanri, était le héros posthume.

Le cérémonial, pour les pauvres gens, est, cela va sans dire, beaucoup plus simple et ne retient que les grandes lignes du rite. Mais, riches ou pauvres, tous ont, en principe, leur bûcher funèbre. Les plus pauvres ou les plus pressés enterrent *provisoirement* leurs morts dans des tombes, autour desquelles ils dessinent de longs parallélogrammes en pierres brutes plantées en terre. Il arrive sans doute que, soit par suite de l'extinction de la parenté, soit pour toute autre cause majeure, la cérémonie crématoire n'ait jamais lieu : mais elle était *in votis*, et le principe est sauf.

## I

Le *œi Kai* « naquit au cinquième mois de l'année de la Chèvre et mourut au onzième de l'année du Petit Serpent ». Le nécrologe de tout Cham, roi ou sujet, noble ou vilain, tient dans cette formule concise.

Après sa mort, l'âme du vieux *œi*, sa larve subtile, renfermée dans un corps éthéré par les incantations rituelles, était allée se fondre dans les rayons du soleil (1). Quant à son corps terrestre, depuis dix-sept nuits il était exposé dans le *kayang patar*, chapelle ardente construite en forme de hangar et couverte, murs et toiture, de feuilles de borassus cousues ensemble.

---

(1) Les âmes des hommes pieux vont dans le soleil, celles des femmes dans la lune, celles des serviteurs, dans les nuages cendrés ; mais elles ne font qu'y séjourner jusqu'à leur entrée dans les entrailles de la terre (*ālā tanōh riyā*). Les textes ne disent pas quelle est la demeure définitive des enfants morts avant l'âge de la crémation ; il nous apprennent seulement que leurs âmes vont habiter le corps des petits écureuils dont ils prennent le nom. *prok patrā*.

Sa tête était orientée vers le soleil levant. Son corps avait été recouvert d'a-mulettes sacrées, dessinées par les prêtres *baṣaiḥ*, et de longues bandelettes jaunes où se lisaient, en caractères hiératiques (1), les lettres de l'alphabet cham. Il reposait sur neuf nattes de palmier, symbolisant les neuf mois de la gestation maternelle, puis sur un lit de sable très fin répandu sur le sol. Une natte de jonc l'enserrait des chevilles jusqu'au cou. Sur elle, superposés et dépliés suivant leur forme naturelle, les habits de gala du défunt : sampots blancs au liseré rouge et marron, vestes multicolores, écharpes au large galon rouge serti de fils d'or et terminé par de longues franges écarlates. A ses côtés, son service à thé, ses boîtes à tabac, à bétel, à cigarettes, en argent massif plaqué de motifs en or, et surtout un superbe petit *padal pvoy*, vase à chaux, tout en or, à rangées de godrons, et provenant du trésor des rois chams.

A droite du *kayang patar* se dressait le *bāsal*, le hangar du repos et des festins mortuaires. Et devant, sur la terre nue, les groupes de trois pierres des foyers provisoires.

Le tout était entouré, à hauteur d'homme, d'une légère enceinte en nattes de palmier.

Pendant toute cette longue veillée du mort, les parents et les amis s'étaient succédés du *kayang patar* au *bāsal*, et les pierres du foyer ne s'étaient jamais refroidies sous les victuailles sans cesse renouvelées. Le thé aromatisé avait circulé dans des tasses minuscules, ainsi que les cigarettes roulées en pointe, le pot à chaux en faïence, les demi-feuilles de bétel et les quarts de noix d'arec. Tour à tour les larmes et le vin d'alak avaient coulé et, devant la *pajav* aux extases intermittentes et les pleureuses à gages, les *baṣaiḥ* avaient journellement accompli les rites funèbres prescrits par le rituel.

Le jour de la crémation, faste parmi les plus fastes, était enfin arrivé. Vers 9 heures, on prélude par un repas funèbre servi aux prêtres dans le *kayang patar*, aux pieds mêmes du mort qui en a reçu les prémices, puis aux assistants dans le *bāsal*.

Disons, pour n'y plus revenir, que ces repas rituels se donnent, chez les riches brahmanistes, à sept époques différentes. Les six premiers se nomment *padhī* et le dernier *patrip*. Ce sont : 1° les *padhī* quotidiens entre le décès et la crémation ; 2° le *padhī* qui accompagne la cérémonie de la coupe du bois du bûcher ; 3° les *padhī* de la crémation ; 4°, 5°, 6° les *padhī* des trois, dix et cent nuits après la crémation ; 7° le *patrip* de clôture du bout de l'an.

Vers dix heures, le cortège s'organise. D'abord viennent les officiants qui, pour la circonstance, prennent les noms suivants :

---

(1) *Akhar rik*. Disons sommairement (car une explication détaillée demanderait un long article) que les écritures cham se divisent en *akhar tak*, *yok*, *rik*, *thrah*, *bri*, *tul* (*tvol*, *atvol*). La plus belle écriture serait l'*akhar garmōng* « pattes d'araignée ». On dit encore *akhar tapuk*, « caractères sacrés ». Ces deux exemples indiquent clairement qu'il ne s'agit dans quelques cas que de formes d'écriture, comme chez nous la bâtarde, l'anglaise

1° *Başaiḥ pa hvuk*, « le prêtre qui donne à manger » au mort. Il tient à la main, en manière de crosse, le *gai djrō among*, bâton en rotin de montagne, dont les racines adhérentes ont été tressées en forme de coupe ou de corbeille ; un peu au-dessous, cinq (1) petits cierges en cire s'entrecroisent en un seul nœud autour du bâton.

2° *Başaiḥ pa ralang*, prêtre du « ralang », chargé « d'entraîner l'âme du mort » (2).

3° *Başaiḥ sang*, qui sonne de la conque marine, en mémoire de la conque sacrée qui retentit par deux fois, à l'origine du monde, et fit sortir du chaos premièrement la matière obscure, le fluide en repos, le principe femelle, et, en second lieu, la matière lumineuse, le fluide vibrant, le principe mâle (3).

4° *Başaiḥ hagar*, qui frappe le tambour.

Viennent ensuite quatre autres *başaiḥ*, dont le rôle subalterne répond, pour la cérémonie crématatoire, aux titres suivants :

1° *Haluv char phun*, « de l'arbre » ; 2° et 3° *Haluv char krōh*, « du milieu du tronc » ; 4° *Haluv char hadjung*, « du sommet de l'arbre ». Leur principal office consiste à soutenir les extrémités des deux brancards du catafalque.

Enfin, deux *ragei*, « forgerons sauvages », qui portent à la ceinture deux petits sabres d'abattis renfermés dans leurs gâines de bois.

Tous ces *başaiḥ* — à part les deux premiers officiants qui portent le *gai djrō among*, le premier avec, le second sans queue-de-rat enroulée tout autour — ont à la main droite un *gai djrō* simple, sans épithète, sans corbeille par conséquent. Il consiste en un long bâton de deux mètres, en faux aréquier de montagne (annam. *cây sui*), dont les nœuds sont ponctués de points rouges au vermillon.

En outre les quatre *haluv char* et les deux *ragei* tiennent également de la même main un *tagat*, hache sauvage dont le fer est encastré verticalement dans la tête d'un manche légèrement coudé. Ce manche de 1 m 50 de long est vernissé de rouge, cerclé de trois filets d'argent qui se terminent en pointe et incrustés d'applications en argent repoussé.

A l'exception du *başaiḥ* de la bouche et du *başaiḥ* de l'âme, tous ces prêtres peuvent être remplacés par des figurants laïques, jouant les mêmes rôles de circonstance.

L'heure est venue. Les enfants, proches parents et serviteurs du défunt se prosternent par trois fois, s'allongeant de tout leur long sur la terre, les mains jointes au sommet du front, siège de l'âme, pour le *talabat pak parālo*, le « grand salut de la conduite » du corps.

(1) Quelque fois un seul. Ce sont de simples queues-de-rat.

(2) Les honoraires du *başaiḥ pa hvak* ont été d'un petit morceau d'or. Ceux du *başaiḥ pa ralang* furent d'un buffle.

(3) En annamite : Am-Duong.

A ce moment, « l'homme qui garde la maison » du défunt (*urang dok khik thang*) et qui se substitue au propriétaire réel, ferme brusquement la porte d'entrée, bouche avec des fagots épineux les moindres issues de la clôture et s'enferme hermétiquement dans la maison déserte. Il ne lui sera plus permis de communiquer avec le dehors, sous quelque prétexte que ce soit, avant la fin de la cérémonie.

Ceci fait, on démolit prestement la chapelle ardente et la salle des festins, après avoir environné le mort de la légère enceinte de nattes pour lui masquer la vue et le chemin de sa maison.

Les deux *ragei* dispersent les cendres du foyer, en alignent les pierres sur deux rangées parallèles qu'ils relient par des branches en forme de palissade, et par devant, tracent avec leurs haches une coupure profonde pour barrer à l'âme le sentier du retour.

On donne aussi, de ci de là, quelques coups de pioche pour fermer l'accès de la maison. La musique et le cortège de parade forment également rideau.

Les musiciens, flûtes et clarinettes à sept trous, violons à deux cordes, sont massés derrière un jeu de tam-tam et tambourins suspendus à une perche attachée en travers des quatre *hatam* réunis deux par deux. Ces *hatam*, terminés par une touffe de *ralang* sacré, la vulgaire herbe à paillettes des Annamites, sont les pieux, enguirlandés de cierges, qui formeront les quatre montants d'angle du bûcher.

La parade se compose de drapeaux à queue de dragon, de banderoles à sentences alternées, de parasols verts et de lances flamboyantes, à la façon annamite. Puis les *haluv char* soulèvent le brancard funèbre (*chakong bong*), lui font décrire le tour du foyer éteint et le portent devant le lit mortuaire, qui lui-même a été peu à peu désorienté. Doucement soulevé sur ses nattes, le cadavre y est déposé les pieds en avant. Après quoi on surmonte le brancard de l'édifice fragile et compliqué de la *thang thvôr*. Ce catafalque est la « maison d'or », *nhà vâng*, des Annamites ; en cham, il signifie : « maison du ciel ». Il se compose d'une construction aérienne en lattes de bambous dont la toiture est d'étoffe et les décors en papier doré découpé à jour. Sous les pieds du mort, les montants sont reliés par un parallélogramme qui forme cadre et dont le fond est une cotonnade jaune où se dessinent en traits rouges et noirs l'image de *Kapila*, le bœuf sacré qui porte les âmes des morts.

Les colonnettes d'angle sont dédoublées et, dans l'interstice, se voit en découpure de papier doré le dragon légendaire des Chams. Il prend le nom sacré d'*Inogarai* quand il est représenté armé de ses cinq griffes — privilège exclusif des membres de familles royales — et celui de *Hang*, quand il n'en porte que trois ou pas du tout.

Au-dessus de la tête du mort voltige, suspendu par un fil, un oiseau fantastique en papier doré : un hochet d'enfant, disent les Chams (à tort peut-être), pour distraire le mort de la longueur du chemin et lui faire perdre de vue la route suivie.

Le cortège s'ébranle, musiciens en tête, oriflammes encadrant la théorie des *basaili* qui tiennent leurs bâtons inclinés par derrière dans la direction du mort. Le catafalque suit, porté par de nombreux brancardiers ceints d'écharpes blanches et neuves; aux angles, les quatre *haluv char et*, derrière, le *pô djamon*, le « maître des regrets », maître des cérémonies qui remplace, lui aussi, le maître de maison. Viennent enfin les femmes et les servantes qui portent sur la tête, dans des corbeilles voilées, les ustensiles du culte et le dernier repas mortuaire.

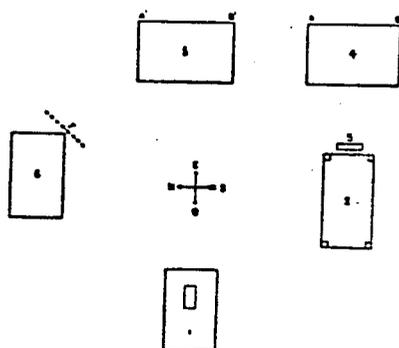
Pendant ce temps, les *ragei* ont disposé en tas le lit de sable fin sur lequel reposait le mort dans le *kayang patar*. Le premier *ragei* ploie un genou en terre et pose l'autre pied sur le tas de sable sur lequel il crache à plusieurs reprises, en proférant prières et menaces, qu'il ponctue de coups de sabre répétés. Puis il se relève, met un pied sur le tas, passe dessus et part sans se retourner. Le second *ragei* y place alors une pierre brute et recouvre le tout d'une corbeille renversée, immobilisée par le poids d'un fort caillou.

Les *ragei* vont en courant rejoindre le cortège et font plusieurs fois en sens divers le tour du catafalque que les porteurs font également tourner sur lui-même: tête en avant, en biais, de côté, en arrière, pour « embrouiller et dépister » l'âme du défunt. Cette contre-cérémonie doit se répéter de temps à autre tout le long du parcours et, après chaque nouvelle « déroute » de l'âme, les *ragei* rééditent le rite des imprécations, des crachats et des coups de sabre, pour lui barrer, ainsi qu'aux génies malfaisants, le chemin de l'ancien domicile.

## II

Arrivés au tertre crématoire, les brancardiers déposent le corps sous une seconde chapelle funéraire (1).

(1) Schéma de la cérémonie.



1. Chapelle funéraire. 2. Bûcher. 3. Petite fosse où l'on recueille les os nobles. 4. Nattes de la purification. 5. Nattes du dernier repas. A B A' B', voile tenu par deux assistants. 6. Nattes du campement des *ragei*. 7. Simulacre de forêt.

Accompagné de tous les *başaiñ*, le premier officiant se rend alors au carré choisi pour le bûcher et dont l'herbe a déjà été faite par la famille. Il creuse lui-même une petite fosse au centre et la purifie par une triple libation de vin et de fleurs sacrées. Quatre autres *başaiñ* creusent également des trous aux angles et y fixent les quatre *hatam* qui serviront de montants et de supports au bûcher. Après quoi le premier officiant, un *pô grū* pour une crémation solennelle, place une petite claie sur la fosse centrale, puis, levant chaque fois les yeux au ciel, élevant et abaissant lentement son bras, dépose trois bûchettes dans la direction du soleil levant. Le deuxième *başaiñ* l'imité, mais en se tournant vers le Nord, et le troisième vers le Sud.

Ensuite les autres *başaiñ*, puis la plus jeune fille, seule héritière légale du mort, le fils aîné, les parents et les serviteurs, les assistants eux-mêmes, viennent tour à tour déposer trois branches mortes, mais en s'orientant tous vers le soleil levant. Toutes ces branches d'arbre ont été, sinon coupées, du moins retouchées par la hache rituelle des *başaiñ*.

Le bûcher n'a guère que 1<sup>m</sup>50 de haut sur autant de large, et 2 mètres de long : il suffira amplement dans l'état de décomposition où doit se trouver le cadavre.

Les prêtres reviennent alors à la chapelle funéraire pour la cérémonie du dernier repas du corps. A sa droite vient se placer le *başaiñ pa hvak*, tout proche de la tête, dont on desserre les linceuls sans la découvrir.

L'officiant a devant lui un *salao*, plateau-trépied, appelé pour la circonstance *anvôk drei*, et qui contient : un *badhuk apvei*, brûle-parfums ; — un *habok gan*, vase à eau lustrale, dont le goupillon est une branche fleurie entourée d'une bague de *ralang* ; — un petit flacon d'huile de coco ; — un *krôh*, petit miroir rond ; — un *hanuk krôh*, feuille de bananier cousue en forme de pierre tombale (?) et dont la pointe est piquée d'un bouton de fleur sacrée : elle sert de support et d'encadrement au petit miroir dans lequel on « arrête », on imprime les traits de l'âme (*pagā boh chôh*) ; — un *dyôp*, compartiment à chiques de bétel ; — une bûche fendue en quatre par l'officiant et symbolisant la crémation prochaine ; — enfin une série de *khal*, boîtes rectangulaires en spathe d'aréquier ou de cocotier et où se trouvent du riz sec mélangé à du riz grillé, de l'encens de bois d'aigle et des fleurs (1).

Le *başaiñ pa hvak*, tenant de la même main un petit cierge et le bouquet d'aspersion, fait des passes rituelles, dessine dans l'air des caractères magiques, fait tourner ses deux mains l'une sur l'autre, les frappe alternativement en

---

(1) Ces fleurs, comme celles du bouquet d'aspersion, ne peuvent être que de deux espèces, suivant le plus ou moins de facilité de se procurer l'une ou l'autre : *bangvũ apan*, que les Annamites appellent *diêp* ou *phuong* et *bangvũ tadyak*, *bông liêc*. Ce sont là les deux seules fleurs rituelles, et comme, par une bizarrerie de la nature, le poisson *hakan* (*cá tré*, ann. silure clarias) semble porter deux boutons de *bông diêp* à la naissance des barbillons, les prêtres *başaiñ* s'en interdisent rigoureusement l'usage.

cadence et, entre temps et à plusieurs reprises, dépose sur ce qui fut la langue du défunt quelques grains de riz sec et grillé, qu'il purifie auparavant dans la fumée de bois d'aigle. Il jette des fleurs sacrées sur la tête du mort, l'asperge d'eau lustrale, le met en contact avec le miroir magique et lui verse une petite tasse d'huile de coco. Il fait enfin éclater du riz sur les charbons du brasero et termine en faisant vigoureusement claquer ses doigts de droite à gauche et de gauche à droite.

Il passe alors aux pieds du mort que l'on découvre à peine, répète à peu près le même rite et clôture le repas funèbre par le claquement des doigts.

On retire alors du catafalque un habit complet, qui représentera le mort à ses anniversaires, et une écharpe frangée pour son héritière.

Les porteurs soulèvent le brancard et se dirigent vers le bûcher, précédés des *başaiñ*, qui, sans se retourner, inclinent leurs bâtons dans la direction du cadavre.

Le brancard mortuaire et la « maison du ciel » sont alors posés sur le bûcher : le fils aîné du défunt place de chaque côté de la tête et des pieds les quatre bûchettes rituelles ; les *haluv* char coupent avec leurs *tāgat* les quatre coins du linceul, raclent légèrement les extrémités des brancards et, dans les cotonnades rouges qui les enveloppaient, roulent ces menus copeaux et ces bouts de linceul et jettent le tout sur le bûcher. Deux assistants armés de longues torches y mettent le feu.

Tout proche et sur une natte étendue sont alignés les bibelots précieux, les cassettes d'or et d'argent du défunt. Ils seront simplement exposés à la fumée et feront retour à l'héritage.

La famille vient alors faire au mort la prostration suprême du dernier *talabat*.

Dès les premiers contacts du feu, les *başaiñ* détachent la tête du tronc, en brisent l'os frontal à coups de *tāgat* et en enlèvent neuf petits fragments (*talang*) qu'ils déposent, sous des rameaux verts, dans la petite fosse rectangulaire remplie d'eau. Puis ils rejettent la tête dans le brasier.

### III

Quand la crémation touche à sa fin, les *başaiñ* et la famille jettent par-trois fois dans le brasier des poignées de riz, auxquelles, tout à la fin du repas qui va suivre, viendront s'ajouter trois tasses d'eau : dernier viatique de l'âme quittant son habitat terrestre <sup>(1)</sup>.

---

(1) La pire malédiction chame est de souhaiter qu'à la crémation on manque d'eau ou de riz : car, faute de l'un ou de l'autre, du boire ou du manger, le repas final sera éternellement incomplet.

Les *bašaiḥ* vont alors faire leurs ablutions au fleuve, sans toutefois ôter leur turban, qui est posé à plat sur la tête, puis relevé par derrière sur le chignon noué en cône, enfin rattaché sur le front en forme de rosace (1).

Au bain rituel succède un *padhī*, repas mortuaire offert par le « maître des regrets » aux prêtres et aux assistants. D'abord un service complet de desserts, fruits et gâteaux, suivi de thé et cigarettes. Puis, après une pause assez longue, second service froid : riz cuit du matin, poisson sec, et aubergines servies dans de petites boîtes en spathe. En résumé, le strict nécessaire de ce qu'on peut emporter pour un lointain voyage. En somme rien n'a été négligé pour donner le change à l'âme et sur la direction et sur la longueur de la route (2).

Les *bašaiḥ* retournent alors près du bûcher qui achève de s'éteindre, pendant que les deux *ragei* vont faire station sur une natte, à l'opposé, et qui représente leur campement dans la forêt. Cette dernière est symbolisée par deux branches vertes posées à plat devant la natte.

L'officiant jette alors sur le brasier trois coupes d'eau. Un serviteur lui remplit sans cesse une *batū*, grand vase en argent, qu'il déverse lui-même dans de petites tasses (*pa-ngin*), que la fille et la parenté répandent par trois fois sur les cendres du foyer. Le viatique de la migration est au complet.

#### IV

La cérémonie du *patrip talang*, la purification des os nobles, va commencer. Les *bašaiḥ* se rendent donc à la natte de la purification (sch., 4), devant laquelle deux assistants tiennent un voile étendu. L'officiant commence par laver légèrement sur une feuille de bananier les neuf petits fragments du crâne. Il a devant lui le *salao* rituel décrit plus haut ; à sa gauche, un *batā* en argent posé sur un *kachvōch*, vaste crachoir en cuivre qui servira de piscine.

Plusieurs cuvettes et vases à eaux lustrales (3) sont près de lui, ainsi que la série des *klong*, boîtes métalliques qui seront la demeure dernière des derniers vestiges du mort.

(1) Ce genre de coiffure rituelle se nomme *dung kok*.

(2) Les viandes sont interdites. De même la famille en deuil ne pourra, pendant un mois, manger que du poisson ou des volailles — des ovipares.

(3) Il y a trois sortes d'eaux lustrales, dont voici, sauf exceptions, l'usage ordinaire : 1° *ieā krōc*, eau de citron, pour les ablutions ; 2° *ieā ga-hlāu*, eau de bois d'aigle, pour les aspersions ; 3° *ieā mū*, eau de potasse terreuse, pour les purifications. — Les *klong*, les urnes funéraires des Chams, qui, pour les simples mortels, consistent souvent en une modeste boîte en cuivre, ou en étain, se composent, pour les grands de la nation, d'une série de quatre petites cassettes rondes qui s'emboîtent les unes dans les autres dans l'ordre suivant : 1° *klong mōh*, en or, qui contient les « os nobles » ; 2° *klong gatsvan* (ou *gatsvran*), bronze et or ; 3° *klong pareak*, en argent, sur lequel est souvent gravé en repoussé le nom du défunt ; 4° *klong haban*, en cuivre. Le couvercle en est plat pour les femmes et le peuple ; pour les descendants des princes Chams ou des grands prêtres royaux, il est surmonté d'un petit renflement.

Après le premier lavage des os nobles, l'officiant, armé de bâtonnets, saisit les ossements un par un et les range trois par trois sur une feuille de bananier : c'est toujours la répétition du même nombre symbolique (1).

L'officiant fait également dissoudre quelques morceaux de mû dans un batâ, l'asperge d'eau lustrale, dépose un grain de gahlau et verse quelques gouttes d'eau de mû dans le klong funéraire, autour duquel, de sa main droite tenant toujours le cierge et le bouquet, il dessine en sens contraire les orbes de deux *omkâra*, la syllabe sacrée qui commence les prières solennelles.

Ensuite, armé des bâtonnets, il trace autour du klong le caractère mystérieux, saisit un des ossements, lui fait également décrire le signe sacré, puis le dépose dans le klong d'or. Il répète le même rite pour chaque ossement qu'il choisit dans un ordre déterminé.

Le second *bašaiñ* verse alors l'eau des purifications sur le klong dont le couvercle est simplement superposé et que l'officiant tient au-dessus de la piscine. Après avoir fait égoutter le klong en le couvrant d'un petit tamis en toile fine, le pò grû officiant l'asperge d'eau lustrale et y dépose, en traçant tout autour et dans les deux sens le signe mystérieux, quelques grains de riz grillé et de riz blanc, une chique de bétel et un quartier d'arec. Il emboîte alors les klongs l'un dans l'autre, mais sans ajuster leurs couvercles, les enveloppe dans une écharpe et les porte processionnellement à la station n° 5, devant laquelle deux assistants tiennent un rideau.

## V

Le cérémonie du repas solennel des âmes va commencer.

La grû a devant lui le *thong*, grande boîte laquée (0,35/0,40), à rebord supérieur évasé et concave, sur lequel est un *batal*, sorte de coussin carré recouvert d'une étoffe rouge et qui représente les ancêtres. Contre ce *batal*, l'officiant appuie la feuille de bananier surmontée d'un bouton de fleur et plaquée du miroir magique devant lequel il place le klong funéraire. Le *çei Kai* est ainsi « apposé » à ses pères.

Au bas du *thong*, qui forme autel, se trouve le *badhuk*, brasero à bois d'aigle ; à sa droite, un *salao* de fruits et de desserts ; à sa gauche, un *salao* de poulet

---

hémisphérique. Les princesses de sang royal y auraient, dit-on, également droit : il rappellerait alors la couronne très caractéristique, en forme de calotte bombée, qu'elles portent sur leurs statues et qui distingue les *kut* de leurs pierres tombales. Ces couronnes de reines, dont il existe quatre spécimens en or ajouré au trésor de Phanri, se nomment *bangû-buk* : fleur-cheveux. Au moment de l'enterrement dans les cimetières domestiques, le dernier klong collectif est lui-même enfermé dans une jarre en terre (*mong* ou *djok*), que l'on bouche avec une simple brique.

(1) On trouvera l'explication des autres symboles : riz grillé, arec, feuille de bananier, grain de paddy, etc., dans le Rituel funéraire (Cabaton, Nouvelles Recherches sur les Chams, pp. 151, 599) : c'est partout la même idée mère.

bouilli et une tasse d'aubergines. A la droite du badhuk, un batā d'argent (vase à eau) sur un crachoir-piscine ; à sa gauche, un plat de riz monté en cône. A gauche du célébrant, tourné vers l'autel tombal, un salao de bétel roulé en chiques ; à sa droite, le salao rituel, et derrière lui un carafon et des tasses de vin d'alak.

L'officiant colle de menus cierges sur le thong, sur chaque salao et sur le badhuk, et, entre ce dernier et le thong, il fixe à terre un cierge dont l'extrémité inférieure est brisée en un triangle plat qui lui sert de support.

Le célébrant, tenant entre le pouce et l'index un cierge plié en deux, et entre l'index et le médium le bouquet d'aspersion, commence le padhī symbolique, repas uniquement composé de riz grillé, d'eau et de vin d'alak. Neuf fois de suite, il alterne les passes de mains, les aspersion, les offrandes de riz, les libations de vin dont il verse chaque fois une partie dans le brasero, les libations d'eau qu'il répand également dans la piscine, et, à chaque libation, il frappe de son cierge le rebord de la tasse ou du batā et leur fait dessiner, ainsi qu'aux offrandes de riz, le caractère de l'omkāra tracé dans les deux sens. Ces neuf rites symboliques étant achevés, il asperge les salao contenant le dernier service de table, fait une dernière libation de vin et d'eau, une dernière offrande de riz et de fleurs, qu'il répand ensuite sur le brasero, et clôture enfin cette cérémonie des oblations rituelles en faisant claquer ses doigts et en ponctuant sur ses phalanges les syllabes sacrées de l'invocation au dieu Çiva : « Om nomoḥ śibāya ! »

Le célébrant commence alors le padhī réel, pour lequel il se substitue aux mânes du défunt et aux ombres des ancêtres.

Il croque un cristal de gros sel ; approche de ses lèvres trois pincées de riz cuit ; boit une tasse d'alak ; prend encore trois pincées de riz ; porte à sa bouche une cuisse de poulet ; boit un peu d'eau ; reprend trois fois du riz ; fait l'ablution des mains ; boit une seconde fois de l'eau ; verse le restant du habok gan (bénitier) dans le brasero qu'il éteint ; boit de l'eau une troisième fois ; englobe dans ses mains une portion de chaque dessert et fait semblant d'y goûter ; reprend isolément des bananes ; se lave les mains ; simule une dernière absorption de vin ; prend une chique de bétel ; joint les mains au-dessus du front ; et la cérémonie des padhī mortuaires est terminée. L'officiant brise en deux tous les cierges, à part celui du thong, et les enveloppe dans son écharpe comme complément d'honoraires.

Depuis le commencement de toutes ces cérémonies diverses, les deux ragei, tranquillement assis sur leur natte, n'ont cessé de pousser des cris gutturaux dans leur forêt en miniature.

## VI

L'officiant termine alors complètement les klong, les emboîte les uns dans les autres, enroule le cierge du thong autour du dernier et en lute hermétiquement les commissures. Puis il assujettit le klong entre la plante de ses pieds

et, avec la corbeille renversée de son bâton, il le ponctue en murmurant des prières.

Derrière lui, le second *bašaiḥ* s'est couvert la tête et les épaules d'une écharpe de prix dont les extrémités pendent sur ses mains. Pour la circonstance il prend un nouveau titre : *saai pok klong*, « le frère aîné qui porte (son petit frère) le klong ».

L'officiant enveloppe la cassette funéraire dans une toile fine et la passe subrepticement par dessous le bras au *saai*, sans se retourner et comme à la dérobée.

Le cortège des *bašaiḥ*, encadrant le *saai*, se dirige en zig-zag vers la forêt, où chacun cueille un rameau vert.

Les deux *ragei*, accompagnés du maître des regrets, se rendent alors à l'emplacement du bûcher qu'ils feignent de découvrir par un hasard néfaste. Les dernières cendres y sont déjà ramassées en un petit tas. Les *ragei* y répètent la fonction rituelle décrite plus haut pour y fixer les génies malfaisants et les empêcher de se mettre à la poursuite de l'âme. Ce tas de cendres sera plus tard jeté au vent dans « ces chemins creux où passent les grands buffles ».

Le cortège s'est arrêté devant un carrefour que les *ragei* viennent de « barrer » par des branches d'arbre mises en travers. Le *pô grū* « ouvre » alors la route en joignant à terre deux bâtons d'officiants, dont il écarte, de ses bras étendus, les deux extrémités en forme de V, sur lesquelles deux autres *bašaiḥ* croisent en pointe deux autres *gai djro*. L'ensemble donne un losange parfait. Le *pô grū* franchit alors l'obstacle ainsi que le cortège, qui rompt les rangs et s'échappe en désordre.

Les deux *ragei*, accroupis de chaque côté de la route et se tournant le dos, tiennent également derrière eux leurs deux haches en forme de V. Le *pô grū* passe entre elles à la sourdine, et « referme » ainsi le sentier des ombres.

Les *bašaiḥ*, que l'officiant vient de rejoindre, font alors cercle autour du *saai* : ils se tiennent fixes, coude contre coude, l'arme au pied et le visage tourné vers le centre. Ils barrent une dernière fois la route (*pagā djalan*) autour du klong que les *ragei* enserrent encore, en courant en sens inverse, de cercles protecteurs qui se croisent, se mêlent et s'enchevêtrent à plaisir. Puis le cordon magique se brise, les *ragei* y prennent place et tous, tombant à genoux devant le *saai*, jettent à ses pieds leurs rameaux verts.

Le « frère aîné » remet alors le dépôt mortuaire entre les mains et sur l'écharpe frangée de la fille héritière du défunt. L'officiant et deux autres *bašaiḥ* s'approchent en silence. Ils étendent leur main droite dont les doigts et le pouce viennent s'arrondir en cercle, en entonnoir. Puis de la main gauche ils y versent, sur le klong, plusieurs poignées de riz sec, symbolisant ainsi tous les souhaits d'abondance qu'ils font pour la jeune héritière.

Après ce dernier « repas de la forêt » (*padhī glai*), la cérémonie prend fin.

La jeune fille se dirige seule vers le village, et les *başaïh* peuvent enfin s'écarter dans la brousse, ce que le rituel leur a interdit depuis le commencement de la cérémonie : depuis près de dix heures !

Puis l'un d'eux se détache pour aller disperser dans les fourrés perdus (*talôh*) les quelques menus ossements épargnés par la crémation (1).

## VII

Tous les *başaïh* retournent leurs vêtements, nouent leurs chignons sur l'arrière de la tête et enroulent leurs turbans à l'ordinaire, pour se donner l'aspect commun de voyageurs inoffensifs.

Ils se dirigent enfin vers la maison du défunt. Arrivé à la porte de l'enclos, le *pô grū*, toussant fortement et enflant sa voix, appelle par trois fois le gardien invisible. Après une longue attente, des précautions minutieuses, ce dernier fait grincer la porte de la maison, tousse et s'approche prudemment de la haie de clôture, à travers laquelle s'engage un dialogue fixé par le rituel.

Pour écarter toute défiance, le *pô grū* officiant doit inventer une histoire de laquelle le nom du défunt doit être rigoureusement exclu. « D'enterrement il s'agit en effet, mais de celui d'un illustre inconnu (2) qu'eux, des amis de vieille date, ont conduit vers la terre des ancêtres. Mais les mânes ont dû pleurer de joie, car de nombreux présents votifs, or et argent (*môh pareak*), furent brûlés à leur intention.

— *Sram ?* (Tout s'est bien passé ?)

— *Sram !* répondent nos voyageurs surpris par la nuit.

Et la porte s'ouvre devant eux, et le maître par intérim offre à ses hôtes de rencontre le vin, le thé et le bétel de l'hospitalité. Puis il clôture lui-même sa délégation d'un jour par le rite familial des offrandes aux ancêtres.

Il est sept heures du soir. La cérémonie a duré près de onze heures.

Dès l'aurore, un des *başaïh*, délégué par son chef, viendra poser cette question sibylline :

— A quand les gâteaux de riz gluant ?

— Demain on les enveloppera dans les feuilles de bananier (3), et après-demain on les mangera.

Et à partir de ce *padhî* si mystérieusement annoncé pour le troisième jour qui suivra la crémation, le *klong* restera toute une année dans le temple domestique (4).

---

(1) Au Cambodge on les disperserait également dans les racines des banyans sacrés.

(2) On choisit des noms très communs, comme le proverbial « *Thiàng-mit, Thiàng-xoây* » des Annamites.

(3) Pour les faire cuire au bain-marie.

(4) *thang êc yàng*, petit appartement réservé, dans les maisons riches, au culte domestique.

Puis, après une dernière cérémonie, un dernier repas mortuaire, qui portera le nom de *patrip troh thun*, « patrip de fin d'année », il ira enfin reposer dans le cimetière familial, dans « les défrichements des ancêtres », *pah tanoḥ talang muk kei* <sup>(1)</sup>. Une pierre brute (*hayap*) marquera la place de sa tombe; un jujubier (*mong dar*) ou un pommier-cannelle (*kaḍyap*) la couvriront de leur ombre, et le *bangvū campā* (*Michelia Champaka*) l'embaumera de son parfum.

---

(1) *Pah* ou *pak* correspond aux *rāy*, aux dessouchements dans la montagne, des Annamites.

# NOTES ET MÉLANGES

## LES DOUBLETS DE LA STÈLE DE SAY-FONG (1)

(Lettre de M. A. BARTH)

Monsieur le Directeur et cher ami, -- En m'envoyant le fascicule du *Bulletin* qui contient votre inscription de Say-fong, vous m'écriviez : « Je crois deviner, au travers des notices de M. Aymonier, que des répliques du même édit pourraient bien se trouver dans les provinces siamoises, à Khonbouri et Chayaphoum (*Cambodge*, II, p. 116 et 117), à Ban Pkean (p. 130), à Ta Mean Tauch (p. 191), à Ta Kè Pong (p. 297). » — Votre conjecture était juste. Ces cinq inscriptions, auxquelles j'en ajoute immédiatement une sixième, la stèle sanscrite de Nom Van, province de Korat (*ibidem*, p. 110), sont en effet des répliques de la vôtre. Avec la stèle maintenant détruite du Vat Lō de Chean Chum (2), qui avait fourni le calque de 1880 analysé par Bergaigne et qui n'est plus représentée aujourd'hui que par trois pauvres fragments, nous avons ainsi sept documents, les uns absolument identiques, les autres très semblables à celui de Say-fong, et, peut-être, s'en trouvera-t-il encore d'autres dans l'énorme masse, à peine inventoriée, de nos inscriptions. Mais votre édit de Say-fong est d'un intérêt si exceptionnel, qu'il y a lieu, dès maintenant, d'y joindre tous les matériaux congénères immédiatement disponibles.

Je vous envoie donc, sans plus attendre, la collation complète de ces répliques. Les numéros sont ceux de la cote des estampages à la Bibliothèque nationale ; les capitales qui viennent après sont les sigles par lesquels les divers textes seront désignés ici :

Chean Chum (Vat Lō).....	no 288	a-c.	(3) S.
Ta Kè Pong.....	» 21	a-d.	T.
Chayaphoum.....	» 312	a-d.	U.
Nom Van.....	» 320	a-k.	V.
Ta Mean Tauch.....	» 329	a-d.	X.
Khonbouri.....	» 311	a-f.	Y.
Ban Pkean.....	» 310	a-c.	Z.

De ces sept documents, les quatre premiers, STUV, sont identiques d'un bout à l'autre avec celui de Say-fong. Mais aucun ne lui est comparable pour la conservation. C'est donc à ce dernier, désigné ici par M, qu'il faudra s'adresser pour le fac-similé définitif.

Les trois autres, XYZ, n'ont d'identique avec M que le commencement et la fin. Dans XY, ce commencement commun comprend les stances M I-XIX ; dans Z, il va un peu plus loin, jusqu'à la stance M XXIV, inclusivement. Tous les trois ont pour fin commune M XLII-XLVIII. Pour la

(1) *Bulletin*, III, p. 18.

(2) Dans la province de Tréang, près de la frontière de la Cochinchine. Aymonier. *Cambodge*, I., p. 162 ; Lunet de Lajonquière, *Inventaire descriptif*, p. 3.

(3) Ce détail des feuilles dont se compose chaque estampage. a-c, a-d, etc., n'est presque jamais conforme à l'ordre réel des faces ou des fragments.

partie médiane, au contraire, celle qui contient le dispositif proprement dit, nous avons deux rédactions nouvelles et sensiblement différentes dans le détail, la mesure des libéralités royales n'ayant pas été partout exactement la même. Dans XY, ce dispositif comprend vingt çlokas, les mêmes de part et d'autre et qui peuvent être restitués en entier, les deux textes se complétant réciproquement. Dans Z, où la face qui aurait correspondu à M, C, est restée en blanc, ce dispositif est réduit à quatre çlokas (1), répondant à peu près à M XXXVII-XLI, et qui, en outre, ne sont plus représentés que par des fragments.

Je donnerai donc d'abord la collation avec M de STUV et des parties communes de XYZ : ensuite les stances particulières à ces trois derniers textes. Mais auparavant il me faut encore présenter quelques observations générales.

Toutes ces inscriptions, dont quelques unes sont réduites à de simples fragments (six pour Y, onze pour V) et dont les mieux conservées présentent de graves lacunes, sont admirablement gravées. La main-d'œuvre y est excellente ; mais, pour le reste, il y a des négligences : X par exemple, la plus belle de toutes par la grandeur et la régularité monumentale des caractères (la hauteur des faces y est de 0 m 83, tandis que, pour les autres, elle varie de 0 m 51 à 0 m 60), est peut-être aussi la moins correcte. Dans toutes, les stances sont rigoureusement divisées en leurs pādas, qui forment, sur chaque face, deux colonnes symétriques, chaque stance occupant deux lignes ; il n'y a d'exception que pour la longue stance *sragdharā* de la fin, dont les quatre pādas occupent une ligne chacun. Partout aussi, le signe marquant la séparation des stances, ici une petite rosace ☉, est placé en tête du premier pāda, non à la fin du quatrième. Dans XY et peut-être ailleurs encore, le lapicide, arrivé à la grande stance finale, a continué machinalement à graver cette rosace de deux lignes en deux lignes, et l'a ainsi introduite à faux en tête du troisième pāda ; mais il n'a pas suspendu pour cela le sandhi entre le premier pāda et le deuxième.

L'orthographe est celle des autres documents de cette époque. Nulle part il n'y a trace d'une distinction entre le *b* et le *r*, qui sont uniformément rendus par *v*. L'alphabet possède deux signes pour le *th* et le *ṭh* ; mais la distinction n'est pas toujours observée. Il n'y a pas de signe propre pour le *ḍ*, qui est, ou confondu avec le *d*, ou noté par *ḍḍ* (2) ; le groupe assez fréquent de *ṇḍ* est ainsi écrit d'ordinaire *ṇḍ*, parfois *ṇḍḍ*, parfois aussi, et alors incorrectement, *ṇḍ* ; ces deux dernières graphies seront seules relevées. Le doublement de la consonne précédée de *r* est assez fréquent, mais non de règle. En tête de la stance X, nous avons le signe très rare du *r* initial (3).

Voici maintenant, stance par stance et pāda par pāda, la collation de nos sept textes, la base étant M, tel qu'il est imprimé dans le *Bulletin*, III, p. 22 et s. (4).

II. a. *raidūryao*.

III. a. *canda*°. Z, *caṇḍḍao*. TX. — d. *upānte*.

« Que *ṛiSūryavairocana*, à la brûlante splendeur, et *ṛiCandravairocana*, l'époux de *Rohiṇī*, . . . . soient victorieux aux côtés de ce Meru des saints ». — C'est ainsi, je crois, qu'il faut couper ces deux noms propres ; car c'est bien avec le soleil et la lune que l'auteur de l'inscription a entendu identifier les deux acolytes du *Bhaiṣajyaguru*. C'est pour cela aussi que ce dernier est comparé au Meru, autour duquel (*upānte*) tournent sans cesse le soleil et la lune.

(1) Auxquels, toutefois, il faut ajouter les stances XIX-XXIV, que Z a en commun avec M.

(2) Cf. *Inscript. sanscr. du Cambodge*, n° LXV, p. 567.

(3) Il n'a pas encore été relevé, que je sache, dans cet alphabet.

(4) Quand une leçon n'est suivie d'aucun sigle, cela signifie qu'elle se trouve partout, partout du moins où le passage est conservé ou resté lisible.

- IV. d. « Il acquit la royauté (en l'année çaka marquée) par les Vedas, le ciel, un et la lune ». — C'est-à-dire en 1104 = 1182 A. D. Cette date de l'avènement de Jayavarman VII a été relevée par Bergaigne sur l'inscription T (*Journ. As.*, janvier 1884, p. 69); mais, par une inadvertance difficilement explicable<sup>(1)</sup>, — car la leçon est suffisamment nette en T, — il l'a transcrite par 1084, et c'est sous ce faux chiffre qu'elle s'est perpétuée depuis.
- VI. c. *istjāhavaiḥ*.  
« ... obscurcissant par des combats, qui étaient ses sacrifices, l'éclat . . . . »
- VII. b. *upeksya yam*. X.  
avec omission de la syllabe *sva* de *svayam*.
- VIII. d. *vandikṛtāo*.  
« A sa vue, . . . . s'apercevant que l'Amour était vaincu par sa beauté, les femmes . . . . confessaient que son nom (de Protégé de la Victoire) était (vraiment) significatif ».
- X. a. *rdḍhyā*.
- XI. c. *rājavidyāo*.  
« ... dont ses médecins (naturels), les rois, n'avaient pu guérir . . . . ».
- XIII. a-b. *ya-nmanorogo rujattarām*. — d. *duḥkhan duḥkhan tu*. S.  
Le deuxième pāda est très net en SYZ. « Le mal qui afflige le corps des hommes devenait chez lui mal de l'âme et d'autant plus cuisant ». — C'est dommage qu'il faille abandonner votre restitution.
- XIV. b. *viçāradaiḥ*.
- XV. c. *yugāparādhe na*.  
« Il purifiait (vraiment) le monde de tous méfaits; il ne s'en excusait pas sur la perversité du temps ». — Chez les Hindous, comme chez les Chinois, le souverain est responsable de tout ce qui se commet ou se passe de mal.
- XVI. c. *sārdhañ*. TUVZ.
- XVII. d. « ... (en l'année çaka marquée) par les corps (de Çiva), le ciel, le cœur et la lune ». C'est-à-dire en 1108 = 1186 A. D. Ainsi que vous le rappelez (p. 21), c'est là la date que Bergaigne a cru devoir lire 983 ou 984, sur un calque imparfait de S (*Journ. As.* août-septembre 1882, p. 143). L'une et l'autre lectures étaient fausses; mais le sentiment qu'il y avait là une date était juste. Cette même date de 1108 a été relevée depuis par Bergaigne, pour une autre fondation de Jayavarman VII, sur une inscription de Ta Prohm (*ibidem*, janvier 1882, p. 70).
- XVIII. a. *tisthapad*. S.  
L'i n'a pas été gravé, par oubli, évidemment.
- XX. Ici XY nous abandonnent.
- XXIII. c-d. ° *jānāñ ca miçrā draviṇçatis tu te*. TUZ.  
« ... ensemble, cela fait vingt et un ».

---

(1) Je suppose qu'après un premier déchiffrement et en n'y revenant ensuite, au moment de transcrire, que par un coup d'œil rapide, il aura cru lire *vedūṣṭa* = 84; ce qui ne pouvait le conduire qu'à 1084, puisqu'il avait déjà relevé, pour le même roi, la date de 1108 sur l'inscription de Ta Prohm (*ibidem*, p. 70). Peut-être aussi a-t-il été influencé par le souvenir de cette date 984, qu'il avait cru lire sur le calque imparfait de S (*ibidem*, août-septembre 1882, p. 143). Car, bien qu'il n'ait jamais soupçonné l'identité de ces inscriptions, je vois que, dans une note conservée parmi ses papiers, il se demande si cette date de S ne doit pas se lire 1084 et être rapportée au règne de Jayavarman VII.

- XXIV. a-d. *teṣām eko naro nārī caikaṇaḥ sthitiḍāyinaḥ*  
*vārisantāpabhaisajya- pṛsakāryyas tu sat striyaḥ*. STUZ.  
 « De ceux-ci, un homme et deux femmes ont chacun droit au logement. Pour faire chauffer l'eau et broyer les médicaments, il y a six femmes ». — A partir d'ici, Z, à son tour, nous abandonne.
- XXV. b. *pinditāṣ*. T.
- XXVI. a. *pindikṛtāṣ*. T. — b. *paricārakāḥ*. T.
- XXX. a. *pañcapalas*. T. — b. *ekapalāḥ punaḥ*. TŪ. — d. *prasthān tilasya ca*. U.  
 « ... et d'autres d'un pala ». Ce pluriel est confirmé plus loin par XY, 29. Quant à *prasthān* de U, il est évidemment fautif.
- XXXII. c. *pañcavimvan*. U.
- XXXIV. a-b. ° *karkola- maricam kuduavadvayam*. T.  
 Il est difficile de décider s'il faut lire *karkola* ou *kakolu*. Partout dans ce mot, que nous retrouvons plus loin, qu'il soit écrit avec un simple ou un double *k*, la marque de l'o est suspendue au haut d'une haste, qui paraît bien être, mais n'est pas nécessairement, le signe de l'r sanscrit. Nulle part, le mot n'est séparé de son compagnon *maricam* par un anuvāra.
- XXXV. a. *pathyās tu*. TŪ. — c. *dārvichidāḥ*. TŪ.  
*pathyā* doit désigner ici une plante ou une substance médicinale particulière (cf. plus loin, XY, 35). — « Deux rognures (?) de curcuma aromatica ». Le caractère que je transcris par *ch* est très net, surtout dans T, où il n'est certainement ni *bh* ni *n*, <sup>ḥ</sup><sub>ḥ</sub>. Il ressemble exactement au *ch* souscrit du *çloka* suivant, ainsi qu'à celui qui se trouvera plus loin, XY, 35.
- XXXVI. a. *harlāy*. TŪ. — b. ° *dārucchavyam*. TŪ.  
 c-d. *saikapūḍaikapaluko mittradevaḥ*. TŪ.  
*harlāy* ou *halāy*, même observation que plus haut, pour *karkola*, *kakola*; partout où le mot est resté lisible, ici et XY, 25, l'ā est suspendu au haut d'une haste. — Voici la figure du *cch* <sup>ḥ</sup><sub>ḥ</sub>; *chavyam* et *mittradeva*, de signification inconnue.
- XXXVII. b. *kuduvaḥ*. TV. — d. *nirasya*. TV.  
 TV, les deux seuls textes où cette stance soit restée distincte, confirment donc votre correction *nirasya*. Quant à *gudda*, il est tentant d'y voir la graphie *dd = ḍ* et de lire le mot *gḍa*, « mélasse ». Il faut observer toutefois que *dd* s'emploie surtout pour le *ḍ* souscrit et que, en outre, nous retrouverons le mot écrit de même dans Z, qui ne fait pas usage de cette graphie.
- XLI. b. *tandulānām*. T.
- XLII. a. *vadanyavrṇḍāḥ*.  
 La leçon se retrouve identique, partout où le passage n'a pas disparu, dans TUVXY; car, à partir d'ici, nos sept textes se rejoignent; *vadanya* est une variante connue de *radānya*, « bienfaiteur, libéral », et *vrṇḍa* pour *vrṇḍa* est en quelque sorte de règle dans l'épigraphie cambodgienne.
- XLIII. a. *kṛtam mayailat*.
- XLIV. c. *presitavyā*.  
 Plutôt: « les travailleurs employés dans cet (hôpital) ne doivent pas être contraints à des paiements tels que taxes, etc., ni à des corvées autres (que celles de leur emploi). »
- XLV. b. *daṇḍanīyā*. STXY. — c. *daṇḍanīyās*. STXY. — d. *ihasthāḥ*.
- XLVI. a. *arthatṛṣas*. — b. *vvabhāṣe*. T., *pranidhānam*. — c. *bhavārdhiv*.  
*tṛṣas* partout; très net surtout dans TXY.

XLVII. a. *kamvajendrā*. TXY.

Sans visarga, fautif.

XLVIII. *nānādivyāṅganūbhīr evirucitaratibhīr bhūridivyopabhogai-  
r divyegur divyadehā diti ditidanujāms tejasū tejayantaḥ  
dārdhyan nītvā samantād ucalitam anīsam rakṣayā stahprajāne  
ye nīcreṅkārīsyanty akūṣalādalanam puṅyam etan madīgam*

Cette longue stance, conservée plus ou moins complète dans TXYZ et par fragments dans SV, est ici donnée d'après Y, où elle est particulièrement nette. Au pāda *b*, l'anuvāra de *°danujāms* n'est bien net que dans ST; au pāda *c*, SÜZ ont seuls la leçon correcte *anīcam*. — « Goûtant les voluptés que leur offrirent les troupes des femmes célestes, comblés de jouissances célestes, puissent-ils s'ébattre au ciel, revêtus d'un corps céleste, illuminant de leur éclat les enfants de Diti et de Danu, ceux qui, la rendant absolument solide, inébranlable, par une protection constante, se feront une échelle pour monter au ciel de cette niienne bonne œuvre destructrice du péché. »

Voici maintenant les vingt ślokas qui, dans XY, répondent aux vingt-deux ślokas de M XX-XLI. Je les donne numérotés de chiffres arabes, en prenant pour base X.

20. *nīdhīpālāḥ pumān eko (bheṣajānām vibhāja)kaḥ  
vrihībheṣajakāsthānāṃ grāhakas tadpra)dayinaḥ*  
Dans ce śloka et dans les suivants, les lacunes sont comblées à l'aide de Y.
21. *pācakai pattrak(ārau dvau de)vāgāraviṣoḍhakau  
narau vāriprad(au pattra- ṣalā)kākāsthādāyinau*
22. *dvau ca bhāṣajjā(pākaidha- jalaydau bheṣajapradāḥ  
ārogyaṣālarakṣāḥ ca pañca te paricārakāḥ*
23. *pīṇḍitā daṣa teṣān tu sthītidā ekaṣaḥ pumān  
a. pāṇḍitā, Y. — d. lire tāpaḥ. tāvabheṣajamardike*
24. *dve tu vrihyavaghātīnyau (m)ṣṛās tāḥ paricārīkāḥ  
catas)ras sthītidāyīnyā- v etāsām ekaṣaḥ striyau*
25. *te sarve pīṇḍitās sārddham sthītidair bhīṣagādāyah  
caturvīṅgalir ākhyātā narā ṣaddvīṅgalis striyah*  
a. lire pīṇḍitās. — b. ce pāda manque dans Y. — d. lire narāḥ.
26. = M. XXVII.  
a. *tandulā*. XY.
27. *grāhyān trivēlum anvapdu- n nīdhānān nṛpater idam  
pratyekaṃ caitrāpūrṇamjāṃ ṣṛāddhe cāpy uttarāyane*  
a. lire *anvabdu*. cf. 38 et *Inscript. sanscr. du Camb.* n° XI, 17, p. 67. — c. *pūr-  
ṇamjāṃ*, comme dans M. XXVIII; les lexiques connaissent *pūrṇamī* = *pūrṇimā*;  
mais *pūrṇamī* n'a pas encore été relevé.
28. *sārddhadvivimīkā caikā gobhīksā jātam anvaram  
raktāntapārṣvam ekaṃ ca dhautāmvarayugadvayam*
29. *pratyekan tripale kṛṣṇā- takke dve sikhadīpakāḥ  
ekas tripalakaḥ caika- palāḥ catvāra ekaṣaḥ*
30. *madhuprasthadvayam grāhyu- n tiloprasthadvayan lathā  
kuduvatrayamānan tu gṛitam proktam athauśudham*  
c. lire *kuḍuvāḥ*.

31. *yavānīppalīrenu-  
sadvīmāsā jālīphale* *punnāgāh pāda ekaṣaḥ  
dve karppūran trivimvakam.*  
a. *yavānī*, inconnu.
32. *koṭthajīrnaksūrahingu  
trimāsam carkkarāyās tu* *pratyekan luccatustayam  
palam ekam sapādakam*
33. *trayas sattuāḥ jalucarāḥ  
civāsān candanan dhānyam* *daṇḍānsākhyā athaikaṣaḥ  
catapuspaṇ tripādakam*  
a. *sattuā* Y, correctement; lire *jalucarā*. — b. cette rédaction n'est pas en faveur de votre interprétation de *ākhyāta*, comme désignant une certaine mesure ou un certain nombre, dans M XXXIII. Il y est probablement simple participe, comme plus haut, st. 25.
34. *elānāgarakarkkola-  
ekaikam te dvikuduce* *maricam kuducam smṛtam  
dve pracivalaṣarsape*  
a. ou *\*kakkola\**: *karkola* ou *kakola*. Y; sur ce mot, cf. plus haut, note ad XXXIV. — b. lire *kuducam*. — d. lire *sarsape*.
35. *tey ekamustir dārey ekā  
kandaṇ harlāy jansyaṇ dāru-* *pathyā vimcatir aṣṭa ca  
cchavyam syād ekaṣaḥ palam*  
c. ou *halāy*. cf. note ad st. XXXVI.
36. *tripādako mittradeco  
tāvān guddo tha savvīram* *grāhyo dvikuducam madhu  
sapādām kuducatrayam*  
b. et d. lire *kuduvu*.
37. = M XXXVIII.
38. *pratyabdan daḥkastānū-  
(vāsa)sān narahastānām* *n deyaṇ tesu yugatrūyam  
yugmāni (dvā)daṣaikaṣaḥ*  
a. lire *pratyabdan*. cf. st. 27. — c. le commencement du pāda completé d'après M. XL.
39. *pratyekan nava khāryyaṣ ca  
sūrdhaikakattikam pātra-* *tandulānān tathaikaṣaḥ  
tritayan trāpuṣam smṛtam*  
b. lire *tandulānān*.
- Etlin voici ce qui reste des quatre ślokas particuliers à Z, qui répondent à M XXXVII-XLI:
1. .... *drau* *guddasya madhnanas luthā*  
..... *(kuducu-* *sāṣṭagandūśakam smṛtam*  
c. lire *kuduca*. — d. lire *vyandūśakam*; ceci confirme indirectement votre correction *onīrasya*, M XXXVII.
2. .... *tudganaka-* *ṣ caikas te dharmmadhārīṇaḥ*  
..... *yāc cīrēja-* *vihārādhyāpakenu ca*  
= M XXXVIII, et à compléter en conséquence.
3. ... *tesv idan deyam* *pratyekam vyhatītrūyam*  
..... *nāḥ pañca-* *daṣayugmās tripātrakam*
4. .... *ika-* *n tandulā navakkhārikāḥ*  
... *n tripale śiktha-* *takka kṛṣṇā tu ṣaṣṭulā*  
b. lire *tandulā*. — d. lire *takka* ?

Dans les collations qui précèdent, j'espère n'avoir rien omis d'essentiel. Quand vous les aurez jointes à votre édit de Say-fong, vous aurez publié du coup huit inscriptions cambodgiennes de plus et non des moindres par leur intérêt. Car c'est bien à vous qu'en revient tout le mérite. Sans vous, sans l'admirable parti que vous avez su tirer du document nouvellement découvert de Say-fong, ces fragments auraient sans doute encore dormi longtemps ; il eût été en tout cas difficile de leur faire rendre tout leur contenu. Nous aurions continué à parler de la décadence du Cambodge à une époque où il a été peut-être à l'un des apogées de sa puissance, et à passer dédaigneusement à côté de ce Jayavarman VII en qui vous venez de nous révéler « la figure d'un grand prince ».

Veuillez croire, mon cher ami, à mes sentiments cordialement dévoués.

A. BARTH.

NOTE ADDITIONNELLE. — [Le Dr Palmyr Cordier, qui a fait une étude approfondie des traités de médecine indienne, a bien voulu nous signaler quelques identifications de termes techniques, dont il est en mesure de garantir l'exactitude. Nous croyons utile de joindre ses remarques à celles de M. Barth. L. FINOT].

XXIX. d. *krṣṇā* = *krṣṇasarsapah*, moutarde noire (*Brassica nigra*, Crucifères).

XXXI. a. *bhaiṣajyam* = *krṣṇajirakaḥ*, Nigello (*Nigella Sativa*, Renonculacées). — b. *pippalī*, poivre long (*Piper longum*, Pipéracées); *reṇuḥ* = *hareṇuḥ* poivre orangé (*Piper aurantiacum*, Pipéracées); *dīpyakam* = *ajamodā*, cumin (*Cuminum cyrinum*, Umbellifères). — c. *punnāyāḥ*, calophylle, laurier d'Alexandrie (*Calophyllum inophyllum*, Guttifères).

XXXII. a. *kottha* est peut-être pour *kotha*, « corrompu, putréfié » (?); *jīrna*, « digéré par macération ».

c. *pañcaviṃṣam* serait peut-être à corriger en *pañcaniṃṣam*, les cinq produits du margosier (*Azadirachta indica*, Méliacées); écorce, feuilles, fleurs, fruits et racine.

XXXIII. c. *ṣrīvāsam*, oléorésine de pin (*Pinus longifolia*); *candanam* = *raktacandanam*, bois de santal rouge (*Pterocarpus santalinus*).

XXXIV. *elā* = *sūkṣmailā*, petite cardamome (*Elettaria Cardamomum*, Zingibéracées); *nāgaram* = *ṣunthī*, gingembre sec (*Zingiber officinale*); *kakolam*, *Lavaṅga scandens*, Hespéridées; *maricam*, poivre noir (*Piper nigrum*); *praciṅvalam* = *virāṅgam*, vétiver (*Andropogon muricatus*, Graminées); *sarsapah*, moutarde blanche (*Brassica alba*, Crucifères).

XXXV. *tvak* = *gudatvak*, cannelle (*Cinnamomum zeylanicum*, Laurinées); *pathyā* = *haritaki*, myrobolan chebolic (*Terminalia Chebula*, Combretacées); *prakalpita*, « prescrit »; *dārvī-bhidā-dvayam*: ces deux espèces sont: 1<sup>o</sup> *dārvī* = *dāruharidrā*, épine-vinette (*Berberis asiatica*, Berbéridées); 2<sup>o</sup> *dārvimedā* = *karpūrahariḍrā*, curcuma (*Curcuma amada*, Zingibéracées).

XXXVI c-d. *sauviraniram*, vinaigre de jujube.

31. *yavāṇī* = *yavāṇī*, *Ptychotis Ajowan*.

35. *charyam* est peut-être pour *catyam*, poivre chaba (*Piper Chaba*).

36. *mitradeva* est inconnu sous cette forme; mais *devamitraḥ* = *arjunah*, arjuna (*Terminalia Arjuna*, Combretacées).

LES MO-NI ET L'INSCRIPTION DE KARABALGASSOUN

L'inscription de Karabalgassoun, qui date de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, nous apprend que, dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, un kagan ouïgour fit prêcher dans ses états une religion nouvelle. M. Schlegel, dans son important mémoire sur ce monument (1), a cru pouvoir affirmer sans réserves que cette religion était le nestorianisme, mais M. Chavannes (2), tout en reconnaissant que cette hypothèse était plausible, fit observer que le texte était trop vague pour donner à lui seul une solution certaine et qu'en fait il pouvait aussi bien s'agir de la religion des Mo-ni. C'est en faveur de cette hypothèse que je crois apporter un assez sérieux argument.

Dans le dernier numéro du *Bulletin* (p. 320), j'ai publié un texte de 洪邁 Hong Mai où, à propos des Mo-ni, il est question des 二宗 *eul-tsong* et des 三際 *san-tsi*. *Eul-tsong*, « les deux principes », ce sont, ajoute le texte, « le clair et l'obscur » ; *san-tsi*, « les trois moments », ce sont « le passé, le présent, l'avenir ». Or il y a dans l'inscription de Karabalgassoun, à propos de la nouvelle religion introduite chez les Ouïgours, une phrase qui paraît cadrer exactement avec les théories que Hong Mai attribue aux Mo-ni. Le kagan fait venir quatre prêtres de cette religion pour (3) 闡揚二祀洞撤三際, ce que M. Schlegel traduit par « expliquer les deux sacrements (*eul-sseu*) et faire accepter les trois restrictions (*san-tsi*) » (4). M. Schlegel explique sa traduction en disant que les nestoriens n'admettaient que les deux sacrements du baptême et de la communion, et que, par les trois restrictions, il faut entendre les trois vœux de pauvreté, de jeûne et d'abstinence (5).

Mais, en réalité, M. Schlegel a prêté aux mots des sens que nul ne leur a connus, et qu'il aurait bien dû confirmer par des textes. Dès l'apparition de son travail, la remarque en a été faite dans un compte-rendu du *J. R. A. S.*, 1897, p. 143. Le mot 祀 *sseu* signifie au propre « sacrifice » ; le mot 際 *tsi* signifie au propre « limite », et s'emploie constamment, en parlant du temps et non de l'espace, au sens de « conjoncture » ; c'est ce sens que j'ai rendu, peut-être un peu librement, par « moment ». C'est donc parce qu'il était prévenu en faveur du caractère

(1) *Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun*, Helsingfors, 1896, in-8°, pp. 45 ss., 66 ss., etc.

(2) *Le nestorianisme et l'inscription de Kara-balgassoun*, *J. A.*, janv.-févr. 1897.

(3) Schlegel, *loc. laud.*, p. 45 ss.

(4) « Die zwei Sacramente zu erläutern und den drei Beschränkungen Eingang zu verschaffen ».

(5) M. Schlegel emploie les termes de Armuth, Fasten et Enthaltbarkeit. Outre que je ne suis pas du tout convaincu qu'il s'agisse aussi nettement de trois « vœux » dans l'inscription de Si-ngan-fou sur laquelle s'appuie M. Schlegel, je ne sais si « abstinence » précise suffisamment le sens de 戒 *kiai*. Ce mot, employé seul, signifie une défense en général, mais sa valeur est beaucoup plus spéciale quand il est, comme ici, employé à côté de 齋 *tchai*. Dans la langue moderne, *tchai* désigne au sens étroit l'abstinence alimentaire, et *kiai* la continence sexuelle. C'estainsi que l'empereur, avant de faire les grands sacrifices, doit 三齋七戒 *san-tchai-tsi-kiai*, c'est-à-dire faire maigre pendant trois jours et s'abstenir de rapports sexuels pendant sept. En parlant des prêtres nestoriens, il ne pourrait d'ailleurs s'agir que d'une continence relative en pratique seulement à certains temps de l'année, car le mariage existait parmi eux (cf. Chavannes, *loc. laud.*, p. 50). Est-ce le sens ici ? Je n'ai pas accès à la traduction donnée par Legge dans son ouvrage *Christianity in China*, mais celle de Wylie, citée par M. Schlegel (p. 47), dit seulement que « they submit to restraints » ; le P. Havret (*Siècle chrétien de Si-ngan-fou*, 3<sup>e</sup> partie, p. 55) traduit *kiai* par « circonspection », mais d'autre part rend *tchai* par le terme général de « purification » et non par « jeûne ». Il me semble nécessaire en effet ou de prendre les mots dans leur sens le plus étroit et, traduisant *tchai* par jeûne, il faudra traduire *kiai* par continence, ou ne donner à aucun des deux termes une valeur rituelle précise, et il ne saurait alors s'agir de « vœux » proprement dits.

nestorien de l'inscription que M. Schlegel s'est trouvé amené à donner à ses termes une valeur aussi peu commune.

Au contraire, le terme 三際 *san-tsi* de l'inscription est exactement le même que nous avons rencontré à propos des Mo-ni. Je ne vois pas que rien s'oppose à ce qu'il reçoive ici la même interprétation. Mais alors on peut se demander si « les deux sacrifices » à leur tour n'ont rien de commun avec « les deux principes ». M. Schlegel a suggéré lui-même que l'expression pouvait provenir des deux sacrifices 陽祀 *yang-sseu* et 陰祀 *yin-sseu*, ou sacrifice au principe mâle ou clair et sacrifice au principe femelle ou obscur, dont il est question dans le *Tcheou li*.

Si ces interprétations sont justes, il y a de fortes chances pour que la religion introduite au VIII<sup>e</sup> siècle chez les Ouïgours soit celle des Mo-ni. On pourrait encore invoquer, sans que cet argument ait à lui seul grande valeur, l'appellation de 明教 *ming-kiao*, la « Religion brillante », que reçoit dans l'inscription la religion nouvelle (1), et qui répond si exactement au 明教會 *Ming-kiao-houei*, « Association de la religion brillante », qui aurait été selon Hong Mai un des noms pris par les Mo-ni (2). D'autre part, nous savons que les Ouïgours ont pratiqué la religion des Mo-ni (3), et j'ai essayé récemment de fortifier par quelques indications nouvelles l'identification des Mo-ni non aux musulmans, comme le proposait M. Chavannes, mais aux Manichéens. Ce serait donc en définitive le manichéisme, et non pas le nestorianisme ou l'islamisme, qui serait mentionné dans l'inscription de Karabalgassoun.

P. PELLIOU.

---

(1) Cf. Schlegel, *loc. laud.*, p. 62.

(2) Cf. p. 321.

(3) Cf. p. 319.

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Indochine

Docteur Jules REGNAULT. — *Médecine et Pharmacie chez les Chinois et chez les Annamites*. Paris, Challamel, s. d. [1902?], gr. in-8°. X-233 pp.

Le docteur R. n'a fait qu'un séjour au Tonkin, et ne sait pas les langues d'Extrême-Orient. Son ouvrage ne saurait donc avoir pour base ni une longue pratique, ni une étude approfondie des textes indigènes. De plus, une fois rentré en France, le docteur R. ne semble avoir eu accès qu'aux études parues en langue française, c'est-à-dire aux écrits de Morache, de Debeaux, de Dabry, de Soubeiran et, pour le présent, de M. Dumoutier, de M. Nordemann, du Dr Matignon, qui occupe ici une place hors de proportion avec l'importance de ses recherches. Des travaux anglais, de Hance, de Porter Smith, pas un mot, et le nom même de Bretschneider n'est pas parvenu aux oreilles de l'auteur. Par contre le Dr R. s'est consciencieusement informé de toutes les recettes qu'il a vu employer, il a noté le nom chinois des médicaments, et les caractères par lesquels ce nom se figure ; enfin il a pu continuer ses déterminations à la section chinoise de l'Exposition de 1900. C'est le résultat de ses recherches qu'il donne aujourd'hui au public : une première partie contient un exposé des notions médicales des Chinois, une seconde comprend un vocabulaire franco-sino-annamite et surtout un index pharmaceutique chinois. Le vocabulaire, destiné aux médecins français d'Extrême-Orient, a un but essentiellement pratique. L'index pharmaceutique donne les noms chinois en transcription et en caractères ; ces derniers malheureusement, par suite de conditions typographiques défectueuses, sont souvent méconnaissables, même aux yeux du sinologue ; le doute, il est vrai, est presque toujours levé par la transcription. Cet index paraît avoir été établi avec soin ; il y a cependant quelques erreurs comme 連 lien pour 蓮 lien aux nos 210 et 211. Il va de soi d'ailleurs que cette liste, qui pourra être fort utile à nos médecins du Tonkin, ne saurait être mise au point de vue scientifique de pair avec le *Botanicon sinicum* de Bretschneider.

La première partie expose les principales données de la médecine extrême-orientale ; il n'y a rien là de bien nouveau, mais les faits et les théories sont présentés de façon claire et, même pour qui n'est pas médecin, la lecture en est intéressante.

Le premier chapitre débute par une indication qui nous a donné une fausse joie. « En Extrême-Orient (Chine et Indo-Chine), dit l'auteur, les indigènes distinguent deux sortes de médications, celles du nord et celles du sud. . . . Les principes généraux de la thérapeutique viennent du nord. . . . Les médications spéciales aux gens du sud. . . ont englobé un certain nombre de pratiques et de remèdes empiriques des Annamites. » Et nous croyions qu'en confirmation de ce renseignement général, le Dr R. allait nous indiquer dans le détail en quoi la médecine du sud diffère parfois de la médecine du nord ; c'est par là que son ouvrage eût apporté à la science quelque chose qui ne se trouvait pas dans les œuvres de ses devanciers ; mais il tourne court, et ne donne même pas dans son index les noms annamites vulgaires des médicaments. Voilà pourtant qui eût bien autant valu que de reproduire une fois de plus les renseignements du Dr Matignon sur la castration ou la pèderastie. Enfin il est une théorie fondamentale de la médecine chinoise que l'ouvrage du Dr R. ne laisse même pas soupçonner : je veux parler de la division des maladies en froides et en chaudes ; de là découle une répartition essentielle des médicaments en froids et en chauds, qui est régulièrement indiquée dans le

*Botanicon sinicum* de Bretschneider. Comme il y a des couleurs chaudes et des couleurs froides, la nuance d'un médicament influe dans une certaine mesure sur son action. De telles indications peuvent servir pratiquement à nos médecins qui ont à faire accepter leurs soins par des Extrême-orientaux. A ce titre elles eussent dû figurer dans cet ouvrage où le Dr R. a fait à l'usage de ses confrères un utile exposé des principes de la thérapeutique sino-annamite.

P. P.

Lieut<sup>t</sup> de vaisseau NEL. — *Philastre. Sa vie et son œuvre.* (Bulletin de la Société des études indo-chinoises de Saïgon, n<sup>o</sup> 44, 2<sup>e</sup> semestre 1902. Saïgon, Ménard, 1903, p. 7-27.)

Après avoir de son vivant soulevé tant de colères et de polémiques, P. L. F. Philastre s'est éteint presque obscurément en 1902. Il sortait des cadres de la marine, et le lieutenant de vaisseau Nel a saisi cette occasion de retracer brièvement sa vie et son œuvre. M. N. vit en Indochine et s'occupe de linguistique extrême-orientale : ces conditions lui permettent d'envisager successivement les deux aspects de la vie de Philastre, l'œuvre de science et l'œuvre politique.

Philastre, dès les premières années de notre installation en Cochinchine, était entré dans le corps des inspecteurs indigènes. On sait quelle pléiade d'esprits remarquables se consacra alors à l'étude et à l'organisation de notre colonie naissante ; M. N. rappelle avec raison que Philastre eut là comme compagnons des hommes comme Francis Garnier et E. Luro. Placé à la tête de la justice indigène, Philastre étudia avec ardeur les langues chinoise et annamite ; sa traduction du *Code annamite* fait encore autorité. Mais il ne borna pas son activité scientifique à ces études de droit indigène auxquelles le poussèrent ses fonctions. Les origines linguistiques le séduisirent et en 1879 il publia son *Premier essai sur la genèse du langage et le mystère antique*. Enfin, il fit paraître dans deux volumes du Musée Guimet, en 1885 et 1893, sa traduction du *Yi king*, qui est son œuvre capitale. C'est à elle que s'attache surtout M. N.

Le *Yi king* est le plus déconcertant des classiques chinois par sa profonde obscurité ou son insignifiance radicale. Aussi ce livre vénérable (1) n'a-t-il été que tardivement publié en une langue d'Europe. Ce n'est qu'en 1834 que Jules Mohl fit paraître la version latine exécutée en Chine au XVIII<sup>e</sup> siècle par le P. Régis. Mais, dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs traductions nouvelles ont donné lieu à de vives controverses. Quatre sinologues au moins s'étaient mis à l'œuvre. La version du Rev. Mac Clatchie fut publiée dès 1876 à Chang-hai ; par ordre chronologique, il faut ensuite citer les parties considérables du *Yi king* passées dans le 3<sup>e</sup> volume du *Cursus litteraturae sinicae* du P. Zottoli. Enfin la traduction de Legge paraissait en 1882 dans les *Sacred Books of the East*, et la première partie de celle de Philastre en 1885 dans les *Annales du Musée Guimet* (2).

---

(1) Les attributions traditionnelles des diverses parties du *Yi king* sont très contestables. mais M. N. commet une erreur considérable en croyant que Wen-wang (traditionnellement 1231-1135 av. J.-C.) travailla sur le *Yi king* après que Ts'in Che-houang-ti eût presque anéanti la littérature chinoise, alors que l'incendie des livres est de 213 av. J.-C.

(2) On voit qu'à s'en tenir à la date de publication, la traduction de Legge est antérieure à celle de Philastre, et non postérieure, comme le croit M. N. Il est vrai d'ailleurs que Philastre ne connut pas l'œuvre de Legge ; il semble, à en juger par sa postface de 1893, qu'il ne la connut jamais. M. N. suppose que Philastre exécuta sa traduction à Lyon (p. 25), mais cette même postface nous apprend que la traduction était achevée lorsque son auteur quitta Hué en 1879. Philastre ne fut d'ailleurs pas, comme le dit M. N. (p. 27), notre résident à Hué « pendant de longues années » ; il y fit seulement, je crois, l'intérim de M. Rheinart en 1878-1879.

Legge comme Philastre suivaient de près les commentateurs chinois. A ce moment, Terrien de Lacouperie émettait ses théories révolutionnaires sur l'antiquité chinoise ; l'interprétation traditionnelle du *Yi king*, tantôt enfantine, souvent inintelligible, prêtait largement le flanc aux attaques. Terrien de Lacouperie, approuvé par M. Douglas, crut retrouver dans les *koua* d'anciens cunéiformes, et tous deux annoncèrent une traduction toute nouvelle qui serait publiée en anglais et en chinois. Ils s'en tinrent alors à l'intention ; mais, en 1882-1883, Terrien de Lacouperie exposa sa théorie générale d'interprétation dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*. Ces discussions dirigèrent sur le *Yi king* l'attention d'un travailleur abondant, M<sup>r</sup> de Harlez, qui délaissait les études zendes. Adoptant l'ensemble des théories de Lacouperie, M<sup>r</sup> de Harlez admit que les *koua* représentaient des signes d'écriture, mais la nouveauté de son système fut de voir, dans le ou les signes chinois qui accompagnent les *koua*, non pas un simple nom arbitrairement choisi et qui sert à les désigner, mais bien un caractère chinois ordinaire, pris dans son sens propre (1), et dont les paragraphes qui y sont joints seraient comme l'explication et le développement. M<sup>r</sup> de Harlez défendit pendant onze ans, de 1887 à 1897, sa méthode, qui, d'une façon générale, substituait un sens admissible, sinon profond, aux absurdités accumulées par les philosophes de l'école des Song et traduites avec conscience par Legge et Philastre. Quand M<sup>r</sup> de Harlez s'arrêta en 1897, peu d'années avant sa mort, c'est que pour lui le débat était clos. Il reconnaissait d'ailleurs que d'autres problèmes se posaient encore qu'il penchait à croire insolubles, par exemple la raison d'être de 64 *koua* seulement, et les motifs de leur rangement. Bien des hypothèses ont été lancées, M. N. en apporte lui-même une nouvelle qu'il base sur l'astronomie ; il note cependant l'explication de Leibnitz qui proposait de voir dans les 64 *koua* les 64 premiers nombres dans le système binaire, mais la déclare inadmissible ; je ne vois pas que la sienne ait beaucoup de chances de s'imposer.

Si le *Yi king* avait été relativement peu étudié, du moins en français, quand parut le premier volume de la traduction Philastre, les théories de M<sup>r</sup> de Harlez avaient été émises et développées quand le deuxième volume fut publié en 1893. « D'une intelligence trop vive et trop pure, dit M. N., pour ne pas comprendre combien les critiques de M<sup>r</sup> de Harlez étaient justes, il maintint cependant sa première manière de voir et il continua son travail, sinon avec la même foi, du moins avec la même conscience. C'est qu'il avait compris que son erreur serait féconde. Une telle conduite est un noble exemple de désintéressement intellectuel. » Soit, ... si on veut. Mais ouvrons le second volume de Philastre à la postface, p. 604. Après avoir discuté et repoussé les explications de M<sup>r</sup> de Harlez, Philastre déclare qu'étant donné le long intervalle écoulé entre la publication du premier et celle du second volume, il était tenu de dire son opinion, car autrement « on eût pu se demander si l'opinion de M<sup>r</sup> de Harlez n'aurait pas modifié mes idées sur ce sujet et si par conséquent la suite de ma traduction conservait son utilité et sa valeur, ce que j'ai tenu à affirmer... » Or, si Philastre était, comme le pense M. N., convaincu de l'excellence des arguments de M<sup>r</sup> de Harlez, sans le moindre doute il est de mauvaise foi dans sa postface. Mais je crois bien au contraire que cet esprit entier était trop ancré dans son système pour pénétrer les raisons de ses adversaires, d'autant, et ceci est extraordinaire, qu'il reconnaît lui-même n'avoir pas lu la traduction de M<sup>r</sup> de Harlez.

M. N. termine son étude par deux pages apologétiques sur le rôle joué par Philastre en 1874 après la mort de Francis Garnier. C'est peu pour étayer sa théorie. Il est difficile de parler de ces tristes moments sans songer à l'attitude que prit Philastre vis-à-vis des Français de l'expédition, et aux lettres où il traitait M. Dupuis de « baratier » et déplorait que l'amiral Dupré « ne vit pas encore toute la gravité, tout l'odieux de l'agression ». Mais pour s'en tenir au point spécial qu'examine M. N., c'est-à-dire aux conventions des 8 janvier et 6 février qui

---

(1) Les traductions du P. Zottoli, parues en 1880, attribuaient aussi un sens au nom des *koua*.

précédèrent le traité définitif du 5 mars 1874, je crains que M. N. n'ait mal lu les documents. Pour lui, la convention préparée par Garnier, et que Philastre à son arrivée empêcha M. Esmez de signer, était moins avantageuse que celle que négocia Philastre. « Il semble impossible, pour un esprit impartial, qu'on pût obtenir, dans les circonstances où l'on se trouvait, plus que n'a obtenu Philastre. Les conventions nous assuraient non seulement l'accès du Tonkin, mais encore elles nous donnaient le droit d'installer un représentant à Hanoi, d'y maintenir une garnison, ainsi qu'au Cua-câm, sur le futur emplacement de la ville de Haiphong, alors que la convention préparée par Francis Garnier prévoyait l'évacuation définitive, ainsi que l'exigeaient les ordres de la métropole, sous la seule réserve que le Tonkin serait ouvert au commerce étranger. » Or, si on se reporte au texte de cette convention, tel qu'il est donné entre autres par Romanet du Caillaud (1) ou par MM. Bouinai et Paulus (2), on y lit : « Art. 10. — Les garnisons françaises seront maintenues dans les citadelles jusqu'à la ratification du traité définitif par la noble cour et l'amiral gouverneur. » Ainsi, loin d'être « l'évacuation définitive », c'était le maintien du *statu quo* au lieu de la reculade que voulut Philastre, et l'avenir était sauvegardé, puisque l'amiral était libre de discuter comme bon lui semblerait les clauses du traité définitif.

Philastre, avec toute son honnêteté et son ardeur au travail, était, semble-t-il, un esprit faux. Le long séjour qu'il fit en Extrême-Orient lui fut néfaste, et M. N. n'a pas prouvé qu'on eût tort de lui reprocher son excessive annamitophilie. Il y a un exemple bien curieux qui montre à quel point il manquait de la pondération nécessaire pour tout ramener à de justes proportions. La traduction du *Yi king*, il l'a dit lui-même, fut achevée en Indochine. Or à ce moment il s'exalta lui-même sur ses propres travaux, et écrivit officiellement à ses chefs, lui qui représentait alors la France, que ses découvertes révolutionneraient le monde extrême-oriental, qu'on n'allait pas manquer, en les connaissant, de vouloir le faire assassiner, mais que son secret était en lieu sûr. Il était temps qu'il rentrât en France. Et il est digne de remarque que ce sont surtout les interprètes du *Yi king* qui ont cru renouer les masses chinoises. On a vu que Terrien de Lacouperie pensait faire traduire en chinois et répandre en Chine sa nouvelle interprétation; naguère M. Paul Carus s'adressait à l'empereur de Chine pour lui faire connaître l'explication des *koua* par la théorie binaire de Leibnitz. Pour moi, j'ai peine à comprendre la sorte de prédilection qu'ont certains savants pour les textes peu intelligibles. Leur amour pour le *Yi king* diminuera si on se range à l'interprétation de M<sup>r</sup> de Harlez qui remplace l'obscurité insondable par la plus terre-à-terre platitude.

P. PELLLOT.

Henri FONTANIER. — *Une mission chinoise en Annam (1840-1841)* (publié par Henri Cordier, T'oung pao, mai 1903, pp. 127-145).

Henri Fontanier, consul de France à Tien-tsin, y périt dans le massacre du 21 juin 1870; sa traduction remonte vraisemblablement à 1867. Elle n'est d'ailleurs pas tout à fait inédite, puisqu'elle avait déjà été elle-même traduite en italien et publiée en 1868 dans le *Bulletin* de la Société de géographie italienne (cf. Cordier, *Bibliotheca sinica*, col. 2023). M. Cordier en donne aujourd'hui le texte français avec quelques notes.

L'ambassadeur chinois qui écrit cette relation s'était rendu en Annam pour remettre la lettre d'investiture impériale à Thiệu-trị, successeur de Minh-mang. Il arriva par Wou-tcheou, Nanning et la Porte de Chine. L'empereur s'était rendu à cette occasion de Hué à Hanoi; il reçut à genoux le message de Tao-kouang; le lendemain, l'ambassadeur chinois représenta encore officiellement son maître à un sacrifice en l'honneur du monarque défunt. La narration témoigne de

(1) *Hist. de l'intervent. franc. au Tonkin de 1872 à 1874*, Paris, 1880, in-8°, pp. 206-207.

(2) *L'Indo-Chine française contemporaine*, Paris, 1885, in-8°, pp. 36-37.

quelques qualités d'observation, notant par exemple la différence des vêtements bleus des Tho et des étoffes teintes au cù-nâu que portent les gens de la plaine. Une des remarques les plus intéressantes est que, tout comme 潘鼎珪 P'an T'ing-kouei en 1688<sup>(1)</sup>, l'ambassadeur de 1841<sup>(2)</sup> note le culte rendu par les Annamites non à Confucius lui-même, mais au lettré 解縉 Hiai Tsin qui vivait au XV<sup>e</sup> siècle (cf. Giles, *Biog. Dict.*, n<sup>o</sup> 727)<sup>(3)</sup>.

P. P.

## Inde

II. KERN. *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, traduite par G. Huet. T. II. Paris, 1903, in-8<sup>o</sup>. 522 pp. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. XI.)

L'*Histoire du bouddhisme* de M. Kern date de vingt ans : elle n'a point vieilli. Elle reste l'exposé le plus clair, le plus solide et le plus compréhensif que nous possédions de cette religion si compliquée et si diverse. C'est un véritable bienfait qu'une traduction d'un tel livre et M. Huet a bien mérité des études indiennes en le mettant à la portée du public français. M. Kern a revu le texte primitif, mais il ne paraît pas y avoir apporté de grands changements : on serait même tenté de penser qu'il y a mis un peu trop de discrétion ; c'est ainsi que les dernières découvertes d'antiquités buddhiques au Népal sont passées sous silence.

Un des mérites de l'ouvrage de M. Kern est qu'il considère le bouddhisme, non seulement dans l'Inde, mais encore en dehors de l'Inde et notamment en Indochine. Ici toutefois les sources ne sont pas de premier ordre et le savant le plus expérimenté peut être conduit à quelques inexactitudes. C'est ainsi qu'une transcription incorrecte, *prachadi* a suggéré à M. Kern un rapprochement illusoire avec *prāsāda* (p. 47) : « Des *prāsādas* (temples ou tours), servant à des usages ecclésiastiques sont déjà mentionnés à une époque relativement ancienne. La fondation du Lohaprāsāda à Ceylan, où, de nos jours encore, a lieu la récitation semi-mensuelle du Prātimoksha, est attribuée au roi Duṭṭhagāmani. Dans l'Indochine, ce mot, transformé par la prononciation en Prachadi, Prachiadi, désigne des bâtiments en forme de tour, hauts de plusieurs étages ; bien que les spécialistes y reconnaissent des modifications du stūpa, il est pourtant difficile de méconnaître la ressemblance extérieure de la tour indochinoise (ou tour à reliques) avec le Lohaprāsāda. Quand on remarque que ce dernier bâtiment sert aux réunions du Chapitre, on arrive à la conclusion que le mot pourrait se traduire à peu près par « église », ce mot représentant également l'idée d'un lieu de réunion, habituellement orné d'une tour. »

(1) Le récit de voyage de P'an T'ing-kouei a été traduit en 1889 par M. Vissière dans le Bulletin du Comité de géographie historique et descriptive. La date de 1890, que donne M. Cordier, est celle que porte le tirage à part.

(2) L'ambassade n'est pas en réalité de 1840-1841, mais seulement de 1841, puisque Ming-mang mourut en janvier 1841, que sa mort fut annoncée officiellement à Tao-kouang dans le courant de l'été, et que c'est à ce moment qu'une mission fut envoyée en Annam.

(3) P. 137 : il faut corriger Nan-siang en 萬象 Wan-siang, Vien-chan ; 南掌 Nan-tchang est le Luang Prabang ; Sien-pei paraît contenir 暹 sien, le Siam. — P. 139 : la traduction de Fontanier, qui ne donne pas les caractères chinois, porte *Shen-long-tchen* comme nom de Hanoi. M. Cordier a rendu ce nom par Ville du Dragon céleste, soit 神龍城 ; c'est inexact. La ville de Hanoi s'appelait sous les Lê 昇龍 Thāng-long et, au temps de Gia-long, ce nom fut changé en 昇隆 Thāng-long.

M. Kern n'indique pas de référence, mais il est certain que l'auteur auquel il a fait cet emprunt a commis une méprise. *Prāsāda* n'a donné, en siamois comme en cambodgien, que *prāsāt*; *prachadi* est une forme incorrecte pour *prāh cedi* (siamois), *prāh cēdēi* (camb.); *prāh* est l'expression honorifique bien connue; *cēdi* = pāli *cetiya*. Le *cēdi* n'est pas une tour, c'est un stūpa plein où on scelle une urne funéraire; il n'a rien de commun avec le *prāsāt*; ce dernier nom est réservé aux anciens temples brahmaniques ou mahāyānistes, aujourd'hui abandonnés.

L. F.

Paul CARUS. *L'Évangile du Bouddha*. Traduit de l'anglais par L. de Milloué. — Paris, E. Leroux, 1902, in-18. XVIII-339 pp. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, tome XIII.)

Il est peu d'institutions aussi libérales que le Musée Guimet. Ses *Annales*, sa *Bibliothèque d'études*, sa *Bibliothèque de vulgarisation* s'ouvrent largement aux travaux les plus divers : la haute science y a sa place marquée, la médiocrité n'en est point exclue et l'extravagance même y a parfois trouvé bon accueil. Il n'y a rien à dire à cela; chacun est libre de ses préférences et peut, par exemple, choisir le *Bouddhisme* de Kern en laissant de côté celui de M. Carus. Ce petit livre, à vrai dire, ne nous concerne pas. L'auteur déclare loyalement qu'« il ne prétend pas présenter une œuvre scientifique », mais travailler au développement « de la religion cosmique de la vérité ». Toutes nos sympathies sont acquises à cette religion cosmique; mais comme de si hautes questions sont en dehors du domaine de notre modeste *Bulletin*, on nous excusera de ne pas y insister davantage.

L. F.

F. KIELHORN. *Epigraphic Notes*. 8-14. (Nachrichten von der k. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1903, pp. 300-312.)

M. Kielhorn continue dans ce fascicule la série de notes épigraphiques inaugurée en 1901.

8. Analyse d'une inscription trouvée en 1875 ou 1876 près de Kasiā, dans le district de Gorākhpur et conservée aujourd'hui au Musée de Lucknow. Elle nous fait connaître une nouvelle branche de la famille Kalacuri. L'auteur de l'inscription invoque à la fois Rudra, le Buddha et la déesse buddhique Tārā Trilokeṣvārī.

9. Rectifications à la généalogie des Kadambas donnée par Rice; la principale erreur provient d'une fausse traduction de *jyēṣṭhapitar* dans les « Birur plates », *Ep. Carn.* t. VI, p. 91, n° 162. Ce mot ne signifie pas « grand-père », comme a traduit Rice; il désigne le frère aîné du père. En terminant, M. K. exprime ses doutes sur l'authenticité des « Birur plates ».

10. M. Liebich a utilisé, pour fixer la date de Candragomin, un exemple de la *Candra-vṛtti*, qu'il donne, d'après une copie moderne en devanāgarī, sous la forme : *ajayaj Japto Hūnān* et propose de corriger en : *ajayad Gupto Hūnān*. M. S. Lévi a critiqué ici même (III, p. 52) la leçon adoptée par M. Liebich : « 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*. » M. Kielhorn a de son côté trouvé le même exemple dans Hemacandra; aucun doute ne subsiste plus sur la vraie leçon, qui est indiscutablement *jartto*. Les Jartas figurent dans les *gaṇas Ṣakādi* de Hemacandra, et *Kambojādi* du *Gaṇaratnamahodadhī* avec les Ṣakas, les Yavanas, les Kambojas, les Colas, les Keralas, etc. Hemacandra, dans sa grammaire prakrite, cite ce mot comme exemple du changement de *rt* en *ṛt* : Jartā = Jarta. Peut-être *Jartu* est-il l'original sanskrit des noms de tribus *Jatṭa*. *Jāt* des vernaculaires indiens.

11. Le prâkrit *aggalaü* = \**agralakam* est employé dans les dates de certaines inscriptions avec le sens de *adhika* ; il est parfois sanskritisé en *argala*.
12. Correction au texte de l'inscription de Khälampur, publiée *Ep. Ind.* IV, p. 247 sqq.
13. Une inscription d'Amarāvati, publiée par Hultzsch, *South-Ind. Inscr.* I, p. 26, commence par un vers qui serait une adaptation du second vers liminaire de la *Kādambari*. Ce rapprochement ne nous semble pas très concluant.
14. Selon Simon, *J. R. A. S.* 1902, p. 661 sqq., Immaḍi-Devarāya, roi de Vijayanagara, était frère des deux rois Mallikārjuna et Virūpākṣa II, fils de Devarāya II. Mais il résulte clairement des inscr. de Seringapatam (*Ep. Carn.* III, p. 17, n° 11) que Immaḍi-Devarāya n'est qu'un autre nom de Mallikārjuna.

TH. AUFRECHT. — *Über das Bhaviṣyapurāna*. Ein literarischer Betrug. (Z. D. M. G. vol. 57, pp. 276-284.)

Une imprimerie de Bombay a publié en 1897 une édition du *Bhaviṣyapurāna*, préparée par un certain Govindaçāstrin, à l'aide, prétend-il, de huit manuscrits. Ce singulier éditeur, trouvant apparemment l'ouvrage un peu maigre, a jugé bon de l'étoffer de morceaux de son cru. C'est ainsi qu'il donne en abrégé l'histoire d'Adam (Ādama) et d'Ève (Havyavati) dans le paradis terrestre (Pradānanagara), et celle de Noé (Nyūha), que Viṣṇu sauve du déluge en lui ordonnant de se réfugier dans l'arche. Il a enrichi également son texte d'une rédaction versifiée de la *Vetālapañcaviṃṣatikā*. Enfin on trouve çà et là des mentions caractéristiques : Bhaṭṭoji, Jayadeva Kabīr, Timour (Timiraliṅga) et son fils Humāyūn (Homāyus), Tulsī Dās, etc. On se demande quel peut être le but de ces ineptes falsifications.

J. S. SPEYER. — *Über das Bodhisattva als Elefant mit sechs Hauzähnen*. (Z. D. M. G. vol. 57, pp. 305-310).

Parmi les nombreuses formes qu'a traversées le Buddha avant d'atteindre sa dernière existence, une des plus populaires et des plus révérees est celle de l'éléphant blanc à six défenses, *ṣaḍdanta*. M. Speyer s'est demandé quelle était l'origine de ce singulier attribut ; il y voit le résultat d'un jeu de mots. Le pâli *danto* a en effet un double sens : il signifie « dent » et « dompté ». L'épithète *ṣaḍdanto* décernée au Bodhisattva signifiait « qui a dompté les six [sens] » ; mais dès qu'elle s'appliquait au Bodhisattva sous forme d'éléphant, une équivoque volontaire ou involontaire, mais inévitable, devait suggérer le sens de « à six défenses ».

L'explication est à coup sûr ingénieuse ; on ne peut dire qu'elle soit tout-à-fait convaincante. Grammaticalement, ce composé est un peu suspect ; il suppose un substantif sous-entendu et un participe hors de sa place ordinaire. Il y en a d'autres cas, soit : mais n'est-il pas un peu hasardeux de justifier une interprétation douteuse au moyen d'une double exception aux règles de la langue ? L'épithète « qui a dompté ses sens » est une des plus fréquentes dans les textes : pourquoi les bouddhistes auraient-ils été chercher, pour rendre une idée aussi banale, cette nouvelle et bizarre expression ? Enfin si elle a été appliquée au Bodhisattva sous toutes ses formes, comment se fait-il qu'on la trouve exclusivement en rapport avec l'éléphant ? Ces points devront être élucidés avant qu'on puisse se rallier en toute sécurité à la séduisante hypothèse de M. Speyer.

Pierre LOTI. — *L'Inde (sans les Anglais)*. Paris [1903], in-18, 458 pp.

Jules BOIS. — *Visions de l'Inde*. Paris, 1903, in-18, 434 pp.

Albert MÉTIN. — *L'Inde d'aujourd'hui*. Paris 1903, in-18, 304 pp.

A. Williams JACKSON. — *Notes from India*. (Journal Am. Or. Soc., vol. 23, pp. 307-317.)

M. Pierre Loti s'est rendu dans l'Inde pour remettre une décoration française au mahārāja de Travancore. Il va de soi que la décoration du mahārāja n'était qu'un prétexte : le véritable but de ce voyage était de trouver une foi nouvelle pour remplacer l'ancienne, décidément usée. et, selon les termes mêmes de l'auteur, de « demander la paix aux dépositaires de la sagesse aryenne ». Il s'adressa d'abord aux théosophes de Madras. Amère déception ! Il ne trouva chez eux qu'« une sorte de positivisme réédité de Çakya-Mouni, et les livres spirites qui ont entraîné par le monde entier ». De là il se rendit à Bénarès, où les hôtes de la « Maison des Sages » l'initièrent à la vérité. Le lecteur attend avec impatience la révélation de ces hautes doctrines, mais l'auteur tourne court en se déclarant incapable d'enseigner après une si courte initiation. Toutefois, il soulève un petit coin du voile. Hélas ! ces choses transcendantes ont entraîné par le monde entier, comme les livres des théosophes de Madras. M. Loti aurait pu acheter la sagesse aryenne chez son libraire ; mais peut-être lui eût-elle paru moins belle entre les feuillets d'un livre que sur les lèvres éloquentes de Madame Annie Besant. On ne doit donc chercher dans le livre de M. Loti aucune nouveauté philosophique, mais on y trouvera de merveilleux tableaux de l'Inde, — de l'Inde *sans les Anglais*, car M. L. a fait cette gageure d'ignorer complètement (dans son récit, s'entend) les maîtres du pays, et il l'a gagnée. C'est une merveilleuse réussite. Les amateurs de descriptions vivantes, colorées, expressives feront leurs délices de ces notes de voyage ; les philologues eux-mêmes y glaneront ça et là des choses imprévues, par exemple cette note sur une représentation donnée à Madura par la bayadère Balamoni : « C'est dans une langue disparue, mère de nos langues indo-européennes, c'est en sanscrit (sous sa forme dérivée, le *pali*) que Balamoni chante et que la pièce entière sera jouée, comme elle a été écrite jadis, dans la nuit des temps ».

Tandis que M. Loti a trouvé à Bénarès la foi qu'il cherchait, M. Jules Bois a fait le chemin inverse, « de Bénarès à Bethléem ». Le motif de cette conversion fut qu'un couple d'amoureux, un Anglais et une Irlandaise, se noyèrent dans le lac Naini Tal. M. Bois a des raisons de croire que les déesses du lac, Naina-devi et Nanda-devi, ne furent pas étrangères à l'événement : une telle cruauté le dégouta à jamais des divinités hindoues et le ramena à la foi chrétienne. Les voies de la Providence sont impénétrables. Pourtant M. Bois, plus heureux que d'autres, avait rencontré un mahātma, un mahātma authentique, qui rallumait un feu éteint « en parlant quelques paroles sanscrites » et qui disparaissait à volonté ; mais il ne fut point touché de ces prodiges. M. Bois est un esprit libre et raisonnable : il ne se pique point d'ignorer les Anglais, il apprécie pleinement les mérites et les bienfaits de leur administration. Cela ne l'empêche point d'ailleurs de se livrer de préférence aux « visions » de la vieille Inde. Peut-être même cherche-t-il trop à la magnifier : cette tendance est visible dans les noms pompeux qu'il décerne aux différentes villes : Calcutta est « la cité aux nuits terribles » ; Bénarès, « la ville en peine » ; Lucknow, « la ville révoltée » ; le Mani Tal, « le lac d'amour et de mort » ; Fatehpur Sikri, — qu'il nomme Fattépur Kipri (?) — « la Pompei hindoue » ; Delhi, « la Rome des Indes », etc. Il n'en reste pas moins que ces impressions composent un livre agréable et qui se lit avec intérêt.

Tout autre est l'ouvrage de M. Métin, *l'Inde d'aujourd'hui*, et le sous-titre, *Etude sociale*, en indique assez le caractère. M. Métin s'est proposé d'étudier les conditions de la société indigène et ses rapports avec le gouvernement européen qui la dirige. Il a fait son enquête avec conscience et perspicacité ; ses analyses sont claires et bien ordonnées. Dans la mesure où un séjour de quelques mois permet d'étudier un pays d'Orient, M. M. a parfaitement étudié la société indienne.

Les lettres écrites d'Ujjain par M. Williams Jackson ne sont ni d'un styliste, ni d'un sociologue, mais d'un spirituel érudit chez qui les lieux historiques et les scènes de la vie réelle suscitent aussitôt un vol de souvenirs classiques. En arrivant à Ujjain, il trouve la route presque bloquée par un grand éléphant, qui lui rappelle « la monstrueuse victime de Karnapūraka dans la *Mycchakatikā*, II, 2 »; un peu plus loin une naine rencontrée évoque le souvenir de « la rusée Mantharā du *Rāmāyana* » : il stupéfie des prêtres de Rāma par une citation du *Rigveda* : il recueille pieusement les vieilles légendes relatives à Vikramāditya et à Bhartṛhari. Ces deux illustres personnages étaient frères; leur père était Gandharvasena, fils d'Indra, à qui la malédiction paternelle avait imposé la dure condition d'avoir du matin au soir la forme d'un âne; quant aux nuits il les passait, sous sa vraie forme, avec la fille du roi d'Avanti. Celle-ci eut l'idée de jeter subrepticement au feu l'enveloppe animale, afin qu'il ne pût la reprendre au matin. Mais Gandharvasena se mit à pousser des cris de douleur et ensevelit la ville sous une pluie de poussière. La princesse put s'échapper et donna le jour à deux fils : Bhartṛhari, qui fut roi de Dhārā, et Vikramāditya, qui obtint de la faveur de Kālī le royaume d'Ujjayini. On montre encore, à l'endroit où s'élevait l'ancienne Ujjayini, la grotte où Bhartṛhari se retira pour y vivre en ascète, après avoir causé par son imprudence la mort de sa femme. M. J. raconte ces vieilles légendes de manière à faire partager à ses lecteurs le plaisir qu'il y a trouvé lui-même.

L. F.

Col. Henry YULE et A. C. BURNELL. — *Hobson-Jobson, a glossary of anglo-indian terms and phrases...*, nouvelle édition par William CROOKE, Londres, Murray, 1903 in-8°, XLVII-1021 pp.

Les ouvrages de Yule ont eu cette fortune, rare dans nos études, que les éditions en ont été rapidement épuisées, et que depuis lors leur prix marchand a toujours été en croissant. Une nouvelle édition du *Marco Polo* vient de paraître; c'est aussi un grand service rendu à l'orientalisme que d'avoir réédité le *Hobson-Jobson*. Mais, en dépit de l'admirable information, souvent de la véritable divination dont Yule a fait preuve, dix-sept ans ont passé; l'œuvre réclamait une nouvelle mise au point. C'est M. W. Crooke, l'auteur de livres classiques sur l'éthnologie de l'Inde septentrionale, qui s'est chargé de ce soin. Sans rien changer au texte de Yule, M. C. a mis entre crochets toutes ses additions ou rectifications. Le récent achèvement du *New English Dictionary*, terminé en 1902, les publications nouvelles de la Hakluyt Society, nous ont valu nombre de références ou remarques nouvelles. M. W. Skeat, l'auteur de *Malay Magic*, a revu les passages touchant à l'Insulinde. M. C. a également utilisé certaines des notes publiées par Sir Richard C. Temple dans l'*Indian Antiquary*. Il aurait pu le faire peut-être plus largement, et donner aussi quelques renseignements sur certains mots qu'ont popularisés les romans de Kipling. Mais un dictionnaire n'est jamais fini; celui-ci reste, malgré des omissions accidentelles, un modèle.

Un index range alphabétiquement les mots étudiés dans le glossaire sous toutes les formes qu'ils prennent dans les diverses citations, mais ne donne ni tous les noms de lieu ni tous les noms de personne. Il ne fait donc pas double emploi avec celui que M. Ch. Partridge écoule laborieusement dans l'*Indian Antiquary*.

Qu'il me soit permis de soumettre à M. C. les quelques observations suivantes :

P. 196-197, s. v. *China*. — L'étymologie par 秦 Ts'in est la plus vraisemblable, mais, quoi qu'en paraisse croire M. Giles, bien avant les Portugais la forme sanscrite du nom était déjà *cīna*, avec un *a* final qui se trouve aussi en malais. Il est curieux que cette étymologie traditionnelle n'ait même pas été mentionnée par Yule; c'est un des rares cas où il ne s'est pas suffisamment défié de Terrien de Lacouperie.

P. 200, s. v. *chin-chin*. — Il est bien peu probable qu'il faille faire état ici du passage de Rubruck. Son « *chin-chin* » représente très probablement non pas 請請 *ts'ing-ts'ing*, terme de salutation en *pidgin*, mais 猩猩 *sing-sing*, qui est le nom d'un grand singe (cf. W. W. Rockhill, *The journey of William of Rubruck*, Hakluyt Society, Londres, 1900, in-8°, p. 200, n. 1).

P. 298, s. v. *datchin*. — La note du *New English Dictionary* est mal orthographiée; il faut lire en cantonais *tok-ch'ing*, en mandarin *tu-ch'eng* (orthographe anglaise); de plus il n'est pas sûr qu'il ne faille pas lire, comme le fait Eitel (*A Chinese Dictionary in the Cantonese dialect*, p. 65, s. v. 稱), 扞 *t'ok* et non 度 *tok*.

P. 388, s. v. *gopura*. — Je ne vois pas comment Yule interprète *gopura*, « city-gate », par *go*, « œil », et *pura* « cité ». M. C. ne fait aucune remarque.

P. 426, s. v. *hoppo*. — La dérivation par 河泊 *ho-po* est également indiquée dans la troisième édition du *Glossary of reference* (1900) de Giles, p. 125.

P. 490, s. v. *kobang*. — M. C. aurait dû réparer ici une omission de Yule et distinguer entre le *kobang*, monnaie d'or japonaise, et le *kobang* ou *kupang*, monnaie de cuivre malaise. Le mot malais est donné par Yule lui-même dans les articles *mace* et *candareen*. Cf. *Indian Antiquary*, 1898, p. 223. — L'explication du japonais *kobang* par « greater division » est une inadvertance; *ko* est un diminutif en japonais et s'oppose à *ô*, grand; c'est *ôbang* qui répond à l'interprétation de Yule.

P. 690, s. v. *pecul*. — Il est inexact qu'il y ait en chinois un picul de cent livres chinoises appelé *che* et un autre de cent vingt livres appelé *tan*; *che* et *tan* ne sont que deux prononciations de 石, qui représente toujours un picul de cent livres chinoises.

P. 789, s. v. *sampan*. — L'évidente confusion de la phrase de M. Giles n'existe plus dans la troisième édition du *Glossary of reference* (p. 244). — M. C. intercale cette note: « Les Français ont adopté la forme annamite *tamban* ». Il eût bien dû indiquer son autorité; c'est là une forme du mot que je n'ai jamais entendue.

P. 794, s. v. *sapeca*. — L'explication paraît décisive; on ne comprend guère que M. Giles, en 1900, ait encore maintenu (*Glossary of reference*, p. 246) que le mot venait de « *sapek*, une monnaie qui se trouve au Tonkin et en Cochinchine ».

P. 811, s. v. *sepyo*. — Le texte de Théophile Gautier est massacré.

P. 829, s. v. *shintoo*. — Faut-il lire dans la note de Yule *sinto*, comme dans la citation de Kämpfer? Mais alors l'article lui-même ne se comprend plus.

P. 858, s. v. *soy*. — Il est exact qu'il y a une expression chinoise 豉油 *tch'e-yeou*, qui désigne le *soy*; mais le terme japonais lui-même représente l'expression synonyme 醬油 *tsiang-yeou*.

P. 875, s. v. *surat*. — Le terme *rafiot*, au sens qu'indique M. C., est à tout le moins peu usité. Je ne connais *rafiot* comme terme d'argot qu'au sens de « mauvais bateau ».

P. 902, s. v. *Tarouk*. — Tarük (ou Tarüp) est le nom que les Birmans donnent aux Chinois; on le tire généralement de « Turc », sans qu'on ait rien trouvé de probant pour cette étymologie. M. C. d'autre part cite un passage de l'*Upper Burma Gazetteer*, 1, 1, 193, où M. Scott rapproche de ce nom de Tarük celui de l'état de Teru dont a parlé Terrien de Lacouperie. M. Scott ne donne jamais de références, mais il a presque sûrement puisé son information dans la préface que Terrien de Lacouperie a mise en tête du livre de A. Colqhoun, *Amongst the Shans*; sous le titre de *The cradle of the Shan race*, et qui a été aussi tirée à part. En effet, à la p. 27 de cet opuscule, nous voyons que Terrien de Lacouperie avait imaginé une prononciation ancienne Teru pour le nom de l'état de 楚 Tch'ou qui s'étendait sur les deux rives du Fleuve Bleu et dura du XII<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère (le B. C. est tombé dans la citation de M. C.); le P. Tschepe vient de donner l'histoire de cet état (n° 22 des *Variétés sinologiques*). Mais rien n'appuie la restitution Teru de Terrien de Lacouperie.

P. 909, s. v. *tea*. — Les notes de M. Dyer Ball au § 4 se rapportent en réalité au § 10.

P. 910, s. v. *teapoy*. — L'explication de Yule semble tout à fait convaincante; cependant elle n'a pas converti M. Giles (*Glossary of reference*, 3<sup>e</sup> éd., p. 285).

P. 948, s. v. *tical*. — Ajoutez les remarques de Sir Richard Temple dans l'*Indian Antiquary* de 1897, pp. 235-245, 253-256.

P. 959, s. v. *upper-roger*. — Yule paraît confondre l'*uparāja* et le *yutarāja*.

P. 966, s. v. *veranda*. — La forme *varangue* n'est pas une faute de Sonnerat; *varangue* est employé à la Réunion au sens de *véranda*; Leconte de Lisle a parlé des « varangues basses »; précisément dans ce poème *Le Manchy* que Yule cite à deux reprises (s. v. *leechee* et *muncheel*).

P. PELLIOU.

O. FRANKE et R. PISCHEL. — *Kuschgar und die Kharoṣṭhī. II.* (Sitzungsberichte der k. k. Ak. der Wissensch. zu Berlin, XXXV, 9 juillet 1903, pp. 735-745.)

MM. F. et P. combattent ici par de nouveaux arguments la thèse exposée dans le *Bulletin* (II, 246 et ss.) par M. S. Lévi sur le nom et l'origine de l'écriture *kharoṣṭhī*, qu'il propose d'appeler *kharoṣṭrī*. Les premières objections de MM. F. et P. ont été examinées dans notre numéro d'avril-juin (pp. 339-341). La note de M. P. ne contient à vrai dire qu'un renseignement important, et il est plutôt favorable à la thèse de M. Lévi : dans la liste des écritures du *Mahāvastu* (I, 135), tous les manuscrits donnent \**strī*, ainsi qu'on peut le voir dans les notes; la leçon *kharoṣṭhī* adoptée dans le texte est une correction de M. Senart. M. F., tout en reconnaissant que la restitution Kharoṣṭra proposée par M. Lévi pour 佉路數怛勒 K'ia-lou-chou-tan-lo ne soulève pas de difficultés au point de vue phonétique, la déclare inadmissible quant au sens, puisque la glose dit que le nom signifie « mauvaise nature ». Partant sur cette donnée, M. F. propose de restituer Kaluṣāntara ou Kaluṣadhara. Ces noms ne laissent pas de surprendre un peu; M. P. leur préférerait Kaluṣottara. Quoi qu'il en soit de leur valeur au point de vue sémantique, M. F. les croit pleinement autorisés phonétiquement par la transcription chinoise; c'est ici que je ne puis le suivre. Tous les caractères gardaient dans l'hypothèse de M. Lévi leur valeur de transcription normale; trois sur cinq en sont détournés dans les restitutions de M. F. — 1° Le caractère 佉 *k'ia*, très fréquemment employé en transcription, répond en principe à *kha* (cf. St. Julien, *Méthode*, p. 27, et p. 122, nos 570-575); je n'ai pour ma part jamais relevé d'autre cas de 佉 *k'ia* répondant à une non-aspirée sanscrite que celui cité par Julien et qui est tiré de Yi-tsing (c'est le *samprāgatam* de la traduction Takakusu, p. 39, où *ga* est rendu par 佉 *k'ia*); par contre il y a de très nombreux exemples de 佉 *k'iu* transcrivant *kha*, à commencer par le nom même du ṛṣi 佉盧虱吒 K'ia-lou-sō-tch'a, Kharoṣṭha. De ce chef il y a une première objection, légère d'ailleurs, à l'hypothèse de M. F. — 2° Le caractère 路 *lou* ne fait pas difficulté. — 3° Le caractère 數 *chou* est assez rare en transcription. Julien n'en cite qu'un exemple, et *chou* y répond, dans *puṣpa*, à la sifflante cérébrale, ce qui est exactement la valeur que lui attribue M. Lévi dans Kharoṣṭra. M. F. veut lui faire représenter soit *ṣān* (de Kaluṣāntara), soit *ṣa* (de Kaluṣadhara). En effet, dit-il, le *K'ang hi tseu tien* donne à 數 *chou*, en dehors de la valeur *chou* et *cho* (cantonais *chok*), les prononciations 揀 *song* et 纒 *siuan*, qui comportent toutes les deux une nasale finale. M. F. admet que l'on eût pu employer d'autres signes de prononciation mieux définie, mais, ajoute-il, le choix était très restreint par la nécessité de concilier à la fois la prononciation du *ṣa* ou *ṣān* de l'original et celle du caractère 疎 *sou* qui entre dans le nom usuel de Kachgar, 疎勒 Sou-lo (1). Si j'entends bien M. F., on aurait donc choisi le caractère 數 *chou* parce que, d'un côté, il se prononçait ordinairement

(1) Le premier caractère est transcrit tantôt *chou*, tantôt *sou*; le second est écrit *lo*, *le*, *lei*. Comme nous savons en général, sauf pour les gutturales et l'aspiration initiales devant *i*, la prononciation pékinoise, j'écris, comme on prononce à Péking dans la plupart des cas, *sou* et *lo*; mais les graphies adoptées dans le *Bulletin* (II, 248 et ss.) n'ont rien d'incorrect.

à peu près comme *sou* de Sou-lo, et que d'autre part il avait des prononciations exceptionnelles à nasale finale qui répondaient au *śān* de Kaluṣāntara ; c'est assurément ingénieux. Sans doute, il est théoriquement bien hardi d'adopter pour des caractères employés en transcription les valeurs phonétiques spéciales, souvent sans exemples, qu'alignent indéfiniment les lexicographes ; et comme ces valeurs spéciales répondent presque toujours à des emplois spéciaux, il semblerait que le caractère, qui se montre en transcription tout nu et sans rien qui l'explique, y dût garder la valeur constante qu'il a dans la langue de chaque jour. Mais admettons que la rareté du cas, la nécessité de noter *sou* et *śān* par un même caractère ait fait déroger à cette règle ; il n'en reste pas moins, je le crains, que 數 *chou* ne se prononce dans aucun cas avec une nasale finale. Il est bien dit en effet dans le *K'ang hi tseu tien* que 數 *chou* se prononce dans certains cas comme le caractère 揀 que M. F. transcrit *song* ; mais ce dernier caractère a en réalité toute une série de prononciations : *seou, sou, chou, song*, et le *K'ang hi* spécifie très nettement que, si 數 *chou* se prononce parfois comme 揀, c'est en tant que ce dernier caractère se prononce 雙 *ch(ouang)* † 遇 *(y)u*, c'est-à-dire *chou*. La différence entre cette prononciation et les prononciations usuelles de 數 *chou* réside dans le ton ; au lieu d'être prononcé au *chang-cheng* ou au *k'iu-cheng* supérieur, il passe au *k'iu-cheng* inférieur, mais c'est toujours *chou*. Le cas est le même pour 緜, que M. F. lit *siuan*. Telle est en effet la prononciation ordinaire du caractère, mais il y a aussi une prononciation subsidiaire 聳 *s(ong)* † 取 *(ts')iu = siu*, et le *K'ang hi* établit ici encore que lorsque 數 se prononce comme 緜, c'est que ce dernier caractère se prononce *siu*. En aucun cas par conséquent 數 *chou* ne se prononce avec une nasale finale. Kaluṣāntara est donc improbable. — 4° 但 *tan* (pour M. Lévi) ou *ta* (pour M. F.) est un de ces caractères qui se prononcent tantôt avec une nasale finale, et tantôt sans nasale, mais alors au *jou-cheng*, c'est-à-dire anciennement avec une consonne finale sourde. M. Courant a consacré une note à l'étude de quelques unes de ces séries (1). Les deux formes *ta* et *tan* sont indiquées par le *K'ang hi*. Je ne sais pourquoi M. F. veut que la forme *ta* soit plus ancienne et plus correcte : l'ancienne prononciation a pu être *tan* ou *tal*, mais *ta* est certainement moderne. Quoi qu'il en soit, ce caractère est fréquemment employé en transcription. Les exemples qu'en donne Julien sont rangés, sans raison apparente, tantôt sous *ta*, tantôt sous *tan* (*Méthode*, nos 1680-1686, 1710-1711) ; *ta* ou *tan* y répond toujours à la dentale sourde non aspirée ; de plus, cette dentale très souvent ne s'appuie pas directement sur une voyelle, mais se joint à la syllabe que transcrit le caractère suivant, et qui a fréquemment la semi-voyelle *r* pour élément consonantique : soit *tan-lo* (ou *ta-lo*) qui se résoud en *tra*. L'hypothèse de M. Lévi est en parfait accord avec ces habitudes ; conciliable encore avec Kaluṣāntara, elles paraissent décidément exclure la forme Kaluṣadhara. — 5° 勒 *lo*, quelle que soit l'hypothèse adoptée, garde la même valeur. — M. F. s'inspire enfin de Kaluṣadhara pour chercher la contrepartie de ce nom dans l'énigmatique Che-li-ki-li-to-ti de Hiuan-tsang, qui répondrait selon lui à un sanscrit *Çṛikiriṭadhi* ; M. P. se tait sur cette restitution.

Ainsi, des deux hypothèses auxquelles la glose de Houei-yuan a donné naissance, l'une s'attache davantage au sens du nom (« mauvaise nature »), l'autre est plus conforme aux règles ordinaires de transcription. La théorie de M. Lévi, si elle pouvait vaincre les objections, est grosse de conséquences historiques ; il faut donc espérer que son auteur, qui a trouvé pour elle, dit-on, des indications nouvelles, se décidera sous peu à venir lui-même la défendre.

P. PELLIOT.

(1) *Mémoires de la Soc. de Linguist. de Paris*, XII, 67-72.

## Chine

Père Louis GAILLARD. — *Nankin d'alors et d'aujourd'hui. Aperçu historique et géographique.* Chang-hai, 1903, in-8°, VI-350 pp. avec photogravures et cartes. (Variétés sinologiques, n° 23.)

Lorsque le P. G. mourut en 1900, il n'avait encore publié, de l'œuvre immense entreprise sur la région de Nankin par le P. Mathias Tchang et lui-même, que son *Plan de Nankin* (Variétés sinologiques, n° 16). Un premier ouvrage, déjà sous presse, parut en 1901 c'est le *Nankin port ouvert*, qui a été ici même l'objet d'une notice (*B. E. F. E.-O.*, II, 88). Tout en trouvant un peu lâche le lien qui reliait à l'ensemble certaines des parties, j'avais loué l'abondance d'informations, l'industrie patiente de l'auteur. Dans l'*Asiatic Quarterly Review* d'octobre 1901, M. Parker avait émis une opinion analogue. M. Franke, dans son essai *Die Rechtsverhältnisse am Grundeigentum in China* (p. 85), s'étonné de ce bon accueil et suppose que ceux-là n'avaient pas lu l'ouvrage qui en ont fait un compte rendu favorable. C'est l'œuvre d'un fanatique, déclare-t-il, et s'il veut dire par là que l'homme qui consacre son existence à une vie qui n'est pas toute de charmes ne peut être dans le même état d'esprit que le savant qui ne s'occupe que de science, j'en tombe d'accord avec lui. Mais, de ce que le P. G. se laisse parfois en matière religieuse emporter par son zèle d'apôtre, il n'en reste pas moins que ses ouvrages représentent un travail considérable et sont fort instructifs. Ce sont ces qualités que j'ai louées dans le *Nankin port ouvert*, ce sont elles que je retrouve dans l'*Aperçu historique et géographique*.

Nankin apparaît, semble-t-il, pour la première fois dans l'histoire en tant que 冶城 Ye-tch'eng, c'est-à-dire comme une « fonderie » d'armes, dépendant au Ve siècle avant notre ère de 夫差 Fou-tch'ai, roi de Wou. Il est vraisemblable qu'il y avait quelque différence ethnique entre la population du royaume de Wou, maître des bouches du Yang-tseu, et celle de l'empire chinois des Tcheou, qui occupait les rives du Fleuve Jaune et la partie septentrionale du bassin du Fleuve Bleu. A ce moment, la région de Nankin était comprise entre la branche septentrionale du Fleuve Bleu, qui forme encore le fleuve actuel, et les deux branches méridionales qui, partant de Wou-hou, aboutissaient l'une au Houang-p'ou, tandis que la seconde se jetait dans la baie de Hang-tcheou (1).

En 473 av. J.-C., le royaume de Wou fut anéanti par son rival méridional le royaume de 越 Yue. Ye-tch'eng, qui était sensiblement au sud-ouest du Nankin actuel, disparaît alors, et c'est tout à côté de l'emplacement moderne, au faubourg méridional de 長干 Tch'ang-kan, que le roi de Yue 句踐 Keou-tzien fonde une ville en 472. Enfin en 333 av. J.-C., le troisième des états méridionaux, le royaume de Tch'ou situé sur le moyen Yang-tseu, abat le royaume de Yue et fonde, au coin nord-ouest du Nankin actuel, la première ville dont le nom soit resté populaire, 金陵 Kin-ling.

Dans la seconde moitié du IIIe siècle avant notre ère, Ts'in Che-houang-ti vainc la féodalité; le royaume de Tch'ou est conquis en 223. La tradition veut que le grand empereur ait bien auguré de la situation géographique de Kin-ling et ait agrandi la ville, qui, lors de la nouvelle répartition de l'empire en 36 commanderies (郡), reçut le nom de 秣陵 Mo-ling et dépendit de la commanderie de 障 Tchang. A la mort de Ts'in Che-houang (210), ses descendants furent incapables de continuer son œuvre. Nankin appartint pour un temps au prétendant 項籍 Hiang Tsi, mais, en 201, Hiang Tsi, définitivement écrasé par 劉邦 Lieou Pang, se donna la mort, et le vainqueur devient le premier souverain de la glorieuse dynastie Han.

Tant que les Han furent assez forts pour assurer l'unité de l'empire, la capitale fut fixée dans le bassin du Fleuve Jaune, d'abord à 長安 Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou) (206 av. J.-C. à 24 ap. J.-C.), puis à 洛陽 Lo-yang (Ho-nan-fou) (25-220); la région nankinoise, qui formait alors le

(1) Cf. Richthofen, *China*, I, 331-334; Havret, *La Province du Ngan-houi*, p. 6-7.

丹陽郡 Tan-yang-kiun, ne joua pas alors de rôle plus important que les autres circonscriptions provinciales. Mais à la fin du II<sup>e</sup> siècle de notre ère éclate la grande rébellion des Bonnets Jaunes (184). Une guerre de 35 ans mit un terme à la dynastie Han ; les trois grands compétiteurs régnèrent chacun sur une partie de la Chine : 劉備 Lieou Pei fonda au Sseu-tch'ouan (221) la courte dynastie des 蜀漢 Chou Han ; le fils de 曹操 Ts'ao Ts'ao, 曹丕 Ts'ao P'ei, devint premier empereur des 魏 Wei dans le bassin du Fleuve Jaune (220) ; 孫權 Souen K'iuan enfin reconstitua sur le bas Yang-tseu l'ancienne principauté de 吳 Wou, pour laquelle il se reconnut d'abord vassal de Ts'ao P'ei (222), mais en 229 il brisa ce lien et se proclama empereur de la dynastie Wou. C'est cette dernière dynastie (222-280) qui nous intéresse le plus directement ici, car c'est avec elle qu'à partir de 229 Nankin inaugure son rôle de capitale sous le nom de 建業 Kien-ye. Sans couvrir encore l'aire immense que ses murailles enserment plus tard, la ville est déjà solidement établie au nord de la rivière 秦淮 Ts'in-houai ; elle laisse à l'ouest une sorte d'oppidum longtemps imprenable, le 石頭城 che-t'ou-tch'eng, la « Ville de pierre », qui domine d'un côté la ville même de Nankin et de l'autre le cours du Fleuve Bleu.

En 280, les 晉 Tsin occidentaux, dont la dynastie fondée en 265 régnait à Lo-yang, détruisent l'empire des Wou. Kien-ye est pillé, et son nom à nouveau changé en Mo-ling. Mais alors que la Chine était affaiblie par ses luttes intérieures, les peuples nomades avaient passé la Grande Muraille et de plus en plus s'emparaient des provinces du nord. Un tartare allié par les femmes à l'ancienne dynastie Han, 劉淵 Lieou Yuan, s'est proclamé roi de Han. En 311, son fils 劉聰 Lieou Ts'ong s'empara de Lo-yang, capture l'empereur 懷 Houai des Tsin et le met à mort. L'empereur 愍 Min succéda à Houai, et, ne pouvant régner à Lo-yang, tenta de se maintenir à Tch'ang-ngan ; en 317, il doit se rendre et périt à son tour. Les Tsin renoncèrent alors au bassin du Fleuve Jaune où, jusqu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, des dynasties étrangères vont désormais dominer, et, qualifiés de Tsin orientaux, ils viennent relever de ses ruines l'ancienne métropole des Wou : pour la deuxième fois, à partir de 317. Nankin est à nouveau capitale sous le nom de 建康 Kien-k'ang. Elle le resta sous la dynastie suivante des Song (420-478) qui, chinoise également, ne fit que continuer celle des Tsin. Le fondateur de cette dynastie, 劉裕 Lieou Yu, avait été le soutien des Tsin affaiblis, puis, ambitieux et capable, il avait arraché au dernier d'entre eux une abdication qui ne lui parut plus bientôt une garantie suffisante ; le prince déchu fut étouffé dans son lit. Sous les Song et sous les dynasties suivantes des Ts'i (479-501), des Leang (502-556) et des Tch'en (556-580), Nankin agrandi et prospère, couvert de palais et de temples somptueux, demeura la capitale des princes vraiment chinois, cependant que la Chine du nord restait aux mains des envahisseurs tartares. L'unité de l'empire ne fut refaite que par les 隋 Souei en 589. Fixés dans le nord, ayant leur capitale à Tch'ang-ngan, puis à Lo-yang, ils voulurent anéantir le souvenir des dynasties qui, pendant une scission de près de trois siècles, avaient régné dans le sud : l'enceinte de Kien-k'ang fut rasée, « une portion même du terrain enfermé dans les murailles fut transformé en cultures ». Après quoi, entre la « Ville de pierre » à l'ouest, et l'ancien Kien-k'ang à l'est, on construisit une nouvelle ville, de moindre importance, qui fut appelée 蔣州 Tsiang-tcheou.

Tsiang-tcheou ne jouit pas d'une longue fortune. En 618, Kong-ti des Souei abdiquait par force en faveur de 李淵 Li Yuan, qui fondait la grande dynastie des T'ang (618-906), avec Tch'ang-ngan pour capitale. La paix rendit à Nankin un peu de son ancienne prospérité, l'ancienne ville se couvrit à nouveau de riches constructions ; elle porta sous les T'ang divers noms, mais surtout celui de 昇州 Cheng-tcheou. Quant à Tsiang-tcheou, ses murs désertés ne tardèrent pas à couler.

Lorsqu'à la fin du IX<sup>e</sup> siècle le pouvoir des T'ang s'émietta entre une multitude de princes rivaux, Nankin passa aux mains du « roi de Wou » 楊行密 Yang Hing-mi et de ses fils, qui lui rendirent son nom de Kin-ling. C'est d'abord sous ce nom, puis sous celui de 江甯府 Kiang-ning-fou, qu'elle fut de 937 à 975 la capitale de la petite dynastie des T'ang méridionaux. Kiang-ning est redevenu de nos jours le nom officiel de Nankin.

Dès 960, les Song commencent à régner dans la Chine du nord ; ils ont choisi pour capitale 汴梁 Pien-leang (K'ai-fong-fou). En 975, le général 曹彬 Ts'ao Pin, qui avait mis pour le compte des Song le siège devant Nankin, contraignit à se rendre 李煜 Li Yu, le dernier souverain des Tang méridionaux. Nankin redevint alors Cheng-tcheou, puis fut érigé (1018) en une sorte d'apanage pour le 6<sup>e</sup> fils de l'empereur 眞宗 Tchen-tsong. D'après le *Yuan fong kieuou yu tche*, Nankin au XI<sup>e</sup> siècle « abritait 118.578 familles d'indigènes, et 49.865 d'étrangers au pays ».

Au début du XII<sup>e</sup> siècle, les empereurs Song, pour se défendre contre les Tartares Kitan, firent appel aux Tongouses Joutchen, les ancêtres des Mandchoux actuels. Les Joutchen en profitèrent pour s'établir solidement sous le nom de Kin dans la Chine septentrionale, et en 1127 les Song se voyaient forcés d'abandonner aux nouveaux-venus toute la moitié de leur empire au nord du Fleuve Bleu. Eux-mêmes, quittant K'ai-fong-fou, s'établirent d'abord à Nankin auquel on restitua le nom de Kien-k'ang qu'il avait déjà porté comme capitale de 317 à 589 (1127), puis ils gagnèrent Yang-tcheou (1127) et, deux ans après (1129), fuyant toujours devant la crainte des Joutchen, se rendirent à 臨安 Lin-ngan (Hang-tcheou) : après un nouveau séjour à Nankin, que les Kin avaient entre temps pris et incendié, c'est à Lin-ngan que la capitale des Song méridionaux fut définitivement fixée ; c'est là qu'un siècle et demi plus tard les Mongols les renversèrent définitivement (1276). Vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, la région de Nankin et de Tchen-kiang avait été le théâtre des luttes fameuses du tartare 兀朮 Wou-tchou et du général chinois 岳飛 Yo Fei, que le roman 精忠記 *Tsing tchong ki* a popularisées. Nankin fut pris par les Mongols en 1275. Son importance avait sans doute bien diminué, car Marco Polo, qui parle longuement de Tchen-kiang, de Sou-tcheou, ne semble pas dire un mot de Nankin<sup>(1)</sup>. L'enceinte était cependant considérable, à en juger par la carte indigène que reproduit le P. G. (p. 152), et qui se rapporte, il est vrai, à une époque un peu plus tardive, puisque la région de Nankin y porte le nom de 集慶路 Tsi-k'ing-lou, qui ne date que de 1330.

Nankin profita de la réaction chinoise contre les Mongols. Depuis quatorze siècles, le vrai centre de la population chinoise s'était déplacé vers le sud, sous les coups répétés des envahisseurs tartares. C'est de la région du Fleuve Bleu, au début de notre ère presque étrangère à la Chine propre, que naquit la dynastie nationale des Ming. Son fondateur, 朱元璋 Tchou Yuan-tchang, qui porta ensuite le nom de règne de Hong-wou, était un nankinois de petite naissance et que la misère avait quelque temps jeté dans un temple. Il quitta bientôt le froc et prit l'épée. Dès 1356 il était maître de Nankin, à qui il donna le nom officiel de 應天府 Ying-t'ien-fou. En 1368 enfin, « âgé de 41 ans, maître de la moitié de l'empire, vainqueur présumé du souverain des Yuan qui lui abandonnait Pékin, siège de ses états, Tchou Yuan-tchang accepta le titre d'Empereur, assignant le nom de 大明 Ta-ming à sa lignée dynastique, « la dynastie resplendissante. »

Cependant, bien que cette proclamation se fût faite à Pékin, dans l'ancien palais des Yuan<sup>(2)</sup>, Hong-wou ne semble pas avoir songé à s'y fixer. Au 8<sup>e</sup> mois, un édit déclara Ying-t'ien-fou (Nankin) « capitale du sud » (南京 *nan-king*), tandis que K'ai-fong-fou, redevenue métropole comme sous les Song, était appelée « capitale du nord » (北京 *pei-king*)<sup>(3)</sup>. On voit par là que Nankin reçut le nom sous lequel il est exclusivement connu en

(1) Le P. G. (p. 151) dit que Marco Polo visita Sou-tcheou et Nankin vers 1270 et qu'il nomme cette dernière ville *Gi-len-fou*, « romanisation italienne » de Kin-ling. Mais Marco Polo arriva au plus tôt à la cour de Koubilai en 1275 (cf. Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, 1903, introduction, p. 21) ; de plus le nom de *Gi-len-fou* n'apparaît pas dans la relation ; enfin on ne voit pas pourquoi Marco Polo aurait cité Nankin sous cet ancien nom de Kin-ling, quand la ville s'appelait alors officiellement Kien-k'ang.

(2) Cf. de Mailla, *Hist. génér. de la Chine*, X, 16.

(3) Cf. Delamarre, *Histoire de la dynastie des Ming*, p. 13.

Europe avant que ce nom eût été consacré par opposition à celui du Pékin actuel, qui ne devint capitale du nord qu'au XV<sup>e</sup> siècle.

C'est Yong-lo, le 3<sup>e</sup> empereur Ming (1403-1424), qui opéra ce transfert. Le détail en est encore assez obscur, et le P. G. se tait sur ses causes. Après s'être emparés de Yen-king (Pékin), les Ming l'avaient à peu près ruiné et avaient changé son nom en 北平 Pei-p'ing. Dès la première année de son règne (1403), Yong-lo donna à Pei-p'ing le nom administratif de 順天府 Chouen-t'ien-fou, et la désigna comme capitale du nord, 北京 Pékin (1) : ces deux appellations ont survécu jusqu'à nos jours. Par son ordre, murailles et palais furent peu à peu reconstruits ; en 1409, l'empereur commença à venir séjourner temporairement dans sa nouvelle capitale ; le changement définitif eut lieu en 1421 (2). L'ancienne métropole, quoique délaissée, garda son titre de « capitale du sud », et son nom administratif fut changé en celui actuel de 江寧府 Kiang-ning-fou (3).

Les Mandchoux, parvenus au trône de Chine en 1644, gardèrent la capitale des Ming. Nankin resta un centre intellectuel important, mais sans grand rôle politique. Elle ne fut plus capitale que lors du triomphe éphémère des rebelles T'ai-p'ing (1853-1864) et paya ce retour de fortune des ruines et des massacres qui marquèrent le triomphe des Impériaux.

Telle est dans ses lignes principales l'histoire politique de Nankin à travers les âges. Le P. G. l'expose avec un grand luxe de détails. La compilation du P. de Mailla lui a donné la trame des événements. Il s'est servi, comme sources indigènes, des 志 *tche* ou descriptions provinciales, préfectorales, cantonales, et a utilisé certains ouvrages d'érudits nankinois, tel le 白下瑣言 *Pai hia so yen* de 甘熙 Kan Hi qui semble plein de renseignements intéressants. D'autre part, le P. G. a reproduit les 17 plans du précieux atlas historique 金陵古今圖考 *Kin ling kou kin t'ou k'ao*. Il semble que certains ouvrages fort importants lui aient échappé : la grande rareté du 建康實錄 *Kien kang che lou* en 20 k., composé sous les Tang par 許嵩 Hiu Song, rend facilement compte du peu de notoriété de l'ouvrage, mais il eût été bien facile de trouver des éditions du 南唐書 *Nan t'ang chou* de 馬令 Ma Ling ou de celui de 陸游 Lou Yeou, qui datent tous deux du temps des Song. Enfin le P. G. a fait appel à l'épigraphie, et on trouve à la fin de l'ouvrage une excellente reproduction de l'inscription chinoise de 1294 en caractères chinois et phag's-pa qui est conservée à Song-kiang-fou (4). Deux appendices préparés par le P. Mathias Tchang, et formant l'un une carte des sépultures impériales à Nankin, l'autre une étude sur la numismatique ancienne de la région, n'ont pu trouver place dans cet ouvrage déjà volumineux et seront publiés à part ultérieurement. Les illustrations font honneur aux ateliers de la Mission, dans lesquels elles ont été exécutées.

La mort prématurée du P. Gaillard a privé son ouvrage d'une dernière révision ; c'est ce qui explique un certain nombre d'erreurs de dates ou de faits. Comme l'ouvrage, qu'il faut

(1) *Ibid.*, p. 147. Le P. G. écrit par erreur 1402 pour 1403.

(2) Le P. G. penche pour 1420, sur l'autorité de l'ouvrage de l'abbé Delamarre, p. 192 ; mais le P. G. a mal lu son auteur, qui dit nettement 1421.

(3) Le P. G. (p. 159) croit que Nankin porta jusqu'à la chute des Ming (1644) le nom de Ying-t'ien-fou que lui avait donné le futur Hong-wou en 1356. Mais de Mailla (*Hist. gén.*, X, 152) dit que, lors du transfert de la capitale à Pékin, Nankin reçut son nom administratif actuel de Kiang-ning-fou ; on a vu plus haut que ce nom remonte au moins au X<sup>e</sup> siècle.

(4) Cette inscription a déjà été publiée par Pauthier dans le *Journal Asiatique* de janvier 1862 ; mais la traduction de Pauthier n'est pas irréprochable, et la planche reproduisant l'inscription ne paraît pas jointe à tous les exemplaires du *Journal* ; elle manque en tout cas au volume de notre bibliothèque. Le texte en écriture phag's-pa n'est que la *transcription* du texte chinois, contrairement à ce que croyait le P. G. (p. 294). — Le P. G. signale d'après les ouvrages d'histoire locale une autre stèle mongole qui se trouvait au temple de Confucius à Kin-joung près Nankin, mais elle aurait disparu aujourd'hui.

souhaiter qui fasse entreprendre quelque travail analogue sur d'autres villes de Chine, fera longtemps autorité pour l'histoire de Nankin, je crois bon d'en dresser une sorte d'erratum.

P. 1, n. 2. — Le nom de « capitale du sud » apparaît pour notre Nankin dès 1368 (cf. p. 164). Quant à l'habitude d'avoir plusieurs capitales, elle est commune aux Song, aux Leao, aux Kin, aux Yuan, enfin aux Ming. Les Song avaient déjà quatre capitales (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 312).

P. 2, n. 2 *in fine*. — Lire Playfair au lieu de Mayers.

P. 6, n. 1. — Le règne de Souen K'iuân cesse en 252 et non 257.

P. 14, n. 2. — « La collection 四庫全書 éditée par K'ien-long, a été donnée par lui à des familles de Canton, Hang-tcheou, Yang-tcheou qu'il voulait spécialement honorer. Elle compte des milliers de tomes dont le seul abrégé remplit 120 volumes ». Il y a là de grosses erreurs. Le *Sseu kou ts'iuân chou* est le nom qui fut donné par K'ien-long à la collection d'imprimés et de manuscrits réunie à Péking par son ordre en recherchant des livres par tout l'empire. C'est le catalogue qui en est souvent désigné sous le nom de *Catalogue impérial*. Jamais on n'a « édité » cette collection qui comprend d'ailleurs beaucoup d'imprimés; les textes rares publiés par ordre de K'ien-long forment la série tout indépendante des éditions en caractères mobiles du Wou-ying-tien. Peut-être est-ce de ces derniers ouvrages qu'a voulu parler le P. G. Enfin K'ien-long, ayant beaucoup de « doubles », avait constitué dans le bassin du Yang-tseu trois grands dépôts dont on pouvait, je crois, emprunter les volumes, et qui en tout cas vendaient des copies. Ces dépôts ont disparu dans les troubles du XIX<sup>e</sup> siècle. Le plus connu s'appelait le 文蘭閣 Wen-lan-ko, et les bibliophiles contemporains recherchent les manuscrits qui en proviennent. (Cf. *China Review*, II, 319.)

P. 15, l. 12 et p. 237, n. 1. — Kyôto 京都 ne signifie nullement la « cour de l'ouest », mais seulement la « capitale ».

P. 25, l. 19. — Wei-wang était roi de Tch'ou, non de Yue.

P. 28, l. 2. — Souen-wou n'est pas le nom d'un empereur, mais d'une dynastie.

P. 29, l. 15. — Souen K'iuân est mort en 252, non en 251; l. 27. — Il faut sans doute lire Ve siècle au lieu de IIe siècle, et le raisonnement n'est pas convaincant.

P. 30, l. 13. — Au lieu de 20 ap. J.-C., lire 200 av. J.-C.

P. 31, l. 5. — Lire la 13<sup>e</sup> et non la 3<sup>e</sup> année *kien-ngan*.

P. 34, n. 1. — La capitale des Chou Han était à Tch'eng-tou, et non à Lo-yang.

P. 34, n. 2. — Lire 金 *Kin* Cheng-t'an, et non *Tchen* Cheng-t'an.

P. 39. — 緝 se prononce *tch'en* et non *lin*.

P. 55, 56 etc. — 壺 ne se prononce pas *k'ouen*, mais *hou*.

P. 59, n. 1. — Il est inexact d'identifier les çramanas aux chamanes autrement qu'au point de vue étymologique, et même à ce sujet les opinions divergent.

P. 60 et ss. — Tout l'exposé des débuts du bouddhisme en Chine est erroné; il aurait mieux valu le supprimer.

P. 64, n. 1. — Lire *Tu ts'ing yi t'ong tche*.

P. 67 et 255. — Aux traductions de Fa-hien par Rémusat et par Beal, il faut ajouter celles de Giles et surtout de Legge.

P. 71, n. 1. — Açoka ne vivait pas mille ans avant notre ère: il n'était pas davantage contemporain d'Alexandre.

P. 78, 89, 99. — Lire partout 藉 et non 藉.

P. 90, l. 23. — Le *K'i-lin* n'est pas un « lion »; la traduction traditionnelle par « licorne » est préférable.

P. 97, n. 1. — Je ne sais où le P. G. a vu que Wou Tao-tsen fût un bouze.

P. 120, l. 7. — Supprimer la date de 620; l. 22. — Au lieu de 598, lire 589.

P. 122, l. 3. — Lire 618 au lieu de 620.

P. 135, titre. — Les Song du nord résidèrent toujours à K'ai-fong-fou, mais ils avaient quatre « capitales », et c'est au titre d'une de ces capitales nominales que Lo-yang (Ho-nan-fou) fut aussi métropole des Song septentrionaux.

P. 136, l. 6. — Lire 975 et non 974. Le récit que le P. G. met sur le compte de l'empereur, sur la foi de du Halde, se rapporte en réalité au général Ts'ao Pin, à qui il est bien attribué par de Mailla, s. a. 975.

P. 139, n. 2. — Au lieu de « les 燕 Yen ou Mongols », lire « les 元 Yuan ».

P. 157, note. — L'auteur du *Ming che* (ou *tch'ao ki che pen mo* est correctement nommé 谷應泰 Kou Ying-t'ai dans de Mailla (et non Fou Yi-tsién) ; le P. G., qui cite de Mailla, a mal lu le texte.

P. 185, note *in fine*. — 旻 *min* n'est-il pas une mauvaise lecture pour 昊 *hao* ?

P. 198. — Le *Yong lo ta tien* n'est ni un « Code de la dynastie des Ming », ni un « Code des usages des Ming ». Cette erreur extraordinaire du P. de Mailla (*Hist. gen.*, X, 167) se retrouve dans l'appendice du *Dictionnaire* de Perny (123, IX). Le *Yong lo ta tien*, dont on sait le sort malheureux au cours du siège des Légations en 1900, était une colossale encyclopédie, dont les soi-disant extraits étaient parfois composés d'ouvrages entiers de tous les genres et de toutes les époques.

P. 234, n. 1. — La base de la compilation du P. de Mailla est le *Tong kien kang mou*, et non Sseu-na Ts'ien, qui n'eût pu d'ailleurs servir que pour l'époque ancienne.

P. 237, l. 5. — Lire 世祖 Che-tsou. Che-to, que donne le texte, est le nom du prince Li actuel.

P. 250, l. 15. — M<sup>r</sup> de Laimbeckhoven avait-il donc repris comme nom chinois le nom même de Verbiest ?

P. 256, l. 2. — La première ambassade portugaise en Chine n'est pas de 1517, mais très probablement de 1514.

P. 256, *in fine*. — La Compagnie des Indes n'a pas cessé d'exister en 1834 ; elle a duré jusqu'en 1858.

P. PELLIOU.

K. HEMELING. — *The Nanking kuan-hua*. Chang-hai, Statistical department of the Inspectorate General of Customs, 1902, in-8°, 107 pp.

Dans ce petit livre sur le *kouan-houa* de Nankin, toute question de lexicographie ou de syntaxe est volontairement écartée. Outre les explications nécessaires sur la méthode de transcription, sur les principales différences phonétiques qui séparent le pékinois et le nankinois, M. H. donne deux tables, l'une des sons nankinois, qui sont, question de ton à part, au nombre de 347 ; l'autre, plus considérable, énumère les principaux caractères qui se prononcent à chacun des tons de ces 347 sons. Ces tables paraissent avoir été établies avec un soin remarquable.

Les dissimilitudes du pékinois et du nankinois peuvent être envisagées en deux groupes : le premier groupe comprendra les changements qui s'exercent, sans exception, sur toute une série de sons ; dans le second groupe au contraire, on rangera les altérations accidentelles, propres à un caractère en particulier, ou à quelques-uns seulement dans une série ; ce second groupe peut naturellement être presque indéfiniment grossi, puisqu'on devrait pour l'épuiser passer en revue tous les mots du dictionnaire et tous les termes de la langue populaire.

Les différences essentielles entre le pékinois et le mandarin du sud en général, dont le nankinois n'est qu'une variété, sont au nombre de trois : 1<sup>o</sup> *k* et *ts* initiaux devant *i* sont confondus en pékinois, séparés dans le mandarin du sud ; 2<sup>o</sup> *h* et *s* initiaux devant *i* sont confondus en pékinois, séparés dans le mandarin du sud ; 3<sup>o</sup> le mandarin du sud prononce encore au *jou-cheng* les mots qui avaient anciennement une consonne finale sourde (*k*, *t*, *p*), au lieu que le *jou-cheng* a disparu en pékinois et que les mots anciennement au *jou-cheng* y sont aujourd'hui répartis entre les autres tons. Mais il est intéressant dans la pratique de voir comment ces règles s'appliquent dans les diverses provinces ; M. H. nous permet de nous en rendre compte pour le nankinois.

1<sup>o</sup> Sur le premier point, M. H. dit « qu'une partie des *ch* (anglais) initiaux du pékinois devant *i* et *ü* (= *notre iu*) se change en *ts* à Nankin », mais il ne paraît pas voir le motif de ce « changement ». Le *ch* anglais est la notation qui représente dans le système de Wade la palatale sourde non chuintante, qui a remplacé à Pékin les *k* et les *ts* initiaux de la langue plus ancienne (1). La distinction des *k* et *ts* initiaux s'étant maintenue dans le mandarin du sud, il n'est pas exact de dire que le *ch* pékinois (orthographe anglaise) s'y change parfois en *ts*; c'est le *ts* original qui s'est changé à Pékin en *ch*. L'examen des tables de M. H. montre d'ailleurs que tous les mots qui en pékinois commencent par *ch* anglais et en nankinois par *ts* (devant *i*) sont bien des mots pour lesquels les dialectes et les dictionnaires nous garantissent anciennement l'initiale qu'ils ont gardée en nankinois. Reste la deuxième série des mots en *ch* anglais devant *i* ou *ü* (= *iu*) du pékinois : ceux qui commençaient étymologiquement par une gutturale. Pour ceux-là, M. H. maintient le *ch* de Wade (2), et dit que cette notation représente devant *i* ou *ü* (= *iu*) pour le nankinois une prononciation intermédiaire entre le *j* de *jingle* et le *g* de *yiddy*, ou plus exactement, d'après la suite de son explication, une palatale sonore non chuintante. Or telle est à peu près en pékinois la valeur de cette initiale pour les mots de cette série, à cette différence près que nous passons de la sourde à la sonore. Mais, s'il est possible que la prononciation nankinoise se rapproche plus de la sonore que la prononciation de Pékin, il ne faut pas oublier que les Chinois, qui, au moins à l'époque contemporaine, ne savent pas distinguer entre sourdes et sonores (3), ont une prononciation intermédiaire qu'il est souvent difficile de classer, et que là où les Allemands, les Français, les Anglais transcrivent par des sourdes, les Russes transcrivent en général par des sonores. La prononciation indiquée par M. H. est donc de toute façon très proche du pékinois, et ainsi à Nankin également la gutturale initiale devant *i* serait devenue une palatale. Il reste cependant un doute : M. H. ajoute que dans la langue vulgaire ce *ch* est souvent prononcé distinctement comme le *g* de *giddy*, c'est-à-dire avec la gutturale étymologique, mais de sourde devenue sonore. Il faudrait donc rechercher si la prononciation palatale n'est pas un effet dans les classes élevées de la contamination du pékinois, auquel sa qualité de langue de la cour vaut, dit-on, d'être regardé par tout l'empire comme le parler élégant.

2<sup>o</sup> En pékinois, *h* et *s* initiaux devant *i* se sont confondus en une prononciation sibilante qui répond à *ch* de l'allemand *China*, mais avec prédominance de la sifflante sur l'aspiration. Ici encore le système Vissière maintient la distinction étymologique, mais la transcription de Wade rend uniformément les deux séries par *hs*. M. H. rétablit la sifflante dentale *s*, qui est nettement prononcée comme telle à Nankin, mais il conserve le *hs* de Wade pour noter le *h* étymologique. Ici encore donc, il y a une prononciation qui se rapproche légèrement du pékinois ; elle en diffère cependant en ce qu'au dire de M. H., c'est l'aspiration qui domine à Nankin sur la sifflante.

3<sup>o</sup> Les mots étymologiquement au *jou-cheng* n'ont en général pas varié en nankinois ; il y a cependant des exceptions : par exemple pék. 戛 *tsèi* (étymol. *tsó*) que M. H. prononce *tsouéi*, ou pék. 戛 *tsó* (étymol. *tsó*) qu'il écrit *tsó* et *ts'ó*.

4<sup>o</sup> En dehors de ces trois grandes catégories, dont l'étude s'impose quelque dialecte du mandarin du sud qu'on compare au pékinois, on peut noter cette règle que toutes les initiales *ng*

(1) Le système de transcription Vissière, que nous suivons, maintient toujours la distinction étymologique des *k* et *ts* initiaux (ex : *king* et *tsing*) et ne permet pas par suite de noter leur prononciation palatale pékinoise. Cette prononciation palatale en effet n'est à aucun degré celle de *tch* dans *tche* ou *tchou* (que les Anglais cependant notent également par *ch*) ou de *c* dans la prononciation courante du sanscrit ; c'est la véritable palatale sourde non aspirée transcrite *ch* en annamite et *c* en cham.

(2) Telle est également la transcription adoptée pour les initiales nankinoises dans un tableau de M. Forke (*China Review*, XXI, 191 ss.).

(3) Il faut cependant faire une exception pour la sifflante chuintante : ainsi le pékinois distingue *chouei* et *jouei*, *chang* et *jung*.

(ngo, ngan) (1) et le *w* initial devant *o*, *ou* (*wo*, *wou*) du pékinois disparaissent en nankinois pour ne laisser subsister que l'émission vocalique. On a donc les mots pékinois 我 *wò*, 臥 *wò*, 惡 *ngò*, 訛 *ngò* transcrits uniformément par *o*, aux divers tons, et 恩 *ngèn*; 安 *ngân* par *ên*, *ân*. Pour *ng*, la nasalisation initiale du pékinois est déjà beaucoup plus faible que notre transcription ne le laisse croire; Wade ne la note pas; il n'est pas surprenant qu'elle ait totalement disparu en nankinois. La confusion des séries *ng* et *w* existe d'ailleurs parfois aussi dans le nord: c'est ainsi que 我 *wò* devrait être *ngò*; elle est parfois ancienne: 惡 a historiquement les deux prononciations *ngo* et *wou*. Il est important de noter ces particularités du nankinois, puisque le traitement est différent dans les autres variétés du mandarin du sud. C'est ainsi qu'au Sseu-tch'ouan, selon le dictionnaire des Missions étrangères, la gutturale l'emporte souvent sur la nasale dans les mots de la série en *ng*, ce qui a amené les missionnaires à transcrire 安 *ngân* par *gân*, 恩 *ngèn* par *guèn* (l'*u* de *guèn* est inutile; les missionnaires l'ont ajouté pour qu'on prononce le *g* dur).

5<sup>o</sup> *n* et *l* initiaux ne sont jamais distingués en nankinois. Ainsi 涼 *leang* et 娘 *niang* (2) s'y prononcent de même. La confusion existe parfois en pékinois. Ex: 弄 *nong* et *long*.

6<sup>o</sup> Enfin il est une autre particularité de la prononciation nankinoise qui amène la confusion entre deux séries étymologiquement très distinctes: le nankinois confond absolument les deux seules nasales finales (*n* et *ñ* ou *ng*) que connaisse le pékinois (3), et prononce indifféremment *ken* ou *keng*, *san* ou *sang*, *sin* ou *sing*; dans les cas où la séparation est maintenue en apparence, comme entre *sun* et *sung* de l'orthographe anglaise, c'est-à-dire *souen* et *song* de notre transcription, il faudrait rechercher si la vocalisation, qui diffère en réalité assez fort dans les deux mots, est pour quelque chose dans ce maintien. Enfin, dans les cas où le pékinois et la prononciation mandarine théorique n'ont pas après une même émission vocalique la double série des nasales dentale et gutturale, par ex. pour *siang* qui n'a en aucune variété du mandarin une contrepartie *sian*, ou *souan*, en face duquel on n'a pas à mettre de mot *souang*, M. H. retient la transcription théorique et pékinoise seule, et ne laisse pas le choix pour un même caractère entre *souan* et *souang* comme il le fait pour *kouan* et *kouang*. Mais il faudrait s'assurer que cette différence dans ses notations est bien conforme à la réalité, et que ce n'est pas l'absence théorique des formes *sian* et *souang* qui l'a empêché de les entendre. La confusion de la nasale dentale et de la nasale gutturale est sporadique en pékinois, par ex. dans 肯 *k'en*, théoriquement *k'eng*, ou dans 拚 *p'ing* qui flotte entre *p'in* et *p'ing*. D'après le Dictionnaire des missionnaires du Sseu-tch'ouan, la confusion est constante dans cette province entre les finales *en* et *eng* qui passent toutes à *en*, mais ne se produit pas, sauf exception, entre *an* et *ang* (4).

Si nous passons maintenant aux différences en quelque sorte accidentelles, ou plutôt dont on ne voit pas à première vue qu'on puisse donner d'explication, voici celles qui m'ont frappé:

7<sup>o</sup> Différences d'initiales. — La plus importante semble être le passage fréquent, mais non constant, de *s* à *ts'*, de *ch* à *tch'*. Ainsi 隨 *souèi* se prononce *souèi* et *ts'ouèi*; 徐 *siù* devient *ts'ü*; 祥 *siang*, 詳 *siang*, 庠 *siang*, passent uniformément à *ts'iang*; 姝 *chou*, 支 *chou*, deviennent *tch'ou*; 著 *chou*, 黍 *chou*, 鼠 *chou* deviennent *tch'ou*. Pour certains mots, la double prononciation existe en pékinois: par exemple 櫃, en nankinois *tch'ou*, qui se prononce

(1) Sauf dans certains mots de la série *ngai* qui passe à *yai*; l'*y* initial lui-même est sujet à certaines variations.

(2) La transcription de *leang* avec un *e* et de *niang* avec un *i* note, avec exagération, une différence vocalique qui n'est pas essentielle.

(3) Il semble bien que l'*u* final du pékinois réponde historiquement tantôt à *n*, tantôt à *m*; la distinction de ces deux nasales finales est maintenue dans certains dialectes.

(4) Les tables de M. Forke (*loc. laud.*) sont souvent en désaccord pour ces finales nasales avec celles de M. H.

à Pékin *chou* ou *tch'ou*. — *Ts* et *tch* initiaux sont parfois confondus. ex: 愁, pék. *tch'ou*, nank. *ts'ou*; 助, pék. *tch'ou*, nank. *tsou*; 楚, pék. *tch'ou*, nank. *ts'ou*; 初, pék. *tch'ou*, nank. *ts'ou*. — Les initiales *m* et *n* sont moins flottantes qu'en pékinois: ainsi on prononce à Pékin 謬 *mieou* ou *nieou*, 乜 *mié* ou *nié*, mais à Nankin seulement *mieou* et *mié*. — Les sillantes initiales diffèrent parfois dans les deux parlers: 瑞, pék. *jouéi*, nank. *chouéi*; 數, pék. *chou*, nank. *sou*; 省, pék. *sing* et *chéng*, nank. *séng*; 事, pék. *che*, nank. *sseu*. — 瘦, pék. *yíng*, est prononcé *èn* ou *éng* (cf. *èn* au Sseu-tch'ouan). — Quelques différences sont difficilement explicables: 芬, pék. *hāng*, nank. *k'án* ou *k'áng*; 示, pék. *chě* (sauf comme nom de lieu, où on trouve *k'i*), nank. toujours *k'i*: la prononciation *liu* pour 女 *niú* est bien étrange.

8<sup>o</sup> *Aspiration*. — M. H. dit (p. 29) qu'à l'exception du changement fréquent de *s* en *ts'* (et, devrait-il ajouter, de *ch* en *tch'*) « il n'y a pas pratiquement de mots qui diffèrent quant à l'aspiration dans les deux dialectes ». Sans avoir poussé la recherche bien loin, j'en ai cependant relevé quelques-uns, et je crois que la liste pourrait être facilement allongée. Ex: 概, pék. *kiáng*, nank. *k'íáng*; 概, pék. *kái*, nank. *k'ai*; 概, pék. *téng*, nank. *t'éng*; 迴, pék. *k'ióng*, nank. *kiün* et *kióng*; 昨, pék. *tsó*, nank. *tsó* et *ts'ó*.

9<sup>o</sup> *Semi-voyelle médiane w (ou)*. — Les Chinois distinguent des sons à « bouche ouverte », ex. *lan*, et à « bouche fermée », ex. *louan*. La semi-voyelle médiane tombe souvent en nankinois devant *o*. Ex: 火, pék. *hoüo*, nank. *hò*; 果, pék. *kouo*, nank. *kò*; les séries *houo*, *kouo*, *louo*, *mouo*, *souo*, *tsouo*, *pouo* (1) n'existent pas en nankinois. Il faut noter que même pour les séries *ho* et *houo*, *ko* et *kouo* dont l'existence est le mieux attestée historiquement, et qui subsistent incontestablement en pékinois, il y a toujours des flottements; c'est ainsi que la prononciation 哥哥 *kouó-kouó* pour *kó-kó*, « frère aîné », n'est pas tout à fait ignorée en pékinois où elle est regardée comme spéciale aux campagnards. — Devant les autres voyelles que *o*, la semi-voyelle est généralement maintenue en nankinois; il faut cependant noter 端, pék. *tch'ouái*, nank. *tch'ai*. — Les mots des séries *nei* et *lei*, flottants en pékinois, ont en général une semi-voyelle *w* médiane en nankinois: 雷, pék. *lei*, nank. *louéi* (*nouéi*); 累, pék. *lei*, nank. *louéi* (*nouéi*); 餽, pék. *louéi*, nank. *louéi* (*nouéi*); 內, pék. *nei*, nank. *nouéi* (*louéi*). — Le mot 屢, pék. *lù*, se prononce en nank. *louéi*. — Nankinois mis à part, quelques auteurs insèrent la semi-voyelle médiane *w* après la labiale sourde sans raison bien apparente; c'est ainsi qu'on trouve des graphies comme 潘 *p'ouan* (*p'wan*) dans les *Notes of Chinese Literature* de Wylie, alors qu'une telle série phonétique n'existe pas plus en pékinois qu'en nankinois.

10<sup>o</sup> *Différences vocaliques*. — Elles sont beaucoup plus fuyantes, plus difficiles à noter graphiquement que les différences consonantiques. Beaucoup proviennent de la prononciation très brève des mots au *jou-cheng*. M. H., tout en indiquant qu'il y a des modifications, s'est abstenu d'en indiquer le détail; il ne saurait donc être question de les étudier ici. Je me borne à signaler quelques anomalies: 吹, pék. *tch'ouéi*, nank. *tch'ouái*; 墓, pék. *móu*, nank. *mó*; 茂, pék. *maó*, nank. *meou*; 速, pék. *sou*, nank. *sou* et *saó*; 屢, pék. *lù*, nank. *louéi*; 軒, que Giles prononce *hién*, a très fréquemment à Péking la prononciation *hiuān* que M. H. indique pour Nankin; 斜, pék. *sié* et *siá*, nank. *sié* et *siá*.

11<sup>o</sup> *Finales*. — Il a été question plus haut de la confusion nankinoise de *n* et *ny* finaux. On peut regarder comme appartenant au même ordre de faits les prononciations 迴, pék. *k'ióng*, nank. *kiün* et *kióng*; 橫, pék. *hěng*, nank. *houén*; 蚌, pék. *hěng*, nank. *hiün*. Mais la différence la plus curieuse provient de la chute ou de l'addition de certaines nasales finales. On sait

(1) L'insertion de la semi-voyelle dans les séries *louo*, *mouo*, *souo*, *tsouo*, *pouo* est très irrégulière en pékinois; la transcription Vissière ne distingue que *ho* et *houo*, *ko* et *kouo*. La série *chouo* existe en nankinois comme en pékinois, représentée par 說 *chouó*, mais sans série correspondante *cho*: l'existence de *cho* est contestée pour le pékinois.

que le chinois connaît historiquement des caractères qui ont deux prononciations, l'une à nasale finale, ex. *tan*, l'autre à ancienne explosive finale aujourd'hui disparue en mandarin, mais qui a laissé cette trace que tous les mots ainsi altérés sont prononcés au *jou-cheng* : telles sont les deux prononciations *tā* (anc<sup>1</sup> *tat*) et *tan* de 担. Ici nous sommes également en présence de mots qui dans le pékinois, dans les autres régions de parler mandarin que celle de Nankin, et dans les dictionnaires, ont une nasale finale, alors que le mot a perdu cette nasale en nankinois et se termine par une voyelle. En apparence donc le cas est similaire à celui de *ta* et *tan*, mais en apparence seulement, car ces mots ne sont pas au *jou-cheng*, mais au *k'iu-cheng* : c'est-à-dire qu'à aucun moment une explosive finale n'y a tenu la place de la nasale (1). Ce n'est pas sur quelques exemples qu'on pourrait établir la théorie de ce changement (2), mais il est vivement à souhaiter que la recherche soit continuée. J'ai relevé dans le livre de M. H. les mots suivants : 詮, pék. *ts'iuān*, nank. *ts'iuē*; 筮, pék. *ts'iuān* ou *ts'iuān*, nank. *ts'iuē*; 倩, pék. *ts'ien* et *ts'ing*, nank. *ts'ien* et *ts'ie*. — Enfin il y a un cas inverse, tout à fait anormal, où un mot au *k'iu-cheng*, sans nasale finale partout ailleurs, en a une en nankinois : 夜 *yé*, la « nuit », mot d'emploi constant, est en nankinois *yén* selon M. H.; cette prononciation est indiquée deux fois, et la place où elle est donnée garantit qu'il n'y a pas là une faute d'impression. Mais rien ne pourrait mieux montrer à quel point la dialectologie chinoise est encore dans l'enfance : le Rev. Mateer, dans son *Course of mandarin lessons*, donne précisément à sa table dialectale polychrome la prononciation nankinoise de 夜, et il la donne comme *yé*. Or l'édition de Mateer que je cite est de 1900; ce livre très répandu avait paru dès 1892, et aucun des nombreux confrères nankinois de l'auteur, qui vit au Chan-tong, ne lui a ainsi pendant huit ans signalé une prononciation que le sérieux du travail de M. H. donne tout lieu de croire qui est exacte.

12<sup>o</sup> *Changement de tons*. — Abstraction faite des mots au *jou-cheng*, il y a un bon nombre de mots qui n'ont pas le même ton en pékinois et en nankinois. Ces variations ne semblent pas soumises à des règles fixes. Ex : 諺, pék. et dict. *yén*, nank. *àn* et *yèn*; 孃, pék. et dict. *niào*, nank. *niao*; 賊, dict. *tsò*, pék. *tsèi*, nank. *tsouei*; 昨, dict. *tsò*, pék. *tsó*, nank. *tsó* et *ts'ò*; 屢, dict. *hià*, pék. *chá* et *hiú*, nank. *chà*; 顏, dict. *p'ó* et *p'ò*, pék. *p'ó*, nank. *p'ò*; 蟹, dict. et nank. *hiài*, pék. *hiái*; 涯, dict. et pék. *yai* ou *yá*, nank. *yā*; etc.

Ces quelques notes à propos de l'excellent syllabaire de M. H. n'ont d'autre but que de démontrer l'urgence, si on veut faire progresser l'étude phonétique du chinois, de dresser, en aussi grand nombre que possible, des tables de prononciation pour les quelques milliers de caractères usuels (3). Il ne suffit pas de dire que tel mot se prononce de telle façon en mandarin; le mandarin de T'ien-tsin n'est pas celui de Pékin; à plus forte raison celui de Pékin n'est-il pas celui du Sseu-tch'ouan; là où les Pékinois disent Hou-nan, les gens du Hou-nan, qui sont aussi classés parmi les populations de langue mandarine, prononcent Fou-lam; il n'en faut pas davantage pour établir que si on peut à la rigueur, avec le mandarin d'une région quel-

(1) Un cas paraît analogue en pékinois : 歉, qui se prononce tantôt *kié*, tantôt *kién* (le dictionnaire de Giles ne donne que cette dernière prononciation), n'a que des rimes au *k'iu-cheng*. Mais la question est compliquée par ce fait que certains dialectes le prononcent avec une consonne finale, ce qui suppose un *jou-cheng*, et c'est en effet au *jou-cheng* que M. H. porte ce mot pour le nankinois.

(2) On sait que la plupart des nasales finales sont pratiquement à peu près tombées dans certains dialectes, par exemple dans celui de Wen-tcheou.

(3) Je n'ai pas du tout l'intention de diminuer ici la portée des travaux dialectaux des missionnaires catholiques ou protestants, et je ne méconnais nullement la valeur des recherches phonétiques de M. Parker; je veux dire seulement qu'il y a un peu jusqu'ici de monographies de phonétique dialectale chinoise aussi patiemment et scientifiquement établies que celle de M. H.

couque, se faire comprendre tant bien que mal partout où le mandarin est parlé, la science ne peut se contenter d'une approximation qui ne fournit à la recherche linguistique qu'un fondement ruineux (1).

P. PELLIOU.

Père L. WIEGER. — *Rudiments de parler chinois. XI. Textes historiques 1.* Ho-kien-fou, 1903, in-16, 770 pp. et 9 cartes.

Les livres du P. W. ont trouvé dans le public français d'Extrême-Orient un chaleureux accueil. Sa grammaire avec syntaxe, ses lexiques ont aidé les débutants. Même les non-sinologues, omettant les pages de caractères, ont pris plaisir à lire les volumes d'*Usages populaires* ou de *Narrations vulgaires*, dont il a fallu faire de nouvelles éditions. Fidèle à son programme du premier jour et sans se laisser vaincre par la lassitude, le P. W. publie aujourd'hui le vol. XI, consacré aux *Textes historiques*, et qui comprendra deux parties. Il ne s'agit pas ici d'un récit suivi et méthodiquement conduit, encore moins d'une œuvre critique, car l'auteur repousse avec quelque dédain les « disquisitions savantes », les « spéculations vaporeuses » des « sinologues ». Les *Textes historiques*, conformément au titre, sont une suite d'extraits en original et en traduction, puisés aux historiens canoniques ou aux compilations de Sseu-ma Kouang et de Tchou Hi, et reliés les uns aux autres par une intervention discrète du traducteur. La première partie va des origines au milieu du premier siècle de notre ère (2).

P. P.

## Japon

Richard HILDRETH. — *Japan as it was and is.* Ed. with supplementary notes by K. Murakawa. Tôkyô, Sanshûsha, 1902. 1 vol. in-8°, XII-611 pp., 1 carte.

M. STEICHEN. — *The Christian Daimyôs. A century of religious and political history in Japan (1549-1650).* Tôkyô, Rikkyô Gakuin Press, [1903]. 1 vol. in-8°, XI-369 pp.

Pfarrer Hans HAAS. — *Geschichte des Christentums in Japan. I. Erste Einführung des Christentums in Japan durch Franz Xavier.* Suppl. des Mitth. der deutsch. Gesellsch. Ostasiens. Tôkyô, 1902. 1 vol. in-8°, XIV-304 pp., 1 portrait.

Le premier contact libre des Européens avec les Japonais a duré bien peu d'années, à peine trois quarts de siècle; depuis les édits de proscription des Tokugawa jusqu'à la seconde visite du commodore Perry en 1854, l'Europe n'eut plus d'autres rapports réguliers avec

(1) M. H. a joint lui-même à son livre une feuille d'erratum à laquelle il n'y a guère à ajouter. Notons cependant que 籾 p. 18, n° 230 est à corriger en 籾 comme à la p. 78; p. 107, n° 345, la répétition de 月 *yue* est une inadvertance. Je vois mal le fondement de la distinction entre 繞 *jûo* et 遶 *jûo*. 廟 n'est qu'une forme vulgaire de 廟; elle n'a pas de raison d'être ici.

(2) P. 11, l. 16, au lieu de 綱 *kang*, lire 通 *tong*; — p. 19, le P. W. attribue au mythe de P'an-kou une origine siamoise ou malaise, sur la foi de 任昉 Jen Fang. Je ne connais sous le nom de Jen Fang que le 迺異記 *Chou yi ki*; encore cet ouvrage est-il apocryphe, et le paragraphe sur P'an-kou, par lequel il débute, n'a pas du tout la précision que lui attribue le P. W., s'il s'agit bien du même texte.

le Japon que par les quelques Hollandais cantonnés, pour ne pas dire emprisonnés, dans l'île de Deshima 出島, en face de Nagasaki. Toutefois cela a suffi pour faire éclore toute une littérature considérable sur le Japon, dont Léon Pagès a dressé en 1859 un inventaire incomplet, mais déjà imposant (1), et pour donner à l'Europe des notions assez précises sur ce pays si lointain et si jaloux de sa solitude. Le succès prodigieux qui accueillit d'abord la propagande catholique au Japon avait fixé sur ce pays les yeux de toute l'Europe chrétienne, et les persécutions qui suivirent si soudainement ces heureux débuts eurent un retentissement non moins profond. Les lettres et les rapports des missionnaires, des triomphateurs du début et des martyrs du lendemain, furent recueillis, commentés, bien souvent aussi ornés et amplifiés, par de zélés compilateurs. Quelques relations de marchands et de voyageurs leur fournirent aussi un précieux contingent d'informations sur le cadre comme sur les péripéties du drame. Plus tard, durant la longue période de séclusion, les notions ainsi recueillies continuèrent à s'étendre par l'intermédiaire de l'établissement de Deshima. A vrai dire, les Hollandais eux-mêmes y furent pour peu de chose : et au cours de cette période, Isaac Titsingh fut à peu près le seul de leurs directeurs qui s'occupa d'autre chose que des intérêts mercantiles de la factorerie. Mais des savants étrangers, le Suédois Thunberg, et surtout les Allemands Kämpfer et von Siebold se couvrirent du pavillon de la compagnie pour soumettre secrètement le Japon à une enquête vraiment scientifique. Avant eux, on ne connaissait guère du Japon que l'histoire troublée de ses relations avec les missionnaires et les premiers marchands. Grâce à leurs travaux on commença à connaître quelque chose de son passé, de son organisation politique et sociale, de sa civilisation, de sa littérature, sans parler de sa faune et de sa flore. Sous leur impulsion on se mit aussi à étudier la langue, sur laquelle on n'avait jusque-là que les grammaires et les lexiques rudimentaires des anciens missionnaires. Avant la chute des Tokugawa et l'ouverture définitive du Japon, Siebold lui-même, l'universel Klaproth, Hoffmann, Pfizmaier, M. de Rosny jetèrent les premiers fondements de la philologie japonaise. En somme, Hildreth avait le droit d'écrire en 1855 (p. II) : « Avec tout ce que l'on dit de la séclusion du Japon, il y a peu de pays de l'Orient que nous ayons les moyens de connaître mieux, ou aussi bien. »

Il s'en faut que cette ancienne littérature ait perdu tout intérêt. Même aujourd'hui qu'il est possible d'avoir accès plus aisément aux textes japonais, elle reste, pour l'histoire des relations du Japon avec l'Occident, la source capitale. Les données japonaises sur ce sujet sont en effet d'une extrême pauvreté. Le gouvernement ombrageux des Tokugawa ne tolérait guère l'impression d'ouvrages concernant cet épisode, dont il aurait voulu effacer jusqu'au souvenir ; en particulier, la religion « perverse » était un sujet interdit. Les annales des familles daïmyales qui avaient été une fois chrétiennes, n'ont eu garde de mentionner ou du moins de trop mettre en lumière un évènement aussi fâcheux. De plus les allusions qu'on trouve par endroits aux Européens et aux missionnaires sont presque toujours empreintes de cet étrange parti-pris de malveillance que l'exemple du gouvernement avait fini par imposer à toute la nation. Bref, pour l'histoire du christianisme au Japon, les sources indigènes ne peuvent servir que de moyen de contrôle et d'appoint. Les travaux des voyageurs plus récents sont restés aussi, pour d'autres raisons, des documents précieux. La partie de l'œuvre de ces pionniers des études japonaises qui a le plus perdu, c'est naturellement celle qui leur a coûté le plus d'efforts et mérité le plus d'honneur, je veux dire la partie proprement scientifique. Mais ces savants étaient aussi des observateurs avertis, et leurs récits nous donnent sur les mœurs et la vie du peuple japonais à l'époque féodale des renseignements qu'on chercherait en vain ailleurs ; à ce point de vue, le récit du voyage que fit Kämpfer à Edo avec l'ambassade hollandaise est un vrai trésor. Les Japonais eux-mêmes reconnaissent de plus en plus l'importance pour l'histoire de leur pays de ces ouvrages européens. On les trouve sans cesse cités et discutés dans

---

(1) *Bibliographie japonaise ou Catalogue des livres relatifs au Japon qui ont été publiés depuis le XV<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours*. Paris. 1859.

les articles de la *Recue historique* (*Shigaku Zasshi* 史學雜誌). Quelques-uns ont été depuis longtemps traduits en japonais, par exemple la compilation du P. Crasset. D'autres, qui étaient devenus à peu près introuvables, ont été purement et simplement réimprimés au Japon dans leur forme originale. C'est ainsi que M. Muratami a publié en 1899 le *Diary of Richard Cocks*, et en 1900, avec la collaboration de M. Murakawa, les *Letters written by the English residents in Japan, 1611-1623*. M. Murakawa vient d'ajouter un nouveau volume à cette collection, la compilation de R. Hildreth : *Japan as it was and is*.

L'ouvrage méritait cet honneur. Écrit en 1855, c'est-à-dire au lendemain du jour où l'action énergique de Perry avait mis fin à l'isolement séculaire du Japon et ouvert une nouvelle période de son histoire, il constituait une véritable encyclopédie de nos connaissances sur ce pays à cette date. A l'encontre de Charlevoix et de Léon Pagès, Hildreth ne s'en était pas tenu à l'histoire du christianisme au Japon : il avait étendu son enquête depuis la première mention de « Zipangu » dans le livre de Marco Polo, jusqu'à la mission américaine de 1854. La troisième édition (1861) conduit même le récit jusqu'à l'année 1860. Chemin faisant, il avait mis en lumière certains points restés jusque-là assez obscurs, notamment les anciennes relations des Anglais avec le Japon au début du XVII<sup>e</sup> siècle, et les tentatives des Russes dans les îles du Nord. Il avait de plus réuni tous les renseignements sur l'histoire, la constitution et les mœurs du Japon, épars dans les récits des voyageurs ; et au lieu de chercher à fondre toutes ces données d'origine et de date diverses dans une dissertation systématique, il avait eu le bon sens de les laisser à leur place et de donner tour à tour la parole aux différents auteurs. Son récit est composé pour la plus grande part d'extraits reliés par des analyses. Dans ces citations, Kämpfer occupe la place d'honneur, et c'est justice ; mais Hildreth lui a trop sacrifié Siebold. Tel qu'il est, son livre est le substitut d'une foule d'ouvrages qu'il est difficile de réunir, et il y avait intérêt à le rééditer. Il faut donc louer M. Murakawa de l'avoir fait. Il faut le louer surtout de l'avoir si bien fait. Il a cherché à reconnaître tous les noms propres qui apparaissent, sous les déguisements les plus bizarres, dans les récits des anciens voyageurs, et il y en a bien peu qu'il n'ait pas réussi à identifier. Une série de notes rejetées à la fin du volume complètent ou rectifient, en général d'après les sources japonaises, quelques-unes des affirmations de Hildreth. Enfin il y a un bon index, et la correction typographique laisse peu de chose à désirer. Malheureusement, cette édition, destinée en principe à mettre à la portée des travailleurs un texte à peu près introuvable, a été, par une inconséquence singulière, tirée à un nombre très restreint d'exemplaires ; le jour même où elle paraissait, elle était épuisée. Mais peut-être dans d'autres conditions n'aurait-elle jamais pu paraître. Il est fâcheux de voir s'étendre jusqu'au Japon les méfaits des maniaques de la bibliophilie, qui ont réussi si souvent en Europe à faire des anciens récits de voyage leur propriété exclusive.

Il va de soi que de toute cette histoire des relations du Japon avec l'Europe avant la restauration de Meiji, la période qui reste la plus intéressante pour nous est cette brève période du début, durant laquelle le Japon parut ouvrir librement ses portes aux idées et à la civilisation de l'Occident. Et ce n'est pas seulement en raison de son caractère dramatique et de ses émouvantes péripéties. Mais il y a, dans ce succès à la fois si éclatant et si peu durable du christianisme, quelque chose qui confond et dérouté de prime abord la critique historique ; et l'on pourrait dire que c'est l'un des trois miracles de l'histoire si féconde en surprises de ce pays, les deux autres étant la prodigieuse transformation qu'il subit aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles sous l'influence du bouddhisme et des idées chinoises, et la rapidité inouïe avec laquelle il s'est assimilé depuis trente-cinq ans la civilisation matérielle de l'Europe et de l'Amérique. Miracles apparents sans doute, et dont l'énigme se dissipe chaque jour avec la précision croissante de notre information. Déjà nous commençons à entrevoir avec assez de netteté les origines profondes de la révolution de Meiji et à discerner la nature et l'enchaînement des causes qui ont produit de si surprenants effets. Mais nous croyons qu'on n'arrivera à bien comprendre chacun de ces trois grands événements qu'à la lumière des deux autres. A trois reprises, et avec des différences circonstanciellees qui elles aussi sont instructives et révélatrices,

l'histoire s'est répétée. Ce sont des faits qui s'éclairent mutuellement, et dont la comparaison permet de circonscrire et de réduire à son minimum ce résidu nécessaire de l'analyse historique qu'est l'idiosyncrasie d'un peuple. Pour nous en tenir au sujet qui nous occupe aujourd'hui, nous croyons que l'accueil fait au bouddhisme au VI<sup>e</sup> siècle explique en partie celui qu'on fit au catholicisme dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup>, et nous croyons qu'inversement l'insuccès relatif de la propagande chrétienne à l'époque contemporaine aide à comprendre le succès qu'elle avait obtenu trois cents ans auparavant. Toutefois, s'il est possible d'indiquer dès maintenant la voie dans laquelle on trouvera la solution ou du moins les meilleurs éléments de la solution, il importe avant tout de bien déterminer les données mêmes du problème. Et c'est pourquoi nous sommes heureux d'avoir à signaler l'apparition presque simultanée de deux ouvrages d'une haute importance sur l'histoire du christianisme au Japon.

On peut bien dire en effet que si pour écrire cette histoire, les matériaux abondaient dans les relations des anciens auteurs européens, ils n'avaient jamais encore été mis en œuvre d'une manière satisfaisante. Les estimables travaux du P. Solier (1), du P. Crasset (2), du P. Bartoli (3) et du P. de Charlevoix (4), n'étaient que des compilations sans critique, où les faits avaient pris peu à peu les couleurs de la légende. Le livre même de Léon Pagès (5), qui marquait un progrès incontestable pour la richesse de l'information, n'était pas à l'abri de ce reproche, et de plus il n'était pas complet. Depuis cette époque (1870), on n'avait plus renouvelé cette tentative. Pour y réussir, trois conditions étaient à remplir. Il fallait d'abord s'appliquer à restituer aux noms japonais, si souvent défigurés dans les relations anciennes, leur forme correcte : tâche aujourd'hui assez facile. Il fallait en second lieu tenir compte des sources japonaises qui, malgré les insuffisances dont j'ai expliqué la cause, permettent cependant de préciser bien des points de détail, et surtout fournissent le cadre où se meuvent les événements. Mais surtout il fallait bannir résolument toute préoccupation d'apologétique et soumettre les documents européens aux méthodes d'une critique avertie. Bien souvent la légende avait fait subir aux faits les plus aisés à établir les plus étranges déformations. On voulait à toute force que François Xavier eût opéré des miracles et ressuscité des morts (6) : or il s'est constamment défendu lui-même de toute prétention aux mérites d'un thaumaturge (7). Il donne assez à entendre qu'il eut une peine réelle à acquérir la langue japonaise : or on lui prête une sorte de don des langues. Après son bref séjour à Kagoshima, il y laisse 300 convertis d'après Pagès, 800 d'après

(1) *Histoire ecclésiastique des îles et royaumes du Japon, depuis l'an 1542 jusqu'à l'an 1624*. Paris, 1627-1629, 2 vol.

(2) *Histoire de l'Eglise du Japon*. Paris, 1689, 2 vol.

(3) *Dell'istoria della Compagnia di Gesu l'Asia. Parte 2<sup>a</sup>, il Giappone*. Rome, 1660, 2 vol. La 1<sup>re</sup> partie (Rome, 1653, 1 vol.) contient une vie de St François Xavier.

(4) *Histoire de l'établissement, des progrès et de la décadence du christianisme dans l'empire du Japon*. Rouen, 1715, 3 vol. : et *Histoire et description générale du Japon*. Paris, 1736, 2 vol. N<sup>le</sup> éd. augm., Paris, 1754, 6 vol.

(5) *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651*. Paris, 1869-1870, 2 vol.

(6) On sait que c'est le sujet d'un tableau du Poussin.

(7) Le P. Maffei, le traducteur en latin des lettres indiennes (*Rerum et Societate Jesu in Oriente gestarum commentarius*... *Accessere de japonicis rebus epistolarum libri IV*, 1571, souvent réimpr. et augm.) voit dans ses protestations une simple marque d'humilité et une preuve de plus de l'authenticité du fait ! Dans un ouvrage fort récent et, à certains égards, très précieux, M. Fr. Marnas se fait encore l'écho fidèle de ces légendes miraculeuses. Saint François Xavier, nous dit-il, « remplit de poissons jusqu'à les rompre les filets de pêcheurs, qui regardaient le rivage sans avoir rien pris ; il rendit plein de santé à sa mère un enfant moribond, et guérit un lépreux, en faisant faire sur lui le signe de la croix ; enfin, il ressuscita une jeune fille à l'heure de ses funérailles, en disant à son père : Allez, votre fille est vivante. » (*La reli-*

Tursellini : or il en porte lui-même le nombre à une centaine environ. De même, nous savons qu'il opéra près de 500 conversions à Yamaguchi ; mais ses panégyristes préfèrent s'en tenir au chiffre de 3.000, dû à l'imagination libérale de Pinto. Nous avons cité l'exemple de Saint François Xavier, parce que c'est peut-être le plus caractéristique. Mais tout le reste est à l'avenant, et il importait de ramener les faits à leurs justes proportions. En général, pour retrouver la vérité sous la légende, il suffit de laisser là les commentateurs et de revenir aux textes originaux. Mais il arrive aussi qu'il faille les traiter avec une prudence défiante, par exemple lorsqu'il s'agit d'auteurs aussi suspects que Mendez Pinto, dont jusqu'ici on a accepté les dires avec trop peu de discernement. Au surplus, les archives n'ont peut-être pas encore livré tous leurs secrets, et de précieuses découvertes ont été faites jusque dans ces dernières années. Sir Ernest Satow (1), à qui en revient presque tout l'honneur, et M. Ludwig Riess (2) ont montré, dans leurs diverses monographies, ce que l'on devait faire. Il restait à aborder par la même méthode l'ensemble du sujet : c'est ce que viennent de tenter, avec une égale conscience, deux écrivains, un catholique, M. Steichen, et un protestant, M. Haas.

L'étude de M. Steichen sur les daimyô chrétiens (3) va du débarquement de François Xavier à Kagoshima en 1549 au sanglant épisode de Shimabara en 1638, c'est-à-dire du commencement à la fin : elle a comme objet essentiel, ainsi que le titre l'indique, l'histoire des daimyô et autres nobles qui avaient embrassé la religion chrétienne. Cette manière de limiter le sujet ne laisse pas d'entraîner parfois quelques obscurités. Sans doute, M. St. n'a pas pu parler des convertis sans parler aussi des convertisseurs : mais la personnalité et le rôle de tous ces moines portugais, espagnols et italiens restent souvent obscurs ; nous les voyons apparaître et disparaître sans trop savoir d'où ils viennent ni où ils vont. Et d'un autre côté, en voulant suivre tous les mouvements de ses héros, M. St. donne assez souvent l'impression qu'il écrit une sorte d'histoire générale du Japon à l'époque du christianisme plutôt qu'une histoire du christianisme japonais. Il ne faut du reste pas trop s'en plaindre, puisque cette méthode un peu digressive nous a valu entre autres une histoire de la lamentable expédition de Corée, qui est, dans sa brièveté, la meilleure et la plus juste de ton que nous possédions encore. M. St. a naturellement été conduit à puiser largement dans les sources japonaises, bien qu'à juger par la liste qu'il en donne en tête de son livre il ne les ait pas choisies toutes d'égale valeur et qu'il y ait dans le nombre, non seulement des ouvrages de seconde main, mais même des compilations d'une autorité aussi discutable que le *Nihon gwaishi* 日本外史. Quoi qu'il en soit, ce livre est l'étude d'ensemble la plus exacte, la plus complète et la plus

---

*gion de Jésus ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIXe siècle.* Paris [1897], 2 vol., t. I, p. 9.) S'il est difficile de découvrir l'origine de la plupart de ces légendes, quelques-unes du moins furent inspirées par l'ignorance de certaines coutumes japonaises. Ainsi lorsque Saint François Xavier, au cours d'une visite au daimyô de Satsuma, lui présenta une image de la Vierge et de l'Enfant Jésus, il fut vivement frappé de le voir s'agenouiller pour la recevoir. Le P. de Charlevoix exulte sur « ce mouvement subit, dont [le daimyô] ne fut pas le maître » en présence de « ces visages, qui lui parurent respirer quelque chose d'auguste et de divin ». « Hélas ! » gémit M. Venn, écrivain protestant, « le premier pas dans l'évangélisation du Japon fut ainsi gâté par un acte de mariolâtrie ! » Le daimyô, en s'agenouillant, s'était simplement conformé aux règles les plus élémentaires de la courtoisie japonaise.

(1) *The Church at Yamaguchi from 1550 to 1586*, Trans. As. Soc. Japan, vol. VII, part. 2. *The Jesuit Mission Press in Japan, 1591-1610*, impr. privée, 1888 ; même sujet, Trans. As. Soc. Japan, vol. XXVII, part. 2. *The origin of Spanish and Portuguese rivalry in Japan*. Ib., vol. XVIII, part. 2.

(2) *Der Aufstand von Shimabara*. Mith. d. deutsch. Gesellsch. Ostasiens, vol. V, part. 45. *Ursachen der Vertreibung der Portugiesen*, Ib., vol. VII, part. 1.

(3) L'ouvrage avait d'abord paru dans les colonnes du *Japan Mail* de Yokohama, d'avril 1902 à mars 1903.

impartiale qui ait encore été écrite sur le premier christianisme japonais, à quelques lacunes près (1); et M. St. a rectifié aussi plus d'une erreur généralement accréditée, notamment la tradition qui représente le parti de Hideyori comme un parti composé surtout de daimyô chrétiens. Mais surtout il faut louer le soin avec lequel il a su éviter les exagérations de ses devanciers : il semble même que par excès de scrupule, il ait atténué plutôt qu'assombri le tableau des persécutions sous Hidetada et Iemitsu, et qu'il ait jeté un voile sur les atroces cruautés dont des témoins oculaires dignes de foi, comme le Hollandais Reyer Gysbertz (2), nous ont laissé la description.

Tandis que M. St. s'en est tenu à une esquisse, d'ailleurs très nourrie, M. Haas nous promet une étude exhaustive. Le volume qu'il a publié et qui est le récit de la mission de Saint François Xavier au Japon correspond à un seul chapitre (le premier) de l'ouvrage de M. St., qui en a vingt-cinq. Il est vrai que les cinq premiers chapitres sont consacrés à la découverte du Japon, aux aventures d'Anjirô et de ses deux compagnons japonais et au voyage de François Xavier, sujet que M. St. n'a pas touchés, et que les chapitres VII et VIII, qui forment hors d'œuvre, traitent de l'état politique, social et religieux du Japon vers 1550; et il est vrai aussi que le livre est grossi de quatre appendices assez considérables, et du reste fort précieux (3). M. Haas ne se borne pas en effet à indiquer ses sources : il les cite abondamment, et l'appareil critique dont il s'entoure permet toujours au lecteur de contrôler ses dires de près. Pour la première fois, au lieu du vague Saint François Xavier de la légende, nous avons un Saint François Xavier vivant (4); et dépourvue ainsi de sa fade auréole d'image de missel, sa figure ne nous en apparaît que plus grande et plus attachante. M. H. nous montre en lui, d'après sa propre correspondance et les témoignages contemporains, un homme qui, à une ferveur, à une pureté de mœurs et à une simplicité de vie également irréprochables et à une énergie qu'aucun échec et aucune souffrance ne pouvait abattre, joignait un bon sens peu commun, une connaissance singulièrement avisée des hommes et des affaires humaines, les talents d'un diplomate né, en un mot un mélange de toutes ces qualités de souplesse et de résolution qui distinguaient déjà son ordre et qui, après l'avoir amené au Japon si près du succès définitif, devaient plus tard le conduire si près de la conquête de la Chine. Une autre partie fort remarquable, mais beaucoup plus controversable, du livre de M. H., c'est sa discussion du rôle de Mendes Pinto et de la valeur de son témoignage : le fameux aventurier y est, comme nous le verrons, fort malmené (5).

---

(1) Par exemple, après avoir raconté les débuts de la petite église de Yamaguchi, M. Steichen ne nous dit presque rien de ses destinées ultérieures.

(2) Sa relation, publiée en hollandais en 1637, se trouve en français dans la 2<sup>e</sup> partie du recueil de Thévenot. (*Relations de divers voyages curieux...*, Paris, 1664-1666, 3 vol.) et dans les *Voyages... de la Compagnie des Indes orientales* (t. X de l'édition de Rouen, 1725, 12 vol.).

(3) 1<sup>o</sup> Traduction du catéchisme composé par François Xavier pour les indigènes des îles Moluques. 2<sup>o</sup> Extrait de la relation du capitaine George Alvarez sur le Japon (trad.). 3<sup>o</sup> Notice sur le Japon rédigée d'après les dires d'Anjirô (trad.). 4<sup>o</sup> Lettre adressée par Anjirô aux Jésuites de l'Inde en 1549 (en latin).

(4) Des nombreuses biographies de François Xavier, dont M. H. a donné une liste détaillée pp. 237-241, la meilleure était celle de H.-J. Coleridge, *The life and letters of St. Francis Xavier*, 2<sup>e</sup> éd., Londres, 1874, 2 vol. Il est remarquable qu'elle n'est pas mentionnée dans la *Bibliography of Japan* de Fr. von Wenckstern.

(5) Il est fâcheux que M. Haas, comme du reste M. Steichen, ne donne jamais les noms propres qu'en *romaji*. Il y a longtemps que les sinologues ont reconnu la nécessité de joindre aux transcriptions romanisées les caractères chinois; et en japonais, cette nécessité est, pour des raisons assez claires, plus impérieuse encore. De même nous reprocherons encore à M. H. de placer le nom de famille tantôt avant le nom personnel, comme il faut le faire, et tantôt

Sans entrer dans une analyse détaillée de ces deux excellents ouvrages, nous nous bornerons à discuter quelques points d'un intérêt particulier : la question de la découverte du Japon, le rôle et l'œuvre de François Xavier, les causes du succès de la propagande chrétienne à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les causes de la persécution qui suivit et enfin les causes de l'indifférence qui a accueilli le christianisme depuis la restauration de Meiji.

I. — La découverte du Japon est assez communément attribuée à Fernão Mendes Pinto, d'après son propre témoignage (1) : à l'en croire, il y aurait abordé le premier en 1545, avec deux compagnons, Diego Zeimoto et Christovão Borralho. Toutefois cet honneur lui a été disputé : il existe en effet un témoignage très antérieur au sien, celui d'Antonio Galvano (2), d'après lequel le Japon aurait été découvert en 1542 par trois autres Portugais, Antonio da Mota, Francisco Zeimoto et Antonio Pexoto (3). Avant la publication des mémoires de Pinto, cette version était généralement acceptée : du moins la trouve-t-on reproduite dans Maffei et dans Diego de Couto. Depuis, c'est à la relation de Pinto que s'en sont tenus la plupart des auteurs : on a supposé ou bien que les trois personnages du récit de Galvano doivent être identifiés avec Pinto et ses deux compagnons (Siebold), ou bien qu'il s'agit de deux événements contemporains et indépendants (Charlevoix). M. H. ne se rallie pas à cette solution moyenne, et après une discussion approfondie de la question (ch. III), il dénie résolument à Pinto l'honneur de la découverte. Voici en substance son argumentation.

La plus ancienne, et à vrai dire la seule ancienne donnée européenne que nous ayons sur la date de la découverte du Japon, en dehors du texte de Galvano, se trouve dans deux lettres de Saint François Xavier, datées de 1552, qui la placent, d'une manière assez vague, « huit ou neuf ans auparavant », soit en 1543 ou en 1544. Or Langlès (4) — et, peut-on ajouter, Hildreth (p. 27) — ont déjà remarqué que, d'après son propre récit, du reste passablement embrouillé, Pinto n'a pu arriver au Japon qu'en mai 1545, soit un ou deux ans après la date indiquée par Saint François Xavier, trois ans après celle que fixe Galvano. Le désaccord devient plus significatif encore si l'on se reporte à la seule source japonaise

---

après : pourquoi dire Kikutarô Kan, si l'on dit Nishimura Tokihiko (p. 29), et pourquoi dire Bunyiu Nanjio, si l'on dit Ryauon Fujishima (p. 121, note) ? — P. VII, ligne 11. Au lieu de 1642, lire 1624. — P. 45. Le Fucheo de Mendez est Fuchû 府中, nom alternatif de Funai 府内 (aujourd'hui Ôita 大分). — P. 55. Citer un ouvrage japonais sous le titre de *Geheime Geschichte der Familie Ômura* constitue une référence vraiment insuffisante. — P. 124. La doctrine du Paradis de l'Ouest n'était pas « eine ganz neue Idee », lorsque Genkû 源空 fonda à la fin du XII<sup>e</sup> siècle la secte Jôdo 淨土. Elle occupait déjà une place importante dans le bouddhisme primitif, au temps même de Shôtoku Taishi. Ce qu'il faut dire, c'est que Genkû a absorbé dans cette idée tout le bouddhisme. — P. 130. La comparaison de la secte Shin 真 avec le protestantisme peut se défendre : mais la comparaison de la secte Nichiren 日蓮 avec le catholicisme n'est évidemment là que pour la symétrie. — P. 192. 咬嚼吧 n'est pas Goa, mais bien Kalapa, c'est-à-dire Batavia (cf. *Tijds. v. Ind. T., L. - en V.-kunde*, xvi, 231). Du reste le chroniqueur japonais qui place à la date de 1551 l'arrivée au Japon d'un bateau de Batavia commet évidemment une confusion.

(1) Dans ses *Peregrinação*, qu'il rédigea quelque temps avant sa mort survenue vers 1580, et qui furent publiées seulement en 1614.

(2) Mort en 1557. Son récit a été publié en 1563 par Francisco de Sousa Tavez. Galvano avait quitté les Indes depuis 1540, et ne connaissait par suite l'événement que par oui-dire.

(3) Dans la traduction anglaise de R. Hakluyt (réimprimée comme suppl. au 30<sup>e</sup> vol. des publications de la *Hakluyt Society*), les noms sont écrits : Antony de Mota, Francis Zimoro et Antonio Perota. M. H. s'est reporté sans doute à l'édition originale. Mais une pareille différence d'orthographe est bien extraordinaire.

(4) L'éditeur français des *Voyages de C. P. Thunberg au Japon*. Paris, 1796.

vraiment importante et vraiment digne de foi que nous ayons sur l'évènement. le *Teppô-ki* 鐵包記 (1); elle place l'évènement, non pas à vrai dire tout à fait aussitôt que le voudrait Galvano, mais bien avant la date donnée par l'into : le 23 septembre 1543 (25<sup>e</sup> jour de la 8<sup>e</sup> lune de la 12<sup>e</sup> année *tembun* 天文). Cette même chronique nous a encore préservé les noms des deux Portugais qui, suivant elle, se trouvaient à bord du bateau étranger : Mura Shukusha 牟良叔舍 et Kirishita Tamôta 喜利志多陀孟太. Or l'un de ces noms tout au moins, Tamôta, se laisse aisément identifier soit avec [Antonio] da Mota, soit avec [Francisco] Zeimoto. Le nom, d'ailleurs impossible à reconnaître, du port où Pinto prétend avoir abordé, diffère de celui qui est donné par le *Teppô-ki*, et ce n'est pas le seul point de désaccord entre les deux récits. Remarquons du reste que l'attribution de la découverte à Pinto repose sur son seul témoignage, et qu'en raison des nombreuses références à ses voyages au Japon dans les écrits du temps, le fait ne laisse pas d'être un peu extraordinaire. Nous possédons en particulier trois lettres datées de 1554 (l'une du P. Melchior Nuñez, l'autre du P. Arias Brandonez, et la troisième de Mendes Pinto lui-même), dans lesquelles ses voyages au Japon se trouvent assez longuement mentionnés : et aucune ne fait allusion à sa prétendue découverte ! D'une manière générale, la véracité de Pinto a été plus d'une fois révoquée en doute, et à juste titre. Déjà Cervantez l'avait qualifié, paraît-il, de « prince des menteurs ». M. Haas n'a pas de peine à montrer, par exemple, qu'il s'est attribué très indûment l'honneur d'avoir recueilli et conduit à Malaca le fameux Anjirô (ch. IV), et que la « controverse de Bungo », où François Xavier aurait été, pendant cinq jours, aux prises avec un bonze en présence du seigneur du pays, est, au moins en grande partie, sortie de sa fertile imagination (ch. XV). Les mémoires de Pinto sont remplis d'incidents invraisemblables. Dans le récit même de sa première visite au Japon, M. H. en relève quelques-uns : notamment l'intervention d'une femme des îles Ryûkyû comme interprète et les honneurs dont le gouverneur de l'île aurait comblé l'un de ses compagnons, qui lui avait donné une arquebuse et lui en avait appris le maniement ; M. H. considère également comme inadmissible le récit de la visite que Pinto aurait faite alors au « roi » du Bungo. Soit donc qu'on confronte son témoignage avec celui des auteurs européens et japonais de l'époque, soit qu'on l'étudie en lui-même, tout se réunit pour confondre Pinto et pour restituer à d'autres un titre de gloire qu'il avait usurpé si longtemps.

Ces arguments ne paraissent pas décisifs. Sans doute M. H. a montré, avec plus de précision qu'on ne l'avait fait encore, combien il faut se défier des affirmations de Pinto. N'oublions pas qu'il a écrit ses « Pérégrinations » dans sa vieillesse, longtemps après les évènements qu'il raconte, et qu'après une vie aussi agitée et aussi remplie, des confusions de faits, de dates et de noms ont dû nécessairement se produire dans sa mémoire. Reconnaissons aussi qu'il était hâbleur et vantard, qu'il n'hésitait pas à suppléer par des précisions invraisemblables, aux lacunes de ses souvenirs et qu'il aimait à grandir son rôle et à le dramatiser. Admettons même qu'il était parfaitement homme à s'attribuer le mérite d'une découverte faite par d'autres. Reste à savoir si, dans l'espèce, il l'a fait.

Les quelques détails peu croyables que M. H. a relevés dans son récit ne prouvent rien par eux-mêmes : il n'est pas de passage de ses mémoires où l'on n'en trouve de pareils, et il est bien certain que Pinto n'a jamais su tenir tout à fait en bride la folle du logis. Si d'autre part aucun texte contemporain ne lui attribue la découverte du Japon, le texte de Galvano (suivi

(1) Le *Teppô-ki* fait partie du *Nampo bunshû* 南浦文集, et est l'œuvre du prêtre Bunji 文之, qui l'écrivit en *keichô* 慶長 (1596-1614) pour Tanegashima no Hisatoki 種子島久時, 18<sup>e</sup> seigneur de l'île. Le texte en question est cité en partie dans l'ouvrage de Kan (ou Suga ?) Kikutarô 菅菊太郎, *Nichio kôtsû kigen shi* 日歐交通起源史, Tôkyô, 1897, pp. 183-184. M. Haas en a donné la traduction in-extenso. pp. 29-32.

du reste par Maffei et Diego (de Couto) est le seul qui l'attribue à un autre : et nous aurons à examiner ce texte de plus près. On remarque que, dans sa lettre de 1554, où il parle longuement de Pinto, le P. Nuñez ne mentionne pas sa découverte du Japon : mais il y représente Pinto comme faisant du commerce *depuis quatorze ans* avec la Chine et le Japon : ce qui placerait à 1540 environ l'origine de ces relations. Il est vrai que d'après son propre récit, ce n'est guère qu'en 1545 qu'il aurait pu arriver au Japon. Mais quelques-uns des épisodes de son voyage en Chine constituent peut-être les parties les plus incroyables de ses mémoires, et leur interpolation a vraisemblablement allongé la durée de son séjour dans ce pays. Du reste, Pinto se soucie fort peu de s'expliquer avec précision sur les dates, et il semble qu'il aurait pris soin d'avancer plutôt que de reculer celle de son arrivée au Japon, s'il avait eu vraiment le dessein de créer une légende. Remarquons au surplus que la date donnée par Galvano est 1542. et que celle du *Teppô-ki*, que M. H. tient pour la plus sûre, est la fin de septembre 1543 : l'écart n'est pas beaucoup plus considérable d'un côté que de l'autre. Le Kirishita Tamôta du *Teppô-ki* peut être identifié, dit M. H., soit avec Antonio da Mota, soit avec Francisco Zeimoto. Mais il y avait aussi un Zeimoto avec Pinto ; et de plus Kirishita pourrait fort bien être le prénom de son second compagnon, Christovão Borralho. Le chroniqueur japonais aurait fondu deux noms en un seul ; et l'hypothèse aurait l'avantage d'expliquer pourquoi le *Teppô-ki* parle seulement de deux Portugais, alors que le texte de Galvano et celui de Pinto s'accordent à dire qu'ils étaient trois. Quant au second personnage du *Teppô-ki*, Mura Shukûsba, son nom est aussi inexplicable dans un cas que dans l'autre.

La question serait à peu près insoluble, si elle n'était pas tranchée, à notre avis, par trois faits décisifs, dont il est surprenant que l'importance n'ait pas frappé davantage M. H. Sur trois points en effet le récit de Pinto et celui du *Teppô-ki* s'accordent d'une manière remarquable et inattendue 1<sup>o</sup> Suivant Pinto, ce furent lui et ses compagnons qui révélèrent aux Japonais l'existence et l'usage des armes à feu ; et cette révélation provoqua un tel enthousiasme que les Japonais accordèrent aux trois Portugais toutes sortes d'honneurs et de marques d'amitié pour connaître leur secret et qu'en peu de temps ils apprirent à fabriquer eux-mêmes des fusils. En mettant à part certaines exagérations de Pinto, tout cela est confirmé de point en point par le *Teppô-ki* ; et il est significatif que la seule mention authentique dans les textes japonais de la découverte du Japon par les Européens se trouve précisément dans un traité sur l'histoire des armes à feu. — 2<sup>o</sup> Le second point de concordance porte sur ce fait tout à fait capital, que c'est dans l'île de Tanegashima 種子島 qu'eut lieu l'arrivée des premiers Européens. Jusqu'à ce que Pinto eut écrit ses mémoires, ce détail n'avait jamais été mentionné dans les écrits des missionnaires et des marchands ; et jusqu'à ce que Siebold eut traduit un passage d'une compilation japonaise, qui est manifestement une reproduction du texte du *Teppô-ki*, l'affirmation de Pinto n'avait jamais été corroborée. Le nom de Tanegashima ne figure pas dans le récit de Galvano : tout au contraire, la terre découverte par Antonio da Mota et ses compagnons se trouvait par 32<sup>o</sup> de latitude, alors que Tanegashima est située à 2 degrés plus au sud. Il s'agissait donc probablement de la côte orientale de Satsuma : et supposer, comme M. H., qu'il y avait eu une erreur d'évaluation, c'est faire, pour les besoins de la cause, une hypothèse, sinon invraisemblable, du moins toute gratuite. — 3<sup>o</sup> Enfin, le chroniqueur japonais raconte qu'un fabricant d'épées de l'île, désireux d'apprendre l'art de faire les fusils, offrit sa fille, qui était fort belle, au capitaine étranger, et que celui-ci lui enseigna en échange tout ce qu'il voulut. L'étranger revint l'an suivant, et lui ramena sa fille, qui n'avait pu s'habituer à l'éloignement. Ainsi il est question d'un second voyage du même étranger à Tanegashima, à une année de distance. Or Pinto nous dit qu'il s'y arrêta en effet, lorsqu'il se rendit au Japon pour la deuxième fois. Ce second séjour au Japon aurait rempli le mois de décembre 1546 et aurait pris fin le 6 janvier 1547 ; et, comme Tanegashima fut sa première halte, c'est bien un an après son premier séjour qu'il y aurait touché. Naturellement le *Teppô-ki* place l'événement en 1544 : mais le même écart de deux ans existe aussi pour le premier voyage entre les deux versions. Après tout, sommes-nous si sûrs que la date donnée par le *Teppô-ki*

soit la bonne ? Son apparente précision peut faire illusion : mais nous savons que les chroniques japonaises sont coutumières du fait et qu'elles n'hésitent jamais à donner la date précise des événements les plus douteux. La plus vénérable d'entre elles, le *Nihongi*, indique imperturbablement l'année, le mois et le jour de faits antérieurs de plusieurs siècles à l'introduction au Japon de l'écriture et du calendrier. N'oublions pas que le *Teppô-ki*, malgré toutes les garanties qu'il présente, n'est nullement un document contemporain de la découverte du Japon, et qu'en fait sa rédaction est postérieure à celle des « Pérégrinations » de Pinto. Tout compte fait, nous inclinons à croire, non seulement que Pinto a découvert le Japon, ce qui nous paraît bien établi, mais que sa découverte eut lieu en 1545, et non en 1543. Inutile d'ajouter que de l'épisode de la belle Japonaise, Pinto ne dit pas un mot : nous avons d'autres preuves que, sur le tard, le diable s'était fait ermite (1).

Mais ce n'est pas tout. On peut se demander si, au fond, le problème de la découverte du Japon n'est pas un problème mal posé, et s'il y a vraiment une contradiction entre la prétention de Pinto et le récit d'Antonio Galvano. Relisons ce récit, et nous verrons que rien n'indique que les trois voyageurs de 1542 aient fait autre chose qu'entrevoir la côte japonaise. « Au bout de quelques jours, ils aperçurent vers l'Est, par 32° de latitude, une île qu'ils nomment Japon, et qui paraît être l'île Zipangri, dont Paul le Vénitien a parlé ainsi que de ses richesses. » Suit cette courte phrase : « Et cette île de Japon a de l'or, de l'argent et d'autres richesses » : un renseignement qui, certes, ne provenait pas de gens ayant visité la pauvre île de Tanegashima, et qui était un simple écho des éblouissants récits de Marco Polo. Sans doute, des écrivains plus récents, et déjà Diego de Conto, amplifiant les renseignements donnés par Galvano, ont parlé d'un débarquement : mais le texte de Galvano seul peut faire autorité. Admettons donc que, dès 1542, des voyageurs emportés par une tempête, aperçurent une terre dans laquelle ils reconnurent avec raison le Zipangu de Marco Polo : mais ne contestons pas à Pinto l'honneur d'y avoir abordé le premier. Le texte du *Teppô-ki*, dont M. H. s'arme contre lui, est au contraire la meilleure preuve de l'authenticité de sa découverte.

II. — La mission de François Xavier au Japon, qui constitue la première période de l'histoire du christianisme japonais, peut se résumer en peu de mots. Deux raisons l'avaient déterminé à entreprendre le voyage : d'abord les mécomptes qu'il avait éprouvés dans son séjour aux Indes, et ensuite les espérances qu'avait fait naître l'ardeur de trois fugitifs japonais baptisés à Goa en mai 1548, et surtout de l'un d'eux, Angirô (Anjirô 安次郎 ou Haclirô 八郎), connu dans les annales chrétiennes sous le nom de Paulo de Santa Fé (?). Accompagné de ces trois néophytes et d'un père et d'un frère lai de son ordre, il arriva à Kagoshima 鹿兒島

---

(1) Il y a un point de la narration de Pinto que M. Haas considère comme parfaitement invraisemblable : c'est le récit du voyage que de Tanegashima il aurait fait à Funai, capitale du Bungo. Or il y a (et M. H. les cite lui-même d'après le *Nichio kôtsû kiyen shi*) un grand nombre d'histoires japonaises qui parlent de l'arrivée à Funai d'un vaisseau portugais, qui aurait été le premier à paraître dans les eaux japonaises et qui aurait introduit les premières armes à feu. Sans doute, sur les détails et sur les dates, ces textes sont en désaccord, et aucun ne peut être accepté comme donnant une version de tous points exacte. Mais on peut se demander s'il n'y aurait pas là le souvenir de la visite que Pinto prétend avoir faite à Funai, où, d'après lui, les armes à feu n'excitèrent pas moins d'étonnement et d'enthousiasme qu'à Tanegashima.

(2) M. Haas a réuni tous les documents, du reste fort peu nombreux, que nous avons sur ce personnage, dans une série d'articles de *Die Wahrheit*, une revue qu'il publie lui-même à Tôkyô (11e année, pp. 105-110, 122-127, 155-158, 170-175, 186-190, 209-213, 225-229, 249-253) : *Der Samurai Anjiro. Quellen zur Geschichte des ersten japanischen Christen. Anjirô (?)* n'est mentionné dans aucun texte japonais. M. Steichen (p. 5) l'appelle Paul Yajirô (彌次郎), « aussi nommé, dit-il. Ansei » (安誠 ?). M. St. aurait-il eu à sa disposition des documents encore ignorés ?

capitale de Satsuma, le 15 août. Favorablement accueilli d'abord par Shimazu Takahisa 島津貴久, qui espérait attirer les vaisseaux portugais dans son port, il en profita pour faire quelques conversions dans le menu peuple ; mais dès que Takahisa eut compris que ses espérances étaient vaines, il changea complètement d'attitude, et après un séjour d'un an, Xavier dut s'en aller. A Hirado 平戸, où Matsura (1) Takanobu 松浦隆信 le reçut avec un empressement intéressé, il resta juste le temps nécessaire pour fonder une petite communauté chrétienne. De là il se rendit à Yamaguchi 山口, en Nagato, où il fit une courte halte, et il entreprit alors son long et pénible voyage à la capitale en plein hiver. Mais arrivé à Kyôto, sa déception fut si vive qu'il se hâta de revenir par mer à Hirado. Puis il fit une nouvelle visite, cette fois en grand appareil, au seigneur de Yamaguchi, Ôuchi Yoshitaka 大内義隆, à qui il apporta les présents du vice-roi des Indes d'abord destinés à l'Empereur, et dont il obtint la permission de prêcher librement : il fit en peu de temps près de 500 conversions. Enfin il se rendit à Funai, la capitale de Bungo, où il fit la connaissance du grand Ôtomo Yoshishige 大友義鎮, qui devait être toute sa vie le plus ferme soutien des chrétiens et se convertir lui-même 27 ans plus tard, en 1578 : toutefois, bien qu'écouté avec faveur, Xavier n'administra à Funai aucun baptême. Il s'embarqua le 20 novembre 1551. Il ne devait plus revoir le Japon : car il mourut un an plus tard, dans le sud de la Chine (2 décembre 1552).

L'étude si consciencieuse de M. H. permet de se faire une idée assez précise de l'œuvre accomplie par Xavier. En somme, les résultats matériels avaient été assez maigres : et si l'on songe à son ignorance de la langue, lorsqu'il aborda à Kagoshima, et aux contretemps auxquels l'exposa au début sa méconnaissance de l'état véritable du pays, on se rendra compte qu'il ne pouvait guère en être autrement. Il laissait derrière lui trois petites communautés chrétiennes, dont deux, celle de Kagoshima et celle de Hirado, privées de pasteur et en butte à la malveillance du daimyô, étaient bien insignifiantes et donnaient bien peu d'espoir. On sait que celle de Yamaguchi même, qui était beaucoup plus prospère, devait disparaître bientôt dans des troubles politiques (2). Xavier n'avait pas opéré en tout plus de 700 conversions, dont un certain nombre, à en juger par ses propres lettres (3), étaient manifestement prématurées. De plus, à quelques exceptions près, du reste assez mal établies (4), les néophytes s'étaient recrutés exclusivement dans les classes les plus pauvres. Xavier avait obtenu un avantage autrement précieux en assurant à sa cause la sympathie de Yoshishige. Mais son œuvre ne doit pas être mesurée uniquement par ces résultats matériels : son vrai titre de gloire est d'avoir ouvert la voie et d'avoir trouvé la méthode. Avec une clairvoyance remarquable, il avait discerné l'état social et politique du Japon et déterminé les moyens qui pouvaient assurer le succès. Il avait compris qu'il était à la fois impossible et inutile d'atteindre, comme il avait voulu le faire d'abord, l'Empereur ou le Shôgun. et que d'autre part les conversions populaires ne suffiraient jamais à donner le branle à un grand mouvement de prosélytisme. Il avait compris que le seul moyen d'arriver à des résultats durables était de gagner les petits souverains presque indépendants qu'étaient les daimyô d'alors, et qu'il ne fallait rien négliger pour obtenir

---

(1) M. Steichen écrit Matsûra, et l'éditeur de Hildreth Matsuura : mais l'orthographe Matsura est conforme à la prononciation traditionnelle de la famille, laquelle existe encore.

(2) Voir l'étude déjà mentionnée de sir Ernest Satow sur les vicissitudes de l'église de Yamaguchi.

(3) Il lui est arrivé de baptiser des Japonais le jour même où ils avaient entendu parler du christianisme pour la première fois. V. Haas, p. 234.

(4) La plus notable serait celle d'un vassal de Shimazu dont, à en croire une lettre de Louis Almeida du 25 octobre 1562, il aurait converti toute la famille (à l'exception pourtant de son chef), pendant son voyage de Kagoshima à Hirado. M. H. appelle ce seigneur Iga-no-kami, M. Steichen l'appelle Niirô Ise-no-kami, châtelain d'Ichiku : aucun n'indique ses références. Il est question aussi de bonzes et de samurai convertis à Yamaguchi.

leurs bonnes grâces, leur confiance et, si possible, leur conversion. Il avait compris enfin que pour conquérir ce peuple fier, intelligent, raisonneur, amoureux de la controverse, il fallait des missionnaires de choix, assez souples pour se conformer aux usages du pays dans la plus large mesure permise par leur foi, assez fermes de caractère pour conformer entièrement leur conduite aux préceptes les plus rigoureux de leur enseignement, assez intelligents et assez instruits pour tenir tête à tous les contradicteurs et pour résister victorieusement aux assauts de la dialectique la plus subtile. Il avait tracé magistralement le programme : et c'est pour l'avoir suivi à la lettre que ses successeurs obtinrent, pendant quelques années, des succès sans précédent dans les annales modernes de la propagande chrétienne.

III. — L'âge d'or du christianisme japonais, la période des succès rapides et des espoirs illimités, s'étend du départ de Xavier à l'année 1587. Les églises du sud, à Yamaguchi, en Bungo, en Hizen atteignent bientôt un haut degré de prospérité. En 1563, Ômura Sumitada 大村純忠 reçoit le baptême ; c'est le premier des daimyô chrétiens, et il restera toujours l'un des plus zélés. Le daimyô des îles Gotô 五島 et le plus important des îles Amakusa 天草 suivent bientôt son exemple. En 1576, c'est le tour du frère aîné de Sumitada, le seigneur d'Arima 有馬 (1), et plus tard de ses fils. En 1578, Ôtomo Yoshishige reçoit le baptême ; alors au comble de sa gloire et maître de six provinces, il prend le nom de Sôrin 宗麟, sous lequel il est plus connu dans l'histoire, et laisse le pouvoir à son fils l'incapable Yoshimune 義統, qui devait se convertir et apostasier tant de fois et, par ses fautes, perdre une à une toutes les conquêtes de son père. Enfin une autre famille daimyale de Kyûshû, celle des Itô 伊東 d'Obi 飢肥 en Hyûga, embrasse le christianisme peu de temps après. C'est alors que se place le plus retentissant épisode de l'histoire du christianisme japonais (1582) : l'envoi par les principaux daimyô chrétiens de Kyûshû (Ôtomo, Arima et Ômura) de quatre jeunes gens de haute naissance conduits par le P. Valignani comme ambassadeurs au roi d'Espagne et au Pape. Pendant ce temps, à Kyôto même, où le P. Vilela s'était installé en 1559, et dans les provinces centrales, le succès n'était pas moins extraordinaire. Bonzes, samurai, daimyô, kuge même se convertissaient à l'envi. Parmi ces conversions, qu'il serait trop long d'énumérer, il faut citer du moins celle de Naitô Yukiyasu 内藤如安, et celle de la famille Takayaura 高山 (2) de Takatsuki 高槻, dont un membre, Takayaura Ukon Nagafusa 高山右近長房, devait s'illustrer dans la suite. Si les troubles politiques interrompirent la propagande de 1564 à 1568, elle reprit de plus belle avec l'accession au pouvoir d'Oda Nobunaga 織田信長, qui prit ouvertement les chrétiens sous sa protection, moins sans doute par intérêt pour eux que par haine des bonzes. En 1577, le P. Organtino éleva à Kyôto la magnifique église de l'Assomption. Nobunaga lui permit même d'établir une autre église et d'ouvrir une école pour jeunes gens nobles à Azuchi 安土, la résidence qu'il s'était choisie sur les bords du lac Biwa. Après la mort de Nobunaga et l'incendie d'Azuchi (1582), les jésuites s'installèrent à Ôsaka auprès du nouveau maître du Japon, Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉, et trouvèrent d'abord auprès de lui la même faveur. Là aussi, de retentissantes conversions eurent lieu, notamment celles de Konishi Yukinaga 小西行長, le « Grand Amiral » de Hideyoshi, et de Kuroda Yoshitaka 黒田孝高, le général de sa cavalerie. L'expédition que Hideyoshi envoya, puis dirigea lui-même en 1587 contre Shimazu de Satsuma, qui avait peu à peu agrandi ses domaines aux dépens des daimyô voisins et surtout d'Ôtomo Yoshimune, eut pour résultat une nouvelle répartition des terres de Kyûshû. Shimazu fut réduit à Satsuma et à Ôsumi, et la plus grande partie de Kyûshû tomba entre les mains des seigneurs chrétiens. Et pourtant l'année même où le christianisme remportait ce

(1) Il s'appelait non pas Yoshisada, mais Yoshitada ou plutôt Yoshinao 義直. De plus son successeur immédiat, converti en 1579, ne fut pas, comme le dit M. St. (p. 96-97), son fils Harunobu 晴信, mais bien le frère aîné de celui-ci, Yoshizumi 義純. Harunobu ne succéda à son frère qu'en 1587. M. St. a confondu ici deux personnes en une seule.

(2) L'éditeur de Hildreth transcrit ce nom Kôyama, ce qui est bien étrange.

triomphe, devait inaugurer aussi l'ère de ses malheurs ; en même temps que la mort lui enlevait ses deux plus fermes soutiens, Ômura Sumitada et Ôtomo Sôrin, il voyait apparaître le premier édit de proscription.

Tels sont en substance les principaux faits, d'après le livre de M. St. Leur simple exposé ne laisse aucun doute sur la rapidité et la force avec lesquelles le christianisme s'empara des esprits. Mais à quelles causes attribuer ce remarquable succès ? Malgré son extrême concision, le récit de M. St. nous fournit de précieux éléments pour les dégager.

1<sup>o</sup> Beaucoup d'auteurs ont admis que les daimyô, en favorisant et même en embrassant le christianisme, n'avaient obéi qu'à des considérations d'intérêt et n'avaient songé qu'à attirer dans leurs ports les marchands étrangers. Il faut décidément écarter cette explication trop simpliste. Outre qu'elle ne pourrait de toute manière s'appliquer qu'à un nombre très restreint de cas, elle ne saurait rendre compte de l'ardeur avec laquelle les nouveaux convertis propagèrent et défendirent la religion qu'ils avaient embrassée. Ômura Sumitada qui avait d'abord favorisé les missionnaires par intérêt, se convertit sans arrière-pensée et renonça à attirer les Portugais dans son port de Yokoseura 横瀬浦, dès qu'il en reconnut l'inconvénient. Son frère, Arima Yoshitada, ne se convertit qu'après avoir perdu tout espoir d'implanter dans ses domaines le commerce étranger. Du reste, les marchands se rendaient naturellement dans les ports les plus commodes, pourvu seulement qu'ils y fussent bien accueillis : ils n'exigeaient nullement que le daimyô pratiquât leur culte. Ils allaient de préférence à Funai (Bungo) et à Hirado (Hizen) : or le seigneur de Bungo, Ôtomo Yoshishige, ne se convertit qu'au moment où il se retira de la vie active, et à Hirado, les Matsura restèrent toujours irréductibles et même hostiles. Ce qui porte d'abord à douter de la parfaite sincérité de ces conversions de daimyô, c'est l'idée, généralement acceptée et confirmée en apparence par le spectacle de ce qui s'est passé en Meiji, que les Japonais ne sont nullement par nature un peuple religieux : et il faut convenir qu'ils sont mal à l'aise dans les déductions de la métaphysique et qu'ils ont peu de goût pour les subtilités de la théologie. Mais ils possèdent manifestement une propension singulière à s'enthousiasmer pour une idée, surtout pour une idée nouvelle, jusqu'à la frénésie et jusqu'au sacrifice : à vrai dire, c'est chez eux plus qu'une propension, c'est un besoin. Déjà neuf siècles avant l'introduction du christianisme, une autre religion était venue offrir un aliment à cette tendance ; et le bouddhisme à ses débuts avait inspiré les mêmes enthousiasmes et les mêmes dévouements que le christianisme devait provoquer plus tard. Encore une fois, vers le XII<sup>e</sup> siècle, cette tendance s'était affirmée dans les grands mouvements de réforme religieuse qui agitèrent le pays. Puis les interminables guerres civiles absorbèrent, pendant longtemps, toutes les énergies. Au cours de ces troubles, le bouddhisme perdit peu à peu la plus grande partie de l'influence morale qu'il avait exercée autrefois. La corruption la plus effrénée avait gagné toutes les sectes. Et à mesure qu'ils étaient moins respectés, les bonzes étaient plus redoutés et plus haïs. L'énorme accroissement de la main-morte ecclésiastique leur donnait une puissance formidable, dont ils usaient et abusaient. Retranchés dans leurs monastères comme dans des forteresses, ils se querellaient entre eux et intervenaient, à main armée, dans les querelles des autres. Les moines guerriers du mont Hiei 比叡山 terrorisaient l'Empereur dans son palais et le Shôgun dans son château. Les moines de la secte Nichiren 日蓮 venaient incendier, à Kyôto même, le temple d'une secte rivale, le plus beau de la ville, le *Hongwan-ji* 本願寺. On aspirait à se débarrasser de cette tyrannie, et Nobunaga devait s'y employer bientôt avec l'énergie que l'on sait. Les missionnaires catholiques arrivèrent à point nommé : ils profitèrent du désarroi général des âmes, de la décadence du bouddhisme et du mépris apeuré où l'on tenait son clergé. Par contraste, ils étonnèrent par leur désintéressement, par leurs mœurs, par la conformité absolue de leur conduite avec la doctrine qu'ils prêchaient. On courut avec une curiosité ardente, qui se changea bientôt en enthousiasme, auprès de ces étrangers qui prêchaient le mépris des richesses et ne cherchaient point à en acquérir, qui prêchaient l'humilité et répondaient par la douceur aux injures, qui prêchaient l'abstinence et ne s'enivaient point, qui prêchaient la pureté et ne vivaient point au milieu

d'un séraïl. Comme ils pratiquaient le célibat et organisaient à l'occasion des cérémonies pompeuses, ils ne choquaient point la conception traditionnelle que les Japonais se faisaient du prêtre et du culte. De plus, membres du même ordre, unis non seulement par la même foi, mais par la même discipline, guidés par l'exemple et les conseils que leur avait laissés François-Xavier, ils s'efforçaient de se plier à toutes les coutumes du pays, allant jusqu'à adopter un régime purement végétarien, et mettaient une extrême prudence à ne jamais blesser les susceptibilités si promptes à s'émouvoir de ce peuple fier et jaloux de son indépendance. L'habileté de leur politique acheva ce que les circonstances avaient préparé. Et sur la force et la sincérité du mouvement de prosélytisme que leurs prédications produisirent, il n'est pas possible de garder le moindre doute.

2<sup>o</sup> Ces étrangers n'apportent pas seulement une religion nouvelle : ils apportent la science et les inventions de l'Occident. A ce peuple qui a toujours été avide d'instruction et de nouveauté, qui a toujours été, suivant l'expression de M. Chamberlain, éminemment « teachable » (1), leur venue promet tout un monde de révélations. Ils sont arrivés sur de grands bateaux noirs, capables de faire le tour du monde ; ils possèdent des mécaniques merveilleuses, comme les horloges, et des armes de guerre formidables, arquebuses et canons ; ils savent construire des forteresses redoutables ; ils paraissent connaître les mystères de la terre et du ciel. Déjà Xavier constatait l'ardeur avec laquelle ses auditeurs le questionnaient sur les sciences naturelles. On se précipita sur la science de l'Occident comme au VII<sup>e</sup> siècle on s'était précipité sur la science chinoise. En quelques années, l'art de la guerre et de la fortification fut révolutionné. Les missionnaires répandent des notions nouvelles d'astronomie, de mathématiques, de physique, de médecine. A Amakusa, à Arima, à Azuchi, un peu partout, ils ouvrent des écoles, où ils enseignent les langues et les sciences de l'Europe. Et de même que le bouddhisme et la civilisation chinoise avaient apparu aux Japonais du VII<sup>e</sup> siècle comme un tout indissoluble, de même ils ne peuvent pas dissocier d'abord la religion de l'Occident de sa science utilitaire. Les deux choses leur sont apportées à la fois, et par les mêmes hommes. Tout contribue du reste à grandir les missionnaires à leurs yeux, à les représenter comme incarnant l'esprit et la civilisation de l'Europe. Ils sont témoins de la vénération soumise dont les entourent les premiers marchands. Ils voient ces prêtres accrédités par le vice-roi des Indes et le roi d'Espagne comme leurs ambassadeurs. Ils apprennent que les plus grands souverains de l'Europe sont les humbles serviteurs de l'Eglise catholique. La civilisation de l'Europe leur apparut comme un gigantesque édifice dont la base unique était le christianisme ; et dans la religion nouvelle, ils virent un secret merveilleux qui avait permis à des hommes, après tout inférieurs, d'acquérir une puissance formidable, de pénétrer les mystères de la nature, de fabriquer des instruments déconcertants, de construire de gros bateaux et d'impenables citadelles. Et le christianisme bénéficia de l'enthousiasme provoqué par les canons.

3<sup>o</sup> Enfin le christianisme trouvait dans l'état politique du pays des conditions singulièrement propices à son libre développement. Xavier avait reconnu bien vite que le Mikado, cloîtré dans son palais inaccessible, et le Shôgun lui-même, simple jouet aux mains des factions rivales, ne jouissaient plus d'aucune autorité réelle. Le pouvoir central n'était plus qu'une ombre, et les daimyô, que les premiers voyageurs appelèrent des « rois », étaient maîtres absolus dans leurs domaines. Ainsi, la propagande chrétienne ne risquait pas de venir se heurter à l'hostilité possible d'une volonté universellement respectée, capable d'arrêter toutes les sympathies naissantes et de briser toutes les velléités d'opposition. Les daimyô pouvaient en toute liberté embrasser ou proscrire la religion chrétienne, sans que nul y trouvât à redire. Bien plus, en embrassant cette religion, ils se donnaient à eux-mêmes le sentiment de leur indépendance. Par l'intermédiaire des missionnaires, ils entraient en relations avec les chefs des états étrangers ; ils envoyaient des ambassades, et en recevaient ; ils jouaient aux souverains véritables.

---

(1) *Things Japanese*, 4<sup>e</sup> éd., p. 153.

Beaucoup de daimyô, qui n'avaient aucun goût pour le christianisme, s'empressèrent de le protéger, dès que le pouvoir central, enfin reconstitué, tenta de le proscrire : c'était pour eux une manière de protester et d'affirmer encore leur indépendance, déjà compromise. On comprend ainsi pourquoi le christianisme obtint alors tant de succès parmi la haute noblesse territoriale, dont l'exemple eut naturellement une forte influence sur les samurai de tout rang et sur le peuple. Et on s'explique que M. St. ait choisi les daimyô chrétiens comme le sujet propre de son étude : les conversions de daimyô furent en effet le trait le plus caractéristique de l'histoire du christianisme japonais.

IV. — Le 24 juillet 1587, Hideyoshi rendit l'édit qui ordonnait à tous les Portugais de quitter le Japon dans un délai de vingt jours. Néanmoins, tout se borna cette fois à la destruction d'un certain nombre d'églises, à quelques exécutions, à la dépossession de Takayama Ukon et à la dispersion des religieux chez les daimyô chrétiens. Les riches présents que le P. Valignani, revenu en 1590 avec les quatre envoyés des daimyô de Kyûshû, apporta au Taikô, lui firent un peu oublier sa colère, et bientôt toute son attention fut absorbée par la conquête de la Corée. Il est remarquable que des deux armées qu'il y envoya (1592), l'une, celle qui était commandée par Konishi Yukinaza, était composée à peu près uniquement de daimyô chrétiens. Pendant ce temps les conversions de daimyô se multipliaient, et il s'en produisait jusque dans la famille du Taikô. Une fois encore, les excès des frères espagnols qui étaient arrivés peu à peu des Philippines et surtout l'affaire du *San Felipe* (1596) réveillèrent sa colère et l'édit du 9 décembre 1596 renouvela et aggrava les rigueurs du premier. Mais on n'arrêta aucun des chrétiens d'importance : on se borna à crucifier à Nagasaki six franciscains espagnols, trois jésuites japonais et dix-sept convertis de condition inférieure (5 février 1597). Hideyoshi mourut l'année suivante (15 septembre 1598); et sur son lit de mort, il recevait encore avec amitié le P. Rodriguez.

Tokugawa Ieyasu 徳川家康 devient bientôt le maître incontesté du Japon, et la mémorable bataille de Sekigahara 關原 (15 septembre 1600) assura son triomphe sur le jeune fils du Taikô, Hideyori 秀頼, qu'il avait juré de protéger. Les daimyô chrétiens qui avaient suivi la fortune de Hideyori payèrent leur fidélité de leurs territoires et parfois, comme Konishi, de leur vie : mais ceux, beaucoup plus nombreux, qui avaient pris le parti de Ieyasu, furent récompensés généreusement. Bien qu'il eût sans aucun doute décidé dès le premier jour la proscription du christianisme, il attendit patiemment le moment favorable. Il ne voulait pas s'aliéner brusquement les grands daimyô chrétiens et il ne voulait pas non plus, par une démarche imprudente, contrarier les efforts qu'il faisait pour développer le commerce extérieur du Japon, qui atteignit alors une prospérité extraordinaire. Mais il laissait assez deviner ses intentions véritables pour que les daimyô terrorisés le comprissent à demi mot. C'est l'époque des grandes apostasies. Au lendemain même de Sekigahara, Sô Yoshitomo 宗義智, seigneur de Tsushima 對馬, avait donné l'exemple. Après la mort de son père Yoshitaka (1603), Kuroda Nagamasa 黒田長政 passa peu à peu du zèle ardent à l'hostilité la plus implacable. Mais les apostasies qui furent le plus sensibles aux religieux furent celles d'Omura Yoshiaki 大村喜前, fils et successeur de Sumitada, et celle d'Arima Naozumi 有馬直純, qui alla jusqu'à trahir son père Harunobu 晴信. Enfin, peu après le départ de l'ambassade que le puissant daimyô de Sendai 仙臺, Date Masamune 伊達政宗, avait osé envoyer lui-même au roi d'Espagne (octobre 1613), parut l'édit qui ordonnait à tous les daimyô d'expulser du Japon tous les prédicateurs, japonais et étrangers, de détruire toutes les églises chrétiennes et de contraindre tous les convertis à apostasier sur-le-champ. Quelques daimyô firent bien la sourde oreille, et une quarantaine de religieux purent bien encore rester cachés dans le pays : mais la persécution systématique qu'inaugura cet édit ne devait plus se relâcher. Après la mort de Ieyasu (1616), Hidetada 秀忠 continua la politique de son père ; mais ce fut surtout le troisième shôgun, l'autoritaire Iemitsu 家光 (1623-1649), qui montra une rigueur implacable. Sous sa férule impérieuse, les daimyô durent rivaliser de zèle dans la persécution et les apostats y cueillirent des lauriers. On

peut estimer à 1.500 ou 2.000 le nombre des chrétiens qui payèrent alors leur constance de leur vie. La révolte des paysans de Shimabara 島原 (1637-1638) fut le dernier et le plus sanglant épisode de cette dramatique histoire. Comme s'il redoutait un retour offensif de la religion proscrite, Iemitsu ferme le Japon aux étrangers : les Hollandais, seuls tolérés, sont relégués dans l'îlot de Deshima (1641), et interdiction est faite aux Japonais, sous peine de mort, de quitter le pays (1636). Bien qu'on eût pu croire le christianisme définitivement extirpé par des mesures si rigoureuses, la terreur de la religion « perverse » resta telle que, pendant toute la durée du régime Tokugawa, on ne cessa d'élever le chiffre des primes à la délation et de pratiquer le *efumi* 繪踏, cette cérémonie qui consistait à fouler aux pieds des images religieuses.

Ce qui déconcerte d'abord dans cette répression si violente et si efficace, c'est le contraste complet qu'elle forme avec l'accueil obtenu d'abord par le christianisme et l'aisance de ses premiers succès. Pourtant, l'on n'aura pas de peine à s'expliquer la brusquerie de ce revirement, si l'on considère que les causes qui avaient favorisé au début le développement du christianisme avaient disparu une à une, et qu'en revanche des événements nouveaux s'étaient produits, qui devaient opposer à ses progrès un infranchissable obstacle.

1<sup>o</sup> Les premiers missionnaires avaient profité de l'état d'anarchie où se trouvait alors le pays et de la quasi-indépendance dont jouissaient les daimyô. Mais la situation avait changé du tout au tout. Trois grands politiques, les plus grands qu'ait jamais produits le Japon, Nobunaga, Hideyoshi et Ieyasu, reconstituèrent successivement à leur profit une autorité centrale de plus en plus forte et qui, à la fin, devint absolue. Tant que ce nouveau pouvoir central, encore mal affermi et absorbé par sa lutte contre la puissance du clergé bouddhique, se montra favorable aux missionnaires, leur propagande en reçut un nouvel élan ; mais dès qu'il se retourna contre eux, ils étaient perdus. La résistance des daimyô aux ordres reçus d'en haut devait devenir de plus en plus hésitante : très résolue au temps de Hideyoshi, qui du reste ne désirait pas aller jusqu'au bout et fermait volontiers les yeux, elle s'affaiblit de plus en plus sous Ieyasu, et, sous Iemitsu, elle fait place à une soumission aveugle. Du reste les grands daimyô chrétiens avaient disparu peu à peu ; leurs successeurs n'avaient plus leur ardeur de néophytes : aux Sumitada, aux Harunobu, aux Sôrin, avaient succédé les Yoshiaki, les Naozumi, les Yoshimune. Le zèle des premiers jours s'était refroidi, et ne se manifestait plus que par soubresauts. Peut-être aussi est-il vrai que les Japonais sont plus capables d'enthousiasme que de constance.

2<sup>o</sup> La qualité des missionnaires s'était détériorée non moins que celle des convertis. A partir de 1692, des frères espagnols des Philippines, Franciscains, Dominicains, Augustins, arrivent en foule au Japon, malgré un bref du pape, qui réservait le pays aux Jésuites. Ces nouveaux venus, ignorants, indisciplinés et fanatiques, commettent toutes sortes d'imprudences, heurtent à plaisir les susceptibilités du peuple, refusent de suivre la méthode des Jésuites, raillent leur prudence qu'ils appellent timidité, donnent aux convertis scandalisés le spectacle de divisions au sein même de l'Eglise. La conduite des marchands diminue aussi le respect qu'inspiraient les missionnaires. Ce ne sont plus les pieux marchands du début, mais des forbans sans scrupules, prêts à faire tous les métiers, et qui ont établi à Nagasaki un commerce lucratif d'esclaves. On soupçonne naturellement les missionnaires de favoriser ce trafic, et c'est un des griefs qu'invoque Hideyoshi dans son premier édit de proscription. En vain les missionnaires alarmés décident-ils d'exclure de la communauté chrétienne tous ceux qui se livrent à ce trafic : si quelques-uns se soumettent, la plupart se moquent ouvertement de cette menace. Les tares de la civilisation européenne, dont il n'avaient d'abord vu que les beaux côtés, apparaissent ainsi peu à peu aux yeux perspicaces des Japonais. L'écho leur arrive en même temps des dissensions, des rivalités et des luttes des peuples chrétiens, qui se poursuivent jusqu'au fond de l'Orient. C'est bien pis lorsque les marchands des nations protestantes, Anglais et Hollandais, pénètrent dans le pays, tournant en dérision et accusant de tous les crimes les missionnaires catholiques, qui de leur côté les représentent comme des pirates et

des bandits. Pourtant ces Hollandais et ces Anglais ont eux aussi des ingénieurs et des savants, de gros navires et des armes à feu. Même c'est un Anglais non catholique arrivé en 1600, William Adams, qui est chargé par Ieyasu de construire la marine marchande du Japon. On se rend compte alors que la civilisation matérielle de l'Europe n'a pas de rapport nécessaire avec le catholicisme, et cette révélation porte au prestige des missionnaires une atteinte irréparable.

5<sup>o</sup> Pourtant, si les causes que nous venons d'énumérer suffisaient à expliquer un ralentissement du prosélytisme et une indifférence croissante vis-à-vis de la religion, elles n'expliquent pas encore pourquoi ce fut une persécution résolue et implacable qui succéda aux anciennes ardeurs. La défiance de Hideyoshi, l'hostilité de Ieyasu, la fureur destructrice de Iemitsu eurent en effet pour origine des raisons purement politiques. Ces esprits impérieux comprirent bien que le christianisme de certains daimyô pouvait à l'occasion devenir un principe d'union entre eux et était en tous cas pour eux un principe d'indépendance vis-à-vis du pouvoir central. N'avaient-ils pas déjà envoyé directement une ambassade à des souverains étrangers ? Hideyoshi, à la suite de son expédition contre Shimazu de Satsuma, dut être frappé de voir Kyûshû tomber presque entièrement entre les mains des daimyô chrétiens, et, au moment de l'expédition de Corée, de voir Konishi Yukinaga recruter son armée presque exclusivement parmi eux. Il laissa assez percer son alarme, lorsqu'il apprit l'acueil triomphal qu'ils firent à l'ambassade revenue de Madrid et de Rome sous la conduite du P. Valignani. Toutefois les daimyô chrétiens étaient trop de ses amis pour qu'il se décidât jamais à aller au-delà des demi-mesures. Ieyasu n'avait pas les mêmes raisons de le ménager. Esprit symétrique, amoureux de l'ordre et de l'uniformité, il regarda toujours avec méfiance ce bloc enfariné, où il pressentait une résistance possible à son autorité souveraine. Il s'efforça aussitôt de le désagréger : et s'il y réussit en somme merveilleusement, il s'étonna et s'exaspéra des rares oppositions qu'il rencontra. Quatorze de ses propres serviteurs, à qui il avait insinué son désir de les voir abandonner leur religion, préférèrent l'exil à l'apostasie. Il voyait en même temps les chrétiens vénérer comme des saints ceux mêmes d'entre eux qu'on avait exécutés pour des crimes de droit commun. Ce fanatisme religieux heurtait son fanatisme autoritaire, et il n'en aurait pas fallu davantage, peut-être, pour qu'il signât les édits de proscription.

Mais ces griefs se compliquèrent de bonne heure d'un autre grief, bien autrement important aux yeux des Japonais : dans les progrès du catholicisme ils virent poindre une menace pour leur indépendance nationale. Aujourd'hui encore la plupart des Japonais instruits croient que les missionnaires préparaient en secret la conquête du Japon par les armées du roi d'Espagne. Rien n'est plus faux. Les missionnaires connaissaient trop ce peuple patriote et guerrier pour s'imaginer qu'une tentative de conquête eût les moindres chances de succès et pour ne pas savoir qu'elle serait infailliblement le signal d'une proscription générale des étrangers et des chrétiens. Dès le premier jour François Xavier avait signalé le péril ; et aussi tard qu'en 1615, le roi d'Espagne, Philippe III, bien renseigné par les missionnaires, déclinaît poliment les propositions ambiguës de l'envoyé de Date Masamune. Mais les Japonais, dont les relations avec l'étranger s'étendaient tous les jours, ne pouvaient pas manquer d'observer avec inquiétude les conquêtes que les peuples européens faisaient alors dans les mers de l'Extrême-Orient. Dès 1557, les Portugais s'étaient établis à Macao ; en 1571, les Espagnols fondent Manille ; en 1601, les Hollandais abordent à Java, et bientôt, en 1624, ils viennent s'installer aux portes mêmes du Japon, à Formose, où les Japonais venaient d'envoyer coup sur coup deux expéditions infructueuses. Des paroles imprudentes et surtout les calomnies mutuelles des diverses nations rivales, qui espéraient rester seules maîtresses du terrain, firent le reste. En 1596, le capitaine du *Sau Felipe*, un gallion espagnol qui s'était échoué sur les côtes de Tosa et avait été confisqué, exaspéré par l'injustice dont il était la victime, déclara que les armées du roi d'Espagne ne tarderaient pas à suivre ses missionnaires. L'effet de cette bravade fut désastreux, et le second édit de proscription de Hideyoshi n'eut pas d'autre cause. Cette fois, les Espagnols avaient été spécialement visés : ce fut bientôt le tour des Portugais.

L'affaire de la *Madre de Dios* (1609) et l'ambassade du gouverneur des Philippines, Rodrigo de Vivero, excitèrent la colère de Ieyasu contre eux : il ordonna alors qu'ils fussent tous massacrés à Nagasaki et que les Jésuites fussent expulsés du Japon. Jusqu'ici la persécution, encore peu rigoureuse, avait oscillé des Portugais aux Espagnols : les Hollandais s'arrangèrent pour qu'elle n'établît plus de distinction entre ces deux nations catholiques, d'ailleurs unies alors sous le même roi. En 1611, ils traduisirent une lettre envoyée par Maurice de Nassau au shōgun de telle sorte qu'elle prit la forme d'une dénonciation en règle des complots ourdis par les missionnaires et leurs fidèles. Peut-être William Adams ne se fit-il pas faute d'appuyer ces accusations. Un événement extraordinaire parut les confirmer alors d'une manière éclatante. Le plus puissant des daimyō du Japon, Date Masamune, eut l'idée d'envoyer lui-même une ambassade au roi d'Espagne, sous prétexte d'ouvrir des relations de commerce, en réalité pour solliciter son alliance (1613). Ieyasu s'y trompa d'autant moins, qu'au même moment il découvrit le complot que son propre fils, Tadateru 忠輝, gendre de Date, avait formé pour remplacer Hidetada au shōgunat : et il paraît qu'on découvrit dans les papiers des conspirateurs des lettres demandant l'assistance des Espagnols. Les missionnaires et les Espagnols n'ont jamais songé sans doute à favoriser de pareilles visées : mais il n'est pas douteux que certains daimyō les eurent, et on comprend que Ieyasu n'ait pas fait la distinction. Son édit de 1614, où il accuse formellement les missionnaires de « viser à changer le gouvernement du pays et à se rendre maîtres du sol », fut la condamnation définitive du christianisme. Les Hollandais et les Anglais, par de nouvelles falsifications, veillèrent à ce que cette ardeur ne s'endormît pas. Elle s'endormit si peu qu'elle se retourna bientôt contre eux-mêmes, et que les Anglais, accusés d'être eux aussi des émissaires du pape, furent chassés du pays (1623), tandis que les Hollandais inauguraient en 1641, dans l'îlot de Deshima, leur longue carrière d'humiliation. La folie de défiance qui s'était emparée des gouvernants se propagea peu à peu dans tous les rangs de la société : elle dégénéra en ce qu'on ne peut mieux caractériser que comme une phobie nationale, qui devait durer plus de deux siècles.

V. — Ce n'est pas seulement par leurs délations que les Hollandais avaient enfin conquis le droit de rester seuls au Japon : ils l'avaient acheté aussi par les plus étranges complaisances. En 1634 ils avaient livré aux Japonais le gouverneur de Formose, Nuyts, coupable d'avoir arrêté un bateau de commerce japonais (1) ; en 1637, un navire de leur factorerie de Hirado avait aidé l'armée shōgunale à bombarder dans leur dernier refuge les paysans soulevés de Shimabara. Désormais, et jusqu'à 1853, l'histoire des relations avec l'Europe ne sera plus guère que celle de leur détention et de leurs déboires à Deshima. Dès qu'un vaisseau de Batavia arrivait à Nagasaki, les officiers japonais en prenaient aussitôt possession, le perquisitionnant de fond en comble, enlevant toutes les armes et toutes les munitions : il fallait un passeport pour aller du bateau à Deshima. Dans les intervalles des ces visites, le directeur et six ou sept employés restaient enfermés dans l'îlot, soumis à un espionnage perpétuel et à des exigences contre lesquelles ils n'avaient aucun recours. Ils ne pouvaient même envoyer de lettres à l'étranger ni en recevoir sans les faire passer d'abord sous les yeux du gouverneur de Nagasaki (2). Une fois par an, le directeur et quelques-uns de ses employés allaient à Edo présenter leurs hommages au shōgun, et durant ce long voyage on les traitait comme des

(1) Sur la curieuse histoire de ce bateau arrêté par les Hollandais à Taiwan (Tainan 臺南) et sur l'extraordinaire audace avec laquelle sept Japonais désarmés firent prisonnier le gouverneur dans son propre palais et lui dictèrent les conditions les plus humiliantes (1628), voir Davidson, *The island of Formosa*, pp. 16-17.

(2) On peut faire aux Hollandais de Deshima assez de reproches mérités pour qu'on ne les charge pas de reproches injustes. C'est cependant ce que fait une fois M. Steichen (p. 350), citant ou croyant citer Kämpfer (l. IV ; t. II, p. 202 de l'édition française de 1732) : « Deux fois l'an, ils étaient obligés de fouler aux pieds l'image de notre Sauveur attaché à la croix,

prisonniers. En la présence même du shōgun, ils avaient à subir bien des avaries, que Kæmpfer rapporte avec indignation (1). Les gains, d'abord considérables, que réalisait la Compagnie et qui la faisaient passer sur bien des choses, furent peu à peu diminués par une série de mesures restrictives. En 1672, il est interdit aux Hollandais de vendre directement aux particuliers ; le gouvernement se réserve le monopole de l'a-hat, et en même temps le droit de fixer lui-même les prix. En 1685, cette mesure est rapportée : mais le chiffre annuel de leurs ventes est fixé au maximum de 100.000 taéis. En 1696 et en 1710, les Japonais altèrent à deux reprises leur monnaie et obligent les Hollandais à l'accepter à son ancienne valeur. En 1714 et en 1720, l'exportation du cuivre est limitée à des quantités de plus en plus faibles : celle de l'argent était interdite depuis 1671. Or les Hollandais ne pratiquaient guère d'autre exportation que celle des métaux précieux. Dès 1743, c'est à peine si les profits balancent les dépenses, et dans la suite ils ne s'élevèrent jamais bien haut. A partir de 1790 enfin, on ne toléra plus que l'arrivée d'un seul bateau hollandais par an.

Pendant toute cette période, les Japonais ne se départirent pas un moment de leur résolution bien arrêtée de ne renouer de relations avec aucune autre nation. Dès 1640, presque tout le personnel d'une mission commerciale de Macao fut mis à mort ; en 1673, une tentative de la Compagnie anglaise des Indes fut reçue plus courtoisement, mais n'eut pas plus de succès. Pendant un siècle, peu de vaisseaux étrangers apparurent dans les eaux japonaises. Mais, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les voyages de reconnaissance se multiplient : du côté des Français, c'est la belle exploration de La Pérouse (1787), du côté des Anglais, c'est le voyage de l'Argonaut (1791), celui du capitaine Broughton (1795-1797), l'aventure étrange de la frégate le *Phaeton* (1808). Mais les plus hardies des ces tentatives furent celles des Russes. Dès 1713, Kosierewski avait reconnu les plus méridionales des Kouriles ; en 1736, Spägenburg, et en 1777, Potonchew, explorèrent la partie septentrionale du Japon. En 1792-1793, le lieutenant Laxman, par l'ordre de Catherine II, chercha à établir des rapports avec le Japon, sous prétexte de ramener l'équipage d'un bateau japonais qui s'était échoué sur les côtes de Sibérie : mais c'est tout au plus si, en considération de ses bonnes intentions et de son ignorance des lois du pays, on consentit à le laisser partir sans le molester. Vers la même époque un cours de japonais fut créé à Irkoutsk, et c'est là qu'en 1805 et 1806 Klapproth apprit le peu de japonais qu'il a jamais su. Une mission officielle russe, qui se présenta en 1804 à Nagasaki, fut reçue de façon si humiliante que les Russes exercèrent quelques années plus tard des représailles sur les comptoirs japonais de Sakhalin. Enfin, en 1811, le capitaine russe Golownine attiré dans un guet-apens à Kunashiri 國後, l'une des Kouriles, fut emmené prisonnier à Hakodate 函館 et ne fut délivré qu'au bout de deux ans (1813). De nouvelles tentatives des Anglais, en 1818, en 1837, en 1845, n'ont pas plus de succès. En 1848, le commodore américain Biddle, à Edo, et l'amiral français Cécille, à Nagasaki, sont encore éconduits plus ou moins poliment : ce n'est que cinq ans plus tard, grâce à son imposante escadre, que le commodore Perry devait avoir raison de cette résistance obstinée.

---

comme preuve incontestable qu'ils avaient renoncé pour toujours à la religion chrétienne. » Or dans le passage de Kæmpfer il s'agit non pas des Hollandais eux-mêmes, mais des officiers japonais attachés à leur personne, ce qui est autre chose. Il faut espérer que M. Steichen rectifiera, dans l'édition française que, dit-on, il prépare de son livre, ce lapsus fâcheux.

(1) Le Prince (le shōgun), dit-il (t. III, p. 101) « nous commanda d'ôter nos capes ou nos manteaux, qui étoient nos habits de cérémonie ; de nous tenir debout, de sorte qu'il pût nous bien considérer ; de marcher ; de nous arrêter ; de nous complimenter l'un l'autre ; de sauter, de faire l'ivrogne, d'écrocher le langage Japonnois, de lire en Hollandois, de peindre, de chanter, de mettre et d'ôter nos manteaux. Tandis que nous exécutions les ordres de l'Empereur de notre mieux, je joignis à ma danse une chanson amoureuse en Allemand. Ce fut de cette manière, et avec je ne sai combien d'autres singeries, que nous eûmes la patience de divertir l'Empereur et toute sa Cour. »

Qu'était devenu pendant ce temps le christianisme japonais ? Les édits de proscription n'arrêtèrent pas tout de suite l'ardeur des missionnaires les plus exaltés, qui venaient chercher au Japon un martyr assuré : mais nous n'avons pas beaucoup de renseignements sur ces tentatives qui aboutirent toutes au même résultat. Cinq Jésuites qui débarquèrent au Japon en 1642 et cinq autres qui les suivirent l'an d'après furent mis à mort dans les plus atroces supplices (1). Le dernier et le plus intéressant de ces efforts pour installer de nouveau le christianisme au Japon fut celui du prêtre sicilien Sidotti, qui se fit jeter sur les côtes du Japon en 1708 et mourut en 1715 à Edo, après une longue détention (2). Cependant on soupçonnait que le christianisme existait encore, au moins dans les environs de Nagasaki. Kämpfer raconte qu'en 1790, cinquante personnes étaient emprisonnées à Nagasaki depuis plusieurs années déjà et devaient y rester jusqu'à ce qu'elles eussent abjuré le christianisme. A cette époque le *efumi* existait déjà depuis plusieurs années : en 1716, on y ajoute le *shâmon aratame* 宗門改, c'est-à-dire la nécessité d'indiquer au moment du recensement la religion à laquelle on appartenait. Lorsque Thûnberg visita le Japon (1775-1776), il trouva encore la pratique du *efumi* en pleine vigueur. Des matelots américains, qu'un naufrage avait jetés sur les côtes du Japon en 1848 et que le *Preble* recueillit l'an suivant, ne durent leur salut qu'à la bonne volonté avec laquelle ils se soumièrent à cette cérémonie. Toutefois ces faits ne prouvaient pas suffisamment que le christianisme existât toujours au Japon. Ce n'est que bien plus tard qu'on sut qu'une persécution eut encore lieu en 1858, et que plusieurs paysans des environs de Nagasaki moururent alors en prison (3).

Les missionnaires catholiques n'avaient pas perdu l'espoir de reconquérir le Japon et d'y retrouver des fidèles. Dès 1832, les missionnaires de Corée s'en préoccupaient. En 1844, la corvette l'*Alcmène* débarque à Nawa 那覇 dans l'île Okinawa 沖縄島 de l'archipel Ryûkyû 琉球 un missionnaire, M. Forcade, qui y venait autant pour étudier la langue japonaise que pour tenter d'y faire quelques conversions. Mais, gardé à vue, il ne réussit guère mieux dans le premier objet que dans le second. D'autres missionnaires, qui vinrent le rejoindre, ne furent pas plus heureux, et cette première tentative prit fin en 1848. Une seconde mission aux îles Ryûkyû (1855-1858) resta aussi stérile. L'année suivante, M. Girard se rendait à Edo avec notre envoyé M. Duchesne de Bellecourt, en qualité de prêtre et d'interprète du consulat général de France. En 1862, deux missionnaires se rendaient à Nagasaki. Toutefois pendant longtemps encore ils ne purent avoir aucun rapport avec les indigènes, et avaient à peu près renoncé à l'espoir de retrouver des fidèles. Ce fut le 17 mars 1865 qu'eut lieu la découverte des chrétiens. M. Petitjean, missionnaire à Nagasaki et depuis

---

(1) C'est par le P. Alexandre de Rhodes que nous connaissons leur histoire : *Histoire de la vie et de la glorieuse mort de cinq Pères de la Compagnie de Jésus*, etc..., Paris, 1653. L'ouvrage avait paru d'abord en italien, en 1652 (Pagès, n° 285).

(2) Hildreth ne parle pas de Sidotti. Les premières nouvelles qu'on eut de son voyage furent l'objet d'une relation espagnole du Fr. Agostino, parue en 1717 (Pagès, n° 379). Puis vint la relation beaucoup plus complète, en hollandais, que François Valentyn, l'historiographe de la Compagnie hollandaise des Indes orientales, a insérée dans sa volumineuse compilation, parue en 1724 (Pagès, n° 388). Les documents japonais n'ont été naturellement connus qu'après l'ouverture du Japon. Le célèbre écrivain et historien Arai Hakuseki 新井白石 a laissé une curieuse relation de l'interrogatoire que, par ordre du shôgun, il fit subir au P. Sidotti (*Seiyô kibun* 西洋紀聞) : elle a été traduite en anglais par le Rév. Wright (Trans. As. Soc. of Japan, vol. IX, part. II [1881], pp. 156-172). Consulter aussi : *Une page d'histoire : un missionnaire du Japon au XVIII<sup>e</sup> siècle* (une série d'articles dans la revue *Les Missions catholiques*, t. XVI [1884], p. 333 sqq.), et *Arai Hakuseki und Pater Sidotti* par L. Lönholm (Mitth. deutsch. Gesellsch. Ostasiens, vol. VI, part. LIV, pp. 149-189).

(3) Fr. Marnas. *La Religion de Jésus ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris (1897), 2 vol.; t. I, pp. 546-547.

premier évêque du Japon, se trouvait dans l'église qu'il venait de faire bâtir, lorsqu'une vieille femme s'approcha de lui, et lui demanda à voix basse :

— *Sancta Maria no go-zo wa, doko ?* Où est l'auguste statue de Sainte Marie (1) ?

En peu de temps, et en procédant avec une extrême prudence, les missionnaires découvrirent dans les environs de Nagasaki et dans les îles voisines un nombre considérable de villages chrétiens, qui les accueillirent avec un enthousiasme extraordinaire. Ils ont estimé à 50.000 environ le nombre de ces paysans qui, de père en fils, avaient conservé la religion de leurs aïeux aussi fidèlement qu'ils avaient pu. Chaque village avait son baptiseur et son Chef de prière. Une dernière persécution s'abattit encore sur ces paysans de 1867 à 1873. Mais bientôt la liberté religieuse fut définitivement établie au Japon.

Cet événement inattendu fit naturellement naître de grandes espérances. Elles n'ont pas été réalisées. Actuellement le catholicisme ne compte pas plus de 57.000 fidèles (2), dont plus des deux tiers dans la seule île de Kyûshû. Il est curieux de noter que plusieurs milliers d'anciens chrétiens de Kyûshû ont refusé jusqu'ici de rejoindre l'Eglise catholique. L'Eglise russe orthodoxe s'attribue 27.000 fidèles (3), ce qui, pour le dire en passant, me paraît bien extraordinaire. Mais l'échec, tout compte fait, le plus significatif a été celui des protestants, si l'on songe que malgré le personnel considérable de leurs diverses missions, malgré les ressources énormes à leur disposition, malgré les fondations de toutes sortes que ces ressources leur ont permis de faire, et malgré l'attrait, si puissant sur les Japonais, de l'enseignement de la langue anglaise, ils n'ont pas plus de 50.000 convertis (4). Peut-être faut-il croire que ces missionnaires richement dotés, mariés, prolifiques, amoureux de leurs aises, accoutumés à fuir dans les montagnes les chaleurs de l'été et dans les stations thermales les rigueurs de l'hiver, attachés souvent au pays par des liens fragiles et vite rompus, déconcertaient un peu l'idée qu'à tort ou à raison les Japonais se faisaient traditionnellement du prêtre. Quoi qu'il en soit, d'une manière générale, l'insuccès du christianisme, dans ce pays où il avait jadis si bien réussi et où il pouvait bénéficier maintenant d'une pleine liberté de propagande, est un fait certain et dont la signification est plus nette encore, si l'on considère la qualité et l'origine des convertis. « Il est bien rare, déclare M. l'abbé Steichen (p. 356), de rencontrer un chrétien dans les sphères élevées ; les néophytes apostasient généralement à mesure qu'ils obtiennent des positions plus importantes. Les étudiants pauvres, qui eux aussi abandonnent leur foi dès qu'ils n'ont plus besoin des étrangers, les orphelins, les lépreux et même une portion du menu peuple sont abandonnés de bon cœur aux missionnaires, mais la bonne société leur sera fermée encore pour un long temps à venir ».

Ce n'est pas ici le lieu d'analyser en détail les causes de cet insuccès. Mais nous en avons dit assez, à propos du premier christianisme, pour qu'elles apparaissent d'elles-mêmes. Les étrangers ne se trouvaient plus en présence d'un pays morcelé en une multitude de principautés presque indépendantes, mais d'un Japon uni, plus uni même qu'il ne l'avait jamais été, puisque la chute des Tokugawa entraînait rapidement celle du régime féodal tout entier et qu'une centralisation de plus en plus forte prenait, avec une facilité surprenante, la place du particularisme d'antan. Les ardeurs latentes, que la propagande chrétienne avait dérivées à son

---

(1) *Ibid.*, p. 488 sqq.

(2) Le chiffre donné par le dernier Annuaire de la Société des Missions étrangères est de 57.195, dont 39.095 pour Kyûshû (1902).

(3) J'emprunte ce chiffre et le suivant (exactement 27.245 et 50.512) aux *Tidings from Japan* du Rév. D. G. Spencer (1902).

(4) La meilleure histoire des missions protestantes au Japon est la traduction anglaise de l'ouvrage allemand du pasteur H. Ritter : *A history of Protestant Missions in Japan*, transl. by the Rev. G. Albrecht, rev. and brought up to date by the Rev. D. C. Greene. Tôkyô, 1898.

profit à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, étaient absorbées tout entières dans la défense du pays contre les prétentions étrangères, dans l'enivrement d'un loyalisme nouveau, dans le culte restauré de la divinité impériale. On se précipita sur la science européenne avec plus d'enthousiasme encore et surtout plus de méthode qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, mais cette fois on traça une distinction bien nette entre la civilisation matérielle de l'Occident, dont l'adoption fut jugée nécessaire, et la religion chrétienne, dont la nécessité n'apparut pas clairement. Au reste, si la science de l'Occident était une, sa religion ne l'était plus. En même temps que les catholiques d'autrefois, les orthodoxes russes et les innombrables dénominations protestantes, depuis l'Eglise anglicane jusqu'à l'Armée du Salut, prenaient pied tour à tour dans le pays ; et, au début surtout, et avant que les mêmes infortunes les eussent un peu réconciliées, les sectes rivales n'étaient pas tendres les unes pour les autres. Quand bien même ils auraient eu un désir sincère de s'y orienter, les Japonais auraient eu bien de la peine à voir clair dans cette Babel religieuse et à y choisir leur voie. Surtout les étrangers n'étaient plus, comme au temps de François Xavier, des êtres nouveaux et inconnus, entourés d'une atmosphère de mystère et de légende : on les connaissait, ou on croyait les connaître par les préjugés hostiles que les Tokugawa avaient entretenus contre eux, par la triste idée qu'avaient donnée de leur avidité et de leurs bassesses les marchands de Deshima, par le retentissement tout récent encore de l'infâme guerre de l'opium, par la crainte que leur politique agressive et leurs armements formidables inspiraient. Si l'on se mit à leur école, ce fut pour leur arracher les secrets de leur science et de leur puissance, afin de pouvoir défendre contre leurs empiétements non seulement le sol japonais, mais aussi l'âme japonaise. On comprendra maintenant, concluons-nous avec M. Steichen, pourquoi pas un seul des descendants des daimyô chrétiens n'a encore embrassé la religion pour laquelle leurs ancêtres montrèrent jadis tant d'enthousiasme, et pourquoi, ajouterons-nous, il y a peu de chances qu'aucun d'eux s'y décide jamais.

CL. E. MAITRE.

K. MIURA. — *Aus der japanischen Physiognomik*. Mitth. d. deutsch. Gesellsch. Ostasiens, Tôkyô, vol. IX, part. 1 (octobre 1902), pp. 7-15 et 1 pl.

C'est un spectacle familier à tous ceux qui habitent le Japon que ces enseignes où les caractères 人相見 *ninsômi* indiquent aux gens crédules et avides de pénétrer les secrets de leur avenir un diseur de bonne aventure. L'industrie, quoi qu'en dise M. Miura, paraît encore assez florissante ; et s'il est vrai qu'en raison des progrès de l'instruction elle n'est plus que l'ombre de ce qu'elle fut autrefois, il faut en conclure qu'elle a dû connaître de bien beaux jours. Le *ninsô* japonais — qui est du reste d'origine entièrement chinoise et dont l'importation paraît remonter aux premiers temps de l'influence chinoise au Japon — est une science fort compliquée : il ne se borne pas à l'observation de la tête, du visage, des mains, et de leurs différentes parties (cheveux, yeux, oreilles, nez, dents, lèvres, langue, « envies », etc.) : il étudie aussi le sujet quand il mange, boit, marche, dort ou parle ; il étend ses investigations jusqu'à la forme des parties sexuelles et à l'aspect des excréments. Dans son intéressant article, M. Miura a limité ses recherches à la divination par l'étude de la main, et il a de plus institué un parallèle entre la chiromancie européenne et la chiromancie japonaise, qui paraît révéler un nombre considérable et significatif de points communs. A y regarder de près cependant, ces coïncidences n'ont rien que de très naturel et ne permettent nullement de conclure d'emblée à une communauté d'origine. Si les chiromanciens, au Japon comme chez nous, distinguent trois lignes principales de la main (la « ligne du ciel », 天紋 *temmon*, qui correspond à notre « ligne du cœur », la « ligne de l'homme », 人紋 *jimmon*, qui est la grande ligne médiane, et la « ligne de la terre », 地紋 *chimon*, notre « ligne de vie »), c'est que la conformation même de la main impose manifestement cette distinction. Si, de même que nos chiromanciens font correspondre les sept proéminences ou « monts » de l'intérieur de la main à autant de

corps célestes du système solaire (Jupiter, Saturne, Apollon, Mercure, Mars, Vénus et la Lune), les chiromanciens japonais dénomment les parties de la main soit d'après les huit directions du ciel (Nord, Nord-Ouest, Ouest, Sud-Ouest, Sud, Sud-Est, Est, Nord-Est), soit d'après les douze signes du zodiaque, c'est que, dans tous les pays, l'astrologie a toujours été considérée comme l'art divinatoire par excellence et que les autres formes de la divination lui ont toujours été étroitement associées et subordonnées. Si enfin, au Japon comme chez nous, une ligne continue est considérée comme d'heureux augure, tant qu'une ligne brisée par endroits ou coupée par d'autres lignes est tenue pour un signe d'infortune, c'est qu'une analogie ou, si l'on veut, une métaphore naturelle suggère invinciblement cette interprétation à une science, dont l'objet est de « lire » ce qui est « écrit » dans la main. Quelquefois cette lecture consiste à traiter les particularités physiques de la main comme des symboles, dont certaines idées astrologiques ou magiques donnent la clef; quelquefois — et c'est ici le cas — elle se ramène en somme au déchiffrement d'un rébus; quelquefois aussi — et c'est ce qui se produit lorsque le chiromancien japonais prétend reconnaître dans l'arrangement des plis de la main le dessin de certains caractères chinois — elle se présente comme une lecture au sens propre du mot. Il ne faut donc pas s'étonner que cette communauté de principe amène parfois, dans des systèmes différents de chiromancie, des interprétations identiques. Au reste, du parallèle qu'il a institué, M. M. a eu la sagesse de ne tirer aucune conclusion. Ajoutons que, si l'on écarte comme prématurée et dépourvue jusqu'à présent de preuve valable, l'hypothèse d'une origine commune ou d'une dérivation des deux systèmes, si en d'autres termes on ne découvre entre eux aucune relation d'ordre historique, la remarquable similarité qu'ils présentent ne fait qu'en acquérir plus d'importance au point de vue sociologique. La divination a tenu dans la vie de tous les peuples une place considérable et s'est présentée partout sous des formes très analogues : l'étude de M. M. prouve au moins que la chiromancie elle-même n'a pas échappé à cette loi. Il est à souhaiter que M. M. reprenne son enquête et l'étende aux autres procédés du *ninsômi*, dont la chiromancie n'est, comme nous l'avons dit, qu'un cas particulier. On peut être sûr que d'intéressantes découvertes compenseraient ce que la consultation des devins professionnels et la lecture des traités spéciaux peuvent avoir de fastidieux.

Cl. E. MAITRE.

Max LEHMANN. — *Der Tabak, sein Bau und seine weitere Behandlung in Japan*. Mitth. der deutsch. Gesellsch. Ostasiens, Tôkyô, vol. IX, part. 1, pp. 57-78.

Cette intéressante monographie sur la culture et l'industrie du tabac au Japon est d'un caractère trop technique pour être résumée ici. On y trouvera tous les renseignements désirables sur la répartition géographique des plantations, sur les procédés de culture employés, sur la composition chimique des différentes variétés, sur la préparation de la feuille pour la pipe et la cigarette, sur les prix courants, sur le mouvement de la production, de l'exportation et de l'importation, et sur la législation de l'industrie du tabac. Peut-être cependant eût-il été désirable de faire une place plus grande dans cette étude à la célèbre manufacture de cigarettes Murai, qui distance de loin toutes les autres autant par l'importance de ses affaires que par la qualité de son outillage. Peut-être aussi eût-il été bon, pour être complet, de dire un mot de la préparation des cigarettes pour la vente et de leur mise en boîte, qui est le triomphe de l'industrie japonaise; à vrai dire, la plupart des étrangers estimeront que, dans une boîte de cigarettes japonaises, le contenant vaut infiniment mieux que le contenu.

La partie historique du travail de M. L. est celle qui nous intéresse le plus directement. On sait que le tabac est avec les armes à feu et la sorte de gâteau appelée *kusutera* (Castilla), l'un des rares bienfaits, si l'on peut s'exprimer ainsi, que le Japon doit à ses premières et si

brèves relations avec les Européens à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Le tabac y fut importé en deux fois. On en planta d'abord en 1596 dans le voisinage d'Ibusuki 揖宿, au sud de la province de Satsuma, et les plantations d'Ibusuki produisent aujourd'hui encore l'une des qualités de tabac les plus renommées au Japon; quelques graines de ce tabac, envoyées par le daimyô de Satsuma à l'Empereur, furent ensuite semées sur le Hana-yama 花山 en Yamashiro. En 1605, un bateau étranger amena de nouvelles graines, qui furent semées à Sakura-baba 櫻馬場 (Nagasaki); et c'est avec des graines du tabac de Sakura-baba que furent créées un peu plus tard les plantations du Shinano et du Kai. De ces quatre centres, les cultures se propagèrent rapidement sur presque toute la surface du Japon, et l'usage du tabac devint bientôt général, en dépit des entraves de la législation. Car les premiers shôgun Tokugawa semblent avoir mis la même ardeur à proscrire cette importation étrangère qu'à proscrire les étrangers eux-mêmes, mais avec beaucoup moins de succès. En 1607, on interdit l'usage du tabac; en 1609, on interdit même sa culture. En 1612, Hidetada décréta que quiconque vendrait du tabac serait frappé d'une confiscation de ses biens, au profit de son dénonciateur. Et pourtant l'ordonnance eut si peu d'effet qu'en 1615, le shôgun était obligé de menacer de confiscation ses propres officiers, chez qui l'usage du tabac s'était rapidement répandu. En 1616, on décida de punir d'emprisonnement quiconque cultiverait ou vendrait du tabac. Quelques années plus tard, on fumait jusque dans la cour de l'Empereur. La loi dut renoncer peu à peu à ses rigueurs impuissantes : les ordonnances de 1693 et de 1695, par exemple, se bornent à proscrire l'usage du tabac dans des cas déterminés. A la prohibition succède peu à peu la réglementation, qui reste d'ailleurs tout aussi inefficace. Tout récemment encore, en 1900, une loi, qui n'est déjà plus appliquée, interdit l'usage du tabac aux enfants au-dessous de quinze ans. Il s'en faut que dans ces dernières années la législation se soit désintéressée de la culture du tabac; mais elle la régleme maintenant dans l'intérêt du fisc, et non plus dans l'intérêt de l'hygiène. Et à ce point de vue le succès a couronné ses efforts, puisque le tabac qui rapportait à l'Etat 1.900.000 yen en 1888 lui a rapporté 7.560.000 yen en 1899 (1). Des expériences systématiques, ayant pour objet l'amélioration des procédés de culture, ont été instituées dans les stations agronomiques de Nishigahara 西原, d'Ota 小田 et de Hadano 秦野. Enfin en 1898 est entrée en vigueur une législation nouvelle qui confère à l'Etat le monopole de l'achat et de la revente des feuilles de tabac. L'Etat est ainsi devenu l'intermédiaire obligé entre les producteurs d'une part et d'autre part les fabricants et les débitants.

Là s'arrête l'étude de M. L. Nous croyons qu'il pourra avant peu y ajouter un nouveau chapitre. Il n'est pas douteux que la législation de 1898 ait été l'amorce d'une régie des tabacs analogue à la nôtre, et que l'Etat s'arroge bientôt le monopole de la fabrication et peut-être de la vente, sinon de la production. Des signes certains annoncent que le jour est proche où le Japon n'aura plus rien à nous envier, et où il pourra envoyer les plus brillants de ses sujets à notre Ecole Polytechnique, non plus seulement pour y apprendre le métier des armes, mais aussi pour y étudier l'art mystérieux de couper les feuilles de tabac en bandes parallèles et de rouler les cigarettes à la machine Lemaire.

CL. E. MAITRE.

Lafcadio HEARN. — *Kottô, being Japanese Curios, with sundry cobwebs*. With illustr. by Genjirô Yeto. New York, Macmillan, 1902, 251 pp., ill.

Le nouveau livre de M. Hearn, très joliment illustré par un artiste japonais, ne fait qu'accuser plus encore les tendances que nous signalions déjà (*Bull.*, II, 302-303) dans *Shadowings* et

(1) C'est le dernier chiffre donné par M. Lehmann. Dans la suite, les profits de l'Etat n'ont fait que s'accroître : ils se sont élevés pour la dernière année fiscale (1902-1903), à 12.640.000 yen.

*A Japanese Miscellany*. Tandis que dans ses premiers ouvrages, qui restent pour cette raison les plus riches et les meilleurs, il décrivait indifféremment les aspects les plus divers de la nature japonaise et les manifestations les plus variées de la vie populaire, il semble que le cercle de ses intérêts se soit continuellement rétréci. Non seulement de la vie japonaise il n'a plus retenu que le côté religieux, mais dans cette sphère limitée, il ne voit plus que la démonologie, la sorcellerie et les histoires de revenants. A cette catégorie appartiennent les neuf *Old Stories* qui ouvrent le recueil, le conte intitulé *A Matter of Custom*, les pages consacrées aux *Gaki*, les « Esprits affamés », et au *Baku*, l'animal fabuleux « Mangeur de Rêves ». Pareillement, dans toute la nature japonaise, il ne s'intéresse plus qu'à la vie et à la littérature poétique des insectes et des animaux les plus infimes : et comme il nous avait déjà parlé des papillons et des libellules, il écrit cette fois une charmante monographie sur la luciole, raconte l'histoire d'un *kusa-hibari* et d'une chasse, et la légende du crabe appelé *heike-gani*. M. H. reste toujours l'écrivain séduisant qu'il était dans ses premiers écrits ; mais on ne peut s'empêcher de regretter qu'il se confine ainsi dans un cercle de sujets de plus en plus étroit, et que la manière de plus en plus subjective dont il les traite ajoute encore à leur monotonie. Aussi est-ce avec joie qu'on découvre au milieu de ces contes fantastiques et de ces légendes merveilleuses la simple et touchante histoire intitulée *A Woman's Diary*.

CL. E. MAITRE.

---

## Divers

II. L. E. LUERING. *Notes on the formation of words in Malay and cognate languages*. (Journal of the Straits Branch R. A. S., juin 1903, pp. 19-37.)

Dans ce travail, M. L. s'est proposé de retrouver, par la comparaison des divers idiomes apparentés au malais, certains procédés de formation des mots dans la langue mère du groupe : 1° Redoublement. — Il sert à désigner un objet comme ressemblant à celui qu'exprime le radical : *langit*, ciel ; *langit-langit*, baldaquin ; *putih*, blanc ; *putih-putih*, blanchâtre. Le redoublement indique aussi l'intensité et la répétition : *harap*, espérer ; *harap-harap*, espérer ardemment ; *indah*, beau ; *indah-indah*, très beau ; — 2° Anciens vocatifs. — Ils sont formés par l'addition de la nasale gutturale à la dernière voyelle du mot : *bapa*, père ; *bapang*, ô père ! *indok*, mère ; *indong*, ô mère ! — 3° Anciens adjectifs. — Ils sont formés au moyen du préfixe *ma*. Ainsi en tagalog : *ma-laki*, de *laki*, fort ; *ma-putih*, de *putih*, blanc. Le nom *Malayu* lui-même pourrait appartenir à cette classe : il peut s'expliquer par le tagalog *malayo*, « lointain, étranger » ; — 4° Anciennes formes verbales. — De ce nombre sont les formations par l'infixe *-um-*, malais *-em-*, dénotant un mouvement visible ou l'intensité de l'action ; *getar*, trembler ; *gemetar*, trembler violemment ; et celles par l'infixe *-el-*, ex. *geletar* = *gemetar*.

---

## Notes bibliographiques

— Le *Journal of the Straits Branch* donne dans son numéro de juin 1903 un intéressant compte rendu de M. Blagden sur le travail de P. W. Schmidt, *Die Spruchen der Sakei und Semang*. Plusieurs de ses observations intéressent la linguistique indo-chinoise.

— Le même journal annonce que MM. Blagden et Skeat publieront prochainement un ouvrage sur les Sakais où, à toutes les informations antérieures, ils joindront les matériaux qu'eux-mêmes ont amassés.

— Le Dr M. A. Stein, dont nous avons mentionné à plusieurs reprises la belle campagne archéologique dans le Turkestan chinois, vient de publier à Londres chez T. Fisher Unwin un récit de son voyage sous le titre de *Sand-buried Ruins of Khotan*. Le *Detailed Report* de cette même mission avance rapidement ; les illustrations sont déjà achevées. Il paraîtra à l'Oxford University Press et comprendra les documents chinois étudiés par M. Chavannes. Quant aux documents en kharoṣṭhī, que déchiffre M. Rapson aidé de MM. Senart et Boyer, ils seront publiés à part.

— La *Wiener Zeitschrift*, VI, pp. 70-75, publie la communication faite au Congrès des Orientalistes de Hambourg par M. Winternitz sous le titre de : *Der Sabhāparvan in der südindischen Rezension des Mahābhārata*. M. W. donne les résultats généraux de la collation de la Vulgate avec les mss. du Sud et il y trouve de nouveaux arguments en faveur de son projet favori : une édition critique du *Mahābhārata*. — Pp. 96-99, M. J. Negelein propose de corriger dans le texte de la légende de Viçvarūpa donné par Weber (*J. S.*, III, 464) l'inexplicable *yugaçara* en *yvgaçāra*, « Joch-Macher ».

— Dans le *Toung pao* de mai 1903, M. H. Cordier continue (pp. 146-162) sa revue *Les études chinoises (1899-1902)*, dont la première partie avait paru dans le numéro de mars. Il donne ici les sections *Chine* et *Indo-Chine*; nous devons le remercier de la notice élogieuse qu'il a consacrée à notre Ecole.

— Dans le même numéro (pp. 147-126), M. Ch.-E. Bonin publie une série de vocabulaires : moï (entre Tourane et Attopeu), mosso de Li-kiang, si-fan de Meli, man-tseu du Leangchan. Il n'est rien dit des conditions dans lesquelles ces vocabulaires ont été recueillis.

— Les *Annales des Sciences politiques* du 15 mai 1903 contiennent (pp. 369-382) un article de M. Maurice Courant intitulé *Les événements de Chine (1900) d'après les récits de quelques témoins*.

— Le même auteur a donné dans la même revue (15 juillet 1903, pp. 514-524) une étude sur *La France et l'Allemagne en Chine*, inspirée par le livre de M. Cordier sur les relations de la Chine et de l'Occident.

— Le birmanologue bien connu M. Taw Sein Ko, qui est lui-même d'origine chinoise, a publié dans *l'Imperial and Asiatic Quarterly Review* (juillet 1902, pp. 93-100) un article intitulé *Reformed China and her destiny*.

— Depuis quelque temps, les Chinois progressistes se sont mis à écrire selon la manière européenne des biographies des grands hommes de leur pays. La première originalité, et non la moindre, consiste à donner comme titre à l'ouvrage le nom de famille et le nom personnel de l'homme dont on écrit la vie. Si on songe à la sorte de *tabou* qui frappe en Chine les noms personnels, il y a là toute une petite révolution. C'est naturellement Leang K'i-tch'ao qui a commencé en publiant un livre intitulé *Li Hong-tchang*. Mais il a eu des imitateurs, et aujourd'hui, à côté des *Socrate*, *Jeanne d'Arc*, *Darwin*, *Garibaldi*, on voit figurer des ouvrages comme ceux-ci : 王安石 *Wang Ngun-che*, 0 \$ 25 ; 岳飛 *Yo Fei*, 0 \$ 30 ; 曾國藩 *Tseng Kouo-san*, 0 \$ 15 ; 康南海 *K'ang Nan-hai* (alius *K'ang Yeou-wei*), 0 \$ 20 ; 成吉思汗 *Tch'eng ki sseu han* (Gengis-khan), 0 \$ 30.

— Nous ne signalons pas en général les traductions chinoises d'ouvrages européens. Les œuvres françaises cependant y sont en assez petit nombre pour que nous mentionnions au passage la traduction récente de *l'Histoire politique de l'Europe contemporaine* (歐洲列國變法史) de M. Seignobos (賽那布). C'est d'ailleurs sur la version anglaise que la traduction a été faite.

— Le *Hai kouo t'ou tche* de Wei Yuan n'est plus à date. Une refonte en fut annoncée en 1898 sous le titre de 海國圖志徵實 *Hai kouo t'ou tche tcheng che*, Mais, bien que la révision ait été poussée jusqu'en 1897, l'ouvrage ne parut pas. Revu à nouveau par M. 孫 Souen, il va enfin être publié.

-- Le 中西石印書局 *Tchong si che yin chou kin* de Chang-hai annonce qu'il a sous presse un 二十四史校勘記 *Eul che sseu che kiao k'an ki*, où un M. 張 Tchang (H. 式卿 *Che-k'ing*), du Sseu-tch'ouan, poursuit sur le texte des 24 historiens le même travail critique que Yuan Yuan a exécuté pour le *Che san king tchou sou*.

— Le Han-lin-yuan, qui a reçu de l'impératrice l'ordre de composer des ouvrages conformes aux besoins du jour, se serait attaqué d'abord à la géographie.

— Au bureau de traduction de l'Université de Péking, une dizaine de manuels viennent d'être terminés; les originaux sont tous japonais.

— Un Japonais, M. 重野安釋 *Tch'ong-ye Ngan-yi* (prononc. chinoise) vient de publier un 支那疆域沿革圖 *Tche na kiang yu yen-ko t'ou*, qui se vend 3 \$ 20.

— L'impératrice a ordonné au *nei-wou-fou-ta-tch'en* 世續 *Che-siu* de compiler un 四書圖說 *Sseu chou t'ou chouo*; le besoin ne s'en faisait pas sentir.

— On a présenté à l'empereur en août une importante compilation historique intitulée 皇史宬全書 *Houang che tch'eng ts'iuan chou*.

— Le 十一朝東華錄 *Che yi tch'ao tong houa lou* de 王先謙 *Wang Sien-k'ien* s'arrête en 1874. On annonce la publication prochaine d'un 光緒二十八年東華錄 *Kouang siu eul che pa nien tong houa lou* en 180 k., allant de 1875 à 1902.

— Les principaux manuels sur l'histoire de Chine qui ont aujourd'hui la faveur des étudiants progressistes ont été rédigés par des Japonais: tel pour la dynastie actuelle le 清朝史畧 *Ts'ing tch'ao che lio* de M. 佐藤楚林 (en chinois *Tso-teng Tch'ou-lin*), qui coûte 1 \$ 40. Pour les temps anciens, on avait déjà le 支那通史 *Tche na t'ong che* de M. 那珂 *Na-k'o*, qui s'arrêtait à la fin des Song; M. 藤田 *Teng-t'ien* vient de lui donner une suite, 續支那通史 *Siu tche na t'ong che*.

— Un ouvrage sur Koxinga, par le Japonais 丸山正彦 *Wan-chan Tcheng-yen* (prononc. chinoise), vient d'être traduit en chinois par M. 張 Tchang. L'ouvrage est intitulé simplement 鄭成功 *Tcheng tch'eng kong*; il est en 1 k. et coûte 0 \$ 40.

— Il a été question dans le *Bulletin* (II, 299) de Fukuzawa Yukichi. On vient de publier en chinois deux de ses écrits sous le titre de 福澤諭吉談叢 *Fou tsō yu ki t'an ts'ong* (1 vol., 0 \$ 35) et de 政權論 *Fou tsō yu ki tcheng k'iuan louen*. La notice rappelle qu'il fut au Japon un des apôtres des droits du peuple contre l'absolutisme (欽吹民權排斥專制).

— Nous annonçons (p. 137) que les éditions publiées par 袁昶 *Yuan Tch'ang* étaient devenues fort rares depuis 1900. Il semble qu'elles aient été simplement tenues en réserve par la famille, qui vient de les mettre en vente. De cette collection, intitulée 漸西村舍叢刻 *Tsien si ts'ouen chō ts'ong k'o*, il a déjà été question dans le *Bulletin* (II, 339). Malheureusement les volumes aujourd'hui annoncés ne contiennent pas toutes les œuvres portées jadis au prospectus d'édition. Voici la table, avec les prix:

1° (校正) 元聖武親征錄 (*Kiao tcheng*) *Yuan cheng wou ts'in tcheng lou*. Revu par 何秋濤 *Ho Ts'ieou-t'ao*; 1 p n, 0 \$ 34. L'ouvrage date des Yuan; il a été traduit par l'illustre *Palladius* au t. 1 du *Vostotchnyi sbornik*, St Pétersbourg, 1872;

2° 元秘史注 *Yuan pi che tchou*; 4 pen, 15 k. L'ouvrage original date des Yuan; il est rédigé en langue chinoise vulgaire d'après un texte mongol composé vers 1240, et porté en général le titre de 元朝秘史 *Yuan tch'ao pi che*. Son style l'empêcha d'être mentionné au *Catologue impérial* de K'ien-long, mais 阮元 *Yuan Yuan* le décrivit au k. 3 de son 四庫未收書目提要 *Sseu k'ou wei cheou chou mou t'i yao*. La première édition moderne, basée sur une copie manuscrite remontant indirectement au texte des Yuan et sur le *Yong lo tu tien*, fut celle donnée en 1848 dans le 連筠移叢書 *Lien yun yi ts'ong chou*; c'est

vraisemblablement celle qu'a utilisée Palladius, qui a également connu, je crois, le texte mongol, pour sa traduction qui se trouve au t. iv des *Mémoires de la mission ecclésiastique russe de Péking*. Sur le texte mongol également, et en y joignant d'autres renseignements d'origine diverse, 李文田 Li Wen-t'ien composa dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle le commentaire qui vaut à l'ouvrage son titre actuel. Nous avons signalé (p. 137) une autre édition du même texte. Enfin on annonce un 元秘史注補正 *Yuan pi che tchou pou tcheng*, 0 \$ 60, qui est sans doute le même qu'un catalogue japonais appelle 元秘史李注補正 *Yuan pi che li tchou pou tcheng*, en 2 pen, et qu'il vend 1 yen 20; selon ce catalogue japonais, l'auteur s'appellerait 高寶詮 Kao Pao-ts'üan;

3<sup>o</sup> 吉林外記 *Ki lin wai ki*, 10 k., et en appendice le 甯古塔記畧 *Ning kou t'a ki lio*, 2 pen, 0 \$ 60. Le *Ki lin wai ki* est l'œuvre de 薩英額 Sa-ying-ngo. Le *Ning kou t'a ki lio* fut rédigé en 1721 par 吳振臣 Wou Tchen-tch'en et se trouve également dans le *Tchao tai ts'ong chou* ;

4<sup>o</sup> 黑龍江外記 *Hei long kiang wai ki*, 8 k., avec cartes. Auteur : 西清 Si-ts'ing ; la préface est de 1810. Il y avait antérieurement une édition de M. 王 Wang. Le *Hei long kiang wai ki* a également été incorporé au 小方壺齋輿地叢鈔再補編 *Siao fang hou tchai yu ti ts'ong tch'ao tsai pou pien* ;

5<sup>o</sup> 蠻書 *Mam chou*, 10 k. Par 樊綽 Fan Tch'o, des T'ang. Toutes les éditions modernes remontent à celle donnée au Wou-ying-tien en 1874 par ordre de K'ien-lóng et qui est basée sur le *Yong lo ta tien* ;

6<sup>o</sup> 衛藏通志 *Wei tsang t'ong tche*, 16 k. et un k. de tête. Ouvrage considérable sur le Tibet ; gravé en 1896 d'après un manuscrit ;

7<sup>o</sup> 黃帝內經太素 *Houang ti nei king t'ai sou*, 30 k. ; sur cet ouvrage, cf. *Bulletin*, III, 333 ;

8<sup>o</sup> 齊民要術 *Ts'i min yao chou*, 10 k., 4 pen, 0 \$ 80. Ouvrage sur l'agriculture, dont l'auteur, 賈思勰 Kia Sseu-hie, vivait au VI<sup>e</sup> siècle ; un ancien commentaire accompagne le texte. Il y a d'assez nombreuses éditions, en particulier dans les *ts'ong-chou* ;

9<sup>o</sup> 農桑輯要 *Nong sang tsi yao*, 7 k., 2 pen, 0 \$ 50. Ouvrage sur l'agriculture composé par des fonctionnaires en 1273. Les éditions modernes remontent à celle du Wou-ying-tien qui est basée sur le *Yong lo ta tien*. A celle-ci, l'éditeur a joint le 蠶事要畧 *Ts'an che yao lio* de M. 張 Tchang ;

10<sup>o</sup> 元俞宗本種樹書 *Yuan yu tsong pen tchong chou chou*. On y a joint le 蠶桑說 *Ts'un sang chono* et le 廣蠶桑說 *Kouang ts'un sang chouo*. Il y a des planches. Ensemble, 2 pen, 0 \$ 32 ;

11<sup>o</sup> 會典簡明錄 *Houei tien kien ming lou*, 1 pen, 0 \$ 22. Sorte de table du *Ta ts'ing houei tien* ;

12<sup>o</sup> 勸學編 *K'üan hio pien*, 2 k., 1 pen, 0 \$ 22. C'est l'opuscule de Tchang Tche-tong dont le P. Tobar et le Rev. Woodbridge ont donné des traductions partielles ;

13<sup>o</sup> 老子本義 *Lao tseu pen yi*, 2 k., 2 pen, 0 \$ 40. Par 魏源 Wei Yuan. Il doit s'agir de l'auteur bien connu du *Cheng wou ki* et du *Hai kouo t'ou tche*, mais c'est la première fois que je vois lui attribuer un ouvrage sur Lao-tseu ;

14<sup>o</sup> 汪氏兵學三書 *Wang che ping hio san chou*, 2 pen, 0 \$ 40. Ces trois ouvrages sur l'art militaire sont : le 太公兵法逸文 *T'ai kong ping fa yi wen*, le 武侯八陣兵法輯畧 *Wou heou pa tchen ping fa tsi lio* attribué à Tchou-ko Leang, et le 衛公兵法 *Wei kong ping fa* de 李靖 Li Tsing, duc de Wei, qui vivait sous les Tang. Ces ouvrages ou fragments d'ouvrages avaient été réunis vers 1880 par 汪宗沂 Wang Tsong-yi ;

15<sup>o</sup> 雲氣占候篇 *Yun k'i tchan heou p'ien* et 黃子發相雨書 *Houang tseu fa siang yu chou*, ensemble 1 pen, 0 \$ 12. Ce sont les fragments conservés de ces deux traités sur la prédiction des temps ;

16<sup>o</sup> 嚴州圖經 *Yen tcheou t'ou king*, 3 k., 2 pen, 0 \$ 34. Compilé sous les Song par 陳公亮 Tch'en Kong-leang ; préfaces de 1139 et de 1186. L'ouvrage n'a pas été connu des bibliographes du XVIII<sup>e</sup> siècle ; il est reproduit ici d'après un exemplaire des Song :

- 17° 景定嚴州續志 *King ting yen tcheou sin tche*, 10 k., 2 pen, 0 § 32. Cet ouvrage rare, dont 黃丕烈 Houang P'ei-lie au XIX<sup>e</sup> siècle possédait encore un exemplaire imprimé sous les Song, est publié ici d'après un manuscrit du 文潤閣 Wen-lan-ko, l'un des anciens dépôts de livres installés par K'ien-long dans la région du bas Yang-tseu ;
- 18° 湛然居士集 *Tchan jan kiu che tsi*, 14 k., 4 pen, 0 § 45. Ce sont les poésies, jusque-là fort rares, du célèbre ministre de Gengis-khan, 耶律楚才 Ye-lu Tch'ou-ts'ai. Palladius en possédait une copie manuscrite (cf. Bretschneider, *Notes on Chinese mediaeval travellers to the West*, Changhai, 1875, in-8°, p. 14) ;
- 19° 宋志 *Song tche*, 10 k. ;
- 20° 嚴陵集 *Yen ling tsi*, 9 k., par 董棻 Tong Fen, des Song ;
- 21° 姚文敏公集 *Yao wen min kong tsi*, 10 k., 2 pen, 0 § 50. Ce sont les écrits de 姚夔 Yao K'ouei, docteur de 1442, dont la biographie se trouve au k. 177 du *Ming che* ;
- 22° 說文審音 *Chouo wen chen yin*, 16 k., 4 pen, 0 § 65. Œuvre de 張行孚 Tchang Hing-feou ;
- 23° 袁氏藝文志 *Yuan che yi wen tche*, 2 k., 1 pen, 0 § 22. Étude bibliographique sur les ouvrages composés par la famille Yuan (à laquelle appartenait Yuan Tch'ang) ;
- 24° 廣雅碎金 *Kouang ya souei kin*, 4 k. et 1 k. de supplément, 2 pen, 0 § 45. Ce sont les poésies de Tchang Tche-tong ;
- 25° 于湖題雜集 *Yu hou t'i tsa ki*, 9 k., 5 pen, 0 § 65. Recueil de dissertations et de poésies contemporaines, par divers auteurs ;
- 26° 經籍舉要 *King tsi kin yao*. Petite bibliographie des ouvrages essentiels. On y a joint le 中江書院課程 *Tchong kiang chou yuan k'o tch'eng*, le 藏書章祀典錄 *Ts'ang chou tchang sseu tien lou* et un 藏書目 *Ts'ang chou mou*, 1 pen, 0 § 22 ;
- 27° 桐溪耆隱集 *T'ong k'i ki yin tsi*, 2 k., 1 pen, 0 § 12. Poésies d'écrivains originaires de 桐廬 T'ong-lou ; à la fin, on a ajouté le 榆園雜興詩 *Yu yuan tsa yu che* de 袁振業 Yuan Tchen-ye ;
- 28° 漸西村人初集 *Tsien si ts'ouen jen tch'ou tsi*, 13 k., 3 pen. (Œuvres de Yuan Tch'ang) ;
- 29° 安般經集續鈔 *Ngan pan yi tsi siu tch'ao*, 10 k., avec le 春閑雜詠 *Tch'ouen wei tsa yong*, 1 k., 3 pen, 0 § 38. Œuvres du même auteur ;
- 30° 于湖小集 *Yu hou siao tsi*, 6 k., 3 pen, 0 § 34. Du même auteur ;
- 31° 合肥相國南皮尙書壽言, 1 pen, 0 § 12. Panégyriques offerts à Li Hong-tchang et à Tchang Tche-tong à l'occasion d'un anniversaire (sans doute le 60<sup>e</sup> pour Tchang Tche-tong, le 70<sup>e</sup> pour Li Hong-tchang) ;
- 32° Le catalogue se vend à part, 0 § 02.

Il est à craindre que ce soient là les seuls ouvrages de la collection qui aient été gravés ; on sait comment l'œuvre de Yuan Tch'ang fut interrompue : en 1900 il osa, en pleins troubles boxeurs, présenter au trône un mémorial contre les Boxeurs, ce qui le fit mettre à mort (1). Cette disparition est regrettable à plus d'un point de vue. Nous n'avons que les p. 2 et 3 de la liste des ouvrages que devait comprendre son *ts'ong k'o* ; il nous manque la p. 1 ; encore dans le fragment restant voit-on figurer plusieurs livres qu'on aurait aimé à avoir : les commentaires du 四十二章經 *Sseu che eul tchang king* et du 遺教經 *Yi kiao king* par le bonze 守遂 Cheou-souei ; un 老子翼 *Lao tseu yi*, en 8 k. ; le 北徽卡倫鄂博水道考 *Pei kiao k'a louen ngeou po chouei tao k'ao*, en 6 k. ; le 塔爾巴哈台事宜 *T'a eul pa ha t'ai che yi*, en 4 k. ; le 蕃爾雅 *Fan eul ya*, lexique tibétain ; le 止齋雜著 *Tchetchai tsa tchou*, 61 k. ; le 參軍蠻語 *Ts'an kiun man yu*, 4 k. ; le 永慕堂藏書碑版目

(1) Le brouillon, très raturé, de ce mémorial a été reproduit depuis à Changhai en photolithographie.

*Yong mou t'ang ts'ang chou pei pan mou*, 6 k. Tous ces ouvrages ne nous sont jusqu'à présent connus que de nom : il faut espérer que dans les troubles de 1900 ils n'aient pas à jamais disparu.

— Ouvrages nouvellement parus en Chine :

**新編九通目錄** *Sin pien kieou t'ong mou lou*, 40 k., 12 pen, 2 § 00. Sorte d'index méthodique des « neuf t'ong », c'est-à-dire des *Tong tche*, *Tong tien*, *Wen hien t'ong k'ao*, *Siu t'ong tche*, *Siu t'ong tien*, *Siu wen hien t'ong k'ao*, *Houang tch'ao t'ong tche*, *Houang tch'ao t'ong tien*, *Houang tch'ao wen hien t'ong k'ao* :

**廿四史九通政典類要合編** *Nien sseu che kieou t'ong tcheng tien lei yao ho pien*, 60 冊 *ts'ò*, 24 § 00. Extraits des 24 historiens et des 9 t'ong, sur des matières de gouvernement, classés méthodiquement ;

**皇朝政典類纂** *Houang tch'ao tcheng tien lei tsouan*, 500 k., 120 pen, 28 § 00. Publié au 點石齋 *Tien-che-tchai*. C'est un recueil des édits impériaux, des décisions et avis des ministères donnés sous la présente dynastie, rangés par matières ;

**新學書目提要** *Sin hio chou mou t'i yao*. Ce catalogue, qui promet d'être considérable, est divisé en huit parties, dont la première, consacrée au droit, vient de paraître :

**汴梁讀書記** *Pien leang tou chou ki*, 3 k., 0 § 20. Inspiré par un voyage à K'ai-fong pour les examens de doctorat en 1903 ;

**新民說** *Sin min chouo*, 0 § 30 ; **宗教學術** *Tsong kiao hio chou*, 0 § 40 ; **學源** *Hio yuan*, 0 § 50. Ces trois opuscules de Leang K'i-tch'ao sont réimprimés, croyons-nous, de son *Sin min ts'ong pao* ;

**支那五千年大事覽表** *Tche na wou ts'ien nien ta che lanpiao*, 20 pen, 3 § 00 :

**關邪錄** *Pi sie lou*, 3 k., 2 pen, 0 § 80. Ed. du 小方壺齋 *Siao fang hou tchai*. Donne des renseignements sur les croyances des Boxeurs ;

**中國新舊債表** *Tchong kouo sin kieou ts'ò piao*. Tableau de la dette chinoise ;

**李文忠公朋僚函稿** *Li wen tchong kong p'ong lao han kao*, 24 k. Cette édition de la correspondance de Li Hong-tchang a été préparée par 吳汝綸 *Wou Jou-louen*, qui est mort avant son achèvement. Il avait auparavant publié celles de ces lettres qui se rapportaient à la défense maritime (1902) ;

**李文忠公事略** *Li wen tchong kong che lio*, 0 § 20. Vie de Li Hong-tchang ;

**國民同盟會始末** *Kono min t'ong mong houei che mo*, 0 § 35. L'association en question s'est formée pour arrêter la Russie en Corée ;

**沈觀察燕晉弭兵記** *Chen kouan tch'a yen tsin mi ping ki*, 0 § 50. Par Mr 陳 Tch'en. Sur la pacification des régions troublées par les Boxeurs ;

**袁大常戊戌條陳** *Yuan t'ai tch'ang wou siu t'iuo tch'en*. Ce sont les mémoriaux réformistes présentés en 1898 par 袁爽秋 *Yuan Chouang-ts'ieou*, édités par 沈惟賢 *Chen Wei-hien* ;

**新時務通考** *Sin che wou t'ong k'ao*. Sorte d'annuaire des principaux faits de l'année écoulée. Paraîtra annuellement. L'ouvrage sur 1902 est paru. Il est divisé en 4 classes : **大事考**, **政治考**, **經濟考**, **實事考**.

**歷代史事政治論** *Li tai che che tcheng tche louen*, 308 k., 28 pen, 4 § 80. Recueil de dissertations des lettrés de tous les temps sur les matières de gouvernement ;

**皇清政治學問答** *Houang ts'ing tcheng tche hio wen tu*, 0 § 60. Donne entre autres la généalogie de la famille impériale ;

**大清一統輿地新志** *Ta ts'ing yi t'ong yu ti sin tche*, 50 k. ; relié, 3 § 00 ; non relié, 2 § 40. Par M. 洪 Hong (H. 北江 *Pei-kiang*). Abrège et corrige le *Ta ts'ing yi t'ong tche* ;

**二十四史文鈔** *Eul che sseu che wen tch'ao*, 16 pen, 2 § 80 ; éd. du 文來局 *Wen-lai-kiu*. Réédition de l'œuvre compilée sous la dynastie actuelle par 納蘭常安 *Na-lan Tch'ang-ngan* (cf. Wylie, *Notes of chinese literature*, p. 32 ;

**史緯** *Che wei*, 64 pen, 8 §. Réédition. Cf. Wylie, *loc. laud.*, p. 32 ;

新續明史緯 *Sin siu ming che wei*, 1 § 60. Suite de l'ouvrage précédent ; compilation de librairie ;

資治通鑑補正 *Tseu tche t'ong kien pou tcheng*, 48 pen, 12 § 00. Ce travail, très minutieux, aurait pris plus de 20 ans à son auteur, 嚴衍 Yen Yen ;

十一朝聖武記 *Che yi tch'ao cheng wou ki*, 20 k., 6 pen, 1 § 20. L'auteur de cette nouvelle compilation, 張殿 Tchang Tien, ajoute au *Cheng wou ki* de Wei Yuan, les règnes de Tao-kouang, Hien-fong et T'ong-tche.

朱子議政錄 *Tchou tseu yi tcheng lou*, 0 § 15. Passages de Tchou Hi sur les réformes gouvernementales, compilés par M. 邢 Hing ;

歷代史事新論大成 *Li tai che che sin louen ta tch'eng*, 20 pen, 2 § 00 ;

支那哲學史 *Tche na tchō hio che*, 0 § 80. Courte histoire de la philosophie chinoise ;

緬滇劃界圖說 *Mien t'ien houu kiaï t'ou chouo*, 0 § 32. Sur la frontière sino-birmane ;

清俄關係 *Ts'ing ngo kouan hi*, 2 pen, 0 § 40. Sur les relations sino-russes ;

中國腦 *Tchong kouo nao*, 0 § 40. Ce titre étrange signifie sans doute « L'âme chinoise » ;

東洋女權萌芽史 *Tong yang niu k'uan ming ya che*, 0 § 35. « Histoire des germes du féminisme au Japon » ;

新譯蒙古地志 *Sin yi mong kou ti tche*, 1 冊 ts'ō, 0 § 55 ;

東華錄覽要 *Tong houa lou lan yao*, 5 § 00 ;

— La 7<sup>e</sup> édition du *Handbook for travellers in Japan* de MM. Chamberlain et Mason vient de paraître. Elle a été, comme d'habitude, l'objet d'une revision et d'une mise à jour attentives, notamment pour le Hokkaidō et le Japon septentrional.

— Il s'est fondé au Japon une Société pour la préservation des anciens manuscrits, *Kosho hozon kwai* 古書保存會. Elle a déjà publié trois ouvrages rares et précieux : *Shichi daiji junreiki* 七大寺巡禮記 ; *Hennen zanketsu* 編年殘缺 ; et *Nanto [Nara] dai-dairi tsubowari no zu* 南都大內裏坪割圖 de Kitaura Sadamasa 北浦定政.

M. Tsuboi Kumazō 坪井九馬三 se propose de donner prochainement une édition du *Sangoku iji* 三國遺事 et du *Sangoku shiki* 三國史記, qui sont les deux sources les plus importantes pour l'histoire ancienne de la Corée.

— Une nouvelle société japonaise pour l'étude de la Corée, *Kankoku kenkyū kwai* 韓國研究會, publie un Bulletin de ses travaux intitulé *Kankoku kenkyū kwai danwa roku* 韓國研究會談話錄.

— Ouvrages récemment parus au Japon :

*Shiseki shūran* 史籍集覽, « Collection des ouvrages historiques », publiée originellement par Kondō Heijō 近藤 恒城, édition revue et augmentée par son fils, Kondō Keizō 圭造. Tôkyō, Kondō, 1900-1903, 33 vol. in-8°, dont 17 pour la collection principale, 10 pour la collection additionnelle (後集 *kōshū*), 5 pour les suppléments (外編 *gwai hen*), et 1 pour la table et l'index (總目解題 *sōmoku kaidai*). Cette collection considérable, qui ne comprend pas moins de 464 ouvrages différents, complète à certains égards le *Kokushi taikēi* et le *Zoku kokushi taikēi*, dont nous avons déjà signalé l'apparition (1). Tandis que les compilateurs du *Kokushi taikēi* se sont attachés à réunir les histoires présentant un caractère officiel ou semi-officiel et les *monogatari* historiques qui sont devenus classiques, le *Shiseki shūran* renferme presque exclusivement des histoires écrites à titre privé, des récits de guerres (*gunki* 軍記) et des annales de familles seigneuriales. La grande majorité de ces histoires appartiennent aux diverses périodes de la féodalité japonaise. Presque toutes, au moment où le *Shiseki shūran* parut pour la première fois, étaient inédites. Dans la grande commotion qui suivit la restauration mikadonale de Meiji, les familles daimyales dépossédées ouvrirent leurs archives, et la fin du sévère régime de censure pratiqué par le gouvernement soupçonneux des Tokugawa permit d'imprimer bon nombre d'ouvrages qui circulaient

jusqu'alors sous le manteau. Kondô Heijô saisit cette occasion pour réunir cette collection qui, dans son esprit, devait servir de complément à la partie historique du *Gunsho ruijû* 群書類從 de Hanawa Hokiichi 塙保己一. La première édition, qu'il publia de 1881 à 1885 en forme japonaise, ne comptait pas moins de 450 volumes. Elle était devenue introuvable. Kondô Keizô entreprit de la rééditer en forme européenne. Tout en éliminant certains ouvrages, comme les trois *kagami*, qui avaient été réimprimés trop souvent, il a inséré 50 ouvrages nouveaux dans la collection principale et ajouté une collection additionnelle, qui en comprend 110. Dans ces deux collections, qu'il y aurait eu avantage à fondre en une seule, les textes sont répartis sous trois rubriques : *tsûki rui* 通記類, histoires continues ; *sanroku rui* 纂錄類, recueils de récits sur des sujets différents ; et *bekki rui* 別記類, monographies. Les 5 volumes supplémentaires renferment 3 ouvrages de la plus haute importance : le *Saigûki* 西宮記, un ancien ouvrage sur les cérémonies de la cour, composé par un fils de l'empereur Daigo, Nishi-no-miya [西宮], mort en 982 (1 vol) ; ce qui reste du *Seiji yôryaku* 政事要略, ouvrage sur les cérémonies, l'administration et la jurisprudence, composé par Koremune no Kotosuke 惟宗允亮 vers la fin du Xe siècle (1 vol.) ; et enfin le *Saukô Gempei seisui* 參考源平盛衰記, grand commentaire du *Gempei seisui* dû au bureau d'histoire du prince de Mito, Tokugawa Mitsukuni 德川光圀 (3 vol.). Le volume de table contient une liste de tous les ouvrages avec de brèves notices, généralement trop elliptiques pour être vraiment utiles, et un index par ordre de *go-jû-on*.

*Kokka taikwan* 國歌大觀, « Grand recueil des Poésies nationales », édité par Matsushita Daizaburô 松下大三郎 et Watanabe Fumio 渡邊文雄, Tôkyô, chez Kawai Matsuei 川井松平, 1903, 2 vol. in-4° de 906 et 1160 pp. (11 yen). Cette collection, qui comprend à peu près tout ce que la poésie japonaise classique a produit, ne renferme pas moins de 50.000 poèmes. Les recueils réunis dans le volume de texte (*歌集部 kashû-bu*) sont les suivants : les *Chokusen nijû-ichi dai shû* 勅撰廿一代集, c'est-à-dire les 21 recueils composés à diverses époques par ordre impérial, le *Manyôshû* 萬葉集 et le *Shinyô-wakashû* 新葉和歌集, enfin les poésies contenues dans le *Kojiki* 古事記 et les *Rikkokushi* 六國史 et dans les chefs-d'œuvre de la prose classique (*nikki* 日記, *sôshi* 草子 et *monogatari* 物語). Notons que c'est pour la première fois qu'un bon nombre des *Nijû-ichi dai shû* sont publiés autrement qu'avec les formes les plus capricieuses des *kana* cursifs et d'une manière lisible pour le commun des mortels ; notons aussi que les poèmes archaïques du *Manyôshû* sont tous accompagnés d'une transcription en *kana*. Le volume d'index (*索引部 sakuin-bu*) fait honneur à la patience des éditeurs : tous les vers des 50.000 poèmes du volume de texte s'y trouvent en effet classés dans l'ordre syllabique des *gojû-on* ; de sorte qu'il suffit de connaître l'un quelconque des vers d'un poème quelconque pour retrouver le poème et le recueil auxquels il appartient. Ces deux gros volumes remplacent avantageusement toute une bibliothèque.

*Ryô no gige kôgi* 令義解講義, « Commentaire du *Ryô no gige* », par feu Konakamura Kiyonori 小中村清矩. Tôkyô, Yoshikawa 1903, 1 vol. in-8° (1 yen). Konakamura Kiyonori (mort en 1895), qui avait été avec Kurita Kyô, Kurokawa Mayori, Iida Takesatô, Kimura Masakoto et un ou deux autres, l'un des derniers grands érudits de l'école purement japonaise, avait peu publié de son vivant : mais maintenant ses œuvres paraissent peu à peu, par les soins de ses héritiers (1). Son commentaire sur le *Ryô no gige* serait assurément parmi les plus importantes, s'il n'était pas resté inachevé. Le droit ancien était en effet la principale spécialité de Konakamura. On sait que le *Gige* est le commentaire officiel rédigé en 833 pour résoudre les difficultés que présentait déjà l'interprétation du code connu sous le nom de *Taihô-ryô* 大寶令. Ce code, inspiré d'ailleurs d'un code analogue de la dynastie T'ang, et promulgué en

(1) *Yûshunro zakkô* 陽春虛雜考, Tôkyô, 1897. *Kwansei enkaku ryakushû* 官制沿革略史, ib., 1900. *Kôkushigaku no shiori* 國史學之彙, ib., ib., etc.

*taihō* 2 (702), puis légèrement refondu en *養老 yōrō* 2 (718), est le plus ancien texte juridique du Japon. Il nous a été conservé dans le *Ryō no gige*, à l'exception de deux *ryō* (sur 30), qui sont perdus. Jusqu'ici il n'existe malheureusement pas de commentaire moderne du *Gige* qui soit complet. Le *Hjōchū Ryō no gige kōhon* 標注令義解校本 de Kondō Yoshiki [ou Hōju] 近藤芳樹 (1864, 6 vol.) s'arrête au huitième *ryō*. Le nouveau commentaire de Konakamura, qui est du reste très détaillé, comprend seulement les 7 *ryō* suivants: (1) *Kwani ryō* 官位令, « Fonctions et rangs » (c'est-à-dire classification des fonctions d'après les rangs auxquels elles correspondent théoriquement); (2) *Shikiin* (1) *ryō* 職員令, « Nombre des fonctionnaires » (divisions et subdivisions de l'administration centrale et de l'administration provinciale, avec l'indication du nombre des fonctionnaires affectés à chaque bureau); (3) *Kōgyū shikiin ryō* 後宮職員令, « Nombre des fonctionnaires du Palais de derrière » (c'est-à-dire des fonctionnaires attachés à la personne de l'Impératrice); (4) *Tōgū shikiin ryō* 東宮職員令, « Nombre des fonctionnaires du Palais oriental » (c'est-à-dire des fonctionnaires attachés à la personne du prince impérial); (5) *Keryō shikiin ryō* 家令職員令, « Nombre des fonctionnaires attachés à la personne » (des princes et des hauts dignitaires depuis le 1<sup>er</sup> jusqu'au 3<sup>e</sup> rang); (6) *Shingi ryō* 神祇令, « Dieux célestes et Dieux terrestres » (cérémonies du culte shintōiste); (29) *Goku ryō* 獄令, « Prisons » (règlement des prisons, procédure criminelle, exécutions).

*Sumiyoshi monogatari tsūshaku* 住吉物語通釋, « *Sumiyoshi monogatari* avec commentaire perpétuel », par Hakozaki Hiromichi 筥崎博道. Tôkyō, Kōronsha 公論社, 1903, 1 vol. in-8° (0 § 30). C'est la première fois qu'il paraît une édition avec commentaire de ce joli *monogatari*, et il est regrettable que M. Parlett n'ait pas pu en avoir connaissance au moment où il a fait sa traduction. Dans son introduction, l'éditeur n'arrive pas à fixer d'une manière définitive la date de composition de ce livre: cependant il remarque que plusieurs des poèmes du *Kokinshū* 古今集 y sont cités, que l'imitation de l'*Ochikubo monogatari* 落窪物語 y est manifeste, et qu'on y relève aussi des traces d'emprunts au *Genji monogatari* 源氏物語.

*Kan-Wa daijiten* 漢和字典, « Grand dictionnaire sino-japonais », publié sous la direction de Shigeno Aneki 重野安釋, Mishima Ki 三島毅 et Hattori Unokichi 服部宇之吉. Tôkyō, Sanseidō 三省堂, 1903, 1 vol. in-8° de 1913 pp. (3 yen). Les dictionnaires de caractères publiés au Japon n'étaient en général que des reproductions, des abréviations ou des imitations du dictionnaire de K'ang-hi: celui-ci, qui s'inspire des modèles européens et notamment du Giles, marque un progrès considérable; il est même beaucoup plus riche que le Giles. Pour chaque caractère, les auteurs donnent d'abord, dans cet ordre, les deux prononciations sino-japonaises *kanon* 漢音 et *goon* 吳音, puis le *setsun* 切音, c'est-à-dire l'indication des deux caractères dont la combinaison permet de déterminer le son du mot, enfin le ton dont le mot est affecté en chinois. Puis viennent les sens, soigneusement distingués, numérotés et classés, en commençant par le sens fondamental. Les exemples, empruntés en général aux histoires et aux classiques chinois, sont très nombreux: mais les références se bornent à la mention du titre des ouvrages. Les composés se trouvent sous le dernier caractère, contrairement à l'habitude des lexicographes européens. Voici l'économie de l'ouvrage: 1° Table des clefs; 2° Liste de tous les caractères cités dans le dictionnaire avec indication du ton dont ils sont affectés (cette partie est du reste entièrement superflue); 3° Liste des caractères dont il est difficile de déterminer la clef; 4° Liste des caractères que l'on est exposé à confondre; 5° Dictionnaire proprement dit; 6° Table des *kokkun* 國訓, c'est-à-dire des sens que certains caractères chinois ont pris au Japon et qu'ils n'ont pas en chinois; 7° Liste des principaux *kokuji* 國字, c'est-à-dire des caractères

(1) Les lectures *shikiin* au lieu de *shokuin* et plus loin *keryō* au lieu de *karei* sont traditionnelles.

qui ne se trouvent pas en chinois et ont été formés au Japon ; 80 Liste des principaux *tembun* 篆文, ou caractères sigillaires.

*Shikagu zasshi* 史學雜誌, « Revue historique », publiée mensuellement par la *Shigakukai* 史學會 (Société historique), Tôkyô ; Fuzambô 富山房, 1903, XIV<sup>e</sup> année, fasc. 1 à 7 (0 \$ 15 le numéro). Cette excellente revue, en dehors de renseignements réguliers sur l'activité historique au Japon et à l'étranger et d'annonces bibliographiques généralement un peu maigres, contient dans chaque numéro plusieurs articles de fond qui sont souvent d'un grand intérêt. La question des premières relations de l'Europe avec le Japon a toujours tenu une place importante dans cette revue : nous y relevons cette fois une longue étude de M.M. Kasuga Shigeyasu 春日重泰 et Morita Minoru 森田寔 sur les projets que forma Date Masamune pour nouer des relations avec l'Europe (nos 1, 2, 3, 6, 7) et une étude de M. Murakami Naojirô 村上直次郎 sur l'ambassade envoyée en Espagne et en Italie par les daimyô Ôtomo, Ômura et Arima d'après des documents nouveaux (nos 3 et 4). Les relations modernes de l'Europe et du Japon ont été aussi l'objet de diverses contributions, dont la plus importante est une histoire détaillée de l'affaire de Shimonoseki par M. Sakuragi Shô 櫻木章 (nos 4, 5, 7). L'histoire de Chine est représentée par trois études : l'une de M. Takakusu Junjirô 高楠順次郎 sur les relations avec l'étranger, et notamment les voyages par mer, sous la dynastie T'ang (nos 4 et 6); la seconde de M.M. Kitamura Matsunosuke 北村松之助 et Kunii Seion 國井清音 sur les noms de lieux mentionnés dans le *Sing tch'a cheng lan* 星槎勝覽 de Fei Sin 費信 et le *Ying yai cheng lan* 瀛涯勝覽 de Ma Houan 馬歡 [Fei Sin et Ma Houan sont les noms de deux interprètes qui accompagnèrent Tch'eng Ho 鄭和 dans quelques-unes de ses sept ambassades ou expéditions à l'étranger] (nos 6, 7) ; enfin la troisième de M. Nagai Kô 長井行, sur la destruction des livres par l'ordre de Ts'in Che-houang-ti 秦始皇帝 (no 7). Parmi les articles spécialement consacrés au Japon, signalons : « Rectification des erreurs courantes concernant Chôkei Tennô 長慶天皇 », un Empereur contesté et obscur de la dynastie du Sud (*Nanchô* 南朝), par M. Kume Kunitake 久米邦武 (no 1); « Place de l'époque Kamakura 鎌倉 dans l'histoire de la civilisation », par M. Hara Katsuo 原勝郎 (no 1); « Sur la *vendetta* japonaise », par M. Hirade Kenjirô 平出鏗次郎 (nos 5, 7); « Hideyoshi 秀吉 d'après les sources authentiques », par M. Mikami Sanji 三上參次 (no 5), etc.

# CHRONIQUE

---

## FRANCE

— M. l'Abbé Roussel, à qui on doit l'achèvement de la traduction du *Bhāgavata Purāna*, commencée par Eugène Burnouf, et qui a récemment entrepris une traduction nouvelle du *Rāmāyaṇa*, vient d'être nommé professeur de sanskrit et d'histoire des religions à l'université de Fribourg (Suisse).

— Les journaux français et allemands ont annoncé récemment la mort de M. Victor Henry, professeur de sanskrit à l'université de Paris, qui aurait péri au cours d'une excursion dans les Alpes. Nous avons été heureux d'apprendre que notre savant maître et collaborateur n'avait que le nom de commun avec la victime de cet accident et qu'il avait tenu à honneur de répondre en personne aux condoléances de ses amis. Le *Manuel de pâli* que nous publierons prochainement pour compléter les *Eléments de sanskrit classique* n'aura donc en aucune manière le caractère d'un ouvrage posthume.

— Le comité français de l'*Association internationale pour l'exploration de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient* s'est constitué le 16 juin dernier. Le bureau est ainsi composé : président, M. Senart ; vice-présidents, MM. Barbier de Meynard, le prince Roland Bonaparte, Paul Doumer ; secrétaire général, M. Henri Cordier.

— Nous avons jadis annoncé (*Bulletin*, I, 58) que l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres avait mis au concours pour le prix ordinaire à décerner en 1903 le sujet suivant : « Etudier avec détails une période de l'histoire de l'Indo-Chine ». Ce prix a été décerné dans la séance du 12 juin. Nous sommes heureux de faire connaître qu'il a été attribué à notre collaborateur le P. Cadière pour son mémoire intitulé : *Le Mur de Dong-hoi*.

---

## INDOCHINE

**Ecole française d'Extrême-Orient.** — M. Pelliot est revenu à Hanoi au commencement d'octobre, rapportant de son séjour à Huè environ quatre-vingts volumes copiés sous sa direction et qui seront prochainement l'objet d'une notice détaillée.

— Les ouvrages suivants, publiés par la maison F.-H. Schneider, ont été offerts à notre bibliothèque par l'éditeur :

- |               |   |
|---------------|---|
| A. RAQUEZ.    | <i>Pages laotiennes</i> , 1902.   |
| L. YANN.      | <i>Croquis tonkinois</i> , 1889.  |
| E. LOUVET.    | <i>Vie de M<sup>r</sup> Puginier</i> , 1894.  |
| D. GANTER.    | <i>Recueil de la législation en vigueur en Annam et au Tonkin</i> , 2 <sup>e</sup> édition, 1895. |
| G. DUMOUIER.  | <i>Le Rituel funéraire des Annamites</i> , 1903.  |
| E. DIGUET.    | <i>Méthode d'enseignement mutuel franco-annamite</i> , 1894.                                      |
| P.-G. VALLOT. | <i>Méthode théorique et pratique de la langue annamite</i> , 1897.                                |
| H. RUEL.      | <i>Méthode d'instruction mutuelle pour Français et Annamites</i> , 1890.                          |

- A. CHÉON. *Histoire de l'homme du pays de l'Est et de l'homme du pays du Sud*, 1898.
- *Recueil des compositions données aux examens de langue annamite et de caractères chinois au Tonkin*, 1899.
- *Recueil de onze textes annamites originaux*, 1901.
- Dr V. ROUFFIANDIS. *Géographie médicale du Moyen-Laos*, 1902.
- NGUYÊN-TRỌNG-HIỆP. *Paris, capitale de la France, recueil de vers*, 1897.
- Diverses publications administratives.

— M. le Dr P. Cordier a fait don à notre bibliothèque des deux ouvrages suivants : SARAT CHANDRA DAS, *A Tibetan-English Dictionary, with sanskrit Synonyms*. Calcutta, 1902, in-4<sup>o</sup>; PRAPHULLA CHANDRA RĀY, *A History of Hindu Chemistry*, vol. 1. Calcutta, 1902, in-8<sup>o</sup>.

— M. Vissière nous a adressé la quatrième livraison de son *Recueil de textes chinois à l'usage des élèves de l'École des langues orientales*, Paris, Impr. nationale, 1903.

— Nous avons reçu du Résident supérieur au Tonkin des *Notes sur les Mousseux de la province de Muong-sing*, rédigées par M. J. Monpeyrat, administrateur des Services civils.

— M. P. Macey, commissaire du Gouvernement au Cammon (Laos), nous a adressé une note sur la Pagode de la grotte aux stalactites (Vat tham khi heup) et la Fontaine céleste (Hung nam thieng) du Nam Hin boun, ainsi que quinze statuettes de Buddha provenant des ruines de cette pagode. Nous lui devons également des notices sur les Sèk, les Sô et les Khas Phou Thung ou Kemou établis au Cammon.

— Nous avons reçu de M. P. Morin, commissaire du gouvernement au Laos, une carte indiquant les différents points de la province de Tran-ninh ou de Xieng-khouang, où se rencontrent des groupes de jarres en pierre.

— M. de Belakowitz, commis des Services civils au Laos, nous a envoyé le vocabulaire des idiomes *radeh et bi*.

— Le P. Schmitt, missionnaire à Petriou (Siam), nous a envoyé une notice sur les Xôngs de la région de Chantaboun.

**Annam.** — Les fouilles du temple de Bhadreçvara à Mì-son (Quang-nam), dirigées par M. H. Parmentier assisté de M. C. Carpeaux, viennent d'amener une découverte des plus intéressantes. Sous les fondations d'un sanctuaire secondaire du groupe Ouest, on a trouvé un pot de terre recouvert d'un plat de cuivre et contenant deux petits linga d'or sur une snānadronī d'argent, plus la parure complète d'une statue de divinité de demi-grandeur, savoir : un mukuṭa, un gorgerin, un collier, une ceinture, deux bracelets de poignets, deux bracelets de bras, deux bracelets de chevilles, deux pendants d'oreilles, quatre fleurs, le tout en or. Nous donnerons dans notre prochain fascicule une notice détaillée, accompagnée de reproductions, de cette importante trouvaille.

Dans le groupe Est (tour 126, au S. du grand temple), on a mis au jour une dalle carrée inscrite de deux lignes sur la tranche, et un morceau de piédestal portant une ligne de grands caractères. Plus récemment ont été découverts un bloc inscrit (1 ligne) et une stèle gravée sur deux faces. Plusieurs statues et bas-reliefs ont été exhumés en différents points des ruines.

— Une nouvelle inscription a été signalée au village de Bân-lanh, à 3 kil. 5 de Trakieu (Quang-nam) ; c'est une stèle de 1 m 50 de hauteur, 60-70 cm de large et 24 cm d'épaisseur, inscrite sur trois faces.

— Notre collaborateur le P. Durand s'est rendu en mission chez les Moïs Koho de la province du Haut-Donnai, pour compléter l'inventaire du trésor des rois chams commencé par M. Parmentier (cf. *Bulletin*, H. 280). Il a visité trois nouveaux dépôts, dits de Palei Chvah, Palei Praik et Kajon : ils contiennent divers vases d'or et d'argent et des *klong* ou boîtes à ossements. L'accès de ces dépôts est très difficile et les gardiens ne les montrent pas volontiers. Nous donnerons prochainement de plus amples détails sur ces curieuses reliques du royaume de Champa.

— M. Auvergne, résident supérieur de France en Annam, nous a fait parvenir, pour les transmettre à la Bibliothèque Nationale, les principaux ouvrages publiés par le Gouvernement annamite depuis cinquante ans. Sur ces ouvrages, cf. *Bulletin*, I, 159, 282.

**Birmanie.** — Nous avons reçu le premier numéro (septembre 1903) d'une revue trimestrielle illustrée, intitulée *Buddhism*, publiée à Rangoon par le bhikkhu Ananda Maitriya. Cette revue est l'organe du *Buddhasāsana Samāgama*, société bouddhiste internationale, qui a pour représentants en Europe MM. Karl E. Neumann, A. Pfungst, Giuseppe de Lorenzo, et en Chine, « Son Excellence » K'ang Yeou-wei. Le programme de la société est de travailler à la propagation du bouddhisme, mais elle admet parmi ses membres les personnes qui s'intéressent à ses travaux, sans professer le bouddhisme. Elle se propose de former une bibliothèque circulante de mss. pâlis qui seront prêtés à ses membres ; elle fera également exécuter pour eux des copies de mss. La revue comprendra des articles sur le bouddhisme ; des traductions de textes bouddhiques ; des textes pâlis en caractères romains ; des articles sur l'archéologie bouddhique, etc. Ce programme est plein de promesses ; le premier numéro ne les tient pas tout-à-fait, mais on ne saurait s'en étonner : la publication d'une revue en Extrême-Orient ne va pas sans de grandes difficultés, qui ne peuvent être surmontées qu'avec le temps. Voici la composition de ce fascicule : Sir Edwin Arnold, *Le Temple d'or*, poème. — *La Foi de l'avenir*, par l'éditeur. — *Le Seuil de la morale bouddhique*, par Mrs. Rhys Davids. — Un article (parfaitement inutile) de M. G. de Lorenzo : *Idées bouddhistes dans Shakspeare* (!). — *Les examens de pâli en Birmanie*, par Taw Sein Ko (ces examens qui existaient sous le régime birman ont été restaurés par le gouvernement anglais en 1895 ; moines et laïques, hommes et femmes peuvent y prendre part ; environ 400 candidats se sont présentés aux derniers examens). — Mrs. M. M. Hla Oung, *Les femmes de Birmanie*. — Moung Po Me, *Animisme ou agnosticisme ?* — Ananda Maitriya, *A l'ombre du Shwe Dagon* (sur une fête à Rangoon). — Id. *Nibbāna*. — *L'instruction de Rāhula* (Majjh. Nik. 63), trad. par K. E. Neumann. Etc.

La souscription annuelle est de 13 fr. S'adresser à l'éditeur du *Buddhism*, 1, Pagoda Road, Rangoon.

— On demande des moines européens pour prêcher la religion du Buddha dans leurs pays respectifs. Ils doivent être jeunes, bien élevés, connaître la doctrine et savoir quelque peu d'anglais et de pâli. Ceux qui remplissent ces conditions peuvent aller à Rangoon recevoir l'ordination.

— Le Directeur de l'instruction publique de Rangoon prit récemment une décision portant que les élèves birmans des écoles publiques devraient saluer leurs maîtres en joignant les mains. Cette mesure protocolaire souleva une tempête : on fit remarquer à cet imprudent fonctionnaire que trois classes de personnes seulement étaient *añjalikaravīya* : les religieux, les parents et les maîtres spirituels, mais seulement ceux qui enseignent la religion, non les professeurs d'arithmétique ou de géographie. Le Directeur a retiré son malencontreux arrêté, et la paix règne de nouveau dans les écoles birmanes.

— Une mesure d'un grand intérêt pour le clergé bouddhiste vient d'être prise par le vice-roi des Indes. Sous les rois birmans, le Sangha avait à sa tête un *thathanābaing* ou *saṃgharāja*, qui avait le droit de faire appel à l'autorité séculière pour l'exécution de ses décisions touchant la discipline des couvents, l'expulsion des moines indignes, etc. Ce haut dignitaire était généralement le précepteur du roi. A la mort du dernier *thathanābaing* nommé par Thibaw, on s'abstint de lui donner un successeur. Aussitôt l'Ordre fut envahi par une foule de gens sans aveu qui voyaient surtout dans la robe jaune une protection contre la police. De toutes parts on réclama la nomination d'un *thathanābaing*. Lorsque Lord Curzon visita la Birmanie en 1901, il réunit à Mandalay les principaux Theras et leur demanda de lui désigner un candidat pour cette dignité; mais les Theras n'arrivèrent pas à s'entendre. Cependant deux d'entre eux eurent plus de voix que les autres, ayant plus de disciples; et l'un des deux ayant fort à propos cessé de vivre, le vice-roi a nommé l'autre *thathanābaing*, à la satisfaction générale. Il doit être installé au mois de novembre.

## CHINE

— Nous avons mentionné dans notre dernier *Bulletin* (p. 370) la réunion que les « progressistes » de Changhai avaient tenue aux jardins de Tchang Sou-ho, et où ils dénonçaient Wang Tche-tch'ouen, gouverneur du Kouang-si, pour avoir fait appel aux troupes du Tonkin. Wang Tche-tch'ouen, disions-nous, s'était plaint au vice-roi de Nankin, Wei Kouang-t'ao, qui avait fait saisir et emprisonner les meneurs. Les journaux anglais n'ont pas manqué à cette occasion de dénoncer l'esprit réactionnaire des gens du Hou-nan, qui est la province natale de Wang Tche-tch'ouen, de Wei Kouang-t'ao et de Yuan, le tao-t'ai de Chang-hai. Et cependant, que Wang Tche-tch'ouen ait protesté contre les imputations des manifestants, il y eut d'autant plus de raison que tout était légende dans son soi-disant appel et dans notre prétendue intervention. Les journaux anglais veulent qu'il soit outrageusement francophile, ce qui est, pour eux seulement, synonyme de réactionnaire, et l'attitude des réformateurs chinois dénote une fâcheuse tendance à accepter ces partis pris de la presse britannique. Mais Wang Tche-tch'ouen n'est rien moins qu'un rétrograde. Il a voyagé à l'étranger (cf. ses *使俄草* *Che ngo ts'ao*, *談瀛錄* *Tan ying lou*, *椒生隨筆* *Tsiao cheng souei pi*), et il fut précisément cassé aux gages par le gouvernement chinois au moment où, administrant le Ngan-houei, il accepta une décoration étrangère. Quand après 1900 il rentra en grâce, ce fut pour être nommé au Kouang-si, le plus « pourri » de tous les gouvernements de la Chine. On l'y envoyait combattre des révoltés, sans lui accorder ni troupes ni argent, et on le plaçait dès le début en mauvaise posture vis-à-vis du général en chef de sa province, qui, revenu au Kouang-si sur la demande de la France, refusait de quitter la ligne de frontière. Peut-être Wang Tche-tch'ouen fut-il indolent, voire incapable, mais qu'il lui fût bien difficile de triompher, c'est ce qu'on voit par la peine que coûte aujourd'hui le moindre succès au vice-roi Ts'en; or tout le monde proclame Ts'en l'un des hommes les mieux doués et les plus actifs de la Chine contemporaine, et outre les troupes du Kouang-tong et du Kouang-si, il dispose des contingents de huit provinces voisines.

Quelle qu'en fût la cause d'ailleurs, il était évident que les choses allaient mal au Kouang-si; aussi, contrairement à la version qui courut d'abord et dont nous nous étions faits l'écho, ce n'est pas d'avoir critiqué cette situation qui a amené les arrestations de progressistes. On a su presque immédiatement que l'ordre venait de Pékin. Or, bien loin que le gouvernement de Pékin prit alors avec ardeur la défense des autorités du Kouang-si, le trésorier et le juge provinciaux étaient bientôt cassés, Wang Tche-tch'ouen partait prisonnier pour le nord, et la Légation de France devait s'entremettre en faveur du maréchal Sou pour qu'on ne coupât pas une tête de commandeur de la Légion d'honneur, qu'avait embrassée M. de Launessan. La défense de

Wang Tche-tch'ouen s'était bornée à l'affichage d'une proclamation du tao-t'ai (juin). En réalité, les six arrestations ouvraient l'affaire de journalisme qui a fait le tour de la presse d'Europe sous le nom de « procès du *Sou pao* » (1).

Depuis plus d'un an, le progrès des idées libérales ou révolutionnaires inquiétait le gouvernement. Il a été souvent question ici même de la conception nouvelle des rapports de l'Etat et du peuple que les étudiants chinois rapportaient du Japon. Les anciennes tentatives de K'ang Yeou-wei, qui supposaient la bonne volonté du souverain à se laisser dépouiller d'une grosse part de ses prérogatives, ont fait place à des théories mieux élaborées, plus cohérentes, mais dont le tort est souvent de négliger qu'en fait il y a un ensemble de traditions, d'habitudes, par quoi la Chine n'est pas et ne sera jamais le Japon. Il manque à tous ces systèmes l'épreuve de l'expérience ; le gouvernement chinois par contre n'est pas soucieux de la laisser tenter. Dès mars 1903, Tchang Tche-tong avait interdit la vente des journaux publiés au Japon sous l'inspiration de Leang K'i-tch'ao ; on prohiba quelque temps après l'*Histoire de la réforme au Japon*. A la fin de juin, à la suite de la venue à Tientsin de deux délégués des « bataillons » d'étudiants chinois du Japon, qui offraient leur coopération à Yuan Che-k'ai contre les empiètements de la Russie, le Ministère des Affaires étrangères édicta un règlement selon lequel aucun étudiant, voyageait-il ou non à ses frais, ne devait revenir en Chine avant trois ans révolus et sans rapporter un diplôme (文憑) attestant le travail qu'il avait fourni. Les étudiants mécontents ont fait la vie si dure à leur surveillant qu'il a, de guerre lasse, demandé son rappel. et ils retomberont sous l'autorité directe du Ministère de Chine au Japon dès que le nouveau titulaire, 楊樞 Yang Chou, aura rejoint son poste.

Mais il ne suffisait pas pour arrêter le mouvement réformiste de mettre des obstacles au retour prématuré des étudiants. En Chine même, on commençait à parler de révolution (革命). Les associations, particulièrement le 愛國學社 Ngai-kouo-hio-ch'ô de Changhai, organisaient une sorte de propagande, et certains journaux écrivaient des articles de polémique furieuse contre la dynastie mandchoue. La cour s'émut. L'impératrice, qui aime les réformes à la façon du Grand Turc, c'est-à-dire dans la mesure où elle ne peut pas les empêcher, ordonna au vice-roi des deux Kiang Wei Kouang-t'ao de se saisir des chefs du Ngai-kouo-hio-ch'ô ; l'édit ne nommait pas le 蘇報 *Sou pao*. On ne peut reprocher à Wei Kouang-t'ao d'avoir agi avec brutalité. Il chargea M. 袁 Yuan, le tao-t'ai de Changhai, de négocier avec les consuls les conditions dans lesquelles on pourrait arrêter les journalistes du *Sou pao*, dont les articles se faisaient remarquer par la virulence de leurs attaques. Le tao-t'ai, loin de montrer l'intransigeance qu'on lui a reprochée depuis dans la presse anglaise, signa avec M. Goodnow, doyen du corps consulaire, un arrangement aux termes duquel les accusés seraient d'abord jugés devant la cour mixte, et en tout cas purgeraient leur peine en cas de condamnation dans les prisons de la concession internationale. D'ailleurs, on s'y prit de telle façon que le bruit des poursuites se répandit. Quand les mandats d'arrêt, dûment revêtus de la signature de M. Goodnow, furent, après de longs retards, exécutés par la police de la concession internationale, le propriétaire éditeur du *Sou pao*, 陳範 Tch'en Fan, était parti pour le Japon. En même temps, MM. 祭 Ts'ai et 吳 Wou, l'un han-lin, l'autre licencié, qui étaient les deux présidents du Ngai-kouo-hio-ch'ô, gagnaient l'un Ts'ing-tao pour y apprendre l'allemand et aller ensuite étudier à Berlin, l'autre Hongkong à destination des mers du sud. On opéra en tout six arrestations ; un au moins des accusés s'était lui-même constitué prisonnier (fin juin).

Jusque-là tout allait bien, ou du moins régulièrement ; mais le bruit se répandit bientôt que le gouvernement chinois demandait à ce que les accusés lui fussent remis sans condition. Sur des ordres de la Cour, Wei Kouang-t'ao rejeta l'arrangement conclu par son subordonné le tao-t'ai Yuan, et Tchang Tche-tong alla de légation en légation demander aux ministres de désavouer les consuls. La question semblait en théorie assez simple : la concession interna-

---

(1) Le détail des arrestations n'est pas non plus conforme aux indications qui avaient couru au premier moment.

tionale de Changhai est territoire chinois, des sujets chinois y restent donc soumis à la loi chinoise ; mais d'autre part il répugne à nos mœurs d'Europe de livrer à une peine qu'on savait devoir être terrible des journalistes coupables de délits de presse ; heureusement un arrangement était conclu et pour cette fois du moins, on pouvait s'y tenir, quitte à veiller pour l'avenir à ce que le cas fût prévu et normalement solutionné. Mais des considérations d'un ordre tout autre ont joué un rôle dans le débat. La municipalité de la concession internationale de Changhai est un corps élu, qui tend depuis longtemps à empiéter sur les prérogatives du corps consulaire. En réalité, elle ne doit avoir que des attributions de voirie et de police municipales, et son nom chinois est simplement 工部局, « Bureau des Travaux publics ». Mais, par suite de l'immense développement de son commerce, Changhai jouit pour toute question d'ordre intérieur d'une sorte de self-government, et, sur la concession internationale où l'élément britannique domine, dire « autonome » équivaut à dire « anglais ». Les représentants anglais des « ratepayers » n'en supportent que plus difficilement l'autorité d'un doyen du corps consulaire qui est aujourd'hui américain, mais peut être demain russe ou japonais. De là une tension dans les rapports qui n'avait pas attendu l'affaire du *Sou pao* pour apparaître au grand jour. La municipalité, où s'agit le très combatif M. Bland, prit en main la cause des accusés ; elle retarda l'exécution des mandats d'arrêt, et laissa ensuite aux prisonniers toute faculté d'envoyer à leur journal une copie plus virulente encore que de coutume. Quand le *Sou pao* fut fermé sur l'ordre des consuls, ce fut pour être remplacé par une feuille identique, le 國民日報 *Kouo min je je pao*. De plus, au premier bruit de la remise éventuelle des accusés aux autorités chinoises, la municipalité s'adressa directement au corps diplomatique. Cette conduite indisposa contre les journalistes du *Sou pao* des gens qui n'avaient pas autrement de raisons de leur en vouloir ; c'est là, semble-t-il, une des causes de l'attitude hostile de l'*Echo de Chine*. Certains membres du corps diplomatique, entre autres le ministre de Russie, ne voyaient d'ailleurs aucun inconvénient à remettre au gouvernement chinois les gens qu'il réclamait ; c'est avec quelque regret qu'on a vu le ministre de France se ranger au même avis. Enfin, on fit si bien qu'aucune décision ne put être prise, et si le 15 juillet les accusés furent enfin appelés devant la cour mixte, ce fut pour apprendre bientôt après que l'affaire était renvoyée devant le corps diplomatique et ne pouvait être réglée jusqu'à nouvel ordre. Ils eussent peut-être été livrés aux autorités chinoises, si l'affaire du journaliste 沈蓋 Chien Tsin n'eût donné à réfléchir aux Européens.

Chien Tsin était un chinois progressiste, qui en dernier lieu représentait à Pékin un journal japonais. Ses informations sur la Mandchourie, qui n'étaient d'ailleurs pas toujours exactes, déplurent à la Cour, et, sur la dénonciation d'un agent de l'impératrice nommé 慶寬 K'ing-k'ouan, à qui cet exploit valut le rang de tao-t'ai, il fut saisi, et passa en jugement pour avoir été mêlé en 1900 à l'affaire insurrectionnelle des 富友票 Fou-yeou-p'iao. Il avoua, et fut condamné à la peine de mort, mais l'impératrice aggrava le châtiment en ordonnant qu'il pût sous le bambou, ce qui est une mort cruelle et ignominieuse réservée aux eunuques du palais. La sentence fut exécutée le 31 juillet.

Le grand retentissement qu'eut cette exécution dans le monde européen d'Extrême-Orient rendit difficile la remise des accusés du *Sou pao*. Voilà donc le sort qui les attendait pour avoir, maladroitement peut-être, mais sincèrement, dénoncé les vices du gouvernement actuel. Le cabinet anglais annonça le premier qu'il n'était pas d'avis de livrer les prisonniers, le secrétaire d'Etat américain se décida dans le même sens, et le ministre des affaires étrangères français déclara que telle avait été son idée dès le premier jour. On s'en est tenu à ce résultat négatif, et juridiquement la question n'a pas fait un pas depuis deux mois et demi. Or il n'est pas admissible qu'on garde indéfiniment des gens sous les verroux en refusant de les juger. Il semblerait qu'on dût en revenir à la convention des consuls. Cette solution concilierait l'humanité et le bon sens ; elle n'a pas encore prévalu.

— Nous avons parlé naguère de l'examen *king-tsi-t'ō-k'o*, renouvelé du *po-hio-hong-t's'eu*, lui-même emprunté par K'ang-li au premier empereur Ming (p. 145). Nous avons dit comme

quoi l'impératrice avait dû insister pour que les hauts fonctionnaires métropolitains et provinciaux prissent sur eux de recommander des candidats. Cette fois, elle a été bien obéie, trop bien même à son gré. Remise aujourd'hui de l'émotion de 1900, elle sent d'autant plus diminuer son intérêt pour les innovations que les novateurs ne lui donnent pas toutes leurs louanges. L'examen eut lieu néanmoins, et Tchang Tche-tong fut le principal correcteur. On proclama 46 lauréats de la première série (一等) et 79 de la seconde (二等). Le premier était 梁士詒 Leang Che-yi, le second 楊度 Yang Tou. Or l'impératrice, voyant le nom de Leang Che-yi, originaire du Kouang-tong, demanda s'il n'était pas parent de Leang K'i-tch'ao : c'était un de ses neveux. Le second, Yang Tou, se trouva être un ardent réformiste qui avait étudié au Japon. Et jusqu'à la fin les lauréats appartenaient en grande majorité aux « jeunes » Chinois. L'impératrice se repentit amèrement d'avoir ainsi poussé à leur succès et chercha un moyen de l'annuler. En principe, tout examen chinois est l'objet d'un 覆試 *fou-che*, sorte d'examen supplémentaire qui ne fait que consacrer les résultats du précédent : l'impératrice ordonna de profiter du *fou-che* pour épurer les listes d'admission, et de l'épreuve définitive, il ne sortit plus que 9 lauréats de la première liste et 18 de la seconde. Tchang Tche-tong était navré, mais il maugréait contre le sans-gêne des progressistes : n'avait-il pas rencontré dans une composition le nom de Rousseau, cet odieux apôtre de la démagogie !

— Tchang Tche-tong est d'ailleurs un peu ahuri devant les résultats des mesures d'instruction qu'il a préconisées. L'étude réfléchie rend l'homme loyal et bon ; c'est pourquoi il s'est élevé contre l'instruction trop mnémonique qui prévalait en Chine, pourquoi il a réclamé la création des universités, pourquoi récemment encore il demandait de renoncer à l'ancien mode d'examens. Et voilà précisément que ces jeunes gens en qui il fondait de si grandes espérances s'éprennent de théories perverses que condamnent implicitement tous les écrits des sages. Aussi Tchang Tche-tong fait-il nettement un pas en arrière. Chargé de revoir le règlement de l'Université, qui vaut, on le sait, pour les collèges de tout l'empire, il veut y faire la part plus grande aux classiques, dont l'étude donne à l'homme un esprit sain et un cœur droit. Les chanceliers de l'Université résistent dans la mesure de leurs forces, et les étudiants font chorus avec les professeurs japonais pour demander si on défendra l'indépendance de la Chine avec des passages des vieux livres.

— Les docteurs promus à la session de 1903 ont obtenu un congé de huit mois, mais passé ce délai ils devront tous revenir étudier à l'Université.

— Pour la session de septembre 1903 de l'examen triennal de licence, il a été annoncé officiellement dans beaucoup de provinces qu'on rejeterait les compositions où les étudiants emploieraient le « style nouveau » et les néologismes que les progressistes ont importés du Japon.

— L'impératrice se repose des soucis que lui donnent les affaires en installant l'électricité au Palais. Elle s'est fait peindre à l'huile par Miss Clark, et le tableau ne sera pas une des moindres curiosités de la World's Fair. Deux rikshaws de luxe pour l'empereur et l'impératrice ont été commandés à Changhaï. Le cirque du « professeur Chatre » a joué devant Sa Majesté. Il est question de créer au palais une école d'anglais pour les princesses, sous la direction de Mme 顧 Kou et des filles de Yu-keng. En même temps Tchang Tche-tong, remarquant la débilité de l'empereur, a recommandé de lui établir un gymnase. Ce ne sont donc pas les distractions nouvelles qui manquent à la souveraine, mais elle ne jouit pas d'une absolue sécurité. Des pillards se sont introduits à main armée au Palais d'été, il y a eu des coups de feu d'échangés ; après examen, les voleurs faisaient aussi partie de la garde.

— Il n'a pas été donné suite au projet de célébrer en 1903 le jubilé impérial, qui aura lieu régulièrement en 1904. En attendant, la situation financière à Pékin est déplorable. L'une des quatre grandes banques indigènes dites 四大恒 *ssou-ta-heng* a fermé à deux reprises et, malgré des subsides du Nei-wou-fou, les autres menacent de l'imiter. Au Ministère du commerce,

récemment inauguré sous la direction du 振見子 Tchen pei-seu, il est bien question de créer une banque d'état; on songe à mettre à la tête de l'entreprise 張振勳 Tchang Tchen-hiun, qui pourrait du moins y employer la grosse fortune qu'il a rapportée d'Australie; mais il est à craindre qu'une banque d'état ne soit pour l'impératrice qu'une caisse où l'on peut puiser à volonté.

— Les Chinois n'ont pas de chance aux expositions. Nous avons dit qu'à Ôsaka on montrait parmi les « sauvages » un Chinois fumeur d'opium et une Chinoise aux petits pieds. L'exhibition avait été supprimée sur les représentations du ministre de Chine, mais on revit bientôt des figurants identiques que l'on déclara être des gens de Formose, c'est-à-dire des sujets japonais. L'honneur de la Chine était sauf. A Saint-Louis, le gouvernement chinois a délégué le prince 溥倫 P'ou-louen et 黃開甲 Houang K'ai-kia, avec d'assez gros subsides. Cette collaboration, demandée par l'Amérique, n'a pas empêché de promulguer le bill du 3 janvier 1903, aux termes duquel les Chinois ne peuvent pénétrer en Amérique que sous caution, doivent se rendre directement à l'enceinte de l'Exposition, ne jamais en sortir sans autorisation, et, l'autorisation obtenue, ne pas s'absenter plus de douze heures consécutives, en dehors d'innombrables photographies, certificats, déclarations à faire ou à fournir devant toutes sortes d'agents. A la suite des réclamations de la Chine, ce bill vient d'être amendé le 15 juillet et, munis d'une autorisation, les Chinois pourront quitter les locaux de l'Exposition pendant 48 heures.

— Mrs Mary Martin Richard, qui s'était fait une spécialité des études de musique chinoise, est morte à Changhai le 10 juillet; elle était la femme du missionnaire bien connu le Rév. Timothy Richard.

---

## JAPON

— La *Revue historique* du Japon (*Shigaku zasshi*) 史學雜誌 apprécie en ces termes le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (1903, n° de mars): « Ce Bulletin constitue une importante contribution au mouvement scientifique. Nous savons qu'il comptera prochainement des professeurs japonais parmi ses collaborateurs... Si, d'une façon générale, les études consacrées par les savants européens à l'Orient ne sont pas toujours d'une indiscutable valeur, cependant le caractère méthodique de leurs recherches, le sérieux de leurs travaux, la franchise avec laquelle ils exposent leurs résultats et les soumettent à la critique et aux objections, sont des qualités dont l'exemple nous est très profitable. Or nous trouvons ces qualités à un degré particulièrement éminent dans ce Bulletin. De plus, il nous tient au courant du mouvement des études orientales en Europe, et constitue ainsi une source précieuse de références. Enfin il renferme de nombreux renseignements sur l'Indochine et l'Indonésie: c'est même là sa spécialité. Nous espérons donc que les bibliothèques du Japon tiendront à mettre cette revue à la disposition de leurs lecteurs. » Acceptons-en l'augure.

— L'Exposition d'Ôsaka a fermé ses portes le 31 juillet. Bien que le nombre des visiteurs ait fléchi sensiblement dans les derniers mois, il atteint en tout 4.179.990; si l'on ajoute à ce nombre celui des visiteurs à l'Acquarium de Sakai (927.244), le total a été de 5.107.234. A ce point de vue, le succès a donc été remarquable. Toutefois les visiteurs européens et américains ont été beaucoup moins nombreux qu'on ne l'espérait: 14.443 en tout; et l'on est amené à conclure que très peu d'étrangers sont venus au Japon expressément pour voir l'Exposition. D'autre part les produits exposés se sont très mal vendus; les ventes se sont élevées en tout à 432.500 yen, c'est-à-dire au cinquième environ de la valeur totale des produits exposés. Le *Japan Mail* assure que les achats faits aux boutiques de vente attachées à l'Exposition ont atteint

en moyenne 65 sen (1 franc 65) par acheteur ! Enfin les commerçants d'Osaka ont éprouvé aussi, paraît-il, un vif désappointement. Mais après toutes les Expositions, on entend des plaintes semblables. Le succès d'une Exposition consiste moins dans ses résultats immédiats que dans son action éducative et dans son influence sur le développement ultérieur du commerce et de l'industrie. Tous ceux qui ont vu l'Exposition d'Osaka s'accorderont à dire qu'elle offrait un tableau singulièrement instructif de l'activité économique du Japon ; et elle a provoqué trop d'intérêt dans le pays même, pour que cette belle leçon de choses soit entièrement perdue.

— Le Japon vient d'être le théâtre d'une petite révolution gouvernementale, qui jette le jour le plus curieux sur le fonctionnement du régime constitutionnel dans ce pays. D'après la constitution du Japon, inspirée du modèle prussien, les ministres ne sont pas responsables devant le Parlement, mais seulement devant l'Empereur. Cette clause a eu pour effet de mettre le gouvernement entièrement entre les mains du petit groupe d'hommes d'Etat qu'on appelait autrefois les *Satchô*, parce qu'ils s'étaient recrutés à peu près exclusivement dans les clans de Satsuma et de Chôshû, et qu'on appelle aujourd'hui les *genrô* 元老, à cause du rôle prédominant qu'ils ont joué dans la fondation et l'organisation du nouveau régime. Forts de l'éclat de leurs services passés et soutenus par le conservatisme de la Chambre des Pairs, ils se sont toujours refusés à faire une place dans leurs rangs aux chefs des différents partis de la Chambre des représentants. D'autre part, les partis se sont montrés non moins déterminés à sortir du rôle purement consultatif auquel on voulait les réduire et à s'emparer du pouvoir : « le gouvernement de partis » a été le *motto* commun des deux plus importants d'entre eux, le Parti libéral, conduit jadis par le comte Itagaki, et le Parti progressiste, dirigé par le comte Ôkuma. L'antagonisme du gouvernement et de la Chambre devint ainsi la règle pendant de longues années, aboutissant tantôt à la chute du Ministère, tantôt à la dissolution du Parlement. A la fin, le plus subtil et le plus illustre des *genrô*, le marquis Itô, imagina de mettre un terme à cette situation désastreuse en se plaçant lui-même à la tête d'un parti, formé surtout d'anciens libéraux, et qui prit alors le nom de *Rikken seiyûkwaï* 立憲政友會 « *Parti des amis de la Constitution* » (juillet 1900). Il espérait ainsi, grâce à son immense prestige personnel, diminuer l'hostilité traditionnelle des *genrô* aux hommes de parti, et en même temps calmer les ressentiments des hommes de parti et discipliner leur ardeur. Il avait d'ailleurs assumé sur le *Seiyûkwaï* un pouvoir absolu. Cette combinaison avait marché tant bien que mal jusqu'ici : et le *Seiyûkwaï*, qui réussit même à s'emparer du pouvoir pendant quelques mois avec le marquis Itô à sa tête (19 octobre 1900-2 mai 1901), n'a jamais cessé de disposer à la Chambre d'une majorité prépondérante. Toutefois, sous le ministère Katsura, formé le 2 juin 1901, le *Seiyûkwaï* passa peu à peu d'une attitude de neutralité boudeuse à une attitude d'hostilité ouverte : l'an dernier son opposition aux projets financiers du ministère et son alliance avec les Progressistes amenèrent une nouvelle dissolution de la Chambre. Les élections du 2 mars 1903 changèrent peu de chose aux forces respectives des partis. Le marquis Itô, désireux de prévenir une nouvelle rupture, obtint par son intervention personnelle quelques concessions du gouvernement et conclut avec lui une entente, qu'il fit accepter de son parti ou plutôt qu'il lui imposa : mais cet acte d'autorité n'alla pas sans provoquer de vifs mécontentements et de retentissantes démissions, notamment celle de M. Ozaki Yukio, l'un des trois membres du Comité permanent du parti, et celle de M. Kataoka Kenkichi, que le *Seiyûkwaï* venait de faire nommer pour la troisième fois président de la Chambre. Sur ces entrefaites, les affaires de Mandchourie plongeaient le gouvernement dans un cruel embarras, augmenté encore par l'interférence continuelle des *genrô*. Les hommes qui composent le ministère Katsura sont bien en effet tous plus ou moins des hommes de clan, mais ce sont des jeunes : et les « anciens » ne se faisaient pas faute, dans toutes les circonstances importantes, de donner directement leurs avis à l'Empereur. Les ministres avaient ainsi toute la responsabilité de leurs actes, sans en avoir toute la liberté. Le cas du marquis Itô surtout était embarrassant pour eux : ils ne pouvaient pas refuser de tenir compte des avis qu'on lui demandait en sa qualité de *genrô* et même de chef des *genrô*, et d'autre part ils le trouvaient en face d'eux à la tête d'un parti, qui était en

somme un parti d'opposition. Brusquement, en pleine crise mandchourienne, on annonça que le Premier ministre, le comte Katsura, avait offert sa démission (3 juillet). Le pays fut surpris, s'attendant à des complications nouvelles, qui ne tardèrent pas à se produire. Quelques jours après en effet (13 juillet), on apprit que l'Empereur venait de nommer le marquis Itô président du Conseil privé (*Sumitsu-in* 樞密院), et que les deux genrô les plus en vue après lui, le marquis Yamagata et le comte Matsukata, entraient également dans ce Conseil. Cette nomination entraînait pour le marquis Itô une rupture complète des liens qui l'attachaient au *Seiyūkwaï* : en même temps, les genrô se trouvaient placés dans une situation où ils pouvaient continuer à donner leurs avis, mais où ils assumaient aussi une part de responsabilité. Le comte Katsura, pleinement satisfait du succès de son habile manœuvre, reprit sa démission. Ainsi se termina ce petit coup d'Etat, qui, par son imprévu et son caractère clandestin, ressemble fort à une révolution de sérail, avec cette différence toutefois que les femmes n'y ont, apparemment, joué aucun rôle.

Mais le *Seiyūkwaï* ? On ne l'oublia pas tout à fait. Le jour même où il accepta la présidence du *Sumitsu-in*, le marquis Itô annonça au Comité permanent qu'il abandonnait la direction du parti et qu'il avait choisi pour successeur le marquis Saionji. Deux jours plus tard, le Comité permanent présenta au parti assemblé son nouveau chef. Qu'en pensa la parti ? On ne le sait pas bien encore. Abasourdi du coup qu'il avait reçu et craignant de se rompre tout à fait, il se tut. On se rendit en corps au restaurant à la mode et on oublia les amertumes du jour dans le gai pétilllement des vins mousseux. Le champagne remplit une fois de plus, à la satisfaction générale, son rôle pacificateur.

— Le scandale des livres classiques, qui continue à dérouler devant les tribunaux ses péripéties monotones, a eu quelques résultats inattendus. La Chambre vota un blâme au Ministre de l'Instruction publique, le baron Kikuchi, à qui elle voulut en faire remonter la responsabilité. Le ministre parut supporter ce blâme d'un cœur léger : mais aussitôt après l'entrée du marquis Itô au *Sumitsu in*, il donna sa démission. On fut assez surpris d'apprendre que son portefeuille fût donné au baron Kodama qui à ses fonctions de Gouverneur général de Formose venait déjà d'ajouter celles de Ministre de l'Intérieur. On en a conclu que le gouvernement, qui cherche à réaliser des économies par tous les moyens possibles songeait à abolir le Ministère de l'Instruction publique : mais aucune décision ferme n'a été prise jusqu'à présent. En attendant, et malgré que la Chambre lui ait refusé les crédits nécessaires, le gouvernement fait procéder activement à la confection de livres classiques officiels, pour remplacer ceux qui avaient été l'origine du scandale.

— On sait quelle émotion a provoqué au Japon le refus de la Russie d'évacuer la Mandchourie dans les délais convenus. L'agitation a été intense dans toutes les classes de la société, et elle n'est nullement calmée. L'un des épisodes les plus curieux de cette agitation a été le mémoire adressé, au commencement du mois de juin, par sept professeurs de l'Université, MM. Tomizu, Tomii, Terao, Kanai, Takahashi, Nakamura et Onozuka, au Ministre des Affaires étrangères, pour l'engager à adopter une attitude énergique et à déclarer la guerre à la Russie sur-le-champ. Leur argumentation consistait à dire que les intentions et la déloyauté de la Russie ne sont plus douteuses, que les intérêts du Japon menacent d'être compromis irrémédiablement, que juste en ce moment les forces militaires et navales du Japon sont assez supérieures pour lui assurer la victoire, et qu'enfin l'Angleterre n'a pas besoin d'être consultée. Les sept belliqueux universitaires terminaient ainsi leur mémoire : « Ce n'est pas sans des raisons décisives que nous recommandons une pareille attitude, et c'est avec un profond regret que l'intérêt de l'Empire nous oblige à le faire. Un jour, nous serons honorés par la postérité pour avoir dominé les circonstances et énoncé des prédictions que le temps vérifiera. Nous avons le ferme espoir que nos compatriotes ne mettront pas notre existence nationale en danger en laissant échapper cette occasion unique, et qu'ils agiront avec la promptitude nécessaire. C'est pourquoi nous insistons sur la solution immédiate de ce grand et difficile problème avec une détermination que rien

ne pourra briser que la mort. » On n'a pas mis les sept professeurs à une aussi rude épreuve : mais il paraît que leur mémoire a été fraîchement accueilli par son destinataire. La presse même a été assez unanime à les renvoyer à leurs chères études. Le professeur Tomii, ex-doyen de la Faculté de Droit, dont on avait été assez surpris de trouver le nom parmi les signataires, a depuis publié dans le *Yomiuri shimbun* 讀賣新聞 une explication de son attitude, qui ressemble fort à une rétractation.

— M. Koizumi Yakumo 小泉八雲, *alias* Lafcadio Hearn, a cessé d'occuper le poste de professeur de langue et littérature anglaises à l'Université de Tôkyô. Les cours dont il était chargé ont été répartis entre MM. Ueda Bin 上田敏, Natsume Kinnosuke 夏目金之助 et le Rev. A. Lloyd. Parmi les nouveaux cours créés à la même Université, citons : un cours d'histoire des premières relations de l'Europe et du Japon (M. Murakami Naôjirô 村上直次郎); un cours d'histoire des beaux-arts du Japon (M. Sekino Tei 關野貞); et un cours d'histoire des institutions japonaises (M. Miura Shûkô 三浦周行).

— Sans parler de ceux qui sont allés y remplir des fonctions officielles, plusieurs professeurs et savants japonais ont fait cette année des voyages d'études en Chine. M. Ichimura Sanjirô 市村瓚次郎 y a recherché les lieux et les souvenirs historiques. M. Torii Ryûzô 鳥居龍藏 a été étudier sur place les différentes peuplades sauvages du Sud-Ouest et notamment du Yunnan. M. Itô Chûta 伊東忠太, bien connu par ses beaux travaux d'architecture sur le Hôryûji et sur Nikkô, est allé faire des études artistiques dans la vallée du Yang-tseu : aux dernières nouvelles, il était descendu à Yunnan-fou, d'où il se proposait de gagner la Birmanie, pour se rendre ensuite dans l'Inde.

— D'après le *Japan Mail*, les candidats à l'École supérieure de commerce ont eu à traduire les phrases suivantes (elles étaient en anglais, mais nous les donnons en français) : « (1) Elle (?) aurait supporté de vivre une vie obscure, mais non pas d'être oubliée dans son tombeau. (2) L'homme le moins pardonnable est celui qui refuse de corriger ses défauts, à moins que ce ne soit celui qui s'en fait gloire. (3) Les hommes dépensent des fortunes pour obtenir quelques mois ou quelques années de vie, mais oui t-on jamais parler d'un homme qui ait renoncé à des années de vie, pour obtenir tant de plus par an ? (4) Il arrive souvent que les changements auxquels un homme participe perdent quelque chose de leur vraie signification à ses yeux. » Voilà sûrement, dit le journal, un bon exemple de la méthode qu'il ne faut pas suivre pour préparer un jeune homme à une carrière commerciale.

— Le nombre des étudiants chinois au Japon continue à augmenter régulièrement. Au commencement de juillet, cinquante jeunes gens arrivaient sous la conduite d'un disciple authentique de Confucius, et au commencement d'août dix jeunes filles abordaient à Nagasaki. Cependant, malgré l'accroissement de leur nombre, les étudiants chinois de Tôkyô ont moins fait parler d'eux dans ces derniers temps. Depuis le jour où ils décidèrent de former un bataillon de volontaires pour aller délivrer la Mandchourie du joug moscovite et où les étudiants chinois se constituèrent en compagnie d'infirmières pour aller soigner sur les champs de bataille leurs camarades blessés, l'accueil décourageant fait par Yuan Che-k'ai aux deux messagers qui lui furent expédiés de Tôkyô a beaucoup contribué à calmer cette effervescence guerrière. Les Japonais, de leur côté, versent autant d'eau froide qu'ils peuvent sur ces têtes échauffées. Ils commencent à se montrer inquiets des tendances révolutionnaires qu'on prête aux étudiants chinois élevés dans leurs écoles. Récemment le *North China Daily News* avait affirmé que l'agitation anti-dynastique en Chine était surtout l'œuvre des étudiants revenus du Japon. Le *Japan Times* a protesté vivement contre cette affirmation et a cherché à placer toute la responsabilité de cette agitation sur le dos des missionnaires protestants. Le *Japan Mail*, journal anglais, mais dont on connaît les attaches officielles, fait chorus : « Il nous semble tout à fait extravagant, dit-il (13 août), ridiculement extravagant, de prétendre à cette onzième heure que cette prédication anti-mandchourienne trouve ses textes aujourd'hui au Japon. » Il n'est pas douteux, comme l'affirme le *Japan Mail*, que les journaux anglais de

Hong-kong, de Changhai et de Singapore ont fait jadis un accueil enthousiaste à K'ang Yeou-wei, que le mouvement anti-dynastique est bien antérieur au retour des premiers étudiants chinois envoyés au Japon, et surtout que les Japonais ne font rien pour encourager ces tendances. Mais il est non moins certain qu'actuellement ce mouvement trouve dans les étudiants de Tôkyô ses milices les plus nombreuses, les plus actives et les plus résolues. Trop de faits l'ont déjà démontré pour qu'on puisse le contester encore.

— Les étudiants hindous, assez nombreux, qui sont venus au Japon depuis quelque temps, voudraient-ils suivre les traces de leurs condisciples chinois ? Un journal publié dans l'Inde, *The Englishman*, avait annoncé que ces étudiants, irrités des mauvais traitements auxquels ils avaient été soumis et désappointés des maigres résultats qu'ils avaient obtenus, se disposaient à quitter le Japon en masse. Le *Japan Times* (22 juillet) nia aussitôt, et avec raison, qu'ils eussent été mal accueillis : mais il reconnut qu'ils ne pouvaient pas trouver au Japon les mêmes facilités que les Chinois et les Coréens, que la difficulté de la langue et surtout de l'écriture idéographique était pour eux un obstacle à peu près insurmontable, et que leur résolution de quitter le Japon n'avait rien que de naturel. Mal lui en prit ; car aussitôt le secrétaire général de la Société indo-japonaise, M. Puran, et un étudiant hindou, M. S. M. Shafi, lui adressèrent des lettres indignées, où ils affirmaient que la nouvelle du départ des étudiants hindous était entièrement fausse, que tous étaient fort satisfaits de leurs propres progrès, et qu'en particulier les difficultés linguistiques n'étaient pas sérieuses. Ces affirmations auraient de quoi surprendre, si au cours de leurs lettres, les deux correspondants n'avaient pas laissé voir le bout de l'oreille. « Nous voulons obtenir, déclare M. Puran, les bienfaits de l'éducation japonaise, qui est bien supérieure à l'éducation asservissante ou plutôt aux miettes d'éducation que nous jettent les compatriotes de *The Englishman*. Nous sommes déterminés à recevoir une bonne éducation et à jeter les collègues existants dans le Golfe du Bengale ! » « Nous sommes venus au Japon, s'écrie M. Shafi, parce que nous voyons ici notre gloire disparaître... Nous sommes venus y prendre l'étincelle de Prométhée pour notre nation souffrante et mourante. » Le *Japan Times* s'est montré fort ennuyé d'avoir provoqué lui-même ces vibrantes déclarations. Il a recommandé à ses correspondants de mettre désormais un bœuf sur leur langue, et leur a fait savoir qu'il « se refuserait absolument à ouvrir ses colonnes à la publication de réflexions envenimées sur les gouvernants de l'Inde ». Le conseil sera sans doute suivi ; mais l'incident a été assez significatif pour que nous sachions maintenant à quoi nous en tenir.

— Au mois de mai dernier, M. Masao Tokichi, conseiller légiste du gouvernement siamois, a amené du Siam, sur la demande expresse du roi, quatre jeunes gens qui veulent poursuivre des études de droit et quatre jeunes filles qui se proposent d'étudier les beaux-arts. Le Prince héritier du Siam, enchanté de l'accueil qu'il a reçu l'an dernier au Japon, se proposerait, dit-on, d'y revenir prochainement.

— La jeunesse du Japon semble envahie en ce moment de ce qu'on appelait autrefois chez nous « le mal du siècle ». Mais ce pessimisme désabusé de jeunes gens inquiets, qui sont revenus de tout sans être allés nulle part, ne se traduit pas seulement par d'intéressantes malédictions contre la destinée : il a récemment abouti à une véritable épidémie de suicides. Au mois de mai, un jeune homme de 18 ans, nommé Fujimura Misao, dont ni les religions ni les philosophies n'avaient pu calmer l'inquiétude, se précipita du haut des fameuses chutes Kegon 華嚴瀧, qui tombent du lac Chûzenji 中禪寺湖 en haut de Nikkô 日光. Avant de mourir, il inscrivit sur un arbre l'étrange déclaration que voici (1) : « Hélas, comme l'univers est

(1) Nous citons d'après le texte en romaji donné dans le *Japan Weekly Mail* du 4 juillet, p. 14, mais en modifiant la ponctuation. Il faut lire en effet : Yûjû (悠々) taru ima tenjô (天壤) ! Ryôryô (遼々) taru kana kokon (古今) ! Go shaku (五尺) no shôku (小) wo... ; et non : Yûjû taru kana ! Tenjô ryôryô taru kana ! Kokon go shaku no shôku wo...

vaste ! Hélas, comme sa durée est illimitée ! [L'homme], ce nain haut de cinq **pieds**, veut [en vain] embrasser cette immensité. La philosophie d'Horace, finalement, quelle **autorité**, quelle valeur a-t-elle ? La vraie nature de l'univers peut s'exprimer dans ce seul mot : **inconnaisable** ! Pénétré de regret à cette pensée, et rempli d'angoisse, je me suis enfin résolu à mourir. Et déjà, maintenant que je suis debout au-dessus de ces roches, mon cœur n'éprouve plus d'anxiété. Pour la première fois je connais que la limite extrême du désespoir se **confond** avec la limite extrême de la félicité. » L'acte de Fujimura et surtout son curieux **testament** philosophique provoquèrent naturellement une vive émotion, surtout parmi les journaux **religieux**. Les bouddhistes accusèrent les chrétiens d'avoir créé cet état d'esprit, et les chrétiens **en** accusèrent les bouddhistes ; d'autres s'en prirent aux agnostiques et aux philosophes **allemands** ; il y en eut même qui invectivèrent Spinoza. On aurait pu attirer plus justement l'**attention** sur la vogue dont jouissent actuellement Nietzsche et Maxime Gorki, qui ont remplacé Darwin et Spencer dans les préférences de la jeunesse en mal d'âme. Le Japon n'a reçu et **vous** recevoir d'abord de l'Occident que sa civilisation matérielle : mais peu à peu il s'est intéressé à sa philosophie. D'abord tout se borna à des théories politiques ; on vit revenir d'**Allemagne** des doctrinaires impériaux, d'Angleterre des admirateurs de l'individualisme et du **régime** constitutionnel, de France de fougueux défenseurs des droits du peuple, comme ce **marquis Saionji**, aujourd'hui leader du parti libéral, qui scandalisa la cour par son apologie du **Contrat social**. Puis vint une seconde vague d'influence européenne, celle-là darwiniste et **spencérienne**. Pendant quelque temps on n'entendit plus parler que de *survival of the fittest*, et le Japon se trouva rempli de *struggle-for-lifers*, qui se faisaient de la doctrine de l'évolution la même conception simpliste que peut s'en faire un banquier de New-York. Ce fut l'époque où le Japon envahit la Corée et la Chine et commença à acheter de gros cuirassés. **Maintenant on** va à des penseurs plus morbides ; on se repait de pessimisme et on se grise de **désenchantement** ; on se fait des théories de la vie avec des bribes de Schopenhauer et de Nietzsche. **Il y** aurait sans doute de l'exagération à voir dans Fujimura un représentant typique de la jeunesse d'aujourd'hui : mais il serait non moins erroné de le considérer comme une exception. **Les événements** en ont bien vite fourni la preuve. D'autres étudiants sont allés à son exemple **trouver** la mort dans les chutes Kegon, et la contagion s'est étendue jusqu'à des employés **de commerce**. L'intérêt apitoyé qu'on montra d'abord pour ces suicides philosophiques s'est **changé** peu à peu en inquiétude, puis en exaspération. Un journal japonais déclare crûment : « Plus vite le Japon sera débarrassé de tous ces idiots, mieux cela vaudra pour nous. »

— Le socialisme, implanté au Japon il y a quelques années par des Japonais revenus de San-Francisco, n'attira pas d'abord beaucoup d'attention, mais il a fait dans ces **derniers** temps des progrès considérables. Il rencontre de vives sympathies auprès d'un grand nombre de néo-chrétiens influents, comme M. Shimada Saburô 島田三郎, député de Yokohama et directeur du *Hôchi shimbun* 報知新聞, qui le protège ouvertement et lui a consacré une étude très favorable (*Shakwai shugi gaihyô* 社會主義概評), et comme M. Takahashi Gorô 高橋五郎, dont le récent livre *Shakwai shugi katsuben* 社會主義活辨 laisse voir assez clairement les tendances. Il a eu son Thomas Morus ou son **Blanqui** dans la personne de M. Yano Fumio 矢野文雄, ancien ministre en Chine, dont le **livre** utopique *Shin shakwai* 新社會, « La société nouvelle », a eu un grand retentissement. Il aura peut-être son Blanqui dans M. Ôi Kentarô 大井憲太郎, un ancien chef de **sôshû**, récemment converti au socialisme. Parmi les récents ouvrages socialistes citons encore le *Shakwai shugi shinzui* 社會主義神髓 de M. Kôtoke Denjirô 幸徳傳次郎, le *Kimaei shakwai shugi hyôron* 近世社會主義評論 de M. Hisamatsu Giten 久松義典, le *Tomi no assei* 富之壓制 (*L'oppression des riches*) de M. Nishikawa Kôjirô 西川克次郎 et le *Shakwai shugi ron* 社會主義論 de M. Abe Isoo 安部磯雄. Mais le véritable chef du socialisme japonais est M. Katayama Sen 片山潜, auteur du *Toshi shakwai shugi* 都市社會主義 (*Socialisme municipal*) et du *Waga shakwai shugi* 我社會主義 (*Notre socialisme*). Il dirige en même temps la revue socialiste bi-mensuelle *Shakwai shugi* 社會

主義, qui existe depuis décembre 1897 et qui s'appelait d'abord *Rôdô sekai* 労働世界. Cette revue donne des renseignements réguliers sur le mouvement ouvrier et les progrès de la propagande au Japon: destinée au peuple, elle est d'un bon marché extrême (7 sen le numéro, soit 0 fr. 18), et tous les caractères idéographiques y sont accompagnés de leur transcription en *kana*. Les socialistes font en ce moment une propagande très active, plus encore par la conférence que par le livre, et ils ont sans cesse maille à partir avec la police, qui les considère naturellement d'un très mauvais œil. Le développement de l'organisation syndicale favorise ce mouvement, qui avait été au début presque exclusivement littéraire et philosophique. A une grande réunion qui s'est tenue à Ôsaka le 6 avril, un Autrichien, le Dr X. Stein, a présenté un rapport sur l'état présent du socialisme en Autriche et en Allemagne. Plusieurs résolutions ont été adoptées d'enthousiasme, affirmant la nécessité de faire triompher les principes socialistes au Japon, la détermination des assistants à s'y employer de tous leurs efforts, et l'utilité pour le succès de la cause d'une entente et d'une coopération de ses adhérents dans tous les pays.

# DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

*Rapport à M. le Gouverneur général sur les travaux de l'École française d'Extrême-Orient pendant l'année 1902.*

Hanoi, le 30 mars 1903.

Monsieur le Gouverneur général,

J'ai l'honneur de vous adresser le quatrième rapport annuel sur les travaux de l'École française d'Extrême-Orient.

L'année 1902 n'a pas été moins laborieuse que les précédentes. Nous avons dû, dans un délai assez court, transférer notre service et nos collections à Hanoi, préparer la participation de l'École à l'Exposition et organiser le Congrès international des études d'Extrême-Orient. Ces obligations ont pu être remplies sans interrompre la suite des travaux entrepris, le développement de la bibliothèque, le soin du Musée et le progrès de nos publications.

**INSTALLATION DE L'ÉCOLE A HANOI.** — En me remettant, le 23 janvier 1902, la direction qu'il venait d'exercer pendant un an avec tant de dévouement et de succès, M. Foucher pouvait constater avec une légitime fierté qu'il rendait l'École plus grande qu'il ne l'avait reçue. Le Musée avait été, pour ainsi dire, créé; les salles, naguère presque vides, étaient maintenant peuplées des chefs-d'œuvre de l'art chinois, classés et étiquetés. Les livres chinois et tibétains, dont l'afflux soudain avait décuplé la bibliothèque, étaient méthodiquement rangés sur nos rayons. Tout notre atelier scientifique était dans un ordre parfait et que j'eusse été heureux de maintenir, sans l'inéluctable nécessité qui m'obligeait à le bouleverser. Le transfert des services généraux à Hanoi entraînait celui de l'École. Il nous fallut, non sans regrets ni sans inquiétudes, remettre dans leurs caisses les délicates peintures, les fines porcelaines, les jades fragiles, et les livrer de nouveau aux hasards des traversées. L'opération fut longue et difficile; elle ne dura pas moins de cinq mois, de février à juin. Grâce au concours actif de M. Commaille, secrétaire de l'École, l'emballage des meubles et des collections fut exécuté avec toute la célérité et tout le soin possibles, et les objets parvinrent à leur lieu de destination, sinon sans avaries, au moins avec aussi peu d'avaries qu'il était permis de l'espérer.

A Hanoi, les livres furent tant bien que mal logés dans une maison trop petite pour les recevoir, et les caisses contenant les collections du Musée trouvèrent un abri dans une aile de l'Exposition, en attendant l'achèvement du Grand Palais, où une salle nous était réservée. Le siège de l'École fut officiellement établi à Hanoi le 1<sup>er</sup> juin 1902.

**L'EXPOSITION.** — La salle que nous devions occuper dans le Grand Palais ne nous fut livrée que quelques jours avant l'inauguration. Cependant lorsque l'Exposition s'ouvrit, le 16 novembre, la plus grande partie de nos collections était en place. Si la clôture défectueuse du local ne nous permit pas d'exposer à l'humidité de l'air des peintures qui n'y eussent pas résisté, en revanche on pouvait voir dans les vitrines, sur les socles et les consoles, les brûle-parfums de cuivre émaillé, les bronzes de Kien-long, les coupes de jade, les porcelaines de toutes nuances et de toutes formes, datant du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle; de superbes cloisonnés; un panthéon tibétain composé de fines statuettes de bronze; des albums et des manuscrits chinois, thai, lolos, birmans; un choix de monnaies chinoises et annamites; un panthéon annamite complet sculpté et peint par un artiste indigène, sous la direction de M. Dumoutier; une collection buddhique birmane, formée par M. Claine, consul à Rangoon; un petit trésor funéraire, composé de vases d'or et d'argent trouvés par M. Parmentier au cours d'une fouille, près du

temple cham de Pô Klong Garai, à Phanrang ; de curieux spécimens de la céramique annamite offerts par M. Dumoutier, qui avait lui-même exposé une collection préhistorique destinée à rester au Musée. On remarquait également de grands dessins du temple de Pô Nagar, à Nha-trang, dûs à M. Parmentier, architecte, pensionnaire de l'École, à qui ils avaient déjà valu une troisième médaille au Salon de Paris. Enfin nous arriva, trop tard pour être exposé, mais assez tôt pour être présenté au jury, un recueil de photographies du Bayon d'Angkor Thom et un plan partiel de ce monument, fruit de la mission de MM. Dufour et Carpeaux.

Le jury de l'Exposition a reconnu l'intérêt des collections réunies par l'École en lui décernant un grand prix, la plus haute distinction dont il pût disposer. Diverses récompenses ont été attribuées aux collaborateurs de l'École, MM. Pelliot, Parmentier, Dufour et Carpeaux, enfin à M. Commaille, dont les soins intelligents avaient assuré le bon aménagement de notre section.

**LE CONGRÈS.** — Peu de temps après l'ouverture de l'Exposition eut lieu celle du Congrès international des études d'Extrême-Orient.

L'idée de réunir à Hanoi un congrès d'orientalistes, émise par le Directeur de l'école dès le mois de janvier 1901, reprise et amplifiée par le Comité métropolitain de l'Exposition dans sa séance du 28 octobre 1901, prit corps par la constitution d'un Comité d'initiative, qui tint sa première séance à l'École des langues orientales, le 20 décembre 1901, sous la présidence de M. Senart, de l'Institut. Il comprenait : MM. Barbier de Meynard, Barth, Bréal, Hamy, Senart, de l'Institut ; Chavannes et S. Lévi, professeurs au Collège de France ; Bonet, Cordier, Lorgeou, de Rosny, Vinson, Vissière, professeurs à l'École des langues orientales ; Aymonier, directeur de l'École coloniale ; Ch. Lemire, résident honoraire de France en Indo-Chine ; Guimet, directeur du Musée Guimet ; Courant, maître de conférences à l'Université de Lyon.

Après avoir reçu les pouvoirs nécessaires du Gouverneur général de l'Indo-Chine, le Comité d'initiative adopta la proposition de convoquer un congrès d'orientalistes à Hanoi pendant l'Exposition et invita les sociétés et corps savants à s'y faire représenter.

Un arrêté du Gouverneur général, en date du 9 mars 1902, détermina l'organisation générale du futur congrès, fixa les avantages offerts aux délégués et aux adhérents qui y prendraient part et chargea un comité local des préparatifs de cette solennité scientifique.

Ce comité comprenait, outre le Directeur et les membres de l'École, les membres de la Commission des antiquités du Tonkin : MM. Babonneau, Dumoutier, Hoàng-trong-Phu, Vildieu auxquels voulurent bien s'adjoindre ensuite MM. Mahé et Simonin.

Le Congrès fut ouvert le 4 décembre par le Gouverneur général, qui adressa aux délégués étrangers des paroles de bienvenue, auxquelles ceux-ci répondirent par les discours les plus sympathiques pour la France, pour sa grande colonie d'Indochine et pour l'École française d'Extrême-Orient.

L'assemblée comprenait les représentants de 5 gouvernements et de 30 sociétés ou corps savants ; le nombre des délégués était de 28, et celui des adhérents, de 92. La session dur du 4 au 8 décembre. Pendant ces quelques jours, le Congrès ne tint pas moins de 10 séances dont 7 plénières. Il était divisé en 3 sections : I. Inde ; II. Chine et Japon ; III. Indochine. La section I entendit 5 communications, les sections II et III, 7 chacune ; l'assemblée plénière 34 ; en tout, 50 mémoires. Le compte rendu analytique des séances ayant été publié, il suffit de rappeler ici que ces mémoires portaient sur les sujets les plus variés : l'histoire, les antiquités, les langues, l'ethnographie de l'Indochine, la littérature sanskrite et l'archéologie indienne, les antiquités de Java ; la littérature et le buddhisme du Japon, l'histoire et la bibliographie chinoises, etc. Plusieurs de ces travaux émanaient de lettrés indigènes : ce fait a été remarqué avec une vive satisfaction par le Congrès, qui a tenu à exprimer par un vœu unanime son désir de voir se développer de plus en plus la participation des indigènes à l'étude scientifique de leur pays.

D'autres vœux ont été émis pour l'exploration des stations préhistoriques de l'Indochine et pour l'adoption d'une transcription plus rationnelle des langues thai et annamite. A la demand

du Congrès, M. le professeur Pullé a bien voulu s'engager à donner pour complément à sa *Cartographie de l'Inde* une *Cartographie historique de l'Indochine*. Enfin le Congrès a voté des résolutions en faveur de deux publications projetées : le *Dictionnaire buddhique chinois-sanskrit*, que préparent plusieurs savants japonais, et le *Manuel de philologie indo-chinoise*, que l'École française a accepté d'élaborer, avec le concours de plusieurs savants étrangers.

Il nous est permis de constater que le Congrès de Hanoi, en même temps qu'il a établi entre les savants d'Extrême-Orient des relations dont les effets se manifesteront dans un prochain avenir, a été une éclatante démonstration des sentiments d'estime et de sympathie qu'entretiennent pour notre École les représentants les plus autorisés de la science étrangère.

S'il était besoin d'un autre témoignage encore, on le trouverait dans les actes du dernier Congrès international des Orientalistes, tenu à Hambourg, qui a voté à l'unanimité la résolution suivante : « Le XIII<sup>e</sup> Congrès international des Orientalistes se permet d'exprimer au Gouvernement de l'Indo-Chine ses respectueux remerciements pour le service qu'il a rendu aux études orientales par la fondation de l'École française d'Extrême-Orient. Le Congrès a l'honneur de féliciter vivement le Gouvernement pour les importants résultats déjà obtenus par cette institution. »

TRAVAUX DE L'ÉCOLE. — Ce qui caractérise l'activité de l'École française et ce qui a fait, je crois, son succès, c'est la parfaite unité de vues sur le but à atteindre et les méthodes à suivre ; c'est l'amicale coordination des efforts et le dévouement de tous à l'œuvre commune. Par là, l'École est autre chose qu'un groupement d'individualités agissant chacune dans son intérêt propre : elle est une force organisée capable d'exercer dans un sens déterminé une action consciente et vigoureuse. Les travaux de ses membres sont là pour attester que cette solidarité essentielle n'a jamais été perdue de vue.

M. FOUCHER, après avoir exercé en 1901 la direction intérimaire de l'École, avait été nommé Directeur-adjoint par arrêté du 12 mars 1902. Des difficultés d'ordre administratif ont empêché cet arrêté de recevoir son exécution. M. Foucher n'en a pas moins rempli avec son habituel désintéressement les fonctions qui lui avaient été confiées. Après avoir préparé, sur les instructions du Gouverneur général, un projet de succursale de l'École française à Paris, auquel les nécessités budgétaires ne permirent pas de donner suite, il a surveillé la distribution des publications, dirigé l'impression de l'*Inventaire des monuments du Cambodge*, et assuré, par d'actives démarches, le service régulier des livres nouveaux à notre bibliothèque. Un marché avec notre éditeur a été négocié par son entremise. Enfin il a représenté dignement le Gouvernement général de l'Indochine et l'École française au Congrès de Hambourg, où il a su faire apprécier à sa valeur l'œuvre scientifique qui se poursuit ici. De tels services justifient d'avance la décision qui, nous l'espérons, ne tardera pas à assurer à l'École le concours permanent de cet éminent collaborateur.

M. PELLIOU, professeur de chinois, rentré de France le 21 janvier 1902, autorisé par un arrêté du 29 février suivant à se rendre en Chine, a séjourné à Pékin de mai à octobre. Pendant ce temps, tout en poursuivant ses études sinologiques, il s'est attaché à combler les lacunes de notre bibliothèque. Il a pu se procurer plusieurs centaines d'ouvrages importants, parmi lesquels il faut citer deux séries de vocabulaires bilingues, chinois-tibétain, chinois-lolo et chinois-payi du Sseu-Tchouen et du Yunnan, qui constituent de précieux matériaux pour l'étude dialectale de ces langues, puisqu'ils remontent au XVIII<sup>e</sup> siècle et sont de fait antérieurs aux vocabulaires réunis par les Européens. La modicité des crédits dont nous disposons ne lui a pas permis de faire de nouvelles acquisitions pour notre Musée : il s'est borné à rapporter une série en grand format des gravures exécutées en Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle et représentant les victoires de l'empereur K'ien-long en Asie centrale. Rentré à Hanoi le 4 novembre, M. Pelliot a pris une part active à la préparation de l'Exposition, au Congrès des Orientalistes, où il remplissait les fonctions de secrétaire général, et à la publication du compte

rendu analytique. Il a ouvert le 16 décembre, dans une salle mise à notre disposition par la Résidence supérieure, un cours de chinois mandarin, pour lequel il est assisté d'un répétiteur de Péking, attaché à l'École par arrêté du 19 novembre 1902.

M. PARMENTIER a poursuivi cette année les recherches commencées l'année précédente pour l'établissement de l'*Inventaire descriptif des monuments chams*. Revenu à Saigon vers la fin de janvier 1902, pour achever les relevés du monument de Pô Nagar, il en est reparti vers la fin de mars, accompagné de M. Carpeaux. L'objet principal de cette nouvelle campagne était l'exécution de fouilles dans les ruines des deux principaux monuments laissés par les Chams, à Đông-dương et à Ml-son. M. Parmentier désirait aussi refaire du Nord au Sud la traversée d'une grande partie de l'Annam, pour s'assurer de l'état des travaux de débroussaillage et de déblaiement exécutés l'année précédente. Cette tournée, qui devait n'être qu'accessoire, finit par absorber la plus grande partie de l'année : elle fut l'occasion de deux fructueux voyages en pays moi : l'un, effectué avec l'aide du P. Durand, alors missionnaire à Phanri, permit de reconnaître et d'inventorier le trésor royal que les Chams avaient mis en dépôt dans les villages de la montagne ; l'autre, d'étudier la tour chame de Chèo-rèo, découverte par M. Stenger, garde principal de la milice indigène, au confluent du Song-Ba et de l'Ayoum, et qui pourrait bien être l'une des mystérieuses tours signalées par le P. Guerlach d'après des récits d'indigènes (cf. Rapport annuel, 1900). Cette tournée permit encore d'étudier le monument nouvellement signalé de Po-dam, d'en reconnaître un nouveau, le *hamong* de Po-Nrop, de porter sur la carte un certain nombre de *hamong* de moindre importance, de photographier quelques sculptures nouvelles, de reconnaître un grand nombre d'emplacements de monuments disparus, d'extraire et d'estamper huit ou dix inscriptions nouvelles.

Les fouilles de Đông-dương commencèrent au début de septembre et furent continuées, malgré les pluies, jusque vers la fin de novembre, époque où MM. Parmentier et Carpeaux furent rappelés à Hanoi par le Congrès des Orientalistes. Ces fouilles ont dégagé plusieurs édifices et mis au jour des sculptures intéressantes.

La campagne de 1903 a pour objectif l'achèvement de ces fouilles et l'exécution de celles de Ml-son.

M. Cl. E. MAITRE, professeur agrégé de l'Université, nommé pensionnaire par arrêté du 29 décembre 1901, est parti au mois de mars pour le Japon et y a séjourné jusqu'au commencement de novembre. Pendant le séjour de deux mois qu'il avait fait auparavant à Hanoi, il avait surveillé l'impression du premier fascicule de 1902 du *Bulletin* et dressé l'index du tome 1<sup>er</sup> (1901) de cette publication.

M. Maitre a d'abord passé deux mois à Tôkyô, où se trouvent les principaux établissements scientifiques du Japon, en particulier l'Université impériale et les deux sociétés européennes — la Société asiatique anglaise et la Société allemande pour l'étude de l'Extrême-Orient — qui ont le plus fait jusqu'à ce jour pour la connaissance de la langue, de la littérature et de l'histoire du Japon. Il était indispensable que notre École nouât des relations avec ces sociétés importantes, et c'est à quoi M. Maitre s'est employé. Il s'est également mis en rapport avec la Société Orientaliste japonaise (Teikoku Tôyô Gakkwai) : cette société qui a comme membres tous les hommes éminents que possède le Japon dans les diverses branches de l'orientalisme, est entrée en pourparlers avec nous pour publier avec notre collaboration, et en français, le Grand Dictionnaire chinois-sanskrit du buddhisme que préparent depuis plusieurs années quelques-uns de ses membres. La réalisation de ce projet serait d'une importance considérable pour les progrès de l'orientalisme, et l'École française serait heureuse d'être pour une part dans son succès.

M. Maitre s'est rendu ensuite à Kyôto, l'ancienne capitale, que ses monuments et ses richesses artistiques désignent comme le centre naturel pour les études sur le Japon d'autrefois. Il n'a plus quitté Kyôto qu'une seule fois pour une brève excursion dans le Yamato, le plus ancien centre de la civilisation japonaise, dont il avait déjà étudié les monuments dans une publication antérieure et dont il se propose de dresser méthodiquement l'inventaire archéo-

logique. Toutefois c'est à un autre sujet que cette année M. Maitre a consacré principalement ses efforts : il a travaillé surtout à la bibliographie historique du Japon. Les premiers résultats de ses recherches paraîtront bientôt dans le *Bulletin*, et il nous en a déjà donné au Congrès un bref aperçu. D'ailleurs ce n'est pas seulement la bibliographie historique, mais toute la bibliographie du Japon, qui est encore à peu près ignorée, et M. Maitre a jugé utile d'étendre à d'autres branches le travail de dépouillement bibliographique qu'il avait entrepris sur les sources de l'histoire. L'article qu'il a déjà publié sur les différentes éditions du Tripitaka chinois a inauguré cette série d'études qui sera continuée. D'ailleurs l'attention de M. Maitre était appelée tout naturellement sur ces questions bibliographiques par la mission qui lui avait été confiée de constituer le fonds japonais de notre bibliothèque. Procédant avec méthode et suivant un plan défini, il a commencé et aura bientôt achevé de réunir une collection qui sera vraiment représentative de toutes les branches de l'activité littéraire japonaise et qui sera, hors du Japon, la première de ce genre.

Enfin M. Maitre s'est employé de son mieux à assurer la participation du Japon au Congrès de Hanoi, et c'est en grande partie à son action personnelle qu'est due la présence à ce Congrès d'une représentation si nombreuse et si brillante de la science japonaise.

La mission de M. Maitre ne nous laisse qu'un regret : c'est de n'avoir pu l'utiliser pour recueillir les premiers éléments de la section japonaise de notre Musée. Nous espérons qu'un avenir prochain nous permettra de faire place dans nos collections au pays de l'Extrême-Orient dont la supériorité artistique est le plus universellement reconnue.

M. DE BARRIGUE DE FONTAINIEU, nommé pensionnaire par arrêté du 7 décembre 1901, a été envoyé en mission dans l'Inde par arrêté du 19 février 1902. Il a parcouru les principales villes du Sud de l'Inde : Pondichéry, Bangalore, Mysore, — où il a été témoin de l'installation du nouveau mahârâja, — les ruines de Vijayanagara, Karikal, Tanjore, Trichinopoli, Madura. Il a visité les sanctuaires, assisté aux cérémonies religieuses, collectionné les purânas locaux, les légendes et les chants populaires. Les documents qu'il a rassemblés au cours de son enquête fourniront certainement d'utiles renseignements sur les cultes modernes de l'Inde. D'inexorables nécessités budgétaires n'ont pas permis de proroger pendant une seconde année la mission de M. de Fontainieu.

M. E. HUBER, nommé pensionnaire par arrêté du 29 décembre 1901, nous a prêté un concours des plus dévoués pour la rédaction et la publication du *Bulletin*. Il a terminé la traduction de la version chinoise du *Sûtrâlamkâra* d'Acvaghôsa et a commencé des recherches dans la grande collection tibétaine du Tandjour.

M. H. DUFOUR, inspecteur des bâtiments civils, avait été mis à la disposition de l'École par arrêté du 24 septembre 1901, en vue d'une mission archéologique à Angkor. M. Foucher résolut sagement de donner à cette mission un objet restreint, qui pût être complètement exécuté pendant le court laps de temps qu'elle devait durer : il fit choix de la seconde enceinte du Bayon d'Angkor Thom, remarquable par les bas reliefs dont elle est ornée. Assisté de M. Carpeaux, M. Dufour a pu, en deux mois, mener à bon fin cet important travail (décembre 1901-janvier 1902). Il nous a récemment envoyé de France les résultats de sa mission, sous la forme d'un plan très exact de l'enceinte, et de quatre albums contenant les photographies des 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. Il est désirable que M. Dufour puisse poursuivre un travail si bien commencé et nous donner une monographie du Bayon.

M. CARPEAUX, chargé d'une mission d'études archéologiques en Indochine et mis à la disposition de l'École par arrêté du 22 octobre 1901, a assisté M. Dufour dans le travail de photographie et d'estampage des bas reliefs du Bayon. Il a ensuite pris part aux explorations de M. Parmentier en Annam et notamment aux fouilles de Đông-dương. Nous avons trouvé en lui un collaborateur intelligent et dévoué dont l'assistance a grandement facilité les travaux qui viennent d'être rappelés.

M. COMMAILLE, secrétaire comptable de l'École, a été chargé de terminer les fouilles commencées, à notre insu, à Bassac, près de Svay Rieng (Cambodge). Il a dressé le plan des ruines et découvert plusieurs sculptures et inscriptions qui sont entrées au Musée de l'École. Les résultats de cette mission ont été publiés dans le *Bulletin* (II, 260-267).

Parmi les correspondants de l'École nommés par l'arrêté du 8 mars dernier, plusieurs nous ont fait parvenir d'excellents travaux.

M. CHÉON, qui a pris une part active au Congrès, notamment comme président de la commission de transcription, a bien voulu nous confier des notes du plus haut intérêt sur les « Muong » de la province de Son-tây.

Le P. CADIÈRE, missionnaire en Annam, a publié dans notre *Bulletin* des articles très appréciés sur le folk-lore et l'histoire du Quàng-Binh. Il a présenté au Congrès une communication remarquée sur les lieux historiques de cette province.

Le P. DURAND, missionnaire en Annam, nous a remis plusieurs études sur les Chams, qui témoignent d'une connaissance approfondie de la langue et des mœurs de ce peuple.

M. G. MASPERO, administrateur des services civils, nous a fait part de la découverte, au S. de Vieng-chan (Laos), des ruines d'une ancienne ville laotienne, dont il a donné la description et l'histoire dans le *Bulletin*. Il a trouvé au même lieu deux stèles laotiennes et une ancienne inscription cambodgienne en sanskrit commémorant la fondation d'un hôpital par un roi du Cambodge, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle : ce document a été publié par nous dans le *Bulletin*. Enfin M. Maspero a pris part au Congrès par l'envoi d'un ingénieux projet de transcription des langues thai.

Plusieurs fonctionnaires ou missionnaires nous ont envoyé des informations, dont nous tenons à les remercier.

Des ruines d'anciens monuments ont été signalées dans la province de Prey-Veng (Cambodge) par M. le Résident BELLAN ; dans le Quang-ngai, par M. le Résident FAURE ; dans le Phú-yen, par MM. MARCHANDEAU (tour de Phước-tinh) et STENGER (tour de Cheo-reo) ; dans la région d'Attopeu, par M. DE BELAKOWITZ. Le P. GEFFROY a signalé dans le Binh-Dinh, l'inscription de Hô-gian. M. P. MACEY, commissaire du Gouvernement au Laos, nous a envoyé deux notices avec vocabulaires sur les Khas Tiaris et les Khas Mong-khong.

Il est à souhaiter que l'habitude se généralise d'informer l'École française de toutes les découvertes qui intéressent l'archéologie de l'Indochine.

BIBLIOTHÈQUE. — Malgré la difficulté croissante que nous éprouvons à développer notre bibliothèque dans un local insuffisant, nous n'avons pas laissé de poursuivre l'œuvre que nous avons en vue de composer méthodiquement une collection complète des ouvrages nécessaires à l'étude de l'Indochine et de l'Extrême-Orient.

Un certain nombre de livres offerts au Congrès des Orientalistes sont entrés dans la bibliothèque de l'École. Tels sont : les 27 ouvrages siamois présentés par le colonel Gerini, tant en son nom personnel qu'au nom des princes Damrong et Vajirañāna et du Département de l'Instruction publique du Siam ; les *Studi di filologia indo-iranica* offerts par le sympathique directeur de cette publication, M. le <sup>ct</sup>e F. Pullè, au nom du Ministère de l'Instruction publique d'Italie ; *L'Hommage au Congrès de Hanoi*, recueil de mémoires que la Société des arts et sciences de Batavia a eu l'aimable pensée de faire imprimer en l'honneur du Congrès et qui lui a été présenté par le Dr Brandes, délégué de la Société ; un savant ouvrage sur les tambours en métal du S.-E. de l'Asie, offert par l'auteur, M. le conseiller F. Heger. D'autres membres du Congrès, MM. Bois, Jully, Låla Baij Nåth, Løwenworth, Lemire, Mansuy, Nepveu, Macmillan, Madrolle ont également offert au Congrès des ouvrages publiés par eux.

L'Asiatic Society of Japan, la Société impériale russe d'archéologie, le Séminaire des langues orientales de Berlin ont bien voulu nous faire don de la collection de leurs mémoires.

Le Ministère des affaires étrangères de France, l'École des langues orientales, l'Inspecteur général des douanes chinoises, la Mission du Tche-li, le Collège de Zi-ka-Wei nous ont fait le service de leurs publications. M. Jacques Garnier a offert à notre bibliothèque les œuvres de son oncle Francis Garnier. Enfin nous devons des remerciements à MM. Bonin, Chavannes, Chéon, Davidson, Lord Crawford, Dumoutier, Regnault, Vissière, Delétie, François, Lefèvre-Pontalis, qui nous ont fait présent, soit de leurs propres ouvrages, soit de documents recueillis par eux.

En dehors du fonds chinois, accru d'environ 10.000 *pen* par la dernière mission de M. Pelliot, et du fonds japonais constitué par M. Maître, la bibliothèque comprend :

In-fol.	56 ouvrages	en	107 volumes,
In-4°.	301	»	» 764
In-8°.	995	»	» 2.529
Total	1.352	»	» 3.300

en augmentation, sur 1901, de 610 ouvrages et 1.175 volumes.

MUSÉE. — Entre Saigon, qu'il quittait, et Hanoi, où il devait attendre l'achèvement de ses locaux futurs, le Musée s'est trouvé sans asile pendant la plus grande partie de l'année dernière. Il ne pouvait guère, dans ces conditions, recevoir d'accroissement notable. Je puis cependant signaler comme acquisitions nouvelles : une vingtaine de sculptures cambodgiennes et une inscription, qui se trouvaient dans le jardin du Gouvernement général à Saïgon ; une statue de déesse, trouvée à Travinh (Cochinchine) et offerte au Musée par l'administrateur de cette province, M. Crestien ; quelques curieuses statues en terre vernissée d'origine chame, trouvées dans la tour de Cheo-reo ; une stèle envoyée par M. le Résident de Kompong-thom ; une sculpture chame donnée par M. Brien ; une petite statue de gardien de temple donnée par M. Mahé ; une collection d'objets préhistoriques et de céramique annamite donnée par M. Dumoutier ; un vase d'argent offert par le vice-roi de Fo-kien à M. Doumer et transmis par lui au Musée. Notre panthéon annamite est maintenant achevé, et la collection birmane a été complétée par différents objets acquis par l'intermédiaire de M. Claine, consul à Rangoon. Le nombre des inscriptions a été porté à 34, celui des sculptures khmères et chames à 93, celui des objets d'art et d'archéologie à 580.

Le Musée a reçu, à la clôture de l'Exposition, un accroissement assez considérable par suite de dons ou d'achats, dont un fait par vos ordres, Monsieur le Gouverneur Général, dans la section siamoise. Le détail de ces nouvelles acquisitions sera donné dans le prochain rapport annuel.

PUBLICATIONS. — Les travaux de l'École française paraissent en trois séries : 1° *Publications de l'École française d'Extrême-Orient*, gr. in-8°, comprenant surtout des travaux d'érudition ; 2° *Bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient*, où trouvent place les ouvrages d'un caractère plutôt pédagogique ; 3° *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, revue trimestrielle.

Voici quel est actuellement l'état de ces trois collections.

#### a) PUBLICATIONS

- I. — *Numismatique annamite*, par P. LACROIX. — Saigon, 1900, 1 vol. et 1 album de planches.
  - II. — *Nouvelles recherches sur les Chams*, par A. CABATON. — Paris, 1901.
  - III. — *Phonétique annamite (dialecte du Haut Annam)*, par L. CADIÈRE. — Paris, 1902.
  - IV. — *Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge*, p. L. DE LAJONQUIÈRE. — Paris, 1902.
- Hors série : *Atlas archéologique de l'Indochine*, par le même. — Paris, 1901, in-fol.

b) BIBLIOTHÈQUE

1. — *Éléments de sanscrit classique*, par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris. — Paris, 1902.

c) BULLETIN

Années 1901 et 1902. — Hanoi, F. Schneider, 2 volumes.

Quatre volumes ont donc paru dans le courant de l'année 1902 : la *Phonétique annamite*, l'*Inventaire des monuments du Cambodge*, les *Éléments de sanscrit classique* et le tome II du *Bulletin*.

Le premier ouvrage, qui a pour auteur le P. CADTÈRE, est consacré à la phonétique du dialecte parlé dans le Haut-Annam, principalement dans le Quang-binh. C'est le premier travail de dialectologie annamite; c'est aussi le premier où la langue ait été observée avec autant de précision et soumise à une analyse linguistique aussi rigoureuse. Il ouvre la voie à de fécondes recherches.

Un des principaux objets que nous nous étions proposés dès la fondation de l'École était l'inventaire archéologique de l'Indochine. Nous venons d'en publier le premier volume consacré aux monuments du Cambodge. Il a pour auteur le commandant de LAJONQUIÈRE, à qui nous devons déjà l'*Atlas archéologique* de l'Indochine. Chaque édifice porte un numéro et fait l'objet d'une notice succincte, mais complète. Des photographies, des plans, des dessins illustrent le texte. Dans une substantielle introduction, l'auteur résume les conclusions générales qui se dégagent de l'étude analytique et comparative des monuments. Nous pouvons dire que cet ouvrage a entièrement satisfait les juges les plus compétents et qu'il a dignement continué l'*Atlas archéologique*, dont un critique éminent disait récemment qu'il « nous apporte sur un pays hier encore presque inexploré des documents précis et une statistique monumentale comme on n'en possède encore pour aucune région du monde classique, à l'exception de la Tunisie ». Toutefois cet inventaire ne pourra être considéré comme complet que quand on y aura joint celui des monuments cambodgiens du Laos et du Siam. C'est un des projets que nous avons le plus à cœur; nous espérons que des circonstances favorables nous permettront de l'exécuter.

En publiant les *Éléments de sanscrit classique*, que M. V. HENRY a bien voulu composer spécialement à notre intention, nous nous sommes proposé de faciliter aux étudiants, surtout à ceux qui ne peuvent suivre les leçons d'un maître, l'acquisition d'une langue dont la connaissance importe non seulement à l'étude de l'Inde, mais encore à celle des anciens royaumes de notre Indo-chine, et qui a laissé des traces si profondes au Laos, au Cambodge et dans ce qui reste du Champa. Quand ce manuel sanskrit aura été complété par un manuel pâli, qui en est la suite nécessaire, nos étudiants n'auront plus rien à envier à ceux des pays de langue anglaise ou allemande, sinon peut-être un dictionnaire sanskrit-français, qu'ils sont en droit de réclamer et que nous espérons leur donner un jour.

Le *Bulletin* a complété sa seconde année d'existence. Ce second volume présente la même variété de collaborateurs et de sujets. Les membres de l'École ont, comme il est naturel, fourni le plus fort contingent. Le Directeur y a publié deux nouvelles inscriptions sanskrites du Champa, une notice sur le monument de Vat Phou, un article sur la transcription du cambodgien et un inventaire des manuscrits khmèrs de l'École française. M. PELLIOU a traduit une curieuse relation chinoise sur Angkor Thom à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et commencé une série d'études de bibliographie chinoise, sans compter plusieurs notes sur des points de détail et de nombreux comptes rendus. M. PARMENTIER a donné une monographie du temple de Pô Nagar. M. MAITRE a publié une étude bibliographique sur une nouvelle édition japonaise du Tripitaka chinois; pendant son séjour au Japon, il nous a envoyé régulièrement des informations neuves et intéressantes qui ont paru dans la « Chronique »; nous lui devons enfin, avec plusieurs comptes rendus, l'index du tome I<sup>er</sup> et celui du tome II. M. HUBER a traduit la relation du pèlerin chinois Ki-yé, qui visita l'Inde au X<sup>e</sup> siècle. M. COMMAILLE a résumé dans

un article accompagné de plans et de dessins les résultats des fouilles exécutées par lui à Svay Rieng. Notre correspondant le P. CADIÈRE nous a envoyé deux excellents mémoires, l'un sur la géographie historique du Quàng-binh, l'autre sur les coutumes populaires de la vallée du Nguôn-son. Les documents rassemblés par un autre de nos collaborateurs, le capitaine BONIFACY, nous ont permis de publier un choix de contes populaires des Mans du Tonkin. Nous avons été assez heureux pour obtenir au dehors de précieuses collaborations: M. A. BARTH, membre de l'Institut, nous a donné l'édition et la traduction d'une ancienne inscription sanskrite découverte à Vat Phou et envoyé au Musée par le P. Couasnon. M. Sylvain LÉVI, professeur au Collège de France, a commencé une série d'études sur l'histoire et la littérature de l'Inde d'après les témoignages chinois. M. CHAVANNES, membre de l'Institut, nous a envoyé plusieurs articles qui paraîtront dans nos prochains fascicules.

Dans les « Notes et mélanges » ont trouvé place des articles plus courts de MM. BARTH, CADIÈRE, CAHEN, GROSSIN, DE LAJONQUIÈRE, ODEND'HAL, PARMENTIER; PELLIOT.

Dans la « Bibliographie » nous avons essayé de renseigner nos lecteurs sur toutes les nouvelles publications intéressant l'Extrême-Orient. Nous avons ainsi rendu compte de 132 livres ou articles.

La « Chronique » enfin a tenu le public au courant du mouvement scientifique, des découvertes nouvelles et généralement de tous les faits se rattachant aux études extrême-orientales. Il me paraît que nos efforts n'ont pas été vains et que notre Bulletin est de plus en plus lu' et apprécié.

S'il nous était permis de faire des projets, nous souhaiterions pouvoir publier l'*Art gréco-bouddhique du Gandhâra* de M. Foucher; les *Eléments de pâli* de M. Henry; le *Dictionnaire cham-français* de MM. Aymonier et Cabaton. Ces publications viendront chacune en son temps, dans la mesure de nos ressources.

J'espère que ce court exposé vous convaincra, Monsieur le Gouverneur général, que l'École française n'a pas démerité de la confiance qui lui a été jusqu'ici témoignée et que les sacrifices consentis en sa faveur sont suffisamment justifiés par les résultats qu'ils ont permis d'obtenir.

Veillez agréer, Monsieur le Gouverneur général, l'expression de mon respectueux dévouement.

L. FINOT.

26 septembre 1903

Arrêté prorogeant d'une année, à compter du 7 octobre 1903, le terme de séjour à l'École française de M. H. Parmentier (*J. O.* 1903, p. 1120).

— Arrêté prorogeant d'une année, à compter du 1<sup>er</sup> janvier 1904, le terme de séjour à l'École française de M. Cl. E. Maitre. (*Ibid.*)



# 聖諭圖解

奉勅督陝西等處茶馬監察御史臣鍾德民繪圖演義

高皇帝勅我民說道人坐天地間此身是借何來皆是父母生身

父母之心皆思我身也人子而後身為不善便玷辱我父母即時改過還是做人的根本就是子孫的種子

歌曰我勸我民孝父母父母之恩何知否我身我苦萬千朝夕頓

復不離手豈但三年乳哺艱甘晚何父其口每逢疾病更難持身難忘茶無不有瓦俵猶如父母以人不和欲亦可醜哉欲報一幸欲報同極空而肯入誰不愛功勞恩我勸我民孝父母

孝教長上這是

此不我民說通凡少長體下當常尊要如如在

白勸我民說通凡少長體下當常尊要如如在



歌曰這水的是時時王祥繼母所生魚天來求凍不可得祥跪木刻冰求之冰忽自解雙鯉出祥既得母病遂愈令人



白勸我民說通凡少長體下當常尊要如如在

歌曰我勸我民長時論世自桑梓在人四海為三

歌曰我勸我民長時論世自桑梓在人四海為三

歌曰我勸我民長時論世自桑梓在人四海為三

歌曰我勸我民長時論世自桑梓在人四海為三



歌曰這高詩的是宋時黃尚書清后為如後學子欲許于官公批



歌曰這高詩的是宋時黃尚書清后為如後學子欲許于官公批

歌曰我勸我民長時論世自桑梓在人四海為三

歌曰我勸我民長時論世自桑梓在人四海為三

歌曰我勸我民長時論世自桑梓在人四海為三

歌曰我勸我民長時論世自桑梓在人四海為三



歌曰這這這的



歌曰這這這的

萬曆十五年十月頒發各州縣

散給各鄉

長列諸百姓共成仁讓之俗

V. — DIVERS.

*H. L. E. Luering.* Notes on the formation of words in Malay and cognate languages. 5

VI. — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES 5

CHRONIQUE

FRANCE. 5

INDOCHINE. 5

CHINE 5

JAPON. 5

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS. 5

---

