

BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME IV. — 1904



HANOI

F. H. SCHNEIDER, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

1904

BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT



BULLETIN

DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME IV. — 1904



Editions d'Amérique et d'Orient

ADMINISTRATEUR : H. HEUVE
11, Rue Saint-Sulpice, 11 — PARIS 6^e

HANOI

F.-H. SCHNEIDER, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

—
1904

LA SĀM̐KHYAKĀRIKĀ

étudiée à la lumière de sa version chinoise

PAR M. J. TAKAKUSU, M. A., D^R PH.

INTRODUCTION

L'œuvre la plus ancienne de la philosophie Sāṃkhya qui soit parvenue jusqu'à nous est, on le sait, la *Sāṃkhyakārikā* d'Īcvaraḥṣṇa avec commentaire de Gauḍapāda (1). Tous les autres traités ou commentaires sont postérieurs au x^e siècle, y compris le *Rājavārtika* (2), qui fut compilé vers cette époque par Bhoja, roi de Dhārā, mais perdu peu après. Il y a une œuvre cependant, qui pourrait être regardée comme antérieure à la *Sāṃkhyakārikā*, c'est le *Tattvasamāsa*, d'auteur inconnu, auquel Garbe n'est pas enclin à accorder une haute antiquité, mais qu'il place à peu près sur le même rang que le *Sāṃkhyasūtra*, qui est relativement moderne (3). D'autre part Max Müller (4) lui assignerait volontiers la place du *Sāṃkhyasūtra* original, dont on suppose l'existence, et le rangerait même avant la *Sāṃkhyakārikā*. Mais aussi longtemps qu'une date quelconque, quelque inductive qu'elle puisse être, n'est pas suggérée pour le texte, nous sommes encore autorisés à regarder la *Kārikā* comme l'autorité la plus ancienne que nous possédions actuellement sur cette école philosophique. Parmi les commentaires existants qui se proposent l'élucidation d'une œuvre du Sāṃkhya, le plus ancien est le *Bhāṣya* de Gauḍapāda sur la *Kārikā*; il est le principal sujet du présent mémoire.

(1) Edition du texte et traduction du commentaire par Wilson, avec texte anglais par Colebrooke (Oxford, 1837); réimpression du même (Bombay, 1887); *Hindu Philosophy*, par John Davies (Londres, 1881). Texte et version latine dans le *Gymnosophista* de Lassen; texte et commentaire dans la Benares Sanskrit Series, par Tripāthī. Traduction allemande du texte dans le *Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit* (1892) du Professeur Garbe.

(2) Garbe, *Sāṃkhya Philosophie*, 62.

(3) *S. Ph.*, 32, 68, où il est question de sa priorité par rapport au *Sāṃkhya-sūtra*.

(4) *The six systems of Indian Philosophy* (nouvelle édition, 1903), 294-300.

I. — GAUḌAPĀDA

La date de Gauḍapāda, qui a également commenté plusieurs Upaniṣads, peut sans doute être regardée aujourd'hui comme à peu près fixée, quoiqu'elle n'aille pas sans quelques objections. Çamkara Ācārya, le fameux philosophe védantiste et rénovateur du brahmanisme, que l'on croit avoir vécu vers 788-820 de notre ère, était l'élève de Govindanātha, qui était lui-même l'élève de notre Gauḍapāda. Ainsi les deux générations à partir de Çamkara feraient vivre son aïeul littéraire vers l'an 700 ou dans la première moitié du VIII^e siècle (1). Il est juste cependant de mentionner quelques objections élevées contre la date admise pour Çamkara Ācārya (788-820). Telang, d'un côté, le plaçait beaucoup plus tôt, vers 590; pendant que Fleet indique 630-655 comme la date la plus basse possible pour le roi du Nepal Vṛṣadeva, qu'on dit qui accueillit Çamkara Ācārya à sa cour (2). Ces hypothèses me semblent presque impossibles, car si l'une des deux donnait la véritable date de Çamkara Ācārya, celui-ci aurait dû fleurir peu avant le temps ou au temps même de ces voyageurs chinois, Hiuan-tsang (629-645) et Yi-tsing (671-690), dont aucun ne fait la moindre allusion dans son récit à cette hostilité du brahmanisme contre le bouddhisme qu'on dit qui se manifesta à l'instigation de Çamkara Ācārya et de Kumārilabhaṭṭa (vers 750) (3). Mais de savoir si ces dates pouvaient ou non être corroborées par les textes chinois, c'est là une question qui a vivement préoccupé Max Müller et sur laquelle il m'a écrit plus d'une fois. La *Sāṃkhyakārikā* d'Īçvarakṛṣṇa a été traduite en chinois avec un copieux commentaire que certaines autorités chinoises croient l'œuvre du célèbre écrivain bouddhiste Vasubandhu (4); je reviendrai plus tard sur ce point. Le commentaire chinois en question a été identifié par Beal à celui de Gauḍapāda, mais sans apport d'aucune preuve interne ou externe. En 1883, feu Kasawara examina l'ouvrage et même traduisit en anglais quelques stances importantes, à la demande de Max Müller, qui nous dit très brièvement que, selon Kasawara, le texte chinois ressemble au *Bhāṣya* de Gauḍapāda, mais que le nom de Gauḍapāda n'y est pas mentionné (5). Lorsqu'en 1899 le même professeur me demanda d'étudier la question, je l'avisai simplement que le texte chinois n'était pas et ne pouvait à aucun degré être appelé une traduction du commentaire de Gauḍapāda (6). A cette époque, je n'étais pas en état de

(1) Garbe, *S. Ph.*, 61; Max Müller, *I. Ph.*, 292.

(2) Max Müller, *I. Ph.*, 292; *I. Antiquary*, XIII, 95.

(3) Cf. mon *Record* de Yi-tsing, XXIII, n. 2 (Oxford, 1896).

(4) La date de Vasubandhu est à peu près 450 A. D., selon Yi-tsing. Cf. mon *Record* de Yi-tsing, LVIII-LIX. Mais voyez Sylvain Lévi, *Notes chinoises sur l'Inde* (*B. E. F. E.-O.*, III, 46-49, où Vasubandhu est placé dans la première moitié du VI^e siècle.

(5) Max Müller, *India* (1^{re} édit.), p. 360, n.; (en allemand), 313, 314.

(6) Max Müller, *I. phil.* (nouv. édition), 292.

rien dire de plus sur ce sujet, et d'ailleurs il n'était pas prudent de courir à une conclusion avant un examen complet des deux textes.

Depuis lors j'ai préparé une traduction de tout le texte chinois, et je ne vois aucune raison de modifier mon affirmation. Il est évident que le texte chinois ne représente pas le commentaire de Gaudapāda, tel que nous l'avons présentement, et cependant quelque parenté entre les deux n'est pas niable, puisqu'il y a de nombreuses coïncidences d'expressions, de citations et d'exemples explicatifs, y compris ces exemples classiques particuliers à l'école du Sāṃkhya, tels que les fils et le drap, l'aveugle et le boiteux, le pot et l'argile (1). Une ressemblance aussi fréquente et, dans certains cas, aussi essentielle, ne peut pas être tenue pour accidentelle. L'affirmation de Kasawara se trouve ainsi correcte. Avant que nous entreprenions d'expliquer la ressemblance entre les deux textes, il est nécessaire d'examiner à quelle date vivait le traducteur chinois.

II. — PARAMĀRTHA

Paramārtha, aussi appelé Kulanātha, est l'auteur de la version chinoise, comme on peut le voir d'après sa vie donnée plus loin. C'était un brahmane d'Ujjayinī, du nom de famille de Bharadvāja ; on dit qu'il vint en Chine sur une invitation de l'empereur 武 Wou de la dynastie Leang. Né en 499 A. D., il avait pris le goût du voyage tout comme de l'étude, et un jour il alla au Magadha, où il trouva le messager chinois envoyé par l'empereur Wou, et revint avec lui à Canton en 546 et à Nankin en 548. Il consacra tout son temps à l'interprétation des livres sacrés pendant les vingt-trois ans qu'il vécut en Chine, et mourut à Canton en 569, à l'âge de 71 ans. Les textes sur feuilles de palmier et autres qu'il réunit et apporta en Chine s'élevaient environ à 250 liasses, dont 240 furent laissées sans traduction au monastère 制旨寺 Tche-tche-sseu, aujourd'hui le 光孝寺 Kouang-hiao-sseu (2), à Canton. Ce qu'il traduisit se composait de 505 textes différents, en 142 volumes chinois. Parmi eux, nous avons le *Sāṃkhyakārikābhāṣya*, dont il est ici question, traduit à une date qui se place entre 557 et 569. Tout texte sanscrit apporté par lui ne peut être postérieur à l'année 546, qui est celle de son arrivée à Canton, et puisque ni dans ses traductions et ses notes, ni dans les préfaces écrites par ses disciples, on ne trouve aucune trace qu'il ait traduit une œuvre de ses contemporains, tous les textes apportés par lui sont probablement antérieurs à l'an 500. Nous pouvons donc prendre avec

(1) Voir la liste de coïncidences donnée *infra*.

(2) M. Nanjio et moi visitâmes le monastère en nous rendant à Hanoi en 1902, mais sans trouver aucun prêtre qui s'intéressât à notre recherche.

confiance l'an 500 comme la limite la plus basse pour la date de la *Sāṃkhyakārikā* d'Içvarakṛṣṇa et du commentaire qui y est joint en chinois. Si la date hypothétique de Gauḍapāda, soit 700-750, est correcte, il y a un intervalle d'environ 200 ans entre les deux commentaires (1).

Néanmoins c'est un fait que les deux commentaires se ressemblent à beaucoup de points de vue. Deux explications sont ici possibles : ou bien Gauḍapāda et l'auteur de l'original de Paramārtha ont tous deux puisé leur information à une seule et même source, soit par exemple le *Ṣaṣṭitantra* de Pañcaçikha ou une œuvre analogue, ou bien Gauḍapāda a emprunté à l'auteur de l'original de Paramārtha. Le lecteur pourra se faire lui-même son jugement en parcourant ma traduction, où j'ai eu soin d'employer des mots aussi simples que possible, pour éviter toute interprétation discutable. Dans mon opinion, la première hypothèse est improbable et les coïncidences sur certains points sont de telle nature qu'elles indiquent un emprunt. Maintenant voyons si cette seconde hypothèse est soutenable. D'abord nous devons comparer les deux œuvres afin de connaître quel est leur degré de parenté.

III. — LES DEUX TEXTES

La Kārikā. — Le texte de Gauḍapāda ne contient que 69 stances, bien que lui-même dise qu'il y en a 70 (*saptatir āryāḥ*), tandis que celui de Paramārtha a 71 stances, y compris les trois *kārikās* finales (§ 70, 71, 72) sur l'histoire de l'école, qui sont omises par Gauḍapāda. La stance 63 (*rūpaiḥ saptabhir*, etc.) ne se trouve pas dans la version de Paramārtha. Quoique cette stance soit un résumé de ce qui a été dit précédemment, il n'y a aucune raison pour la croire interpolée ultérieurement. En dehors de ces cas, il n'y a pas de différence essentielle ni dans l'expression ni dans l'ordre des stances, peut-être à l'exception de la stance 72, qui est une des stances historiques à la fin de l'ouvrage.

Le texte. — Le texte chinois porte dès le début deux noms, *Sāṃkhyāçāstra* et *Suvarṇasaptati* (2). Bien qu'aucun de ces noms ne soit d'accord avec le titre de l'original, il ne s'ensuit pas que les textes eux-mêmes soient différents. Comme

(1) Même si les dates antérieures données pour Çankara, c'est-à-dire 590 (Telang) et circa 630-655 (Fleet) étaient acceptées, elles font seulement que Paramārtha, le traducteur du texte chinois, était contemporain de Gauḍapāda. Mais cela ne nous aide en rien, parce que le texte de Paramārtha n'est pas une amplification de celui de Gauḍapāda ; c'est ce qui résulte de ce que les citations d'Alberuni sont en général d'accord avec Paramārtha.

(2) *Sāṃkhyā-çāstra* est transcrit 僧佉沙薩多羅 *Seng k'ia cha sa to lo* dans une œuvre sur la logique (因明論疏 *Yin ming louen sou*), mais *Suvarṇa-saptati* n'est pas donné en transcription, la traduction chinoise étant 金七十 *kin ts'i che*, les Septante d'or.

une différence de titres est fréquente dans la littérature chinoise, il est inutile d'insister sur ce fait qu'il suffit de signaler.

Les auteurs. — L'auteur de la *Kārikā* est donné comme étant Içvarakṛṣṇa, qui aurait été le huitième sage depuis Kapila, dans l'ordre de transmission de la doctrine du Sāṃkhya (§ 71), mais le nom de l'auteur du commentaire n'est pas indiqué en chinois (1), tandis qu'il est dit expressément que le texte sanscrit est l'œuvre de Gauḍapāda.

IV. — LES DEUX COMMENTAIRES

1. — COÏNCIDENCES VERBALES.

- § 1-2. — La plus grande partie de P. se trouve dans G. (2). Les différences entre les deux sont :
1. La stance de maṅgala de G., « Kapilāya namas, etc. », ne se trouve pas dans P.
 2. La stance du ṛṣitarpaṇa de G., « Sanakaḥ ca Sanandaḥ ca, etc. » (3), ne se trouve pas dans P.
 3. La stance tirée du *Mokṣa* dans G. § 1, « pañcaviṃṣatitattvajñō, etc. », se trouve dans P. § 2, et aussi dans P. § 37.
 4. La stance tirée du *Rgveda* dans G. § 2, « apāma somam amṛtā abhūma, etc. » se trouve dans P. § 1 et aussi dans S. T. K. (4).
- § 3. — Presque tout P. est reproduit dans G. Comparer particulièrement la dernière partie de G. « iha loke, etc. » avec P. « car dans le monde, etc. », où les exemples nouveaux, la grainé et le santal, sont introduits.
- § 4. — G. et P. sont d'accord çà et là. La première stance « āgamo, etc. » sur l'autorité sacrée se trouve dans P., mais non la seconde « svakarmanī, etc. ». Les six pramāṇas de Jaimini, dans G., ne se trouvent pas dans P.

(1) Quelques autorités chinoises attribuent le commentaire à Vasubandhu, mais ceci est douteux ; je reviendrai sur ce sujet plus loin.

(2) P. = traduction de Paramārtha ; G. = œuvre de Gauḍapāda. Les portions de P. qui semblent avoir été reproduites par G. ou du moins ressemblent à G. sont marquées dans la traduction comme il est déjà noté sous le § 1.

(3) Cette stance est donnée dans Garbe, *S. Ph.*, 57 ; cf. aussi *ibid.*, p. 35.

(4) S. T. K. = *Sāṃkhyatattvakaumudī*.

- § 5. — G. et P. sont généralement d'accord. G. a changé les exemples pour les inférences a priori (*pūrvavat*), a posteriori (*ceśavat*) et par analogie (*sāmānyato dṛṣtam*); ici P. est plus en accord avec la *Nyāyasūtravṛtti*; voir la note sous § 5.
- § 6. — G. et P. sont généralement d'accord.
- § 7. — G. et P. sont généralement d'accord. L'explication des quatre objets invisibles de P. ne se trouve pas dans G., qui a été assez sensé pour l'omettre, puisqu'elle n'était pas nécessaire ici. Quelques-uns des exemples ont été modifiés par G.
- § 8. — G. et P. sont partiellement en accord. La dernière partie de G. « yato 'tra sāmkhya-darçane, etc. » est beaucoup plus courte que dans P. Celui-ci semble reproduire l'original tel quel, car il ajoute sa propre note pour réfuter les erreurs du commentateur original, alors que G. semble l'écourter.
- § 9. — G. et P. sont d'accord mot pour mot, surtout dans la partie où les cinq arguments sont présentés.
- § 10. — G. et P. sont d'accord çà et là. L'exposition du principe non développé (*avyaktam*) est dispersée dans P., répétant sans cesse les mêmes mots, alors que G. place tout en un seul endroit très succinctement, « atho 'vyaktaṃ vyākhyāmaḥ, etc... »
- § 11. — G. et P. sont partiellement d'accord. Les exemples classiques : *go, açva* (bœuf et cheval), *tantu, paṭa* (fil et étoffe), *mūlyadāśī* (femme esclave) se trouvent dans tous les deux. La différence essentielle est dans ce que dit G. : « *anekaṃ vyaktam, ekam avyaktam tathā pumān apy ekaḥ* » (un principe évolué est multiple; le principe non évolué est simple, et telle est l'âme). P. dit de son côté : « L'âme diffère de la nature sur ce point seulement qu'elle est multiple; donc l'âme est semblable à un principe évolué (*vyaktam*) sur ce point. » De même aussi dans *S. T. K.*, § 1 : « *anekatvaṃ vyakta-sādharmyam* »; *S. sūtra*, 1, 149 : « *puruṣabahutvam* ».
- § 12. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps, surtout dans l'exposition de « *anyo'nyavṛttayas* ».
- § 13. — G. et P. sont d'accord généralement.
- § 14. — G. et P. sont d'accord çà et là. La présence du mot *loke*, « dans le monde », en chinois 世間中 *che-kien-tchong*, deux fois dans chaque texte et au même propos, dénote une seule et même origine.
- § 15. — G. et P. sont partiellement d'accord.
- § 16. — G. et P. sont d'accord çà et là.
- § 17. — La moitié de l'exposition de P. se trouve dans G.
- § 18. — G. et P. sont d'accord dans certaines parties.

- § 19. — G. et P. sont partiellement d'accord.
- § 20, 21, 22. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
- § 23. — G. et P. sont partiellement d'accord.
- § 24. — G. et P. sont entièrement différents.
- § 25. — Certaines parties sont en accord.
- § 26. — Presque toutes les parties diffèrent.
- § 27. — Certaines parties sont en accord.
- § 28. — La majeure partie de P. est reproduite dans G.
- § 29. — G. et P. sont généralement d'accord.
- § 30. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
- § 31. — Certaines parties sont en accord.
- § 32. — G. et P. sont d'accord çà et là.
- § 33. — G. et P. sont généralement d'accord.
- § 34. — Certaines parties sont en accord.
- § 35, 36. — G. et P. diffèrent entièrement.
- § 37. — Certaines parties diffèrent.
- § 38. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
- § 39. — Certaines parties sont en accord.
- § 40. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
- § 41. — Il y a quelque ressemblance.
- § 42. — Certaines parties sont d'accord.
- § 43. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
- § 44. — Il y a quelque ressemblance.
- § 45. — Différence absolue.
- § 46. — Quelque ressemblance. L'exemple détaillé, c'est-à-dire le dialogue entre le maître et ses disciples, a été mis en pièces par G., qui n'en fait pas une histoire suivie, au lieu que P. et Alberuni le donnent comme un conte; cf. *infra*.
- § 47. — G. et P. diffèrent entièrement.
- § 48, 49, 50. — Quelque ressemblance.
- § 51. — Différence presque absolue, malgré quelque ressemblance dans certains cas.
- § 52. — Différence presque absolue.
- § 53, 54, 55. — Différence complète.
- § 56, 57, 58, 59, 60. — Quelque ressemblance.
- § 61. G. et P. sont partiellement d'accord; il y a ici une trace de raccourcissement de la part de G. Wilson remarque que G. s'est écarté de sa route à propos des controverses (*paravāda*). Sur ce point, P. est plus développé et plus complet que G. La théorie de l'âme n'est pas établie au début, mais est réfutée ensuite par G. Dans P. au contraire, toutes les théories adverses sont données et réfutées une à une.
- § 62. — Différence complète.
- § 63. — Ne se trouve pas dans P.

- § 64, 65. — Différence complète.
 § 66. — Certaines parties sont en accord.
 § 67. — Quelque ressemblance.
 § 68, 69. — Différence complète.
 § 70, 71, 72. — Ne se trouvent pas dans G.

Nous observons, d'après la liste ci-dessus, que la première moitié du commentaire de Paramārtha sur les 69 *kārikās* est, lorsqu'il y a accord, mieux en accord que la seconde moitié avec l'œuvre de Gauḍapāda. De fait dans la deuxième partie il y a certaines portions où l'on ne peut trouver absolument aucune relation entre les deux textes. Mais les coïncidences que nous trouvons en certains endroits sont trop étroites pour pouvoir être regardées comme purement accidentelles. Si les deux devaient être ramenés à une seule et même origine, Gauḍapāda doit être à quelque degré redevable à l'auteur de l'original du texte chinois, là du moins où les deux sont d'accord. Pour ma conviction personnelle, j'ai soigneusement évalué l'ensemble des passages coïncidant dans les deux œuvres. Des 1040 lignes du texte sanscrit de Gauḍapāda (1) (à l'exception de la *Kārikā* elle-même), celles que j'ai notées comme concordantes sont en tout au nombre de 504, et celles que j'ai notées comme ressemblantes sont au nombre de 143; celles qui sont entièrement l'œuvre de Gauḍapāda sont au nombre de 383. Cependant, pour rendre pleine justice à Gauḍapāda, comptons comme son œuvre propre les 143 lignes « ressemblantes »; il n'en reste pas moins que nous n'avons à lui attribuer que 526 lignes, soit environ la moitié de l'œuvre totale.

2. — CITATIONS.

Nous allons maintenant examiner les citations contenues dans les deux ouvrages.

Sanscrit

G. (= Gauḍapāda)

Chinois

P. (= Paramārtha)

§ 1.

1. « Sanakaç ca Sanandaç ca, etc. »
2. « pañcaviṃçatitattvajño, etc. »

Manque dans P., mais cf. les 4 fils de Brahmā, § 43.
 Cette stance n'est pas donnée § 1 de P., mais se trouve deux fois ailleurs, §§ 2 et 37, comme une citation du *Mokṣa* (peut-être le *Mokṣaśāstra* du *S. P. Bh.* p. 5) (2). Une stance similaire est attribuée par Alberuni à Vyāsa (*Indica*, I, 104).

(1) Pour des raisons de commodité, j'ai compté d'après la petite édition de Bombay du *Sāṃkhyakārikābhāṣya*.

(2) *S. P. Bh.* = *Sāṃkhyapravacanabhāṣya*.

Manque dans G.

Manque ici dans G, mais donné sous § 2.

3. Citation du *Livre de médecine*.

4. *Rgveda* VIII, 48, 3: — « Apāma somam amṛtā, etc. ».

§ 2.

5. *Rgveda*, VIII, 48, 3: — « Apāma somam amṛtā, etc. » Aussi dans *S. T. K.*, § 2; cf. 4.

6. Les Vedas : « Sarvāṃl lokāñ jayati mṛtyuṃ tarati, etc. »

Manque dans G.

8. « Śaṭṭatāni niyujyante paçūnām, etc. »

9. « Bahūnīndra sahasrāṇi devānām, etc. »

Manque dans G.

Manque dans P., mais donné dans § 1; cf. 4.

Manque dans P.

7. Les Vedas : « Oh ! toi, bête ! etc. »
Les Vedas : « Selon les règles du sacrifice du cheval, etc. ».

Les Vedas : « Sans raison, Çakra Indra et Asura, etc. »

10. Le *Mokṣa* : « Si vous connaissez les vingt-cinq, etc. » Cf. 2 ci-dessus.

§ 4.

11. « Ayāma hy āptavacanam, etc. » — deux stances.

12. Les six sortes de preuves de Jaimini (*ṣaṭpramāṇāni*) sont citées.

La première stance est citée par P., mais la traduction est vague.
Manque dans P.

§ 12.

13. « Rajaso mithunaṃ sattvam, etc. »

Cette stance est donnée comme l'œuvre du ṛṣi P'o-so (probablement Vyāsa).

§ 16.

Manque dans *Gauḍapāda*, mais il fait allusion à l'eau, disant : « Comme l'eau il se modifie, etc. »

14. « L'eau provenant de l'atmosphère, etc. ».

§ 17.

15. Le *Ṣaṣṭitantra* est cité.

Manque dans G.

Manque dans G.

Le *Traité des soixante catégories*
est cité au même propos.

16. Stance par un ṛṣi : « Toujours
riche en veda, etc. »

17. Le dire d'un sage : « Tendons et
os, etc. ».

§ 22.

18. La stance « Pañcaviṃṣati, etc. »,
est à nouveau citée. Cf. 2, 10.

Manque dans P.

§ 23.

19. Le *Pātañjala* est cité à propos
du *yama* et du *nīyama*.

Aucune indication de source, et
il ne semble pas qu'il s'agisse
du même ouvrage.

§ 27.

Manque dans G., mais cf. note
à § 61 *infra*.

21. Le § 57 est cité.

22. « Guṇā guṇeṣu varānte guṇā-
nām yā vṛttiḥ, etc. » ; est cité
comme d'après un autre traité
(*gāstrāntare*).

20. Citation d'une stance du traité
Lokāyata.

De même dans P.

Manque dans P.

§ 30.

Manque dans G.

23. Une stance : « A la fin du
yuga, etc. » ; semble une gā-
thā bouddhique.

§ 37.

24. Le § 34 est partiellement cité :
Viṣeṣūviṣeṣaviṣayāni, etc.

Manque dans G.

Manque dans P.

25. Citation de la stance du *Mokṣa* ;
cf. 2, 10, 18 *supra*.

§ 39.

Les mots se trouvent dans G.,
mais non comme tirés des
Vedas.

26. Les paroles des ṛṣis dans les
Vedas: « Le corps grossier est
pourvu des six membranes ».

§ 40.

Manque dans G.

27. La parole d'un ṛṣi: « Le corps
subtil n'est pas pour être gêné
dans les trois mondes par la
montagne, le rocher, les mu-
railles ou leurs semblables ».

§ 42.

Manque dans G.

28. § 44. « Par la vertu on s'élève à
une région supérieure, etc. »
est cité.

29. § 40: « Le corps subtil émigre,
etc. » est cité.

§ 40, est aussi cité par P.

§ 43.

« Sanaka, Sanātana », etc. est
cité sans indication de sour-
ce.

30. Une tradition des Vedas: « Sa-
naka, Sanātana, Sanandana,
Sanatkumāra, les quatre fils de
Brahmā, etc. » est citée.

31. Citation du § 40.

De même dans P.

32. Citation du § 23.

De même dans P.

33. Citation du § 42.

De même dans P.

§ 46.

De même dans G.

34. § 23, citation.

§ 51.

35. § 40, citation.

De même dans P.

§ 58.

Manque dans G. 36. § 15, citation.

§ 61.

De même dans G. 37. On cite l'opinion de quelqu'un qui tient Maheçvara pour la cause du monde.

Seulement le premier vers (la moitié de la stance) est cité dans G. 38. L'opinion du *Lokāyata* est citée ; mêmes paroles qui sont citées sous § 27.

Manque dans G. 39. Citation d'une stance des Vedas (du *Yajurveda* selon le commentaire).

De même dans G. 40. Citation de l'opinion de quelqu'un qui regarde le temps comme la cause.

§ 65.

Manque dans G. 41. La stance : « Du riz sans enveloppe etc. », est citée sans indication de source. Ce passage est donné dans les *Indica* d'Alberuni (I. 55) comme une citation du livre de Patañjali.

§ 72.

Manque dans G. 42. Citation du § 46.

Manque dans G. 43. La stance sur les dix catégories est citée, mais sans indication de source. La même stance est donnée dans *S. T. K.* comme tirée du *Rājavārtika*. Cf. *S. T. K.*, texte § 72; Garbe, *Mondschein*, p. 627.

Les passages cités, avec ou sans indication de source, sont au nombre de 34 dans *Paramārtha* et de 24 dans *Gauḍapāda*, et parmi ces passages 19 sont communs aux deux, montrant ainsi que la majeure partie des citations de *Gauḍapāda* se trouvent également dans *Paramārtha*. La présence dans les deux textes de citations similaires d'une seule et même source comme le *Ṣaṣṭitantra* (15 *supra*) me semble plus qu'un accident.

3. — PARABOLES

Nous arrivons maintenant aux contes explicatifs particuliers à cette école et qu'on dit avoir été omis par Īṣvarakṛṣṇa (§ 72, ākhyāyikāviraḥitāh). Dans Paramārtha il y a 103 cas où soit une comparaison, soit un exemple est employé, tandis qu'il y en a 84 dans Gauḍapāda, y compris quelques répétitions.

A. Comparaisons ou exemples communs à Gauḍapāda et à Paramārtha

§ 3.

1. La preuve en logique est comme la mesure et le poids pour les objets.

§ 4.

2. Un objet tel qu'Indra, les Uttarakurus, les nymphes du ciel, peut seulement être perçu par « āptavacana ».

§ 5.

3. La pluie est inférée de l'apparition d'un nuage.
4. Les manguiers sont partout en fleurs.

§ 6.

5. 2 (*supra*).
6. La nature ou l'âme n'existent pas, comme une seconde tête, ou un troisième brās.

§ 7.

7. Le sourd et l'aveugle ne discernent pas le son et la forme.
8. Les petites particules de la gelée, de la vapeur, de la fumée sont imperceptibles.
9. Un objet caché par un mur est imperceptible.
10. La lune et les étoiles sont imperceptibles au soleil.
11. Un haricot dans un tas de haricots est imperceptible.

§ 8.

12. 9 (*supra*).
13. Un fils peut ressembler ou ne pas ressembler à son père.

§ 9.

14. Le sable ne produit pas d'huile.
15. Les mattes proviennent du lait, non de l'eau.
16. L'or, l'argent, etc., ne peuvent pas s'obtenir de l'herbe, du sable, de la pierre, etc.
17. Le potier et le bloc d'argile.
18. L'orge n'est produite que par l'orge.

§ 11.

19. Un principe développé est commun à tous, comme une courtisane.
20. Le drap noir est fabriqué avec des fils noirs.

§ 12.

21. Une belle femme, qui est une source de joie pour tout autre, est une cause de malheur pour les autres épouses du même mari.
22. Un roi, qui prend au sérieux la protection des bons, est une cause de misère pour les méchants.
N. B. — Les deux exemples précédents sont amenés en chinois comme s'ils formaient un récit continu. Gauḍapāda a réduit au possible ce récit et l'a coupé en deux.
23. Les nuages causent la joie sur la terre, mais désappoient les amoureux éloignés.

§ 13.

24. Les trois guṇas coopèrent à la façon d'une lampe qui est composée d'une mèche, d'huile et de flamme.

§ 14.

25. Où il y a des fils, il y a du drap. Cf. 21 (*supra*).

§ 15.

26. 18 (*supra*).
27. Un potier, étant capable de faire une jarre, fait une jarre et non du drap.

§ 16.

28. Beaucoup de fils réunis ne forment qu'une pièce de toile.
29. L'eau tombant de l'atmosphère est modifiée.

§ 17.

30. Le mahat, etc., sont à l'usage de l'âme, de même qu'un lit est à l'usage d'autrui.
31. L'âme surveille tout, comme le fil qui supporte toutes les gemmes d'un collier.

§ 18.

32. S'il n'y avait qu'une âme, quand un serait sourd, tous seraient sourds, etc.

§ 19.

33. L'âme est comme un ascète errant, pendant que les guṇas sont comme les villageois se livrant à l'agriculture.

§ 20.

34. Le mahat, etc., semblent intelligents par suite de leur union à l'âme, tout de même qu'une jarre avec de l'eau froide semble froide et que la même avec de l'eau chaude paraît chaude.
35. Un homme qui n'est pas un voleur est suspecté d'être un voleur, s'il est dans la compagnie de voleurs.
- N. B.* — Au lieu d'un homme, le chinois a « un brahmane. »

§ 21.

36. Le boiteux et l'aveugle.
- N. B.* — Cette parabole se trouve dans la *Kārikā* elle-même. La version chinoise est plus détaillée que celle de Gauḍapāda, qui semble avoir écourté le récit et l'avoir mieux mis au point. Voir Alberuni, 5, *infra*.
37. De l'union de la nature et de l'âme se produit la création, tout comme de l'union du mâle et de la femelle se produit la naissance d'un enfant.

§ 27.

38. Les actions de la nature se produisent pour la libération de l'âme, tout comme la sécrétion du lait se produit pour la croissance du veau. Cf. § 57 *infra*.

§ 29.

39. Le souffle donne le mouvement à l'ensemble, comme l'oiseau dans une cage.

§ 30.

40. Un poteau ou un homme ?

N. B. — La parabole revient dans § 46 *infra*.

§ 33.

41. Une idée est formée non seulement d'un pot à eau présent, mais d'un passé et d'un futur.

§ 35.

42. La parabole des trois gardiens et des dix portes.

N. B. — La parabole est dans la *Kārikā* elle-même.

§ 36.

43. Les *karaṇāni* (instruments) montrent l'objet à l'intelligence comme une lampe.

N. B. — La parabole de la lampe est dans la *Kārikā* elle-même.

§ 38.

44. Une personne qui vient de l'intérieur d'une maison peut ressentir du plaisir de l'élément éthérien (air), ou de la douleur quand elle est saisie par le froid, etc.

§ 41.

45. Une peinture ne se tient pas debout sans un mur.

46. L'ombre ne peut pas être séparée du poteau.

N. B. — Les deux paraboles sont dans la *Kārikā* elle-même.

47. Du feu sans chaleur (chin. « lumière »); de l'air sans contact; de l'éther sans extension; — autant d'impossibilités.

§ 42.

48. Le corps subtil joue un rôle, comme un acteur de drame.

N. B. — La parabole est dans la *Kārikā* elle-même; cf. Alberuni 4 *infra*.

46. La nature commande, comme un roi dans son propre royaume.

§ 46.

50. La parabole des quatre disciples représentant les quatre stades de connaissance.
N. B. — Cf. « un poteau ou un homme », *supra* 41, et Alberuni 19 *infra*.

§ 50.

51. Etats intérieurs et extérieurs d'insouciance et leurs exemples.
N. B. — « Une personne » dans Gauḍapāda ; « un brahmane » dans Paramārtha.
52. Les neuf eaux (noms des neuf sortes d'insouciance).

§ 51.

53. Le monde tolère l'ignorance, arrêté par l'erreur, l'incapacité et l'insouciance, tout comme un éléphant est retenu par l'aiguillon.

§ 57.

54. L'herbe et l'eau absorbées par la vache sont éliminées en lait.
N. B. — Cette parabole se trouve aussi dans la *Kārikā* elle-même § 57.

§ 59.

55. La nature est comme un danseur sur la scène.
N. B. — Ceci se trouve aussi dans la *Kārikā* elle-même.

§ 63.

56. L'âme est comme un spectateur qui, assis au théâtre, contemple un danseur.

§ 66.

57. L'âme se retire comme un spectateur après la pièce.
58. La relation de la nature à l'âme est comme celle du débiteur envers son créancier.

§ 67.

59. La vie continue comme la rotation d'une roue.

N. B. — Ceci se trouve aussi dans la *Kārikā* elle-même.

60. La vertu, le vice, etc., n'enchainent pas l'âme, de même que des graines qui ont été grillées au feu ne germent pas.

B. — *Comparaisons ou exemples qui se trouvent dans Gauḍapāda seul.*

§ 4.

1. La lune et les étoiles sont mobiles comme Caitra (nom propre).

§ 5.

2. Une goutte d'eau de mer étant salée, on en infère que toute la mer est salée.

§ 6.

3. Indra, les Uttarakurus, les nymphes du ciel, ne peuvent être connus que par *āptavacana*. (Cf. *A*, 2 supra § 4)

§ 7.

4. Viṣṇumitra, Maitra et Caitra, vivant dans des pays éloignés, ne peuvent être perçus en raison de leur éloignement.

5. Le collyre appliqué aux paupières ne peut pas être vu par suite de sa proximité.

6. Un lotus parmi des lotus, un myrobolan parmi des myrobolans, un pigeon dans un groupe de pigeons, ne peuvent être distingués à cause de leur ressemblance.

§ 9.

7. Le riz n'est produit que par le riz. Cf. *A*, 18 *supra*.

§ 10.

8. Impermanent comme une jarre, qui est produite d'un bloc d'argile.

§ 11.

9. La nature et ses produits sont dénués de raison, comme sont dénués de raison un bloc d'argile et un pot à eau.

§ 12.

10. Les trois guṇas s'appuient les uns sur les autres, comme des atomes binaires.
11. Ils s'engendrent l'un l'autre, comme le bloc d'argile engendre le pot de terre.
12. Ils s'unissent ensemble, comme cohabitent le mâle et les femelles.

§ 15.

13. L'existence des guṇas dans la nature peut être inférée de leur présence dans un produit quelconque de la nature (parce qu'une cause peut être connue par son effet), tout comme celui qui voit un brahmane étudiant les textes sacrés en infère que celui-ci est de souche brahmanique.

§ 16.

14. La nature opère par le moyen des trois guṇas, par leur mélange, tout comme le Gange unit en un seul fleuve les trois cours d'eau qui descendent sur la tête de Rudra.

§ 17.

15. Tout comme un char a besoin d'un conducteur, ainsi la nature a besoin d'un ātman qui la dirige.

§ 23.

16. La faculté de détermination dans l'intelligence est comme le germe dans la semence.
17. L'œuvre de la nature apparaît aux yeux comme une œuvre de sorcellerie ou comme un rêve.
18. On peut être aussi léger que les fibres de la tige du lotus ou le coton, ou au point de pouvoir se tenir sur le bout des étamines d'une fleur.

§ 38.

19. Le même air qui cause de la joie à d'autres peut causer de l'étourdissement à quelqu'un qui suit une route au travers d'une forêt où on peut s'égarer.

§ 40.

20. Le corps subtil émigre dans les trois mondes, comme une fourmi traversant le corps de Çiva.

§ 41.

21. Le corps subtil ne subsiste pas sans soutien, de même que l'eau ne peut pas être sans froideur ... ou la terre sans odeur.

§ 52.

22. Les corps grossier et subtil sont l'origine l'un de l'autre, comme la graine et le germe. Cf. *B*, § 23.

§ 61.

23. « Ce par quoi le cygne est créé blanc et le paon bigarré ».

N. B. — Cette comparaison est ici incomplète. Cf. *C*, 27 (§ 27), et 39 (§ 61) *infra*.

24. De fils blancs, de l'étoffe blanche ; de fils noirs, de l'étoffe noire.

C. — Comparaisons ou exemples qui ne se trouvent que dans Paramārtha.

§ 2.

1. Un sentiment d'envie est semblable à celui du pauvre contre le riche ou de l'homme laid contre l'homme beau.

§ 7.

2. Un objet tombé sur l'autre rive ne peut être perçu par des gens qui sont sur cette rive-ci.
3. Une poussière dans l'œil ne peut être perçue.

4. Une chose avant sa production est invisible, tout comme aucun ustensile ne peut être observé sur un bloc d'argile.
5. Invisible après destruction, comme une jarre qui a été brisée.
6. Invisible par incompatibilité réciproque, tout comme un cheval ne peut être vu dans une vache, et réciproquement.
7. Invisible par manque, comme une seconde tête ou un troisième bras à un homme. Cf. A, 7 *supra* (§ 6).

§ 8.

8. Impossible, comme pour un homme une seconde tête ou un troisième bras. Cf. le dernier exemple.
9. Un pot existe dans le bloc d'argile dont on le fait.

§ 10.

10. L'état d'existence dure, tout comme une forêt garde son état jusqu'à ce qu'elle arrive à être brûlée par un incendie.

§ 12.

11. Un guṇa peut dominer les autres, tout comme l'éclat du soleil peut dominer la lune et les étoiles.
12. Les trois guṇas s'appuient l'un sur l'autre, tout comme trois bâtons réunis soutiennent une cuvette.
13. Ils produisent un effet, tout comme trois hommes ensemble exécutent une action.

§ 13.

14. La surexcitation de l'esprit est comme un éléphant ivre avide de lutte.

§ 14.

15. La nature est inexistante, comme une seconde tête, parce qu'elle ne peut être montrée.
16. On ne peut faire voir le poids de l'Himālaya ; il ne peut pas cependant être dit que la montagne n'a pas de poids.

§ 15.

17. Un vêtement nécessite une certaine quantité de fils.
18. Homogène, comme on observe que l'est la nature du santal dans chacun de ses morceaux, même quand il est brisé.

19. Un homme qui vit seul ne peut engendrer un fils, et un fil n'est pas suffisant pour faire un vêtement.

§ 16.

20. Production par transformation, comme le lait se change en crème.

21. Production par naissance, comme les parents engendrent un enfant.

§ 17.

22. L'ātman, bien qu'il soit un, pénètre toutes choses, de même qu'une seule et même jouissance est ressentie par les 16.000 épouses de Viṣṇu.

§ 18.

23. Les trois guṇas diffèrent l'un de l'autre, comme les fils d'un brahmane diffèrent par plusieurs côtés.

§ 21.

24. La nature s'unit à l'ātman, tout comme un roi s'unit à son peuple.

§ 27.

25. L'esprit est capable de séparer les fonctions de deux organes, comme un homme peut être un artisan ou un orateur.

26. Jugement : c'est le cas de quelqu'un qui apprend qu'à une place il y a de la nourriture et des trésors et qui décide d'aller les y chercher.

27. « Ce qui produit la couleur blanche des cygnes, la couleur verte des perroquets, et la couleur bigarrée des paons, de cela je suis créé ».
Livre Lokāyata.

§ 29.

28. Une fonction spéciale des organes est comme l'épouse d'un homme, tandis qu'une fonction commune des organes est comme une esclave au service de plusieurs maîtres.

§ 31.

29. La fonction du mahat (intellect) est d'éclairer : — comme si un Brahmane entendant parler d'un fameux interprète du Veda, décide d'aller étudier sous lui.

30. L'intellect est comme un chef de voleurs qui commande sa troupe.

§ 33.

31. Les trois organes internes commandent aux dix organes externes, comme un maître emploie ses inférieurs et leur donne de l'ouvrage.

32. Le roi Muṇḍaka comme exemple des rois du passé.

§ 36.

33. Les biens du pays vont au roi ; ainsi les douze organes mènent tous les objets à l'intellect.

§ 39.

34. Le corps grossier s'alimente de la nourriture prise par la mère, comme la racine d'un arbre absorbe l'eau par ses ouvertures.

§ 51.

35. Perfection par les dons : — comme quand un pauvre brahmane, retiré dans un village éloigné, reçoit des villageois des présents, avec lesquels il revient trouver son vieux maître et ses amis et leur fait des présents abondants.

§ 52.

36. La forme corporelle ne peut exister sans les états de l'être, de même qu'il ne peut pas y avoir de feu sans chaleur.

37. Les états de l'être ne peuvent exister sans la forme subtile, de même que la chaleur n'existe pas sans feu.

38. Les deux apparaissent simultanément comme les deux cornes d'un taureau.

§ 61.

39. La première dame est belle, mais la seconde est la plus belle ; c'est ainsi que l'âme regarde la nature comme la plus délicate.

40. « Ce par quoi le cygne est blanc, le perroquet vert et le paon bigarré, c'est là la cause qui me produit. »

N. B. — Pour cette stance Lokāyata, cf. *B*, 23 ; *C*, 27, *supra*.

41. Comme une dame rougit et se cache en présence d'un homme, de même la nature se cache pour avoir été vue par l'âme.

§ 65.

42. La nature devient stérile, quand elle est maîtrisée par la puissance du savoir, tout comme le riz, une fois décortiqué, ne germe pas, même dans l'eau ou dans la terre.

§ 67.

43. De même que s'il n'y a pas de parasol, il n'y a pas d'ombre, de même s'il n'y a pas de cause, il n'y a pas de forme corporelle.

Les cas où une seule et même comparaison, un seul et même exemple, sont employés dans les deux textes s'élèvent en tout au nombre de 60. Ici encore l'accord des deux textes, tant au point de vue des paraboles employées que des cas dans lesquels elles sont employées, semble être trop étroit pour qu'on le puisse juger accidentel, bien qu'il ne faille pas trop appuyer sur une discussion basée sur des comparaisons, car certains de ces exemples étaient assurément la propriété commune de toute l'école Sāṃkhya. En tout état de cause, ces tableaux numériques montreront, j'espère, que les coïncidences sont évidentes à tous points de vue et qu'elles ne sont pas d'un caractère purement accidentel. Que Gauḍapāda doive à l'auteur de l'original de Paramārtha, semble en tout cas indéniable. Mais comment peut-on expliquer qu'un commentateur aussi expérimenté que Gauḍapāda ait emprunté si largement à l'œuvre d'un autre, encore que le cas ne soit pas absolument sans précédent dans l'Inde? Le *Sāṃkhyakārikābhāṣya* original, œuvre fondamentale de l'Aniṣvara- (Nirīṣvara-) Sāṃkhya, écrit à quelque date antérieure à 500 A. D. par un auteur inconnu et importé ensuite en Chine en 546 par Paramārtha, avait peut-être été déjà très négligé au temps de Gauḍapāda (700-750), le Seṣvara-Sāṃkhya et le Vedānta arrivant graduellement à l'emporter sur lui. Le texte que le célèbre commentateur avait en main était peut-être incomplet et fragmentaire, et peut-être entreprit-il son œuvre pour le remettre en son état primitif. Ce faisant il aurait, à certaines places, réarrangé ou récrit le commentaire original, tandis qu'à d'autres il aurait utilisé autant que possible des phrases mêmes de l'original. Ceci rendrait compte, je pense, de ce que l'accord est plus étroit entre le texte sanscrit et le texte chinois dans la première partie que dans la seconde. Les trois dernières stances (§§ 70, 71, 72), écrites primitivement par l'auteur de l'original du chinois, ont pu sembler à Gauḍapāda peu propres à être incorporées dans son propre commentaire (1). Dans son

(1) Les trois stances (§§ 70, 71, 72) sont une addition faite par une main postérieure, mais elles ne peuvent être postérieures à l'original du commentaire chinois, c'est-à-dire qu'elles sont antérieures à 500 A. D.

commentaire du texte, il est en général plus systématique dans son exposition, plus clair dans l'expression, plus exact dans ses exemples, et par suite plus convaincant dans la discussion que l'auteur de l'original de Paramārtha. Toutes les fois que les exemples ou comparaisons donnés par Paramārtha sont simples et sensés, il les reproduit également; au contraire, si une discussion fatigante ou une allusion hors de propos se trouve dans l'autre texte, il semble qu'il l'ait omise chaque fois qu'il lui a semblé bon.

Si l'hypothèse que Gauḍapāda est redevable à l'autre commentaire en question devient insoutenable, la seule explication possible est que les deux œuvres ont tiré leur information d'une seule et même source. Mais cette hypothèse fait naître une autre difficulté, qui est d'identifier la source commune perdue. Le *Ṣaṣṭitantra* de Pañcaçikha, les « soixante doctrines », œuvre considérable de la philosophie Sāṃkhya qu'on dit avoir eu 60.000 stances (1), est certainement citée par Gauḍapāda dans son § 17, de même d'ailleurs que dans Paramārtha, mais cela ne prouve nullement que l'ouvrage existait de leur temps à tous deux, car ici Gauḍapāda, comme dans plusieurs autres cas, copie l'œuvre originale telle qu'elle est reproduite en chinois. Comme on dit que le *Ṣaṣṭitantra* fut abrégé par Içvarakṣṇa et qu'il semble avoir été perdu bien avant l'époque de notre commentateur, il n'est pas probable que telle soit la source commune.

Au premier abord, je songeai que le *Rājavārtika* perdu pouvait être l'original du chinois, parce que la citation de cet ouvrage donnée à la fin de la *Sāṃkhya-tattvakaumudī* (§ 27) se retrouve à la même place dans le texte chinois de Paramārtha. Mais comme l'œuvre semble une production du x^e siècle, cette conjecture est décidément impossible. Nous devons nous en tenir à la conclusion à laquelle nous a amenés notre examen, à savoir que Gauḍapāda est redevable à l'original de Paramārtha.

V. — ALBERUNI

Ibn Ahmad Alberuni, Arabe lettré du temps de Mahmoud, après ses treize années de séjour dans l'Inde (1017-1030), écrivit un livre détaillé sur la religion, la philosophie, la science et la littérature de l'Inde, et cet ouvrage existe maintenant en anglais, grâce aux travaux du Prof. Sachau, de Berlin (2). Selon la

(1) Que ce texte fût en vers, c'est ce que confirme une citation dans le *Yogabhāṣya* de Vyāsa (1v, 13), qui est en çlokas. Cf. Garbe, *S. Ph.*, 58, n. 1; *S. T. K.*, 627, n. 5. Garbe pense que *çāstrāntara*, « un autre livre », dans Gauḍapāda § 50, désigne probablement la même œuvre. Le texte chinois a « les sages » (ṛṣi), et le commentateur japonais remarque que ce sont Pañcaçikha, etc., mais il ne semble pas que sa note s'appuie sur aucune autorité.

(2) Le texte a été publié en 1886; la traduction a paru en 1888 dans la Trübner's Oriental Series. C'est cette traduction que nous citons.

préface d'Alberuni (1), il semble qu'il ait traduit et publié deux œuvres sur la philosophie, un texte Sāṃkhya et un livre de Patañjali, mais Sachau ne dit pas expressément si ces deux ouvrages existent encore ou non dans la littérature arabe. Heureusement ces deux originaux sont abondamment cités dans les *Indica*, à ce point que presque toutes les portions importantes en sont reproduites dans l'étude des questions de religion et de philosophie. Alberuni lui-même, à la fin de sa préface, s'exprime ainsi : « Ces deux livres contiennent la plupart des éléments de la croyance des Hindous, mais non toutes les règles de détail qui en sont dérivées. J'espère que le présent ouvrage (c'est-à-dire les *Indica*) permettra au lecteur de se passer des deux premiers et d'autres livres de même sorte, qu'il lui donnera un tableau suffisant du sujet, et lui fournira les moyens d'en prendre une parfaite connaissance. » En fait les citations tirées des deux ouvrages, et particulièrement de celui sur le Sāṃkhya, sont assez nombreuses et copieuses pour indiquer l'argumentation et les exemples du texte original. Les passages cités ressemblent en beaucoup de cas, comme Sachau le fait remarquer, au *Sāṃkhyakārikābhāṣya* de Gauḍapāda (2), qui est, selon toute probabilité, identique à Gauḍa, écrivain Sāṃkhya, aussi mentionné par Alberuni (I, 132) (3).

En dépit de toutes les coïncidences de sujet entre les deux œuvres, Sachau, par suite de la différence de la forme, soutient toujours que les deux ne sont pas identiques et conclut que Gauḍapāda a probablement pris son information dans une œuvre très étroitement apparentée, sinon identique, à l'ouvrage Sāṃkhya dont s'est servi Alberuni (4). La différence de forme est particulièrement sensible dans les récits explicatifs, qui sont, en règle générale, plus développés dans Alberuni que dans Gauḍapāda. Ceci est expliqué cependant par Garbe comme dû à ce fait que les comparaisons ont été poussées plus loin et embellies par l'imagination musulmane d'Alberuni. Pour ce qui est de l'opinion de Sachau mentionnée ci-dessus, Garbe la regarde comme tout à fait insoutenable. « Cette

(1) Alberuni, I, 8. Cf. II, 257.

(2) Alberuni, II, 287. Sachau dit : « Nous trouvons qu'il n'est pas identique au *Sāṃkhya* d'Alberuni, mais qu'il lui est étroitement apparenté. La plupart des citations données par Alberuni se retrouvent avec des différences seulement légères dans Gauḍapāda, et certaines sont d'accord mot pour mot. La plupart des contes employés comme exemples et que cite Alberuni se retrouvent dans Gauḍapāda, mais ils sont, en règle générale, plus longs dans Alberuni que dans Gauḍapāda. »

(3) Garbe dit : « Comme il n'y a dans la littérature indienne aucune œuvre Sāṃkhya par un Gauḍa, il n'y a pas de doute à avoir sur l'identité de Gauḍa et de Gauḍapāda ; et l'identité du « Livre Sāṃkhya » avec le commentaire de Gauḍapāda résulte d'ailleurs de ceci que toutes les données d'Alberuni sur le système Sāṃkhya se laissent retrouver dans le contenu de ce commentaire. » *S. Ph.*, 63.

(4) Alberuni, II, 267.

vue est absolument dénuée de fondement, car au temps d'Alberuni il n'y a pas eu dans la littérature Sāṃkhya d'œuvre étroitement apparentée au *Bhāṣya* de Gauḍapāda. Si Sachau avait su que le commentaire de Gauḍapāda est en réalité la seule œuvre qui puisse être mise en avant comme la source d'Alberuni, il aurait trouvé dans ces concordances, que lui-même a reconnues, un fondement suffisant pour identifier le « livre Sāṃkhya » avec le *Bhāṣya* de Gauḍapāda sans s'arrêter aux libertés qu'Alberuni a prises avec sa source. » (1)

Voyons maintenant quelle est la parenté du texte chinois de Paramārtha avec le *Bhāṣya* de Gauḍapāda et le Sāṃkhya d'Alberuni. D'une façon générale, le texte chinois est le plus étendu, le plus détaillé, les récits explicatifs en particulier étant donnés beaucoup plus dans le menu, pendant que le texte de Gauḍapāda est le plus simple et le plus clair, tant dans la discussion que dans le style. Pour ce qui est du nombre des récits explicatifs, il y a dans le texte de Paramārtha plus de cent cas où ils apparaissent (2), pendant que dans Gauḍapāda il y a environ 88 comparaisons, y compris les répétitions. De ces comparaisons, 64 sont communes à tous deux, et nous voyons ainsi que Gauḍapāda n'a introduit que 24 illustrations nouvelles, ayant surtout choisi celles qui se rapportaient le mieux au sujet. Une étroite parenté entre le texte de Paramārtha et le *Bhāṣya* de Gauḍapāda est donc indéniable, bien qu'il ne s'agisse pas d'une seule et même œuvre comme nous l'avons déjà vu. D'autre part la parenté du *Sāṃkhya* d'Alberuni avec ces deux textes est assez difficile à déterminer. Heureusement cependant presque toutes les citations contenues dans Alberuni peuvent être identifiées dans les deux autres textes, et leurs détails peuvent être comparés dans les deux. C'est là, à mon avis, le seul moyen de motiver un jugement sur ces textes. Examinons donc maintenant ces citations une à une, en faisant toujours la part d'une grande différence dans l'expression due aux particularités linguistiques du sanscrit, du chinois et de l'arabe.

CITATIONS D'ALBERUNI

1. — Différence d'opinion au sujet de l'action et de l'agent (能作因計) (Alberuni, I, 30-31 ; Gauḍapāda, §§ 27, 61 ; Paramārtha, §§ 27, 61). L'agent est, selon des opinions diverses : *a.* l'âme ; *b.* Içvara (Dieu) ; *c.* l'être matériel ; *d.* la spontanéité ; *e.* le temps ; *f.* la nature ; *g.* les actes antérieurs.

Ici le texte de Paramārtha est le plus complet de tous ; il présente d'abord chaque opinion avec une stance particulière et la réfute en détail

(1) *S. Ph.*, 86.

(2) Environ 103 en tout, y compris les comparaisons classiques de l'école, telles que le pot à eau et le bloc d'argile, la toile et les fils, et leurs répétitions. Cf. la liste *supra*.

comme erronée. Dans la discussion sur l'« agent », *a, b, c* sont cités (§ 27), et dans celle de la « cause du monde », *a, b, d, e* apparaissent (§ 61) ; *f*, qui est la doctrine du Sāṃkhya, est commun aux deux cas.

Ensuite se place le texte de Gauḍapāda. Les opinions *a, b, d, e* sont données, et les stances de leurs auteurs respectifs ne sont citées qu'imparfaitement. Pour *b*, une stance, qui apparaît comme de même origine que celle de Paramārtha, est citée, pendant que pour *d* nous ne trouvons que la moitié de la stance qui est reproduite dans le texte chinois. De même pour *e*, la stance est citée imparfaitement, et il n'y en a pas pour *a*.

Dans le texte d'Alberuni, la première moitié de la citation montre qu'elle est tirée du § 27 (*a, b*), tandis que la deuxième moitié (*a, e, g*), où l'auteur répète *a*, semble provenir du § 62. La comparaison du mouton attaché à une corde ne se trouve pas dans les deux autres textes ; elle a pu être suggérée par l'esclavage et la libération de l'âme dont il est question dans la stance suivante. Le seul point qui puisse être considéré comme trahissant une parenté étroite avec le texte de Paramārtha est la citation tirée du Veda au sujet de l'âme (*a*), qui manque totalement dans Gauḍapāda.

2. — L'énumération des vingt-quatre principes (二十五諦) (Alberuni, I, 40-44 ; Gauḍapāda et Paramārtha, § 3). Les termes techniques et leur explication qu'on trouve dans Paramārtha ne présentent pas de méprises aussi grossières que celles relevées par Garbe dans Alberuni (1).

L'énumération d'Alberuni est la suivante :

I. — L'âme (*puruṣa*).

II. — La *ulé* abstraite (*avyakta*) } *prakṛti*.

III. — La matière formée (*vyakta*) }

IV. — La nature toute puissante (*ahaṃkāra*).

V-IX. — Les éléments primaires (*mahābhūta*).

X-XIV. — Les mères simples (2) (*pañca-tanmātra*).

XV-XIX. — Les sens d'aperception (*indriya*).

XX. — La volonté directrice (*manas*).

XXI-XXV. — Les fonctions nécessaires (*karmendriya*).

3. Les cinq souffles vitaux (五風) (Alberuni, I, 46 ; Gauḍ. et Param., § 29).

La théorie des souffles vitaux n'étant pas spéciale à la philosophie Sāṃkhya, nous ne pouvons déterminer d'où Alberuni tire son information.

4. Comparaison de la nature à une danseuse (舞伎) (Alberuni, I, 47 ; Gauḍ. et Param., §§ 65, 66, 59, 42).

(1) S. Ph., 68.

(2) Méprise d'Alberuni sur le sens de *mātra*.

Quoique ceci ne soit pas donné comme expressément tiré du *Sāṃkhya*, l'idée dérive incontestablement de la *Kārikā* et de son *Bhāṣyā*. Alberuni confond ici l'âme avec la nature ; la *Kārikā* ne compare jamais l'âme à une danseuse, mais au contraire à un spectateur (§ 65). La comparaison étant poussée jusqu'au bout aussi bien dans Gaudapāda que dans Paramārtha, — quoiqu'ils n'aillent pas aussi loin qu'Alberuni, — nous ne sommes pas en état de décider quel a été l'original d'Alberuni.

5. — Comparaison de l'aveugle et du boiteux (盲跛) (Alb., I, 47 ; Gauḍ. et Param., § 21).

Le récit de Paramārtha est le plus complet, donnant même le nom de l'endroit où l'action est censée se passer, c'est-à-dire Ujjayinī. Il est en gros d'accord avec celui d'Alberuni, au lieu que Gaudapāda présente le sien d'une façon beaucoup plus concentrée.

6. — Les trois forces primaires et l'âme (三德, 人我) ; la comparaison de l'ascète errant qui regarde des villageois au travail (道人獨住見他去來) (Alb., I, 48 ; Gauḍ. et Param., § 19).

Quant à la relation entre les trois forces primaires (*guṇa*) et l'âme (*puruṣa*), nous ne pouvons guère déterminer l'origine de la citation, bien qu'elle puisse se rapporter spécialement au commentaire de Gaudapāda sur les §§ 21, 25. La comparaison de l'ascète errant se trouve dans Gaudapāda et Paramārtha, mais nous ne pouvons pas décider auquel des deux elle est prise. Le récit d'Alberuni est très détaillé, comme à l'ordinaire. L'idée se trouve aussi dans la *Bhagavad-Gītā*, xiv, 21, comme l'a indiqué Sachau.

7. — L'histoire de l'innocent dans une bande de voleurs (婆羅門誤入賊群) (Alb., I, 48-49 ; Gauḍ. et Param., § 20).

Quoique le récit d'Alberuni soit beaucoup plus proche de celui de Paramārtha que de celui de Gaudapāda, qui narre l'histoire très brièvement, nous ne pouvons pas dire cependant qu'il soit emprunté à l'un plutôt qu'à l'autre.

8. — La comparaison de l'eau de pluie dont la saveur diffère (天水初一味) (Alb., I, 49 ; Gauḍ. et Param., § 16).

Ici aussi nous voyons qu'Alberuni est beaucoup plus près de Paramārtha, qui invoque comme lui, à titre d'exemples, le vase d'or et la terre. Ce rapprochement semble avoir échappé à Sachau.

9. — La comparaison de la production de la lumière par l'huile, la mèche et le feu (火油炷合爲燈) (Alb., I, 49 ; Gauḍ. et Param., § 13).

Rien de particulier n'est à déduire de cette citation.

10. — La comparaison du cocher conduisant un char (Alb., I, 49 ; Gauḍ., § 17).

Si Alberuni voulait exprimer la même idée absolument que Gaudapāda, et s'il était dit expressément qu'elle est empruntée au *Sāṃkhya*, ce serait une preuve très forte qu'il a pris son information dans le texte de Gauḍa-

pāda, comme le pense Garbe, puisque le passage ne se trouve pas dans le texte chinois ; mais la comparaison est brève, et la rédaction n'indique pas suffisamment quel est l'original.

11. — La récompense du paradis n'est pas un gain spécial (諸天亦有退失優者) (Alb., I, 62 ; Gauḍ., § 2 ; Param. § 1-2).

Dans le texte de Paramārtha, ici comme dans tous les autres cas, une question est soulevée, en citant une stance du Veda ⁽¹⁾, contre l'école Sāṃkhya, qui enseigne l'inefficacité du Veda sacré. Il est répondu à la question, comme d'ordinaire, dans la stance suivante (§ 2), qui cite aussi deux stances du Veda, l'une sur le rite de l'*açvamedha*, l'autre sur la mort d'Indra. Comme conclusion, l'auteur dit expressément : « Si les raisons de la vie (dans les cieux) sont épuisées, le sacrificant (qui a gagné sa naissance comme dieu) sera chassé des cieux. Ainsi les moyens sacrés impliquent également le déclin et la ruine ». Puis : « Tout comme ceux qui sont pauvres et besoigneux envient les riches, ainsi ceux d'un degré inférieur (dans les cieux) envient ceux d'un degré supérieur. Ainsi la vie dans les cieux est également accompagnée d'excès et de défaut. » Gauḍapāda réunit ces discussions dans le § 2, donnant aussi les trois citations du Veda. Ici Gauḍapāda semble être redevable à son prédécesseur, c'est-à-dire à l'auteur de l'original de Paramārtha. Alberuni est plus près de Paramārtha dans cette citation ⁽²⁾.

12. — Naissances en raison des mérites ou des fautes (法非法受生) (Alb., I, 64 ; Gauḍ. et Param. § 39).

La citation empruntée au livre Sāṃkhya n'a pas été identifiée par Sachau ⁽³⁾. Le seul passage qui exprime une idée approchante est l'explication de la vie durable des corps subtils dans le § 39, à la fois dans Gauḍapāda et dans Paramārtha, vers la fin de leur commentaire. Cf. aussi le commencement du commentaire sur le § 44. Dans celui-ci non plus la source d'Alberuni ne peut être déterminée ⁽⁴⁾.

13. — L'octuple pouvoir (八自在) (Alb., I, 69 ; Gauḍ. et Param., § 23).

(1) La stance RV. 8, 48, 3 : apāma somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān | kim nūnam asmān kṛṇavad arātiḥ kimu dhūrtir amṛtamartyasya || « Nous avons bu le suc du soma ; nous sommes devenus immortels ; nous avons atteint au rayonnement ; nous connaissons les choses divines. Quel mal un ennemi peut-il nous faire ? En quoi le déclin peut-il atteindre un immortel ? »

(2) Sachau n'a pas trouvé de contre-partie dans Gauḍapāda (Alb., II, 280) ; ceci a été corrigé par Garbe (*S. Ph.*, 62, note).

(3) Alb., II, 280 ; la *S. Kārikā* et Gauḍapāda ne semblent pas offrir rien d'analogue à ce passage.

(4) J'omets ici le passage sur l'ignorance et la connaissance, que Sachau compare avec le § 44, parce qu'il n'est pas particulier à l'école Sāṃkhya.

Bien que cette citation ne soit probablement pas tirée de l'ouvrage Sāṃkhya, je la donne ici parce qu'elle se retrouve aussi bien dans Gauḍapāda que dans Paramārtha, ce dernier étant le plus voisin d'Alberuni.

14. — Les trois états de l'être (三有成就) (Alb., I, 72; Gauḍ. et Param., § 49) :

- a. connaissant par naissance, comme Kapila (因善成就).
- b. connaissant dans sa jeunesse, comme les fils de Brahmā (自性成就).
- c. connaissant par l'étude, comme un brahmacārin (因師成就).

Cette citation n'a pas été non plus identifiée par Sachau, qui cite seulement Colebrooke, *Essays*, I, 242. Les trois versions ne diffèrent pas beaucoup l'une de l'autre.

15. — Les neuf règles de conduite (夜摩, 尼夜摩) (Alb. I, 74; Gauḍ. et Param., § 23; Pātañjala, II, xxx, xxxii).

La source originale des règles de conduite dans les trois textes semble être le *Yogasūtra* de Patañjali, mais cité différemment par les trois auteurs. Dans Gauḍapāda et Paramārtha on énumère dix règles, le premier mentionnant le titre de l'ouvrage (*Pātañjala*) dont les règles sont tirées.

16. — L'homme ne peut aller au-delà de sa portée (Alb., I, 75).

La citation est courte, et l'objet en est vague; elle est difficile à identifier. Sachau exprime un doute sur la lecture (Alb., II, 286).

17. — Le mouvement de la roue continue en vertu de l'impulsion première (輪身被制) (Alb., I, 81-82; Gauḍ. et Param., § 67).

Le texte de Paramārtha ne donne pas d'explication de cette comparaison employée dans le § 67. Gauḍapāda l'explique comme la roue d'un potier (*kulāla*), alors qu'Alberuni la compare à la roue d'un tisseur de soie.

18. — Ceux qui n'atteignent pas le stade de la délivrance (九喜無解脫) (Alb., I, 83; Gauḍ. et Param., § 50).

Cette citation d'Alberuni est difficile à retrouver dans les deux œuvres antérieures, mais on ne peut guère la rapporter qu'au paragraphe sur les neuf classes de brahmanes incapables d'atteindre à la délivrance, qui sont énumérés au § 50.

19. — La parabole des quatre élèves représentant les quatre stades de connaissance (Alb., I, 84; Gauḍ. et Param., § 46; cf. § 30).

Cette parabole fameuse est donnée en entier par Alberuni. Dans Gauḍapāda aussi bien que dans Paramārtha, il est souvent question de cette parabole du *sthāṇudarçana*, mais les commentaires où elle est donnée

in extenso sont ceux des § 30 et 46. La citation d'Alberuni a été rapportée au § 30 par Sachau et par Garbe (1) ; cependant il est assez clair qu'elle se rapporte au § 46, puisque les quatre élèves dans la parabole représentent les quatre degrés de l'intelligence, c'est-à-dire le doute, l'incapacité, l'insouciance et la perfection, énumérés au § 46. La version d'Alberuni est la plus complète et on trouve çà et là des traces d'améliorations apportées par lui au récit. Le texte chinois de Paramārtha est à peu près aussi complet que celui d'Alberuni, tandis que le passage correspondant dans Gauḍapāda est, comme à l'ordinaire, court et simple. A mon sens, cette citation-ci indique suffisamment qu'Alberuni a tiré son information non pas du commentaire de Gauḍapāda, mais de l'original du texte chinois. Voyons en quels points les trois versions diffèrent :

Gauḍapāda

Alberuni

Paramārtha

Un homme voyage avec ses élèves vers la fin de la nuit.

Un brahmane retourne chez lui avec ses quatre élèves avant le lever du soleil.

I. Une personne contemplant un poteau doute si c'est un poteau ou un homme.

Un objet inconnu se dressant sur la route, l'homme demande à ses élèves ce que c'est. Le premier dit : « Je ne sais pas ce que c'est. »

L'un de ses élèves dit : « Je vois sur la route un certain objet ; je ne sais si c'est un poteau de bois ou un homme. »

Le « doute » est l'ignorance.

Le premier élève est ignorant.

Le premier élève est dans le « doute ».

II. Même si l'objet est vu distinctement, le doute ne peut pas être dissipé.

Le second dit : « Je ne sais pas, et je n'ai aucun moyen d'apprendre ce que c'est. »

Le maître dit au second élève : « Va et assure-toi si c'est un homme ou un poteau. » Il regarde de loin et dit : « Je ne puis pas m'en approcher. »

« Incapacité ».

Le deuxième est incapable et n'a aucun moyen de s'instruire.

Ce second (élève) est un cas d'« incapacité ».

(1) Alberuni, II, 288; S. Ph., 65.

III. Une personne se refuse à douter, ainsi qu'à déterminer ce qu'est l'objet, disant : « Qu'ai-je à faire avec cela » ?

Cette troisième sorte est appelée « insouciance ».

IV. L'observateur ravi observe une plante grimpeuse s'enroulant autour de l'objet et un oiseau perché dessus ; et il est certain que c'est un poteau.

La quatrième sorte est la « perfection ».

Le troisième dit : « Il est inutile d'examiner ce que c'est, car le lever du soleil le manifestera. Si c'est quelque objet terrible, il disparaîtra au point du jour, etc. »

Ce troisième (élève) est insouciant et dans son ignorance il s'abstient.

Le quatrième élève s'approche de l'objet, et trouve que ce sont des citrouilles sur lesquelles il y a une masse enchevêtrée, et cela montre que ce n'est pas un homme. Mais ce pourrait être l'emplacement d'un fumier ; il s'approche tout près, et donne dedans un coup de pied. Tout doute étant levé, il retourne vers son maître et lui rend compte.

Le maître obtient ainsi la connaissance par l'intermédiaire de ses élèves.

Le troisième élève est maintenant interrogé. Il regarde et dit : « A quoi bon l'examiner maintenant ? Au lever du soleil il y aura quelques compagnons avec qui y aller. »

Ce troisième (élève) est « satisfait », sans s'assurer de ce que c'est.

Le quatrième élève est questionné. Il a une bonne vue et aperçoit une plante grimpeuse enroulée autour de l'objet et quelques oiseaux perchés sur lui. Il s'en approche et le frappe avec son pied, et revient à son maître, disant : « Cet objet est un poteau. »

Ce quatrième (élève) atteint la « perfection ».

Par la table ci-dessus nous voyons que le conte explicatif donné comme un tout suivi par Alberuni et Paramārtha forme dans Gauḍapāda quatre exemples différents indépendants les uns des autres, qui n'ont plus pour acteurs un voyageur, un maître et ses élèves. Quoique l'idée indiquée ici dans Gauḍapāda, ainsi que dans une parabole similaire du § 30, puisse être poussée plus loin et expliquée d'une façon étendue comme une histoire suivie, ainsi qu'on la trouve dans les *Indica* d'Alberuni, il est néanmoins impossible de conclure que tel est le cas avec l'écrivain arabe, car, dans cette hypothèse, l'étroit accord des détails du conte en arabe et en chinois devient tout à fait inexplicable. Cette citation-ci, comme quelques autres, indique une étroite parenté du texte arabe et de l'original de Paramārtha, et il semble maintenant presque certain qu'Alberuni tire

son information non pas de Gauḍapāda, mais de cette autre œuvre que nous venons de mentionner. Bien plus, si ce n'est pas aller trop loin, Gauḍapāda a, ici comme dans d'autres cas, réduit et simplifié les explications trouvées dans l'œuvre de son prédécesseur, ainsi que je l'ai indiqué ailleurs (cf. p. 24-25).

20. — Les espèces d'êtres vivants (含識生十四分) (Alb., I, 80, A, B; Gauḍ. et Param., § 53 A, 44 B, 39).

I. Les huit classes d'êtres célestes (天道八分).

<i>Alberuni</i>		<i>Gauḍapāda</i>		<i>Paramārtha</i>	
A.	B.	A. B.	A.	B.	
1. Brahmā	»	1. Brahmā	1. Brahmā (梵王)	»	
2. Indra	»	4. Indra	3. Indra (天帝)	»	
3. Prajāpati	»	2. Prajāpati	2. Prajāpati (世主)	»	
4. Soma	Pitaras.	3. Soma	5. Asuras (阿修羅)	Yama (閻摩)	»
5. Gandharvas	»	5. Gandharvas	4. Gandharvas (乾闥婆)	»	
6. Yakṣas	»	6. Yakṣas	6. Yakṣas (夜叉)	»	
7. Rākṣasas	»	7. Rākṣasas	7. Rākṣasas (羅刹)	»	
8. Piçācas	»	8. Piçācas	8. Piçācas (沙神)	Pitaras (鬼神)	

Ainsi dans les trois textes l'énumération des êtres est donnée deux fois ; dans Gauḍapāda toutefois, les deux listes sont exactement semblables. La première énumération (A) d'Alberuni est identique à celle de Gauḍapāda (A), mais qu'Alberuni ne cite pas le texte de Gauḍapāda, en dépit de cette coïncidence, c'est ce que rend évident le fait que Gauḍapāda ne donne pas d'énumération avec des noms différents, si la version actuelle du *Bhāṣya* est digne de créance. La seconde énumération d'Alberuni (B), bien que différente des deux (A, B) de Paramārtha, est d'accord avec celles du *Sāṃkhyapravacanabhāṣya* de Vijñānabhikṣu (III, 46) et de la *Sāṃkhyatattvakaumudī* de Vācaspati (§ 53). La principale différence est au sujet du dieu Soma, qui est dans d'autres cas remplacé par les *pitara*s, ou par Yama, ou par les Asuras ; l'introduction de Yama et des Asuras dans ce cas est peut-être due à une influence bouddhique.

Voyons maintenant les énumérations des espèces du règne animal :

II. Les cinq classes d'animaux (獸道五分).

<i>Alberuni</i>	<i>Gauḍapāda</i>	<i>Paramārtha</i>
1. Bétail.	1. Bêtes à cornes.	1. Quadrupèdes (四足) (domestiques).
2. Bêtes sauvages.	2. Daims.	4. Ceux dont la forme est horizontale (傍形) (sauvages).
3. Oiseaux.	3. Oiseaux.	2. Ceux qui vont en volant (飛行).
4. Reptiles.	4. Reptiles.	3. Ceux qui vont en rampant (胸行).
5. Ce qui croît.	5. Objets immobiles.	5. Ce qui est immobile (不行).

III. L'espèce unique de l'homme (人道唯一生).

Homme

Homme

Homme (含識生)

Dans les deux tableaux ci-dessus, les trois textes sont d'accord dans leur énumération, sauf que l'ordre est différent dans les caractères chinois.

Le témoignage qu'apportent les vingt citations reproduites ci-dessus est en faveur, somme toute, de cette conclusion qu'Alberuni a tiré son information de l'œuvre utilisée par Paramārtha, et qui a dû exister au plus tard dès 500 A. D. D'autre part, il y a une différence essentielle dans quelques contes explicatifs et citations, qui rend absolument insoutenable l'opinion qu'Alberuni cite Gauḍapāda. Si on découvre quelque jour le texte arabe de l'ouvrage Sāṃkhyā, que traduisit Alberuni, la question sera immédiatement résolue. Ici encore nous devons nous contenter du résultat auquel nous sommes parvenus par la comparaison des trois versions sanscrite, arabe et chinoise du texte en question.

Ainsi, si nous ne nous trompons pas absolument, le « livre Sāṃkhyā » qu'Alberuni cite d'un bout à l'autre et dit avoir été composé par Kapila sur des sujets divins (I, 132) semble représenter l'original du texte chinois, et de plus Alberuni semble avoir connu le commentaire de Gauḍapāda, puisqu'il mentionne « un livre composé par Gauḍa l'anachorète, et qui porte son nom » (I, 132). Il distingue donc clairement ces deux œuvres, le « livre Sāṃkhyā » et le « livre de Gauḍa », qui ont été tous deux identifiés par Garbe avec le commentaire de Gauḍapāda sur la *Sāṃkhyakārikā*, en l'absence d'une autre œuvre Sāṃkhyā par Gauḍa et en raison de la ressemblance des citations d'Alberuni et du texte

de Gauḍapāda (cf. p. 26). Maintenant que la traduction chinoise d'un *Sāṃkhya-kārikābhāṣya* a été retrouvée et mise sous nos yeux, nous pouvons expliquer facilement la distinction que fait Alberuni entre le livre de Gauḍa et le « livre Sāṃkhya » qu'il cite d'un bout à l'autre de ses *Indica*.

VI. — MĀDHAVA ĀCĀRYA

Nous allons maintenant examiner le *Sarvadarṣanasamgraha*, exposé des seize systèmes philosophiques ayant cours au xiv^e siècle, rédigé par Mādhava Ācārya, qui, dit-on, fut nommé en 1331 A. D. chef de l'ordre Smārta au math de Ṣrṅgeri dans le territoire de Mysore, fondé par Ṣaṃkara-Ācārya (1). Au livre xiv de cette œuvre intéressante, l'auteur passe en revue le système Sāṃkhya, et il cite souvent des stances de notre *Sāṃkhyakārikā*. Ces citations semblent être presque toutes empruntées à l'œuvre de Gauḍapāda et je ne vois aucune trace de citations de l'original de Paramārtha.

Citations

- § 3. Le principe élémentaire n'est pas un produit. « Mūlaprakṛtir avikṛtiḥ, etc. » (*S. D. S.*, 221-222.)
- §§ 24-27. Le sentiment du moi est illusion. « Abhimāno'haṃkāras, etc. » (*Ibid.*, 222.)
- § 3. L'ensemble des produits en comprend seize espèces. (*Ibid.*, 223.)
- § 22. De la nature jaillit le « Grand » (*Ibid.*, *ibid.*)
- § 3? L'âme n'est ni principe élémentaire, ni produit. (*Ibid.*, *ibid.*)
- § 4. Perception, inférence, etc. (*Ibid.*, *ibid.*)
- § 9. L'effet existe, etc. (*Ibid.*, 226.)
- § 57. Comme le lait non-intelligent agit, etc. (*Ibid.*, 228.)
- § 21. Pour la contemplation de la nature par l'âme, etc. (*Ibid.*, 229.)
- § 59. Comme une actrice, s'étant produite en public, etc. (*Ibid.*, 230.)

Ces citations ont déjà été identifiées par Cowell dans sa traduction. Mais il y a en outre plusieurs passages qui semblent être empruntés aux commentaires de Gauḍapāda ou de Vācaspatimiṣra, par exemple : « Voici comment cela a été exprimé par le maître Sāṃkhya » (*S. D. S.*, 225), discussion en quatre points, et spécialement *a*, *b*, etc. ; je n'ai pas réussi à les identifier. Pour « les fils et la toile », et « les chevaux et la vache » cf. le *Bhāṣya* de Gauḍapāda sur le § 11.

(1) Cowell, *Sarvadarṣanasamgraha*, VIII.

Dans le texte chinois également ces deux comparaisons se retrouvent, mais elles ne sont pas mises ensemble de cette façon. Ainsi il ne semble pas que Mādharma Ācārya ait eu connaissance de l'original du texte chinois de Paramārtha. Il est presque certain que le *Sāṃkhyakārikābhāṣya* original, écrit avant 500 A. D., apporté en Chine en 546 et traduit ultérieurement en 557-568 par Paramārtha, existait encore en 1017-1030 dans l'Inde du nord et fut traduit et aussi cité dans ses *Indica* par l'auteur musulman Alberuni et qu'il avait disparu peu après du domaine scientifique dans l'Inde, soit avant 1300.

Peut-être ne sera-t-il pas hors de propos de noter ici que dans la *Ṣaddarṣana-vṛtti*, telle qu'elle est mentionnée dans la *Bibliography of Indian Philosophy* de Hall, 166, l'auteur, Cāritra Siṃhagaṇi cite Īcvara-kṣṇa, Asuri et aussi Vindhyavāsin, selon Hall. Comme actuellement cette œuvre n'est pas à ma disposition, je préfère m'abstenir d'en rien dire de plus pour le moment.

VII. — L'AUTEUR DU *Sāṃkhyakārikābhāṣya* ORIGINAL

Le commentaire original de la *Sāṃkhyakārikā*, maintenant représenté sous trois costumes différents: chinois (546-569 A. D.), sanscrit (environ 700-750 A. D.) et arabe (1017-1030 A. D.), est depuis longtemps perdu dans l'Inde, comme on l'a vu plus haut, et nous ne pouvons à présent le voir dans sa forme primitive. Mais, comme nous en possédons une traduction complète en chinois, nous avons le droit de nous référer aux témoignages chinois pour l'histoire du texte antérieurement à l'époque (546 A. D.) de son arrivée à Canton, où il fut traduit.

Les écrivains japonais, aussi bien que les chinois, attribuent généralement la *Sāṃkhyakārikā* à Īcvara-kṣṇa 自在黑 et le *Bhāṣya* au bodhisattva Vasubandhu 天親菩薩, et croient que le bodhisattva écrivit le commentaire alors qu'il travaillait à réfuter la doctrine erronée de la philosophie Sāṃkhya. Mais nous ignorons où ils ont puisé cette information. Paramārtha, le traducteur, ne dit pas un mot au sujet de l'auteur du commentaire original; la tradition doit donc venir d'une autre source. En examinant les livres bouddhiques chinois et japonais qui traitent de la philosophie indienne, j'ai pu suivre la tradition jusqu'à K'ouei-ki 窺基慈恩大師 (632-682 A. D.), disciple direct de Hiuan-tsang, et réputé comme compilateur d'une centaine d'ouvrages où il a fait entrer beaucoup de choses dérivant de la transmission orale qu'il tenait de son maître. K'ouei-ki dans son commentaire sur la *Vidyāmātrasiddhi* (1), écrit ce qui suit :

(1) Le commentaire de K'ouei-ki (唯識論疏 *Wei che louen sou*) ne se trouve pas dans le *Tripitaka* chinois. Pour le texte lui-même, cf. Nanjio, *Catalogue*, p. 475, s. v. *Vidyāmātrasiddhi*.

« Il y avait un maître hérétique nommé Kapila 劫比羅⁽¹⁾, ce qui signifie « roux ». Il était ainsi appelé parce que son visage et ses cheveux étaient de couleur rousse; maintenant encore les brahmanes les plus honorés de l'Inde sont tous de couleur rousse. En ce temps-là, on l'appelait « l'Ermite roux ». Parmi ses disciples, les principaux formaient dix-huit groupes dont le chef était appelé Fa-li-cha (Varṣa)⁽²⁾, ce qui signifie « pluie », parce qu'il était né pendant la saison des pluies. Ses compagnons étaient nommés les hérétiques de la « troupe de la pluie » (雨衆, Vārṣaganya)⁽³⁾. Le Sāṃkhya en sanscrit signifie « nombre », c'est-à-dire « calcul par connaissance ». Ce nom est obtenu parce que le nombre est le fondement du calcul, c'est-à-dire: la discussion procède du nombre, c'est pourquoi on l'appelle « discours sur les nombres »⁽⁴⁾; ou bien: la discussion produit le nombre, c'est pourquoi on l'appelle « discours sur les nombres ». Ceux qui composent le discours Sāṃkhya ou qui l'étudient sont appelés les discoureurs du Sāṃkhya (數論)⁽⁵⁾. L'ouvrage de ce maître⁽⁶⁾ est appelé les *Septante d'or*⁽⁷⁾.

« On dit qu'il y eut un hérétique qui vint au pays de Kin-eul 金耳⁽⁸⁾. Couvrant son ventre de fer et portant un brasier sur la tête, il battit le tambour de la polémique (論鼓)⁽⁹⁾ et demanda à discuter avec un prêtre bouddhiste. Discutant la théorie que le monde commence par exister, mais finit par ne plus exister, et prétendant que le bouddhiste n'est pas égal au sectateur du Sāṃkhya, il composa un poème en 70 vers où il exposa la doctrine de la philosophie Sāṃkhya. Le roi favorisa cet (hérétique) et lui donna de l'or. Celui-ci intitula son ouvrage « Septante d'or » (*Suvarṇasaptati*?)⁽¹⁰⁾, pour indiquer par là le grand renom qu'il avait acquis. La partie en prose⁽¹⁰⁾ est l'œuvre du bodhisattva Vasubandhu 天親菩薩. On trouvera de plus amples explications plus loin, dans le volume IV. »

Au volume IV, K'ouei-ki, parlant de la relation entre Vasubandhu et l'auteur de la *Sāṃkhyakārikā*, s'exprime en ces termes :

(1) Il dit ici que la transcription plus ancienne 迦毘羅 Kia-p'i-lo n'est pas exacte.

(2) Cf. p. 58, et § 74, n. 4. Ch. 伐里沙, jap. Ba-ri-sha.

(3) Cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 36. Cette étymologie est fautive; cf. infra, p. 59, n. 1.

(4) C'est l'équivalent de *Sāṃkhyācāstra*.

(5) I. e. Sāṃkhyācāstrin.

(6) I. e. Vārṣaganya.

(7) Quelque chose comme *Suvarṇasaptati*.

(8) Karṇasuvarṇa, dans l'Inde orientale.

(9) On dit que le roi avait un gong pour ceux qui provoquaient un adversaire sur une question religieuse, ou pour tout autre appel. Cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 85 sqq.

(10) 長行, m. à m. « lignes longues », c'est-à-dire partie en prose, soit généralement un commentaire.

« Le bodhisattva Vasubandhu considéra qu'à une époque ancienne il y eut dans l'Inde orientale un prêtre bouddhiste qui eut une discussion touchant la doctrine avec un adhérent de l'école Sāṃkhya. L'hérétique énonça les vingt-cinq vérités (*tattva*) et dit : « La terre etc. sont permanents parce qu'ils n'ont à » aucun moment d'accroissement ou d'extinction. » Il exposa ainsi amplement sa doctrine. « Le prêtre bouddhiste se mit en devoir de réfuter cette doctrine et dit : « La terre etc. se détruisent nécessairement même maintenant. Comme ils » subissent plus tard une grande destruction au temps de la destruction, nous » savons par analogie qu'ils se détruisent même maintenant. » L'hérétique répliqua : « Ils ne subiront pas de destruction plus tard, puisqu'ils n'en subissent » pas à présent, comme la montagne et d'autres choses que nous voyons. » Le prêtre bouddhiste ne put répondre. Le roi régnant, voyant cela, crut l'hérétique Sāṃkhya et censura le prêtre en le faisant monter sur un âne. Cet hérétique, estimé par le roi, écrivit un traité métrique de 70 lignes ⁽²⁾. Le roi lui donna mille pièces d'or pour recommander l'ouvrage. Telle est l'origine du livre encore existant, appelé les « Septante d'or ». Aussi Vasubandhu composait-il un *gāstra* sur la vérité dans son sens primitif (第一義諦論) ⁽³⁾ ou un *gāstra* en 70 stances sur la vérité suprême (勝義七十論) pour réfuter l'œuvre de cet hérétique (les « Septante d'or », c'est-à-dire la *Sāṃkhya-kārikā*) et pour vaincre la doctrine hérétique. Il y dit : « L'hérétique » n'est point le vainqueur du débat, car il est en faute dans la proposition, » la cause et l'exemple de son raisonnement, tandis qu'une telle faute ne peut » être imputée au prêtre bouddhiste. La cause par laquelle l'adversaire a » prétendu établir sa doctrine contient une faute. Qui peut dire que, parce » qu'il n'y a pas de destruction à présent, il n'y aura pas de destruction à » l'avenir? Le prêtre a seulement dit que les choses comme la terre doivent » avoir accroissement et destruction dans le passé, puisqu'elles ont destruction » dans le futur, de même que la flamme d'une lampe. L'adversaire, sans com- » prendre l'inférence de notre prêtre, l'a taxé de faux raisonnement. »

« Alors le roi ordonna de publier le *gāstra* de Vasubandhu dans toutes les régions de l'Inde. Il n'y eut personne qui pût lui résister. Ensuite il exhuma les corps de l'ancien roi et de l'hérétique de l'école Sāṃkhya qui avait soutenu la discussion, il fit lier de l'herbe en forme d'hommes pour représenter les assistants de ce temps-là et les convainquit tous d'erreur. »

Des extraits ci-dessus et de la *Vie de Vasubandhu* étudiée plus loin ressortent les faits suivants :

(1) Les bouddhistes prétendent que tous les êtres naissent et meurent à chaque instant et que ce que nous prenons pour leur état permanent est la répétition de ces changements.

(2) « Lignes » 行 signifie ici *çloka*.

(3) 第一義, sens premier, et 勝義, sens supérieur, sont les équivalents du *paramārthasatyā* sanscrit qui s'oppose au *samvṛtīsatya*.

L'hostilité régnait entre les bouddhistes et les philosophes Sāṃkhya à l'époque de Vasubandhu. Les premiers étaient représentés par un prêtre du nom de Manoratha selon Hiuan-tsang (1), ou de Buddhmitra selon la *Vie de Vasubandhu*, — et les derniers par Vārṣagaṇya, qui écrivit un traité en 70 vers intitulé *Suvarṇasaptati* ou quelque chose d'analogue, et qui est virtuellement le même que la *Sāṃkhyakārikā* d'Īcvara-kṛṣṇa avec un bhāṣya. Les bouddhistes chinois considèrent généralement Īcvara-kṛṣṇa comme étant Vārṣagaṇya et l'auteur de la *Suvarṇasaptati*.

Le bodhisattva Vasubandhu écrivit, suivant K'ouei-ki, un commentaire sur la *Kārikā* et ensuite composa contre ce traité un ouvrage auquel il donna le titre de *Paramārthasaptati* ou quelque autre de même sens.

Maintenant, avant d'aborder la question de savoir si ces traditions ont quelque valeur, nous avons tout d'abord à rechercher si les données en sont empruntées à la transmission orale de Hiuan-tsang, comme on le croit généralement, ou à une source plus ancienne qu'il soit possible de découvrir. J'ai de plus à réclamer l'indulgence du lecteur, car je suis obligé de produire ici un récit d'une certaine longueur tiré d'un ouvrage de grande importance qui nous a été conservé dans le Tripiṭaka chinois. Nous allons maintenant l'examiner.

VIE DE VASUBANDHU.

La Vie de Vasubandhu (婆藪槃豆法師傳) (2), traduite par notre Paramārtha, contient les renseignements suivants au sujet d'une dispute analogue entre un bouddhiste et un philosophe Sāṃkhya (3).

« Neuf cents ans après la mort du Buddha, il y eut un hérétique nommé P'in-chō-ho-p'o-so 頻闍訶婆娑 (Vindhyavāsa) (4). P'in-chō-ho (Vindhya) est le nom d'une montagne, et P'o-so (vāsa) signifie « demeurant ». Cet hérétique s'appelait ainsi parce qu'il vivait sur cette montagne.

« Il y avait un roi des Nāgas, nommé P'i-li-cha-kia-na (毘梨沙伽那 Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa) (5), qui vivait dans le lac au pied de cette montagne.

(1) Cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 116 ss. La traduction chinoise 如意 *jou-yi* correspond à Manoratha. K'ouei-ki et la *Vie de Vasubandhu* fondent en une seule deux traditions que Hiuan-tsang rapporte dans les paragraphes du Gandhāra (*Mém.*, II, 116 ss.) et du Kārṇasuvārṇa (*Mém.*, III, 85 ss.).

(2) Nanjio, *Catalogue*, n° 1463. Traduit partiellement par Wassilief (*Buddhismus*, p. 230).

(3) Je laisse de côté la première moitié de la *Vie de Vasubandhu*; elle se réfère principalement à Peshavar, pays natal de Vasubandhu, et à ses frères. Cf. *infra*, p. 51.

(4) La prononciation japonaise de ces caractères est Bin-ja-ka-ba-sha, et se rapproche davantage de l'original. Le *ho* (proprement *ha*), ou *ka* en japonais, représente l'aspirée avec *ya* (*ha* = *hya*). La restitution de Wassilief, Vindhyakavāsa, que Garbe a corrigée en Vindhya-vāsaka, semble ajouter un *ka* inutile. Cf. Wassilief, p. 230; Garbe, *S. Ph.*, p. 37.

(5) Jap. Bi-ri-sha-ga-na. Cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 37. Wassilief a entièrement omis ce nom important. Cf. à son sujet *infra*, p. 58.

Le roi des Nāgas était très instruit dans le *Seng k'ia louen 僧佉論* (*Sāṃkhya-çāstra*). Ledit hérétique, sachant que le Nāga était très instruit (dans la doctrine), désirait étudier sous lui. Le Nāga avait coutume de se déguiser sous la forme d'un ṛṣi et de demeurer dans une hutte de feuilles. L'hérétique l'y visita et lui exprima son désir de recevoir son enseignement. Le Nāga y consentit. Le nouvel élève cueillit des fleurs et en remplit un panier qu'il porta sur sa tête à son maître. Quand il passait autour du maître, il jetait une fleur en offrande; en la jetant, il composait un vers où il louait la vertu du roi des Nāgas. Le roi des Nāgas, en entendant le vers, réfutait la doctrine qui y était énoncée. Puis, prenant la fleur, il la rejetait à l'hérétique. Au fur et à mesure des réfutations du roi des Nāgas, l'hérétique, établissait le sens de son vers. Quand il l'avait établi, il jetait à nouveau la fleur qui avait été rejetée. Il épuisa ainsi toutes les fleurs contenues dans son panier. Par réfutation et par explication tous ses vers furent éclaircis. Le roi Nāga admira beaucoup son intelligence et commença à lui exposer le *Seng k'ia louen* (*Sāṃkhyaçāstra*) (1). Sur quoi il dit à l'élève : « Quand vous aurez achevé d'apprendre le çāstra, » ayez soin de n'y rien changer. » Il parlait ainsi dans la crainte d'être surpassé par son élève. Mais celui-ci, passant au crible ce qu'il apprenait, en jugea l'ordre défectueux et l'expression inexacte. Quant au fond, il pensa que le mieux était de le changer entièrement. Quand le cours fut fini, sa compilation l'était aussi. Il la présenta au Nāga, qui en voyant cet excellent ouvrage, se mit en fureur et lui dit : « Je vous ai défendu de modifier mon çāstra ; comment l'osez-vous faire ? J'empêcherai votre ouvrage d'être publié. » L'hérétique répondit : « Maître, vous m'avez défendu de le changer quand j'aurai » achevé de l'apprendre ; mais vous ne m'avez pas interdit de le changer » pendant la durée du cours. Je ne transgresse pas les instructions de mon » maître. Pourquoi me faites-vous ce reproche ? Je vous prie d'avoir pitié de » moi, ô maître ! Je fais le vœu que, tant que mon corps ne sera pas détruit, » ce çāstra ne soit pas détruit. » Alors le maître le lui accorda. Le disciple, ayant obtenu le çāstra, devint très orgueilleux et se dit en lui-même que la doctrine qu'il énonçait était la plus grande et que rien ne pouvait lui être supérieur. Mais en ce temps-là c'était la doctrine de Çākyaṃuni qui régnait seule dans le monde et le peuple la considérait comme une grande loi. Il résolut de la réfuter. Il se rendit donc au pays d'Ayodhyā (2), battit avec sa tête le tambour de la discussion (3) et dit : « Je discuterai (avec n'importe quel

(1) « Seng-ke-lun » 僧佉論 dans le *Buddhismus* de Wassilief. L'identification de « Seng-ke-lun » et de *Sāṃkhyaçāstra* a été établie par Bühler. Cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 37.

(2) 阿綸闍 A-yu-chō, auj. Oudh.

(3) « C'était l'usage pour les rois dans l'Inde, dit un commentateur, d'avoir un gong à la porte royale. Quand quelqu'un voulait faire appel à la Cour ou provoquer une discussion, il devait le frapper. Cf. supra, p. 38, n. 9.

» gramaṇa bouddhiste). Si je suis vaincu, il pourra couper ma tête ; si au con-
 » traire il est battu, il devra me donner sa tête. » Le roi Pi-k'o-lo-mo-ho-tche-to
 (Vikramāditya) — ce qui signifie en chinois « soleil du droit effort » (1) —
 informé de la chose, appela l'hérétique pour s'en enquérir. Celui-ci répondit :
 « Le roi est le maître du pays ; son esprit ne peut nourrir de partialité envers
 » les gramaṇas ou les brahmanes. S'il y a des lois pratiquées, vous devez les
 » mettre à l'épreuve pour savoir si elles sont vraies ou fausses. Maintenant je
 » désire (discuter) avec un disciple de Çākyaṃuni, de manière à déterminer qui
 » est le gagnant ou le perdant. Chacun devra s'engager à donner sa tête. » Le
 roi lui donna la permission et envoya des gens de tous côtés pour interroger
 tous les prêtres bouddhistes du pays en disant : « Est-il quelqu'un qui peut
 » combattre cet hérétique ? Quiconque se croit compétent peut discuter avec
 » lui. » En ce temps les grands docteurs de la loi Ma-nou-lo-t'a (Manoratha) (2),
 P'o-sou-p'an-teou (Vasubandhu) (3) et d'autres étaient tous en voyage dans
 d'autres pays. Manoratha signifie en chinois « désir du cœur ». Il n'y avait
 que Fo-t'o-mi-to-lo (Buddhamitra) (4), maître de Vasubandhu, qui fût chez
 lui. Buddhamitra signifie en chinois « ami éclairé ». Ce maître de la loi était
 primitivement de grande science, mais il était déjà sur le déclin de l'âge et,
 pour cette raison, faible d'esprit et débile de parole. Il se dit : « Maintenant
 » les grands maréchaux de notre loi sont tous absents. L'hérétique est fort et
 » obstiné et ne doit pas être laissé seul plus longtemps. Je vais voir à cela moi-
 » même. » Il informa le roi, qui convoqua pour un jour fixé une grande assem-
 blée à la salle de discussion, où tous deux auraient à se rendre pour discuter.
 L'hérétique dit : « Voulez-vous proposer d'abord votre opinion, ou réfuter
 » l'opinion proposée par moi ? » Le prêtre répondit : « Je suis pareil au
 » grand océan qui embrasse toutes choses ; vous êtes comme une motte de terre
 » qui s'engloutira si elle vient à l'océan. Faites comme il vous plaira. »
 L'adversaire répliqua : « Alors vous seriez mieux de produire votre opinion : je
 » la réfuterai. » Le maître établit son opinion touchant l'impermanence
 (*anitya*) et dit : « Tous les composés subissent la destruction à chaque instant
 » (*kṣaṇa*) (5). Pourquoi ? Parce qu'ils finissent par disparaître. On peut l'établir
 » par plusieurs raisons. » Ces raisons, le prêtre les énuméra. L'hérétique les
 ayant entendues une seule fois put les répéter toutes et se mit à les réfuter une
 à une par des arguments rationnels. Interpellé, le prêtre ne put répéter les

(1) 秘柯羅摩訶秩多. 譯爲正勤日.

(2) 摩菴羅他, *i. e.* 心願. Wassilief a « Maṇirata » par erreur. La traduction est quelquefois donnée comme 如意.

(3) 婆菴槃豆 (*i. e.* 世親, 天親).

(4) 佛陀密多羅, *i. e.* 覺親.

(5) 剎那 *tch'a-na*.

termes de la réfutation et, qui pis est, il ne put soutenir son opinion, quoiqu'on l'invitât à le faire. Ainsi il fut battu. L'adversaire dit : « Vous êtes » brahmane de caste, et je suis aussi un brahmane ; il ne nous est pas permis » de tuer un être. Au lieu de cela, je vous frapperai sur le dos afin de montrer » que je suis le vainqueur. » Il le fit. Le roi donna à l'hérétique trois lakhs ⁽¹⁾ d'or comme prix. Il distribua cet or en dons au peuple et retourna au mont P'in-chō-ho (Vindhya) ⁽²⁾, où il entra dans une grotte du rocher. Par son pouvoir magique, il invita une yakṣī nommée Tch'eou-lin ⁽³⁾ et lui demanda la faveur de changer son corps en pierre après sa mort, afin qu'il ne fût jamais détruit. La déesse le permit. Il ferma lui-même la grotte avec des pierres et y mourut ; sur quoi il devint une pierre. Il fit cette demande parce que, quand il avait demandé une faveur à son maître le roi Nāga, il avait exprimé le vœu que, aussi longtemps que son corps ne serait pas détruit, le *Seng k'ia louen* (*Sāṃkhyā-çāstra*) ⁽⁴⁾ compilé par lui ne pérît pas. C'est pourquoi ce çāstra existe encore aujourd'hui.

« Vasubandhu rentra chez lui dans la suite et, en apprenant ce qui s'était passé, il éprouva autant de regret que de colère. Mais il ne put voir l'ennemi et envoya un homme au mont P'in-chō-ho (Vindhya) en quête de cet hérétique, car il voulait écraser l'arrogance de son adversaire pour laver l'affront de son maître Buddhmitra. Mais l'hérétique était déjà devenu une pierre. Vasubandhu n'en fut que plus irrité et attristé. Là-dessus il composa un çāstra sur soixante-dix vérités ⁽⁵⁾ et réfuta le *Seng k'ia louen* (*Sāṃkhyāçāstra*) composé par cet hérétique, dont il brisa la doctrine comme de l'argile, du commencement à la fin, sans laisser debout une seule phrase. Tous les hérétiques en furent navrés comme si on leur eût pris leur propre vie. Quoiqu'il n'eût pas rencontré le docteur adverse, le *si t'an* (*siddhānta*) ⁽⁶⁾ émis par celui-ci fut ainsi détruit jusque dans toutes ses branches et il n'y eut rien où elles pussent s'appuyer. C'est ainsi qu'il satisfit sa vengeance et qu'il lava l'affront (de son maître). Tout le monde fut heureux d'apprendre cette nouvelle. Le roi (Vikramāditya) lui donna comme prix trois lakhs d'or, dont il fit trois parts pour bâtir trois monastères dans le pays d'Ayodhyā. Ces trois monastères étaient : le monastère pour les bhikṣuṇīs, celui pour l'école Sa-p'o-to (Sarvāstivāda) ⁽⁷⁾, et celui pour le Grand Véhicule (Mahāyāna). Ensuite il établit la vraie Loi (du Buddha). D'abord il étudia la

(1) 洛沙 *lo-cha*, lakh.

(2) Cf. *supra*, p. 40, n. 4.

(3) 稠林 *tch'eou-lin*, « forêt épaisse ». Quoique qu'il semble s'agir d'une traduction d'un nom sanscrit, je ne puis suggérer aucun nom de *yakṣi* correspondant.

(4) Cf. *supra*, p. 41.

(5) 七十真實論. Ceci pourrait être le « çāstra sur la vérité en 70 stances ».

(6) 悉檀, « doctrine établie ».

(7) 薩婆多, l'école à laquelle Vasubandhu appartenait originellement, avant sa conversion à l'école du Mahāyāna.

Vibhāṣā (1) et, quand il en eut terminé l'étude, il fit un cours sur ce sujet pour le grand public. Quand il avait fini la leçon du jour, il composait un vers où il résumait tout ce qu'il avait exposé. Tous les vers, gravés sur des plaques de cuivre, étaient suspendus sur la tête d'un éléphant en rut, et il faisait proclamer en public, au son du tambour : « Qui peut réfuter l'opinion exposée dans ces » vers ? Que celui qui en est capable se présente. » Ainsi il composa peu-à-peu 600 vers dans lesquels sont renfermées toutes les opinions de la *Vibhāṣā*, répétant la même formalité pour chaque vers. Il n'y eut personne qui pût les réfuter. C'est la partie métrique de l'(*Abhidharma*) *koṣaṣāstra* (2). Quand il eut achevé ces vers, il les envoya, avec 50 livres d'or, au Kaçmir (3), à tous les maîtres de la *Vibhāṣā*, qui furent charmés en les voyant et pensèrent que la vraie Loi professée par eux était ainsi propagée au loin ; mais les termes des vers sont d'une signification si profonde et si difficile que personne ne peut les comprendre tous. C'est pourquoi ils ajoutèrent 50 livres d'or à la somme reçue de Vasubandhu, en faisant ainsi un total de 100 livres, et la lui renvoyèrent en le priant d'écrire en prose une explication des vers. Alors il composa la partie en prose pour les commenter. Il y exposa l'opinion de l'école Sa-p'o-to (Sarvāstivāda) ; mais chaque fois qu'il trouvait dans cette école un point entaché de partialité sectaire, il le réfutait par l'opinion de l'école Sautrāntika (4). Ce livre fut appelé *A pi t'o mo kiu chō louen* (*Abhidharmakoṣaṣāstra*) (5). Quand il eut terminé son ouvrage, il l'envoya au Kaçmir, aux docteurs de la *Vibhāṣā*, qui, voyant leurs opinions réfutées, en furent mécontents (6).

« Le prince héritier du roi Vikramāditya était P'o-lo-tche-ti-ye (Bālāditya). *Bāla* signifie « nouveau », et *āditya* « soleil » (7). Le roi avait envoyé précédemment le prince héritier à Vasubandhu pour recevoir les préceptes. La reine, elle aussi, avait fait profession de religieuse comme élève de Vasubandhu. Le prince héritier, quand il monta sur le trône, et la reine-mère l'invitèrent à Ayodhyā pour y demeurer et y recevoir son entretien de ses protecteurs royaux. Il y consentit. Le beau-frère du roi Bālāditya, un brahmane nommé P'o-sieou-lo-to (peut-être

(1) 毗婆沙. Les croyances des philosophes de la *Vibhāṣā* sont données dans le *Sarvadarçanasamgraha* de Mādhyava Ācārya.

(2) 俱舍論偈.

(3) 罽賓 Ki-pin. Ki-pin est, dans les textes anciens, employé pour Kaçmīra. Tel est le cas dans la traduction chinoise (488 A. D.) de la *Samantapāsādikā* de Buddhaghōṣa : Açoka envoie un missionnaire au Ki-pin-kan-to-lo = Kaçmīra-gandhāra dans l'original pāli. M. S. Lévi a montré que dans les textes postérieurs Ki-pin répondait au Kapiça.

(4) 經部.

(5) 阿毘達摩俱舍論.

(6) Ils appartenait à l'école Sarvāstivāda.

(7) 婆羅扶底也, 新日王 (ou 幼日王).

Vasurāta) (1) était versé dans le *P'i kia lo louen* (2) (*Vyākaraṇaṣāstra*, la grammaire). Quand Vasubandhu composa le *Koṣaṣāstra* (mentionné plus haut), cet hérétique réfuta, par la doctrine du *Vyākaraṇaṣāstra*, les mots et les phrases composés par lui. (Il se disait) qu'en soutenant que la composition du *Koṣaṣāstra* était en contradiction avec le *Vyākaraṇaṣāstra*, l'auteur s'offrirait certainement à discuter en faveur de son ouvrage; et qu'en cas d'insuccès, son ouvrage serait détruit. Vasubandhu dit : « Si je ne comprenais pas le *Vyākaraṇaṣāstra*, comment pourrais-je comprendre l'excellente vérité (du bouddhisme) qui est extrêmement profonde ? » (3) Il écrivit alors un traité où il réfuta les 32 chapitres du *Vyākaraṇaṣāstra*; il lui brisa tête et queue, et c'est ainsi que le *Vyākaraṇa* fut perdu, tandis que le *Koṣa* existe encore. Le roi lui donna un lakh d'or et la reine-mère deux lakhs : il en fit trois parts et bâtit trois monastères, à Puruṣapura (Peshavar), au Kaçmir et à Ayodhyā (Oudh). L'hérétique fut très irrité et, voulant triompher du docteur bouddhiste, il envoya un homme au T'ien-tchou (5) pour inviter le prêtre bouddhiste Saṃghabhadrā (6) à venir à Ayodhyā réfuter le *Koṣaṣāstra*. Saṃghabhadrā y vint et composa deux traités. L'un intitulé le « Samaya de lumière », en 30.000 çlokas, expose simplement le système des Vaibhāṣikas. *Samaya* (7) signifie en chinois « groupe de significations ou d'opinions ». L'autre, appelé la « Vérité adaptée » (8), en 120.000 çlokas, est une réfutation du *Koṣaṣāstra* au bénéfice des Vaibhāṣikas. Quand ces traités furent achevés, ils donnèrent rendez-vous à Vasubandhu pour discuter sur le sujet. Mais lui, sachant qu'en dépit de leur réfutation les idées du *Koṣaṣāstra* ne pouvaient être détruites, ne fut point enclin à une discussion hostile et répliqua : « Je suis vieux maintenant. Vous pouvez faire ce qui vous plaira. Précédemment j'ai composé le *ṣāstra* pour réfuter les opinions des Vaibhāṣikas et il n'y a pas lieu de rentrer en lice contre vous. Vous avez composé un traité : à quoi bon me provoquer de nouveau ? Les hommes intelligents sauront bien reconnaître par eux-mêmes ce qui est vrai ou faux. »

(1) 婆修羅多 *p'o-siou-lo-to*, ou *pa-su-ra-ta*, peut-être Vasurāta en sanscrit, quoique j'aie quelques doutes.

(2) 毗伽羅論.

(3) 豈能解甚深妙義; mais il y a une lecture différente 豈能解其深義, qui est celle donnée dans la petite édition du *Tripitaka*.

(4) Le lieu de naissance de Vasubandhu, 富留沙補羅, i. e. 丈夫國.

(5) 天竺 Tien-tchou signifie l'Inde en général, étymologiquement le Sindhu (Indus). Ici il semblerait que le mot fût pris dans son sens originel, c'est-à-dire comme le territoire sur l'Indus; ou il pourrait signifier également l'Inde centrale.

(6) 僧伽跋陀羅.

(7) 三摩耶 = 義類.

(8) 隨實論.

« Vasubandhu était versé dans toutes les opinions des 18 écoles (du bouddhisme) et comprenait parfaitement la doctrine du Petit Véhicule (Hīnayāna) dont il était un adhérent, la considérant comme vraie. Il ne croyait pas au Grand Véhicule (Mahāyāna), pensant que le Maha-yen (Mahāyāna) ⁽¹⁾ n'était pas le propre enseignement du Buddha. Asaṅga ⁽²⁾, frère aîné de Vasubandhu, voyant que son frère était d'une intelligence supérieure et de vastes connaissances, versé dans les doctrines intérieures et extérieures, craignit qu'il ne composât un traité pour réfuter le Mahāyāna. Asaṅga, qui demeurait alors à Puruṣapura, envoya un messenger à Ayodhyā pour avertir Vasubandhu qu'il était très malade et le prier de venir aussi tôt que possible. Vasubandhu revint avec le messenger, vit son frère et lui demanda la cause de sa maladie. Asaṅga répondit qu'il souffrait du cœur et que sa maladie ne pouvait être guérie que par Vasubandhu. Ce dernier demanda : « Comment peut-elle être guérie par moi ? » L'autre lui dit : « Vous » ne croyez pas au Mahāyāna et vous parlez sans cesse contre lui. Cette conduite » perverse vous fera nécessairement tomber un jour dans une voie malheureuse ; » c'est ce qui fait que je suis maintenant dans le chagrin et l'inquiétude au point » de courir risque de la vie. » En entendant cela, Vasubandhu demanda à son frère aîné de lui expliquer le Mahāyāna ; sur quoi le malade lui donna un bref exposé de la doctrine. Il reconnut alors que la valeur de cet enseignement surpassait celle du Hīnayāna, car il était riche en claire intelligence et en profonde connaissance. Il se mit à examiner de plus près la doctrine ; à la fin il comprit tout ce que son frère connaissait, et quand il en eut saisi les idées, il y réfléchit avec lucidité. La doctrine fut (pour son esprit) en accord parfait avec la vérité, du commencement à la fin, sans aucun point contradictoire. Pour la première fois il commença à reconnaître que le Hīnayāna était faux et le Mahāyāna vrai. « S'il » n'y avait pas de Mahāyāna (pensait-il), il n'y aurait pas de fruit des voies du » Triyāna ⁽³⁾. » Autrefois il ne croyait pas au Grand Véhicule et parlait contre lui ; mais maintenant il commençait à s'en repentir beaucoup et souhaitait le confesser pour ne pas, en suite de sa mauvaise conduite, tomber dans une misérable voie de naissance. Là-dessus il vit son frère et lui exprima son désir de confession, parlant de son ignorance et de sa confusion antérieures. Il ne savait pas alors qu'il calomniait ⁽⁴⁾. « C'est par ma langue, dit-il, que j'ai commis cette » calomnie ; je couperai donc ma langue pour expier ma faute. » Asaṅga répliqua : « Vous pourriez couper un millier de langues sans pour cela effacer » vos péchés. Si vous désirez effacer vos péchés, vous ferez mieux d'imaginer » un autre moyen. » Son frère lui demanda quel était ce moyen. Il répondit :

(1) 摩訶衍, *i. e.* 大乘.

(2) 阿僧伽, *i. e.* 無著.

(3) Les trois *yānas* sont ceux de *grāvaka*, *pratyekabuddha* et *bodhisattva*.

(4) Le texte a 光譽. Le dernier caractère est peut être pour 譽, calomnie, diffamation.

« Votre langue a calomnié le Mahāyāna avec une grande habileté. Si vous » voulez expier vos péchés, vous devez exposer la doctrine avec une égale » habileté. »

Après la mort d'Asaṅga, Vasubandhu composa des *ṣāstras* sur le Mahāyāna et expliqua différents Mahāyāna-sūtras. Des commentaires sur le Mahāyāna, comme ceux sur l'*Avataṃsaka*, le *Nirvāṇa*, le *Saddharmapuṇḍarīka*, la *Prajñāpāramitā*, la *Vimalakīrti* et la *Smṛtimālā* sont tous l'œuvre de Vasubandhu (1). Il composa en outre le *Vidyāmātrasiddhīcāstra* (2) et un commentaire sur le *Mahāyānasamparigraha* (d'Asaṅga) (3), le *ṣāstra* sur la Nature des trois Trésors (4) et le *ṣāstra* sur la Porte de l'Ambroisie (5). Le sens de sa composition est excellent et beau, et il n'est personne qui, en le lisant ou l'entendant, ose ne pas le croire et le poursuivre. C'est pourquoi tous ceux qui étudient le Grand ou le Petit Véhicule dans l'Inde et dans tous les pays limitrophes se servent des ouvrages de Vasubandhu comme de manuels. Il n'est pas de docteur dans les autres écoles du bouddhisme ou dans les sectes hérétiques qui ne soit effrayé et tremblant en entendant son nom brillant. Il mourut à Ayodhyā âgé de 80 ans. Quoiqu'il ait vécu une vie ordinaire sur la terre, sa vraie nature est en vérité difficile à comprendre. »

Telle est la vie de Vasubandhu traduite ou écrite par Paramārtha. Quoique un peu ennuyeuse, je l'ai donnée en entier parce qu'elle nous aide à déterminer la date de Vasubandhu, qui n'est pas encore complètement fixée (6). Si nous comparons cette relation de la discussion entre les maîtres bouddhiste et Sāṃkhya avec les deux traditions du commentaire sur la *Vidyāmātrasiddhī* qui sont données plus haut, nous voyons que toutes se rapportent à un seul et même incident, qui est raconté en deux versions. La version de K'ouei-ki diffère

(1) Sur ses œuvres, voyez Nanjio, *Catalogue*, p. 371.

(2) No 1238 de Nanjio; traduit en 508-535; 成唯識論.

(3) No 1183 de Nanjio, traduit en 563.

(4) 三寶性. Nous ne savons rien à son sujet.

(5) 甘露門. C'est peut-être l'équivalent de *Amṛtadvāra* et ce titre pourrait désigner le *Dharmacakrapravartanasūtropadeṣa* de Vasubandhu (no 1205; traduit en 541), car dans le sūtra il est dit que le Buddha proposa le sūtra pour ouvrir la Porte de l'Immortalité (*amṛtadvāra*).

(6) A la fin de la *Vie*, il y a une curieuse note ainsi conçue : « Depuis le début jusqu'ici, on a donné la notice biographique de Vasubandhu et de ses frères. Des notes sont maintenant données sur le voyage de l'Ācārya (c'est-à-dire de Paramārtha) depuis 臺州 Tai-tcheou à l'est et jusqu'à 廣州 Kouang-tcheou (Canton), sur sa révision des traductions de divers traités du Mahāyāna et aussi sur ce qui se passa après sa mort, afin de transmettre ces faits aux générations futures ». Ceci montre que la *Vie de Vasubandhu* était une sorte de *memoranda* faits par Paramārtha ou de notice recueillie de la bouche de Paramārtha, qui pouvait avoir dit à ses disciples ce qu'il se rappelait sur Puruṣapura (Peshavar), à propos de quoi il cite le *Viṣṇupurāṇa*, et sur les deux frères de Vasubandhu (cette partie a été omise ici).

sur des points importants de celle de Paramārtha ; le contenu en est plus récent et par conséquent plus confus. Résumons les résultats des traditions :

Vie de Vasubandhu 婆
數槃豆傳 par
Paramārtha 波羅末
他 (499-569), traduc-
teur de la *Sāṃkhyakā-
rikā*.

Commentaire sur la *Vidyāmātrasiddhi* 唯識
論疏 par K'ouei-ki 窺基 (632-683), élève
de Hiuan-tsang.

A.

B.

- | | |
|--|--|
| 1. Le Nāga Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa explique la doctrine Sāṃkhya. Ce Nāga vivait dans un lac au pied du mont Vindhya. | 1 Varṣa, chef des 18 sectes du Sāṃkhya ; ses compagnons sont appelés « Pluie-troupe » (Varṣagaṇa). |
| 2 Vindhyaṅvāsa va trouver Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa pour étudier la doctrine Sāṃkhya. | |
| 3 Un ouvrage appelé <i>Sāṃkhyācāstra</i> est compilé par Vindhyaṅvāsa. | |
| 4. Vindhyaṅvāsa va à Ayo-dhyā et discute avec un bouddhiste, Buddhāmitra, maître de Vasubandhu. | 4. Un hérétique va à Kārṇasuvarṇa et discute avec un prêtre bouddhiste (1). |
| 5. Le sujet de la discussion est « l'impermanence » (<i>anitya</i>). | 4. Un prêtre bouddhiste de l'Inde orientale discute avec un maître du Sāṃkhya. |
| 7. Le roi Vikramāditya donne 3 lakhs d'or à Vindhyaṅvāsa. | 5. Le sujet de la discussion est la « destruction du monde ». |
| | 6. L'hérétique est vainqueur et écrit un ouvrage en 70 vers. |
| | 6. L'hérétique est vainqueur et écrit un ouvrage en 70 vers. |
| | 7. Le roi régnant donne de l'or à l'hérétique. |
| | 7. Le roi régnant donne au vainqueur 1.000 pièces d'or. |

(1) Kārṇasuvarṇa (金耳). On retrouve ailleurs la tradition d'une discussion entre l'hérétique et le prêtre bouddhiste dans cette contrée. Cf. Julien, *Voyages des Pèlerins bouddhistes*, III, 87.

8. L'hérétique nomme son livre les « Soixante-dix (vers) d'or » pour montrer l'honneur que lui faisait le don royal.
9. Buddhamitra est battu par son adversaire au lieu d'avoir la tête tranchée.
10. Vindhyavāsa retourne à sa grotte, meurt et devient une pierre.
11. Vasubandhu est irrité et compose le « Āstra des 70 vérités » pour réfuter le *Sāṃkhyācāstra*.
12. Le roi Vikramāditya est charmé et lui donne 3 lakhs d'or.
13. Vasubandhu compose l'*Abhidharmakośāstra*.¹
14. Le prince héritier Bālāditya et la reine-mère deviennent ses disciples.
15. Il discute avec Vasurāta et Saṃghabhadra.
16. Il est converti au Mahāyāna par son frère Asaṅga.
17. Après la mort d'Asaṅga, il écrit quelques ouvrages mahāyānistes.
8. L'hérétique nomme son livre les « Soixante-dix (vers) d'or » pour montrer sa réputation.
9. Le prêtre vaincu est obligé de monter un âne.
11. La partie en prose (commentaire) de cet ouvrage est de Vasubandhu.
11. Vasubandhu écrit un ouvrage appelé *Paramārthacāstra* ou *Paramārthasaptati*.
12. Le roi régissant ordonne que cet ouvrage soit répandu et fait exhumer l'ancien roi et l'hérétique pour les convaincre d'erreur.

18. L'Inde entière se sert de ses livres comme de manuels.
19. Tous les hérétiques et les prêtres des autres écoles le craignent.
20. Il meurt à Ayodhyā, âgé de 80 ans.

Cette liste comparative montre que la tradition qui attribue à Vasubandhu le commentaire de la *Sāṃkhyakārikā* ne se trouve que dans A et ne peut être suivie jusqu'à une autorité plus ancienne. Nous ne pouvons donc nous tromper beaucoup en admettant que K'ouei-ki, l'auteur du commentaire de la *Vidyāmātrasiddhi*, est responsable de cette assertion. Il a pu confondre la *Paramārthasaptati* avec la *Suvarṇasaptati* : celle-là fut écrite contre celle-ci, et il n'y a aucune raison de supposer que Vasubandhu ait écrit un commentaire sur l'œuvre philosophique adverse.

Le silence de Paramārtha, traducteur du *Sāṃkhyakārikābhāṣya* et de la *Vie de Vasubandhu* est, à mon avis, une preuve très forte que de son temps il n'existait point de tradition qui attribuât cet ouvrage à Vasubandhu. Ainsi nous sommes rejetés dans l'obscurité, et le plus ancien *Sāṃkhyakārikābhāṣya*, qui fut traduit en chinois par Paramārtha, ne peut être attribué au bodhisattva, comme on le fait en Chine et au Japon. Maintenant il est nécessaire d'examiner l'authenticité de la *Vie de Vasubandhu* et de revenir à notre sujet.

AUTHENTICITÉ DE LA *Vie de Vasubandhu*

La *Vie de Vasubandhu* donnée ci-dessus jette beaucoup de lumière sur l'histoire du bouddhisme et de la philosophie Sāṃkhya. Mais la première question qui se pose au sujet de cet ouvrage, comme des ouvrages bouddhiques en général, est de savoir si nous pouvons ou non y ajouter foi. En réponse à cette question, je dirai que la *Vie de Vasubandhu* est comparativement digne de foi, et cela pour les raisons suivantes :

1. Nous avons les biographies d'Açvaghōṣa, de Nāgārjuna et d'Āryadeva traduites par Kumārajīva (402-412). Tous sont qualifiés de « bodhisattvas ». Mais dans notre ouvrage Vasubandhu est partout appelé « maître de la Loi ». Asaṅga, Manoratha, Buddhāmitra, Saṃghabhadra, etc. sont aussi « maîtres de la Loi ». Parmi eux Asaṅga, aussi bien que Vasubandhu, est généralement appelé « bodhisattva » et ainsi l'est-il déjà dans les Voyages de Hiuan-tsang (629-645) et dans les œuvres de K'ouei-ki son disciple. Cela prouve que l'époque où vivait l'auteur de la *Vie de Vasubandhu* n'est pas très éloignée de l'époque même de celui-ci.

2. Le contenu de la *Vie de Vasubandhu* est en faveur de cette hypothèse. Quoique le récit soit coloré par le ciel indien, cependant nous pouvons regarder la substance de la *Vie* comme une raisonnable description de l'activité religieuse des deux savants, Asaṅga et Vasubandhu. Que l'on compare, par exemple, les biographies des bodhisattvas susmentionnés, on y remarquera une grande différence. Voir en outre ce qui suit.

3. La substance de la *Vie de Vasubandhu* est comme il suit :

a. — Une légende sur le nom de Puruṣapura (Peshavar) tirée du *Viṣṇu-purāṇa* (1), laquelle, étant seulement une explication du nom de la ville, n'a rien à faire avec la *Vie*.

b. — La famille de Vasubandhu, le second de trois frères :

Brahmane Kauçika (2)

3 fils :

ainé :	second :	cadet :
VASUBANDHU	VASUBANDHU	VASUBANDHU
Autre nom : ASAṅGA.	Pas d'autre nom.	Autre nom : VIRIṆCIVAT- SA (3).
Son maître : PIṆḌOLA.		
D'abord adhérent du Sarvāstivāda, ensuite du Mahāyāna.	D'abord adhérent du Sarvāstivāda, ensuite du Mahāyāna.	Adhérent du Sarvāstivāda.

c. — Le concile du Kaçmir, 500 ans après le Nirvāṇa, où fut rédigé l'Abhidharma de l'école Sarvāstivāda, en 8 granthas, Katyāyaniputra (4) étant à la tête de l'assemblée de 500 Arhats. Ensuite ceux-ci se mettent à écrire un grand commentaire appelé *Mahāvibhāṣā* ; mais ils avaient besoin d'un homme versé dans la rhétorique et ils invitèrent le bodhisattva Açvagoṣa (5) à les aider dans la composition de cet ouvrage, qui fut achevé en 12 ans.

d. — Vasasubhadra (6) d'Ayodhyā se rendit au Kaçmir pour apprendre la *Vibhāṣā*. Il feignit d'être un fanatique et alla à l'assemblée contre la règle, qui défendait d'enseigner la *Vibhāṣā* à un étranger. Tantôt il questionnait sur la *Vibhāṣā*, tantôt sur le *Rāmāyaṇa* (7), et tout le monde riait de lui.

(1) 毘搜紐天王世傳.

(2) 橋尸迦.

(3) 比隣持跋娑.

(4) 迦旃延子.

(5) 馬鳴菩薩. Il est appelé ici bodhisattva.

(6) 婆娑須跋陀羅.

(7) 羅摩延.

Le reste relate la discussion entre le bouddhiste et le maître du Sāṃkhya et est donné tout au long plus haut ; les principaux incidents de la *Vie* sont aussi énumérés ci-dessus. Si on se réfère aux listes d'incidents dressées ci-dessus, on voit qu'il en est peu d'in vraisemblables. Peut-être deux points — un Nāga (serpent) faisant un cours de philosophie, et Vindhyavāsa métamorphosé en pierre après sa mort — sembleront-ils étranges à quelques-uns. Ils résultent, je pense, d'une mauvaise interprétation de la tradition originale par celui qui l'a transmise. « Nāga », dans l'original, peut avoir eu le sens, assez fréquent dans la littérature bouddhique, de « personne excellente », « maître religieux », et avoir été pris à tort dans le sens de « serpent ». Mais il importe peu qu'on le présente comme un serpent ou comme un homme, puisque nous trouvons en fait son nom parmi les maîtres de l'école Sāṃkhya. Deux citations portant le nom de Vārṣaganya ont été signalées par le Prof. Garbe, qui considère l'ouvrage d'où elles sont tirées comme étant un traité du Yoga ou du Sāṃkhya (1). Le récit de la mort de Vindhyavāsa métamorphosé en pierre est curieux, mais n'est qu'une description colorée de la fin de sa vie.

L'activité de Vasubandhu dans la défense du bouddhisme de sa secte contre le Sāṃkhya, le patronage de Vikramāditya et de Bālāditya, l'hostilité de certains docteurs bouddhistes contre lui, enfin sa conversion au Mahāyāna par son frère Asaṅga, tous ces faits sont parfaitement naturels et n'offrent rien d'incroyable. Surtout la mention de l'âge du personnage à l'époque de sa mort est un trait complètement étranger aux autres biographies du même genre. La dernière partie donne l'impression que l'auteur parle d'un événement contemporain et même récent. Bien que cette *Vie* soit dite « traduite » par Paramārtha, elle n'est point, à mon avis, la traduction d'un texte original, mais très probablement l'œuvre de Paramārtha lui-même. C'est une sorte de mosaïque de matériaux empruntés par lui à divers livres et aussi au souvenir des événements qui étaient venus à sa connaissance pendant qu'il était encore dans l'Inde. L'addition à la *Vie de Vasubandhu* d'une note sur le voyage de Paramārtha (2) montre bien que c'était une sorte de memoranda. Cela est d'autant plus vraisemblable que Paramārtha lui-même (499-564) n'est pas très éloigné de l'époque de Vasubandhu, dont la mémoire n'avait pu encore atteindre l'état d'une éclatante tradition légendaire et qui n'était pas encore qualifié de « bodhisattva ». L'ouvrage de Paramārtha place le soi-disant concile du Sarvāstivāda au Kaçmir, la compilation de la *Mahāvibhāṣā*, le bodhisattva Açvagoṣa et Katyāyaniputra 500 ans après le Nirvāṇa du Buddha, tandis qu'il rapporte Vasubandhu, Asaṅga, Manoratha, Saṃghabhadra et Buddhāmītra à la période 900 après le Nirvāṇa et les fait contemporains des rois indiens Vikramāditya et Bālāditya et des

(1) Garbe, *S. Ph.*, p. 36-37.

(2) Cf. *supra*, p. 47, n. 6.

maîtres du Sāṃkhya Vārṣagaṇa (Vṛṣagaṇa) et Vindhyavāsa. Ces données sont très importantes et nullement en désaccord avec l'époque présumée de ces personnages. Dans mon opinion, cet ouvrage contient beaucoup de choses vraies sur les événements réels de la vie de Vasubandhu. La période qui le sépare de Paramārtha est en tous cas de moins de 50 ans.

ASAṄGA, VASUBANDHU ET SAṄGHABHADRA

Ces trois personnages sont donnés comme contemporains par Hiuan-tsang (*Mémoires*, IV, 223) et rapportés à une seule et même période par Yi-tsing (*Record*, LVIII). Le nom par lequel Yi-tsing spécifie cette période est « âge moyen », par opposition à l'« âge ancien » et aux « années récentes ». J'ai proposé pour ces périodes les limites d'années qui paraissent probables à l'époque où je traduisais le *Record* de Yi-tsing, savoir : 1^o « âge ancien » : terminus *ad quem*, 400 A. D. (Açvagoṣa, Nāgārjuna, Āryadeva); 2^o « âge moyen » : environ 450-550 A. D. (Asaṅga, Vasubandhu, Saṅghabhadra); 3^o « années récentes » : environ 550-670 A. D. (Diñnāga, Dharmapāla, Bhartr̥hari, Çīlabhadra) (1).

En ce qui concerne l'« âge moyen », ma limite 450-550 A. D. paraît réclamer une petite modification, c'est-à-dire qu'elle peut être spécifiée d'une manière plus certaine. M. Sylvain Lévi, dans ses *Notes chinoises sur l'Inde*, III (2), a assigné comme date à Asaṅga et à Vasubandhu la première moitié du VI^e siècle, c'est-à-dire environ 500-550. Cette date, elle aussi, doit, je crois, être un peu modifiée, au moins d'après le témoignage des sources chinoises, et cela pour les raisons suivantes :

1. Paramārtha, né en 499 A. D., fut invité par un messenger envoyé en 539 A. D. par l'empereur Wou-ti et arriva en Chine en 546. Durant la période 551-569, il se consacra activement à l'œuvre de l'interprétation. Les événements relatés dans les ouvrages écrits par lui ne peuvent guère être postérieurs à 546, date de son arrivée à Canton. Il dit dans la *Vie de Vasubandhu* que ce dernier fut converti au Mahāyāna lorsqu'Asaṅga était très âgé, qu'il écrivit la plupart de ses traités sur le Mahāyāna après la mort d'Asaṅga et qu'il mourut à l'apogée de sa renommée à l'âge de 80 ans. Même si nous supposons que sa mort arriva, disons en 540, il doit avoir vécu entre le V^e et le VI^e siècles. Et puisqu'il n'y a trace dans aucun ouvrage que Paramārtha ait été contemporain de Vasubandhu, mais au contraire que la *Vie* de ce dernier indique qu'elle n'est pas une notice exactement contemporaine, nous sommes fondés à fixer pour Vasubandhu une date un peu plus ancienne : dans mon opinion, les trois derniers quarts du

(1) Cf. ma traduction de Yi-tsing, p. LVIII.

(2) Cf. *Bulletin*, III, 49.

ve siècle constituent à peu près cette période, et, s'il vécut au vie siècle, il n'y a que le commencement du premier quart de ce siècle qui puisse lui être assigné.

2. Le témoignage des traductions chinoises ne dément pas la date qui vient d'être assignée à Asaṅga et à Vasubandhu. Mais dans l'usage qu'on fait des dates fournies par les ouvrages bouddhiques chinois, il importe de se tenir toujours en garde contre le danger d'être égaré par les données mal établies qui s'y mêlent. La plus ancienne référence à Vasubandhu est une note le concernant, comme vingtième patriarche du bouddhisme, dans le *Fou fa tsang yin yuan king* (1), qui fut traduit en chinois en 472. La date est certaine et personne ne doute que le vingtième patriarche P'o-siu-p'an-t'o (2) soit Vasubandhu (3). C'est possible : mais, en consultant l'exemplaire de ce texte qui se trouve à l'India Office, j'ai trouvé que le troisième caractère p'an 槃 est écrit à peu près comme 槃 ce qui ne peut en aucun cas être p'an 槃. Il peut avoir été employé pour 槃 mei, et dans ce cas P'o-sieou-mei-t'o peut être la transcription de Vasumitra. Bodhidharma, qui vint en Chine en 526 A. D., est le vingt-huitième patriarche de la succession et nous ne saurions nous attendre à ce que Vasubandhu soit le vingtième.

Voici un autre exemple. Parmi les œuvres de Vasubandhu il y a deux traductions d'une date ancienne, 404 et 405 A. D. (4). Mais elles sont, comme on pouvait le prévoir, d'une autre origine, la première étant l'œuvre de Vasu (5), la seconde celle de Maitreya, suivant le *K'ai yuan lou* (6). Ainsi ces dates sont également inutilisables, impliquant des données aussi incertaines.

Le *Yi king t'ou ki* (7), catalogue du *Tripitaka* compilé en 664 A. D., mentionne une biographie de Vasubandhu traduite par Kumārajīva (402-412) : c'est probablement une méprise du compilateur de ce catalogue, car le texte de Parāmartha existait déjà en 664.

Nous devons laisser de côté toutes ces données douteuses et nous attacher uniquement à la série d'ouvrages qui sont mentionnés dans la *Vie de Vasubandhu* et que nous possédons dans le *Tripitaka* chinois. Examinons maintenant les dates des traductions des ouvrages des deux frères. Pour abréger, j'ometts les titres, pour lesquels le lecteur est prié de se reporter à Nanjio, *Catalogue*, p. 371 :

(1) 付法藏因緣經, « Sūtra sur la cause de la transmission du *Dharmapitaka* » (Nanjio, *Catalogue*, n° 1340). M. Sylvain Lévi suggère *Ṛīdharmapitakanidānasūtra* ; cf. *Notes sur les Indo-Scythes*, p. 8 du tirage à part.

(2) 婆修槃陀.

(3) Telle est l'opinion d'Eitel, d'Edkins, de Nanjio ; cf. le *Catalogue* de Nanjio, p. 299.

(4) Nanjio, *Catalogue*, nos 1188, 1218. Cf. *Catalogue*, p. 371, note, et Macdonell, *Sanskrit Literature*, p. 325.

(5) 婆數開士.

(6) Voir la note de Nanjio au bas de la p. 371, colonne de droite, de son *Catalogue*.

(7) 古今譯經圖記, éd. jap. 結 III, p. 80 ; n° 1487 de Nanjio.

OUVRAGES D'ASAṄGA
Dates de traduction (A. D.)

531
543
563
590-616
630-633
645
645-646
648-649
652
703
711

OUVRAGES DE VASUBANDHU
Dates de traduction (A. D.)

508
509
508-511
529
508-535
541
386-550
563
590-616
648
648-649
711
531
535
3 textes : 541
550
564-567
557-569
647
648
651
651-654
661
703
711

œuvres de sa vieillesse, compilées après sa conversion au Mahāyāna et, suivant Paramārtha, après la mort d'Asaṅga.

Ses autres ouvrages.

Ces anciennes traductions des œuvres de Vasubandhu sont, par exemple, le *Saddharmapuṇḍarīka* (508), la *Vajracchedikā* (509), le *Daṣabhūmika* (508-511), l'*Aparimitāyus* (529), la *Vidyāmātrasiddhi* (508-535) (1). Toutes rentrent dans la catégorie des ouvrages qui sont mentionnés comme ayant été composés après la mort d'Asaṅga, et le dernier en particulier, le *Vidyāmātra*, est cité sous son titre (2). Ainsi, même en admettant que ces traducteurs aient apporté avec eux les œuvres de leur contemporain et que Vasubandhu ait vécu aussi tard que 508, 509 ou 529, il devait être très vieux à cette époque, puisque Paramārtha, qui arriva à Canton en 546, dit qu'il était déjà mort âgé de 80 ans. Mon

(1) Le traducteur de la *Vidyāmātrasiddhi* vint en Chine en 508. Probablement il apporta le texte avec lui. Pratiquement le texte doit être plus ancien que 508.

(2) Cf. *supra*, p. 47.

hypothèse d'une date plus ancienne, soit les 2^e, 3^e et 4^e quarts du Ve siècle, semble mieux convenir.

3. Vasubandhu est donné comme contemporain de Vikramāditya et de son fils Bālāditya et comme ayant vécu dans les 900 ans après le Nirvāṇa. Si nous considérons ce Vikramāditya comme l'un des Guptas, sa date doit tomber entre 320 et 480, qui est la période entière de la dynastie Gupta. Si, d'autre part, nous admettons avec M. Liebich que Skandagupta, qui régna vers 452-480 et qui portait le nom de Kramāditya ou Vikramāditya, fut le protecteur de Kālidāsa (1), cela rendrait Vasubandhu contemporain de Kālidāsa (2) et du roi Vikramāditya du clan des Guptas dont la capitale fut transportée de Pāṭaliputra à Ayodhyā (3), cette dernière étant la localité mentionnée par Paramārtha. La période de 900 ans après le Nirvāṇa, qui avait eu lieu vers 490 av. J.-C. (4), est complète vers 410 A. D., et, jusqu'à ce qu'elle atteigne le nombre de 1.000 ans pleins, elle est dite de 900 ans (5). Si nous y mettons des chiffres précis, c'est quelque chose comme 440-509 A. D. pour Vasubandhu et 10-109 A. D. pour Aṣvaghōṣa (6), et cela s'accorde aussi avec notre date, sans que je veuille accorder un grand poids à cet argument.

L'opinion formée d'après les raisons qui précèdent ne peut être considérée comme conclusive, mais je remarque que le principal témoignage fourni par un texte comparativement authentique est en faveur d'une date plus ancienne pour Vasubandhu et ses frères.

(1) Liebich, *Datum Candragomin's und Kālidāsa's*, p. 5.

(2) Dinnāga, contemporain plus jeune de Vasubandhu, et qui semble avoir vécu en 550 ou avant cette date, se place ici. Cf. mon *Record* de Yi-tsing, pp. LV, LVIII, mais en lisant Dinnāga au lieu de Jina. Ce fut une grave erreur de ma part d'accepter aveuglément la mauvaise interprétation de mes prédécesseurs. Une référence au personnage dans le *Meghadūta* de Kālidāsa, 14, mérite un nouvel examen. Cf. Macdonell, *History of Sanskrit Literature*, p. 327.

(3) Cf. Rapson, *Indian Coins*, p. 25.

(4) J'applique ici aux chroniques bouddhiques la date pour l'avènement d'Açoka fixée par Vincent Smith (272 av. J.-C.). Saṃghabhadra, qui apporta à Canton et y traduisit en 489 la *Samantapāsādikā* (commentaire sur le Vinaya) de Buddhaghōṣa, introduisit une date courante dans l'Inde et à Ceylan, et le calcul nous en donne 486 av. J.-C. comme la date du Nirvāṇa. Cf. mes *Pāli Elements in Chinese Buddhism*, dans J. R. A. S., juillet 1896; *Pāli Chrestomathy*, p. LXXIV.

(5) 九百年中, ce qui signifie 900-999 P. N., mais non le IX^e siècle P. N.

(6) C'est un peu plus tôt que la date de Kaṇiṣka donnée par Vincent Smith (A. D. 125-152). Il y a cette objection que les Chinois placent le Nirvāṇa plus tôt que la date ici assignée. Mais Paramārtha n'est pas un Chinois, et donne une tradition courante dans l'Inde. De plus la date du Nirvāṇa (488 av. J.-C.) apportée par lui en 546 A. D. est à peu près la même que celle de Saṃghabhadra (cf. *supra*, n. 4); si mon calcul est juste, la date donnée par ce dernier est 486 av. J.-C. (seulement en différence de 4 ans du 490 av. J.-C. de Smith).

Les deux philosophes Sāṃkhya, Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa et Vindhyavāsa, le premier étant le maître du second, vivaient, selon Paramārtha, 900 ans après le Nirvāṇa du Buddha, sous le règne du roi Vikramāditya (du clan Gupta), après que la capitale des Guptas eût été transférée de Pāṭaliputra à Ayodhyā, et aussi au temps de Vasubandhu et d'Asaṅga. Ici nous sommes de nouveau redevables à Paramārtha, qui nous renseigne sur ces maîtres du Sāṃkhya dont les noms sont à peine connus du côté indien. L'identité de Vindhyavāsa et de Vindhyavāsin ne fait pas question (1). De Vindhyavāsin, M. Garbe a trouvé deux citations portant son nom dans le commentaire de Bhojarāja sur les *Yogasūtras*, iv. 22, et il s'exprime ainsi (2) : « Vindhyavāsin se trouve ici, sur un des points les plus importants du système Sāṃkhya — les rapports existant entre l'âme et l'organe interne — en complet accord avec tous les maîtres du Sāṃkhya. » Il pense de plus que la guerre qu'il fit aux bouddhistes a pu inquiéter ceux-ci, et il ajoute : « Conclure de la notice bouddhique citée qu'il ait été un réformateur du système Sāṃkhya ou qu'il ait entrepris d'y apporter des changements profonds serait, à mon avis, téméraire, en l'absence de plus amples renseignements sur ce sujet. » Bien que la question de savoir s'il fut ou non un réformateur doive rester en suspens, cependant nous pouvons voir par les informations données par Paramārtha qu'il mit toute son ardeur à créer un sentiment hostile contre le bouddhisme, dans l'intérêt du brahmanisme et spécialement pour le système Sāṃkhya. Durant la dynastie Gupta eut lieu une grande renaissance du brahmanisme impliquant un déclin graduel du bouddhisme et une adoption générale du sanscrit pour l'usage littéraire et officiel. Ce sujet a été traité avec talent par M. R. G. Bhandarkar dans son *Peep into the early history of India*. L'action de Vindhyavāsa se produisit, je pense, comme appui ou imitation des ouvriers de cette renaissance. Vasurāta provoque aussi Vasubandhu sur un sujet grammatical (3). L'écho de la renaissance eut son retentissement sur le bouddhisme : c'est ce qu'on peut voir par l'étroite ressemblance de la philosophie idéaliste d'Asaṅga dans sa *Yogācāryabhūmi* et de Vasubandhu dans sa *Vidyāmātrasiddhi* avec le védantisme de la philosophie brahmanique. L'idéalisme d'Asaṅga et de Vasubandhu, qui est un produit du règne des Guptas et qui est généralement considéré comme un Mahāyāna authentique en Chine et au Japon, y fut pour la première fois introduit par Paramārtha (546), mais il ne devint populaire que quand Hiuan-tsang (629-645) revint avec le système de philosophie qui fut remis en honneur et complètement développé sous le patronage de Harṣavardhana Çīlāditya de Kanoj (mort en 646 ou 647 A. D.) (4).

(1) -vāsin et -vādin sont toujours -vāsa et -vāda en chinois, ainsi *sarvāstivāda*, etc.

(2) Garbe, *S. Ph.*, p. 39.

(3) Cf. *supra*, p. 45.

(4) Cf. S. Lévi, *Les Missions de Wang Hiuen-t's'e dans l'Inde*, J. A., mars-avril 1900.

Mais, pour revenir à notre sujet, Vindhyavāsa, qu'il ait été ou non un réformateur de l'école Sāṃkhya, fut certainement le compilateur d'un *Sāṃkhyaśāstra*, dont il avait reçu la substance de son maître Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa. Ce *Sāṃkhyaśāstra* est le traité en vers appelé les « Septante d'or », selon K'ouei-ki, dans les œuvres de qui, toutefois, il est attribué à Vārṣagaṇya, dont je vais maintenant parler.

Cet ouvrage est, dans mon opinion, le texte qui fut apporté en Chine en 546 A. D. et traduit par Paramārtha. La traduction chinoise est appelée le *Seng K'ia louen* (*Sāṃkhyaśāstra*) ⁽¹⁾ ou le *Kin ts'i che louen* (le traité des *Septante d'or*) ⁽²⁾. Or nous savons que les 70 (ou au moins 69) vers de la *Kārikā* sont l'œuvre d'Īcvarakṛṣṇa. Nous pouvons donc supposer que Vindhyavāsa était un autre nom d'Īcvarakṛṣṇa et qu'il écrivit à la fois les vers et le commentaire ⁽³⁾. Si nous sommes autorisés à aller jusque-là et à attribuer les vers et la prose à Īcvarakṛṣṇa, nous pouvons comprendre l'aisance des transitions entre les vers et le commentaire du texte chinois. De plus l'attaque dirigée contre le dogme bouddhique au § 8 serait très naturelle de la part du promoteur d'une action hostile. J'espère que mon hypothèse, quelque faible qu'elle puisse paraître maintenant, trouvera une confirmation dans quelque autre source. J'ajouterai seulement ici que le commentaire de la *kārikā* 70 (du texte chinois) mentionnait Vindhyavāsa comme un collaborateur de Pañcaçikha. Mais pour celui-ci il y a une variante.

Quant à Vārṣagaṇa, il est, selon toute probabilité, le même que le Vārṣagaṇya mentionné dans le Mahābhārata, l'auteur de l'ouvrage d'où sont tirées les deux citations du *Yogabhāṣya*, III, 52, et de la *Sāṃkhyatattvakaumudī*, 447. Mais je conserve Vārṣagaṇa ou Vṛṣagaṇa pour les raisons suivantes: Le chinois original est P'i-li-cha-kia-na ⁽⁴⁾ (dans Paramārtha), et Fa-li-cha ⁽⁵⁾, (dans K'ouei-ki) qui est traduit par « pluie ». Le premier, P'i-li-cha-kia-na, serait mieux restitué en Vṛṣagaṇa, quoiqu'il puisse être identifié avec Vārṣagaṇa ou Vārṣagaṇya. La version de K'ouei-ki dit: « Le chef de l'une des 18 sectes du Sāṃkhya se nommait Fa-li-cha (*i. e.* Varṣa), qui se traduit par « pluie ». Son parti était appelé « Pluie-troupe » (雨衆, *i. e.* Vārṣagaṇa ou Vārṣagaṇya). » K'ouei-ki plus loin fait de « Pluie-troupe » l'auteur d'un *Sāṃkhyaśāstra* et l'ennemi de

(1) 僧伽論.

(2) 金七十論.

(3) Tous les commentateurs japonais sont d'accord pour identifier Īcvarakṛṣṇa à Vindhyavāsa et le regardent comme l'auteur de la portion en vers. Pour le commentaire, ils l'attribuent à Vasubandhu.

(4) 毘梨沙伽那, en jap. Bi-ri-sha-ga-na.

(5) 伐里沙, 雨; jap. Bat-ri-sha.

Vasubandhu. Quoique son étymologie soit inexacte (1), il semble nous donner une lueur de vérité. Le Nāga, vivant dans une cabane au pied du Vindhya, le maître de Vindhyaṅgā, était appelé Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa, et son élève ou associé peut avoir été appelé un Vārṣagaṇya. Et le fait serait quelque chose comme ceci : le Vārṣagaṇya, c'est-à-dire Vindhyaṅgā, révisa ou récrivit l'ouvrage *Sāṃkhyācāstra*, qui nous est parvenu en chinois, constitué par la *Sāṃkhyakārikā* et son *Bhāṣya*; et ce Vindhyaṅgā était en réalité Īcvarakṛṣṇa, qui appartenait à la famille Kauçika (2) et qui fut l'abréviateur d'un livre plus étendu de Pañcaçikha contenant 60.000 vers d'après le texte chinois. L'identification des noms Vindhyaṅgā et Vārṣagaṇya résout ainsi la difficulté contenue dans l'ouvrage de K'oueï-ki.

A la fin du commentaire de la *Kārikā* § 70, il est dit qu'Īcvarakṛṣṇa abrégé l'ouvrage de Pañcaçikha et le réduisit à 70 vers; donc les vers 71 et 72 doivent être une addition postérieure. L'addition est très importante, car elle donne, dans le commentaire, la transmission de la doctrine de Kapila à Īcvarakṛṣṇa, qui est la suivante :

1. Kapila 迦毘羅.
2. Āsuri 阿修利.
3. Pañcaçikha 般 [遮] 尸迦, environ 1^{er} siècle ap. J.-C. (3).
4. Ho-kia (Garga ou Gārgya) 褐伽 (4).
5. Yeou-leou-k'ia (peut-être Ulūka; 優樓佉) (5).
6. Po-p'o-li 跋婆利.
7. Īcvarakṛṣṇa 自在黑, antérieur à 500 A. D.

Le nom dont la restitution présente la plus grande difficulté est Po-p'o-li, japonais : Bat-ba-ri. Il contient peut-être une méprise du copiste. Tous ceux qui sont familiers avec les ouvrages bouddhiques chinois savent que *p'o* est souvent

(1) Vṛṣa = taureau. Vārṣagaṇya n'est pas « pluie-réunion », mais « troupeau de taureaux ».

(2) 拘式, jap. Kō-siki. Cf. le commentaire chinois au § 70, vers la fin.

(3) Garbe, *S. Ph.*, 34.

(4) Jap. Kat-ka.

(5) Jap. U-rō-kia. Ce peut être *Voilhu* (-ka); cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 35. Il est mentionné comme un maître du Sāṃkhya par Gauḍapāda, au § 1 de son commentaire. D'après le vieux système de transcription, *Ulūka* est plus probable que *Voilhu* (-ka). Ce doit être une personne différente du fondateur du système Vaiçeika.

imprimé à tort pour 娑 *so* ou vice versa. Supposons que nous ayons ici cette méprise et en outre que *so-li* ait été mis pour *li-so*, par une interversion qui se présente fréquemment. Dans ce cas, nous obtenons Po-li-so qui peut être restitué en Varṣa ou Vārṣa, le nom du Nāga qui instruisit Vindhyavāsa, c'est-à-dire Īcvarakṛṣṇa.

Cette restitution donne l'ordre suivant : 1° Vṛṣagaṇa (ou Vārṣagaṇa) ; 2° Vindhyavāsa ou Vārṣagaṇya ou Īcvarakṛṣṇa, auteur du *Sāṃkhyācāstra* ou des *Septante d'or*.

Actuellement nous devons nous contenter de ce résultat qu'Īcvarakṛṣṇa a dû vivre avant 500 A. D., puisque son ouvrage, la *Sāṃkhyakārikā*, avec addition des deux derniers vers par une autre main, fut importé en Chine en 546 A. D. et traduit par Paramārtha (557-569), et nous rappeler qu'il est très probable qu'Īcvarakṛṣṇa est l'auteur de la partie en prose et le même que Vindhyavāsa, l'auteur du *Sāṃkhyācāstra*, qui fut contemporain de Vikramāditya et de Vasubandhu, lequel florissait dans les trois derniers quarts du ve siècle.

VIII. — VIE DE PARAMĀRTHA.

Paramārtha (1) (né en 499 A. D.), dont le nom est traduit en chinois par *Tchen-ti* (2), était un çramaṇa d'Ujjayinī (3) dans l'Inde occidentale, brahmane de naissance et portant le nom de famille de Bharadvāja (4). Il était encore appelé Kulanātha (5), qui est rendu en chinois par *Ts'in-yi* (6). Il était intelligent et adroit, instruit dans la littérature et dans l'art. Aimant les voyages, il courut toutes sortes de dangers en traversant des pays déserts. Il arriva finalement dans l'Inde du nord où il se fixa pour un temps.

A cette époque, l'empereur de Chine Wou-ti, de la dynastie Leang (502-556 A. D.) favorisait l'église bouddhique, qui prospéra en conséquence. Durant la période *ta-t'ong* (7) (535-546 A. D.), il envoya une mission au Magadha pour y chercher un savant bouddhiste et les textes originaux de l'école du Mahāyāna.

(1) 波羅末陀 Po-lo-mo-t'o. La Vie est écrite d'après les catalogues 開元錄 *K'ai yuan lou* et 貞元錄 *Tcheng yuan lou*.

(2) 真諦, litt. « Vérité réelle ».

(3) 優禪尼 Yeou-tch'an-ni.

(4) 頗羅墜 P'o-lo-t'o.

(5) 拘羅那陀 Kiu-lo-na-t'o. Dans d'autres ouvrages, ce nom est donné par erreur sous la forme Kiu-na-lo-t'o. Le *Catalogue de la période tcheng-yuan 貞元 新定釋教目錄*, compilé en 785-804 A. D., donne la lecture correcte. Cf. également Nanjio, *Catalogue*, appendice II, 104.

(6) 親依, « Refuge des parents ».

(7) 梁武帝大同年中.

Tchang-sseu (1) et les autres fonctionnaires qui composaient la mission se rendirent dans l'Inde, accompagnant un envoyé du Fou-nan (2) qui retournait dans son pays. La cour indienne accueillit leur requête et décida d'envoyer Paramârtha avec un grand nombre de livres officiels des bouddhistes et d'autres écoles. Paramârtha arriva à Nan-hai (3) le 15^e jour du 8^e mois de la 12^e année *ta-t'ong* (546 A. D.). Il mit ensuite deux ans à son voyage à la capitale. Kien-ye (aujourd'hui Nankin) (4), où il arriva au 8^e mois (intercalaire) de la 2^e année *l'ai-ts'ing* (5) (548 A. D.). L'empereur Wou-ti l'accueillit cordialement et lui assigna une résidence honorable dans le palais Pao-yun (6). Si désireux que fût ce souverain d'encourager la traduction des textes sacrés et la création d'une nouvelle littérature à l'imitation de la florissante époque des Ts'in (384-417 A. D.) et des Ts'i (479-502), il ne put venir à bout de cette entreprise à cause des révoltes continuelles qui bouleversaient l'empire. Le prêtre indien erra avec son trésor dans les provinces orientales jusqu'à ce que, en allant vers le sud, il arrivât au district de Fou-tch'ouen, dans le Hang-tcheou-fou (7), où le gouverneur du district, Lou Yuan-tchō (8), organisa pour lui un personnel de plus de vingt prêtres instruits, Pao-k'iong (9) et autres, pour l'aider dans sa traduction. Il commença la traduction du *Saptadaçabhūmiçāstra*; mais il en avait à peine achevé cinq volumes qu'il dut interrompre son travail à cause des troubles qui continuaient à sévir dans l'empire. La troisième année de la période *t'ien-pao* (11) (552 A. D.), il vint à T'ai (12) pour répondre à l'invitation du chef rebelle Heou King, qui l'entretint et lui donna de multiples marques de respect (13). A cette époque le

(1) 張 汜.

(2) 扶南, Cambodge.

(3) 南海, « la mer du Sud ». C'est là un nom général pour les îles malaisées et la péninsule, mais dans le cas présent, il s'agit d'une sous-préfecture de Canton, lat. 23° 07', long. 113° 15'.

(4) 建業.

(5) 太清.

(6) 寶雲.

(7) 富春; lat. 29° 58'; long. 119° 59'.

(8) 陸元哲.

(9) 寶瓊.

(10) 十七地論. Ce texte a été perdu. Cf. Nanjio, n° 1170.

(11) 天保三年. *T'ien-pao* n'est pas le nom d'une période des Leang et les éditions des Song, des Yuan et des Ming donnent 太寶年 *t'ai-pao-nien*, « dans les années *t'ai-pao* », sans indiquer le millésime exact. *T'ien-pao* était un nom de période adopté par les Ts'i septentrionaux; la première année *t'ien-pao* correspond à 550.

(12) 台州 T'ai-tcheou au Tchō-kiang; lat. 28° 54'; long. 121° 06'.

(13) L'empereur Wou-ti, qui l'avait mandé en Chine, mourut pendant la guerre, et son successeur, Kien-wen-ti, fut tué par 侯景 Heou King; ainsi à ce moment il n'y avait pas d'autre souverain que le chef de la rébellion.

bouddhisme avait grandement décliné en raison de la longue durée de la guerre et de la famine, et l'ordre n'était pas encore rétabli dans l'empire. Par bonheur Heou King fut tué par Tch'en Pa-sien ⁽¹⁾, ce guerrier qui devint plus tard empereur de la dynastie Tch'en. Paramārtha revint alors à Kin-ling (Nankin) où, dans le temple Tcheng-kouan-sseu, il commença avec ses élèves la traduction du *Suvarṇaprabhāsaśūtra* ⁽²⁾. Au second mois de la 3^e année du règne il se rendit à Yu-tchang ⁽³⁾ sur la rive S. du lac Po-yang ⁽⁴⁾, et ensuite à Sin-wou ⁽⁵⁾ et Che-hing ⁽⁶⁾. Ensuite, accompagnant Siao le *t'ai-pao* ⁽⁷⁾, il franchit les montagnes et séjourna à Nan-k'ang ⁽⁸⁾ dans le district de P'ing-kouo ⁽⁹⁾ où, jusqu'au 5 du 9^e mois, 557 A. D. ⁽¹⁰⁾, il termina la traduction du *Suvarṇaprabhāsaśūtra*. Sous les Leang il traduisit, dit-on, onze textes en 24 volumes, dont la plupart sont malheureusement perdus ⁽¹¹⁾. En 557 A. D. eut lieu un changement de dynastie pendant qu'il était encore à Nan-k'ang. Au 7^e mois de la 2^e année du nouveau règne (558 A. D.), il retourna à Yu-tchang et voyagea de nouveau dans les districts Lin-tch'ouan ⁽¹²⁾, Tsin-ngan ⁽¹³⁾ etc. Quoiqu'il réussit dans son entreprise de traduire les livres bouddhiques, il ne se plaisait nulle part. Il songeait donc à s'embarquer pour Laṅkasu ⁽¹⁴⁾ et n'attendait qu'une occasion favorable pour partir, mais les prêtres et les laïques ne voulurent pas se séparer de lui et le conjurèrent de rester plus longtemps avec eux. Il se rendit à leurs prières et demeura à Nan-yüe ⁽¹⁵⁾ où il révisa, de concert avec ses vieux amis, ses traductions précédentes. La 4^e année de la

(1) 陳霸先.

(2) 金陵府正觀寺.

(3) 金光明經. Celui-ci a été perdu; cf. Nanjio, nos 127, 130.

(4) 豫章.

(5) 鄱陽.

(6) 新吳, sous-préfecture du Yu-tchang, c'est-à-dire du Kiang-si; lat. 28° 41'; long. 115° 49'.

(7) 始興; lat. 25°; long. 113° 36'; dans 衡州 Heng-tcheou.

(8) 蕭太保; le *t'ai-pao* est le « premier tuteur ».

(9) 南康, sous-préfecture; lat. 25° 57'; long. 114° 54'.

(10) 平國縣.

(11) 紹泰三年丁丑, c'est-à-dire 永定元年丁丑.

(12) Quatre textes seulement sont venus jusqu'à nous; aux trois textes donnés par Nanjio, il faut ajouter le *Tarkasūtra* (no 1252). Cf. le *Catalogue de la période tcheng-yuan*, IX.

(13) 臨川, sous-préfecture de Fou-tcheou au Kiang-si; lat. 27° 57'; long. 116° 48'.

(14) 晉安, sous-préfecture de Fou-tcheou au Fou-kien; lat. 25° 25'; long. 119° 17'.

(15) 楞迦修, Birmanie.

(16) 南越, sous-préfecture près de Canton.

période *t'ien-kia*, sous le règne de l'empereur Wen-ti (1), les prêtres du temple Kien-yuan-sseu (2) à Yang-tou (3), nommés Seng-tsong, Fa-tchouen et Seng-jen (4), ainsi que les notables de la capitale, Kien-ye (Nankin), vinrent saluer leur vieux maître et ami, qui en fut très satisfait et leur fit, durant les années suivantes, des leçons sur le *Mahāyānasamṃparigrahasūtra* (5). Enfin il s'embarqua sur un petit bateau pour Leang-ngan (6), où il avait l'intention de transborder sur un vaisseau marchand plus grand et de faire voile pour l'Occident. Mais là, il en fut empêché par ses disciples qui ne voulaient pas se séparer de lui; en outre, le gouverneur du district, nommé Wang Fang-chō (7) le pria de rester pour le bien du peuple en général. Il vécut donc quelque temps dans ce port. Au 9^e mois de la 3^e année de son séjour (562 A. D.), il prit passage sur un bateau à destination de l'Occident, mais que les vents contraires obligèrent à retourner à Kouang-tcheou (8). Au 12^e mois, il débarqua à Nan-hai près de Canton et fut reçu par Ngeou-yang Wei (9), gouverneur de la province, qui lui demanda de résider dans le temple Tche-tche-sseu (10) et d'y exposer la loi. Il pensa alors que son destin (*karman*) était de rester en Chine et ne fit plus aucune tentative pour rentrer dans son pays. Il commença une série de leçons sur le *Mahārthadharmaparyayaçāstra*, le *Vidyāmātraçāstra* (11) etc., pour Tche-k'ai (12) et d'autres. A la mort du gouverneur, son héritier Ho (13) devint son protecteur et lui demanda de continuer son œuvre. Il le fit jusqu'au 6^e mois de la 2^e année de la période *kouang-l'ai* (14) (568 A. D.), où il se dégoûta complètement du monde et tenta de se suicider sur la montagne du

(1) 文帝天嘉四年.

(2) 建元寺.

(3) 楊都, auj. Yang-tcheou-fou; lat. 32° 21'; long. 119° 15'.

(4) 僧宗, 法准, 僧忍.

(5) 攝大乘論 (Nanjio, Catalogue, n° 1183).

(6) 梁安郡. Je ne puis trouver de quel lieu il s'agit. Peut-être est-ce un district englobant Macao, où les anciens 高梁 Kao-leang et 海安 Hai-ngan étaient situés; ou peut-être est-ce l'actuel 新安 Sin-ngan au Kouang-tong, lat. 22° 36', long. 114° 04'; ce doit être en tout cas dans cette région.

(7) 王方奢 Wang Fang-chō, ou 王万奢 Wang Wan-chō selon le *K'ai yuan lou*.

(8) 廣州, région de Canton.

(9) 歐陽頰 Ngeou-yang Wei.

(10) 制旨寺, auj. 光孝寺 Kouang-hiao-sseu. M. Nanjio et moi avons visité le temple dans l'espoir d'y trouver quelque manuscrit ayant échappé à la destruction, mais n'avons rencontré aucun prêtre qui s'intéressât à ces questions.

(11) 廣義法門經 (n° 587); 唯識論 (n° 1239).

(12) 智愷.

(13) 紇.

(14) 光太二年.

Nord à Nan-hai (1). En l'apprenant, son disciple Tche-k'ai se rendit aussitôt auprès de lui, ainsi qu'une foule de prêtres et de laïques. Le gouverneur envoya des hommes pour le garder et lui demanda de résider dans le temple Wang-yuan-sseu (2).

Tandis que ses disciples nourrissaient l'espoir de le conduire à la capitale Kien-ye, il tomba malade, la première année de la période *t'ai-kien* (569 A. D.) (3). Ses dernières instructions furent écrites et confiées à son disciple Tche-hieou (4), et le vénérable maître mourut le 11 du premier mois, à midi, âgé de 71 ans. Le lendemain eut lieu l'incinération et, le 13, une pagode fut élevée en son honneur à Tch'ao-t'ing (5). Ce même jour ses disciples Seng-tsong, Fa-tchouen, etc. (6), regagnèrent leur pays dans le Nord, emportant avec eux les ouvrages de leur maître. Durant les 13 ans de sa vie qui appartiennent à la dynastie Tch'en (557-569 A. D.), il produisit 38 textes en 118 volumes; 28 de ces textes existent encore (7). Parmi eux se trouve la traduction de la *Sāṃkhyakārikā*. Les textes originaux qui n'avaient pas encore été traduits — feuilles de palmier, etc. — montaient à 240 liasses. S'ils avaient été traduits en chinois, nous pourrions avoir 20.000 volumes, selon l'estimation de ses élèves. Ce qui fut traduit n'était qu'un fragment du tout, quelques-unes seulement des liasses des textes originaux. L'enseignement de Paramārtha était varié; mais la doctrine qu'il regardait comme la plus importante et qu'il professait lui-même était l'idéalisme enseigné dans le *Mahāyānasamparigrahaçūtra* d'Asaṅga (8). La diffusion du système d'Asaṅga en Chine est due en grande partie à Paramārtha et à ses disciples directs. Dans sa vie quotidienne, il passe pour avoir été simple et content de peu. Même dans les froides nuits d'hiver il ne portait pas de vêtement épais. Un jour ses disciples le trouvèrent au milieu de la nuit tremblant de froid; souvent ils le couvrirent d'une épaisse couverture qu'il rejetait de son lit chaque fois qu'il s'éveillait. Son enseignement de la Loi était d'une inspiration très élevée. Un jour son disciple Tche-k'ai l'entendit pousser trois soupirs d'impatience sans cause apparente et lui en demanda la raison. Il répondit : « Votre sincère dévouement à la Loi vous rend digne de la fonction sacrée de sa transmission. Mais hélas ! le temps n'est

(1) 北山. Cette colline doit être ou le 無極台 Wou-ki-t'ai ou le 觀音山 Kouan-yin chan, qui sont au nord de la ville de Canton.

(2) 王園寺, aussi dans les environs du 光孝寺 Kouang-hiao-sseu.

(3) 太建.

(4) 智休.

(5) 潮亭.

(6) 僧宗, 法准.

(7) Cf. le *Catalogue* de Nanjio, p. 424.

(8) Cf. *supra*, p. 63, n. 5.

pas encore venu de propager la Loi. Le projet que j'avais formé en venant ici ne sera jamais réalisé, et c'est pourquoi je soupire.» Il indiqua du doigt le Nord-Ouest et dit : « Dans cette direction est un grand royaume, qui n'est ni très près ni très loin. C'est là que nous pourrons propager notre loi dans la vie à venir. Quant à présent, nous ne pouvons nourrir l'espoir de voir la prospérité de la Loi. »

Il y eut à cette époque un prince royal qui vint d'Ujjayinī apporter à son savant compatriote quelques textes originaux et traduire avec lui. Ce fut peut-être la seule marque de sympathie qu'il reçut de sa patrie durant son séjour de 23 ans en Chine, où il mena presque sans cesse une vie errante, à cause des troubles continuels qui désolaient ce pays. Il n'eut pas de succès dans sa mission de prêcher la paix, mais sa carrière de traducteur fut très brillante.

LES NEUF NEUVAINES .

DE LA DIMINUTION DU FROID .

PAR M. EDOUARD CHAVANNES

Membre de l'Institut

Dans son remarquable ouvrage sur les usages populaires de Péking (1), M. W. Grube a signalé une coutume relative à la période de neuf fois neuf jours que les Chinois comptent après le solstice d'hiver. A l'occasion de cette période, en effet, on trace ce qu'on appelle des « Tableaux de la diminution graduelle du froid pendant les neuf neuvaines » 九九消寒之圖. Le spécimen reproduit par M. Grube nous offre neuf groupes de neuf cercles; chaque jour on oblitère un des cercles, et, lorsqu'on est arrivé à la fin du tableau, l'hiver a fait place au printemps.

Parmi les monuments conservés dans la forêt des stèles à Si-ngan-fou, il s'en trouve un qui se rapporte à la même coutume. Comme on peut le voir sur la planche ci-jointe, les neuf neuvaines fournissent matière à autant de petits dessins qui les caractérisent; un quatrain en vers de sept syllabes commente chaque vignette. Dans le centre est figuré un vase avec un rameau de prunier (*meï*) chargé de neuf bouquets de neuf corolles: « Au solstice d'hiver, dit le *Je hia kieou wen k'ao* cité par M. Grube, les gens dessinent les contours d'une branche de prunier avec quatre-vingt un pétales. Chaque jour on peint un de ces pétales en couleur; quand on est au bout, les neuf neuvaines sont terminées et le printemps bat son plein. » Au-dessous de cette image, on en voit une autre: une chèvre porte sur son dos un vase d'où s'échappent des flammes; elle est accompagnée de trois jeunes garçons dont l'un a sur l'épaule un étendard, tandis qu'un autre frappe des cymbales et que le dernier joue de la flûte. Il est vraisemblable qu'ici le mot 羊 *yang* « chèvre » est l'équivalent du mot 陽 *yang* qui désigne le principe de chaleur et de vie; mais je n'ai pu trouver l'explication intégrale du rébus.

(1) Wilhelm Grube, *Zur Pekinger Volkskunde*, Berlin, 1901, p. 87-88.

九九消寒之圖



九氣消寒之苗蓋取安靜之卷微陽
之意然消息盈虛固有自然之數而
扶陽抑陰聖人未嘗不致意焉是以
孔子傳易則曰復其見天地之心乎
傳彖則曰先天以至日閉關商旅不
行后不省方誠以復者一陽之生九
為陽之數也陽始生而不培養則不
能順天道矣培養至於九則陽數
極而君子之道長矣孔子講法孔子
体先王順天之意遂命王繪圖仍于
一畫之上勉成一德以寓求贊造化
之微旨而彊致扶陽抑陰之深意也
與有志於順天道者是一覽云

大明弘治紀元歲戊申秋七月上浣
之吉

秦藩宗室青陽子跋



La stèle que nous reproduisons fut gravée en l'année 1488 par un membre de la maison impériale des Ming; ce prince avait pour apanage le pays de Ts'in, c'est-à-dire le Chàn-si, et c'est ce qui nous explique que la pierre soit actuellement à Si-ngan-fou. L'existence de ce monument prouve donc, d'une part que l'usage relevé de nos jours à Péking par M. Grube est ancien et était déjà en vigueur à la fin du xve siècle, d'autre part qu'il est fort répandu puisque nous le retrouvons aussi bien à Si-ngan-fou que dans la capitale moderne de la Chine.

Il serait assez puéril de croire qu'une coutume aussi invétérée et aussi générale fût affaire de simple fantaisie; elle doit se fonder sur quelques vieilles croyances qui ont survécu, plus ou moins inconscientes, jusqu'à maintenant. La notice placée au bas de notre estampage me paraît fournir à ce sujet quelques indications utiles: Le solstice d'hiver est l'époque où le principe *yang*, qui s'était jusqu'ici retiré de plus en plus devant le principe *yin*, commence à reprendre l'avantage; 9 est le nombre qui correspond au *yang*, et le carré de 9, c'est-à-dire 81, est la perfection du *yang*; ainsi c'est après 81 jours que le *yang* aura pris tout son essor et que le printemps épanoui célébrera son triomphe. L'homme sage cherche à se conformer aux lois naturelles qui viennent du ciel; il suit donc pas à pas le développement du *yang* et le favorise par la diligence qu'il met à l'observer. Telle est l'origine des tableaux au moyen desquels on note la diminution graduelle du froid pendant les neuf neuvaines.

Cette conception singulière peut s'expliquer par la psychologie, s'il est vrai que toute métaphysique ne soit qu'un état d'âme. Les Chinois sont un peuple d'agriculteurs; ils se sont, dès les temps reculés, intéressés aux diverses phases par lesquelles passent les plantes et les bêtes au cours de chaque révolution annuelle; tout un cycle de leur plus ancienne littérature se compose de calendriers ruraux. A rester ainsi en communion constante avec les champs, leur esprit en a contracté certaines dispositions secrètes; ils ont acquis un instinct sûr et profond de la vie des choses, et on remarque dans leur poésie un sentiment très vif de la nature. Bien plus, ce sol qu'ils cultivent, ils ont fini par s'identifier en quelque sorte avec lui; ils le sentent s'éveiller lentement du long sommeil de l'hiver et tressaillir à la première approche des tièdes effluves printanières; ils entendent sourdre les mille énergies cachées qui font monter la sève aux branches des arbres et qui fécondent les germes dans le sein de la grande mère nourricière de tous les êtres; ils vibrent à l'unisson de la force créatrice qui soulève le monde. L'agriculture prend donc à leurs yeux un caractère auguste et sacré; elle est la coopération de l'homme avec le Ciel et avec la Terre; c'est pourquoi, au début du renouveau de l'année, elle entoure de sa vigilante sollicitude les progrès d'abord presque insensibles de l'activité universelle pendant les neuf neuvaines qui suivent le solstice d'hiver. Rien n'est plus instructif qu'une coutume populaire; elle est comme le geste héréditaire dans lequel se trahit une habitude intellectuelle d'une nation. C'est ainsi que le petit monument que nous étudions a ses racines dans quelques-unes des tendances fondamentales de l'âme chinoise.

TABLEAU DE LA DIMINUTION DU FROID PENDANT LES NEUF NEUVAINES (1).

Première neuvaine.

Pour la première fois le *yang* se met à remuer et répond au *houang-tchong* (2).

Dans la broderie on ajoute une nouvelle aiguillée de fil (3).

C'est la diminution et la fin pour le *yin* qui est épuisé (4); le froid commence à se dissiper.

Les fleurs du prunier (*mei*) et la couleur de la neige sont toutes deux en abondance (5).

梅 剝 刺 一 一
花 盡 綉 陽 九
雪 窮 新 方
色 陰 添 動
兩 寒 一 應
溶 始 線 黃
溶 散 工 鐘

Deuxième neuvaine.

Le vent glacial qui fait frissonner vient en rasant la terre.

Les fleurs d'eau (6) sont une parure qui rend comme du jade les pavillons et les terrasses.

(1) Nous traduirons d'abord les neuf quatrains qui accompagnent les dessins. La première neuvaine est en bas, à gauche : de ce point de départ, on remonte graduellement jusqu'à la quatrième neuvaine ; la cinquième neuvaine est au-dessus du vase contenant une branche de prunier ; les quatre dernières neuvaines sont à droite et se succèdent de haut en bas. — Nous traduirons ensuite la notice qui occupe le bas de la planche. — Les dimensions de l'estampage sont en centimètres 85 × 40.

(2) Le *houang-tchong* est le premier des douze tuyaux sonores ; il correspond au onzième mois qui est le début astronomique de l'année puisqu'il est le mois où se trouve le solstice d'hiver. D'après Sseu-ma Ts'ien (trad. fr., t. III, p. 304-305), le nom de *houang-tchong* 黃鐘 signifierait que l'influence du *yang* frappe du talon (踵, équivalent phonétique de 鐘) les sources jaunes (黃泉) pour prendre son élan et remonter du séjour des morts vers la surface de la terre.

(3) Dans la première neuvaine qui suit le solstice d'hiver, les jours commencent à grandir et déjà la femme qui brode y voit clair assez longtemps pour pouvoir ajouter une nouvelle aiguillée à sa tâche quotidienne. Le petit tableau de notre estampage représente une maison à la fenêtre de laquelle est assise une brodeuse.

(4) Au solstice d'hiver, le principe *yin* est épuisé ; tandis qu'il n'avait jusqu'ici fait que croître, il va maintenant s'amoinrir et disparaître.

(5) Les fleurs blanches du prunier et la neige blanche couvrent la campagne.

(6) Les fleurs d'eau sont les fleurs étoilées que forme le givre.

De la bouteille d'argent on verse le vin et on chante (la chanson des vêtements en) fil d'or (1).

Qui se plaindra que l'homme qui est parti pour le service militaire n'est pas encore revenu (2) ?

誰 銀 水 凜 二
嘆 瓶 花 凜 九
征 注 粧 寒
人 酒 就 風
尙 歌 玉 刮
未 金 樓 地
回 縷 臺 來

Troisième neuvaine.

Les plumes de l'oie sauvage (3), qui les a coupées pour qu'elles voltigent en remplissant tout le ciel ?

(1) La poésie des vêtements en fils d'ors 金縷衣 est la dernière dans le recueil des trois cents poésies de l'époque des T'ang ; elle a été composée par la dame Tou Ts'ieou-niang 杜秋娘 ; cette femme épousa, à l'âge de quinze ans, un certain Li Yi 李錡, qui, en l'année 807, se révolta et fut décapité ; elle entra alors dans le harem de l'empereur Hien-tsong et y jouit d'une grande faveur. A la mort de ce souverain (820), l'empereur Mou-tsong (821-824) la nomma tutrice de son sixième fils qui avait le titre d'héritier présomptif ; quand ce jeune prince fut privé de son rang, elle fut renvoyée dans son pays. La poésie des vêtements en fil d'or, qu'elle écrivit lorsqu'elle était femme de Li Yi, est une invitation à cueillir la jeunesse pendant qu'il en est temps ; en voici le texte :

勸 君 莫 惜 金 縷 衣
勸 君 惜 取 少 年 時
花 開 堪 折 直 須 折
莫 待 無 花 空 折 枝

« Je vous invite à ne point épargner les vêtements en fil d'or (c'est-à-dire à jouir du luxe que vous pouvez avoir) ;

Je vous invite à profiter du temps de votre jeunesse ;

C'est quand la fleur est épanouie qu'elle mérite d'être cueillie et qu'il la faut aussitôt cueillir ; N'attendez pas qu'il n'y ait plus de fleurs pour cueillir inutilement des branches. »

(2) C'est vraisemblablement à cette époque de l'année que les hommes qui ont été appelés au service militaire sont licenciés et rentrent dans leurs foyers ; on n'a donc plus à regretter leur absence. L'estampage nous montre ici un voyageur qui revient dans sa famille et qui salue une personne venue à sa rencontre ; derrière lui est un domestique qui porte ses paquets aux deux bouts d'un bâton.

(3) C'est-à-dire les flocons de neige.

Leur blancheur recouvre le village solitaire et le chemin qui s'en éloigne s'amincit (1).

On peut envier Yuan Ngan (2) qui conserva avec fermeté sa résolution ;

A Lo-yang, couché noblement, il avait fermé le treillis qui lui servait de porte.

洛	堪	白	鵝	三
陽	羨	覆	毛	九
高	袁	孤	誰	
臥	安	村	剪	
掩	堅	去	滿	
柴	守	路	天	
扉	志	微	飛	

Quatrième neuvaine.

Les pies d'hiver devant le bord du toit jacassent dans le vent du soir.

Les fleurs du prunier (*mei*), gage du printemps, nous réjouissent par la première annonce (qu'elles nous en donnent).

Les tiges du saule revêtent une couleur d'or (3).

Tout cela dépend de l'œuvre créatrice accomplie par le Ciel et par la Terre.

都	柳	梅	寒	四
屬	條	花	鵲	九
乾	變	春	當	
坤	作	信	簷	
造	黃	喜	噪	
化	金	先	晚	
功	色	通	風	

(1) Le chemin couvert de neige n'est plus qu'une piste à peine frayée.

(2) On trouvera la biographie de Yuan Ngan 袁安, mort en 92 ap. J.-C., dans le chapitre LXXV du *Heou han chou*. Une note de la première page de ce chapitre nous rappelle l'anecdote à laquelle il est fait allusion ici : « Le traité sur les anciens sages de Jou-nan (auj. préfecture de Jou-ning, prov. de Ho-nan) dit : En ce temps il y eut une neige abondante qui s'accumula sur la terre à plus de dix pieds de hauteur. Le préfet de Lo-yang sortit en personne pour faire une tournée d'inspection. Il vit que devant chaque demeure les gens avaient déblayé la neige pour sortir : il y en avait qui mendiaient de la nourriture. Arrivé devant la porte de Yuan Ngan, il n'y vit aucun chemin d'accès : il pensa que (Yuan) Ngan était mort et ordonna qu'on déblayât la neige ; ayant franchi le seuil, il vit (Yuan) Ngan qui gisait couché et lui demanda pourquoi il n'était pas sorti. (Yuan) Ngan répondit : « Par cette neige abondante les hommes sont tous affamés : il ne convenait pas que je m'adressasse aux hommes (en d'autres termes, au risque de périr de faim lui-même, il n'a pas voulu sortir pour demander des aliments dont d'autres pouvaient avoir besoin). » Le préfet l'estima vertueux et le recommanda pour sa piété filiale et son désintéressement ». — Sur l'estampage on voit Yuan Ngan couché dans sa maison.

(3) Sur l'estampage, on voit une maison entourée de saules aux branches retombantes et de pruniers en fleurs ; à droite vole une pie.

Cinquième neuvaine.

Les saules agitent leur couleur d'or qui n'est pas encore complètement déployée ;

Les gages de printemps viennent en se succédant et remplissent toutes les régions.

Le peuple aux cheveux noirs dans les dix mille principautés chante les jours de Chouen (1) ;

Bien plus on entend à la porte des villages et dans les ruelles s'élever (le refrain de) la route fréquentée (2).

更萬春柳五
聞國信搖九
閭黎傳金
巷民來色
起歌滿未
康舜分全
衢日區舒

Sixième neuvaine.

L'haleine tiède du vend T'iao (3) pénètre dans la coupe de vin parfumé de poivre (4) ;

Le plat âcre (5) (originaire) du pays de Tch'ou procure le parfum à la bouche.

(1) C'est-à-dire l'âge d'or de l'époque où régnait l'empereur Chouen.

(2) « Quand l'empereur Yao, dit Lie-tseu 列子, eut gouverné le monde pendant cinquante ans, il revêtit un déguisement et alla se promener sur une route fréquentée 康衢 ; il entendit des enfants qui chantaient ce refrain :

Ce qui nous fait exister, nous la multitude du peuple.
Ce n'est pas autre chose que votre perfection ;
Inconsciemment et sans le savoir,
Nous nous conformons au modèle de notre empereur.

(Cf. Legge, *C. C.*, vol. IV, prolég., p. 13).

(3) Dans la théorie des huit vents, le vent T'iao 條風 est le troisième et correspond au premier mois de l'année. Cf. Sseu-ma Ts'ien, trad. fr., t. III, p. 302 n.

(4) Voyez dans le dictionnaire chinois-français de Couvreur (au mot 椒) les textes relatifs à l'usage du poivre le premier jour de l'année.

(5) Ce plat âcre est le plateau sur lequel on présentait le poivre.

L'hirondelle bariolée est suspendue au haut des airs et le jour clair se prolonge.

Ce qui reste du froid s'évanouit et disparaît ; on se trouve sous l'influence du *yang* printanier.

餘彩楚條六
寒燕地風九
消高辛吹
盡懸盤煖
屬清適入
春晝口椒
陽永香觴

Septième neuvaine.

La police n'interdit rien (1) ; la nuit est pleine de rumeurs ;

Les perches enflammées s'élèvent dans les airs et la lune est brillante.

Dans le monde prospère règne une grande paix ; il y a beaucoup de signes d'heureux augure ;

La joie des dix mille familles se répand sans limites.

萬盛火金七
家世樹吾九
歡太凌不
樂平空禁
浩多月夜
無景有喧
涯象華譁

Huitième neuvaine.

L'humidité accumulée vient à peine de se dissiper ; les paysages et les êtres sont dans toute leur fraîcheur ;

(1) L'estampage nous montre ici une maison couverte de lanternes et des enfants portant des lanternes. C'est en effet pendant la septième neuvaine qu'a lieu la grande fête des lanternes, le 15 du premier mois. Pendant ces réjouissances, la police 金吾 laisse toute liberté à la foule.

Les fleurs des pêchers ne sont pas encore épanouies ; les saules sont couverts de buée.

A partir de ce moment, les laboureurs savent que le printemps est arrivé. Dans la campagne (1) on ouvre par le labour des champs de cent arpents.

南 農 桃 積 八
畝 人 花 潤 九
耕 自 未 纔
開 此 吐 消
百 知 柳 景
畝 春 含 物
田 及 烟 鮮

Neuvième neuvaine.

Les pêchers et les pruniers (li) qui remplissent les jardins rivalisent de grâce et de nouveauté ;

Les papillons enfarinés et les abeilles jaunes vont et viennent sans cesse.

Par le sentier brunâtre et dans le vent oriental les cavaliers qui partent en voyage s'éloignent.

On sait avec certitude que c'est maintenant le printemps pour les hommes comme pour la nature.

信 紫 粉 滿 九
知 陌 蝶 園 九
人 東 黃 桃
與 風 蜂 李
物 遊 往 鬪
皆 騎 復 粧
春 遠 頻 新

(1) 南 畝, littéralement « les arpents méridionaux » ; c'est une expression toute faite qui désigne la campagne cultivée.

(NOTICE PLACÉE AU BAS DE LA STÈLE).

Le tableau du froid diminuant pendant les neuf neuvaines comporte l'intention d'être calme pour nourrir le principe *yang* qui est faible (1). En effet, la diminution et l'augmentation, le plein et le vide ont des lois numériques naturelles ; or, aider le *yang* et réprimer le *yin*, c'est ce qui n'a jamais cessé d'être l'objet des préoccupations de l'homme saint. C'est pourquoi K'ong-tseu, dans son traité sur les sens des hexagrammes (2), dit : « Dans (l'hexagramme) *fou* (3), ne voyons-nous pas — le cœur du Ciel et de la Terre (4) ? » Et, dans son traité sur le symbolisme des hexagrammes (5), il dit : « Les anciens rois, au solstice d'hiver, fermaient les passes ; les caravanes de marchands ne circulaient plus ; les princes n'inspectaient plus le territoire (6). » En vérité, (K'ong-tseu) considèrerait (l'hexagramme) *fou* comme la naissance du *yang* à son début. — Neuf est le nombre qui correspond au *yang*. Quand le *yang* vient de naître, si on ne l'augmente et ne l'entretient pas, alors on ne peut se conformer à la voie céleste ; si on l'augmente et si on l'entretient jusqu'à la complétion de neuf fois neuf, alors le nombre du *yang* est à son apogée et la voie du sage grandit. — Pour moi donc, récitant et prenant pour règle (les enseignements de) K'ong-tseu, j'ai exprimé sous une forme matérielle (7) l'idée des anciens rois qui se conformaient au Ciel ; j'ai ordonné alors à un artiste de dessiner des tableaux ; en outre, au-dessus de chaque image, je me suis efforcé de faire un quatrain pour y déposer ma volonté secrète de contribuer à l'œuvre créatrice et transformatrice, et j'ai employé toute mon énergie à réaliser mon intention profonde d'aider le *yang* et de réprimer le *yin*. J'espère fournir ainsi à ceux qui sont résolus à se conformer à la voie céleste quelque chose qui sera digne d'un de leurs regards.

Sous la grande dynastie Ming, pendant la période *hong-tche*, l'année *wou-chen* (1488), en un jour faste de la première décade du septième mois, cette notice a été écrite par Ts'ing-yang-tseu, membre de la famille impériale, prince feudataire de Ts'in.

Sceau du roi Hong-cheou (8).

(1) Cette phrase prouve que le tableau est destiné à permettre aux hommes d'être dans des dispositions qui favorisent l'éclosion et le développement du principe *yang*.

(2) 傳象, titre d'un appendice du *Yi king* attribué à Confucius.

(3) *Fou* est le nom du 24^e hexagramme qui correspond au 11^e mois, c'est-à-dire à l'époque du solstice d'hiver.

(4) Cf. Legge, *S. B. E.*, vol. xvi, p. 233.

(5) 傳象, autre appendice du *Yi king*.

(6) Legge, *S. B. E.*, vol. xvi, p. 297. Le passage se rapporte aussi à l'hexagramme *fou*.

(7) 體一體.

(8) Les caractères sigillaires se lisent : 弘壽王之圖書. « Roi Hong-cheou » est vraisemblablement un titre qui désigne Ts'ing-yang-tseu, prince de Ts'in.

NOTES SINOLOGIQUES

PAR M. EDOUARD CHAVANNES

Membre de l'Institut

I

L'ITINÉRAIRE DE KI-YE

L'itinéraire de Ki-ye 繼業 a été traduit une première fois par M. Schlegel dans les *Mémoires du Comité sinico-japonais* (t. XXI, 1893, pp. 35-64), et récemment par M. Edouard Huber dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (t. II, 1902, p. 256-259). J'en avais moi-même fait une traduction que le consciencieux travail de M. Huber a rendue inutile. Je me bornerai à publier ici quelques notes qui peuvent éclaircir certains passages de ce texte.

La relation de Ki-ye est insérée dans le chapitre 1 du *Wou tch'ouan lou* 吳船錄 (réimprimé dans la collection *Tche pou tsou tchai ts'ong chou* 知不足齋叢書, où il fait partie de la 18^e section; Bibliothèque nationale, nouv. fonds chinois, n° 912, tome xxxv) (1). L'auteur de cet opuscule, Fan Tch'eng-ta 范成大, raconte le voyage qu'il fit, en l'année 1177, pour se rendre de Tch'eng-tou 成都 (province de Sseu-tch'ouan) à Sou-tcheou 蘇州 (province de Kiang-sou); comme cette dernière ville avait été autrefois la capitale de l'ancien état de Wou 吳, et que l'itinéraire fut accompli presque constamment en bateau, ce récit a donc été intitulé *Wou tch'ouan lou*, c'est-à-dire « Récit d'une navigation (pour aller) dans (le pays de) Wou ».

Au cours de ce trajet, Fan Tch'eng-ta s'arrêta dans la sous-préfecture de Ngo-mei 峨眉 (province de Seu-tch'ouan), et monta sur la célèbre montagne Ngo-mei consacrée au culte de Samantabhadra (普賢). A peu de distance au nord, il visita le temple du Cœur de bœuf 牛心寺; dans cette localité avait

(1) De ce chapitre du *Wou tch'ouan lou*, la relation de Ki-ye a passé dans le *W'en hien t'ong k'ao* de Ma Touan-lin (chap. 338) et dans le *Yuan kien lei han* (chap. 238).

séjourné, au VII^e siècle de notre ère, l'ermite taoïste Souen Sseu-miao 孫思邈, qui, dit-on, faisait encore cinq cents ans plus tard de fréquentes apparitions dans ces montagnes. Puis, vers la fin du X^e siècle, un religieux bouddhiste, nommé Ki-ye 繼業, avait fixé là sa résidence et y avait construit un temple. Ce Ki-ye avait été en Inde, et, comme les notes qu'il avait rédigées étaient peu connues du public, Fan Tch'eng-ta les reproduisit dans son propre récit; elles nous sont ainsi parvenues.

C'est la deuxième année *k'ien-tō* (964), au dire du *Wou tch'ouan lou*, que trois cents çramanas, parmi lesquels Ki-ye, reçurent la mission de se rendre en Inde. Ki-ye partit de Kiai 階, qui est aujourd'hui la préfecture secondaire de ce nom, au sud de la province de Kan-sou, sur la rive gauche du Hei-chouei Kiang 黑水江. De là il se rendit à Ling-wou 靈武 qui était dans le voisinage de la ville actuelle de Ning-hia 寧夏. Il paraît fort extraordinaire au premier abord que le pèlerin ait pris cette direction, car, pour aller de Kiai-tcheou à Leang-tcheou 涼州 où nous le trouvons ensuite, la voie directe passait par Lan-tcheou 蘭州, et non par Ning-hia qui est beaucoup trop au nord. La solution de cette difficulté me paraît être fournie par un passage du *Song che* 宋史 (chap. 492, p. 180) qui est ainsi conçu : « La quatrième année *k'ien-tō* (966), le préfet de Si-leang, Tchō-pou-ko-tche, adressa un rapport à l'empereur pour dire que deux cents Houei-hou (Ouïgours) et plus de soixante religieux chinois, étaient venus du district de Cho-fang et avaient été pillés par les tribus (du territoire de Leang-tcheou). Les religieux ayant dit qu'ils voulaient aller en Inde pour y prendre des livres sacrés, (le préfet) les avait envoyés sous escorte à Kan-tcheou » 乾德四年知西涼府折逋葛支上言有回鶻二百餘人漢僧六十餘人自朔方路來爲部落劫略僧云欲往天竺取經並送達甘州. Cette caravane de plus de deux cent soixante personnes, au nombre desquels étaient des religieux chinois qui se rendaient en Inde, doit être celle des trois cents çramanas dont parle le *Wou tch'ouan lou*. Elle venait du Cho-fang, c'est-à-dire que les Ouïgours, qui y étaient en majorité, étaient partis de la région située au nord de Ning-hia; on comprend donc que Ki-ye et ses compagnons chinois aient dû aller à Ning-hia pour se joindre à eux. On pourrait objecter à cette explication que, la date du décret qui ordonnait à Ki-ye et à ses compagnons de partir étant de l'année 964, et le rapport du préfet de Leang-tcheou étant de 966, il n'y a pas nécessairement identité entre les deux caravanes; mais, à vrai dire, la date de 964 me paraît suspecte; dans le *Song che*, en effet, on ne relève en 964 aucune mention de l'importante mission à laquelle Ki-ye fut attaché; en 966 au contraire, il est parlé par deux fois (chap. 2, p. 2^o et chap. 490, p. 1^o et v^o) de cent cinquante-sept religieux à qui l'empereur remit des subsides et des lettres patentes pour se rendre en Inde (cf. *Les inscriptions chinoises de Bodh-gayâ*, p. 45 du tirage à part); ces pèlerins suivirent la route même qui est indiquée dans l'itinéraire

de Ki-ye (1) ; il est bien difficile de ne pas admettre que Ki-ye était l'un d'entre eux. Je crois donc qu'il faut reporter à l'année 966 la date du départ de Ki-ye, que la caravane dont il faisait partie est celle-là même dont il est parlé dans le rapport du préfet de Leang-tcheou, et que, de cette manière, se trouve expliqué le singulier détour qu'il fit en se dirigeant d'abord sur Ning-hia.

A partir de Ling-wou (près de Ning-hia), l'itinéraire devient plus facilement intelligible : Leang-tcheou, Kan-tcheou, Sou-tcheou, Koua-tcheou, Cha-tcheou, Hami, Tourfan, Karachar se succèdent dans l'ordre où ils durent être effectivement traversés. Après Karachar, la relation énumère Yu-t'ien 于阗, Sou-lei 疎勒 et Ta-che 大石 ; la ville de Ta-che 大石城, dit le *Tang chou* (chap. 43 b, p. 14 v°) « est aussi appelée Yu-tchou 于祝, ou encore arrondissement de Wen-sou 温肅州 » ; elle correspond donc à la ville actuelle d'Aksou (cf. St. Julien, *Mélanges de géographie asiatique*, p. 17, et mes *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 9). Je crois par conséquent qu'il y a lieu de considérer ici le texte de la relation comme inexact ; il faut admettre que, après avoir quitté Karachar, Ki-ye arriva à Ta-che (Aksou), puis à Sou-lei (Kachgar) et enfin à Yu-t'ien (Khoten).

Pour atteindre le Cachemire, Ki-ye passa par le royaume de Pou-lou 布路. D'après le *Tang chou* (chap. 221, b, p. 4 r°), le royaume de Pou-lu 勃律 est aussi appelé Pou-lou 布露 : or, le petit Pou-lu, que j'ai identifié avec la vallée de Gilgit (*Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 129, n. 2, et p. 149-154), était sur une des routes les plus fréquentées par les pèlerins chinois qui voulaient se rendre au Cachemire ; aussi en est-il fait souvent mention dans les récits de ces voyageurs. Le Pou-lou de Ki-ye, c'est le Po-louen 波倫 de Tche-mong, le Po-lou-lei 鉢盧勒 de Song-yun, le Po-lou-lo 鉢露羅 de Hiuan-tsang ; c'est cette vallée de Gilgit dans laquelle on débouchait nécessairement quand on sortait du Wakhân pour aller au Cachemire (cf. *Voyage de*

(1) D'après le *Song che*, chap. 490, p. 1 r° et v°, ils passèrent par Kan-tcheou, Cha-tcheou, Yi-tcheou (Hami), Sou-tcheou (ces deux derniers termes sont intervertis, et il faut placer Sou-tcheou avant Hami), puis par Yen-ki (Karachar), K'ieou-tseu (Koutcha), Yu-t'ien (Khoten), et enfin Ko-lou 割祿 ; ce dernier pays n'est mentionné nulle part ailleurs ; peut-être faut-il l'identifier avec Tach-kourgane ; mais c'est là une pure hypothèse. Les pèlerins de 966 visitent ensuite le Pou-lou-cha 布路沙, le Kia-che-mi-lo 加濕彌羅 (Cachemire), et d'autres royaumes. L'itinéraire de Ki-ye mentionne successivement les pays de Pou-lou 布路, de Kia-che-mi-lo 伽濕彌羅 (Cachemire), puis de Kien-t'o-lo 健他羅 (Gandhāra), et dans cette énumération, il est évident que le Pou-lou doit être situé au Nord du Cachemire ; aussi donnons-nous plus loin les raisons qui nous amènent à y voir la vallée de Gilgit. Si l'on admet l'identité du voyage de Ki-ye avec celui des pèlerins partis en 966, il faudra dire que, dans le texte du *Song che*, le nom de Pou-lou-cha 布路沙 peut s'expliquer de deux manières : ou bien il est fautif et il convient de lire simplement 布路, comme dans Ki-ye ; ou bien il est le nom de Paruṣapura (Peshawar) que Hiuan-tsang écrit 布路沙布羅 et, dans ce dernier cas, l'historien intervertit l'ordre de l'itinéraire en plaçant Peshawar, c'est-à-dire le Gandhāra, avant le Cachemire.

Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 406, n. 7 et 431, n. 5).

A l'ouest du Cachemire, en allant au Gandhāra, Ki-ye monta sur une grande montagne qui est l'endroit où le Bodhisattva 薩埵, étant prince héritier 太子, se jeta du haut d'une roche escarpée pour nourrir une tigresse ; j'ai exposé dans ma traduction de *Song Yun* (*B. E. F. E.-O.*, III, 411, n. 3) les raisons qui me font placer cette localité dans la région du Mahaban.

A propos du Gandhāra, on trouve dans la relation de Ki-ye la phrase : 謂之中印土 (ce dernier mot étant écrit 度 dans le *Yuan kian lei han*) « c'est là ce qu'on appelle l'Inde du centre » Cette indication, qui a toute l'apparence d'une glose introduite par un copiste, est inexacte ; le Gandhāra faisait partie de l'Inde du Nord.

Parlant du royaume de Tso-lan-t'o-lo 左爛 (攔 dans le *Yuan-Kien lei han*) 陀羅, Ki-ye ajoute ces mot omis par M. Huber: 國有二寺 « dans le royaume il y a deux temples ».

Dans la grande ville des Filles Bossues (Kanyākubja), les stūpas et les temples sont extrêmement nombreux, mais il ne s'y trouve ni religieux ni religieuses. Nous avons ici l'aveu que le bouddhisme était en décadence dans cet endroit où il était autrefois florissant. Au temps de Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. 1, p. 224) en effet, il y avait à Kanyākubja une centaine de couvents renfermant environ dix mille religieux.

Dans le royaume de Mo-kie-t'i (Magadha), Ki-ye fut hébergé dans le temple chinois 漢寺 qui, faisant face au Yaṣṭivanagiri situé plus au Sud, devait se trouver à Rājagṛha ; il faut donc le distinguer du temple de Tche-na (Chine) que Yi-tsing (*Religieux éminents*, trad. fr., p. 82-83) mentionne à 40 yojanas à l'Est du temple Nālanda.

Sous le nom de « siège précieux de la Bodhi » 菩提寶座, Ki-ye réunit les deux termes de Bodhimaṇḍa 菩提道場 et de Vajrāsana 金剛座, qui désignaient la terrasse sur laquelle se sont assis ou s'assieront tous les Buddhas du passé et de l'avenir. « Les quatre portes de l'enceinte, dit Ki-ye, se font face respectivement, et au centre se trouve le trône de diamant (*vajrāsana*) ». Dans cette phrase, le mot 城 signifie « enceinte », et non « ville », car le Bodhidruma et le Vajrāsana étaient à une certaine distance au-dehors de la ville de Gayā (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. 1, p. 458) ; ce mot désigne donc les murs en briques, d'un pourtour d'environ cinq cents pas, qui entouraient le Bodhidruma. Juste au milieu de ces murs, dit Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. 1, p. 460), s'élevait le Vajrāsana.

Plus à l'Est, le pèlerin arriva à la rivière Nairāṅjanā ; sur le rivage oriental (et non « occidental », comme l'écrit par inadvertance M. Huber), se trouve un pilier de pierre commémorant les anciennes actions du Buddha.

A cinq *li* au Sud-Est du Vajrāsana, Ki-ye visita l'endroit où le Buddha pratiqua l'ascétisme. A trois *li* plus à l'Ouest (et non « vers l'Est », comme le dit

M. Huber), il parvint au village des trois Kia-che 三迦葉村 et à l'étang des Gardiennes de bœufs 牧牛女池. Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 456-457) mentionne au Sud-Est de la montagne de Gayā le stūpa de Kācyapa, au Sud duquel sont deux autres stūpas, celui de Gayākācyapa et celui de Nadikācyapa ; c'est évidemment la localité où se trouvaient ces trois stūpas que Ki-ye appelle le village des trois Kācyapas. Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 477) parle aussi du stūpa des deux jeunes gardiennes de bœufs qui offrirent au Buddha de la bouillie de riz ; mais il place ce stūpa au Sud-Ouest du Bodhidruma.

Le samghārāma du royaume de Che-tseu (Siṃhala = Ceylan), que Ki-ye remarque en dehors de la porte septentrionale du Vajrāsana, n'est autre que le fameux temple Mahābodhi ; ce temple, en effet, avait été construit par un roi de Ceylan (Yi-tsing, *Religieux éminents*, trad. fr., p. 84 ; Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 487).

Sur la montagne de Gayā est l'endroit où le Buddha prononça le *Ratnameghasūtra*. Le même témoignage se retrouve chez Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 456).

La montagne Prāgbodhi est appelée par Ki-ye « la montagne de l'Intelligence accomplie », 正覺山. Le nom véritable est 前正覺 (cf. Hiuan-tsang, *Vie*, p. 293) ; ce n'est pas sur cette montagne que le Buddha atteignit l'intelligence parfaite ; mais il la gravit peu avant d'obtenir la Bodhi sous le Bodhidruma.

Ni la ville de Kou-mo 骨磨, ni le temple Hia-lo 蝦羅 ne sont cités par Hiuan-tsang. Leur position est cependant bien nettement déterminée puisqu'ils se trouvaient à 45 li au N.-E. de Bodh-Gayā, et à 40 li au S.-O. de Kuçāgarapura. Après le nom du temple Hia-lo, la relation présente les mots : 謂之南印土諸國僧多居之, « c'est ce qu'on appelle l'Inde du Sud ; les religieux des divers royaumes y demeurent en grand nombre ». Nous avons vu plus haut, à propos du Gandhāra, que la phrase 謂之中印土 devait être une interpolation maladroite. Il en doit être sans doute de même ici pour la phrase 謂之南印土.

A propos du stūpa de la soumission de l'éléphant ivre 降醉象塔, il convient de rappeler le passage où Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. II, p. 16) raconte comment le Tathāgata rendit doux et docile un éléphant qu'on avait enivré pour le rendre furieux et le lancer contre lui.

Sur le stūpa de Çāriputra, cf. Hiuan-tsang, *Vie*, p. 153, et *Mémoires*, t. II, p. 16-17.

Le stūpa marquant l'endroit où on descendit de cheval pour aller au-devant des enseignements 下馬迎風塔 commémore le souvenir du roi Bimbisāra qui, voulant entendre les enseignements du Tathāgata, gravit à pied la montagne à partir de ce lieu. Ce stūpa est appelé par Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. II, p. 20) le stūpa de la descente de char 下乘, nom que Julien traduit inexactement par « le stūpa de la montée d'en bas ».

Ki-ye note encore un stūpa qui indique, dit-il, la place où les sept Buddhas enseignèrent la Loi 七佛說法處. Il doit y avoir ici une erreur, et il faut sans doute lire : 佛七日說法處, l'endroit où le Buddha expliqua la loi pendant sept jours » (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. II, p. 23).

Le stūpa de la naissance de Āriputra devait se trouver dans le village de Nāla 那羅 qui, au témoignage de Fa-hien (chap. xxviii), était le village natal de Āriputra 是舍利弗本生村.

Sur les sources d'eau chaude qui étaient au Nord de Kuçāgārapura, on peut consulter Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 23-34). Le *Che kia fang tche* (*Trip. jap.*, éd. de 1880-1885, vol. xxxv, fasc. 4, p. 99 vo), parlant des vertus miraculeuses de ces sources, dit : « Autrefois l'ambassadeur Wang Hiuan-ts'ō s'y lava la tête ; il y a déjà cinq années de cela, et ses cheveux sont abondants et propres d'une manière qu'on ne saurait concevoir. » Wang Hiuan-ts'ō visita Rājagrha, et, par suite, les sources chaudes en 645 (cf. Sylvain Lévi, dans le *Journal asiatique* de mars-avril 1900, p. 320), et, comme le *Che kia fang tche* fut publié en 650, le rédacteur de cet ouvrage a donc raison de dire « il y a cinq années de cela ».

La grotte du Pi-po-lo 畢鉢羅窟 (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 24) était ainsi nommée parce qu'elle se trouvait près d'un arbre Pippala ou *Ficus religiosa*. « (Ki)-ye s'y arrêta, y récita des sūtras pendant cent jours, puis se retira ». Les deux mots 而去 sont omis dans le *Yuan kien lei han*.

L'ancienne demeure de Jyotiṣka 樹提迦故宅 est celle que la *Vie* de Hiuan-tsang (p. 160) mentionne en ces termes : « A l'intérieur de Rājagrhapura, à l'angle Sud-Ouest, se trouve un stūpa qui marque l'ancienne demeure du maître de maison Chou-ti-sō-kia (Jyotiṣka) » 是殊底色迦長者故宅. Une note de la *Vie* ajoute ici : « Le nom de Jyotiṣka signifie « calendrier des étoiles » 星曆. Autrefois, on disait inexactement Chou-t'i-kia 樹提伽. »

Ki-ye indique que les portes du temple Nālanda et des temples avoisinants sont toutes tournées vers l'Ouest. Cette phrase nous permet de comprendre le sens d'un passage d'Yi-tsing (*Religieux éminents*, p. 94) que j'ai mal traduit en disant : « Si l'on veut examiner la configuration du monastère, il faut le regarder en se tournant vers l'Ouest. » Lisez : « En examinant le plan (qui était annexé à l'ouvrage d'Yi-tsing) du monastère, il faut le considérer par la face de l'Ouest. » C'est la façade du monastère, et non le visage du spectateur, qui est tournée vers l'Ouest.

Sur les sièges des quatre Buddhas 四佛座, cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. II, p. 50 ; Fa-hien, chap. xxix, trad. Legge, p. 83.

Le temple Wou-ling-t'eu 烏嶺頭寺 nous est inconnu. Au lieu du mot 嶺, le *Wou tch'ouan lou* signale la variante tien 巔 qui est adoptée par le *Wen hien t'ong k'ao* et le *Yuan kien lei han*. M. Huber écrit 顛, par erreur, semble-t-il.

Dans le *Wou tch'ouan lou*, le temple du Cachemire est appelé 伽濕彌羅漢寺. Le *Wen hien t'ong k'ao* et le *Yuan kien lei han* suppriment avec raison le mot 漢 qui n'a ici aucun sens et qui a été suggéré au copiste par la présence de l'expression 漢寺 un peu plus bas.

Le fleuve que Ki-ye franchit, en allant de Pātaliputra à Vaiçāli, est le Gange.

A Vaiçāli se trouvent les vestiges de (la cellule de) dix pieds de côté de Wei-mo (Vimalakirti) 維摩方丈故跡. En 643, l'ambassadeur Wang Hiuan-ts'ò mesura avec sa tablette officielle la demeure de Vimalakirti, et trouva qu'elle formait exactement un carré de dix pieds de côté (cf. Sylvain Lévi, dans *Journ. As.*, mars-avril 1900, p. 315).

Pour revenir en Chine, Ki-ye passa par le Népal; quoique cette route ait été souvent suivie par des pèlerins chinois, elle est fort mal connue; la description qu'en donne le *Che kia fang tche (Trip. Jap.,* éd. de 1880-1885, vol. xxxv, fasc. 1, p. 89 r^o) est très insuffisante. L'itinéraire de Ki-ye n'est pas moins décevant; au-delà du Népal, il se borne à mentionner l'endroit appelé Mo-yu-li 磨逾里 et le temple San-ye 三耶寺. Comme me l'indique M. Sylvain Lévi, l'*Histoire du Népal* de Wright (p. 230) cite un pays de Mayûratô qui est voisin du Tibet et du Népal, et au sujet duquel ces deux royaumes concluent un traité. Il est vraisemblable que ce Mayûratô correspond au Mo-yu-li (Mayura) de Ki-ye.

Le *Wou tch'ouan lou* termine la relation de Ki-ye par le paragraphe suivant : « T'ai-tsou étant mort (976), T'ai-tsong prit alors le pouvoir. (Ki-)ye se rendit au palais et présenta les liasses de textes hindous 梵夾 et les reliques qu'il avait trouvées. Un décret impérial l'invita à choisir une montagne renommée pour s'y livrer aux pratiques (religieuses); étant monté sur le (mont) Ngo-mei 峨眉, il vit de loin vers le Nord (l'endroit appelé) Nieou-sin 牛心, qui était protégé par une ceinture de montagnes; il s'y construisit une hutte pour y demeurer, puis on y fit un temple. (Ki-)ye mourut à l'âge de quatre-vingt quatre ans. »

II

UN PASSAGE D'UN ÉDIT DE BOUIANTOU KHAN (1314).

Dans la rédaction chinoise de l'édit rendu en 1314 par Bouiantou Khan pour exempter de certaines taxes les religieux bouddhistes, chrétiens et taoïstes, se trouve, dit Devéria (*Journ. As.*, nov.-décembre 1896, p. 398, n. 4), « un passage qui a embarrassé le traducteur et qui est rendu dans un chinois très obscur par 更漢陂甘澇等三處水例甘右山林, phrase que Von der Gabelenz et Pauthier ont traduite par : « Comme aussi tout ce qui se trouve en relation avec Mei-pei, Kan-lao, les trois eaux de la colline Li-kan-yo ». Devéria propose la nouvelle traduction que voici : « Comme aussi les eaux des trois localités, dont Mei-pei et Kan-lao et les bois de Li-kan-yo ».

L'inscription bilingue de l'édit de Bouiantou Khan a été découverte dans la sous-préfecture de Tcheou-tche 整屋, à 160 *li* à l'ouest de Si-ngan-fou. Or, si on consulte la carte chinoise de cette sous-préfecture publiée par le P. Havret (*La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, 2^e partie, p. 72-73), on remarque, en bas et à droite de la p. 73, deux gorges montagneuses dont l'une est appelée la gorge de Kan 甘峪, et l'autre la gorge de Lao 澗谷; d'autre part, en se reportant au texte chinois de l'édit (planche XII de l'album du prince Roland Bonaparte), on verra que, dans le passage précité, le troisième mot avant la fin est 谷, et non 右 comme on l'a lu jusqu'ici. La phrase controversée de l'édit de Bouiantou Khan signifie donc : « En outre, pour ce qui est des eaux des trois localités de Mei-peï, de Kan et de Lao, et pour ce qui est des bois des gorges de Li (?) et de Kan..... »

L'édit de Bouiantou Khan nous intéresse surtout par la mention qui y est faite des chrétiens à l'époque mongole. Par une coïncidence singulière, le seul monument que nous possédions sur le christianisme à l'époque des T'ang, l'inscription de 781 dite de Si-ngan-fou, a été exhumée, comme l'a établi le P. Havret, dans cette même sous-préfecture de Tcheou-tche d'où provient l'édit de 1314. Enfin c'est encore à Tcheou-tche, dans la montagne du temple taoïste de la tour 樓觀山, temple indiqué sur le plan de la sous-préfecture (Havret, *op. cit.*, p. 73, en bas, à gauche), que, en l'an 741, l'empereur Hiuan-tsong envoya chercher, à la suite d'un songe qu'il avait eu, une statue de Hiuan-yuan houang-ti 玄元皇帝, c'est-à-dire de Lao-tseu (*Tseu tche t'ong kien*, 29^e année *k'ai-yuan*). Cette statue fut placée dans le palais Hing-k'ing 興慶宮 où, trois ans plus tard, d'après l'inscription chrétienne de 781, des prêtres nestoriens célébrèrent un service religieux sur l'ordre de l'empereur.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE

PAR M. L. FINOT

Directeur de l'École française d'Extrême-Orient

VII

INSCRIPTIONS DU QUANG NAM

Les inscriptions que nous nous proposons d'étudier ici se trouvent dans la province annamite de Quang Nam, qui correspondrait — si la conjecture que nous avons proposée plus haut (III, 639, n. 5) se trouve juste — à l'ancien pays d'Amarāvati. Trois d'entre elles proviennent de Đong-dưong, une de Bân-lanh et une de Mì-son.

Les ruines de Đong-dưong sont situées à 45 kilomètres environ au S. de Tourane et à 20 kilomètres S.-E. de Mì-son, au milieu d'une plaine cultivée. Elles se présentent sous forme d'une enceinte rectangulaire de 150 mètres de largeur sur 300 de longueur, ouverte à l'Est. De la porte de l'enceinte, une chaussée conduisait au monument proprement dit, divisé en trois cours : chacune des deux premières renfermait une longue salle à trois nefs ; la dernière était couverte de constructions, dont les deux principales étaient une tour à quatre portes et, en arrière, au fond de l'enceinte, le grand temple. La tour à quatre portes abrite aujourd'hui une énorme statue du Buddha ⁽¹⁾ qui y a été amenée par les Chams de la grande salle de la première cour où elle se trouvait primitivement ⁽²⁾.

Deux stèles ont été trouvées dans ces ruines, la première dans l'enceinte, à l'angle extérieur S.-O. de la dernière cour, la seconde hors de l'enceinte, à 400 mètres environ au Nord de la grande tour ⁽³⁾. En outre on a relevé sur

(1) Elle est reproduite dans le *Bulletin* I, 23.

(2) Pour plus de détails, voir la notice et le plan de M. Parmentier dans le *Bulletin*, III, 80-85.

(3) La première stèle est en arrière de la rangée de bornes qui s'alignent parallèlement au mur extérieur Ouest ; elle est mal orientée et ne repose sur aucune assise de briques. Les indigènes racontent qu'elle était primitivement couchée à terre sur le côté S. de la dernière

un des pieds-droits de la tour S.-O. une petite inscription dont le contenu est insignifiant, mais qui offre néanmoins un certain intérêt comme indice de l'âge du monument où elle est gravée.

Le village de Bàn-lanh est près de Trakiêu, à environ 18 kilomètres au N. de Đong-đuong; une stèle y a été signalée l'année dernière par M. H. Parmentier. Elle était simplement couchée au milieu d'une haie; l'absence de toute fondation et de tout vestige de monument aux environs semble indiquer qu'elle n'est pas *in situ*.

Quant à l'inscription de Mì-son, elle est gravée sur un bloc de grès trouvé renversé sur la face S. du vestibule d'une tour du groupe Ouest, qui ne figure dans le plan de M. de Lajonquière (1) que sous forme d'un large tumulus, et qui a depuis été exhumée par M. Parmentier. Cet édifice est de basse époque et beaucoup plus jeune que l'inscription.

Pour plus de facilité dans l'exposé des faits, nous étudierons ces documents dans l'ordre suivant :

- I. Première stèle de Đong-đuong.
- II. Stèle de Bàn-lanh.
- III. Seconde stèle de Đong-đuong.
- IV. Pied-droit inscrit de Đong-đuong.
- V. Bloc de Mì-son.

Les inscriptions I et V contiennent des données chronologiques que M. Barth a bien voulu prendre la peine de vérifier. Nous avons reproduit ses observations à la fin de ce travail.

I. Première stèle de Dong-duong

La stèle I, tout entière en sanskrit, est à 4 faces :

- A. Face Ouest. H. 1,50. L. 0,48 (haut) et 0,42 (bas). 24 lignes. Ecriture effacée, surtout dans la partie supérieure.
- B. Face Est. Mêmes dimensions et même nombre de lignes. La partie inférieure est très endommagée, le reste bien conservé.

enceinte et que sous le règne de Dong Khanh (1889), un *quan hoi* vint, muni d'une autorisation, et la fit dresser à l'endroit où elle est aujourd'hui. La seconde, celle qui a quelques parties brisées, fait partie d'un ensemble ruiné, reconnaissable à un tertre de briques important. Elle se trouve à 300 ou 400 mètres au N. de la tour principale de Đong-đuong; elle est orientée et paraît en place. A 1 kilomètre N.-E. de cette même tour, sur le territoire du village de Xuân-son, est un monument ruiné où, suivant une tradition recueillie par M. Parmentier, serait enterrée une troisième stèle.

(1) *Inventaire sommaire des monuments chams*, planche 2.

- x. santānaṃ sarvvadevāḥ surucīramanasā labdhavanta — — (11) smāt
sañcintyaivañ ca Çambhus smitamukhanayanaḥ preṣitoroja eva
sa tva(ṃ) çrīmān Uroja sphuṭatarasuyaçāḥ çrīnidhiḥ kṣmāñ ca yāhi
grāhyaṃ rājyañ ca — — (12) gurucaraṇarajaç Çambhubhadreç-
[varasya (1)]
- xi. rājyaṃ sa prāptavāṃç cāpratiharata idaṃ līngam Īçasya kāryyaṃ
loke samsthāpitan te sakalanīpatibhir dhāryyamānaṃ (2) çirobhiḥ
evo(13)rojaḥ pratijñe (3) svayam iha kathayañ svātmanaḥ kīrti(i)m
[etām
dikçreṣṭhaṃ syāc ca līngañ jagadupakaraṇād bhūrbhuvassvassu-
[dīptam (4)]
- xii. mokṣe līngam udīritan tad Adhīçasyeçāt purā (14) yad Bhṛguḥ
tasmāc caivam Uroja eva tad idaṃ lebhe jagan nīyate
Campāyāṃ satatañ jagaddhitakaraṃ līngam pratiṣṭhāpitan
tenora×prabhunā tvayā hitakṛtam asyāpy eva sadbhir bhbhavet (5)
- xiii. (15) svarggasthāḥ Parameçvarāt tu ca varaṃ devā na mokṣe cyute
tenopādādire surāhitakṛtāç çlāghyair vvihinās sadā
lokasthāç ca surā nṛpā bhagavato Bbadreçvarāt tu kṣitau
(16) tasmāt na prabhavanti te suranṛpāç çrīvarddhamānās ta-lā (6)
- xiv. stutinīlayanidhīnāñ kīrttirāçer atītaṃ
stavanam abhīmatārthaṃ maṅgalaṃ syāt munīoām
janayati nṛpatīnāṃ sampadaṃ ta(17)sya tasmai
jagata iha namo bhūc Chambhubhadreçvarāya (7)
- xv. yas svaprabhāvātiçayāt sureça-
vaibhutam (8) āpnoti yaçobhir eva
tasmai stuti(r) mme bhavatu svabhaktyā
Çrī Çambhubhadre(18)çvaraviçrutāya (9)
- xvi. virājito devagaṇair anekaiç
Çrī Çambhubhadreçvara eva pūjyaḥ
Campāpurīṃ darçitasarvvadharmmām
apālayat pāvanasārabbhūtaḥ (10)

(1) Sragdharā.

(2) Sic, pour *dhāryyamānaṃ*.

(3) Faute pour *pratiçajñe*.

(4) Sragdharā.

(5) Çārdūlavikriḍita.

(6) Çārdūlavikriḍita.

(7) Mālinī.

(8) *Vaibhutam* est sans doute une forme incorrecte pour *vibhutam*.

(9) Indravajrā.

(10) Upajāti.

- XVII. ye te pi copāda(19)dire tha rājyaṃ
Campāpure santatirājyasāre
çrīmaty Urojasya suçāsanāc ca
Bhadreçvare te prathitāḥ pṛthivyām (1)
- XVIII. Parameçvarasantānāj jāta Urojo dharāpati(20)r yyaç ca
tasmāj jātaç çrīmāñ chrīmatimāñ Dharmmarājeti (2)
- XIX. tasmāj jajñe rājā çrīdhiç Çrī Rudravarmmanāmā yaḥ
tasya sutah khyātayaçāḥ çrīsaḥito Bhadravarmmavibhuḥ (3)
- XX. (21) Çrī Indravarmmaviditas sūnuç Çrī Bhadravarmmaṇas tasya
Māheçvaraprabhāvāc Campānagare nṛpo bhavati (4)
- XXI. tebhyas santānebhyo rājyaṃ jātaṃ nṛpasya sampūrṇṇaṃ
na pitāmah(e)(22)na dattaṃ pitrā ca tathā na dattan te (5)
- XXII. tapahphalaviçesāc ca puṇyabuddhiparākrāmāt
..... mo nṛpaḥ prāpto na pitur na pitāmahāt
- XXIII. samprāptavāñ rājyaṃ i(23)dan narendro
Bhadreçvarād yaç ca tad Indravarmmā
evaṃ hy Urojasya viçe — — —
— — — — — — — — — (6)
..... svāmī jānanībhūmi(24)prasāda(25)..... ṇam ||

B

- I. (1) (2) vuddhyā .. tu sthāpitavāñ ta(ṃ)
[Harinṛpatih ||
- II. sate malayavāsine bhagavate jagatmuktaye
nṛñāñ ca — — — — — — — — —
— — — — — (3) takoçarūpam adhikaṃ suvarṇṇānanam
pratiçthitam araṃ nṛpena (7) kṛtinā ca tasmai punaḥ (8)
- III. ityevaṃ rājasantānāt samāptañ ca mayā kṛtam
Çambhuliṅga(ṃ) ya (4) yatnena cetasā

(1) Indravajrā.

(2) (3) (4) (5). Ārya.

(6) Indravajrā.

(7) Sic pour nṛpena.

(8) Pṛthvi.

- IV. imañ ca paramaṃ loke Buddhasantānajaṃ varam
ahaṃ Lokeçvaraṃ kartuṃ jagatāṃ syāṃ vimuktaye
- V. ke devāḥ karuṇātmakāḥ pṛthudhiyātrā(5)ṇeṣu satveṣu ca
Lokeças satataṃ kṛpātimatimān kṣāntyā tv ajeyo bhavat
eva(m) yo nṛpatir vvicintya hṛdayair dharmasya jijñāsayā
Lokeçaṃ paramārthatatvaviça(6)do hastena so vākarot (4)
- VI. pūrvvaṃ bhūmir iyaṃ prakṛṣṭasatātā çobhena pūrṇṇā ciran
tasyāṃ ye manuḷā maharddhidhanino jātāḥ kulaiç cottamāḥ
labdhvā tena nṛpaṃ kva(7)cic ca dhaninas tasyān ca rūjābhavat tv
ekas tvāṃ Pṛthivīndravarmmavidito devēndrakalpaḥ kṣitau (2)
- VII. kvacid api Valabhijjo Brahmajo Viṣṇujaç ca
kvacid api bhujagendraç Çaṅkaraç ca (8) kvacid vā
kvacid ṛṣiravicandro pāmpatir bahnirūpaḥ
kvacid abhayadavimvas satvamokṣād vabhūva (3)
- VIII. duḥkhenābbhihatā narāç ca narake kecit tathā narakā
rātrau (9) vā ca divā tadā ca satataṃ kāṅkṣanti te darçanam
tarṣābhiç ca narā divākarahatā grīṣme jalāṃ çītalāṃ
ye te draṣṭuṃ anekaduḥkhavihatā vecchanti bhūmau yathā (4)
- IX. aty(10)antajanmapariçuddhaviçiṣṭacitto
rājā mahājanavarair anugamyamānaḥ
Campāpurim abhimatām akhilān ca pātun
tvāṃ rakṣatu tv iha tam eva cirāṃ sadā Çṛiḥ (5)
- X. (11) yāvad dharmmanayena rakṣati divaṃ devendra iṣṭyājñayā
yāvac cāmbunidhir jjalāni çaritāṃ gāmbhīryyato dhārayan
yāvad vāyudharo çaçāṅkaravikau tārāga(12)ṇānso pi vā
tāvad Buddhadhuraṃ padañ ca nayatu çṛidhīrarājā sadā (6)
- XI. Lakṣmīndrabhūmiçvaraviçruto yo
Grāmo pi nāmnā tridaçottamaujāḥ
sandaç(13)to bhūpatinā ca pūrvvaṃ
paççāt kavīndraiḥ stutibhiḥ pratitah (7)

(1) (2) Çārdūlavikriḍita.

(3) Mālini.

(4) Çārdūlavikriḍita.

(5) Vasantatilakā.

(6) Çārdūlavikriḍita.

(7) Indravajrā.

- XII. maryādābhedināpi cṛutivacanapado tena duḥkhārttacittā
nātyājyaspaṣṭa(14)netrāḥ cāraṇam upagatāḥ cātravo pi priyās syuḥ
Lokeṣas sthāpito piḥvaragūṇanipuno (1) vismayo nāpy akāryya-
trāsevībhājñāyānāvinami(15)tamatināduṣṭavākyaṅca dharmme (2)
- XIII. loke so py asamo narendrayaṣasā tvam jñānabuddhidhyuti-
prakhyātiḥcṛutinītikirttigatibhiḥ cṛisampadāla(16)ṅkṛtaḥ
saumyāṅgāravṛhaspatīndudinakṛtkāvyaṅkajaiḥ pālitaḥ
cṛimāñ chrī Jaya Indravarmmavidito dedīpyate prajñayā (3)
- XIV. iyam asya lakṣa(17)ṅaḥcṛir aṅgam sarvvañ ca saṅgam ārūdhā
varddhayati bhāvi bhūmau rājyatvam avāryyavīryyatvam (4)
- XV. dīpte Cṛī Cākārāje muninavagiribhis toyadhṛtsū(18)ryyapūtre
cṛṅgīna (5) dvandvajīvodayabhṛgūjayute kāvyavāre jabhūje
kaulirendau ca puṣye cūcisitadivase pañcame cṛivivṛdhe
sa cṛimāñ Indravarmmā sva(19)bhayadam adhikam svājñayātiṣṭhipad
[yaḥ (6)

atha sa eva narapatiḥ Cṛī Jaya Indravarmmā mahārājādhirājo nekapūrvvajan-
māntaratapaḥphala (20) viḥṣāt samadhigatacampādhirājo daivaprasādayogāt
sakaladīnmaṅḍalākācavyāpyanekabuddhiprakarṣasampad atulakīrtiḥ kīrtisam-
padaḥ cṛisamudayā(21)bhivarddhhitacittaprasādanayanavadanaḥ Cṛī Maheṣvara-
lokasantānajādī(p)rabhava(te)..... *icṛava* Cṛī Lakṣmīndrabhūmiḥcva-
ragrāmasvāmibhūtas sakalabhūva(22)naguruvareṣṭo bhavad iti || punar api
lathaiva ṣaṣ. na. Cṛī Avaloki(23)teṣvara..... (Cṛ)ī (I)nd(ra)-
varmma(d)e(va)..... nidhir adhi (24)..... (25) dhvadvayaṃ
suvarṇa.....

C

- I. (1)..... (dha)rmmarthaṃ vihāras sthāpito (2) — — (7)
[rā]jño na tv ākarādānād (8) bhikṣusaṅgha(3)[prayo]janam
- II. paribhogāni sarvvāṇi vi(4)bhāre sthāpitāni me
bhikṣusaṅghopa(5)bhogārthaṃ satvānāñ ca prayojanam

(1) Sic pour *nipuno*

(2) Sragdharā.

(3) Cārdūlavikrīḍita.

(4) Āryā.

(5) Le texte porte bien *cṛṅgīna*, mais il faut, selon toute apparence, corriger *cṛṅgīna*, cha-
que signe du zodiaque mentionné donnant lieu à un composé à part.

(6) Sragdharā.

(7) Le dernier mot était sans doute *mayā*.

(8) *Ākara* est probablement, ici comme plus bas (III b), une incorrection pour *kara*

- III. (6) na rājñah paribhogārtho nākarādānasanta(7)tiḥ
bhikṣusaṅghopabhogārtho vihā(8)ras sthāpitas sadā
- IV. bhikṣūṇān ca dhanā(9)ni tāni sakalāny evaṅ ca rakṣanti ye
(10) vidvadbrāhmaṇatāpasakṣitipatijñātyā(11)dayo bhuktaye
bauddhaṃ mokṣaparam (4) sa(12)mīyur asamam sarvve ca vāndhavair
[yye
(13) grhṇanti ca nāçayanti narakam raudram patantu (14) svayam (2)
- V. çrutvā jānanti paçyanti taddravya(15)ṅ ca haranti ye
nivedayanti rājñe na sa(16)rvve te narakam yayuḥ
- VI. nivedayanti (17) rājñe ca sarvve te ca punaḥ punaḥ
vā(18)ndhavais saha pitrā vā narakam vai pa(19)tantu na
- VII. haranti sarvvāṇi dhanāni (20) tāni
ye kṣatriyā vātha nṛpā (21) dvijā vā
sarvve ca te narakam e(22)va duḥkham
mātrā ca pitrā ca pata(23)ntu nityam (3)
- VIII. rakṣanti te (4) tāni dha(24)nāni sarvve
saṅghopabhogā(25)ya mamāpi vācā
kṣetram suva(26)rṇṇam rajataṅ ca kaṣam
dāsādibhi(27)r Buddhapadam samīyuh (5)
- IX. tyaktvā (28) vaco me ca haranti kecit
(n)rp(ā)(29)dayo vipradhaneçvaraç ca
aṣṭ(au) (30) samīyur narakān samastān
pitrā (31) ca mātrā ca sabandhuvarggaiḥ (6)

D

- I. (1) . . . lāy kṣetram aso kṣetram gamr(2)yaṅ kṣetram tathaiva
jrauṅ apaṅ (3) salavaṅ kṣetram sadamandiṅ dhanyadvayaṃ
- II. (4) damanuv vlur candān kṣetram dandān kṣ(e)(5)tram vataiṅ tathā
ṅauk amvil ca (6) patāk kṣetram raṅaul kṣetram atau(7)r sivaḥ

(1) Corr. *mokṣapuram*. Cf. *infra*, D, I, 22.

(2) Çārdūlavikrīḍita.

(3) Upajāti.

(4) Corr. *ye*.

(5) (6) Upajāti.

III. Iruk tandrīl vuk kavov kṣetraṃ (8) vamaṇauṇ ca avā tathā
kṣetrā(9)ṇy etāni sarvāṇi Lokeçāya nṛpo dadat (1)

api ca yaç Çrī I(11)ndravarmā kṣetrāṇi sadhanyāni (2) dāsīdā(12)sān
sarajatasuvarṇṇakaṇṣaloḥa(13)tāmradīni dravyāṇi Çrī Lakṣmīndralo(14)keçva-
rāya bhikṣusaṅghaparibhogā(15)ya dharmmasantatiparipūraṇārthāya da-
(16)ttavān iti || ye rājānaḥ kṣatriya (17) brāhmaṇā vāmātyā vā
. (18) vā vanijo vā haranti nāçayant(i)
(19) dhayanti vā te sarve mahārauravaṃ ga(20)cchantu || punar api te rakṣanti
pari (21) pālayanti āviṣkurvanti sarve sva(22)rggapuraṃ mok-
ṣapuraṇ ca yatheṣṭaṃ (23) gacchantu bhavantas sarve ||

TRADUCTION

A

[Hommage] à Lakṣmīndra Lokeçvara !

I-v. Bhadreçvara et Bhṛgu fut envoyé.

vi. Celui-ci, un autre Bhadreçvara, jouit alors (3) Toujours Çambhu connaît par toi, qui es sa pensée, les mérites...

vii. a été érigé ce liṅga de Çrī Çambhubhadreçvara

viii. De même que les dieux habitant le ciel, et dont la profonde intelligence est affinée par le séjour du ciel, cherchent, pour obtenir la délivrance, un refuge à ses pieds avec une piété consciente ; ainsi ces dieux qui séjournent en foule sur la terre, les rois..., prosternés aux pieds de Çrī Bhadreçvara, y trouvent la prospérité.

ix. Tous les Indra des dieux... épris de leur séjour, (ô Çambhu,) ne quittent ton monde suprême, difficile à atteindre... éminent, incomparable... que pour se donner une postérité et retourner aussitôt eux-mêmes à leur monde. Çambhu, qui le sait, dit en souriant au grand Uroja:

x. « Tous les dieux, d'un cœur gracieux, ont reçu une postérité... » Ayant fait cette réflexion, Çambhu, avec un sourire des yeux et du visage, envoya Uroja à son tour : « Tu es fortuné, Uroja, rayonnant de gloire, un réceptacle de prospérité, poussière des pieds du Guru Çambhubhadreçvara. Va sur la terre et prends la royauté.

(1) Ces lignes font, tant bien que mal, trois çlokas avec des fautes de métrique.

(2) Corr. *sadhānyāni* (?)

(3) Sans doute de la royauté ; cf. st. xi.

XI. Celui-ci prit le pouvoir royal et en jouit. Et ce liṅga qui est ton œuvre, Īṣa, fut érigé en ce monde et porté sur la tête de tous les rois. Uroja lui-même annonça ici sa gloire en disant : « Que ce liṅga, le premier de l'univers, soit un bienfait pour les hommes, lui qui brille sur les trois mondes ! »

XII. Ce liṅga d'Adhīṣa, que jadis Bhṛgu reçut d'Īṣa et Uroja de Bhṛgu, conduisit le monde à la délivrance (1) en vue de laquelle il fut créé. Ce liṅga, toujours bienfaisant pour le monde, érigé à Campā par toi, Urahprabhū (2), puisse-t-il être pour celui-ci aussi (3) rendu bienfaisant par les hommes de bien ! (4)

XIII. Les dieux restés au ciel, le Mokṣa étant tombé de Parameṣvara, n'obtenaient plus par lui (la satisfaction de) leurs vœux. Maltraités par les Asuras, ils étaient désormais privés d' (exploits) glorieux. Pendant ce temps les dieux rois restaient sur la terre parce que l'auguste Bhadreṣvara y était. C'est pourquoi ceux-là (les dieux du ciel) ne prospéraient plus, tandis que les Asuras voyaient leur puissance s'accroître (5).

XIV. Puisse cet hymne agréable, surpassant une masse de gloire, être une fête pour les Munis, réceptacles de louanges ! Il procure la puissance aux rois. Que l'hommage de ce monde aille à Çambhubhadreṣvara !

XV. A celui qui, par son extrême puissance et par sa gloire, atteint l'universel pouvoir du roi des dieux, à celui qu'on nomme Çrī Çambhubhadreṣvara soit avec piété mon hymne de louange !

XVI. Seul digne des hommages de la multitude des dieux est Çrī Çambhubhadreṣvara. Il protège la cité de Campā, où se manifestent toutes les bonnes lois, lui qui est l'étincelante essence du feu.

XVII. Ceux qui, depuis le règne d'Uroja, ont occupé le trône de Campāpura, (où) l'auguste Bhadreṣvara (forme) l'essence de la royauté et de la perpétuité, ceux-là sont universellement connus sur la terre.

XVIII. De la descendance de Parameṣvara naquit le roi Uroja ; de celui-ci naquit le fortuné et intelligent Dharmarāja.

XIX. De celui-ci naquit l'intelligent Rudravarman ; il eut pour fils le glorieux et fortuné roi Bhadravarman.

XX. Çrī Indravarman, fils de Çrī Bhadravarman, par la puissance de Maheṣvara est roi dans le pays de Campā.

XXI. C'est ainsi que la royauté se transmet dans sa plénitude à ce roi : elle ne lui fut point donnée par son grand-père ni donnée par son père.

(1) *Jagan nīyate*, s. e. *tena*. Peut-être faudrait-il corriger *Mokṣo* : « ce liṅga appelé Mokṣa (Délivrance) » ; cf. st. XIII.

(2) Synonyme d'Uroja.

(3) Pour l'auteur de l'inscription.

(4) C'est-à-dire : Puissent les hommes pieux m'appliquer les mérites qu'ils pourront acquérir par leurs actes de dévotion envers ce liṅga !

(5) Stance obscure ; la traduction est conjecturale.

XXII. C'est par l'excellence de son ascétisme, par la puissance de sa pure intelligence qu'il devint roi... non par son père ou son grand-père.

XXIII. C'est de Bhadręvara que le roi Indravarman reçut la royauté; car ainsi... d'Uroja..... seigneur par la grâce de la Terre Mère.....

B

I..... par l'intelligence..... l'auguste roi Hari l'a érigé (1).

II. A l'Être auguste qui habite le Malaya, délivrance du monde et..... des hommes..... [un lînga] sous forme de *koça*.... magnifique, au visage d'or, fut promptement érigé de nouveau par le sage roi.

III C'est par cette succession de rois que m'est parvenu ce lînga de Çambhu; je l'ai fait..... par l'effort de ma pensée.

IV. Et ce suprême, cet éminent Lokeçvara, issu de la succession des Buddhas, puissé-je, en le faisant, contribuer à la délivrance des êtres !

V. « Quels sont les dieux qui ont pour attribut essentiel la bonté et dont l'âme est large pour les êtres à sauver ? Lokeça fut toujours débordant de compassion et d'une patience incomparable. » Songeant ainsi, désirant en son cœur la connaissance du Dharma, le roi habile à (trouver) l'essence de la vérité suprême fit ce Lokeça de sa main.

VI. Jadis cette terre fut constamment puissante et longtemps pleine de splendeur ; les hommes y étaient de grande richesse et de haute naissance. Ces riches prenant de temps en temps un roi, le souverain unique de cet État, ce fut toi, Prthivîndravarman, pareil à l'Indra des dieux sur la terre.

VII. Tantôt ce fut un fils d'Indra, de Brahmā, de Viçnu ; tantôt l'Indra des Nāgas ; tantôt Çamkara ; tantôt les Rşis, le Soleil, la Lune, le Maître des eaux (Varuņa), celui qui a la forme du feu (Agni) ; un reflet d'Abhayada (2) qui servit à la délivrance des êtres.

VIII. Les hommes épuisés de souffrance, certains d'entre eux damnés dans l'enfer, jour et nuit, sans cesse, désirent ta vue ; comme en été les hommes brûlés de soif et de soleil désirent de l'eau fraîche, ainsi, frappés sur cette terre de maux innombrables, ils aspirent à te voir.

IX. Le roi, dont l'âme supérieure s'était sans cesse purifiée de naissance en naissance, les premiers des citoyens l'ont été chercher pour protéger le cher pays de Campā. Que la Fortune te garde ici longtemps et toujours !

X. Aussi longtemps que le roi des dieux gouvernera le ciel par la règle du Dharma, par la puissance du sacrifice ; aussi longtemps que la profondeur de la mer recevra les eaux des fleuves ; aussi longtemps que dureront le porteur

(1) Peut-être ce roi Hari est-il Harivarman (735,739 ç.).

(2) Le Buddha. Cf. st. XV.

du vent (1), la Terre, la Lune, le Soleil et une portion même de la multitude des étoiles, aussi longtemps puisse le roi, inébranlable dans sa fortune, conduire (le monde) au joug et au séjour du Buddha !

XI. Lui qui est appelé Lakṣmīndra Bhūmīçvara, qui, malgré son nom de Grāma, a la force des Treize Dieux (2), a d'abord été désigné par le roi, ensuite célébré par les chants des princes des poètes.

XII. Lui, l'arracheur des bornes frontières, il est doux pour les ennemis mêmes, qui n'ayant pas les yeux aveuglés par (la fureur du) combat, arrivent à portée de la voix et de l'ouïe et se mettent, éperdus de souffrance, à sa merci (3). Lokeça, habile aux qualités d'Içvara, sans orgueil, évitant le péché, a été érigé par ce roi dont la pensée n'est point courbée par une puissance de ce monde et dont le langage est irréprochable à l'égard du Dharma (4).

XIII. Tu es sans égal dans le monde en gloire royale, en connaissance, intelligence, éclat, célébrité, science, pratique, gloire, bonheur, orné de la plénitude de la fortune. Protégé par Mercure, Mars, Jupiter, la Lune, le Soleil, Vénus, Saturne, l'auguste Jaya Indravarman resplendit de sagesse.

XIV. Les marques fortunées qui distinguent son corps et tout ce qui le touche accroissent pour l'avenir sur la terre la royauté et la vaillance invincible.

XV. Le roi des Çakas étant illuminé par les *montagnes, neuf* et les *munis* (797), Saturne étant dans le Verseau, le Soleil dans le Taureau, Jupiter, l'horoscope et Vénus dans les Gémeaux, le vendredi, Mars étant dans le Bélier, la Lune dans le Cancer, sous le nakṣatra Puṣya, le cinquième jour de la quinzaine claire de Çuci (Jyaiṣṭha), S. M. Indravarman a fait ériger d'après ses ordres le suprême Svabhayada (5).

Or ce roi Çrī Jaya Indravarman mahārāja adhirāja, qui, par la perfection des fruits de l'ascétisme (pratiqué) dans de nombreuses existences antérieures, est parvenu à la souveraineté de Campā par la faveur du destin ; dont la prospérité (provient) de l'excellence de ses multiples desseins, qui occupent à la fois le ciel et tous les points de l'horizon ; dont la gloire est sans égale ; qui a la plénitude de la gloire ; dont le visage et les yeux ont la sérénité (résultant) d'une pensée élargie par l'affluence des félicités, — tire son origine de la descendance

(1) *Vāyudhara* : l'atmosphère (?)

(2) Voir plus bas, p. 97, note.

(3) Cette phrase est fort embrouillée et le sens n'en est pas sûr. Peut-être pourrait-on entendre : il est bon même pour les ennemis qui ne se rendent pas (*na çaraṇam upagatāḥ*), aveuglés qu'ils sont par la fureur du combat. Il serait tentant de corriger *tena duḥkhārtta-cittanātyājya* ; cet enjambement d'un pāda sur l'autre n'est pas sans exemple ; cf. stèle II, A, Xc et peut-être stèle I, B, XIII.

(4) Le texte est extrêmement confus et la traduction n'est qu'un pis-aller.

(5) Voir sur cette date la note de M. Barth. à la fin de l'article.

de Çrī Maheçvaraloka Etant Lakṣmīndra Bhūmīçvara Grāmasvāmin, il était chéri des plus éminents gurus de la terre. Ensuite Çrī Avalokiteçvara Çrī Indravarmadeva réceptacle deux d'or

C

i en vue du Dharma un monastère a été fondé (par moi), exempt de tout impôt royal, pour le profit de la communauté des moines.

ii. J'y ai placé tous les moyens de subsistance pour l'usage de la communauté des religieux, pour le profit des êtres.

iii. Ce n'est pas au profit du roi, ce n'est pas comme extension d'impôt, c'est au profit de la communauté des religieux que ce monastère est fondé à perpétuité.

iv. Que ceux qui garderont ces biens des religieux, — sages brahmanes, ascètes, parents du roi, etc. — atteignent tous avec leurs parents l'incomparable Cité de la Délivrance buddhique ; quant à ceux qui les raviront ou les détruiront, puissent-ils tomber dans le redoutable enfer !

v. Que ceux qui connaîtront par ouï-dire ou de leurs propres yeux les ravisseurs de ces biens et ne les dénonceront pas au roi, aillent tous en enfer !

vi. Que tous ceux, au contraire, qui les dénonceront chaque fois, ne tombent jamais dans l'enfer, ni eux, ni leur père, ni leurs parents !

vii. Que ceux qui enlèveront ces biens, — kṣatriyas, rois ou brahmanes, — tombent éternellement, avec leur père et leur mère, dans les tourments de l'enfer !

viii. Que ceux qui, suivant ma parole, garderont ces biens — champs, or, argent, laiton, — pour l'usage de la communauté, parviennent, avec leurs serviteurs, etc., au séjour du Buddha !

ix. Que ceux qui les raviront en violation de ma parole, — rois, brahmanes, riches propriétaires, — aillent aux huit enfers avec leur père, leur mère et tous leurs parents !

D

i-iii. (Enumération de champs.) Tous ces champs, le roi les a donnés à Lokeça.

Et encore : le roi Indravarman a donné ces champs avec leurs récoltes, les esclaves des deux sexes, l'argent, l'or, le laiton, le cuivre et autres richesses, à Çrī Lakṣmīndralokeçvara, pour l'usage de la communauté des religieux, pour l'achèvement de la propagation du Dharma. Ceux qui, — rois, kṣatriyas . . brahmanes, ministres marchands, — enlèveront, détruiront ou . . . (ces biens), qu'ils aillent tous au Mahāraurava ; ceux qui au contraire les garderont, les protégeront, révéleront (ceux qui les auront enlevés), qu'ils aillent tous, suivant leur désir, à la Cité du Ciel et à la Cité de la Délivrance !

REMARQUES.

L'auteur. — Au milieu des obscurités de cette inscription, un point se détache avec une netteté parfaite : nous savons par qui et quand elle fut faite. Elle porte la date de 797 çaka = 875 A. D. et le nom du roi Jaya Indravarman. Et elle nous apprend non seulement le nom de ce roi, mais encore ceux de ses prédécesseurs. Les vers A, XVIII-XX sont par bonheur fort explicites sur ce point : « De la descendance de Parameçvara naquit le roi Uroja ; de celui-ci naquit le fortuné et intelligent Dharmarāja ; de celui-ci naquit l'intelligent Rudravarman ; il eut pour fils le glorieux et fortuné roi Bhadravarman. Çrī Indravarman, fils de Çrī Bhadravarman, par la grâce de Maheçvara, est roi dans le pays de Campā. »

Pour précise qu'elle soit, cette généalogie ne laisse pas d'étonner. Passons sur le dieu Parameçvara qui tient la tête de la liste : il est naturel qu'une dynastie se réclame d'un ancêtre divin. Rien à objecter non plus contre les rois Rudravarman et Bhadravarman, grand-père et père du roi régnant. Mais en remontant plus haut, nous trouvons deux rois de figure singulière. D'abord, contrairement à l'usage établi au Campā depuis plusieurs siècles, leurs noms ne se terminent pas en *varman* : l'un porte le nom vague de *Dharmarāja*, « roi de la loi », et on ne nous dit rien de lui ; l'autre est désigné par un nom étrange : *Uroja*, « sein », — nom inconnu par ailleurs, soit dans l'Inde, soit dans l'Indochine (1) — et il nous est présenté comme un dieu envoyé sur la terre par Maheçvara. Remarquons en outre que leur rapport de filiation, soit entre eux, soit avec Rudravarman, n'est pas précisé : tandis qu'Indravarman est dit « fils » (*sūnu*) de Bhadravarman, et celui-ci « fils » (*suta*) de Rudravarman, on nous apprend seulement que ce dernier « naquit » (*jajñe*) de Dharmarāja, lui-même « né » (*jāta*) d'Uroja. Mais on peut naître d'un ancêtre après un nombre indéterminé de générations. Ces noms inusités, cette situation imprécise, ces traits légendaires nous autorisent à croire que les rois Uroja et Dharmarāja sont des personnages fictifs. Pourquoi donc Indravarman les cite-t-il immédiatement avant son père et son grand-père, au lieu d'énumérer toute la série de ses ancêtres ? C'est peut-être simplement parce qu'il n'avait pas d'ancêtres. On peut supposer que l'aïeul Rudravarman, porté au trône par une de ces conspirations dont l'histoire du Champa est pleine, fonda une nouvelle dynastie. Il me semble même retrouver dans le langage d'Indravarman comme un écho de cet événement. Il répète à deux reprises (A, XXI-XXII) qu'il ne tient le trône ni de son père, ni de son grand-père, mais de Bhadravarman, comme fruit de ses vertus. Plus loin (B, l. 18-19), il répète encore qu'« il est parvenu à la souveraineté de Campā par la perfection des fruits de l'ascétisme (pratiqué) dans de nombreuses existences antérieures, par la faveur du destin ». Cette affirmation nette et

(1) La légende d'Uroja est rappelée dans une inscription de Mi-son (n° 311).

réitérée ne se comprendrait guère dans la bouche de l'héritier légitime d'une longue lignée de rois; elle sied au contraire au petit-fils d'un usurpateur, qui devait, selon un usage très répandu, joindre à cette qualité celle de meurtrier de son souverain. Les rois aiment peu les rebelles, même quand ils doivent leur trône à la rébellion; et, d'autre part, si Indravarman était sous l'influence des idées buddhiques, il devait se sentir mal à l'aise devant certains souvenirs. C'est pourquoi il cherche la source de son pouvoir dans le mérite spirituel acquis dans ses vies antérieures: c'est grâce à ce mérite qu'il a été « désigné par le roi » (B, xi) et acclamé par les citoyens (B, ix).

L'objet de l'inscription. — Ce document diffus touche à plusieurs sujets. Mais l'objet propre de l'acte est la fondation d'un temple et d'un monastère buddhiques dédiés à Lakṣmīndra Lokeçvara. Que ce Lakṣmīndra Lokeçvara appartienne au panthéon buddhique, c'est ce qui ne saurait prêter au moindre doute. Nous en avons d'abord comme preuve la stance B, v: « Quels sont les dieux qui ont pour attribut essentiel la bonté et dont l'âme est large pour les êtres à sauver? Lokeça fut toujours débordant de compassion et d'une patience incomparable. Songeant ainsi, désirant en son cœur la connaissance du Dharma, le roi habile à (trouver) l'essence de la vérité suprême fit ce Lokeça de sa main. » Ces attributs de patience et de compassion suffiraient à eux seuls à désigner un personnage buddhique. Mais il y a mieux: les deux petits côtés de la stèle, rédigés en un style plus précis, nous apprennent qu'Indravarman avait fondé un monastère (*vihāras sthāpito*) et qu'il avait donné des champs et d'autres richesses « à Çrī Lakṣmīndra Lokeçvara, pour l'usage de la communauté des religieux, pour l'achèvement de la propagation du Dharma. » Sur la face A, il n'est question que du līṅga Bhadreçvara; mais l'invocation par laquelle elle débute: *Çrī Lakṣmīndra Lokeçvarāya* montre que c'est bien la fondation buddhique qui est l'objet principal de l'édit.

D'où vient maintenant ce nom de Lakṣmīndra Lokeçvara? Lokeçvara est connu comme un autre nom d'Avalokiteçvara; précisément au bas de la face B (ll. 21-22), nous trouvons le nom d'Avalokiteçvara. Quant à la première partie du nom, elle doit s'expliquer par la st. B, xi, qui fait partie du panégyrique d'Indravarman: « Lui qui est appelé Lakṣmīndra Bhūmīçvara, qui, malgré son nom de Grāma, a la force des Treize Dieux, a d'abord été désigné par le roi, ensuite célébré par les chants des princes des poètes. » Le même nom se retrouve sous la forme complète, B, l. 20: Çrī Lakṣmīndra Bhūmīçvara Grāmasvāmin (1). C'est évidemment le nom que portait Indravarman avant son

(1) *Grāmasvāmin* signifie chef de village, et c'est ce qui explique le jeu de mots cité plus haut: quoiqu'il se nommât Grāma[svāmin], (*i.e.* chef de village), il avait la force des dieux. — A ce même endroit il est dit, semble-t-il, né de la descendance de Çrī Maheçvaraloka. C'est peut-être (à cause de *ādi*), le nom posthume de son grand' père, fondateur supposé de la dynastie.

avènement. Or nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de signaler l'usage courant au Champa d'ériger des statues de Çiva sous un nom composé d'*Īçvara* précédé de la première partie du nom du fondateur (Bhadreçvara, Rudreçvara, Indreçvara, etc.) ; ici le même usage est appliqué au Bodhisattva Avalokiteçvara : il en résulte un nouveau personnage « né de la succession des Buddhas » (*Buddhasantānajan*) ; il est aussi appelé Svabhayada (B, xv), c'est-à-dire, apparemment, qu'il était représenté faisant le « geste qui rassure » (*abhaya-mudrā*).

Voici donc en résumé l'objet de l'acte : en 797 çaka (875 A. D.), le roi de Champa Indravarman [II], qui portait avant son avènement le nom de Lakṣmīndra Bhūmīçvara Grāmasvāmin, fils de Bhadravarman, petit-fils de Rudravarman (ce dernier portant peut-être l'appellation posthume de Maheçvaraloka), fonde un vihāra et un temple sous l'invocation de Lakṣmīndra Lokeçvara Svabhayada, forme d'Avalokiteçvara.

Le préambule. — Le préambule de l'inscription est un hymne de louange (*stuti*) en l'honneur du līṅga Çambhubhadreçvara. Ce dieu nous est bien connu : nous savons qu'il fut érigé dans le cirque de Mī-son par Bhadravarman I^{er} vers 400 A. D. sous le nom de Bhadreçvara, qu'il fut ensuite détruit par un incendie dans le courant du v^e siècle çaka, sous le règne de Rudravarman I^{er}, et réédifié par son successeur Çambhuvarman, qui donna au dieu le nouveau nom de Çambhubhadreçvara. (B. E. F. E.-O. II, 187-191 ; III, 206-211.)

Ces faits sont complètement ignorés de l'auteur de notre inscription, qui substitue à cette histoire une légende où les rois Bhadravarman et Çambhuvarman sont remplacés par deux personnages mythiques : Bhr̥gu et Uroja. Bhr̥gu est envoyé le premier du ciel sur la terre par Maheçvara : il y érige le līṅga Bhadreçvara, devant lequel viennent se prosterner tous les rois. Dans la suite, Maheçvara réfléchit que tous les dieux doivent descendre sur la terre pour y avoir une postérité et que le tour d'Uroja est venu. Uroja descend régner au Champa et érige le même līṅga, ce qui signifie apparemment qu'il le réédifie.

Depuis lors, Bhadreçvara est le grand protecteur du royaume de Champa.

L'auteur de l'inscription, Indravarman, déclare ensuite (B, III) qu'il a « fait » (*mayā kṛtam*) le Çambhulīṅga, qu'il avait reçu de la succession des rois (*rājasantānāt samāptam*) ; ce langage est quelque peu incohérent, mais la strophe B, II, quoique mutilée, précise l'œuvre d'Indravarman, qui dut se borner à réédifier le līṅga (*pratiṣṭhitam punaḥ*), en le protégeant par un étui au visage d'or (*koçarūpaṃ suvarṇṇānanam*) (1).

(1) Sur ces *koça* du līṅga, voir Barth, I. S. C. C. pp. 252, n. 12 et 601, n. 1 ; et Parmentier, B. E. F. E.-O. II, 45. Je crois, pour ma part, que le *koça* était réellement un étui recouvrant le līṅga.

Indravarman ignorait-il réellement l'histoire véritable de Çambhubhadreçvara? Cela est difficile à croire : les stèles de Bhadravarman et de Çambhuvarman étaient sans doute toujours debout devant le sanctuaire et pouvaient le renseigner. Peut-être retrouvons-nous ici encore la répugnance d'un usurpateur à proclamer les œuvres de la dynastie dont il occupe la place. Pourtant il cite (B, vi) le nom de Pr̥thivīndravarman, qui régnait vers 700 çaka, pour dire que les riches habitants de Champa le choisirent pour roi ; après lui, les fils des différents dieux naquirent pour la délivrance du monde.

Le sanctuaire de Bhadreçvara à Mì-sòn et celui de Lakṣmīndra Lokeçvara à Đong-đurong sont situés à 20 kilomètres l'un de l'autre : on comprend qu'Indravarman ait rappelé ses deux fondations par une même inscription. Mais la stèle érigée à Đong-đurong commémore avant tout la fondation faite à cet endroit même ; il en résulte donc cette conclusion intéressante pour l'archéologie religieuse que les ruines de Đong-đurong sont celles d'un monastère buddhique. La grande salle aux piliers qu'on trouve en franchissant la porte monumentale était peut-être la *dharmāçālā* où se réunissaient les religieux, tandis que la tour de la dernière enceinte était le sanctuaire de Lokeçvara.

* * *

II. — Stèle de Ban-lanh

Dimensions : hauteur, 1 m 50 ; largeur, 0 m 60 (bas) à 0,70 (haut) ; épaisseur, 0 m 24.

3 faces inscrites :

A. Grande face. Invocation + 15 lignes : 1-10 en sanskrit, 10-15 en cham.

B. Grande face. 18 lignes : 1-5, en cham ; 5-10, en sanskrit ; 10-12, en cham ; 13-18, liste de champs, en cham, séparée du texte précédent par un intervalle, et dans une écriture un peu penchée.

C. Petite face. 11 lignes, en cham : suite de la liste précédente.

TEXTE

oṃ namaç Çivāya

(1) svasti ||

I. trailokye jayati creṣṭhas sa Çrī Jaya Guheçvaraḥ
devāsuramunisāṅghair nnatā(2)ṅghridvitayām vujah

- II. bhuktvā rājyaṃ bhuvi ca mahatā yena cihnena Viṣṇoḥ
 saṃhāryyātaḥ kaliviṣataruṃ rāja(3)lakṣmīviruddham
 nānādāno vividhavibhavaḥ kīrttikalpadrumo yas
 taddhemāḍhyas surajatamayo bhūtale sthāpitaḥ ca (4)
- III. (4) tasya Ḥrī Jaya Siṃhavarmmanṛpater yyo daṇḍavāso bhaṭo
 dharmiṣṭhaḥ patibhaktitatparamanāḥ kīrttyāspadaḥ sampadaḥ
 khyāto (5) gādhaviḥalabuddhijaladhir (6) llabdhvāçayāçāpado
 yaḥ prītir j̄jagatāṃ mahāmaṇir iva sthānaṃ sthiraṃ rakṣati (7)
- IV. kṛtamatir adhiko narendrabhā(g)ye
 samahimā saḡaṇakriyāvidagdhāḥ
 mukhavijitavarir (4) bibhartti lakṣmīm
 niçi sakalān nabhavid divā mukhena (5)
- V. Iebhe Ḥrī Jaya Indravarmmanṛpater nnāmāni yas trīṇi san
 rājye ceçvarakalpanāmabhṛd atas saṃstūyamāno (8) dhiyā
 vidvadbhiç Çivakalpasam̄jñakadharo ratnaprabhādīpitaç
 Çṛikalpāhvayabhṛt payonidhir iva çṛimatkalālaṅkṛtaḥ (6)
- VI. (9) Ḥrī Rudramaddhyeçvaram adbhutāṅgaṃ
 sa dharmmakāṅkṣi Çivatattvasevī
 tadbhaktaye Ḥrī Jaya Siṃhavarmma-
 prasādataḥ sthāpita(10)vān dharitryām (7)

(8) ⊙ yān pov ku si niy ranaksā yān guru pu pov ku di yān ' tāl thun pāt
 'slauv vrāḥ (11) sā vlah ka in' kān yān guru pu pov ku 'man jmāy' top urān
 yān niy 'vā ra yo tavun' driy ⊙ (12) niy 'kanadhā sanupa' nan trā madā
 ājñā yān pu pov ku Ḥrī Jaya Siṃhavarmmadeva ' maddan urān tapaḥ (13) pāt
 driy ' siy 'vṛliy urān yān maraksā sarvvadravya yān pu pov ku Ḥrī Rudra-
 maddhyeçvara tra (14) yān pov ku Ḥrī Çivaliṅgeçvara tra ' hulun lamvov kravāv
 humā māḥ pirak 'pasrauñ ya nan avi(15)sta karaṇa 'panūjā yān pu pov ku
 tra 'udakāna tra ' urā(ñ) nan nau svargga maddan inā amā aviskāla ⊙

(1) Mandākrāntā.

(2) gādha°. Corr. gādha°.

(3) Çārdūlavikrīḍita.

(4) varir. Corr. ravir.

(5) Puṣpitāgrā.

(6) Çārdūlavikrīḍita.

(7) Indravajrā.

(8) Dans le texte cham qui suit, les pauses sont marquées par les signes suivants : a) un large fleuron, transcrit par ⊙, marquant les grandes divisions du texte ; b) un double trait vertical transcrit par || ; c) un point au milieu de la ligne, par ' ; c) enfin le signe Ç: que nous noterons par une croix. Le croissant est remplacé dans cette inscription par le signe de l'anuvāra : nous continuons à le rendre par une tilde.

B

(1) ya siy *vṛliḥ urān nan trā ya *maamrait ya mapak ro driy top dravya (2) nan avista urān nan *lan di mahāraurava anan naraka ya dom ja *vālamvī jut asov vañāk ñū (3) ṇḍauy* inā urān nan || ājñā yān pu pov ku Çrī Jaya Siñhavarmma-
deva * vriy yān pov ku si (4) niy *mataṇḍāḥ avis pat † jeñ si kluñ † jeñ si top
anna *lauñ tamṛyāla niv* di *kāra urān (5) *añjām ya † jeñ *velam aṅgap samū*
nan *lagaiḥ di *panakai tra di *sanupaḥ deh* tra @

Çrī Vṛddheçvare (6) pūrvvaṃ prapitāmahena sthāpīte paracakrabhinne yaṃ
Çrī Çivaliṅgeçaṃ yo munīç Çivācāryyanāmadheyah (7) punaḥ sthāpitavān iti ||

VII çaivakriyāvit sukṛtaprasakto
 devārccanajñānasamarthabuddhiḥ
 pitror guṇān bhā(8)ratarān sa citte
 sañcintya puṇyaṃ sa karotu kīrtiyai

VIII. çāke khadvyaṣṭabhir yyukte pañcāhe çucyapāṇḍare
 sthāpitaç Çivaliṅgeçaḥ Çivācāryyeṇa dhīmatā

IX Çrī Rudramaddhyeçvara iddhasiddhiḥ
 siddheçvaraç Çrī Çi(10)valiṅgadevaḥ
 tābhyaṃ nrpaç Çrī Jaya Siñhavarmma
 prādāt sa muktiṃ kṛpayā samastām

humā *nvaus (11) ti muḥ* ājñā yān pu pov ku Çrī Jaya Siñhavarmmadeva ra
vriy vuḥ di yān pov ku si niy *ruman (12) humā ñauk rayā tāl *vavaḥ krauñ *na
yaun riy vavaḥ* krauñ tāl *smrān dakṣiṇa yān ||

niy mūla humā | (1) humā rayā 1 | amvil 2 | ra tvauk 6 | dandau kumvuñ |
humā kumvuñ 1 | ñauk sāñ 1 | humā mvañ 2 | (14) ñauk sād yvan 2 | pitau
cumhañ 1 | ajañ 1 | humā cvaḥ 5 | lañ 1 | humā camvāñ 3 | sagor 1 |
(15) vvac 1 | taliñ 1 | humā ikū asov 1 | humā poñ 1 | ndoñ 1 | knām
2 | kandep 1 | sumai 1 | (16) pagāra pramvat | humā kahap 1 | humā
mvañ 5 | nagaren 4 | humā ticain 1 | vvil 1 | ralāñ 3 | lañ 1 | (17)
kara mās 3 | ñauk rayā 1 | vo 2 | humā tupen 1 | likūk 1 | humā
en 2 | harā 1 | kara kāp 3 | (18) ra tvauk 3 | alañ 1 | ñauk sāñ 1 |
humā vvar 1 | humā agrās 1 | humā dandrāḥ 1 | yok nan 1 |

(1) Dans l'énumération qui suit, les nombres sont exprimés par six chiffres :

o 3 2 9 2 o

qui paraissent correspondre à 1, 2, 3, 4, 5, 6. Toutefois il y a doute sur la valeur des signes
que nous transcrivons par 2, 4 et 6.

C

(1) urāñ ya rakṣā puñya niy. . jeñ (2) si vā anāk vīnāi marai dauk aṅguy (3) dravya yāñ niy | vela aṅgap 'samū nan (4) 'lagaiḥ di sanupa' | tra di 'pana-kai deḥ' tra¹ (5) humā arām 1 | sipāy 1 | cluñ 1 | ri cām 1 | humā vavaḥ krauñ 1 | avāk (6) 5 | vunuk 2 | vvil 1 | ñjuñ 1 | (7) vvaik 2 | klvā 3 | cumlañ 1 | alau(8)ñ 3 | kuñik 1 | kalicya 1 | sa (9) vauñ 1 | alauk 2 | humā parā (10) 1 | pandak 1 | knām 2 | ñauk sāñ (11) 2 | humā kra-vāv 1 ||

TRADUCTION

A

(Sanskrit.) I. Dans les trois mondes triomphe le suprême Çrī Jaya Guheçvara, aux pieds de qui se prosternent en foule les Devas, les Asuras et les Munis !

II. Par celui qui régna avec le grand étendard de Viṣṇu et coupa l'arbre empoisonné de Kali funeste à la fortune des rois, par le roi Çrī Jaya Siñhavarman fut élevé sur la terre, tel qu'un généreux et riche arbre Kalpa de gloire, composé d'or et d'argent,

III. un homme qui était capitaine de ses gardes (1), vertueux, uniquement dévoué à son maître, asile de la gloire et du bonheur, renommé comme un profond et vaste océan d'intelligence, suivant les traces des espérances de son âme ; qui, chéri des hommes comme une noble pierre précieuse, garde une place inébranlable ;

IV. résolu, supérieur à la condition royale, plein de noblesse, habile aux œuvres méritoires ; dont le visage est supérieur au soleil, puisque ce visage céleste porte jour et nuit Lakṣmī tout entière (2).

V. Il reçut du roi Çrī Jaya Indravarman trois noms : il se nomma Īçvarakalpa, loué spirituellement par les savants ; il s'appela Çivakalpa, illuminé de l'éclat des gemmes ; il porta le nom de Çrīkalpa, tel qu'un océan orné de talents magnifiques.

VI. Désireux de mérite spirituel, dévot à l'essence de Çiva, par piété envers lui et par la faveur de Çrī Jaya Siñhavarman, il érigea sur la terre Çrī Rudra-madhyeçvara.

(1) *daṇḍavāso bhataḥ*. Cf. p. 104.

(2) Lakṣmī est la Splendeur. Elle est l'attribut du Soleil et de Çrīkalpa, mais le Soleil ne la porte que le jour, tandis que Çrīkalpa la porte jour et nuit sur son visage, et la porte « tout entière » (*sakalā*) ; car ce visage, étant une pleine lune, contient *Lakṣmīṃ sakalām*, « Lakṣmī avec les [autres] kalās ». (Lakṣmī est le nom d'une des 16 kalās de la lune.)

(*Cham.*) Ce souverain garda le Divin Guru (Çiva) dans le temple (?).

Au bout de quatre années..... pour l'usage du Divin Guru.... les biens des hommes de ce temple..... Il y eut un ordre de S. M. Çrī Jaya Siṅhavar-madeva à quatre ascètes (1). Les hommes des temples qui garderont tous les biens du dieu Çrī Rudramaddhyeçvara et du dieu Çivaliṅgeçvara, esclaves, bœufs, buffles, champs, or, argent..... ces hommes iront au ciel vers leur mère et leur père, éternellement.

B

(*Cham.*) Les hommes qui..... prendront pour (?) eux-mêmes toutes ces richesses, ces hommes tomberont (?) dans l'enfer Mahāraurava. Tous ceux qui... la mère de ces gens. Ordre de S. M. Çrī Jaya Siṅhavar-madeva : il donne à ces dieux tous les cinq... comme serviteurs, richesses, nourriture...

(*Sanskrit.*) Çrī Vṛddheçvara, érigé autrefois par son grand'père, ayant été renversé par un pouvoir étranger, le Muni nommé Çivācārya l'a réédifié (sous le nom de) Çrī Çivaliṅgeça.

vii. Connaissant les rites de Çiva, attaché aux bonnes œuvres, d'une intelligence apte à la connaissance du culte des dieux, méditant en son esprit les mérites sans mesure de son père et de sa mère, puisse la bonne œuvre qu'il a faite tourner à sa gloire !

viii. En l'année çaka ciel-deux-huit (820), le 5^e jour de la quinzaine noire de Çuci, Çivaliṅgeça a été érigé par le sage Çivācārya.

x. Çrī Rudramaddhyeçvara à la brûlante puissance et Çrī Çivaliṅga, seigneur des bienheureux, à ces deux (dieux) le roi Çrī Jaya Siṅhavarman a donné avec bonté une franchise complète.

(*Cham.*) Champs..... l'ordre de S. M. Çrī Jaya Siṅhavar-madeva : il donne à ces dieux... des champs sur le domaine public (*rayā*) jusqu'à... du fleuve... du fleuve jusqu'à..... sud du temple..

Somme des champs. (Suit une énumération.)

C

Les hommes qui garderont cette bonne œuvre... qui conduiront leurs fils et leurs filles pour venir demeurer comme biens de ce temple..... (Énumération de champs).

(1) *urāṇ tapah* = skr. *tāpaśa* « ascète » ; *maddan* se retrouve plus bas, l. 15, dans la phrase : « *urāṇ nan nau svargga maddan inā amā* », où il ne peut signifier que « avec » ou « vers » ; mais comme le premier sens ne peut convenir dans la phrase qui fait l'objet de cette note, nous croyons que *maddan* est une préposition qui indique la direction, le but.

REMARQUES

Ce document nous paraît être une charte de protection et d'immunité délivrée par le roi Jaya Siṅhavarman en faveur de deux temples : 1° le temple de Rudramaddhyeçvara fondé par un de ses serviteurs nommé en dernier lieu Çrikalpa ; 2° le temple de Çivaliṅgeça fondé par le muni Çivācārya en 820 çaka : cette dernière date est très probablement celle de la charte elle-même.

Le fondateur du premier de ces temples exerçait auprès du roi Siṅhavarman les fonctions de *daṇḍavāsa bhāṭa*, ce qui signifie littéralement « soldat gardien de la porte ». Il va de soi que le pompeux panégyrique qu'on a lu plus haut ne peut être celui d'un modeste portier : il s'applique nécessairement à un haut dignitaire. Le *daṇḍavāsa bhāṭa*, que nous avons traduit hypothétiquement par « capitaine des gardes », était probablement une sorte de commandant militaire du palais. Celui qui était en charge sous Siṅhavarman avait auparavant servi le roi Indravarman, qui lui avait conféré successivement les noms honorifiques d'Īçvarakalpa, de Çivakalpa et de Çrikalpa. Siṅhavarman, qui régnait en 820 ç., était donc, selon toute apparence, le successeur direct d'Indravarman ; ce dernier, d'autre part, peut être provisoirement identifié avec l'auteur de la première inscription de Đong-đrong, Indravarman Laksmīndra Bhūmīçvara Grāmasvāmin, qui était sur le trône en 797 çaka.

Le dieu auquel Çrikalpa dédia la fondation ratifiée par le roi porte un nom assez singulier : Rudramaddhyeçvara (*i. e.* °madhyeçvara) : il ne peut guère s'expliquer qu'en opposition avec le Vṛddheçvara fondé par l'aïeul de Çivācārya. On distinguait sans doute primitivement trois sanctuaires d'Īçvara appelés, suivant l'époque de leur construction, Īçvara le Vieux (Vṛddheçvara), Īçvara le Moyen (Madhyeçvara) et probablement Īçvara le Neuf. Īçvara le Moyen fut réédifié ou agrandi par Çrikalpa sous le nom de Rudra-Madhyeçvara, et Īçvara le Vieux, qui avait été « détruit par un pouvoir étranger » (?) fut reconstruit par le petit-fils du fondateur sous le nom nouveau de Çivaliṅgeça ou Çivaliṅgeçvara.

Ces deux temples étaient probablement voisins, ce qui expliquerait leur réunion dans une même charte royale.

L'acte débute par une invocation à Çrī Jaya Guheçvara. On est tout d'abord porté à voir là un nom de roi ; mais ce ne pourrait être en tout cas qu'un roi mort et divinisé : car d'une part le roi régnant est Jaya Siṅhavarman, d'autre part un roi terrestre ne peut guère être qualifié de maître des trois mondes, adoré par les Devas, les Asuras et les Munis. Ce même dieu reparait au commencement de la seconde stèle de Đong-đrong, où sa personnalité est mieux précisée : Guheçvara y est présenté, semble-t-il, comme une forme de Parameçvara (st. II), et la st. I le désigne plus clairement encore en disant qu'il a enlevé et rendu à Kāma son corps. Il s'agit donc de Çiva ; non du dieu en général, mais d'un dieu local présent dans un temple : car Guheçvara est inusité dans le langage religieux de l'Inde comme synonyme de Çiva ; et en outre l'expression

« Guheçvarākhyah kṣitau », « appelé Guheçvara *sur la terre* », paraît bien faire allusion à un sanctuaire déterminé. Toutefois, en l'absence de renseignements plus précis que ceux qu'il est possible de tirer des deux passages mutilés de nos inscriptions, ce Guheçvara demeure un personnage assez obscur.

* * *

Seconde stèle de Dong-duong

La stèle II, située hors de l'enceinte, est à 4 faces :

- A. Côté Est. H. 1,05. L. 1,60. Invocation + 17 lignes. Bien conservé, à l'exception d'une écaillure qui a entamé les lignes 2-6. En sanskrit et en vers.
B. Côté Ouest. H. 1,03. L. 1,60. Invocation + 15 lignes. Très endommagé dans la partie supérieure. En sanskrit, vers et prose.
C. Côté Nord. H. 0,88. L. 0,37. Invocation + 14 lignes. Assez bien conservé. En cham.
D. Côté Sud. H. 0,39. Ensemble fruste et partie supérieure mutilée. En cham.

TEXTE

A

[nama]ç Çivāya ||

- I. (1) — — [anaḥ]gatvam upāgato sau
yasmād varāṅgaṃ punar eva Kāmaḥ
yasyāditāmūttarabhūda (1) — —
(2) yasyāṅghripadmaṃ praṇamanti devāḥ (2)
- II. sa eva Para[m]e[çvar —] — — (3) Guheçvarākhyah kṣitau
(3) — — (4) yatakumāraçāntijayamaṅgalotpāda[kah]
svaputravarakīrti[i] — — — — — pādāmvujaḥ
sthirāya ni(4)jarājyasampadudayāya jejīyate (5)

(1) Je ne comprends pas ce début de pāda, pourtant d'une lecture assez sûre.

(2) Indravajrā.

(3) L'akṣara qui précède *Guheçvarā* paraît être *pu*.

(4) Il manque ici un iambe, bien que la pierre ne porte pas trace d'une lacune. C'est probablement un oubli du lapicide.

(5) Pṛthvī.

- III. purīndrapurasampadābharī[ta] — — — — — tā
 sitāmvruraharāñjitā(5)mvuruhiñivarālañkṛtā
 kṛtā ca Bhṛguṇā purāṇasamaye — — — — —
 — — — — — rir ajitaraddhim atra ca bi(6)bharti Campāhvayā (1)
- IV. sā rakṣitātiçayinī çrīmaj-Jaya Si[n]hā[çarm]ma ṇa
 çaktyābhinavasamṛddhiḥ (7) sampadabhinā prabhātiha (2)
- V. ādhāro yo guṇānām janitasukhadhiyām gauravāṇām narendro
 divyācārā(8)çrayāṇām punar api guṇinām dharmmanamrāçayānām
 maṇyādīnām vahūnām kanakagirir ivākampito dbhūtasampac (3)
 cho(9)bhānām kalpavṛkṣasya mañirucirucālañkṛtasyāpi loke (4)
- VI. çuklikṛtāço bhuvi yo sti kīrttyā
 svacchī(10)kṛtāçesajanaḥ prabhāvaiḥ
 andhīkṛtāriḥ svaruṣā svarugbhiḥ
 snigdhīkṛtāçesakalatravarggaḥ (5)
- VII. tasyā(11)maṇḍagatā (6) buddhir dharmmeṣv atitarām çubhā
 pāpeṣu sadviruddheṣu mṛdū bhavati sāstutā
- VIII. tasya (12) Çrī Jaya Siñhavarmanṛpater mātrṣvasā santatam
 yā puṇye nipunā (7) viçeṣaguṇabhāg bhāgyodayāla(13)ñkṛtā
 kīrttyāçābhiratā manovihitasaccintāspadā bhrājate
 gandhe puṣpanivandhavastraracanāsv e(14)vaṃ vidagdhocitā (8)
- IX. priyapatipādabhaktyabhiratā paramārthahitā
 vidhiguṇasampadā kṛtavibhogavibhū(15)tir iyaṃ
 dvijayatisajjanāvīratadānakarī bhuvi yā
 çivapadapūjanāçayatanuḥ satatam bhavati (9)
- X. (16) gurujanasādhukāraparipūtasukīrttir iyaṃ
 tadamalatuṣṭihetukṛtabhāgyayutā mahatī
 (17) uparucitatprasādahitapāvanalabdhavarā (10)-
 bhavad acalāçayopahitasampad aninditadhiḥ (11)

(1) Pṛthvī.

(2) Āryā.

(3) *dbhūta* est sans doute pour *dbhuta* ; *u* a été allongé pour les besoins du mètre.

(4) Sragdharā.

(5) Indravajrā.

(6) Corr. **manda*°.

(7) Corr. *nipunā*.

(8) Çārdūlavikriḍita.

(9) Narkuṭaka.

(10) Corr. *uparucilaprasāda* (?)

(11) Narkuṭaka.

B

namaḥ Pa[rameçvarāya]

I. (1) [Pu] lyañ Rājakulākhyā sā dharmmapaṭvī varānanā

.....

II. (2) satyaṃ vadati nāsatyaṃ nāçaucam çaucam eva sā
adveṣaṃ nāma

III..... (3) (4)

IV. — — — — — (4) — — — — — — — — — — — — — — —
— çubhe
ga — — (5) —
devā Indrapur[e] tayā sumanasā kīrttyai pratiṣṭhāpitāḥ (2)

(6) ta Çrī Jaya Siñhavarmmadevena Campāpurapara-
meçvareṇa sajjanaguṇavidā vidagdhamatinā mati (7)
çrīmatī Haromādevīviditā Haradeviṣaṃjñāparanāmadheyāyā ājñā Pov ku lyañ
Çrī Rā(8)[jakulākhyāyā]ḥ svāmbānujāyāḥ puṇyavṛddhaye pratiṣṭhāpīteyam
Indrapuranāmni pure sminn iti || (9) Çrī Paramabuddhalokasya
nrpateḥ svabharttuḥ puṇyāya sādhumanasājñā Pov ku lyañ Çrī Rājakulā-
khyayā (10) guṇajñayā pratiṣṭhāpitāḥ Çrīndraparameçvaro namneti ||
tasminn eva çakarāje Çrī Rudraparame(11)[çvaraḥ sa] devaḥ pratiṣṭhāpitas
tayājñā Po ku lyañ Çrī Rājakulākhyayā svapituḥ puṇyavṛddhyai || tad a(12)pi
mātur nnijāyāḥ puṇyasamvaddhanāyājñā Pov ku lyañ Çrī Rājakulanāmadheyā
Çrī Rudromām imā(13)m atiṣṭhipāt sadbhaktyeti ||

v. jayati Haromādevīsaṃjñā devī mahīmahākīrttiḥ
lyañ Çrī Rājakulā(14)khyāyāḥ prativimvā ca Haradevyāḥ (3)

iv. çrīmān bhuvīndraparameçvaranāmadheyāḥ
çrīmān sa Rudraparameçvaranāmadheyāḥ
sā çrīmatī jayati lokadharā ca Rudro -
mākhyā trayāḥ suranaraiḥ kila banditās te (4)

(1) Çloka.

(2) Çārdūlavikriḍita.

(3) Āryā.

(4) Vasantatilakā.

C

namaḥ sarvva.....

(1) ājñā yān pu pov ku Çrī Jayasiñhavarmma(2)deva kā vriy yān pu pov ku Çrīndraparame(3)çvara yān pu pov ku Çri Haramodevī (1) yān pu (4) pov ku Çrī Rudraparameçvara yān pu pov ku Çrī Ru(5)dramoma (2) *tandāy sarvvakarādāna | ya siy urā(6)ñ nāma *mavriy urāñ kluñ yān pov ku si niḥ a(7)tha vā trā top dravya yān pov ku si niy urāñ nan sidaḥ (8) adhamapuraṣa annan ñū *lavuḥ di mahāraurava naraka | api (9) ca ya sei urāñ nāma pasyām yān pov ku si nei atha vā top dravya (10) yān pov ku si niy urāñ nan sidaḥ uttamapuraṣa nau svarggā(11)pavargga | kevala yān pov ku si nei prayojana *van drei *udakā(12)nta sā ja pov | nei kuv lyañ Rājakula karumviy rajan pu(12)ṇya nei pyoḥ di loka nei | siy urāñ viçeṣa nāma pasyām puṇya nei (13) kintu yān *yaṃ thuv guṇa nan | kuv karumvei kukuḥ yān pu pō ku Parameçvara ||

D

(1) [ā]jñā tasya..... (2) *masan nan driy yān pov ku di yān | *sei urāñ yān (3)..... samū nan urāñ nan sa juy (3) pāpa kuv tra pāpa gotra kuv (4) tra pāpa sakala satva aviḥ tra velayaḥ urāñ nan tuy panatiñā yān (5) pov ku Çrī Jayasiñhavarmmadeva maddan kuv lyañ Rājakula urāñ nan sidaḥ *vuv dha (6).. sidaḥ sadhikam aviçeṣaṇa rei ya doṃ urāñ vañāt tmuv svarggāpavargga.

TRADUCTION

A

Hommage à Çiva !

I. Celui qui réduisit Kāma à l'état d'Anaṅga (sans corps) et lui (rendit) ensuite son beau corps... , celui aux pieds de qui se prosternent les Devas ;

II. Ce Parameçvara... nommé Guheçvara sur la terre ; qui soulève les acclamations de victoire pour apaiser Kumāra ; dont les pieds, lotus... la gloire de son fils ; accumule les victoires pour le constant lever de la prospérité de son règne.

(1) Corr. *Haromādevi*.

(2) Corr. *Rudromā*.

(3) *juy* = *juvai*, s'abstenir de, particule prohibitive.

iii. La ville parée de la splendeur de la ville d'Indra... brillante de lotus blancs, ornée des plus belles fleurs de lotus, fondée par Bhṛgu dans les temps anciens... (cette ville) appelée Campā garde ici son invincible fortune.

iv. Cette (ville) illustre que protège S. M. Jaya Sīṅhavarman et dont la puissance renouvelle sans cesse la prospérité, (cette ville) inséparablement unie à la bonne fortune respandit ici.

v. Le roi est l'abri des vertus et des égards qui ravissent les cœurs ; des gens vertueux qui tiennent une conduite céleste et dont le cœur est enclin au bien ; de multiples joyaux et autres (trésors), tel que l'inébranlable Montagne d'or à l'abondance merveilleuse (le Meru) ; de splendeurs (dignes) d'un arbre Kalpa terrestre paré de l'éclat des pierres précieuses.

vi. Sa gloire blanchit son espérance ; sa puissance illumine tous les hommes ; il aveugle ses ennemis par sa colère et son éclat ; il inspire l'amour à toutes les femmes.

vii. Son esprit est prompt ; pour la vertu, il est d'une extrême bienveillance ; pour les méfaits réprouvés par les justes, il est doux sans qu'on le flatte.

viii. Ce roi Çrī Jaya Sīṅhavarman a une tante maternelle, d'une constante habileté au bien, douée de qualités exceptionnelles, parée du lever de tous les bonheurs ; heureuse de gloire et d'espérance, asile de bonnes pensées formées dans son cœur, elle brille ; elle s'entend et se plaît aux parfums, à l'arrangement des fleurs et des étoffes.

ix. Elle se plaît à révéler les pieds de son époux bien-aimé ; elle est vouée à la vérité suprême ; elle possède la plénitude de félicité que produit la perfection de la nature et de la conduite ; elle fait sans relâche des dons aux brahmanes, aux ascètes, aux gens de bien ; son corps est toujours prêt à vénérer les pieds de Çiva.

x. Elle tire sa gloire la plus pure de sa dévotion envers ses gurus, dont le parfait contentement est la source de sa félicité et de sa grandeur ; elle trouve l'accomplissement de ses vœux dans la bénédiction (résultant de leur) faveur qui lui est chère ; son âme ferme est la source de sa prospérité ; son intelligence est sans défaut.

B

Hommage à Pa[rameçvara]!

i-iii. Cette Pu lyañ Rājakula, habile dans l'observation du Dharma, au gracieux visage..... dit ce qui est vrai et non ce qui est faux, non ce qui est impur, mais seulement ce qui est pur. En vérité l'absence de haine.....

iv..... en [Jyai]ṣṭha, dans un mois et un jour propices, à Indrapura, des dieux ont été érigés pour la gloire par cette excellente dame.

..... Par Çrī Jaya Sīṅhavarmanadeva Campāpura-parameçvara, connaissant le mérite des gens de bien, d'une pénétrante intelligence, a

été érigée, dans cette ville nommée Indrapura, l'auguste Haromādevī, pour l'accroissement du mérite spirituel de la sœur cadette de sa mère, la princesse Po ku lyañ Çrī Rājakula, autrement appelée Haradevī.

Pour le mérite de son mari le roi Çrī Paramabuddhaloka, l'excellente Po ku lyañ Çrī Rājakula, connaissant les mérites..... a érigé cet Indraparameçvara.

Dans la même année çaka, la même princesse a érigé un Rudraparameçvara pour l'accroissement du mérite de son père. Et pour l'accroissement du mérite de sa mère, elle a érigé cette Rudromā avec piété.

v-vii. Victoire à la glorieuse déesse nommée Haromādevī, qui est le portrait de la princesse Rājakula Haradevī ; à l'auguste Indraparameçvara ; à l'auguste Rudraparameçvara ; à l'auguste protectrice du monde Rudromā ! Tous trois sont adorés par les dieux et les hommes.

C.

Hommage à tous.....

Ordre de S. M. Çrī Jaya Sīnhavarmadeva de donner au dieu Çrī Indraparameçvara, à la déesse Çrī Haromādevī, au dieu Çrī Rudraparameçvara, à la déesse Çrī Rudromā l'exemption (?) de tout impôt. Si une personne prend (1) les serviteurs ou les biens de ces divinités, que ce scélérat tombe (?) dans l'enfer Mahāraurava. Et de plus : si une personne fait prospérer (2) ces divinités ou les biens de ces divinités, que cet homme noble aille au ciel et à la délivrance complète. Toutes ces divinités ont l'usage..... Moi, princesse Lyañ Rājakula (3), je fais cette œuvre pie comme legs en ce monde. Si un homme distingué fait prospérer cette œuvre pie, les dieux connaîtront son mérite. Moi, femme, j'adore le dieu Parameçvara.

D

Ordre de..... (Si) cet homme s'abstient (de faire) du mal à moi et du mal à ma famille et du mal à tous les êtres, et si cet homme suit l'ordre (?) de S. M. Çrī Jaya Sīnhavarmadeva (adressé) à moi, Lyañ Rājakula, cet homme, savoir... il fera réussir tous les hommes sans distinction à jouir promptement du ciel et de la délivrance.

(1) *ma* *rei* ne peut signifier que « prendre » ; peut-être *vrei* « donner » + préfixe *ma* a-t-il le sens de « se donner » et par suite « prendre ».

(2) *pa* *syām* vient peut-être de *syam* « beau » + préfixe causatif *pa* ; il correspond au *pālayati* des formules sanskrites.

(3) *karumvriy* = *kumei* (cham moderne) « femme ».

REMARQUES

L'inscription commence par une invocation en l'honneur de Parameçvara Guheçvara (*supra*, p. 104), que suit l'éloge de Jaya Siñhavarman. Ce roi, comme on l'a vu plus haut, avait succédé à Indravarman [II], et régnait en 820 çaka (1). Il avait une tante, sœur cadette de sa mère, dont les fondations pieuses font l'objet de l'inscription : elle se nommait Haradevī, princesse Po ku lyañ Çrī Rājakula (2). Elle était veuve d'un roi, qui portait le nom posthume de Paramabuddhaloka ; son *abhişekanāman* ne nous est pas donné, mais si on considère que le dieu érigé à sa mémoire par sa veuve est appelé Indraparameçvara, on ne peut guère douter que le roi défunt ait eu pour nom de règne Indravarman. Il est en outre vraisemblable que cet Indravarman n'est autre qu'Indravarman [II], prédécesseur de Siñhavarman. Il était — nous l'avons vu par la charte de fondation du monastère de Lakṣmīndra-Lokeçvara — très favorable au buddhisme, ce qui s'accorde à merveille avec le nom de Paramabuddhaloka que nous supposons qu'il reçut après sa mort. Rien n'empêche que, pour une raison quelconque, la royauté ait passé après lui au neveu de sa femme Haradevī. Dans ce cas, la généalogie qui résulte de nos trois inscriptions de Đong-đrong et de Ban-lanh s'établirait ainsi :

1. RUDRAVARMAN, = Maheçvaraloka (?)

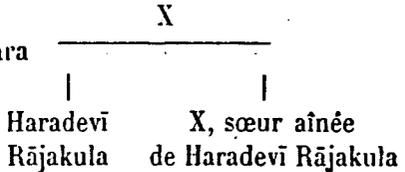
|

2. BHADRAVARMAN

|

3. INDRAVARMAN II, Lakṣmīndra Bhūmīçvara
Grāmasvāmin (797 çaka),

= Paramabuddhaloka, époux de



4. SIÑHAVARMAN (820 çaka)

(1) La présente inscription était datée (B, l. 10), mais la date a disparu.

(2) Le texte semble distinguer le nom personnel (*nāmadheya*) et le nom officiel (*ājñā*).

Ces quatre rois sont nouveaux : ils se placent entre Vikrāntavarman (776 ç.) et Haravarman, père d'Indravarman [II, qui devient Indravarman III], ce dernier régnant en 840 çaka.

Les temples édiés par Jaya Siṃhavarman et sa tante étaient situés dans une ville nommée Indrapura (B, II, 5-8). Or la stèle paraît en place et fait partie d'un monument ruiné. Il est donc très probable que cette stèle, le temple écroulé auprès duquel elle est dressée, enfin les ruines du saṅghārāma de Lakṣmīdrabhūmi-Lokeçvara (ruines de Đong-đuong) sont les vestiges de l'ancienne ville d'Indrapura.

Il nous reste à discuter une donnée de la stance A, III : *purīndrapurasampādābhāri[ta]. krtā ca Bhṛguṇā purāṇasamaye. riv ajitarddhim atra ca bibharti Campāhvayā.*

La ville ici décrite est appelée Campā. Il s'agit donc de la capitale du royaume. Mais la question est de savoir si l'auteur du document entendait parler en termes généraux de la capitale de Campā, ou s'il identifiait cette *purī Campāhvayā* avec la ville même d'Indrapura. Quelques indices semblent favoriser la dernière conclusion. D'abord les stances III et IV nous disent que la ville « garde *ici* (*atra*) son invincible fortune », qu'elle « brille *ici* » (*iha*) : ces mots sembleraient la localiser à l'endroit où fut érigée l'inscription. Ensuite la ville est dite « parée de la splendeur de la ville d'Indra », ce qui semble une allusion assez claire au nom d'Indrapura. Enfin elle passait pour avoir été fondée par Bhṛgu : or Bhṛgu passait également pour l'auteur du sanctuaire de Bhadreçvara à Mī-son ; il était naturel que la ville voisine d'Indrapura le revendiquât pour son fondateur. Ce ne sont là, je le répète, que de simples indices susceptibles d'une autre interprétation. Il est cependant utile de signaler comme une possibilité que la capitale du Champa, sous le règne de Jaya Siṃhavarman, était peut-être à Indrapura, dont l'emplacement est aujourd'hui occupé par le village de Đong-đuong.

. * .

IV. Pied-droit inscrit de Dong-đuong

La petite inscription gravée sur un pied-droit de la tour S.-O. mesurant 0,10 de haut sur 0,13 de large, se compose de deux lignes :

(1) sarvvaṃ Kālakṣetraṃ (2) Ņauk laṅā kṣetraṃ.

« Tout le champ Kāla, le champ de sésame Ņauk. »

Cette inscription offrirait un certain intérêt, s'il était possible de la dater, car nous aurions là un *terminus ad quem* pour la construction de l'édifice. L'écriture est d'aspect archaïque : elle n'offre pas ces fleurons excessifs et ces traits brisés

qui caractérisent l'écriture de la basse époque ; au contraire, les fleurons sont absents et les traits continus. Il faut remarquer aussi la notation de la voyelle e par un signe placé au-dessus de la ligne.

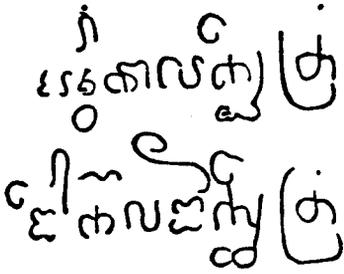


FIG. 1.

Cette notation est, à une exception près, constante dans les deux stèles étudiées plus haut ; dans le n° 6 de la stèle de Po Nagar (887 çaka), elle s'emploie concurremment avec la nouvelle, qui consiste à placer le signe sur la ligne, au niveau des autres lettres ; enfin dans l'inscription B. 3, du pilier gauche de Po Nagar (972 çaka), celle-ci est seule appliquée. Je conclurais donc, avec toutes les réserves que commande un

texte aussi court, qu'il ne doit pas être postérieur à 1050 A. D. et peut être notablement antérieur à cette date.

* * *

V. Bloc inscrit de Mi-son

TEXTE

(1) di çakarāja 713 burei 5 vañun vulān 8 (?) (1) vřhaspativāra ma(2)gha naksatra vřçcikalagna kāla yāñ po ku Vijaya Çrī Harivarṃmadeva (3) punaḥ yāñ po ku Çrī Jaya Īçāna Bhadreçvara karaṇa kīrtti yaça di bhūmima(4)ṇḍala niy.

TRADUCTION

En çaka 713, le 5^e jour (2) de la lune croissante du 8^e (?) mois (3), le jeudi, sous le nakṣatra Maghā, le Scorpion étant à l'horizon, au temps de S. M. Vijaya Çrī Harivarṃmadeva, (a été édifié) de nouveau le dieu Çrī Jaya Īçāna-Bhadreçvara pour la gloire sur cette terre.

(1) Chiffre de forme inconnue. V. *infra*, pp. 117, 119.

(2) *Hurei* = *harei*, jour.

(3) Dans le mode de compter le temps actuellement en usage chez les Chams, les jours et les mois sont désignés par un numéro d'ordre (sauf les deux derniers mois qui ont un nom spécial) ; le mois est divisé en deux quinzaines : *bangun*, la lune croissante ; *ranam*, la lune décroissante. (Aymonier, *Grammaire de la langue chame*, p. 37.) C'est exactement le système de notre inscription.

REMARQUES

Ce document soulève une question assez embarrassante. Il résulte en effet des calculs de M. Barth (*infra*, p. 117) que la date, telle qu'elle est donnée ci-dessus est fautive ; on ne peut parvenir à en faire concorder les éléments qu'au moyen d'une correction (*magha*, corr. *mārga*) qui nous paraît bien forte pour être facilement admise ; car le texte est parfaitement net, et il est peu vraisemblable que l'auteur de l'inscription ait commis une aussi grossière méprise que la confusion de deux astérismes. D'ailleurs cette correction même ne nous tirerait pas d'embarras.

Le texte porte en effet : en çaka 713, au temps du roi Harivarman. Or en 713 le roi régnant ne s'appelait pas Harivarman. Satyavarman, qui régnait encore en 706 ç., eut pour successeur immédiat son frère Indravarman I^{er}, qui était encore sur le trône en 721 ç. Donc, en 713, le roi pouvait être soit Satyavarman, soit Indravarman, suivant la date, encore inconnue, à laquelle eut lieu le changement de règne, mais il ne pouvait porter le nom de Harivarman.

Harivarman, toutefois, n'est pas très éloigné de l'époque où le place, à tort, l'inscription de Mī-son : il succéda à Indravarman I^{er} entre 723 et 735 ç. Il avait épousé une sœur de Satyavarman. Il eut pour successeur son fils Vikrāntavarman, entre 739 et 751 ç. Par conséquent, si on admet que notre inscription est effectivement du règne de Harivarman — et il est peu probable que l'erreur porte sur cette donnée, — la date possible a pour limites extrêmes 723 et 751 çaka.

NOTE SUR LES DATES DE DEUX INSCRIPTIONS DE CAMPĀ

PAR M. A. BARTH

I

L'une des deux inscriptions de Đong-dưong (*supra*, p. 89), contient la date suivante (stèle 1, face B, xv) :

dīpte cṛī-çākārāje muninavagiribhis toyadhṛtsūryyaputre
çṛṅgīne dvandvajīvodayabhrgujayute kāvyavāre jabhūje
kaulīrendau ca puṣye çucisitādivase pañcame çṛivivṛddhe

Cette date se vérifie parfaitement, bien qu'elle contienne quelques *anekārthas* qui compliquent le travail :

1^o le chiffre même de l'année, où *giri* peut signifier 7 ou 8. En réalité il a ici le sens ordinaire de 7, car çaka 897, qu'on le prenne comme révolu ou comme courant, ne donne de vérification pour aucun des cas possibles ;

2^o *ina*, qui peut désigner le soleil ou Vénus, mais qui désigne ici évidemment le soleil, puisque Vénus se trouve au composé suivant ;

3^o le nom du mois, *çuci*, qui peut désigner Jyaiṣṭha ou Āṣāḍha. En réalité, et contrairement à l'usage ordinaire, il désigne ici Jyaiṣṭha, car Āṣāḍha ne fournit un vendredi, ni pour çaka 797 révolu ou courant, ni pour 897 révolu ou courant.

Les données sont donc : çaka 797, 5^e *sudi* de Jyaiṣṭha, le vendredi, Saturne se trouvant dans le Verseau, le soleil dans le Taureau, Jupiter, l'horoscope et Vénus, dans les Gémeaux, Mars dans le Bélier, la lune dans le Cancer, sous le nakṣatra Puṣya.

L'année çaka 797, comme cela était à prévoir, est l'année révolue, et l'année chrétienne correspondante est 875 A. D. Le 5^e *sudi* de Jyaiṣṭha répond au vendredi 13 mai (vieux style ; 17 mai nouveau style), jour où le cinquième tithi de la quinzaine claire, dans les environs de Tourane (32° 18' E. et 16° N. de Lankā) a fini 18 h 32 m après le lever du soleil.

A ce lever, le soleil était à 49° 30' de longitude vraie, c'est-à-dire de 19° 30' dans le Taureau. La lune était à 51° 30' plus loin, à 101° de longitude vraie, c'est-à-dire de 11° dans le Cancer. Elle est entrée dans Puṣya 1 h 7 m après le lever du soleil de Tourane. Elle s'y trouvait par conséquent depuis 1 h 5 m quand les Gémeaux ont quitté l'horizon qu'ils ont occupé de 42 m à 2 h 42 m après ce même lever. Le moment spécifié dans l'inscription est donc compris entre 1 h et 2 h 1/2 après le lever du soleil.

La vérification n'est pas moins satisfaisante pour les planètes. Saturne était à $324^{\circ} 32'$ de longitude moyenne, c'est-à-dire de $24^{\circ} 32'$ dans le Verseau; Jupiter était à $82^{\circ} 24'$, c'est-à-dire de $22^{\circ} 24'$ dans les Gémeaux; Mars était à $3^{\circ} 18'$, c'est-à-dire d'autant dans le Bélier. Pour Saturne et pour Jupiter, nous pouvons nous contenter de cette approximation de la longitude moyenne. Nous le pouvons très probablement aussi pour Mars, malgré sa proximité du commencement du Bélier; car il n'est pas à supposer que, tous les autres résultats se trouvant conformes, il soit seul à faire exception.

Mais il n'en est pas de même pour Vénus, dont la longitude moyenne était de $49^{\circ} 28'$, c'est-à-dire dans le Taureau. Cette longitude en effet, dans le comput indien, est celle-même du soleil, les digressions de la planète, qui peuvent dépasser 47° , étant ainsi simplement supprimées. Il nous faut donc calculer la longitude vraie au jour donné, en employant pour cela les procédés fastidieusement longs des Hindous; car il est bien entendu que toutes ces déterminations sont celles que fournissent les données et les méthodes indiennes, nullement celles que pourraient fournir nos mesures modernes.

Nous trouvons ainsi, la longitude moyenne de Vénus étant $49^{\circ} 28'$, que sa longitude vraie était 69° , c'est-à-dire qu'elle se trouvait dans les Gémeaux (de 9°) à la place qui lui est assignée dans l'inscription.

Estimons-nous heureux que la stance sragdharā, toute longue qu'elle est, n'ait pas permis au *joshī* indigène de nous endosser encore la vérification de la position de Mercure, pour lequel il eût fallu également calculer la longitude vraie.

II

La petite inscription chame de Mī-son (*supra*, p. 113) est datée, d'après l'interprétation de M. Finot, de l'année çaka 713, 5^e sudi du 8^e mois, le jeudi, sous le nakṣatra Maghā, le Scorpion étant à l'horizon.

Cette façon de numéroter le mois, au lieu de le désigner par son nom, est insolite, autant que je sache, du moins dans nos inscriptions en langue sanscrite. De plus le signe donnant le numéro du mois est douteux, bien qu'il ressemble à un 8 plus qu'à tout autre chiffre. On est donc tenté de lire comme M. Finot. Seulement, donnée comme ci-dessus, la date est impossible *a priori*.

En effet les années çaka commençant avec le mois lunaire de Caitra, le 8^e mois serait Kārttika. Or, dans ce mois, la lune est en conjonction avec le soleil dans la Balance; il est donc absolument impossible qu'environ cinq jours plus tard, elle se trouve dans Maghā, qui est dans le Lion. Et de fait, dans le cas présent, au 5^e sudi de Kārttika, en 713 çaka révolu (= 7 octobre 791 A. D., un *vendredī*), la lune était dans Pūrvā Aṣādhā; pour l'année çaka courante, nous aurions le 17 octobre 790 A. D., un *samedī*, avec le même nakṣatra, lequel est dans le Sagittaire, à plus de 120° plus avant dans le zodiaque que Maghā.

Pour trouver un 5^e jour de la quinzaine claire correspondant à ce dernier nakṣatra, il faut donc évidemment nous rapprocher de beaucoup des premiers mois de l'année çaka. Les limites précises seraient assez longues à déterminer ; car toutes les quantités qui sont à considérer, mois solaire et lunaire, jour civil et jour lunaire, signe du zodiaque et nakṣatra, l'heure même du jour, puisqu'elle est donnée (le lever du Scorpion), sans compter les intercalations possibles, chevauchent les unes sur les autres. Mais, d'une façon générale, on peut dire qu'il est inutile de chercher en dehors des mois de Vaiçākha, Jyaiṣṭha et Āṣādha, qui sont respectivement le 2^e, le 3^e et le 4^e mois de l'année çaka. Çrāvāṇa, le 5^e mois, auquel on pourrait songer — car le signe en question offre aussi une certaine ressemblance avec le chiffre 5 — est lui-même exclu. Dans le cas présent, il donnerait, pour l'année révolue et l'année courante, respectivement un lundi et un mercredi, avec le même nakṣatra, Hasta, dans les deux cas.

Or, aucun des trois mois, Vaiçākha, Jyaiṣṭha et Āṣādha, au 5^e jour de la quinzaine claire, ni pour l'année çaka 713 révolue, ni pour l'année courante, ne donne le jour de la semaine et le nakṣatra correctement ; dans aucun cas nous n'obtenons un jeudi.

Les résultats du calcul ne peuvent pas, il est vrai, prétendre à une exactitude rigoureuse. Nous ne savons pas au juste à quel Siddhānta le rédacteur de la date a emprunté ses données fondamentales ; nous ignorons surtout comment il évaluait la différence horaire entre Lankā et Tourane, que nous sommes obligés de prendre dans nos cartes. Toutefois les exemples fournis par les inscriptions déjà publiées, l'exemple précédent surtout, provenant de la même région et à peu près de la même époque, ne laissent pas grande marge en ce sens, surtout en ce qui concerne le jour de la semaine ; ils nous obligent au contraire à considérer la vérification de la date jusqu'ici comme absolument compromise.

On peut supposer, pour sortir d'embarras, que l'année çaka, au lieu d'être comptée de Caitra en Caitra, ait été comptée ici exceptionnellement de Kārttika en Kārttika. Les mois en question, Vaiçākha, Jyaiṣṭha et Āṣādha, qui deviennent ainsi respectivement le 7^e, le 8^e et le 9^e mois, tombent alors, pour l'année çaka révolue, dans l'année 702 A. D., et c'est pour cette année çaka révolue seulement que nous avons à les examiner ; car, pour l'année courante, ils se confondent avec les mois de l'année révolue comptés de Caitra en Caitra, que nous avons déjà écartés comme inadmissibles. Or, cette nouvelle vérification ne se fait pas mieux que la précédente, et nous sommes ainsi réduits à déclarer que, avec le nakṣatra Maghā, la date est désespérée.

Mais ce nakṣatra est-il bien Maghā ? L'original porte *magha nakṣatra* ; si, au lieu de corriger *magha* en *maghā*, on pouvait le corriger en *mārga*, le nakṣatra en question serait Mṛga ou Mṛgaçirṣa, qui correspond à la fin du Taureau et au commencement des Gémeaux, et qui nous obligerait à reculer encore davantage vers le commencement de l'année çaka. Or, il se trouve que,

pour le premier mois de l'année çaka 713 courante et comptée régulièrement, pour Caitra, nous obtenons enfin une vérification satisfaisante : le jeudi 25 mars 790 A. D. Ce jour, le 5^e tithi de la quinzaine claire a fini à Tourane 16^h 1/2 après le lever du soleil ; le soleil était à 3° 1' de longitude, dans le Bélier, et le Scorpion s'est levé environ 13^h 1/2 après lui ; à ce moment, la lune était dans le nakṣatra Mrga.

Le signe incertain désignant le mois peut-il passer pour une variante fleuronée de la deuxième forme du chiffre 1, différente de la forme plus archaïque que ce chiffre présente dans la date même 713 ? C'est en tous cas la seule solution que j'aperçoive : à son défaut la date serait fausse.

LA FÊTE DES EAUX A PHNOM-PENH

PAR M. ADHÉMAR LECLÈRE,

Administrateur des Services civils, Résident au Cambodge.

Les treizième, quatorzième et quinzième jours de la lune croissante du mois d'Àsöč, qui correspondent aux 25, 26 et 27 octobre 1901, fut célébrée à Phnom-Penh la fête que les Européens désignent sous le nom de « fête des eaux » et que les Cambodgiens nomment *thvø bøn pranñ tuk ño*, « fête de la joute des pirogues [à poupe et à proue] redressées en pointe », ou *thvø bøn loi pratip*, « fête des feux flottants ». Cette fête dure trois jours. Le dernier, qui correspond chaque année au jour de la pleine lune d'Àsöč (pâli *Assayuja*), ferme la saison du *vossa* (pâli *vassa*), des pluies, ou de la retraite des religieux, et ouvre la période de trente jours pendant laquelle a successivement lieu, dans tous les monastères, la fête de la distribution des vêtements à ces mêmes religieux (*thvø bøn kathèn*, pâli *kathina*).

Un autre *thvø bøn loi pratip*, qui eut lieu les 13^e, 14^e, 15^e jours de la lune croissante de *Kadèk* (pâli *Kattika*), en 1901 les 23, 24 et 25 novembre (1) a clos cette période de trente jours ; elle ne fut que la répétition de la fête d'octobre.

* *

Il est impossible de savoir aujourd'hui des Cambodgiens à quelle époque il faut faire remonter l'origine de la « fête des eaux », et si cette cérémonie est du rituel buddhique ou si elle est un vestige de la vieille croyance brahmanique (2). Néanmoins, une tradition qui ne comporte aucune date et qui nomme un roi légendaire d'on ne sait quel pays, mais qu'on attribue quelquefois au Cambodge, dit qu'elle fut décidée par un rāja nommé Prañ bāt samḍač Mahā

(1) En 1903, les 3, 4 et 5 novembre. Il n'y a plus eu de fête des eaux en Àsöč.

(2) Un manuel d'éducation siamoise par demandes et réponses, le *Kičanūkit*, enseigne que toutes les fêtes qui sont célébrées dans le cours de l'année « proviennent des brahmanes, parce que, dans le temps passé, la plupart des brahmanes étaient professeurs en notre pays. Si nous suivons ainsi leurs coutumes, c'est qu'on assure que les cérémonies doivent être faites afin d'attirer le bonheur et la prospérité sur le pays et afin de récolter les fruits de l'œuvre ».

Prakam ou Prāh Khvam, entouré de purohitas, d'ācāryas, de pandits et de tous les membres de la famille royale, sur la proposition d'un tuteur du royaume ou premier ministre, très savant et très illustre, dont le nom était Thmēñ Ćei.

Thmēñ Ćei est le héros d'une légende bien connue au Cambodge. Il est célèbre pour son esprit, pour les farces qu'il lui suggérait, et aussi pour les services qu'il rendit à son roi tout en se moquant de lui. Mais rien n'autorise à croire que ce personnage ait vécu et que son maître, le rāja non nommé dans la légende écrite, mais que la tradition que je viens de rapporter désigne sous les titres de Prāh bāt samdač Mahā Prakam, ait régné. Ils sont probablement l'un et l'autre des créations littéraires d'origine hindoue, adaptées au goût des Khmèrs par un traducteur très ancien.

Quoi qu'il en soit de ce prince et de son ministre, si on observe bien tous les détails de la fête des eaux, — ainsi que la nomment les Européens du Cambodge et du Siam, à notre époque et au cours des trois derniers siècles, — on remarque qu'elle comporte quatre parties bien distinctes.

La première est le *thvō bōn pranāñ tuk nō*, la « fête des courses de pirogues à hautes poupe et proue ».

La seconde est le *kāt prāh prāl* ou « coupe de la lanière sainte », qui s'achève par une course d'ensemble à laquelle toutes les pirogues prennent part.

La troisième partie est la purification royale.

La quatrième est le *thvō bōn loi pratip* ou fête des feux flottants, que les Siamois nomment *sāt loi kăthōng*.

Je vais décrire ces fêtes et essayer d'en découvrir l'origine et la signification.

I

A Phnom-Penh, deux belles et grandes pirogues royales, couvertes d'un roof de bois, sont amarrées côte à côte, un peu au-dessous de la maison de bains du roi et de ses femmes, qui est établie sur un radeau de bambous, à quelques encâblures de la belle pirogue dorée sur laquelle voyageait Norodom, quand il lui plaisait, jadis, de se faire remorquer jusqu'à Oudong.

A deux cents mètres de là, au milieu du fleuve, le yacht royal le *Lutin* (1) et deux petites chaloupes sont pavoisées aux couleurs françaises et cambodgiennes.

Entre les deux pirogues accouplées, — préparées pour recevoir le roi, sa suite et ses invités, — et la flottille, on voit deux petites pirogues légères, immobiles sur leurs ancres, et bien en face l'une de l'autre. Elles portent chacune un étendard rouge de forme triangulaire et sont montées l'une et l'autre par un homme vêtu et coiffé de rouge. Ces hommes sont assis devant un gong et armés d'un

(1) Le même qui a été détruit par le feu sur la côte d'Annam, le 23 mars 1903.

solide bâton pour le frapper. Ce sont les pointeurs du succès, ceux qui, en battant la peau de buffle, indiqueront à mesure qu'elles passeront entre eux, les pirogues triomphatrices.

Les eaux du Tonlé-Sap se sont renversées depuis quelques jours ; elles coulent maintenant vers la mer ; le Grand-Lac qui, pendant six mois, a reçu les flots du Mékhong, les lui rend et reçoit celles des plaines qu'il avait inondées. Maintenant que la fonte des neiges a cessé sur l'Himalaya et que les pluies qui arrosent le bassin du grand fleuve indochinois sont devenues rares, la partie inférieure du fleuve est alimentée par le Grand-Lac, et les eaux descendent ; c'est à peine si elles ont découvert deux décimètres de berge depuis huit jours. Pour atteindre les jonques royales, il faut suivre un pont, long de 250 mètres, formé de planches jetées sur des faisceaux de bambous, et passer près du très haut mât de pavillon du roi, au sommet duquel flotte l'étendard bicolore des Khmèrs et duquel descendent, attachés aux haubans, cent petits étendards triangulaires également bicolores ; il y en a de jaunes et rouges, de rouges et bleus, de verts et jaunes etc. Tout cela est pittoresque et donne à cette fête un caractère difficile à imaginer en Europe.

Quand paraît le roi, — culotté d'un magnifique sampot cambodgien en soie que maintient aux reins une lourde ceinture d'or à la boucle ornée d'une superbe émeraude, vêtu d'un paletot blanc à boutons d'or, les jambes couvertes de bas de soie noire retenus au-dessus des genoux par des jarrettières d'or, chaussé de souliers découverts en cuir mordoré, coiffé d'un képi de général de division et portant aux doigts des bagues ornées de brillants magnifiques, — la musique royale joue l'hymne royal et, quand le Résident supérieur paraît quelques instants après, c'est la *Marseillaise* que répètent les cuivres énormes des musiciens cambodgiens. Tout est en fête, et, sur toute cette joie passent les beaux rayons d'un soleil un peu voilé et la brise très douce et très rafraîchissante qui souffle du nord-est et fait fermer les éventails et les ombrelles.

L'okñà kralâhôm ou chef des transports par eau, auquel les Européens donnent le titre de « ministre de la marine », est à son poste, assis sur une natte, les jambes ramenées tantôt à droite, tantôt à gauche, à la cambodgienne, dans une pirogue à seize pagaies retenue à la main le long d'une corde tendue en avant des jonques royales. Devant lui sont les insignes de sa fonction, la boîte à bétel en or et différents vases et autres petits objets, également en or ou en *tonvê* (alliage d'or et de cuivre).

C'est lui le grand ordonnateur de la fête et c'est à lui que le roi va transmettre ses ordres.

Dans une autre pirogue, un autre mandarin, le *Tép Arèun* (Deva Arjuna), qui, lui aussi, a ses insignes posés devant lui, se tient à la disposition de l'okñà kralâhôm pour porter ses ordres et en assurer l'exécution. Puis voici les pirogues des hauts dignitaires qui se tiennent un peu au-dessous des jonques royales, et leurs pagayeurs vêtus de blanc et très corrects.

Les pirogues qui doivent prendre part à la course sont massées au-dessous du groupe formé par celles dont je viens de parler et défilent une à une. Elles sont toutes faites d'un seul tronc d'arbre creusé à la hache et ouvert au feu. La poupe et la proue sont hautes sur l'eau et se relèvent gracieusement. En avant se tient le chef des rameurs, le *nak thom*, qui, armé d'une courte rame peinte en rouge et ornée de jolies dorures, tout à l'heure, en descendant, donnera la mesure et décrira des moulinets de victoire en poussant des cris de joie pour encourager les rameurs ou les payeurs. A l'arrière, debout, est celui qui gouverne et qui, avec sa longue rame libre de toute attache, maintient ou corrige la direction. Au milieu se trouve le bouffon, celui qui improvise les drôleries, les polissonneries, les vérités quelquefois, qu'il chante en grimaçant de la face, en gesticulant des mains et des hanches, et que les rameurs soutiennent en chantant en refrain : *aya ! aya !* Elles passent, toutes ces pirogues, une à une, à quarante mètres environ des jonques royales, lentement ; les unes montées par des rameurs debout, les autres par des payeurs assis, d'autres encore par des rameurs assis à l'avant et debout à l'arrière, quelquefois au nombre de quarante ; et la foule rit des grimaces des bouffons, des poses bizarres qu'ils prennent, des grivoiseries qu'ils jettent à la face du roi, des dames cambogiennes, des Français quelquefois.

Vos femmes sont belles, ô Français, leur teint est blanc, et c'est beau ; mais leur nez est long, et celui de nos femmes, moins belles, est court.

O femmes, vous avez ce qu'il faut (1) pour la joie de vos époux, ne l'avez-vous pas pour la mienne ?

Il a plu beaucoup cette année, le fleuve a débordé ; il y aura beaucoup de riz et de joie. Toutes les femmes seront grosses du fait de leurs maris ou du fait de leurs amants. Peu importe !

Au temps de Chaufa Bèn on avait dix filles pour une barre d'argent et cinq veuves pour une demi-barre ; maintenant il faut cinq barres pour avoir une fille et les veuves ont autant de prétentions que les filles.

Nous portons des sampots et les Français portent des pantalons comme les Chinois, mais nous portons les cheveux comme les Français et les Françaises les portent comme les Annamites.

Les Cambodgiennes sont amoureuses toute la nuit, les Annamites sont amoureuses toute la journée. On dit que les Françaises ne sont amoureuses que dans la soirée.

O filles, retirez vos sampots, afin que je voie celle d'entre vous qui me plaît le mieux.

Je suis laid, j'ai le pied hot, j'ai avalé mes dents, et les abeilles viennent déposer leur cire à l'angle de mes yeux ; mes cheveux sont crépus et mes narines sont noires et sales comme la bouche des femmes annamites. Cependant il y a cinq belles et jeunes dames qui se disputent mes faveurs.

Les chiens se saluent en se reniflant au....., les Français en se donnant la main, et nous baisons nos épouses en les reniflant au visage ou au sein..... cela dépend de l'heure.

O femme, je ne sais pas ce que j'ai depuis six mois ; ça me fait chaud dans la poitrine quand je vous vois, et je pleure la nuit quand je ne vous vois plus.

O femmes, vous êtes rusées, mais je suis amoureux ; — vous me prendrez tout mon argent, mais je vous prendrai pour épouses et vous ferez cuire le riz de votre mari ; — vous êtes

(1) Il est impossible de traduire exactement ; notre langue ne le permet pas.

rusées, mais vous deviendrez grosses et vous allaiterez mes enfants : — vous êtes rusées, mais je serai le maître de maison et vous serez mes servantes ; — vous êtes rusées, mais vous m'aimez et je vous battrai ; — vous êtes rusées, vous êtes très rusées et pour vous venger de moi vous me ferez..... cornette.

Et les pirogues défilent et le roi sourit ; les femmes rient à gorge déployée, et c'est une joie quand l'un des bouffons grimaçants lance une grivoiserie bien tournée.

La dernière pirogue est passée, elle a pris place parmi les autres à mille mètres au-dessus de nous et le signal est donné. Elles partent deux par deux, à intervalle de cinq à six minutes, et les voici toutes en route, luttant de vitesse, fendant les eaux, les soulevant à l'avant, les rejetant en branche d'hélice sur leurs flancs, et la rivière devient houleuse, mamelonnée de vagues, et les deux jonques royales où nous sommes roulent comme en pleine mer. Les hommes rament avec vigueur, les pagayeurs piochent avec violence et les *nak thom*, dont le corps à chaque coup de rame ou de pagaie est rejeté en arrière, battent la mesure avec leurs rames peintes et dorées, poussent des cris d'encouragement, de triomphe, de dépit, et tout cela passe devant nous comme une charge, comme une cohue. Les hommes rouges battent les gongs, et les pirogues, quand elles ont passé le point terminus qu'ils indiquent, décrivent ensemble des courbes très gracieuses et, sans jamais s'aborder, viennent se ranger au-dessous de nous pour recevoir leurs prix et pour repartir avec leurs bouffons qui chantent et qui grimacent, afin de tenter de nouvelles chances et de courir une autre course.

Il y a sept ou huit courses semblables, puis c'est la grande course, celle où toutes les pirogues courent à la fois, après avoir été alignées sur deux ou trois rangs.

II

Pendant qu'on procède à cet alignement, deux bakous ⁽¹⁾ tendent la sainte courroie en travers du fleuve et le *Prohm Čei* (sanskrit *Brahma Jaya*), assis à la cambodgienne dans une pirogue montée par sept rameurs, la main armée d'un sabre neuf, se dispose à couper le *prāḥ prāt*.

Mais revenons en arrière et voyons ce que prescrit le rituel.

Tout d'abord le rituel des bakous dit :

« Les saints *purohitas* sont tenus avant toute chose d'inviter les *Prāḥ pañca kṣatriyas* (les cinq augustes *kṣatriyas*) à sortir de la retraite (*ceṇ prāḥ vossā*). » Ces cinq *kṣatriyas*, me dit un bakou, sont *Nārāyaṇa Īvara*, *Gaṇeça*, *Kaccāyana* (le grammairien au gros ventre) et *Prakam* ou *Praḥ Khvam*. Ce dernier

(1) Ce mot indique probablement leur origine, * *Pagu* = *Pégu*.

personnage est celui auquel la tradition attribue la fête des eaux et dont Thméñ Ćei fut ministre.

Le rituel continue ainsi : « Le chef du magasin des pierres précieuses et des bijoux (*khlân moni ratana*) remettra et fournira pour les offrandes aux devas : cinq *damlên* ⁽¹⁾ d'argent, vingt-cinq bougies *bêh bak* (longues de 10 centimètres et grosses comme le pouce), soixante bougies dites *trêng* ⁽²⁾ et trois paquets de baguettes odoriférantes.

« Le chef du magasin des étoffes (*khlân kôssayaphās*, skr. *kauceyu-vastru*) fournira pour le même objet : huit *au* ⁽³⁾ de cotonnade blanche, huit *slâ thor* ⁽⁴⁾, huit *slâ truôi* ⁽⁵⁾, dix *slâ ěom* ⁽⁶⁾, quatre noix de coco débarrassées de leur bourre, un bol de sésame et un bol de haricots.

« Le chef du magasin des riz et des paddys (*khlân phuē sâlêi*) fournira cinq boules de riz cuit, soixante bougies dites *yich* ⁽⁷⁾, huit plateaux de fruits déposés sur un lit de riz blanc, un plateau de paddy grillé (*lâc*) et un bol de farine de riz. »

Toutes ces offrandes sont déposées dans le Prâh Hò ⁽⁸⁾, sur une natte, en présence des statues des cinq personnages susdits, et, après la cérémonie, emportées, utilisées ou consommées par les bakous, car, ici comme partout, le prêtre vit de l'autel. En attendant, elles sont remises dès le matin aux bakous par les magasiniers royaux et présentées aux cinq mahākṣatriyas quelques heures avant la fête des eaux. C'est, me dit-on, une manière de les y convoquer.

Le bakou ou prâhm, aux cheveux noués à l'indienne, en torchon, non au sommet mais derrière la tête, appartient à une famille qui, — en outre des privilèges attachés à sa race de bakou, — a celui de couper la courroie, de porter le titre de *ĉau poñā proh m ĉei* et de garder les quatre lances glorieuses (*lompên ĉei*) qui, dit-on, sont aussi anciennes que l'épée sacrée et la lance qui sont conservées au palais du roi dans le Prâh Hò. Ces quatre lances, dont n'ont jamais

(1) Unité de poids de 37 gr. 50 environ.

(2) Bougies longues de 20 centimètres et d'un diamètre de 5 millimètres (le diamètre de l'herbe *trêng*).

(3) Mesure de dix coudées, c'est-à-dire de quoi faire un vêtement, *au*.

(4) Petit cube de tronc de bananier supporté par trois baguettes placées en pied de marmite et portant trois rangs de feuilles de bétel.

(5) Petits paquets de feuilles de bétel, de noix d'arec et de bâtonnets odoriférants, dont l'enveloppe est un morceau de feuille de bananier.

(6) Semblables aux *slâ thor*, sauf en ce que les feuilles de bétel, au lieu d'être ouvertes, sont roulées.

(7) Bougies longues de 8 centimètres, diamètre de 5 millimètres. Peut-être du pâli *ijjā*, sacrifice.

(8) Le *Prâh Hò* est le petit pavillon carré qui se trouve à droite de la maison de fer, et à droite de la porte qui donne sur la rue qui sépare le palais du Vat Prâh Kév. C'est là que sont gardés par les bakous le *prâh khân* ou glaive sacré et la lance du vieillard aux concombres, le fondateur de la dynastie.

parlé les auteurs qui ont écrit sur le Cambodge, sont conservées de père en fils par la famille du *cau poñū prohṃ cēi*, dans la province de Baray, au village du Prāsāt (skr. *prāsāla*), c'est-à-dire de la Tour. Ce sont ces quatre lances qui sont portées à l'armée par quatre *prohṃ cēi*, qui se tiennent deux à droite et deux à gauche de l'éléphant monté par le roi. Elles ont, croit-on, la puissance de protéger le prince et d'écarter de lui les ennemis qui tentent de l'approcher et les flèches qui lui sont lancées.

Le bakou actuellement en fonctions est, en ce moment et depuis douze ans déjà, un nommé *Kēv* (prononcez *Kēo*). Le rituel cité plus haut dit à son sujet : « Il lui sera remis par les chefs des magasins tout ce qui lui est nécessaire pour le *sèn cōñ prāt* ou « sacrifice des bouts de courroie ». Le chef du magasin des bijoux et des joyaux lui remettra cinq *dāmlēñ* d'argent ⁽¹⁾, vingt grosses bougies, quarante bougies dites *trèng*, deux paquets de haguettes odoriférantes et une robe brodée de fleurs ⁽²⁾. Le chef du magasin des étoffes devra lui fournir un langouti rouge, long de sept coudées, une ceinture, une enveloppe de boîte à bétel rouge, dix coudées d'étoffe blanche, un *slā cōm*, cinq *slā snā*, quatre plateaux de fruits, deux poulets bouillis, deux services de plats posés sur deux plateaux, deux services de dessert posés sur deux plateaux. Le *cau poñū srēi nokor bal* (skr. *crī nagarabala*), ou gardien du royaume, — qui est une sorte de préfet de police, — devra lui fournir pour cette cérémonie un sabre neuf, et le *cau poñū rāc vara nukōl* lui fournira la courroie. »

Ces divers articles sont pour ses offrandes aux divinités, ses besoins personnels, son vêtement, sa nourriture et son ornement.

Quand l'heure du « sacrifice des bouts de courroie » est arrivée, c'est-à-dire, rituellement, quand la lune commence à roser l'horizon à l'est et que le soleil se couche à l'ouest, le *cau poñū prohṃ cēi*, vêtu de rouge et la tête couverte d'un serre-tête ou calotte rouge, fait avancer sa pirogue et en fait maintenir l'avant, où il est assis, à deux mètres de la courroie tendue, et prononce en cambodgien cette formule, la tête levée et les mains jointes :

Om ! Je viens inviter dame *Kāñkiñ prāhṃ Thorni* ⁽³⁾ et dame *Prahṃ Koñkū* ⁽⁴⁾ à venir avec moi, afin d'éloigner en ce moment le malheur de ma tête, de mes épaules, de ma poitrine, des pores de ma peau, de mon estomac, de mon foie, de mes poumons. Je prends la sainte eau (*gaṅgā*) et je la verse afin d'écarter très loin de moi le malheur. O toi, malheur ! je connais ton origine et je sais que tu peux m'atteindre au bout des doigts, aux jambes, aux ongles aussi bien qu'aux muscles des reins et de la chair. Mais je prends l'eau sainte et je la verse et je la jette afin de t'écarter très loin, afin que tu ne sois pas près de moi pour me gêner. — Om ! j'invite le Buddha, le Dharma et le Saṅgha à me protéger en mon œuvre sainte.

(1) Actuellement 12 \$.

(2) Cette robe n'est plus remise aux bakous depuis quarante ans.

(3) Skr. *Dharaṇī*, la terre personnifiée.

(4) *Gaṅgā* le fleuve personnifié.

Alors il prend de l'eau déjà consacrée par cette formule : « Je vous salue, o Nārāyaṇa, et vous les Bienheureux, venez consacrer cette eau, écarter de nous les dangers et apportez-nous des mérites », et la verse dans le fleuve. Puis il saisit le glaive, fait avancer la pirogue qui le porte, lève son arme et se rejette en arrière pendant que les pagayeurs laissent l'embarcation, emportée par le courant, s'écarter de la courroie. Puis il fait un signe, la pirogue est ramenée près de la courroie, il lève l'arme et de nouveau se rejette en arrière, comme s'il avait peur de la trancher. La pirogue l'y ramène une troisième fois, il lève son arme et tranche d'un seul coup la sainte courroie.

Alors, pendant qu'il prend la fuite, les pirogues alignées, pour lesquelles la section de la courroie a été un signal, s'élancent en avant et filent à toutes rames ou pagaies. Les rameurs raidissent leurs bras, les pagayeurs piochent le fleuve avec des cris de joie et d'enthousiasme, pendant que les conducteurs guident avec une habileté consommée toutes ces embarcations qui glissent les unes près des autres, qui ne doivent pas s'aborder ni du corps, ni des rames, et qui s'aspergent de l'eau qu'elles soulèvent à la poupe et rejettent loin de leurs flancs. Alors, c'est un spectacle merveilleux que ces cent pirogues (elles étaient cinq cents autrefois) qui s'avancent comme une armée à l'assaut, et qui, de loin, donnent, avec leurs joyeux pagayeurs debout, l'idée d'une cavalerie au galop, qui passe en coup de vent, saluée des mille cris de tout un peuple joyeux.

Quelle est la signification de cette partie de la fête des eaux ? Que veut dire cette section de la sainte courroie par un bakou ? Voilà ce qu'il est malaisé de déterminer et de savoir des lettrés cambodgiens.

La tradition européenne, tant au Siam qu'au Cambodge, qui remonte au moins au XVII^e siècle, considère cette cérémonie comme une supercherie destinée à faire croire que les eaux d'inondation, que les eaux du grand fleuve au Cambodge, ne peuvent se retirer ou se renverser qu'avec la permission du roi. On observe avec soin, disent les auteurs qui ont parlé de cette fête, les signes qui annoncent le retrait des eaux ⁽¹⁾ et on célèbre la fête au moment où l'inondation commence à baisser. Le fait que la fête doit être célébrée exactement le jour de la pleine lune d'Àsôë suffit à démontrer l'inanité de cette opinion

(1) Et cette erreur de croire que le but de la fête était de maintenir le peuple dans cette croyance que les eaux ne se retireraient pas si le roi ne leur donnait l'ordre de s'écouler, a fait écrire ceci au Père Tachard : « Le roi avait coutume autrefois en cette occasion de faire la cérémonie de couper les eaux, c'est-à-dire de frapper la rivière de son poignard au temps de la plus grande inondation, et de commander aux eaux de se retirer, mais ce prince ayant reconnu depuis plusieurs années que les eaux montaient encore quelquefois malgré l'ordre qu'on leur avait donné de descendre, a abandonné cette ridicule cérémonie. » qui devait avoir lieu en 1685 le 28 octobre. — Voir *Voyage de Siam des pères jésuites*, Amsterdam, 1687, page 221.

L'abbé de Choisy dit aussi : « On dit qu'ils (les astrologues) ne se trompent presque jamais. Il y a pourtant douze ans que le roi ayant marqué un jour pour couper les eaux, il plut et

très simpliste, et le fait qu'on la renouvelle souvent un mois plus tard, — un autre jour de pleine lune, — n'est pas pour la justifier. Il faut donc la rejeter et la mettre au compte des gens qui trouvent plus facile d'expliquer au mieux de leur esprit les choses qu'ils ne comprennent pas que d'en déterminer le sens par une enquête près des habitants et par l'étude des raisons qu'on en donne ou qu'on en peut admettre. Je sais bien que ces raisons sont difficiles à découvrir et qu'ils est probable qu'elle se perdent dans la nuit des temps. Cependant il valait mieux avouer qu'on ne savait quelle raison donner de cette fête que de fournir une explication que la date fixe à laquelle elle est célébrée contredit expressément.

Quoi qu'il en soit, j'ai voulu connaître les raisons qu'on en donnait et j'ai interrogé les gens du peuple et les lettrés. Les premiers prétendent que cette fête a pour but de témoigner aux déesses de la Terre et des Eaux, nāñ Prāh̄ Thorni et nāñ Koñkā notre reconnaissance pour les bienfaits dont elles nous comblent et de leur marquer notre regret de les polluer de nos ordures ⁽¹⁾. Mais cela, me dit un prince, n'est pas l'opinion des lettrés. Ceux-ci prétendent que cette fête des régates, y compris la coupe de la sainte courroie, a pour but, comme la fête du commencement de l'année, *krūt sañkrān*, d'empêcher les génies mauvais de la Terre et des Eaux de dévaster le royaume. Il est difficile de choisir entre ces deux opinions ; elles n'expliquent pas d'ailleurs la section de la courroie. J'avoue cependant que l'opinion populaire me paraît plus séduisante, sinon mieux fondée.

L'examen de la cérémonie peut-il nous en révéler l'origine ?

Le fait qu'elle est présidée par un bakou ou prāhm̄ (brāhmaṇa), par celui qui est chargé de la garde des quatre lances sacrées, à l'exclusion des religieux du Buddha, semble indiquer que son origine est brahmanique. Le fait que trois des cinq soi-disant kṣatriyas évoqués sont Viṣṇu, Çiva, Gaṇeça, et que l'invocation du prohm̄ çei s'adresse aux déesses Dharañi et Gaṅgā confirme cette hypothèse.

L'invocation au Triratna et le nom de Kaccāyana donné à l'un des cinq kṣatriyas sont apparemment des détails de date postérieure, qui ne prouvent rien contre l'origine brahmanique d'une cérémonie qui ne contient aucun trait

tous les beaux balons (pirogues) furent gâtés. Les astrologues furent chassés et depuis on n'a pas fait la cérémonie..... Le roi allait commander aux eaux de se retirer de dessus les terres ; et les talapoins ne l'y faisaient aller que quand ils voyaient que les eaux allaient se retirer, ce qu'ils connaissaient à une certaine marque ». (*Journal de voyage de Siam*. Trévoux, 1712, page 242.)

(1) M. Monseigneur Pallegoix a recueilli cette opinion au Siam : c'est la fête des « offrandes expiatoires à l'ange du fleuve pour lui demander pardon de s'être lavé ou d'avoir fait ou jeté des ordures dans ses eaux » ; mais au lieu d'appliquer cette opinion à la coupe de la courroie, il l'attribue au *loi pratip* et écrit : « Ces offrandes consistent en petits radeaux de bananier garnis de cierges allumés, et ornés de fleurs et de petits étendards ; on les fait flotter la nuit et ils vont se perdre dans la mer ». Voir *Description du royaume Thaï ou Siam*, 1, 251.

essentiel de caractère buddhique et à laquelle les moines ne prennent aucune part rituelle.

Cette partie de la fête que je vais décrire, et qui suit la coupe de la courroie, ne va pas contredire cette opinion.

III

Quand la dernière pirogue est passée, alors que les acclamations du peuple cessent et que la lune commence à quitter l'horizon, les bakous, vêtus de leur costume de cérémonie, longue blouse en mousseline lamée d'or, s'approchent de la jonque royale et présentent au roi le *tik sǎn* (1), c'est-à-dire l'eau de la conque marine, qu'ils ont puisée au fleuve et consacrée par la formule que j'ai dite plus haut trois jours avant la fête, et parfumée avec de la fumée de cire d'abeille brûlée et d'autres parfums plus efficaces. Le roi prend la conque marine de la main gauche et, devant le peuple, devant tous les dignitaires de son palais, devant tous les princes et toutes les princesses, après avoir regardé la lune qui monte dans le ciel, verse quelques gouttes d'eau consacrée dans sa main droite et s'en lave la figure et les cheveux; il recommence deux fois cette opération, pour Brahmā, pour Nārāyaṇa, pour Īçvara, disent les bakous; pour le Buddha, pour le Dharma, pour le Saṅgha, disent les religieux buddhistes (2), et le peuple acclame son prince, et se prosterne pour adorer.

Voilà la cérémonie antique de l'ondoïement, la cérémonie telle qu'elle se pratiquait encore sous l'ancien roi, à Kompong-Luong, à quelques kilomètres d'Oudong, la vieille capitale, grandiose, populaire, solennelle et très exactement rituelle. Elle n'est plus cela aujourd'hui, elle n'est plus aussi majestueuse; le roi se présente moins solennellement au peuple et agit moins pour lui et devant lui; mais tout se fait encore, plus discrètement, loin du peuple, afin d'être plus loin des Européens moqueurs; et de cet abandon des anciennes coutumes, le peuple khmèr gémit et s'attriste.

Peut-être avons-nous tort de ne pas faire tout ce qui dépend de nous pour conserver ces cérémonies, qui sont des fêtes nationales pour le peuple khmèr et des motifs de joie.

IV

Quand le roi s'est ainsi lavé la face et la tête, quand il s'est, par l'eau du fleuve national, parfumée et consacrée, purifié en présence de son peuple, il

(1) Cette cérémonie n'a plus lieu depuis un certain nombre d'années. Je la rapporte cependant parce qu'elle faisait partie de la fête et pour en garder le souvenir.

(2) Cette cérémonie du lavage de la face et de la tête du prince a lieu aussi le jour du couronnement, pendant les éclipses de soleil et de lune, à l'occasion du premier jour de la nouvelle année, etc.

s'assied, et les feux flottants (*loi pratip*) commencent à défilier. Ce sont des pirogues sur lesquelles on a chargé des représentations d'animaux de toutes sortes et de grandeur nature, en papier maintenu par une armature de lamelles de bambou, vraies lanternes vénitiennes, éclairées à l'intérieur par des bougies. Elles passent, et tout autour d'elles, autrefois, — il y a quelques années à peine, — le peuple lançait par milliers d'autres petites embarcations en feuilles ou en tronc de bananier, les *loi kântôn*, chargées de riz, de gâteaux, de vivres choisis, et éclairées par des bougies et des baguettes odoriférantes qui brûlent sans flamme. Et le roi, la famille royale, les dignitaires grands et petits, comme disent les Cambodgiens, les gens du peuple, s'adressant aux esprits des aïeux venus à la fête, joignaient les mains et leur disaient : « Allez aux pays, aux champs que vous habitez ; allez aux montagnes, aux pierres, aux arbres qui vous servent de résidence ; allez ! retournez ! Au mois, à la saison, au temps, à l'époque ultérieure, vos fils et vos petits enfants penseront à vous ; alors vous reviendrez, vous reviendrez, vous reviendrez ! »

Et le courant emporte loin de la ville les *loi pratip* du roi et les *loi kântôn* du peuple. Ce sont les âmes des ancêtres du peuple cambodgien qui, munies de vivres, avec des torches pour éclairer leur route, retournent aux pays mystérieux où elles attendent, soit dans le bonheur, soit dans la détresse, mais toujours dans l'espérance, le jour de leur réincarnation.

Cette partie de la fête est-elle d'origine buddhique ou brahmanique ? Je n'y vois rien de buddhique et elle est très ancienne ; les religieux du Buddha n'y prennent aucune part en tant que religieux.

V

Pendant ce temps, les bakous détachent les deux tronçons (*côn*) de la sainte courroie (*prâh prât*), en font un paquet qu'ils enveloppent dans un morceau de cotonnade blanche toute neuve qui leur a été donnée le matin, et l'emportent dans la province de Pnhéa-lur, à phum Péak-Prat, ou « village de la courroie suspendue ». Là, elle est suspendue aux branches d'un arbre qui abrite un petit autel voué au génie de l'endroit, le Nak Ta Dankôm (1). Je n'ai pu savoir pourquoi la sainte courroie est déposée en cet endroit, mais on m'a affirmé, et je le crois, que ce lieu a été choisi lors de la création d'Oudong, après la prise et la destruction de Lovèk par les Siamois, en 1583. Avant cette date, le dépôt des bouts de la sainte courroie avait lieu près de Lovèk, à un village qui portait le même nom que celui qui le reçoit aujourd'hui : phum Péak-Prat. Antérieurement à la fondation de Lovèk, le dépôt aurait eu lieu aux environs de la grande capitale d'Entipath qu'on nomme aujourd'hui Angkor-Thom.

(1) Dankôm est le nom du canton et de la rivière qui arrose ce canton.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

8 janvier 1904

Arrêté chargeant M. Odend'hal d'une mission d'exploration archéologique et philologique au Laos. (*J. O.*, 1904, p. 77.)

18 janvier 1904

Arrêté prorogeant d'un an, à compter du 1^{er} janvier 1904, le terme de séjour de M. Huber pensionnaire de l'Ecole française. (*J. O.*, 1904, p. 106.)

14 juin 1904

Arrêté chargeant M. Parmentier, architecte, pensionnaire de l'Ecole française, d'une mission à Java et en France. (*J. O.*, 1904, p. 721.)
