

NOTES CHINOISES SUR L'INDE

PAR M. SYLVAIN LÉVI

Professeur au Collège de France

IV

LE PAYS DE KHAROÛTRA ET L'ÉCRITURE KHAROÛTRĪ

J'ai publié, dans le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (II, 1902, pp. 246-253) un document d'origine chinoise qui donne le nom de Kharoûtra comme une désignation ancienne de la ville de Kachgar; sur la foi de ce texte, j'ai proposé de rattacher à la Kachgarie l'origine de l'écriture kharoûtrĪ. M. Pischel et M. Franke se sont appliqués en collaboration à réfuter ma thèse dans deux mémoires successifs communiqués à l'Académie de Berlin (*Sitzungsberichte der kön. Pr. Ak. d. Wiss.*, 5 février et 9 juillet 1903); M. Halévy, qui a déjà rompu tant de lances à propos des écritures indiennes, a ressaisi ses armes pour accourir à mon aide (*Revue sémitique*, 1903); M. Pelliot, dans ce *Bulletin* même (1903, pp. 339 et 479), a suivi, en arbitre impartial autant que compétent, les phases du combat, il a compté les points, marqué les coups, signalé les faiblesses, les excès, les lacunes. La question s'est étendue en même temps qu'elle s'est précisée; j'avais cru simplement présenter à la curiosité patiente des érudits une heureuse trouvaille; l'ardeur impétueuse des attaques, et peut-être aussi des secours, atteste en dépit de mes réserves l'importance du problème posé et les graves conséquences de la solution une fois admise. Responsable d'une controverse que j'avais déchainée, j'ai dû reprendre en détail l'examen des faits, sans amour-propre et sans parti-pris, tout prêt à reconnaître mon erreur si je m'étais trompé. Les résultats de cette nouvelle enquête ont surpassé, je ne dis pas mes souhaits, mais mon attente: si j'abandonne le rapprochement que j'avais proposé entre Kharoûtra et Kachgar, c'est pour reporter l'emploi de Kharoûtra comme une désignation géographique à des siècles en arrière, jusqu'à l'époque des Indo-Scythes, où ramène justement le nom de l'écriture kharoûtrĪ, et c'est pour assigner à cette expression géographique un local plus étendu sur les frontières nord-ouest de l'Inde.

J'ai d'abord à rectifier ou à compléter certaines assertions inexactes que la critique a négligé de relever dans mon article. J'ai signalé le *Sin yi ta fan kouang fo houa yen king yin yi* de Houci-yuan comme un ouvrage exclusivement

conservé dans la collection coréenne; le texte que j'en avais consulté dans l'édition de Tôkyô du *Tripitaka* ne reproduit en effet que le texte de l'exemplaire coréen. Mais les collections chinoises des Song, des Yuan et des Ming contiennent, elles aussi, l'ouvrage de Houei-yuan; l'édition des Ming supprime, en tête du titre, les deux caractères *Sin yi*. Le texte de Corée et le texte de Chine présentent toutefois de telles divergences qu'on peut les considérer comme deux recensions autonomes; aussi les éditeurs japonais, contre leur méthode ordinaire, ont-ils publié isolément chacun des deux textes (coréen: xxxix, 10, 109-129; chinois: ib., ib., 129-147). L'édition chinoise figure naturellement au catalogue de Nanjio, basé sur la collection des Ming; elle y est classée au n° 1606. Je n'avais pas réussi à trouver l'auteur du *Yin yi*, Houei-yuan, dans les biographies du *Kuo seng tchouan*; les références de M. Nanjio (appendice III, n° 32: Hwui-wân) m'ont mis sur la voie. Le *Song kao seng tchouan*, compilé en 988, contient une brève notice sur notre Houei-yuan. Cette notice ne fournit pas de date précise; mais elle est insérée (éd. de Tôkyô xxxv, 4, 94) entre deux biographies qui mentionnent, l'une l'an 766, l'autre l'an 782 J. C.; on serait porté à en conclure que la période d'activité de Houei-yuan se place entre ces deux dates. Ce serait une erreur. En effet, le *K'ai yuan che kiao lou*, compilé en 730, classe le *Yin yi* de Houei-yuan parmi les textes canoniques, et range son auteur (éd. de Tôkyô xxxviii, 4, 83^a) immédiatement à la suite d'Yi-tsing et de Bodhiruci, morts l'un en 713, l'autre en 727, et immédiatement avant Tche-yen et Vajrabodhi, qui commencèrent leur œuvre de traducteurs, l'un en 721, l'autre en 727. Houei-yuan appartient donc au premier quart du VIII^e siècle.

La nouvelle traduction de l'*Avatamsaka-sûtra*, que Houei-yuan glose dans son *Yin yi*, a été écrite entre 695 et 699; le traducteur, Çikṣānanda de Khotan, est mort en 710, à l'âge de cinquante-neuf ans. L'écart entre l'interprète et le glossateur se comble presque au point de disparaître. Si Houei-yuan n'a pas collaboré en personne à l'œuvre collective qui porte le nom de Çikṣānanda comme une sorte de raison sociale, il a pu recueillir l'enseignement oral du moine de Khotan. Son *Yin yi* se présente dès lors comme un supplément ou plutôt comme un appendice à la traduction du *sûtra*. Envisagée sous cet aspect, la note sur Chou-le et Kharoṣṭra s'éclaire d'une lumière soudaine et pénétrante. La formule qui sert à introduire cette note est la même dans les deux recensions (cor. 下, p. 121 = chin. 3, p. 140): « *Chou-le kouo, tcheng ming 正名 K'ia-lou-chou-tan-le.* » (« Royaume de Choule; le nom exact est K'ia-lou-chou-tan-le. ») J'ai dépouillé avec soin tout le *Yin yi* dans les deux recensions; je n'y ai pas rencontré une seule fois un autre exemple de cette formule: *tcheng ming*. Houei-yuan emploie régulièrement avec une constance absolue la locution *tcheng yun 正云*, « l'expression exacte est... », chaque fois qu'il rétablit la forme correcte d'un nom sanscrit tronqué ou altéré dans la traduction. Les exemples en sont infiniment nombreux; je me contente d'en citer quelques-uns. Cor. 110^a = ch. 130^b: *Pi-cha-men, tcheng yun, Pei-che-lo-man-nang* (« Pi-cha-men; l'expression exacte est: Vaigramaṇa »). — Cor. ib. = ch. ib. :

P'i-leou-po-tch'a, *tcheng yun*, *Pi-lou-po-ho-ki-tch'a* (« *P'i-leou-po-tch'a* : l'expression exacte est : *Virūpa-akṣa* »). — Cor. 111^a = ch. 131^a : *Tch'a*, *tcheng yun*, *Ki-tch'ai-tan-lo* (« *Tch'a* ; l'expression exacte est : *kṣetra* »). De même pour *san-mei* et *san-mo-ti* (= *samādhi*) (ib.) ; pour *Yen-feou-t'an-kin* et *Jan-pou-nai-l'o* (= *Jāmbunada*) (cor. 111^b = ch. 131^b) ; *yeou-po-lo* et *ni-lo-wou-po-lo* (= *nīla-utpala*) (ib.) ; *Fou-p'o-t'i* et *Pou-lou-p'o-p'i-t'i-ho* (= *Pūrvavideha*) (cor. 113^a = ch. 133^b) ; *Yen-feou-t'i* et *Tchan-pou-t'i* (= *Jambudvīpa*) (ib.) ; *Tao-li-t'ien* et *Tun-li-ye-tan-li-chō* (= *Trayastrimṣāh*) (cor. 114^b = ch. 134^b), etc.

Sur quelle autorité Houei-yuan se fonde-t-il pour rétablir correctement les formes sanscrites ? L'étude du *Yin yi* fournit une réponse nette. Pour expliquer l'expression *chan hou* 珊瑚 « corail » (cor. 117^b = ch. 137^a), Houei-yuan écrit : *fan pen tcheng yun po-lo-mo-houo-lo wei pao chou*. « L'original sanscrit (梵本) a l'expression exacte : *paramavāla* ; c'est-à-dire (謂) : arbre précieux⁽¹⁾ ». Ainsi Houei-yuan manie, concurremment avec la version chinoise, l'original sanscrit. Dans le même passage du sūtra, Śikṣānanda emploie l'expression chinoise : *tch'ō k'in* 車環 ; Houei-yuan la glose en ces termes : *fan pen tcheng yun meou-so-lo-kie-p'o*. « L'original sanscrit a l'expression exacte : *musāragar-bha*. » Dans un autre passage (cor. 124^b = ch. 143^a) où le texte porte : *Kiun-houei pi-k'ieou*, Houei-yuan glose : *fan pen tcheng yun Yin-l'o-lo-mo-ti pi-k'ieou*. « Dans le texte sanscrit, l'expression est : *Indramati bhikṣu*. » Ainsi l'auteur du *Yin yi* ne tente pas de restitution arbitraire ; en cas de doute, il recourt au manuscrit sanscrit. Il a également à sa disposition, et il consulte avec la même conscience, le manuscrit original de la traduction qu'il désigne par le terme : *king pen* 經本 (cor. 114^a = ch. 134^a, deux fois).

L'exemplaire sanscrit ou l'exemplaire chinois, le *fan pen* ou le *king pen*, portait probablement des notes marginales, analogues aux notes de nos éditions classiques, et c'est là que Houei-yuan aura puisé une partie de ses informations. C'est avec des matériaux du même genre que, cinquante ans avant lui, Huan-ying avait compilé son glossaire du *Tripitaka* : *Yi ts'ie king yin yi*, et que plus tard, vers la fin du VIII^e siècle, Houei-lin composa un glossaire plus étendu encore, et désigné sous le même titre. J'ai déjà indiqué, dans mon premier article, à propos de l'énumération où figure le nom de Chou-le = Kachgar, que

(1) Cette forme sanscrite : *paramavāla*, est surprenante, et Houei-yuan a raison de la signaler. Le nom du corail est en sanscrit *pravāla*, qui signifie aussi : jeune pousse d'arbre. Je ne vois pas bien comment Houei-yuan peut obtenir l'interprétation d'« arbre précieux ». — Le texte coréen diffère sensiblement du texte chinois que j'ai reproduit, mais il conserve la formule qui intéresse notre recherche. « *Fan pen tcheng yun Po-lo-so-ho-lo* : *pao chou tche ming*. » *So* 娑 et *p'o* 婆 s'échangent constamment par confusion ; de sorte qu'on peut lire et expliquer : « *Prabhākara*. C'est le nom de (*tche*) l'arbre précieux. » Mais je ne doute guère que nous ayons ici, comme dans la variante *po-lo-mo-houo-lo*, une transcription fautive ou altérée de *pravāla* : *po-lo-houo-lo* ou *po-lo-po-lo*.

Houei-yuan n'en commente pas tous les termes; il laisse de côté Pāṭaliputra, Kāc̣mīra, Nan-ti-po-tan-na, qu'il explique ailleurs dans son ouvrage, Tsing tsing pei ngan. omis peut-être comme étant un composé de mots purement chinois au lieu d'être une simple transcription, enfin Mo-lan-to et Kan-pou-tche. L'un et l'autre de ces deux noms est accompagné de la même note : *wei fan* 未翻 « pas de traduction ». Il entend par là que Çikṣānanda a négligé d'en donner la traduction. Houei-yuan, en bon étymologiste de l'école hindoue, n'aurait pas été embarrassé d'imaginer une interprétation qui rendit raison de ces mots; mais il ne veut pas en inventer quand la traduction fait défaut.

Nous sommes maintenant en état de rechercher la source où Houei-yuan a puisé ses informations sur Chou-le. La formule qui introduit la mention du terme K'ia-lou-chou-tan-le est unique, comme je l'ai dit, dans toute l'étendue du *Yin yi*. Cette exception apparente, en présence d'un usage absolument uniforme, ne saurait loyalement passer pour un hasard. Houei-yuan n'a pas dit : *Chou-le, tcheng yun, Kia-lou...* (« Chou-le; l'expression correcte est : K'ia-lou... »). Il aurait indiqué par l'emploi de cette locution, que *Chou-le* se disait correctement en sanscrit : *K'ia-lou...* Il était trop bien informé pour avancer une pareille assertion; il n'ignorait pas plus que les philologues modernes les formes rapportées par Hiuan-tsang : *Kia-cha, Che-li-kili-to-ti*. Mais notre enquête dispose encore d'une ressource qui nous permettra d'élucider définitivement la question.

Avant la traduction de l'*Avatamsaka* par Çikṣānanda, le sūtra avait été traduit dès le début du ve siècle par Buddhahadra. Cette traduction a été conservée, et j'en ai fait état dans mon premier article; elle coïncide exactement ⁽¹⁾, pour les noms de pays, avec la traduction de Çikṣānanda, sauf dans le cas de Chou-le précisément. Au lieu de ce nom nettement localisé, la traduction de Buddhahadra porte : *Pien-yi*, « les Barbares limitrophes ». Rien n'empêchait pourtant le premier traducteur d'écrire *Chou-le* ou un nom analogue, si le texte original portait le nom de Kachgar. Cette divergence appelle une explication. Mais, pour me garder d'une conclusion précipitée, j'examinerai d'abord un document apparenté de près à notre liste.

Le *Mahāsaṃnipāta-sūtra* (*Ta tsi king*), traduit en chinois par Narendrayaças entre 589 et 618, contient dans la section du *Sūryagarbha-sūtra* (éd. de Tôkyô, III, 3, 52) une liste des endroits consacrés que sanctifie la présence d'un Bodhisattva. « A Vaiçālī réside le saint homme *Chen-tchou* (bon-séjour : *susthāna*?) *meou-ni* (muni)... ; en Magadha, *Pi-pou-lo-peng-kiu* (*Vipulāpāṅga*) *meou-ni* (muni)... ; à Mathurā, *Ngai-yu-yen* (aimer-nuage-feu)... ; en Koçala,

(1) La traduction de Çikṣānanda omet toutefois la notice relative à Pāṭaliputra et le monastère de la Lampe d'or. La note marquée 1 (p. 247 de mon premier article = p. 3 du tirage à part) se rapporte à cette notice, et n'a rien à faire avec l'indication du 45^e chapitre, où l'appel de note a été transporté par erreur.

Chō-ye-cheou-t'o (Jayacuddha ?) *meou-ni* (muni)... ; à *Sou-po-la-kiu-sa-tche-meou-tche-lin-to* (Supāraka saca ? Mucilinda), le saint homme *Hiang* (parfum)... ; en Gandhāra. *Ta-li-che-na-jou-mo-lo* (Darṣanajñāmala ?) *meou-ni* (muni)... ; en *Ki-pin* (Kaṭiṣa-Kāṣmīra), *Kong-[kong]-mo-ni-kiā* (Kuṅkuma ?) *meou-ni* (muni)... ; en *Ngan-feou-li-mo*, *Yi-ts'ang-yen* (myriade-dépôt-flamme : Koṭigarbhaprabha ?) *meou-ni* (muni)... ; en Chine (*Tchen-t'an*), *Na-lo-ye-na-fo-lo-po-so* (Nārāyaṇaprabhāsa ?) *meou-ni* (muni)... ; à Khotan (*Yu-l'ien*), sur la berge escarpée du fleuve, près du mont *Nieou-t'euou* (Tête-de-vache : Goṣṛṣa), *Kiu-mo-po* [var. *so*]-*lo hiang* (Gomasāla-gandha). »

Cette liste est évidemment parallèle à celle de l'*Avatamsaka* (1) ; la seule divergence notable porte justement sur le nom même que nous étudions. Où Çikṣānanda écrit *Chou-le* (Kachgar), où Buddhahadra écrit *Pien-yi* (les barbares limitrophes), le traducteur du *Sūryagarbha* écrit *Yu-l'ien* (Khotan). La divergence est d'autant plus surprenante que les détails concordent de part et d'autre.

(1) Au lieu de Pāṭaliputra, que Buddhahadra mentionne, mais que Çikṣānanda omet, notre liste place Magadha, qui en est bien l'équivalent, puisque Pāṭaliputra est la capitale du Magadha. Kuṇḍina (capitale du Vidarbha) est remplacée par Kosala, c'est-à-dire le Dakṣiṇa Kosala, qui se confond avec le Vidarbha. Mo-lan-to et Kan-pou-tche sont omis dans le *Sūryagarbha-sūtra*. La transcription *Sou-po-lo-kiā* fournit clairement l'équivalent sanscrit de *Tsing tsing pei ngan* (pur-ce-bord-là), traduction fondée sur l'étymologie : *su-pāra* (+ affixe *aka*) : bon-autre bord. — J'ai trouvé une autre liste de ces Bodhisattva-pīṭhas, tout à fait indépendante, dans le *Hevajatantra*, dont nous possédons le texte sanscrit, et aussi une version chinoise exécutée dans la première moitié du XI^e siècle par Fa-hou (éd. de Tôkyô, xxvii, 3). Je cite le texte sanscrit d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale (Burnouf, 117, 118 et 118^{bis}) ; il se trouve au 7^e paṭala de l'ouvrage, intitulé : *Chomāpaṭala* et *Chomāyithapaṭala*. En regard de ce singulier *chomā* ou *chomāyitha*, le chinois traduit *mi yin* 密印 (section des) « signes mystérieux ».

B. 117, p. 16^a :

- 1 pīṭhaṃ Jālandharaṃ khyātaṃ Oḍḍiyānaṃ tathaiva ca
pīṭhaṃ Pūrṇagiriṃ caiva Kāmarūpaṃ tathaiva ca
2. upapīṭhaṃ Mālavāṃ proktaṃ Sindhunagaram eva ca
kṣetraṃ Mummūṇī khyātaṃ kṣetraṃ kārunya-pāṭakam
3. Devikoṣṭhaṃ tuthā kṣetraṃ kṣetraṃ Karmālapāṭakam
upakṣetraṃ Kulatāp proktaṃ Arbudaṃ ca tathaiva ca
4. Godāvarī Himādrīḥ ca upakṣetraṃ hi saṃkṣīpyat
Chandohaṃ Harikelaṃ ca lavanasāgaramadhyajam
5. Lampāke Kāncikaṃ caivaṃ Saurāṣṭraṃ ca tathaiva ca
Kaliṅgam Upacchandoṃ dvīpaṃ cūmīkarānvitam
6. Kokkanaṃ copacchandoṃ samāsenābhidhiyate
Pīlavāṃ grāmāntaṣṭhaṃ Pīlavāṃ nagarasya ca
7. Caritraṃ Koṣalaṃ caiva Vindhyākaumārāpurikā
Upapīlavāṃ tatsanniveṣaṃ Vajragarbha mahākṛpa
8. cmaçānaṃ pretasaṃhātāṃ cmaçānaṃ codadhyas taṭam
udyānaṃ vāpikāṭiram upaçmaçānaṃ nigadyate

Var. B. 118, p. 11a. — (1) Oḍḍiyānaṃ. Pūrṇagiriyaiva. (2) Maravaṃ Sindhur. Mammūṇīprā-khyātaṃ. (3) Devikoṣaṃ. (4) saṃkṣīpet. (5) Lampākaṃ. (6) codadhes oṭiram.

Qu'il s'agisse de Kachgar, des Barbares limitrophes ou de Khotan, la localité consacrée est toujours « la Tête-de-vache » (Goçīṛṣa). L'écart entre les trois interprètes ne s'explique qu'en admettant un original commun, susceptible de trois interprétations.

La valeur de la formule employée par Houei-yuan apparaît dès lors avec l'éclat de l'évidence. Il rencontre dans la nouvelle traduction de l'*Avatamsaka* une expression qui, comparée à l'ancienne version, risque d'inquiéter comme une invention arbitraire. Pourquoi *Chou-le*, quand Buddhahadra disait *Pien-yi*? Le nom correct est *K'ia-lou-chou-tan-le*, répond Houei-yuan. Fort bien, mais pourquoi préférez-vous *Chou-le* à *Pien-yi*? Pour répondre à cette question,

B. 118 bis, p. 13^b. (1) Jālañcara khyātaṃ || turyāyena tathaiva ca || pīṭha Yoḷagiri caiva. (2) Marava. Mumuni. (3) Devikoṭa. Karmārapāṭakam. (4) Sādāvāri. samksepatāh. Ilalikelaṃ. (5) Lampakaṃ Kāciāre ca. (6) Pīlavam grāmatasva Pīravalagarasya ca. (7) Vivyākormalapūrakā. Traduction de Fa-hou (*loc. laud.*, p. 69^b): Les douze lieux sont: 1° le royaume de Jo-lan-t'ou-lan 惹藍馱覽 (Jālandhara); le royaume de Ko-mo-lou 歌摩嚩 (Kamarūpa), ou le bois très pur du mont Kou-lo 酷羅 (Kou-lo chian'tsing t'ing yuan lin); 2° le royaume de Mo-lo-wan 摩羅鐸 (Mālava) ou la ville du fleuve Sin-tou 信度 (Sindhunagara); 3° le royaume de Mong-meou-ni 蒙牟尼 (Mumuni); le royaume de Kiu-mo-lo-po-tch'a 俱摩羅鉢吒 (Kumārāpāṭa[ka]), et la ville de la Reine des dieux (T'ien-heou = Devī); 4° la ville de Kou-lo 酷羅, la ville de Na-li-mou 阿哩母 (Arbuda); le fleuve de Yu-na-li 虞那哩 (Godāvāri) et le fleuve Hi-mo 唎末 (Himādrī?); 5° le royaume de Ho-li 訶黎 (Hari[kela]), le royaume de Lan-p'o 藍婆 (Lampaka); le royaume de Chao 韶 (florissant, ou Sau[rāṣṭra]); la ville Couleur-d'or (Kin che: Kāñci); et aussi dans la mer de sel; 6° le royaume de Kia-lin-ngo 迦陵譏 (Kāliṅga); le royaume de Tcheou-iseu (Fils de l'île); le royaume de Mi-k'ia-lo 彌佉羅; le royaume de King-kie-na 矜那那 (Koṅkana). Le 7 et le 8 manquent dans l'original sanscrit (note du traducteur chinois). 9° La ville de Pi-lo-fo 髻羅嚩 (Pīlava) et les villages de grande étendue (Kouang ta tsin lo); 10° la ville de bonne conduite (Chan-hing, Caritra), la ville de Kiao-sa-lo 橋薩羅 (Kausala); la ville de Min-t'o 泯陀 (Vindhyā); la ville de Kiu-mo-lo-pou li 俱摩羅布哩 (Kumārāpurikā); 11° le lieu de réjouissance des créatures (tsong-souo-lo-tch'ou; probablement: pritiṣaṅghāta) ou le bord de la grande mer (udadhes taṭam); 12° le jardin des fleurs et des fruits (houa kouo yuan lin, Udyāna) et le bassin d'un lac pur (tsing tsing tch'eu tchoua, vāpikāṭira) ».

Les listes analogues, éparses dans un grand nombre d'ouvrages du Tripiṭaka, éclairent à la fois la géographie de l'Inde et la chronologie des œuvres. L'horizon du *Hevajrastra* est bien plus étroit que celui de l'*Avatamsaka* et du *Mahāsamnipōta*; mais il s'y rencontre des noms intéressants: Oḍḍiyāna semble être traduit par Tsing t'ing yuan lin, « la Forêt Pure ». On est surpris de trouver en face du mont Kou-lo du texte chinois la forme sanscrite Paurāgiri ou Pūrnāgiri, qui ne peut s'y ramener. Plus loin la ville de Kou-lo répond bien à Kulatā de l'original. Le nom du Mumuni éclaire les mentions obscures de la *Rāja-taraṅgiṇī* (III, 332; IV, 167 et 516) savamment discutées par Stein; je retrouve également ce mot comme nom de pays dans ma liste des villes d'Asie centrale que je publierai à la suite du présent travail. Devikoṣṭha ou Devikoṭa n'est, à ma connaissance, cité que dans les lexiques (*Trik.* 2, 1, 17; *Hemac.* 977). Le nom de Kārūnyapāṭaka, omis en chinois, et celui de Karmāra-pāṭaka (ou Kumāra) présente un emploi du mot *pāṭaka*, terme d'ordre administratif qui manque à l'*Amarakoṣa*, mais que Hemacandra (v. 962) enregistre et explique par *grāmārāḥa*. Le premier emploi officiel que j'en aie rencontré est dans l'inscription du pilier de Salotgi, datée de 867 çaka = 945 J. C. sous le règne du Rāṣṭrakūṭa Kṛṣṇarāja III Akalavaṣa (*Ep. Ind.*, IV, 60); le mot paraît régulièrement ensuite dans le formulaire des

Houei-yuan donne alors l'étymologie hasardeuse qui fait frissonner des philologues sévères comme M. Pischel et M. Franke. Rien n'est plus simple, ajoute Houei-yuan avec l'assurance tranquille des étymologistes qui n'ont point étudié la grammaire comparée : *Chou-le* dérive directement de *K'ia-lou-chou-tan-le* (aussi bien que *cadaver* dérive de *caro dula vermibus*) Vous voyez bien que *Chou-le* rend avec exactitude le mot de l'original sanscrit : *K'ia-lou-chou-tan-le*.

Nous savons maintenant d'où sort ce mystérieux *K'ia-lou-chou-tan-le* qui n'avait pas pu tomber du ciel ; Houei-yuan l'avait tout simplement tiré du texte sanscrit qu'il avait à sa disposition, soit qu'il ait reproduit une note justificative du traducteur Çikṣānanda, soit qu'il ait imaginé lui-même l'explication étymologique qu'il allègue. Du même coup, le nom du *K'ia-lou-chou-tan-le* recule dans le passé jusqu'à l'époque lointaine qui vit naître l'*Avatamsaka-sūtra*. Nous arriverons à en préciser la date, mais avant d'entreprendre cette nouvelle recherche, je dois soumettre à un nouveau contrôle la transcription que j'ai proposée pour *K'ia-lou-chou-tan-le* : Kharoṣṭra. M. Franke, qui l'a discutée, n'en a pas contesté l'exactitude phonétique ; mais, en se fondant sur l'étymologie de Houei-yuan, qui ne s'attendait guère à l'honneur d'être pris au sérieux si tard, il a proposé deux autres restitutions sanscrites : *kaluṣāntara*, *kaluṣadhara* ; et M. Pischel a trouvé moyen d'en suggérer une autre encore : *kaluṣottara*.

Les fantaisies de M. Franke, soutenues par l'autorité de M. Pischel, marquent un recul fâcheux de la science. Il y a quarante-trois ans que Stanislas Julien a fondé l'étude positive des transcriptions et donné une *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois* (Paris, 1864). L'ouvrage n'est pas parfait ; les matériaux qui s'y trouvent rassemblés réclament aujourd'hui une classification plus rigoureuse ; tel qu'il est, il aurait épargné à M. Franke un exercice malheureux de ses facultés d'invention. Le

Rathors de Kanauj (cf. *Ep. Ind.*, IV, index, s. v. *pātākā*, et aussi *Ind. Antiq.*, XVIII, 135). La mention du Harikela est, je crois, la première qui se rencontre dans un texte sanscrit ; Hemacandra, dans son lexique, donne Harikeliya comme l'équivalent de Vaṅga, Bengale, et cette indication concorde avec l'assertion du pèlerin Yi-tsing (*Les Religieux éminents*, pp. 106 et 145) : « Ce pays forme la frontière orientale de l'Inde de l'Est ; il fait partie du Jambudvīpa ». Tāmralipti en était le port. Le nom du Harikela se retrouve aussi sur la légende d'une des miniatures népalaises étudiées par M. Foucher (*Iconographie bouddhique*, pp. 105 et 200). Chandoha et Upacchandoha sont énigmatiques ; le royaume de Tcheou-tseu (Fils de l'île) semble y répondre en chinois ; mais comment et pourquoi ? Le royaume de Mi-k'ia-lo semble provenir d'une fausse lecture au v. 5 : dvīpaṃ ca mīkarāṇvitam. Kokkaṇa est, comme le chinois le marque, Koṅkaṇa, le Konkan. La ville de Caritra est sans doute celle que Huan-tsang mentionne (*Mém.* II, 90 et 124) aux confins de l'Orissa (Wou-tch'a) et du Malakūta (Mo-lo-kiu-tch'a). La liste du *Hevajra*, par son ensemble, se place entre Huan-tsang et les mss. à miniatures étudiés par M. Foucher.

caractère *k'ia* 佉 y figure du n° 570 au n° 575, et dans tous les exemples (1) il représente la gutturale aspirée du sanscrit. Aucun son n'est plus sûrement établi, et il est facile d'ajouter aux exemples de Julien. Je renvoie en gros à l'Index de Hiuan-tsang et je me contente de citer des transcriptions empruntées à des ouvrages moins répandus. Le Dictionnaire japonais des Dhāraṇīs (*T'o-lo-ni tseu-tien*) me fournit, entre autres : 佉 traduit 空, le vide = *kha*; 佉佉曳迦 traduit 螢火, mouche à feu = *khadyotaka*; 佉吒 traduit 床, le lit = *khata*; 佉譏者羅拏 traduit 飛 le vol, = *khugarāṇa* (corr. *khucarāṇa*); 里佉 traduit 書, lettre = *lekhā*; et 佉羅 traduit 驢, âne = *khara*. Le *Fan yu ts'ien tseu wen*, « les Mille mots sanscrits », d'Yi-tsing donne (p. 47^a) 佉羅 *k'ia-lo* comme la représentation du mot sanscrit qui traduit 驢 âne, donc *khara*; tandis que le *Fan yu tsa ming* (p. 38^a) traduit le même mot chinois *lu* par 譏羅娜 *ngo-lo-na*, c'est-à-dire *garda*, forme incomplète de *gardabha*. Le *Fo kiao tseu tien* (p. 36) cite 佉梨, boisseau = *khari*, et 佉盧, le dixième du boisseau = *khara*. Un des cas les plus nets est, dans le *Yin yi* de Hiuan-ying, chap. 1, 佉伽, le rhinocéros = *khadga*. Ainsi pour *K'ia-lou-chou-tan-le* toute transcription qui ne présente pas une gutturale aspirée initiale est à rejeter; l'affirmation est, s'il se peut, plus assurée encore que jamais lorsqu'il s'agit d'un mot reproduit par l'auteur d'un *Yin yi*, qui fait

(1) Sauf, en apparence, un seul, au n° 573. Julien y donne: « *k'ia* pour *ga* dans *samparāgata*. *Fan-yi*, liv. XIX, fol. 2) ». Le *Fan-yi*, dans ce passage, explique l'expression abrégée de *seṅ-po*, en usage dans la vie monastique de Chine, et se réfère à Houei-ki, le disciple de Hiuan-tsang, qui dit: *seṅ-po* est en sanscrit *sam-po-lo-k'ia* 佉-to; c'est le rite du chant de l'offrande égale: 等供之唱佉. Yi-tsing, dans son Mémoire envoyé des mers du sud (trad. Takakusu, p. 39) emploie la même transcription et définit la valeur du mot: Quand on sert la nourriture aux prêtres, « celui qui sert le sel, étendant les mains repliées et s'agenouillant devant le supérieur, dit: *sam-po-lo-k'ia-to* (ut sup.). En traduction c'est: « bien venu », *chantchen*. L'ancienne transcription *seṅ-po* est fautive. Alors le supérieur dit: « En parts égales aille la nourriture! ». La portée du sens (*yí-tao*), c'est que « l'offrande de nourriture est bien préparée 善成, et que le temps de manger est ensuite venu ». C'est là le sens littéral, il faut le savoir. Mais d'autre part une fois que le Bouddha avait avec ses disciples reçu des mets empoisonnés, le Bouddha leur prescrivit de réciter *sam-po-lo-k'ia-to*, et de prendre ensuite la nourriture. Tout ce qu'il y avait de poison dans les aliments se changea en nourriture savoureuse. A ce point de vue, ce mot est donc aussi une formule magique. » L'histoire que rappelle Yi-tsing est également rapportée par le *Fan yi ming yi tsi* qui renvoie au *Tchouang yen louei* (*Sūtrālamkāra*). Et en effet on trouve dans cet ouvrage, au livre XIII, l'histoire de Āṅgupta qui avait fait préparer un repas empoisonné pour les bhikṣus; mais le Bouddha leur fit chanter le *seṅ-po* pour neutraliser le poison. Ce récit explique bien la valeur de ce mot; la transcription en est évidemment *samprakhya* (et non *samparāgata* de Julien) où *k'ia* figure le sanscrit *khya* comme dans *seṅ-k'ia* 僧佉 (*sāṅkhya*) chez Hiuan-tsang. L'interprétation confuse d'Yi-tsing n'est qu'une preuve de plus de son insuffisance en sanscrit. Le moine, avant d'absorber les mets empoisonnés, dit: *samprakhya* « c'est vu bien clairement », autrement dit: « tu ne m'attraperas pas », et le poison ainsi reconnu perd son efficacité.

profession de représenter scientifiquement les sons écrits, indépendamment des altérations souvent inhérentes à la transmission orale (1).

Le caractère *lou* ne provoque pas de contestation; il représente la liquide suivie d'une voyelle labiale. Le caractère *chou* 數 prête au contraire, d'après M. Franke, à une transcription différente de la mienne. « Parmi les diverses prononciations de ce signe, dit-il, le dictionnaire de K'ang-hi donne, outre les sons *shou* et *shuo* (朔; cantonais: *shok*), les sons 揀 et 緝 qui ont tous deux une nasale finale (*sung* et *sün*). Il en ressort que le son de 數 avait à la fin un élément nasal, ou du moins pouvait en avoir un; ce signe était donc approprié à rendre un sanscrit °*sán*° plutôt que le signe 疎, qui d'après K'ang-hi n'avait pas de son nasal. » Comme il s'agit ici d'une pure question de philologie chinoise, je laisse la parole aux sinologues. M. Pelliot (*Bulletin*, III, 479-480) répond ainsi à M. Franke: « Il n'en reste pas moins, je le crains, que 數 *chou* ne se prononce dans aucun cas avec une nasale finale. Il est bien dit en effet dans le *K'ang hi tseu tien* que 數 se prononce dans certains cas comme le caractère 揀 que M. Franke transcrit *song*; mais ce dernier caractère a en réalité toute une série de prononciations: *seou*, *sou*, *chou*, *song*, et le *K'ang hi* spécifie très nettement que, si 數 se prononce parfois comme 揀, c'est en tant que ce dernier caractère se prononce 雙 *ch(ouang)* 遇 (*yu*), c'est-à-dire *chou*... Le cas est le même pour 緝 que M. Franke lit *siuan*: telle est en effet la prononciation ordinaire du caractère, mais il y a aussi une prononciation subsidiaire 聳 *s(ong)* 取 (*ts'iu*) = *siu*, et le *K'anghi* établit ici encore que lorsque 數 se prononce comme 緝, c'est que ce dernier caractère se prononce *siu*. En aucun cas, par conséquent, 數 *chou* ne se prononce avec une nasale finale. » En me confinant sur le terrain des transcriptions du sanscrit, je puis offrir à M. Franke un fait qui le convaincra sans doute: dans ce *Yin yi* où Hiuan-yuan donne la transcription *K'ia-lou-chou-tan-le*, le même caractère 數 *chou* est employé dans le corps d'un mot qui n'est pas difficile à restituer (cor. 129^a = ch. 147^b). Le texte de l'*Avatamsaka* porte *Mo-lo-ti kou*, royaume de Mo-lo-ti. Houei-yuan glose: « C'est le Mo-lo-ye-t'i-chou 摩羅那提數. *Mo-lo-ye*, c'est le nom d'une montagne; *t'i-chou*, c'est l'intérieur 中. On dit qu'au centre de ce royaume (中央) il y a le mont Mo-lo-ye; de là son nom. » Le sanscrit est donc Malaya-deço, où 數 *chou* représente la siffante palatale suivie d'une voyelle labiale.

(1) J'ajoute encore, pour écarter toute incertitude sur ce point, que si l'édition coréenne écrit par erreur le premier caractère 佚 (que la glose rectifie), l'édition chinoise donne bien le caractère 佉, comme font les compilateurs qui ont reproduit ce texte.

La transcription *chou-tan-le*, dont Houei-yuan se sert ici, n'est pas la transcription normale du groupe sanscrit *ṣṭra* (1), je le reconnais sans peine: on s'attendrait plutôt à trouver comme équivalent chinois les trois caractères 瑟吒羅 *chō-tch'a-lo*; les deux premiers, *chō-tch'a*, se rencontrent presque uniformément affectés à reproduire les cérébrales sanscrites *ṣ* et *ṭ*. Ici encore il suffit, tant les exemples en sont nombreux, de renvoyer à la Méthode de Julien (n° 1554) et à l'Index de Hiuan-tsang. Le groupe *ṣṭra* est rare en sanscrit, et se rencontre assez peu dans les transcriptions; j'en ai pu cependant en relever quelques-unes. Le *To-lo-ni tseu tien* m'a fourni 烏瑟吒羅 *wou-chō-tch'a-lo*, qui rend 駱駝 chameau = *uṣṭra*; 壇瑟吒羅 ou 能沙 *l'an-chō-tch'a-lo* ou *neng-cha-tch'a-lo*, traduit 牙 dent = *daṁṣṭrā*. Le *Fan yi ming yin yi tsi* (xviii, 10) donne 曷羅殺佗羅 *ho-lo-cha-tch'a-lo* = *rāṣṭra*, royaume. Mais, si la forme *chou-tan-le* n'est pas la transcription usuelle, elle n'est pas anormale et peut fort bien se défendre; j'ai déjà cité, d'après Julien (n° 1622) qui l'emprunte au *Fan yi* (liv. xv, fol. 19) la transcription *fou* 富 *-chou* 數 *-po*

(1) La transcription du nom de Zarathushtra aurait fourni un terme de comparaison intéressant. Mais, dans les passages signalés jusqu'ici (Chavannes, *Journ. As.*, 1897, I, 61; Devéria, *ib.*, II, 462), le nom de Zoroastre est rendu, sans aucune préoccupation de la forme originale, par *Sou-lou-tche* 蘇魯支 (c'est par inadvertance que M. Chavannes a transcrit: *Sou-li-tche*). Cette transcription mérite d'attirer l'attention; elle présente en commun avec la forme grecque, et à la différence des formes orientales (Jackson, *Zoroaster*, p. 13), une voyelle labiale dans la première partie du nom; elle suppose en effet une prononciation: *So-ro-ci* ou *So-ro-ti*, *Sor-ti*, *Sor-ci*, *sro-ti*, qui ne procède ni du zend *Zurathustra*, ni du pehlivi *Zaratušt*. La forme la plus approchée de la réduction chinoise est, parmi toutes celles qu'a recueillies M. Jackson dans son excellent ouvrage (appendice V), celle qu'emploie Marius Victorinus Afer (§ 23 de Jackson), qui écrit vers 350 J. C. (*Ad Justinum Manichæum*, col. 1003, éd. Migne): « Jam vidistine ergo quot Manis, Zoradis aut Buddas hæc docendo deceperint ? » La forme *Zoradis* employée ici par Victorinus, est évidemment de provenance manichéenne. Nous savons d'autre part que le manichéisme s'était puissamment propagé en Chine; le premier texte chinois qui nomme (à propos d'un édit impérial rendu en 631; cf. Chavannes, *loc. laud.*) Zoroastre (*Sou-lou-tche*) accole son nom au nom du culte *mo-ni*, c'est-à-dire manichéen. Ou bien c'est le manichéisme qui a introduit en Chine la forme *Sou-lou-tche*, ou bien il existait dans les régions où s'est fondé le manichéisme et dans les pays de la Perse en relation avec la Chine une forme du nom de Zoroastre apparentée de plus près à la forme grecque qu'à l'original zend et à son dérivé pehlivi. C'est aux iranisans d'élucider le problème; la solution peut comporter des corollaires intéressants. A propos de Zoroastre, je ne signalerai ici qu'en passant, pour éviter une surcharge de combinaisons, une hypothèse qu'on me reprocherait peut-être autrement d'avoir omise. Le *ṛi* Kharoṣṭha, que j'aurai l'occasion d'étudier plus loin comme le parrain illusoire de l'écriture kharoṣṭrī, est introduit dans le panthéon de l'Asie centrale comme un révélateur de l'astronomie, sans qu'aucun antécédent connu le qualifie pour ce rôle. Mais Zoroastre d'autre part est, comme chef des mages, en relations étroites avec l'astrologie (cf. Jackson, pp. 95 et 125); la transcription grecque de son nom traduit cette corruption ou a contribué du moins à la propager. Peut-être Kharoṣṭha ne serait-il qu'un déguisement de Zoroastre, popularisé dans l'Asie centrale par le syncrétisme des Indo-Scythes, qui ont accordé tant de place sur leurs monnaies au panthéon avestique. Zoroastre et la kharoṣṭrī se retrouveraient ainsi en lointaine relation.

波 = *puspa*; le *Fan yi* lui-même copie le *Fa yuan tchou lin* (ch. 9: éd. de Tôkyô, xxxvi, 5, p. 84^a) qui reproduit la liste et la transcription du *Fo pen hing tsi king* traduit par Jñānagupta entre 580 et 618 (Nanj. 680; éd. de Tôkyô, xiii, 7, 40^b). Ainsi c'est à Jñānagupta et aux vi^e-vii^e siècles que remonte la graphie *fou-chou-po* 富敷波. Le *Fan yi*, dans un autre passage, donne une autre transcription de ce mot (liv. viii, fol. 13; Julien, n^o 1554); *pou* 布-*chō* 瑟-*p'i* 皮. Les transcriptions *fou-chou-po* = *puspa*, *lou-chou-tan* = *-rost-* sont parfaitement en harmonie avec les principes fondamentaux; incapable d'exprimer directement un groupe de consonnes, et plus particulièrement encore ce groupe *stru*, « combinaison de lettres que pas un Chinois ne peut prononcer », dit M. Schlegel dans *The Secret of the Chinese method...*, p. 23, le Chinois en résout les éléments un à un, mais il en affirme l'unité organique au moyen de l'harmonie vocalique. C'est ainsi, pour prendre un exemple qui se retrouve partout, que le nom de Pūrṇa est régulièrement transcrit *Fou-leou-na* 富樓那, où *fou-leou* représente *pūr*, comme *fou-chou*, *pus*, et *lou-chou*, *ros*. Si Houei-yuan, ou Çikṣānanda lui-même, a préféré à la transcription usuelle *lou-chō-tch'a* la transcription facultative *lou-chou-tan*, c'est qu'il en avait besoin pour justifier la nouvelle traduction. En introduisant la syllabe *chou* dans le mot transcrit, il donnait une base apparente à l'équivalence proposée: *Chou-le* = [*K'ia-lou*]-*chou*-[*tan*]-*le*. Il suffisait ensuite d'un tour de passe-passe, que personne n'aurait voulu chicaner, pour substituer à la syllabe *chou* 敷 de la transcription, marquée du ton descendant (*k'iu cheng*), la syllabe *chou* 疏 du nom de Chou-le (Kachgar), marquée du ton uniforme supérieur (*chang p'ing*).

Reste enfin le groupe *tan-le* 怛勒, que M. Franke transcrit à volonté *tara* et *dhara*, en marquant sa préférence pour *dhara*; M. Pischel, sans être désavoué par M. Franke, restitue *ṭlara*. Je n'ai jamais rencontré un seul exemple du caractère 怛 employé pour rendre une aspirée sanscrite. Le mot *dhāra* se trouve dans la liste même de l'*Avalamsuka*; Çikṣānanda, pour transcrire la dentale aspirée de Gandhāra, emploie le caractère 陁 *ṭo*. La restauration en *ṭara*, *ṭlara* n'est pas impossible; Julien en cite (1680, 1681) deux exemples; on peut en ajouter quelques autres: Mahattara, Himatala, Uttara dans Hiuantsang; mais la fonction régulière et presque uniforme de 怛 est de noter un *t* sanscrit comme premier élément d'un groupe. Julien donne (1682) 怛羅 *ta-lo* pour *t-ra*; (1683) | 麗 *ta-li* pour *t-re*; (1684) | 理 *ta-li* pour *t-r*; (1685) | 覽 *ta-lan* pour *t-ram*; (1686) | 埤 *ta-l'ou* pour *t-tva*; et sous le numéro 1710, il répète le même caractère avec la prononciation *tan* et cite *tan-lo* pour *t-ra*, et *tan-na* pour *t-na*. Etant donné la fréquence du groupe *tra* en sanscrit, l'Index de Hiuantsang permettrait d'étendre encore cette liste. Mais c'est à Houei-yuan que je préfère demander la solution du problème qu'il pose. Pour gloser le mot *chō-li-fou* de la nouvelle traduction, Houei-yuan (cor. 12^e = ch. 143^a) dit: « L'expression correcte, c'est *chō-li-pou-tan-lo* (... 怛羅): *chō-li*, c'est la perruche; *pou-tan-lo*, c'est le fils 子 » = *putra*: *tan-lo* = *t-ra*. Pour

expliquer l'expression *teh'a-li wang* (149^b = 139), il écrit: « L'expression exacte est *teh'a-tan-li-ye* (| 怛利 |) qui veut dire: maître de la terre » = *kṣatriya: tan-li* pour *t-ri*. Mais le cas le plus manifeste est celui de *tao-li-t'ien* (144^b = 134^b) que Houei-yuan glose en ses termes: « L'expression correcte en sanscrit est *tan-li-ye tan-li-che* (怛利 | 怛利 |); *tan-li-ye* signifie trois; *tan-li-che* signifie trente », = Trayastrimṣās; *tan-li*, deux fois, représente *t-ra(y)* et *t-ri*.

Le caractère *le* 勒 mérite, lui aussi, d'être considéré à part; son emploi décele, comme a fait déjà le caractère *chou*, l'intention cachée du glossateur. Houei-yuan emploie régulièrement le caractère *lo* 羅 pour rendre la finale sanscrite *ra*. Les textes sanscrits-chinois se servent du caractère *le* 勒 pour représenter d'ordinaire le son sanscrit *la* ou *ra* suivi d'une muette gutturale (cf. par ex. Julien, nos 780-783). En position finale, on le trouve régulièrement dans l'abréviation traditionnelle du nom de Maitreya, *Mi-le* 彌勒, où il figure un son sanscrit *re*. Je ne puis m'empêcher de croire que Houei-yuan (ou Çikṣānanda) a cette fois abusé de l'exactitude, et a rendu avec une fidélité inattendue la finale du mot sanscrit tel qu'il se présentait dans l'original, au locatif singulier. Il y gagnait le second élément nécessaire à son équation: *K'ia-lou-chou-tan-le* = *Chou-le*.

Nous sommes amenés avec une sûreté presque mathématique à écrire en face de *K'ia-lou-chou-tan-le*: *Kha-ro-ç[o]-tre*. J'ai montré les raisons d'argumentation qui avaient agi sur cette transcription, je ne crois donc pas pécher par présomption en substituant à ses anomalies voulues la forme correcte: *Kharoṣṭra*. Le *Kharoṣṭra* est désormais acquis à la nomenclature géographique de l'Inde. L'*Avataṃsaka* qui nous le fait connaître n'est pas un ouvrage sans histoire, ou du moins sans tradition. Comme tous les sūtras, il remonte naturellement au Bouddha en personne, mais l'orthodoxie du Grand Véhicule ne se fait pas scrupule de reconnaître qu'il a paru dans le monde à l'époque où le fils du roi Kaniṣka résidait à Puṣkalāvātī, sa capitale, en même temps que tant d'autres textes du Mahāyāna: le *Laṅkāvatāra*, le *Ghanavyūha*, le *Ratnakūṭa*, la *Dharmasamgīti*, et bien d'autres œuvres encore, en partie des sūtras, qui provenaient des Dieux, des Nāgas, des Gandharvas, des Rākṣasas, et d'autres pays variés, surtout du pays des Nāgas (Tāranātha, trad. Schiefner, p. 63). Nāgārjuna est le héros de cette période. On rapporte en effet que Nāgārjuna découvrit l'*Avataṃsaka* dans le palais des Nāgas (1). Nāgārjuna est le contemporain du roi Çātavāhana à qui il adresse une Épître célèbre. De part et d'autre,

(1) *Journ. Roy. As. Soc.*, o. s., xvi, 326: « A Chinese editor [de l'*Avataṃsaka*] in his preface says that the Buddhist at Twa Lung-shu (Naga Kroshun) [sic! corr.: the Bodhisattva Lung-shu, Nāgārjuna] found it in the Dragon Palace containing forty-eight sections (pin). The Chinese translation has but thirty-nine sections. » C'est donc la version de Çikṣānanda qui est décrite ici. — Cf. aussi Wassiliéff, *Buddhismus*, trad. all., p. 128.

les indications concordent pour placer la rédaction (1) ou la compilation de l'*Avatamsaka* aux premiers temps de l'ère chrétienne. C'est aussi vers la même époque que nous ramène la géographie des écritures du *Lalitavistara*, où l'écriture kharoṣṭrī figure au second rang. C'est encore au temps des Indo-Scythes que nous reporte le nom de « Kharaosta yuvaraja » inscrit sur le pilier de Mathurā.

Pouvons-nous avec les documents aller plus loin et déterminer la région que l'usage désignait sous le nom de Kharoṣṭra ? Buddhahadra entend : les Barbares du Nord ; Çikṣānanda traduit : Kachgar ; le *Sūryayarbha* donne : Khotan. Mais, en dépit de ces divergences, le lieu consacré porte le même nom dans les trois textes : c'est « la Tête-de-Vache », qui suppose un original sanscrit tel que le mot Goçirṣa. Ce nom jusqu'ici ne s'est pas rencontré dans la géographie religieuse du bouddhisme. Mais je l'ai découvert dans une notice intéressante du *Yin yi* de Houei-lin (2) (ch. 11 ; éd. de Tôkyô, xxxix, 8, p. 88^a) : « Yu-t'ien... Ce royaume a été rattaché aux villes des quatre garnisons (*tchen*) (du protectorat) de Ngan-si ; il forme une de ces garnisons. Dans cette ville, il y a un temple du génie Pi-cha-men (Vaçravaṇa) ; c'est une tour en bois à sept étages ; le génie réside au sommet de la tour ; il produit beaucoup de manifestations surnaturelles. Dans le territoire de ce royaume se trouve le mont Tête-de-Vache 牛頭 (Goçirṣa). Un esprit céleste, de temps en temps, vient se poser sur cette montagne et y demeure ; cette montagne a une rivière de jade ; ordinairement la rivière entraîne en roulant du jade magnifique. Le roi du royaume recueille régulièrement ces pierres et vient de loin les offrir à la cour à l'Est. La distance de Tch'ang-ngan est de plus de 12.000 li. »

La description du mont Tête-de-Vache, telle que la donne Houei-lin, permet d'y reconnaître sans aucune hésitation la montagne fameuse que Hiuan-tsang (*Mém.*, II, 229) décrit sous le nom de Goçrṅga (牛角, Corne-de-Vache) et dont nous possédons encore le « māhātmya » conservé dans le Kandjour tibétain (*Mdo*, xxx, 10 : *Ri glañ-ru lung bstan-pa* = Goçrṅga-vyākaraṇa). La traduction tibétaine du *Sūryayarbha-sūtra* (Kandjour, *Mdo*, xx, 336^a) convertit cette assurance en une certitude de fait. La version chinoise de Narendrayaças, que j'ai citée plus haut, achève l'énumération des pīthas consacrés au séjour des Bodhisattvas par cette mention : « A Yu-t'ien, sur la berge, tout près du fleuve, sur le

(1) D'après Tāranātha, la recension primitive comptait 1000 sections ; (d'après l'éditeur chinois mentionné à la note précédente, 49 sections). Mais les guerres, les incendies, les dévastations qui s'accumulèrent entre l'époque de Mātreceta (Açvagoṣa) et celle d'Asaṅga, en réduisirent le nombre à 38 sections (Tār., p. 98). La version chinoise de Buddhahadra compte 34 sections (subdivisées en 60 chapitres), tandis que celle de Çikṣānanda en compte 39 subdivisées en 80 chapitres. — Le *Mahā-Bhārata*, la *Bṛhatkathā*, etc..., ont des légendes analogues qui expriment sans doute l'état flottant des matériaux primitifs.

(2) Sur ce *Yin yi* (*Yi ts'ie king yin yi*) cf. mon premier article, *Bulletin*, 1902, p. 248 sq. Je rappelle ici que l'ouvrage date du VIII^e-IX^e siècle.

mont Nieon-L'cou (Tête-de-Vache) est la résidence et le caitya du grand saint Kin-mo-po[so]-lo hiang (parfum). » Le passage correspondant en tibétain dit : « Au pays de Kha-ça, au lieu du Sein-de-la-Terre (Sa'i-nu-ma = Ku-stana), sur la rive montueuse (ños) de la Gomati (tib. Go-ma-ti), près le mont Corne de-Vache (Glaï-ru = Gocrūga), réside Go-ma-sā-la Gan-dha. » Le rapprochement des deux versions met définitivement hors de doute l'identité du mont Tête-de-Vache et du mont Gocrūga. Le site du Gocrūga a été reconnu par M. Grenard (*Mission Dutreuil de Rhins*, 3^e partie, p. 142) et contrôlé par M. Stein (*Sand-buried Ruins of Khotan*, p. 244); c'est la colline actuelle de Kohmari (1), « qui se dresse en falaise presque perpendiculaire sur la rive droite du Kara-kash » (Stein). C'est bien là la berge du chinois et la rive montueuse (ños) du tibétain. Le saint homme Gomasāla Gandha est sans doute l'arhat dont parle Hiuan-tsang : « plongé dans l'extase qui éteint la pensée, il attend, à l'intérieur d'une chambre creusée dans le roc, l'arrivée de Maitreya ». Et c'est cette grotte enfin qui passe, à tort ou à raison, pour avoir conservé en dépôt le célèbre manuscrit du *Dhammapada* en caractères kharoṣṭrī trouvé en 1892 et acquis en partie par la mission Dutreuil de Rhins, en partie par M. Pétrovsky.

La version tibétaine du *Sūryagarbha* nous fournit le nom sanscrit du Kara-kash à l'époque hindoue de Khotan; la rivière s'appelait alors la Gomati. Un des grands monastères de Khotan portait également ce nom : Gomati-mahāvihāra (*Kiu-mo-ti* 衢摩帝 *ta-sseu*); c'est là que Ngan-yang Heou (Nanjio, app. II, 68 et 83) rencontre le moine hindou Buddhasena au commencement du Ve siècle (*Tch'ou san tsang ki tsi*, chap. 14; éd. de Tôkyô, xxxviii, 1, p. 86 b.)

Puisque le lieu saint du Kharoṣṭra était voisin de Khotan, nous n'avons pas lieu d'être surpris si le nom de Khotan alterne avec celui du Kharoṣṭra dans la nomenclature géographique des sūtras. Mais au témoignage de la version tibétaine du *Sūryagarbha*, Khotan se trouvait « dans le pays de Khaça » (*Kha-ça'i yul na sa'i muma'i gnas*). Ce nom de Khaça est bien connu dans la littérature sanscrite; il est familier aux épopées, aux codes, aux ouvrages religieux. J'ai déjà eu l'occasion d'en traiter à propos du Népal, où le nom survit encore dans l'usage courant; les Gourkhas se désignent volontiers eux-mêmes sous le nom de Khas (Khasas) et leur langue est connue surtout sous le nom de Khas (ou Parbatiya); sans multiplier ici les références de détail, qu'on trouvera dans mon livre sur le Népal, je me contenterai d'indiquer que le nom de Khasa ou Khaça (les deux formes sont également autorisées) s'applique couramment dans l'usage hindou à toutes les tribus à demi hindouisées qui habitent la région himalayenne. Mais en Asie centrale, ce nom avait reçu une acception plus nettement limitée. La liste

(1) D'après M. Grenard, les indigènes interprètent le nom de Koh-mari comme « le serpent de la montagne ». D'après le *Sūryagarbha* ce site était habité par le Nāga ki-li-ho-po-ti (tib. Khyim-bdag), c'est-à-dire Gṛhapati. L'interprétation moderne, exacte ou non, prolonge en fait la tradition antique.

des écritures du *Lalitavistara* mentionne une écriture des Khaças : *khāçya* ou *khāçya*, en chinois *k'ia-cho* ou *k'o-cha* ou *k'o-so* correspondant à des variantes sanscrites *khaça*, *khaşa*, *khasa*; et elle classe cette écriture entre celle des Daradas (*To-lo*, *Tu-lo-lo*, avec cette note : « montagne sur les confins de Wou-tch'ang » c'est-à-dire de l'Udyāna) d'une part, et de l'autre celle de Cīna (glosé par : *Souei*, nom de la dynastie régnante en Chine à l'époque de la traduction). Le pays de Khaça occuperait ainsi l'intervalle entre le Dardistan, sur le cours supérieur de l'Indus, et les frontières de la Chine propre. Jñānagupta, qui traduisit la Biographie du Bouddha entre 589 et 618 (*Fo pen hing tsi king*; Nanjio 680; éd. de Tôkyô, XIII, 7, 40^b), ajoute au nom de l'écriture *k'o-cha* (*khaşa*) cette simple glose : « Chou-le », c'est-à-dire : Kachgar. A l'époque des T'ang, cette équivalence de Khaşa et de Chou-le est uniformément admise. Hsuan-tsang (*Mémoires*, II, 219) décrit Kachgar sous le nom de Khaşa (佉沙) et ne mentionne Chou-le que comme l'ancien nom du royaume. Son témoignage fait désormais foi et se trouve constamment répété. Les *Annales des T'ang* donnent parallèlement les deux noms : Chou-le et K'a-cha. Çikṣānanda ne commettait donc pas à proprement parler une erreur quand il traduisait le nom sanscrit de Kharoṣṭra par Chou-le. Le mont Goçrṅga était placé par un des textes sacrés, le *Sūryagarbha-sūtra*, au pays de Khaça, et l'opinion orthodoxe tenait Khaça pour le nom même de Kachgar.

Mais, si Khotan et Kachgar ont à faire valoir des droits comme équivalents réguliers de Kharoṣṭra, la traduction proposée par Buddhahadra a le mérite de concilier ces prétentions rivales et de les réunir dans un groupement plus large, par là même plus authentique. Khotan et Kachgar sont bien situés dans la zone des Pien yi 邊夷, des Barbares limitrophes établis à la frontière de l'Inde et de la Chine, dans cette région indéfinie qui a pour caractère commun d'être ouverte, sans leur être acquise, aux influences concurrentes de la Chine, de l'Inde, de la Perse, et que la géographie actuelle englobe tant bien que mal sous le nom de Turkestan. Inde, Kharoṣṭra, Chine, voilà les trois grandes divisions du monde bouddhique; et l'étude des notions traditionnelles sur l'écriture confirme cette assertion. Le rédacteur du *Lalitavistara* a eu beau imposer à la foi une prétendue liste de soixante-quatre écritures que le Bouddha se flattait de connaître sans les avoir étudiées, à la grande confusion des professeurs de son siècle : les écoles où l'on étudiait les caractères réels ont prudemment écarté cette liste sans la discuter, et elles n'ont reconnu que trois catégories d'écritures : l'écriture *fan* (brāhmī) qui se dirige vers la droite; l'écriture *k'ia-lou* (abréviation de *k'ia-lou-chō-ti*, kharoṣṭrī) qui se dirige vers la gauche; enfin l'écriture de Chine qui va de haut en bas. Chacune d'elles a son parrain consacré : le dieu Fan (Brahmā) a créé la première; le ṛṣi (*sien jen*) K'ia-lou (abréviation de K'ia-lou-chō-tch'a : Kharoṣṭha) a créé la seconde; enfin Ts'ang-hie a créé la troisième. Le premier ouvrage où j'aie rencontré jusqu'ici cette classification des écritures avec le nom de leurs inventeurs est le précieux catalogue du Tripiṭaka compilé par Seng-yeou vers l'an 520 : *Tch'ou san tsang ki tsi*

(Nanjio, 1476; éd. de Tôkyô, xxxviii, 1, p. 3^b). Les écoles du Siddham (*si-l'an* 悉曇), qui se vouent à l'étude mystique des caractères sanscrits, répètent et perpétuent cette triple division; je l'ai retrouvée entre autres dans le *Si l'an tsang*, ch. 1, p. 16^a; dans le *Si l'an san mi tchao*, ch. 1, p. 3^b; dans le *Si l'an tseu ki tche nan tch'ao*, ch. 1, p. 4^a. L'écriture kharoṣṭrī tient ainsi, entre les écritures, la même place que le Kharoṣṭra tient dans la géographie: c'est le relais, l'étape entre l'Inde et la Chine.

L'emploi du mot Kharoṣṭra marque une phase du mouvement asiatique; la conversion des Yue-tche au bouddhisme indien ouvrait à l'expansion hindoue toute l'Asie centrale, des frontières de la Perse aux rives occidentales du Houang-ho. L'Inde sanscritisante, entrée brusquement en rapport avec des régions nouvelles et qu'elle soupçonnait à peine, apprend aussi, pour les désigner, des noms nouveaux, soit qu'elle les invente, soit qu'elle les adapte à sa fantaisie. Mais l'Inde des brahmanes refuse dédaigneusement de s'annexer ces pays barbares, ces terres de Mlecchas; elle prend en quelque sorte pour drapeau son écriture, la brāhmī, qu'elle prétend tenir du dieu Brahmā lui-même, et elle l'oppose comme un symbole de sa perfection à l'écriture vulgaire de Kharoṣṭra, la kharoṣṭrī. Le préjugé imposé par la supériorité brahmanique s'énonce nettement dans un ouvrage bouddhique, le *Vibhāṣā-cāstra*, traduit en 383 par *Sangha po-teng* (Nanjio, app. II, 54). L'auteur enseigne qu'il faut passer graduellement par chacune des bhūmis sans en troubler l'ordre, et ajoute en guise de comparaison: « De même, c'est en ayant étudié l'écriture brāhmī (*fan*) qu'on rend plus rapide l'étude de l'écriture kharoṣṭrī (*k'ia-lou*); et ce n'est pas en étudiant l'écriture kharoṣṭrī qu'on rend plus rapide l'étude de l'écriture brahmī: 如學梵書已速學佉樓書非學佉樓速學梵書. (*Pi p'o cha louen*, ch. XI; Nanj. 1279; éd. de Tôkyô, xxii, 9, p. 67^b.) Le même développement se retrouve, accompagné de la même comparaison, dans le passage correspondant de l'*Abhidharma-vibhāṣā-cāstra* traduit par Buddhavarman entre 425 et 440 (*A-pi-l'an-pi-p'o-cha-louen*, ch. XI, II; Nanj. 1264; éd. de Tôkyô, xxi, 10, p. 12^b), et de l'*Abhidharma-mahāvibhāṣā-cāstra*, traduit par Hiuan-tsang (1) (*A-pi-tu-mo-tu-pi-p'o-cha-louen*, lxxxii; Nanj. 1263; éd. de Tôkyô, xxii, 4, p. 26). Le *Vibhāṣā-cāstra* nous ramène encore, avec sa mention de l'écriture kharoṣṭrī, à la même époque que l'*Avatamsuka* et le *Lalitavistara*; il passe en effet pour l'œuvre des 500 arhats réunis en concile par Kaniṣka (Hiuan-tsang, *Vie*, p. 95; *Mémoires*, I, 177).

Sur le passage de l'*Abhidharma-vibhāṣā-cāstra*, Hiuan-ying donne une glose intéressante dans son *Yi ts'ie king yin yi*, ch. xviii. « *K'ia-lou*. L'expression correcte est: *K'ia-lou-chō-tch'u* 佉路瑟吒 (= Kharoṣṭha). On appelle ainsi

(1) Traducteur plus rigoureux que ses devanciers, Hiuan-tsang écrit, au lieu de la forme apocopée *K'ia-lou*, le mot *K'ia-lou-chō-tch'u* 佉路瑟吒, Kharoṣṭha.

l'écriture des populations frontières de la région nord, 北方邊處人書. » Cette glose a passé textuellement dans le *Yin yi* de Houei-lin, ch. LXVII, et ensuite dans le *Fan yi ming yi tsi*, ch. XIV, où M. Franke l'a déjà relevée. Il n'est pas indifférent de constater que cette information ne se rencontre pas pour la première fois dans une compilation du XII^e siècle (1151), mais dans un glossaire composé à l'époque même de Hiuan-tsang, en 649, alors que la science sanscrite était florissante en Chine. La glose de Hiuan-ying sur la kharoṣṭrī rappelle de près la traduction du mot Kharoṣṭra chez Buddhahadra. Comme le Kharoṣṭra est le pays des Barbares limitrophes, la kharoṣṭrī est l'écriture des Barbares limitrophes. Le pays que la kharoṣṭrī borde au Nord-Est est et ne peut être que l'Inde, car l'information du glossateur sanscrit-chinois est évidemment de provenance hindoue, soit qu'il l'ait recueillie personnellement, soit qu'il l'ait empruntée aux notes explicatives de ses devanciers. La seconde alternative est la plus probable, car les désignations de kharoṣṭrī et de Kharoṣṭra semblent avoir disparu de l'usage réel au VII^e siècle, et sans doute plus tôt encore. Un autre terme les a supplantées, qui marque un nouveau changement dans les destinées de l'Asie centrale. Après la violente poussée des Yue-tche, qui avait un instant rattaché l'Asie centrale à l'Inde, la Chine a repris sa politique d'expansion vers l'Ouest, reconquis le terrain perdu, imposé son hégémonie à de lointains vasseaux. Entrée à son tour en contact régulier avec ce chaos de tribus et de hordes qui vagabonde à l'entour du Pamir, entre le Fleuve Jaune, la mer d'Aral, la Sibérie et l'Inde, la Chine les a englobées sous la désignation vague et commode de *Hou* 胡. Quelle que soit la valeur primitive de ce vocable, entré depuis longtemps dans l'usage, l'emploi s'en étend alors, sans acception de race, à tous les occupants de ce vaste territoire. L'Inde elle-même, confondue à distance avec ses voisins barbares, est incorporée à la masse indéfinie du Hou. La sainteté des souvenirs qui s'attachent au pays du Bouddha a sauvegardé le nom de *Fan* (Brahma), réservé en principe aux choses de l'Inde ; mais dans la pratique des bouddhistes eux-mêmes, les deux appellations se confondent. Il serait facile autant qu'oiseux d'en multiplier les exemples. Je citerai seulement le savant Seng-yeou, qui écrivait entre 500 et 520, à l'époque où des notions exactes et précises sur l'Inde s'étaient déjà répandues dans le clergé chinois. Dans son Catalogue du Tripiṭaka, que j'ai déjà utilisé, Seng-yeou (xxxviii, 1, 1^a) a fréquemment l'occasion de comparer les originaux des textes aux versions chinoises, soit pour le sens 義, soit pour l'esprit 意, soit pour le son 音 ; mais pour désigner les originaux, il emploie tantôt le mot *hou* tantôt le mot *fan*, avec une indifférence si parfaite que l'édition des Yuan et celle des Ming se sont crues en droit de rétablir uniformément *fan* au lieu de *hou* ; et l'éditeur japonais avertit que la même observation vaut pour l'ouvrage tout entier. Le texte coréen, qui n'a pas subi ce remaniement, présente alternativement *hou wen* (p. 77^b) et *fan wen* (93^a), *hou chou* (91^b), et *fan chou* (78^b), sans aucune différence apparente ou plausible. Si Buddhahadra traduit

L'*Avatamsaka* sur un *hou pen* apporté de Khotan, on est tenté d'admettre que le terme *hou* dénote ici soit un original précrit, soit une écriture du type kharoṣṭrī, en contraste avec le sanscrit (*fan*) ou la brāhmī (*fan*). Mais Fa-hien reste trois ans à Pāṭaliputra (*Pa lien fou*) pour y étudier l'écriture *hou* (*hou chou*) et les mots *hou* (*hou yu*); et dans ce cas, le précrit et la kharoṣṭrī se trouvent évidemment exclus. Les variations de Seng-yeou tiennent sans aucun doute à la diversité des sources où il puise; simple compilateur, il copie fidèlement des extraits sans penser à les mettre en harmonie.

Mais, un siècle plus tard, l'avènement des T'ang ouvre une ère nouvelle. L'empire agrandi s'organise; des faits, l'ordre passe dans la science. Le voyage de Hiuan-tsang introduit une connaissance systématique du monde hindou. Le mot *Hou* reprend une valeur nette et définie. Hiuan-tsang, à vrai dire, n'en précise pas lui-même le sens; il semble l'éviter à dessein, comme un principe de confusion fâcheux. S'il l'emploie par hasard, c'est seulement comme une désignation ethnique en usage dans l'administration impériale; c'est ainsi qu'il oppose les Hou aux Khotanais, aux Hindous et aux Huns, dans une note curieuse du *Si yu ki* que Stanislas Julien a négligée ou omise. A la fin de sa notice sur Tcho-kiu-kia (liv. XII), il écrit: « On marche 800 li, et on arrive à Kiu-satan-na », et il ajoute: « En chinois, cela signifie: le Sein de la terre. C'est une interprétation populaire. En langage courant, on dit *Houan-na* 渙邦. Les Hiong-nou disent: *Yu-touen* 于遁. Les Hou disent: *Houo-tan* 谿旦. Les Yin-tou (Hindous) disent: *K'iu-tan* 屈丹. Anciennement on disait: *Yu-t'ien* 于阗. » Yi-tsing, au contraire de Hiuan-tsang, goûte assez le mot *Hou*; mais il y attache une notion précise. « La frontière Hou, dit-il, c'est l'ensemble du Sou-li dans la région du Nord » (*Nan hai...*, ch. xxv; éd. jap., 82^a; trad. Takakusu, p. 149). Dans le même ouvrage il nomme encore (ch. ix; éd. jap., 73^a; Takakusu, 49) « les Hou de la région du Nord, To-ho-lo et Sou-li »; et (ch. x, éd. jap., 75^b; Takakusu, 68) « à partir du Cachemire, les Hou de Sou-li, les T'ou-fan, les Tou-kiue ». Le *Dictionnaire des mille mots sanscrits*, par Yi-tsing (*Fan yu ts'ien tseu wen*) rend le chinois *Hou* par le mot *Sou-li* en caractères sanscrits avec la transcription 孫鄰 *Souen-lin* (p. 56^b). Le même mot *Sou-li* reparait dans les *Biographies de religieux éminents* (trad. Chavannes, p. 12), accolé au nom du Tou-ho-lo qu'il précède sur la route de la Chine à l'Inde. Enfin ce mot *Sou-li*, transcrit 蘇哩, sert également de traduction au nom *Hou* dans le dictionnaire sanscrit-chinois *Fan yu tsa ming*, ou il figure entre les Tou-kiue et le Ki-pin.

Mais ce terme de Sou-li est parfaitement défini par Hiuan-tsang (*Mém.*, I, 13): « Depuis la ville de la rivière Sou-ye (au N. du lac Issikkoul) jusqu'au royaume de Kie-chouang-na (au S.-O. de Samarcande), le pays s'appelle Sou-li 蘇利, et les habitants portent la même dénomination; cette dénomination s'applique aussi à l'écriture et à la langue. Les formes radicales des signes graphiques sont peu nombreuses; elles se réduisent à vingt et quelques lettres (Julien dit par

erreur : trente-deux) qui, se combinant ensemble, ont donné naissance à un grand nombre de mots. Ils lisent les textes de haut en bas. » Ainsi les progrès de la géographie chinoise, dus aux pèlerins, aux explorateurs, aux ambassades, aboutissent à rétablir entre la Chine et l'Inde un groupe intermédiaire, qui affirme son unité et son indépendance par l'emploi commun d'une écriture spéciale, comme le Kharoṣṭra de jadis par l'écriture kharoṣṭrī.

La distinction entre l'Inde et le pays des Hou, une fois reconnue et admise, provoque une sorte de réaction contre les anciens interprètes qui avaient confondu les deux termes, et par là les deux régions. Yi-tsing (*Nan-hai...*, ch. ix ; éd. jap., 72^a ; Takakusu, p. 42) expliquant comment les Hindous se prosternent, ajoute : « Autrefois 舊 on disait : s'agenouiller à la Hou 胡跪. L'expression est mauvaise, car les cinq Indes 五天 font ainsi. Pourquoi dirait-on alors que c'est agir à la Hou ? » Une compilation tardive, le *Song kao seng tchouan*, rédigé en 988 (Trip. de Tôkyô, xxxv, 4, p. 80 sq.) nous a transmis un écho des controverses suscitées dès la fin du vi^e siècle par la distinction du *Hou* et du *Fan*, et qui se prolongeaient encore au temps de la dynastie des Song :

« Yen-t's'ong ⁽¹⁾ a exposé les huit précautions à prendre... Hiuan-tsang a institué cinq catégories qu'on ne traduit pas ⁽²⁾... Maintenant on a établi une nouvelle théorie qui comporte six règles... La seconde règle concerne la langue *hou* et les mots *fan*. Dans les cinq Indes, c'est la langue *fan* toute pure ; au Nord des Montagnes neigeuses, c'est le *hou*. Au Sud des montagnes, le nom est *P'o-lo-men* (Brahmā, Brahmane). Ce royaume est séparé des Hou ; l'écriture et la langue diffèrent. A partir du royaume de Kie-chouang-na ⁽³⁾, les caractères de l'écriture sont originellement au nombre de vingt et quelques ; en se combinant, ils se multiplient, et leur cours va s'étendant. Cette écriture se lit verticalement comme l'écriture de la Chine. Quand on arrive chez les Tou-kie-lo (Tukhāras) les mots et les sons varient graduellement ; les caractères de l'écriture sont originellement au nombre de vingt-cinq. Cette

(1) Le personnage nommé Yen-t's'ong 彦琮, dont il est ici question, vécut de 557 à 610. M. Chavannes a résumé sa biographie (*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, III, 438 sq.) Il faut distinguer avec soin ce Yen-t's'ong (t's'ong écrit 琮) d'un autre Yen-t's'ong 彦棕 (t's'ong écrit cette fois avec la clef 61) connu pour avoir édité, en la complétant, la Biographie de Hiuan-tsang par Houei-li, qu'il publia en 688 (date de la préface qu'il mit en tête de l'ouvrage. Pour les 8 précautions, le Dictionnaire numérique *san tsang fa chou* en donne la liste (ch. 46, p. 20^b), en les imputant bien à (Yen)-t's'ong, mais sans indiquer la source.

(2) Julien a traduit, dans la Préface de la *Vie de H. T.* (p. xvii), la liste des cinq catégories de mots que Hiuan-tsang prescrivait de ne pas traduire, telle qu'elle est donnée par la préface du *Fan yi ming yi tsi*.

(3) Kesh, aux confins du pays de Sou-li et du Tou-ho-lo ; cf. Hiuan-tsang, trad. Julien, *Mém.*, I, 12 ; et aussi *ib.*, 22, et *Vie*, 61 ; et Chavannes, *Les Tou-kie occidentaux*, p. 217, n., et aussi 120 et 146.

écriture se lit horizontalement. Quand on a passé les monts Ts'ong ling en se dirigeant vers le Sud, c'est le royaume de Kia-pi-che (Kapiça). Le parler et les lettres y sont comme chez les Tukhāras. Les différentes catégories qui viennent d'être énumérées, ce sont les Hou.

« Dans l'Inde, les mots et les caractères sont ceux qu'a inventés le dieu Fan. Ils sont originellement au nombre de quarante-sept ; mais ils vont en se multipliant : c'est ce qu'on appelle le Dépôt Bleu (*t'sing ts'ang*), qui forme douze sections. On l'enseigne aux enfants ; quand ils sont plus grands, ils passent aux traités des cinq sciences (1). Dans l'ensemble il n'y a point d'accord avec les Hou. Les territoires des cinq Indes étant fort étendus, comment n'y aurait-il pas quelques légères différences ?

« Et maintenant, pour ce qui est de ces régions, les traducteurs depuis les Han orientaux (25-220) jusqu'aux Souei (589-618) désignent tous l'Inde à l'Ouest sous l'appellation de royaume Hou. Ainsi, confondant par erreur la descendance authentique du dieu Fan, ils parlent toujours des livres de sūtras du pays Hou.

« Le maître de la loi Yen-ts'ong a seul compris à quoi on arrive par là.... Au début on appelait tout indistinctement du nom de Hou. De même, à partir de la dynastie Souei, on donna communément à tout le nom de Fan. C'est le cas de dire : qui passe le but ne l'atteint pas. Si on se place au point de vue du tronc primitif, c'est bien le Fan qui prédomine ; si on part des ramifications, on peut maintenir alors là désignation de Hou. Comment cela ? Depuis les cinq Indes jusqu'au Nord des (Ts'ong)ling, c'est de proche en proche qu'on a fait des traductions. On peut donc croire que (Yen-)ts'ong a provisoirement admis cela en attendant notre époque, et nous n'oserons pas l'en critiquer.

« Il y a le cas de Hou et Fan ensemble. Par exemple les Sūtras et le Vinaya se sont transmis jusqu'à K'ieou-tseu (Kou-tcha). A K'ieou-tseu, comme on ne comprenait pas la langue de l'Inde, on appelait l'Inde : royaume de Yin-te-kia ; et ainsi on traduisait le mot. D'autre part, pour les termes faciles à comprendre, on gardait les mots *fan*. Ainsi le Hou et le Fan se trouvaient simultanément en usage.

« Il y a le cas où l'un et l'autre font défaut. C'est ce qui arrive quand le chinois est pur.

« (Il faut distinguer) les traductions doubles et les traductions directes. La traduction est directe quand le manuscrit de l'Inde arrive directement à la Chine et qu'on l'y traduit. La traduction est double quand, par exemple, les sūtras sont transmis au Nord des montagnes, à Leou lan, Yen ki, etc. . . , où la langue de l'Inde n'est pas comprise ; alors on les traduit en *hou*. Ainsi en *fan* on dit : *wou-po-to-ye* (upadhyāya) ; à Chou-le (Kachgar) on dit : *wou-che* ; à

(1) Hiuan-tsang, *Mém.*, I, 72.

Yu-t'ien (Khotan) on dit : *ho-chang*. Et le roi du ciel (*devaraja*) en *fan* se dit : *Kiu-kiun-lo* (sic; = Kuvera); en *hou*, on dit : *Pi-cha-men* (Vaiçramaṇa). La traduction est à la fois double et directe, quand des religieux qui apportent avec eux des textes passent en chemin par les royaumes Hou, et introduisent ainsi des expressions *hou*. Ainsi Kiao-ming (Buddhayaças; cf. Nanjio, app. II, 61), qui récita oralement le Vinaya des Dharmottaras, y a mis des expressions telles que *houo chang*. La traduction n'est ni l'un ni l'autre (ni double ni directe), quand les religieux qui apportent des sūtras et qui se sont servis de la langue des Hou pour arriver jusqu'ici, ne font pas de traduction. »

Si le pays Hou est l'ancien Kharoṣṭra, l'écriture du pays Hou doit représenter la kharoṣṭrī. Les écoles du Siddham, où se sont conservées tant de notions curieuses sur l'histoire de l'écriture indienne, connaissent en effet cette identité et l'enseignent. « L'écriture *hou*, c'est l'écriture *k'ia-lou*; *K'ia-lou*, c'est le nom d'un ṛṣi (*sien-jen*) qui transcrivit les caractères *fan* pour les adapter aux besoins courants. » L'ouvrage auquel j'emprunte cette information⁽¹⁾ si précise, le *Si l'an ts'ang* (ch. I, p. 16^a), a été composé par un prêtre japonais en 880, à l'époque où la secte Shingon cultivait avec passion l'étude du Siddham, introduite

(1) Cette information remonte à Sie Ling-yun : « Sie Ling-yun du royaume Song dit : L'écriture *hou*, c'est celle qui s'emploie concurremment avec l'écriture *fan* dans l'usage religieux et l'usage laïque. Et l'origine en remonte également au Bouddha. Le sūtra dit : Les mots, les lettres des cāstras et des mantras hétérodoxes, tout cela, c'est le Bouddha qui l'a énoncé, et ce n'est pas les hérétiques. Les hérétiques s'en servent pour communiquer par lettres. L'écriture *hou*, c'est, etc... » Sie Ling-yun était un lettré chinois (Nanjio, app. III, 3) qui collabora avec Houei-yen et Houei-kouan, entre 421 et 453, à une traduction rectifiée du *Mahā-parinirvāna-sūtra* (Nanj. 114; éd. de Tōkyō, XI, 7 et 8). Ce sūtra contient (chap. 8, section 13 de la trad. révisée = chap. 8, sect. 4, div. 5 de la trad. de Dharmarakṣa) un chapitre sur les caractères de l'écriture et leur valeur mystique, qui tient une grande place dans les spéculations du Siddham. On pourrait hésiter à attribuer la citation tout entière à Sie Ling-yun, si la phrase qui suit immédiatement le passage que j'ai traduit (« C'est ainsi que dans ce pays-ci [la Chine], Ts'ang (hie)... ») ne se retrouvait pas sous l'autorité de ce même Sie Ling-yun dans un commentaire sur le *Mahā-parinirvāna-sūtra*, le *Ta pan ni p'an king huan yi* (Nanj. 1544; éd. de Tōkyō, XXXI, 6, p. 9b). L'auteur de ce commentaire, Kouan-ting (Nanj., app. III, 15) vécut de 562 à 632. « Sie Ling-yun dit : Fan et K'ia-lou sont des noms d'hommes. Tous deux ont résumé les caractères trop nombreux, pour en faire un abrégé, c'est ainsi que dans ce pays-ci Ts'ang... ». Ce passage est repris et éclairci dans le sous-commentaire *Nie p'an huan yi fa yuan ki yao* (Nanj. 1546; éd. de Tōkyō, XXXI, 6, p. 25b). Le passage du sūtra cité par Sie Ling-yun sur la commune origine des lettres et des mots est le début même du chapitre du *Mahā-parinirvāna* sur les caractères : « Le Bouddha s'adressant à Kācyapa lui dit : Les mots, les lettres des cāstras, des mantras hétérodoxes, tout cela c'est le Bouddha qui l'a énoncé, et ce n'est pas les hérétiques qui l'ont énoncé. — Kācyapa Bodhisattva dit alors au Bouddha : Bhagavat, qu'est-ce que le Tathāgata déclare être l'origine des caractères ? — Le Bouddha dit : Fort bien ! Les caractères distribués en deux classes qui sont énoncés tout d'abord, voilà ce que je tiens pour l'origine ; par eux on maîtrise les récits, les cāstras, les mantras, la littérature, les skandhas, la vraie loi. Les hommes du vulgaire s'instruisent dans ces caractères originaux, et alors ils sont capables de connaître la vraie loi et la fausse loi. » Il est probable que Sie Ling-yun avait ajouté à sa traduction des annotations qui n'ont pas été conservées.

au Japon par l'illustre Kòbò Daishi, qui était allé s'initier en Chine (804-806) et qui, rentré dans sa patrie, prenait encore soin de se faire adresser la copie des textes les plus importants, entre autres le *Si t'an tseu ki* de Tche-kouan, le Siddham de Campā-nagara et le Siddham de Kumārajīva. Un sous-commentaire du *Si t'an tseu ki* de Tche-kouan, composé à la fin du xvii^e siècle, le *Si t'an tseu ki tche nan tch'ao hiouen t'an*, reproduit le passage du *Si t'an ts'ang* que je viens de traduire, et ajoute (p. 3^b) un autre renseignement dont je ne puis déterminer l'origine : « Ce ṛṣi K'ia-lou était né dans le royaume Hou ; il composa l'écriture comme cela (如是書). »

On peut être surpris au premier abord que les commentateurs et les lexicographes chinois, une fois entrés en possession du mot sanscrit Kharoṣṭra (par l'intermédiaire de la transcription *K'ia-lou-chou-tan-le*) n'aient pas été conduits, et presque immédiatement, à en rapprocher le nom de l'écriture kharoṣṭrī. En fait la question ne pouvait pas se poser; *Pidolum libri*, qui a causé partout tant de dommages, était intervenu pour fausser la science. Tandis que le nom du Kharoṣṭra disparaissait de l'usage réel, éliminé sans doute par l'extension de l'influence chinoise, le nom de la kharoṣṭrī, privé de toute relation positive, se transformait par une altération normale en *kharoṣṭhī*, mot qui évoquait à l'imagination un sens parfaitement suffisant : « lèvre d'âne », et qui répondait aussi bien que *kharoṣṭrī* à l'intermédiaire *kharoṭṭhī* du parler vulgaire. Les deux mots *kharoṣṭrī* et *kharoṣṭhī* aboutissent en effet l'un et l'autre en prācrit à une forme identique : *kharoṭṭhī* ; à ce stage de confusion, l'idée de la lèvre, *oṣṭha*, devait effacer le souvenir du mot primitif *uṣṭra*, le chameau, d'autant plus aisément que ce dernier mot, *uṣṭra*, pris isolément, subit dans les prācrits un traitement anormal (cf. Pischel, *Gramm. der Prākṛit-Sprachen*, § 304) qui le prive de l'aspiration régulière ; les prācrits disent : *utṭa*, *utṭiya*, au lieu du sanscrit *uṣṭra*, *auṣṭrika*, tandis qu'ils disent par exemple *raṭṭhika* (ib. § 583) pour le sanscrit *rāṣṭrika*. Régulièrement classée entre l'écriture chinoise et l'écriture brāhmī. l'écriture kharoṭṭhī avait besoin d'un parrain qui pût faire pendant à Ts'ang-hie, l'inventeur traditionnel des caractères chinois, et à Brahmā, que le nom de la brāhmī (écriture des brahmanes ou du pays brahmanique) avait naturellement suggéré à l'imagination. Le saint homme Kharoṣṭha, « Lèvres d'âne », s'offrit pour occuper la place vacante.

Fut-il inventé spécialement pour expliquer le nom de la kharoṣṭhī, par un procédé d'induction grammaticale? Existait-il au préalable, dans la vaste collection des saints de l'Asie centrale, un saint caractérisé par ce fâcheux privilège des lèvres d'âne? Toujours est-il qu'un des sūtras du Grand Véhicule les plus étroitement en rapport avec la région de Khotan et de Kachgar nous présente le ṛṣi Kharoṣṭha comme le héros d'une légende assez fortement développée ; c'est précisément le *Sūryagarbha-sūtra*, qui m'a déjà aidé à résoudre la question du Kharoṣṭra, et dont la version chinoise a été, je le rappelle, exécutée entre 589 et 618. Le chapitre VIII de cet ouvrage (= chap. xli du *Mahāsaṃnipāta* ; éd. de Tôkyô, III, 3, 36-42) consacre ses deux sections au ṛṣi Kharoṣṭha :

« Le Bodhisattva Chou-tch'e [ho]-lo-so (traduit par 光味 « clarté-saveur » = Çuci-rasa) s'adressa aux Nāgas et leur dit : « Grands rois ! Dans le passé, au commencement du Bhadrakalpa, il y avait une grande ville du nom de Campā... Dans cette ville était un *devaputra* du nom de Ta San-mo-t'o (Mahāsammata)... Une de ses femmes particulièrement passionnée s'unit à un âne et enfanta un fils qui était pareil à un âne de tête, d'oreilles, de bouche et d'yeux; mais il avait un corps d'homme Un jour une Rākṣasī nommée Lu-chen (âne-esprit = Khari ?) vit l'enfant que sa mère avait abandonné; elle le prit, l'éleva sans faire de différence avec ses propres enfants et lui apprit à se nourrir des drogues des immortels. Il passait le temps avec les enfants des dieux. Un grand dieu, par la suite, s'intéressa à lui et le protégea. Les dieux lui donnèrent le nom de *K'ia-lou-che-tch'a* 佉盧虱吒 (Kharoṣṭha) [qui signifie en chinois: Lèvres d'âne] *ta-sien* (mahā ṛṣi), le saint homme. Dans l'Himalaya et les autres lieux, partout où il allait, il se produisait de bonnes fleurs, de bons fruits, de bonnes médecines, de bonnes odeurs, etc.... Par l'effet de ces drogues et de ces fruits sa laideur se transforma, son corps s'embellit; il n'eut plus que les lèvres d'un âne. C'est pourquoi son nom est : le ṛṣi Lèvres-d'âne. Ce ṛṣi Lèvres-d'âne s'instruisit dans la Loi sainte, passa soixante mille ans à se tenir sur un pied. Les dieux qui le regardaient, Çakra en tête, vinrent pour l'adorer, ainsi que toutes les créatures. »

Sous la forme d'un dialogue commence un cours sur la pratique des règles du soleil, de la lune, des constellations. Ce cours d'astronomie se prolonge jusqu'à la fin de la première section du chapitre. Le récit reprend avec la seconde section :

« Alors le ṛṣi (sic) Çucirasa s'adressant aux dieux leur dit : Ce ṛṣi K'ia-lou-che-tch'a avait, lui aussi, commis dans le passé quelque mauvaise action, et c'est pour cela que, quoiqu'il eût obtenu de naître comme créature humaine, il avait en partie forme d'âne. Par la force de la bienveillance, son péché fut détruit, et il obtint d'avoir le corps aussi beau et régulier que Çakra. »

Puis, sur la demande des dieux, Kharoṣṭha continue sa leçon. Enfin « quand le ṛṣi Kharoṣṭha eut fini d'exposer la loi, les dieux, les nāgas, les yakṣas, les asuras, les kinnaras, les mahoragas, les hommes, les non-hommes, toutes les créatures l'exaltèrent et se réjouirent sans mesure. Et plus tard, après d'innombrables générations, un ṛṣi du nom de Kia-li-kia 伽力伽 (Garga) apparut dans ce monde, et de nouveau il exposa et fixa la règle des constellations et toute l'astronomie en abrégé. »

Ainsi, quand le ṛṣi Kharoṣṭha prend place au panthéon bouddhique de l'Asie centrale, c'est pour y représenter la connaissance des corps célestes et de leurs mouvements; aucun lien ne le rattache à l'alphabet. Du reste, avant de s'imposer universellement en Chine, l'explication dérivée du ṛṣi Kharoṣṭha avait eu à lutter contre une autre étymologie, moins sérieuse encore, mais qui montre l'absence d'une tradition constante et authentique. Un dictionnaire chinois

d'expressions sanscrites, le *Fan fan yu* 翻梵語 (que mes amis du Nishi Hongwanji ont découvert et fait copier pour moi), donne au livre 1er, section 5, les mots *K'ia lou chou*, en se référant à la Vibhāṣā (*P'i-po-cha*), ch. iv, et il ajoute : « L'explication dit : Comme ceci 如是. » A la page suivante il rapporte l'expression *Fan-k'ia-lou* en se référant à la traduction du *Lalitavistara* exécutée par Tchou Fa-hou en 308 sous le titre de *P'ou yao king*, chap. II (liste des écritures, comme l'attestent les expressions suivantes : *Pou-k'ia-lo chou* ; *Ngan-k'iu chou*, etc...); il ajoute : « L'explication dit : Pur comme ceci 淨如是. » Le mot « pur » est la traduction régulière du mot Brahman, Brāhmaṇa, transcrit par *Fan* ; *jou che* « comme ceci » traduit donc la seconde partie de l'expression *fan-k'ia-lou*, prise à tort pour un seul mot par le lexicographe chinois. J'ai déjà mentionné cette désignation d'écriture « comme cela » appliquée à la kharoṣṭrī dans un commentaire japonais sur le *Si l'an tseu ki* (v. supra, p. 2). Il est évident que cette traduction suppose le sanscrit *khalu* « certainement » (Böhtlingk-Roth : « ja, freilich »). Un exégète plus ingénieux que savant avait rétabli avec assurance, sur la forme abrégée *k'ia-lou* (pour *k'ia-lou-chō-tch'a*) la particule sanscrite *khalu*, et avait pensé retrouver le sens original du nom de cette écriture. Le dictionnaire *Fan fan yu* est certainement antérieur aux T'ang ; il ne cite que des traductions anciennes et en partie perdues ; il ne peut pas descendre plus bas que les Leang (502-557). Ainsi, avant le milieu du vi^e siècle, on admettait en Chine une interprétation du nom de la kharoṣṭrī qui ne faisait pas intervenir le ṛṣi Kharoṣṭha.

Le nom du Kharoṣṭra, désormais acquis à la science, est-il au moins tellement inattendu qu'on soit tenté de l'accepter avec une arrière-pensée de scepticisme ? Le nom, quel qu'en soit le substrat positif, se présente en fait comme une combinaison régulière des deux mots : *khara* (âne) + *uṣṭra* (chameau), réunis par les lois euphoniques du sanscrit sous la forme *kharoṣṭra*. Je ne m'attarderai pas à discuter les explications du glossateur chinois ; leur imprécision permet de les accommoder à toutes les interprétations. Houei-yuan lui-même se contente de rapporter deux opinions divergentes sans prendre parti : selon les uns, Kharoṣṭra est primitivement le nom d'une montagne, qui s'est étendu ensuite au pays tout entier ; selon les autres le nom s'applique au mauvais naturel des gens du pays. On aurait pu s'amuser en effet à reconnaître dans les lignes bizarres d'une montagne les traits caractéristiques d'un âne et d'un chameau ; l'onomastique des Alpes fournirait des analogies nombreuses. D'autre part, la désignation s'adapte naturellement à des gens de mauvais caractère ; les rues de Paris entendent couramment les équivalents français de *khara* et d'*uṣṭra*. « La cause de cette désignation, ajoute Houei-yuan, c'est que la nature des habitants est pleine de rudesse et de méchanceté. » J'observe que dans la liste des royaumes que je publierai dans mon prochain mémoire, le pays de Khara (*K'ia-lo*) paraît (E. 39) à côté de l'Uraça, où il correspond au Kharavara (*K'ia-lo-po-lo*) des listes A. 40 ; C. XII, 11 ; C. XIX, 13 ; D. 40 ; et que d'autre part un royaume d'Uṣṭrava (*Yeou-se-t'hi'a-lo-po*) est énuméré dans la liste G. VI.

L'âne et le chameau, *khara* et *uṣtra*, ne doivent pas au hasard d'être rapprochés dans l'appellation du *Kharoṣṭra*; un rapport intime les associe constamment l'un à l'autre à travers les textes les plus divers. Le dictionnaire chinois-sanscrit *Fan yu tsa ming* (p. 38^a) classe le chameau 駱駝 (avec la traduction *wou-chö-tch'a-lo* 烏瑟吒羅 = *uṣtra*) immédiatement avant l'âne 驢 (avec la traduction *ngo-lo-na* 讖羅娜 = *garda [bha]*). Le dictionnaire chinois-sanscrit de Yi-tsing, le *Fan yu ts'ien tseu wen* (p. 47^a), énumère de même l'âne 驢 (traduit : *k'ia-lo* 佉 = *khara*) 羅 et aussitôt après le chameau 駝 (traduit *wou-chö-tch'a-lo*, comme ci-dessus = *uṣtra*, et *kia-lo-p'o* 迦羅婆 = *karabha*). Parmi les mots du type *gavācpravahṛtīni*, c'est-à-dire qui se combinent dans un dvandva neutre, le *Gaṇa-pāṭha* sur Pāṇini II. 4, 11 énumère le composé *uṣtra-kharam* « chameau et âne ». Le même composé *uṣtra-kharam* est donné par la *Kācīkāvytti* pour illustrer la règle : *ajādy adantarām* de Pāṇini II. 2, 33, qui assigne la première place dans un dvandva au mot qui a pour initiale une voyelle quelconque et pour finale un *ā*. La prescription est formelle ; le grammairien constate l'usage qui associe ces deux espèces en paire dans un mot composé, et il fixe l'ordre où il convient de les énoncer, le chameau d'abord, l'âne ensuite. Aucune observation (*vārttika*), à ma connaissance, n'intervient pour modifier la règle, et de longs siècles après Pāṇini, dans un traité de style, *Vāmana* la consacre encore (*Kāvya-lamkāra*, v, 2, 26, éd. de la *Kāvya-mālā*) : « Il ne faut pas dire *kharoṣṭram*, mais *uṣtra-kharam*, comme le veut le *Gaṇa-pāṭha*. Si on dit : avoir pour montures l'âne et le chameau (*kharoṣṭrau*), c'est commettre une faute de langue, car le *Gaṇa-pāṭha*, dans la série *gavācram*, donne *uṣtra-kharam*. »

M. Pischel, qui a recueilli et cité dans ses deux mémoires un grand nombre d'exemples où sont combinés les deux mots *uṣtra* et *khara*, ne donne pas un seul exemple du type *uṣtra-kharam*, tel que les deux termes y soient réunis dans un composé indépendant et autonome en suivant l'ordre prescrit par le *Gaṇa-pāṭha*. Je n'en ai pour ma part relevé qu'un seul ; c'est dans le *Dharma-cāstra* de Gautama, 12, 23 : *ṣaḍ uṣtrakhare* « l'amende est de six (*māṣas*), s'il s'agit d'un chameau ou d'un âne ». Les deux mots reparaissent encore dans le même ordre à l'intérieur d'un composé plus étendu, *cvāpadoṣṭrakharaṇām*, dans le même texte, 234. Je n'ai pas trouvé de prescription correspondante au premier cas dans les passages parallèles de Manu, III, 238 sqq. ; Apastamba, II, 28, 5. La *Viṣṇusmṛti*, V, 142, qui reproduit cette prescription (mais avec une amende de huit *māṣas*), conserve aussi le même ordre : « *aḥvas tūṣṭro gardabho vā* », mais elle ne réunit pas les deux termes. Enfin *Yājñavalkya*, II, 160, retourne le composé : « *kharoṣṭram mahiṣisamam* ». En dehors du passage de Gautama, la littérature, si scrupuleusement soumise d'ordinaire à l'autorité de Pāṇini, présente une infraction continue et constante à la règle du *Gaṇa-pāṭha*. Même lorsque ces deux mots sont incorporés dans un composé plus étendu, c'est encore l'ordre réprouvé par la grammaire que l'usage semble seul autoriser. Les exemples

en sont nombreux, car l'âne et le chameau vont presque toujours de compagnie, témoin *Manu*, IV, 115 : *çvakharoṣṭre* ; IV, 120 : *na nāvam na kharam noṣṭram* ; IX, 69 : *kharāçvoṣṭramgebhānām* ; XI, 155 : *vidvarāhakarhoṣṭrānām* ; XII, 55 : *çvasūkarakarhoṣṭrānām*. (Voyez encore pour mention parallèle du *khara* et de l'*uṣṭra* : XI, 137-138 ; 157 ; 200). Il est superflu de reproduire ici la longue liste de références dressée par M. Pischel, et qui renvoie aux catégories les plus variées de la littérature sanscrite. Parmi ces exemples, le seul qui offre *uṣṭrakhara* dans l'ordre du *Gaṇa-pāṭha* est tiré du *Lalitavistara* (306, 6 : « °gardabhagohastyāçvoṣṭrakharamahiṣāçaçacamaravikṛtavaktrāḥ », dans la description des démons de la Tentation) ; M. Pischel observe lui-même que le passage correspondant du *Buddhacarita* (XIII, 19) rétablit l'ordre usuel : « açvakharoṣṭra ». Les nécessités de la métrique ne sont pas seules en cause, car le *Lalitavistara* dans un autre passage (203, 15) adopte aussi cette gradation (*sarvahayagajakharoṣṭragomahiṣāstriṭpuruṣa ...çabda*) (1).

L'idée de souder, pour ainsi dire, l'âne et le chameau dans un nom composé qui les associe comme une sorte d'unité organique n'a pu guère se produire que dans une région où ils existaient en commun et où ils tenaient un rôle égal dans la vie pratique. Cette région est loin de coïncider avec l'Inde entière. Hunter, dans le *Gazetteer of India*, vol. VI, p. 523, donne un tableau de la répartition approximative du bétail dans six des provinces de l'Inde en 1882-83 (le Bengale n'a pas été compris dans ce recensement) ; voici les chiffres qui touchent à notre recherche :

	Penjab	Bombay-Sind	Madras	Provinces Centrales	Béarar
Anes :	251.068	78.179	124.731	24.660	27.707
Chameaux	125.584	50	59	996

L'ouvrage classique d'Andrew Murray (*The Geographical Distribution of Mammals*, London, 1866) donne au chameau (carte XL) pour limite sud-est une ligne qui part des bouches de l'Indus et se dirige vers la haute Sutlej ; pour l'âne (carte XLII), la ligne de démarcation traverse l'Inde à peu près du Nord au Sud, en laissant de côté toute l'Inde orientale. Le véritable pays des ânes (*Equus hemippus*, *Equus onager*, *Equus hemionus*) s'étend de la Syrie au désert de Gobi par la Perse, le Belouchistan et l'Inde occidentale. Quant au chameau, il suffit de rappeler son nom scientifique, *Camelus bactrianus*, pour définir son habitat. L'âne et le chameau sont les animaux caractéristiques du monde iranien. Spiegel, traitant de la faune de l'Iran (*Eranische Allerthumskunde*, I, 260) écrit : « A peine moins important (que le cheval) est le chameau ; particulièrement le chameau à deux bosses, le chameau bactrien qui porte de lourdes

(1) Cf. aussi *Lal. vist.*, 306, 19 : *hastyāçvoṣṭragogardabhamahiṣārūdhāḥ*. Les trois premiers se retrouvent dans le même ordre de nomenclature sur une donation de Vighraha Pāla du Bengale, vers l'an 1000 (*Amgachi plate, Ind. Ant.*, XIV, 167 : *hastyāçvoṣṭranauvalaḥ*).

charges et coûte peu à nourrir. D'une importance plus grande encore est l'âne dont on distingue deux espèces... La sottise et l'indolence de l'âne européen ne se retrouvent pas chez l'âne iranien. » On sait quelle importance l'*Avesta* donne au chameau. Le *Vendidad*, VII, 42, énumère comme une échelle croissante de valeurs « le bœuf, le quadrigé, l'ânesse laitière, la vache laitière, la jument laitière, la chamelle laitière », et comme une échelle décroissante, IX, 37, « le chameau, l'étalon, le taureau, la vache, l'agnelet ». Le *Yasht*, 19, 68, énumère « la force d'un cheval, la force d'un chameau, la force d'un homme ». La perfection de la piété, c'est « le fidèle qui a donné à des justes mille chamelles pleines » (*Afringan*, III, 10). Le nom de Zarathushtra et celui de Frashaoshttra, son beau-père, témoignent aussi de la valeur attribuée au chameau dans la vie économique de l'Iran.

Je ne puis comprendre pourquoi l'école de Roth a voulu faire disparaître du Veda le chameau. Le préjugé de la noblesse aryenne exigeait-il ce sacrifice ? Boileau, plus libéral, excusait Homère d'avoir comparé Ajax à un âne. Le mot *uṣtra* paraît à plusieurs reprises dans le *Rg-Veda* ; Grassmann lui donne partout le sens de « buffle » ; M. Ludwig traduit tantôt « chameau », tantôt « chameau ou bête de somme ». C'est surtout dans les *dānastutis*, les panégyriques de donateurs que paraît le mot *uṣtra*. Vatsa Kāṇva rappelle, VIII, 6, 48, en l'honneur de Tirindara Pārçavya que Kakuha s'est rendu glorieux par un don d'*uṣtras*. Vaça Açvya, célébrant, VIII, 46, 22, la générosité de Prthuçravas Kanīta, s'écrie : « J'ai gagné vingt centaines d'*uṣtras* ! » Brahmātithi Kāṇva demande aux Açvins, VIII, 5, 37, de lui trouver de nouveaux patrons tels que Kaçu Caidya, « qui a donné une centaine d'*uṣtras*, dix milliers de vaches ». La mention du chameau parmi le bétail des Aryas védiques n'a rien qui doive surprendre, puisque le Penjab est le territoire du *Rg-Veda*. L'âne (*gardabha*, *rāsabha*) figure aussi dans les hymnes védiques, mais sans y être associé au chameau.

Le couple âne et chameau reparait naturellement, aux époques les plus diverses, quand il s'agit des régions situées au Nord-Ouest de l'Inde. Au temps de Kaniṣka, Açvaghōṣa raconte (*Sūtrālamkāra*, conte final) l'histoire d'un marchand de Po (= so)-lo-tou-lo (Çalātura, la patrie de Pāṇini), dans le royaume de Tō-tch'a-che-lo (Takṣaṣilā), qui revenait du pays de Ta-ts'in, c'est-à-dire du pays des Yavanas, avec une caravane formée « de chameaux et d'ânes ». Seng-yeou, qui écrit vers 520, rapporte dans son Catalogue, plusieurs fois mentionné déjà, (*Tch'ou san tsang ki tsi* ; éd. de Tôkyô, XXXVIII, 1, 93^a) le voyage de T'an-wou-kie (Nanjio, app. II, 82) qui se rendit de la Chine dans l'Inde vers 420 : pour se rendre de Chou-le (Kachgar) au Ki-pin (Cachemire), « il traversa le Ts'ong ling et les montagnes neigeuses. Les sentiers y sont mauvais, les passerelles précipiteuses. Ane ou chameau n'y passe point 驢駝不通. » Et dernièrement encore M. Stein, sur le point de s'engager dans le désert de Taklamakan, où l'attendaient de si belles découvertes, commença par renvoyer à Khotan des chevaux qui n'auraient pas trouvé assez à boire ou à manger, et il les remplaça par une douzaine d'ânes qui, joints à un petit nombre de chameaux.

transportèrent les provisions et les bagages (*Sand-buried Ruins of Khotan*, p. 273).

La littérature sanscrite, si fâcheusement dédaigneuse des réalités vulgaires, nous a conservé pourtant un commentaire positif et net de l'expression *khuroṣṭra*. Il est enfoui dans cette énorme encyclopédie du *Mahā-Bhārata*, si mal explorée encore, et qui doit occuper dans les études indiennes le rang si longtemps accaparé par le Veda. Au chant VIII, le bouillant Karṇa, sur le point de combattre contre Arjuna, est rappelé à la prudence par le roi des Madrakas, Çalya, qui lui montre les dangers auxquels il s'expose. Karṇa écume de rage à ces conseils trop sensés et il accable le sage Çalya d'invectives et d'injures. Une fois de plus dans l'histoire « quidquid delirant reges plectuntur Achivi ». Karṇa s'en prend à tous les Madrakas, et il les diffame avec une abondance qui ne s'épuise pas, VIII, 40,20 = 1835 sqq. « Ecoute, Çalya, ces stances qu'on va chantant, comme on répète une leçon; je vais te les dire . . . Le Madraka est fatalement traître à ses amis. Qui nous hait, c'est un Madraka. Pas d'attachement dans le Madraka; son langage est bas; c'est le dernier des hommes. . . Leurs femmes, enivrées d'alcool, rejettent leurs vêtements et se mettent à danser; elles copulent sans aucune retenue et ne suivent que leur fantaisie. Un Madraka ose-t-il parler de la loi, le fils de ces femmes qui pissent debout comme des chameaux et des ânes? (yathaivoṣṭradāçerakāḥ, 1852) (1). » Deux cents vers plus loin, Karṇa continue à répandre sa colère en injures; pour leur donner plus de portée, il a soin de nommer son garant (VIII, 44, 3 = 2026): « Ecoute et fais bien attention, roi des Madras. Voici ce que j'ai entendu dire à la cour de Dhṛtarāṣṭra. Des brahmanes contaient, au palais de Dhṛtarāṣṭra, les pays singuliers et les rois d'autrefois. Alors un vieux brahmane du plus haut rang se mit à décrier les Vāhikas et les Madras: « . . . J'ai demeuré, pour une affaire secrète, chez les Vāhikas, et je connais leurs pratiques pour avoir vécu avec eux. . . Leurs femmes dansent et chantent toutes nues, sur les terre-pleins des maisons et des villes, rejetant guirlandes et fards, avec de basses chansons d'ivresse qui ressemblent au braiement de l'âne et du chameau (kharoṣṭraninadopamaiḥ, 2036); elles ne se couvrent pas pour copuler et suivent en tout leur fantaisie. . . Un de ces misérables Vāhikas, qui demeurait à Kurujāṅgala, et qui n'en avait pas le cœur bien gai, chantait ainsi: « La fille au teint clair, la grande, qui s'habille de fins lainages, se souvient-elle de moi sur sa couche, moi pauvre Vāhika à Kurujāṅgala? Quand est-ce que je passerai la Çatadrū et l'Īrāvati charmante pour aller dans ma patrie revoir les belles femmes aux fortes tempes? . . . Quand irons-nous, au bruit des tambours, des tambourins et des conques et

(1) Le commentateur Nilakaṅṭha interprète formellement ici *daçeraka* par « âne », et le P. W. enregistre cette interprétation, quoique *daçeraka* signifie: le petit d'un chameau. Protap Chandra Roy traduit, conformément à Nilakaṅṭha: « like camels and asses ».

des batteries, avec des ânes, des chameaux, des mules (*kharoṣṭrāgvataraiḥ*) (1) dans les bois de *çamī*, de *pīlus* et de *karīras*, où les sentiers sont si aimables? »... Et quand il eut rapporté ce récit, ce vertueux brahmane continua. Ecoute ce qu'il a dit sur les *Vāhīkas* mal élevés : « Voici une chanson diabolique qui toujours, le quatorzième jour de la quinzaine noire, se chante à *Çākala*, la ville grasse, en battant de nuit le tambour : « Quand chanterai-je encore dans *Çākala* des chants *vāhīkas*, bourrée de viande de bœuf, soûle d'eau-de-vie *Gauḍa*, en belle toilette, avec les femmes au teint clair, grandes de taille, mangeant des moutons avec des bouchées d'oignons, et du sanglier, et des poules, et du bœuf, et de l'âne et du chameau (*gārdabham auṣṭrikam*, 2051)... » Tiens, *Çalya*, je vais te dire encore ce qu'un autre brahmane a conté devant les *Kurus* assemblés : « ... Les *Vāhīkas* mangent et boivent du lait de chèvre, et de chamelle, et d'ânesse (*auṣṭrikam kṣīram gārdabham eva ca*, 2053). »

Ainsi, qu'il s'agisse des souvenirs d'un voyageur ou des images évoquées par la nostalgie, l'âne et le chameau reviennent comme une ritournelle dès qu'on décrit le pays des *Vāhīkas*. Ce pays, le *Mahā-Bhārata* le définit clairement, VIII, 44, 6-7=2029-30 : « A l'écart de l'Himavat et de la *Gaṅgā*, et de la *Yamunā*, de la *Sarasvatī* et du *Kuruṣetra*, établis au milieu des Cinq Rivières qui font six avec l'Indus, sont les *Vāhīkas*, étrangers (*vāhya*) à la loi. » (Cf. ib. 2041, 2055, 2064). Le pays *Vāhīka*, c'est le Penjab, avec *Çākala* pour capitale. Dans un autre chant du *Mahā-Bhārata*, les mêmes animaux reparaissent à propos des mêmes régions. Quand les peuples de la terre viennent offrir leurs hommages et leurs présents à *Yudhiṣṭhira*, le roi du *Kamboja* (sur les confins N.-O. de l'Inde) offre, entre autres cadeaux, trois cents chameaux et autant d'ânesses (*uṣṭravāmī trīçatam ca*) nourries de *pīlu*, de *çamī* et d'*īṅguda*, II, 50, 4=1824 (2). Les gens du Trans-Indus (*pāresindhu*), *Vairāmas*, *Pāradas*, *Abhīras*, *Kitavas*, apportent des pierreries, des moutons, des chèvres, des bœufs, de l'or, des ânes et des chameaux (*kharoṣṭra*, 1833). *Bhagadatta*, le roi du *Prāgyoṭiṣa*, accompagné des *Yavanas* (Grecs), amène dix mille ânes au col noir, nés sur le bord du *Vaṅkṣu* (*Oxus*), 1839-40 ; les *Cīnas*, les *Çakas*, les *Barbaras* offrent également dix mille ânes nés sur le bord de l'*Oxus*, 1846.

Le sens réel de *Kharoṣṭra* affleure encore, pour ainsi dire, sur la vaste étendue du *Mahā-Bhārata* ; les diascévastes de l'époque brahmanique ont dû recueillir encore les derniers échos de ce nom ; isolés ou combinés, les deux

(1) Protap traduit : « sweet as the cries of asses and camels and mules » ; mais *Nilakaṅṭha* glose « *yānaiḥ* », « comme montures ».

(2) Cf. les bois de *çamī* et de *pīlu* du pays des *Vāhīkas*, *sup.* J'adopte la traduction de Protap ; mais *uṣṭravāmī* peut signifier simplement : femelle de chameau. Cf. *Harṣa-carita*, éd. *Nirnayaśāgar*, p. 159, comm. : *uṣṭravānī uṣṭrabhāryā*, *kecid vāmī dvayam anye vesarīm anye gurvīm āhuh*.

termes qui le composent ne manquent pas d'évoquer pour eux la zone suspecte, impure, hérétique et barbare qui commence aux rives de la Sutlej et se prolonge à l'Ouest vers des horizons inconnus. C'est un indice de plus qui tend, avec tant d'autres, à porter la compilation du *Mahā-Bhārata* vers l'époque des Indo-Scythes, et plutôt au déclin de leur puissance. L'Inde brahmanique, menacée par la barbarie, recueille les trésors dispersés de ses traditions et de ses institutions, et rédige sa somme épique, le *Mahā-Bhārata*, et sa somme juridique, le *Mānava-dharma-cāstra*, inséparables l'un de l'autre, animés par la même inspiration, bâtis en partie des mêmes matériaux, ouverts l'un et l'autre sur le même horizon étranger : Çakas, Yavanas, Pahlavas, etc. C'est le même mouvement qui doit se répéter plus tard devant la conquête musulmane.

Je ne me flatte pas de décider si le Kharoṣṭra est réellement, dès le principe, le pays de l'âne et du chameau, Kharoṣṭra-deça, ou s'il doit cette appellation aux jeux de l'étymologie populaire, fondée sur un nom local. J'ai rapproché déjà ce nom des Kalustrioi aux têtes de chiens décrits par Ctésias ; M. Halévy en a rapproché les Khrasṭras de l'Avesta, trop obscurs et trop incertains eux-mêmes pour donner la solution du problème (1). Si le mot était de création purement hindoue, s'il avait été forgé dans l'Inde avec l'intention expresse de désigner les deux espèces animales qui caractérisent la région, on s'attendrait à rencontrer la forme *uṣṭra-khara* que l'usage imposait, au témoignage des grammairiens, pour réunir dans un composé dvandva l'âne et le chameau. En fait, c'est l'inverse qui se produit. Le composé *kharoṣṭra*, tout incorrect qu'il est, a prévalu contre l'autorité des grammairiens dans l'usage littéraire. Je ne puis m'empêcher de croire que cette anomalie, ou ce revirement, n'est pas un simple jeu du hasard. Le nom géographique du Kharoṣṭra, façonné par adaptation sur un original étranger, propagé dans le monde hindou à mesure que les relations se multipliaient avec les pays du Nord-Ouest, s'est trouvé un jour assez vulgarisé pour faire échec au composé *uṣṭrakhara*, que la langue avait tiré de son fonds propre, et pour lui imposer une sorte de conversion. L'oreille s'était habituée au son de *kharoṣṭra*, et n'y sentait plus rien d'incorrect ou de choquant. Ce n'est là qu'une hypothèse ; mais un fait demeure : aux environs de l'ère chrétienne, le nom de Kharoṣṭra s'applique vaguement, dans l'usage hindou aux régions qui bordent l'Inde vers le Nord-Ouest ; c'est la terre des

(1) Le *Hand-Atlas of India* de Bartholomew, Constable, 1893, donne à la carte 24 une localité du nom de Kharoti, deux degrés au sud de Caboul, sur le cours supérieur du Gumal, affluent de la Luni qui se jette dans l'Indus. Je cite ce nom seulement pour indiquer qu'il a pu exister dans les mêmes régions un nom analogue, qui aurait servi de base à la forme sanscritisée Kharoṣṭra. Le nom de Siyāh posh « vêtements noirs », donné par Sādik Isfahani aux frontières de Caboul, peut traduire un mot tel que Kālavāstra, Kālostra où se marquerait une interprétation savante, et tardive, du même mot original. (*History of India*. Elliot-Dowson, II, 407).

« Barbares limitrophes » qui commence à la lisière des royaumes brahmaniques et qui se prolonge vers l'Occident indéfini. Les inscriptions digraphiques de la vallée de Kangra (*Epigr. Ind.*, VII, 116) tracées en écriture brāhmī et en écriture kharoṣṭrī marquent bien aux environs de la haute Sutlej le point de rencontre de deux mondes : à l'E-t, la terre de pureté réservée aux brahmanes, à l'Ouest, la zone confuse abandonnée à la barbarie.

APPENDICE

LA LISTE DES ÉCRITURES DANS LE *Lalitavistara* COMPARÉE AUX TEXTES PARALLÈLES EN CHINOIS

Il m'a semblé qu'il ne serait pas sans opportunité de joindre à ce travail, à propos de la kharoṣṭrī, les listes d'écritures parallèles à celle du *Lalitavistara* qui ont été conservées dans le canon du bouddhisme chinois. Ces listes sont au nombre de quatre ; elles se rencontrent dans les ouvrages suivants :

1^o *P'ou yao king*, biographie du Bouddha traduite en chinois par Tchou Fa-hou en 308 (Nanj. 160 ; éd. de Tôkyô, VI, 4, 75^a).

2^o *Fo pen hing tsi king*, biographie du Bouddha, traduite en chinois par Jñānagupta en 587 (Nanj. 680 ; éd. de Tôkyô, XIII, 7, 40^b). Beal a en partie analysé, en partie traduit cet ouvrage : *The Romantic Legend of Sākya Buddha*, London, 1875. Le chapitre des écritures s'y trouve p. 68. Comme tous les travaux de Beal, cette traduction, qui a rendu d'incontestables services, est fort suspecte dans le détail. On pourra s'en rendre aisément compte en comparant sa liste à la mienne.

3^o *Fa yuan tchou lin*, vaste encyclopédie du bouddhisme compilée par Tao-che en 668 (Nanj. 1482 ; éd. de Tôkyô, XXXVI, 5, 84^a). Tao-che a simplement reproduit la liste du précédent ouvrage. L'emploi dans les annotations du terme Souei pour désigner la langue chinoise dénote que l'original avait été écrit sous la dynastie des Souei (581-618) ; la comparaison des textes montre que la traduction de Jñānagupta a été copiée par Tao-che. Il était donc inutile de reproduire sa liste ; je me suis contenté d'indiquer les rares variantes.

4^o *Fang kouang ta tchouang yen king*, biographie du Bouddha, traduite en chinois par Divākara en 683 (Nanj. 159 ; éd. de Tôkyô, VI, 4, 17^b).

J'ai placé dans le tableau comparatif la traduction la plus ancienne au milieu, encadrée par les deux autres.

Pour le sanscrit, j'ai suivi l'édition du *Lalitavistara* de M. Lefmann (Halle, 1902), p. 125.

LES LISTES CHINOISES

Fo pen hing tsi king
(587)

P'ou yuo king
(308)

*Fang kouang ta tchouang
yeu king*
(683)

1. L'écriture de Fan (1) 或復
梵天所說之書.

1. Fan 梵.

1. Fan-mei 梵寐.

NOTE. — C'est maintenant
l'écriture brahmanique
(*p'o-lo-men chou*). Elle
a correctement quatorze
voyelles.

2. Ecr. de K'ia-lou-che-tch'a
佉盧虱吒 = lèvres
d'âne.

2. K'ia-lieou 佉留.

2. K'ia-lou-che-ti 佉盧
虱底.

3. Ecr. énoncée par le rsi Fou-
cha-kia-lo 富沙迦羅
= fleur de lotus.

3. Fo-kia-lo 佛迦羅.

3. Pou-cha-kia-lo 布沙
迦羅.

4. A-kia-lo 阿迦羅 = arti-
culation.

4. Ngan-k'ia 安佉.

4. Yang-kia-lo 央伽羅.

5. Meng-kia-lo 瞢伽羅 =
bonne chance.

5. Man-k'ia 曼佉.

5. Mo-ho-ti 摩訶底.

6. Ye-mei-ni 耶寐尼

6. Ngan-k'ieou 安求.

6. Yang-k'iu 央瞿.

N. Mei se prononce *wang-
p'i* par moitié, (c'est-à-
dire : *wi*) = royaume de
Ta-ts'in.

7. Yang-k'iu-li 養瞿梨 =
doigt.

7. Ta-ts'in 大秦.

7. Ye-pan-ni 葉半尼.

8. Ye-na-ni-kia 耶那尼迦 =
monter à cheval.

8. Hou-tchong 護衆 (pro-
téger la multitude)

8. P'o-li-kia 婆履迦.

9. So-kia-p'o 娑伽婆 =
vache.

9. Ts'iu 取 (recueillir).

9. A-po-lou-cha 阿波
盧沙.

[Le *Fa yuan tchou lin* don-
ne: *so-kia-lo*].

10. Po-lo-p'o-ni 波羅婆尼 =
pousse d'arbre.

10. Pan 半 (moitié).

10. T'a-p'i-lo 沓毘羅.

11. Po-lieou-cha 波流少 =
mauvaise parole.

11. Kieou-yu 久與 (long-
temps-donné).

11. Ki-lo-to 麴羅多.

(1) En tête de la liste du *Fo pen hing tsi king*, à la suite de la question adressée par le Bodhisattva : « Eh bien ! Maître, quelle écriture veux-tu m'apprendre ? », l'édition de Corée, et l'édition japonaise qui la reproduit, insèrent cette note : « En tête il manque une écriture ». L'éditeur japonais ajoute dans son annotation critique en tête de la page, que le texte des Song et celui des Yuan introduisent, en tête de la note, les deux mots : Fan pen = original hindou ; c'est-à-dire que d'après ces deux textes il manquerait dans l'original hindou du sūtra une écriture en tête de la liste. Cette indication est manifestement erronée, comme l'établit le texte original du *Lalitavistara* et aussi du *Mahāvastu*. Elle a été sans doute amenée par l'expression 或復 qui précède Fan-t'ien dans le texte chinois.

12. (1) P'i-to-tch'a 毘多茶 = dresser-cadavre. 12. Tsi-kien 疾堅 (maladie-solide). 12. T'o-ts'o-na 多瑳那
13. T'o-p'i-tch'a (royaume de) 陀毗茶 (Inde méridionale). 13. T'o pi-lo 陀比羅. 13. Yeou-kia-lo 郁伽羅.
14. Tche-lo-ti 脂羅低 = hommes nus. 14. Yi-ti-sai 夷狄塞 (barbares du Nord limitrophes). 14. Seng-k'i 僧祇.
15. Tou-k'i-tch'ai-na-p'o-to 度其差那婆多 = tourné à droite. 15. Che-yu 施與 (donné). 15. A-po-meou 阿跋牟.
16. Yeou-kia 優伽 = éclat brûlant. 16. k'ang-kiu 康居. 16. A-nou-lou 阿奴盧.
- [Le *Fa yuan* lit: *Yeou-pokia*].
17. Seng-k'ia 僧佉 = calcul. 17. Tsouei-chang 最上 (très haut). 17. Ta-lo-t'o 達羅陀.
18. A-p'o-wou-t'o 阿婆勿陀 = retourné. 18. T'o-lo 陀羅. 18. K'o-so 可索.
19. A-neou-lou-mo 阿兜盧摩 = docile. 19. K'ia-cha 佉沙. 19. Tche-na 支那
20. P'i-ye-mei-chō-lo 毘耶寐奢羅 = mélangé. 20. Ts'in 秦. 20. Hou-na 護那.
21. T'o-lo-to 陀羅多 (montagne limitrophe de l'Udyāna). 21. Hiong-nou 匈奴. 21. Mo-t'i-ngo-tch'a-lo 末提惡剎羅.
- [Le *Fa yuan* a par erreur: *A-t'o-to-to*].
22. Si (ouest) K'iu-ye-ni 西瞿耶尼. 22. Tchong-kien-tsen 中間字 (mot au milieu). 22. Mi-ta-lo 蜜怛羅.
- N. Pas de mot chinois. [*Fa yuan* : « La traduction manque ».]
23. K'o-cha 珂沙 = Chou-le (kachgar). 23. Wei-ki-to 維耆多. 23. Fou-chá 弗沙.
24. Tche-na (royaume de) 脂那 = les grands Souei. 24. Fou-cha-fou 富沙富. 24. T'i-p'o 提婆.
- [*Fa-yuan* « La traduction manque ».]
25. Mo-na 摩那 = mesure d'un boisseau. 25. T'ien 天 (deva). 25. Na-kia 那伽.
26. Mo-tch'a-tch'a-lo 末茶叉羅 = milieu-mot. 26. Ecriture des Long 龍 (nāga) et écriture des Kouei 鬼 (démons). 26. Ye-tch'a 夜叉.

(1) A la suite du 11 et avant le 12, le *Fa yuan tchou lin* insère: « l'écriture Fou-yu (père donné) » avec cette annotation: « la traduction manque ». Fou-yu 父與 ne peut pas être une transcription du sanscrit, et il n'est pas admissible que la liste, toute en transcription, contienne cette seule exception. Il y a ici une erreur du *Fa yuan tchou lin*.

27. P'i-to-si-ti 毘多悉底 = roudée.
28. Fou-chou-po 富數波 = leur.
29. T'i-p'o 提婆 = dieu.
30. Na-kia 那伽 = dragon.
31. Ye-tch'a 夜叉.
- N. Pas de mot chinois. [Fa yuan : « La traduction manque ».]
32. Kan-t'a-p'o 鞞闍婆 = musicien du ciel.
33. A-sieou-lo 阿脩羅 = qui ne boit pas de vin.
34. Kia-leou-lo 迦婁羅 = oiseau aux ailes d'or.
35. Kin-na-la 緊那羅 = qui n'est pas un homme.
36. Mo-heou-lo-kia 摩睺羅伽 (grand serpent).
37. Mi-kia-tchō-kia 彌伽遮迦 = bruit des bêtes.
38. Kia-kia-leou-to 迦迦婁多 = bruit des oiseaux.
39. Feou-mo-t'i-p'o 浮摩提婆 = dieu de la terre.
40. Ngan-to-li-tch'a-t'i-p'o 安多梨叉提婆 = dieu de l'espace.
41. Yu-to-lo-keou-lou 鬱多羅拘盧 = Nord du Sumeru.
42. Pou-leou-p'o-p'i-t'i-a 逋婁婆毘提阿 = Est du Sumeru.
43. Wou-tch'ai-po 烏差波 = soulever.
44. Ni-tch'ao-po 膩差波 = déposer.
45. So-kia-lo 娑伽羅 = mer.
46. Po-chō-lo 跋闍羅 = diamant.
47. Li-kia-po-lo-ti-li-kia 梨伽波羅低梨伽 = aller et revenir.
48. P'i-k'i-to 毘棄多 = reste de nourriture.
27. Kien-t'a-houo 鞞沓和.
28. Tchen-t'o-lo 真陀羅.
29. Mo-hieou-le 摩休勒.
30. A-sieou-louen 阿須倫.
31. Kia-lieou-lo 迦留羅.
32. Lou-louen 麁輪 (cerf-cercle). [麁 : erreur pour 鹿].
33. Yen-chan 言善 (parole-bien).
34. T'ien-fou 天腹 (deva-ventre).
35. Fong 風 (air).
36. Kiang-fou 降伏 (se soumettre).
37. Pei-fang-t'ien-hia 北方天下 (pays septentrionaux).
38. Keou-na-ni-t'ien-hia 拘那尼天下 (pays de Godāni).
39. Tong-fang-t'ien-hia 東方天下 (pays orientaux).
40. Kin 舉 (soulever).
41. Hia 下 (abaïsser).
42. Yao 要 (sommaire).
43. Kien-kou 堅固 (solide).
44. To-a 陀阿.
45. Tō-houa 得畫 (obtenir le tracé).
46. Yen-kiu 厭舉 (rassasié-soulever).
47. Wou-yu 無與 (non donné).
48. Tchouan-chon 轉數 (roulement-nombre).
27. Kan-ta-p'o 鞞闍婆.
28. Mo-heou-lo 摩睺羅.
29. A-sieou-lo 阿脩羅.
30. Kia-leou-lo 迦婁羅.
31. Kin-na-lo 緊那羅.
32. Mi-li-kia 密履伽.
33. Mo-yu 摩瑜.
34. Pao-mo-t'i-p'o 暴磨提婆.
35. Ngan-to-li-tch'a-t'i-p'o 安多力叉提婆.
36. Keou-ye-ni 拘耶尼.
37. Yu-tan-yue 鬱單越.
38. Fou-p'o-t'i 弗婆提.
39. Wou-ki-p'o 沃慈婆.
40. Ni-k'i-po 匿慈波.
41. Pan-lo-ki-po 般羅慈波.
42. P'o-kie-lo 婆竭羅.
43. Po-chō-lo 跋闍羅.
44. Li-k'ia-po-lo-ti-li 戾佉鉢羅底隸.
45. P'i-ki-po 毗慈波.
46. Ngan-nou-po-tou-to 安奴鉢度多.
47. Cha-sa-to-p'o 舍薩多婆.
48. Kie-ni-na 竭膩那.

49. A-neou-feou-to 阿寃浮
多 = qui n'est plus.
50. Chō-so-to-lo-po-to 奢娑多
羅跋多 = rouler comme en se prosternant.
51. Kia-na-na-po-to 伽那那
跋多 = rouler en comptant.
52. Yeou-tch'ai-po-po-to 優差
波跋多 = rouler en soulevant.
53. Ni-tch'ai-po-po-to 尼差波
跋多 = rouler en déposant.
54. Po-t'o-li-k'ia 波陀梨佉
= empreinte du pied.
55. Pi-keou-to-lo-po-t'o-na-ti
毘拘多羅波陀那
地 = aller de deux en augmentant.
56. Ye-p'o-t'o-chou-to-lo 耶婆
陀輸多羅 = augmenté jusqu'à dix.
57. Mo-tch'a-p'o-hi-ni 末荼婆
晒尼 = milieu-s'écoulant.
58. Li-cha-ye-so-to-po-to-pi-to
梨沙耶娑多波侈
比多 = pratiquer les tourments des r̥sis.
- [Fa yuan : Li-cha-ye-p'o, etc., « pratiquer les souffrances des montagnes », 山 佉 誤 用 仙].
59. T'o-lo-ni-pi-tch'a-li 陀羅
尼卑義梨 = voir la terre.
60. Kia-kia-na-pi-li-tch'a-ni 伽
伽那卑麗義尼 = voir l'espace.
61. Sa-p'ou-cha-ti-ni-chan-t'o
薩菴沙地尼山陀
= cause de toutes plantes.
[Fa yuan... « liste de toutes plantes »].
62. Cha-lo-seng-kia-ho-ni 沙
羅僧伽何尼.
49. Tchouan-yen 轉眼
(roulement-œil).
50. Pi-kiu 閉句 (fermeture-phrase).
51. Chang 上 (élever).
52. Ts'eu-kin 次近 (ordre-voisin).
53. Nai-tche 乃至 (ainsi arriver).
54. Tou-ts'in 度親 (mesure proche).
55. Tchong-yu 中御 (milieu-conduire).
56. Si-mie-yin 悉滅音
(tout-éteint-son).
57. Tien-che-kiai 電世界
(éclair-monde-limite).
58. To-yeou (var. : fou)
馳又 [monture-aussi;
var. : père].
59. Chan-ts'i-ti 善寂地
(bien-calme-terre).
60. Kouan-k'ong 窟空
(contempler le vide).
61. Yi-ts'ie-yo 一切藥
(toutes les herbes).
62. Chan-cheou 善受 (bien recevoir).
49. Wou-tch'ai-po 嗚差波.
50. Ni-tch'ai-po 匿差波.
51. Po-t'o-li-k'ia 波陀梨佉.
52. Ti-wou-ta-san-ti 地烏
怛散地.
53. Ye-p'o-ta 夜婆達.
54. Po-t'o-san-ti 鉢陀散
地.
55. Mo-t'i-ho-li-ni 末提訶
履尼.
56. Sa-p'o-to-tseng-kia-ho
薩婆多增伽訶.
57. P'o-che 婆尸.
58. Pi-t'o-a-nou-lou-mo 比
陀阿奴路摩.
59. Ni-che-ta-to 尼師答
多.
60. Hou-lou-tche-mo-na 手
盧支磨那.
61. T'o-lo-ni-pi-t's'o 陀羅
尼閉璣.
62. Kia-kia-na-pi-li-ki-na 伽
伽那必利綺那.

63. Sa-cha-leou-to 薩沙叟
多 = bruit de toutes
sortes.
[Fa yuan : sa-p'o-lou-to].

63. Chō-ts'in 攝取 (contenir).
64. Kiai-hiang 皆響 (tout bruit).

63. Sa-p'o-wou-cha-ti-ni-tch'an-'to 薩婆沃殺地爾產陀.
64. So-kie-lo-seng-kia-ho 娑竭羅僧伽訶.
65. Sa-p'o-pou-to-heou-leou-to 薩婆部多猴婁多.

COMPARAISON AVEC LE LALITAVISTARA

<i>Lalitavistara (A)</i>		1 Brāhmī	2 Kharoṣṭī	3 Puṣkarasāri
<i>Fo pen hing tsi king (B)</i>		1	2	3
<i>P'ou yao king (C)</i>		1	2	3
<i>Fangkouang ta tchouang yen king (D)</i>		1	2	3
A. 4 Aṅga	5 Vāṅga	6 Maṅgatha	7 Maṅgalya	8 Aṅguliya
B. 4	"	"	5	7
C. 4	5	"	"	6
D. 4	"	5?	"	6
A. 9 Sakāri		10 Brahmavali	11 Pāruṣya	12 Drāviḍa
B. 9?		"	11	13
C. "		"	"	13
D. 8? (P'o 婆, confondu souvent avec so 娑 : so-li-kia pour so-kia-li?)			9	10
A. 13 Kirāta		14 Dakṣiṇya	15 Ugra	16 Saṅkhyā
B. 14		15 (Dakṣiṇāvarta ou oopatha).	16	17
C. 14		15 (dakṣiṇā = don)	"	16? Kanḅhya?
D. 11		12	13	14
A. 17 Anuloma	18 Avamūrdha	19 Darada	20 Khāṣya	21 Cina
B. 19	18	21	23	24
C. "	17	18	19	20
D. 16	15	17	18	19
A. 22 Lūna	23 Hūna	24 Madhyākṣara-vistara.	25 Puṣpa	26 Deva
B. "	" (25? Māna)	26	28	29
C. "	21	22	24	25
D. "	20	21	23	24
A. 27 Nāga	28 Yakṣa	29 Gandharva	30 Kinnara	31 Mahoraga
B. 30	31	32	35	36
C. 26 (long)	26 (kouei)	27	28?	29
D. 25	26	27	21	28

A. 32	Asura	33	Garuḍa	34	Mṛgacakra	35	Vāyasaruta	36	Bhaumadeva
A. 33		34		37		38	(Kākaruta)	39	
C. 30		31		32		33?		34	
D. 29		30		32		33	(Mayu)	34	
A. 37	Antarikṣadeva			48	Uttarakurudvīpa	39	Aparagoḍānī	40	Pūrvavideha
B. 40				41		22		42	
C. 35				37		38		39	
O. 35				37		36		38	
A. 41	Utkṣepa	42	Nikṣepa	43	Vikṣepa	44	Prakṣepa	45	Sāgara
B. 43		44		48	(vikṣipta)	,		45	
C. 40		41		46		42		,	
D. 39		40		45		41		42	(p'o pour so)
A. 46	Vajra	47	Lekhapratilekha	48	Anudruta	49	Čāstrāvartā	50	Gaṇanāvarta
B. 46		47		49	(Anubhūta)	50		51	
C. 43		45		47	(Anupadatta ?)	49 ?		48	
D. 43		44		46	Anupadruta	47		48	
A. 51	Utkṣepā- varta	52	Nikṣepāvarta	53	Pādālikhita	54	Dviruttarapada- saṃdhi	55	Yāvaddaḥot- tarapada- saṃdhi
B. 52		53		54		55		56	
C. 51		,		50 ?		52 ?		53 ? + 54 ?	
D. 49		50		51		52		53 + 54	
A. 56	Madhyāhā- riṇī	57	Sarvarutasamgraha- ṇī	58	Vidyānuloma- vimiçrita	59	Rṣitapastaptā	60	Rocamānā
B. 57		,		20	(Vyāmiçra)	58		,	
C. 55		56		58 ?		,		59	(bien-calme)
D. 55		56		58		59		60	
A. 61	Dharaṇī- prekṣiṇī	62	Gagaṇaprekṣiṇī	63	Sarvasaḍdhini- syandā	64	Sarvasārasaṇi- grahaṇī	65	Sarvabhūta- rutagrahaṇī
B. 59		60		61		62		63	
C. 59	(terre)	60		61		62 + 63		64	
D. 61		62		63		64	(Sakalasaṃgra- ha)	65	

Il ressort de cette comparaison qu'aucun des textes chinois n'est complètement d'accord avec le *Lalitavistara* soit pour les noms, soit pour l'ordre adopté. En sanscrit comme en chinois on s'est arrangé tant bien que mal, et plutôt mal que bien, pour découper les termes traditionnels de la nomenclature en soixante-quatre rubriques, nombre consacré ; on a coupé, taillé, rapiécé, cousu à l'aveuglette, et malgré tout les uns ont été en deçà, les autres au delà du total régulier. Certaines divergences s'expliquent par les variantes graphiques des originaux sanscrits, d'autres sont particulièrement importantes : à la différence du sanscrit, les trois listes mentionnent l'écriture des Yavanas (Grecs) : Ta-t's'in, Ya-mei-ni, Ya-pan-ni, et ces deux dernières formes ramènent à Yavanī au lieu de Yavanānī prescrit par la grammaire sanscrite. L'écriture Yananika du *Fo pen* (n° 8) semble être une modification graphique de Yavanikā, qui désignerait également l'écriture des Yavanas ; l'hypothèse offre d'autant plus de vraisemblance que cette écriture est immédiatement suivie par la çakāri, l'écriture des Çakas, associés ordinairement aux Yavanas, et qu'on supposait nés de la house (çakrt) de la vache de Vasistha ; d'où la traduction chinoise de leur nom : Vache. L'écriture suivante, Po-lo-p'o-ni, est évidemment la Pahlavānī, l'écriture des Pahlavas ; la restitution est d'accord avec l'étymologie indiquée : « pousse d'arbre » ; on ramenait *pallava* à *pahlava*. Çaka-Yavana-Pahlava, c'est la triade consacrée des classiques sanscrits, et qui porte clairement la marque d'une époque.

Les noms que je n'ai pu ramener aux formes sanscrites du *Lalitavistara* sont : *P'ou yuo*... nos 7, 8, 9, 10, 11, 12, 36, 44, 50, 57 ; — *Fo pen*... nos 6, 8, 10, 12, 27 (vitasti) ; — *Ta tchouang*... nos 7, 22, 57.

LA LITTÉRATURE HISTORIQUE DU JAPON

DES ORIGINES AUX ASHIKAGA (*Suite*)

PAR M. CL. E. MAITRE

Membre de l'École française d'Extrême-Orient

III

LA TRANSMISSION ORALE DES LÉGENDES ET LES KATARI-BE

« Dans l'antiquité, dit le *Kogoshûi* (1), il n'y avait pas d'écriture. D'une génération à l'autre, les traditions se transmettaient de bouche en bouche. » Nous savons en effet que les caractères chinois ne furent guère introduits au Japon qu'au début du ve siècle, et que leur emploi, réservé d'abord à des scribes étrangers établis à la cour et à leurs descendants, ne commença à se généraliser qu'à la fin du vie. D'autre part c'est seulement au commencement du viie siècle, selon toute apparence, que se produisit la première tentative de rédaction d'une histoire. On peut admettre à la rigueur que Shôtoku Taishi et les annalistes qui reprirent son œuvre pouvaient disposer, à partir du ve siècle, de documents d'archives assez précis et assez nombreux pour les dispenser de recourir à une autre source : mais pour toute la période antérieure à cette date, ils ne purent que mettre par écrit les traditions qui s'étaient transmises jusque-là « de bouche en bouche ». C'est dire que les récits qui forment la presque totalité du *Kojiki* et une bonne moitié du *Nihongi* reposent, en dernière analyse, sur une longue transmission orale, et que leur historicité doit être à peu près du même ordre que celle de nos chansons de geste. En laissant de côté la mythologie proprement dite, l'histoire de toute cette période se réduit à trois cycles principaux de légendes groupées autour de trois personnages, Jimmu Tennô, Yamato-dake et Jingô Kwôgô, ou plutôt autour de trois grands événements qui, par leur importance, ont frappé d'une manière durable l'imagination du peuple : l'invasion et la conquête du Japon par Jimmu, la soumission des peuplades aborigènes de l'Est et de l'Ouest par Yamato-dake, l'expédition contre

(1) Préface. In *Ruijû*, I. CCCXCVI (I. XVII, p. 1). Sur cet ouvrage nous reviendrons dans la suite.

la Corée et l'unification définitive du Japon par l'impératrice Jingô (1). Encore de ces trois personnages, autour desquels se sont ainsi agglomérées les légendes, le dernier est-il le seul dont on puisse affirmer avec quelque certitude qu'il ait existé : mais la Jingô du *Nihongi* ne ressemble vraisemblablement pas plus à la Jingô historique que le Charlemagne des trouvères à celui de la *Vita Caroli*.

Toutefois le légendaire japonais diffère de tous les autres par un caractère bien marqué. Il n'apparaît pas simplement comme l'œuvre de l'imagination populaire travaillant sur certains événements historiques qui l'ont profondément ébranlée ; mais, en lisant les vieilles annales, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la surabondance des noms propres, de la multiplication des détails en apparence inutiles, sans valeur poétique dans l'ensemble, et des précisions en apparence oiseuses, qui donnent souvent à ces récits fabuleux une sécheresse et une minutie de chronique. Ce caractère s'explique en partie par l'étroite liaison des cérémonies du culte et, si tant est qu'il faut les en distinguer, des cérémonies de la cour avec les légendes du Shintô, qui seules pouvaient leur donner un sens ; et nous savons qu'à certaines fêtes une partie du rituel consistait dans la récitation d'oraisons liturgiques (Norito 祝詞) ou d'addresses congratulatoires (Yogoto 壽詞), dont le texte, fidèlement transmis, préservait la signification originelle des cérémonies (2). Mais surtout il faut tenir compte de l'organisation primitive du Japon, divisé en familles jouissant héréditairement de certaines fonctions ou de certains privilèges, qui leur avaient été conférés à l'occasion de quelque événement, et qu'elles défendaient avec un soin jaloux. A une époque où l'écriture n'existait pas encore, où par suite les prétentions et les revendications des familles ne pouvaient pas s'appuyer sur des documents ou sur des chartes, la préservation de leurs généalogies et de leurs traditions avaient pour elles une importance capitale, car ces traditions et ces généalogies étaient le seul fondement de leurs droits. Aussi devaient-elles se transmettre de père en fils comme un dépôt sacré. Trop de preuves de ce fait seront accumulées dans la suite de cette étude pour qu'il soit nécessaire d'insister longuement ici. Indiquons seulement que le *Kojiki* a été écrit avant tout pour fixer la tradition orthodoxe en ce qui concerne les origines et la généalogie de la lignée impériale et, accessoirement, des autres familles notables ; que le *Seishiroku* est aussi le résultat d'une sorte de révision des titres de noblesse ; que le *Kogoshûi* et le *Takahashi ujibumi* ont été composés pour présenter les revendications, le premier des Imibe, le second des Takahashi, contre des familles rivales, Nakatomi et Azumi, qui avaient usurpé ou cherchaient à usurper leurs droits légitimes ; que le *Kujiki* est une supercherie imaginée pour attribuer aux Mononobe no muraji une origine et par suite une

(1) V. Chamberlain, tr. du *Kojiki*, introduction, pp. 48-51.

(2) V. *infra*, ch. v.

dignité qu'ils n'avaient pas; que les *Shintô gobusho* enfin sont une falsification du même ordre destinée à rehausser le rang des prêtres chargés du second temple d'Ise. Sans doute les mêmes raisons qui imposaient aux diverses familles l'obligation de conserver soigneusement leurs généalogies les incitaient aussi à y introduire des falsifications intéressées; et c'est à vrai dire pour mettre un terme à ces altérations croissantes et pour rendre à chacun son dû que, dans le courant du VII^e siècle, ces traditions furent réunies, comparées, corrigées et enfin fondues dans un récit unique, qui devint la version officielle de l'âge mythologique et légendaire du Japon, telle qu'elle nous est connue par le *Kojiki* et le *Nihongi*. Mais la nature même du travail qui a abouti à la constitution du légendaire orthodoxe explique le luxe de noms propres et d'incidents par eux-mêmes sans intérêt, qui lui donne une physionomie si particulière.

A côté des traditions de famille, il faut faire une place importante, dans la transmission des anciennes légendes, à la poésie. De nombreux passages du *Kojiki* et du *Nihongi* ne nous laissent aucun doute sur l'emploi régulier, à une époque très reculée de l'histoire du Japon, du chant, de la musique et de la danse dans certaines cérémonies, telles que les funérailles ⁽¹⁾ et les banquets ⁽²⁾. De bonne heure aussi, des poèmes furent composés pour commémorer certains événements, et le *Kojiki* et le *Nihongi* nous en ont conservé un assez grand nombre. Ces poèmes étaient probablement chantés ⁽³⁾; et dans beaucoup de cas au moins, le chant était accompagné d'une danse. Dans le courant du VIII^e siècle, lorsque l'administration japonaise fut entièrement réorganisée, des corporations héréditaires de chanteurs et de musiciens furent instituées ⁽⁵⁾ et formèrent un département spécial du Ministère des Rites (*Jibu-shô* 治部省) le Conservatoire du chant et de la danse (*Gagaku-ryô* ou *Uta-mai no tsukasa* 雅樂寮). D'après le code de la période Taihō 大寶 (701-703) ⁽⁶⁾, ce conservatoire comprenait un très grand nombre de fonctionnaires; les uns étaient chargés de la danse et de la musique chinoises et coréennes; mais quatre professeurs de chant, avec 130 chanteurs et chanteuses sous leurs ordres, quatre professeurs de danse, avec 100 élèves, et plusieurs maîtres de flûte, perpétuaient les pures traditions nationales et enseignaient les chants, les danses et la musique antiques du pays. On ne s'exerçait pas dans ce bureau à l'art de la composition: on se bornait à y préserver le dépôt artistique des âges antérieurs.

(1) V. par exemple Aston, *Nihongi*, t. 1, p. 326; Florenz, *Japan. Annalen*, p. 332; Chamberlain, *Kojiki*, p. 222.

(2) Aston, t. 1, p. 318.

(3) Ibid., t. 1, p. 118; Chamberlain, *Kojiki*, p. 284.

(4) Aston, t. 1, pp. 380 sqq.

(5) L'institution paraît remonter à l'année 685 du règne de Temmu. V. Florenz, *Jap. Ann.*, p. 318.

(6) *Ryô no gige*, l. 1; in *Taiki*, t. XII, p. 39.

C'est probablement là que furent fixées les désignations obscures dont sont parfois suivis les poèmes archaïques du *Kojiki*. Les vieux codes de cérémonies, notamment le *Jōgwan gishiki*, nous apprennent que dans les grandes fêtes de cour, comme le Daijō-sai, les danses et les chants purement japonais étaient seuls admis : c'étaient naturellement les fonctionnaires spéciaux du Conservatoire qui en étaient chargés (1). Cependant à côté d'eux, on introduisait aussi des délégations provinciales, qui exécutaient les danses avec chants spéciales à leurs provinces (2), et surtout les membres de certaines familles, qui chantaient des chants mimés commémoratifs de leur origine ou d'un événement important auquel elles avaient été associées. Par exemple, les Hayabito 隼人, descendants de Ho-susori no Mikoto, exécutaient dans certaines occasions solennelles une pantomime accompagnée de chant, qui représentait toutes les phases du péril couru par leur ancêtre, lorsqu'il faillit être noyé par les artifices de son frère cadet (3). Ainsi s'était constitué peu à peu tout un trésor de vieux poèmes dont nous n'avons vraisemblablement dans le *Kojiki* et le *Nihongi* qu'un choix fort restreint. Sans doute ces poèmes, à en juger par ceux qui nous sont parvenus, n'étaient pas de forme narrative : mais, comme ils étaient presque toujours rattachés à quelque événement historique ou légendaire, ils contribuaient à en fixer le souvenir.

Enfin il existait une corporation héréditaire, les Katari-be ou Katarai-be 語部, « Récitateurs », dont le nom même semble bien indiquer qu'ils avaient

(1) Ils chantaient par exemple le *Kume no uta* 來目歌 dont l'origine est racontée dans le *Nihongi* (Aston, t. I, pp. 118 et 124), et qui est sans doute identique au *Kume no mai* 久米舞, dont il est question dans le *Shoku Nihongi* (l. xvii, année 749; in *Taiki*, t. II, p. 291) et dans les codes de cérémonies : le *Koki no bekki* 古記別記 du *Ryō no shūe* 令集解 nous apprend en effet que cette danse commémorait les exploits de Jimmu Tennō. Le *Tatsutsu no mai* 殊舞, danse avec chant dont le *Nihongi* nous fait connaître également l'origine (Ibid., t. I, p. 382), était aussi exécutée périodiquement et est devenue plus tard l'*Azuma no mai* 東舞, très célèbre au moyen âge.

(2) Deux provinces étaient ainsi représentées au Daijō-sai. Elles étaient déterminées par la divination, et leurs délégations étaient conduites par leurs gouverneurs respectifs (*Jōgwan gishiki*).

(3) L'origine et le caractère de cette mimique sont décrits dans le *Nihongi* en grand détail; v. Florenz, *Japan. Mythologie*, pp. 250-251, et aussi pp. 223, 236-237, et Chamberlain, *Kojiki*, p. 125. Nous savons par d'autres textes, et notamment par le *Shoku Nihongi* (l. vii, année 717; in *Taiki*, t. II, p. 104), que cette mimique était accompagnée d'un chant. La danse des Hayabito est seulement un exemple de ces danses avec chants spéciales à certaines familles : il y en avait d'autres, comme le *Kishi mai* 吉志舞 exécuté au Daijō-sai par les membres de la famille Abe 安倍 (ou 阿倍, d'après le *Jōgwan gishiki*), et qui commémorait le retour de leur ancêtre (sans doute Abe no Hikeda no Hirafu no Omi 阿倍引田比邇夫臣, dont il est question dans le *Nihongi*; Florenz, *Jap. Annal.*, p. 187, 192) après une expédition victorieuse en Corée (d'après le *Hokuzan-shō* 北山抄, ouvrage du XI^e siècle, livre I). Enfin, au Daijō-sai et à d'autres fêtes, les Kuzu 國糶 du Yoshino 吉野 exécutaient leur danse avec chant, dont la première mention se trouve dans le *Kojiki* (Chamberlain, pp. 250-251).

pour fonction de réciter les anciennes traditions dans des occasions déterminées. Mais à vrai dire, la nature exacte de leur rôle est fort obscure, et je ne me dissimule pas qu'il entre une certaine part d'hypothèse dans l'explication que je vais tenter d'en donner. Les anciennes chroniques sont très avares de renseignements à leur sujet. Le *Nihongi* mentionne bien qu'en 683 (1), sous le règne de Temmu, les Katari no miyatsuko 語造 reçurent le kabane 姓 de muraï 連, et parle bien à diverses reprises de membres de cette famille dans des emplois variés : mais ni le *Nihongi*, ni le *Kojiki*, ni les histoires postérieures ne font expressément allusion à des récitations faites par des Katari-be. La seule indication précise que nous ayons à ce sujet se trouve dans le *Jôgwan gishiki* 貞觀儀式, un cérémonial de cour de la période Jôgwan (859-876), qui nous donne quelques détails sur leur rôle dans la fête Ônie-matsuri ou Daijôsai 大嘗祭. On appelait ainsi la grande fête des prémices du riz nouveau que l'on célébrait la première année d'un règne : trois livres du *Gishiki* sur dix sont consacrés à la décrire. Les Katari be des diverses provinces sont convoqués longtemps à l'avance par les ordonnateurs de la fête (2) : ils doivent être au nombre de trente en tout. Le jour venu, les Katari-be, partagés en deux groupes de quinze personnes, conduits l'un par un Tomo no Sukune 伴宿禰 et l'autre par un Saeki no Sukune 佐伯宿禰, pénètrent simultanément dans la salle spéciale : alors, « ayant pris leurs places respectives », le premier groupe à gauche et le second à droite, les Katari-be « disent les anciennes paroles 就位奏古詞 » (3). A ce texte unique se bornent nos renseignements sur le rôle des Katari-be ; et s'il est très vraisemblable qu'ils faisaient encore leurs récitations dans d'autres circonstances, du moins sommes-nous réduits là-dessus à des conjectures. Cependant je crois qu'il est possible de faire un pas de plus et de chercher à déterminer ce qu'étaient ces récits des Katari-be, en proposant une interprétation particulière de certaines expressions du *Kojiki*, dont l'obscurité a résisté aux efforts de tous les commentateurs.

Au livre III du *Kojiki* se trouvent trois poèmes (4), qui sont suivis de la mention : ce sont des 天語歌. La transcription traditionnelle de cette formule est *ama-koto-uta*, « expression tout à fait obscure, dit M. Chamberlain, et dont les commentateurs ont donné des interprétations diverses ». Celles de Mabuchi, de Motoori et de Moribe, qu'il cite en note, sont non seulement divergentes, mais également déconcertantes. Or le *Seishiroku* 姓氏錄 (5) nous

(1) Florenz, *Japan. Annalen*, p. 304.

(2) T. II de l'impression unique, en 10 volumes, de 1834, fo 11, verso. (Les folios du *Gishiki* ne sont pas numérotés, mais je les ai comptés pour faciliter les recherches.) Cette impression porte le simple titre de *Gishiki*.

(3) T. III, fo 25, verso.

(4) Chamberlain, pp. 321-325.

(5) L. XIV ; in *Ruiju*, l. CCCXLVIII ; t. XVII, p. 167.

apprend que le nom complet des Katari-be était 天語連, « Ama-koto no muraji », ou, d'après une autre lecture plus autorisée, « Ame no katarigoto no muraji ». Dès lors, le sens de la formule du *Kojiki*, 天語歌, devient parfaitement clair, si l'on transcrit : *Ame no katarigoto no uta*, et si l'on entend : « Ce sont des poèmes que chantent les Katari-be ». Cette lecture et cette interprétation se trouvent confirmées d'une manière, semble-t-il, décisive, par le fait que ces trois poèmes se terminent uniformément par la formule :

koto no katarigoto mo ko woba,

écrite, comme tout le texte des poèmes, en caractères purement phonétiques, et dont la lecture, par suite, n'est pas douteuse. Cette formule, que M. Chamberlain déclare « incompréhensible », n'a pas moins embarrassé les commentateurs que la première : Motoori en a donné une interprétation tout à fait fantaisiste. M. Chamberlain se borne à traduire : « The tradition of the thing, too, this ! », et M. Florenz : « Die Erzählung auch von der Sache, diese ! » (1) : ce sont évidemment des pis-aller. Moribe a justement vu dans ces mots une addition des chanteurs officiels (2), mais sans reconnaître le vrai sens de *katarigoto* ni qu'il s'agissait des Katari-be. D'après ce que nous avons dit, *katarigoto* signifie « récitation » faite par les Katari-be, et la phrase doit se traduire : « De cette chose, ceci est un récit de Katari-be ». C'est donc une sorte d'apostille que les Katari-be ajoutaient à leurs chants, assez analogue au vers final de notre texte de la *Chanson de Roland* :

Ci falt la geste que Tuoldus declinet.

Mais si cette interprétation est exacte, il y a quelques autres poèmes du *Kojiki* que nous pouvons également attribuer aux Katari-be. La formule finale : « *koto no katarigoto mo ko woba* », se retrouve en effet dans quatre poèmes du livre 1^{er} (3). Enfin au quatrième de ces poèmes en répond un autre, qui, bien que ne contenant pas la même formule, appartient manifestement à la même série (4). Du reste, à la suite de ce poème, le *Kojiki* ajoute cette mention, qui se rapporte sans doute à toute la série : ce sont des 神語. Motoori a proposé avec raison de suppléer le caractère 歌. Il faudrait lire alors *kami no katarigoto no uta*. Les mots *kami* et *ame* sont trop aisément interchangeable, pour qu'on n'ait pas le droit d'admettre l'équivalence de cette expression avec *ame no katarigoto no uta*, ou plutôt une altération « intelligente » du texte, faite à

(1) *Jap. Mythol.*, pp. 264 sqq.

(2) Chamberlain, p. 77, note.

(3) *Ibid.*, pp. 76-80.

(4) *Ibid.*, pp. 80-81.

une époque où le sens véritable de 天語 n'était plus compris (1). Il est donc assez probable que le texte originel était 天語歌, comme dans le passage qui a servi de base à toute cette discussion. Mais, quoi qu'il en soit de ce point de détail, la lecture du cinquième poème suffit à prouver qu'il fait partie de la même série que les quatre premiers et qu'il ne peut pas en être détaché. Ainsi il y aurait dans le *Kojiki* huit poèmes (2), qu'il faudrait considérer comme des chants appartenant au répertoire des Katari-be.

Ces poèmes de Katari-be n'ont pas plus que les autres une forme vraiment narrative : ils sont mis dans la bouche des personnages dont ils racontent les aventures. Ce sont des ballades. Mais ils présentent, parmi les poèmes archaïques du *Kojiki*, une originalité assez marquée. D'abord ils sont d'une longueur quelque peu inusitée, renfermant jusqu'à 36 et même 46 vers, sans compter la formule finale (3). De plus ils sont liés entre eux de manière à former des séries ou des cycles. Les poèmes 2, 3 et 4 racontent les amours de Yachi-hoko no kami et de Nunekawa-hime ; les poèmes 5 et 6 sont un dialogue amoureux entre le même dieu et sa femme principale, Suseri-hime ; les poèmes 99, 100 et 101 enfin sont consacrés à l'épisode de la feuille tombée dans une coupe que tenait l'empereur Yûryaku. Assurément les poèmes attribuables aux Katari-be sont trop peu nombreux pour qu'on ose tirer de leur examen des conclusions trop précises : mais il semble bien que par leur longueur et leur liaison en cycles, ils aient été le plus proche équivalent du poème épique qu'ait connu le Japon primitif.

IV

LE KUJIKI

J'ai admis jusqu'ici que l'histoire composée en 620 par Shôtoku Taishi et Soga no Umako était perdue. Il existe cependant un ouvrage, intitulé *Kujiki* 舊事紀 ou plus exactement *Sendai kuji hongî* 先代舊事本紀, qui prétend être cette histoire. Le *Kujiki*, sous sa forme actuelle, est déjà mentionné et décrit dans le *Shaku Nihongi* (4), sans qu'aucun doute y soit exprimé sur son authenticité. Jusqu'à une époque très récente, les familles de

(1) Lorsque le sens de 天語 s'était perdu. 神語 « conversations sur des événements divins » ou « entre des Dieux » devait en effet paraître beaucoup plus naturel dans ce passage que 天語 : car il y a longtemps à ce moment que le récit du *Kojiki* a quitté le ciel pour la terre.

(2) Nos 2, 3, 4, 5, 6, 99, 100 et 101 de la classification de M. Chamberlain dans le 1^{er} appendice de sa traduction.

(3) Il y a cependant dans le *Kojiki* un autre poème de 40 vers (no 42).

(4) In *Taïkei*, t. VII, pp. 512, 523.

prêtres shintoïques et surtout les Urabe l'ont considéré comme l'un des *Sambu honsho* 三部本書, c'est-à-dire des trois livres canoniques du Shintô, et même comme le plus important des trois, puisque sa rédaction aurait précédé d'un siècle celle du *Kojiki* et du *Nihongi*. Encore au début du XVIII^e siècle, des savants aussi considérables qu'Arai Hakuseki 新井白石 admettaient son authenticité, et, s'ils étaient frappés du désordre qu'il présente, l'expliquaient par son état de non achèvement et aussi par des interpolations ultérieures (1). Pourtant, dès cette époque, des doutes avaient été exprimés par Kuriyama Gen 栗山愿 (2); un peu plus tard, Tada Yoshitoshi 多田義俊 (3) et Ise Teijô 伊勢貞丈 (4) dénoncèrent formellement dans le *Kujiki* un apocryphe. Cette opinion négative fut adoptée à peu près unanimement par l'école des wagakusha : c'était déjà celle de Kamo no Mabuchi; Motoori Norinaga (5) et Hirata Atsutane (6) considèrent le *Kujiki* comme une compilation relativement tardive, faite avec des extraits du *Kojiki*, du *Nihongi*, du *Kogoshûi* et d'autres textes anciens. De nos jours, bien que l'accord se soit à peu près établi pour y voir un apocryphe, la thèse de l'authenticité trouve encore occasionnellement des défenseurs, et en a trouvé même parmi les japonologues européens (7). Le débat n'est donc pas définitivement clos, et la question est trop importante pour qu'il n'y ait pas intérêt à reprendre en détail toutes les pièces du procès. Je crois du reste qu'un examen attentif du *Kujiki* permet d'arriver à des conclusions assez précises sur le caractère véritable de cet ouvrage.

Le *Kujiki* a été publié pour la première fois à Kyôto en 1644 par un éditeur inconnu (8), et une seconde fois en 1679 par le prêtre shintoïque Deguchi

(1) V. *Gunsho ichiran*, t. 1, pp. 16-17.

(2) 1671-1702. Sa dissertation est intitulée *Kuji hongî gi* 舊事本紀議. Elle se trouve dans son *Heisô-shû* 弊帝集, qui forme le livre v de la 5^e partie (imprimée en 1856) du *Kanutei sôsho* 甘雨亭叢書.

(3) 1698-1750. Dans son *Kujiki gisen kô* 舊事紀偽撰考, écrit en 1731, manuscrit. (V. *Gunsho ichiran*, t. 1, pp. 17, 18.)

(4) 1711-1783. Dans son *Kujiki hakugi* 舊事紀剝偽, imprimé dans le *Zoku shûran* (1 vol.).

(5) Préface du *Kojiki-den*. In *Motoori zenshû* 本居全集, t. 1, pp. 16-17.

(6) *Kaidaiiki*, t. III (秋), pp. 162-163. La discussion de Hirata, quoique très brève, est la meilleure que j'aie lue. Beaucoup plus approfondie est la discussion de Shindô Takaaki 進藤隆明 dans son *Kujiki gimon* 舊事紀疑問 (écrit en 1831; in *Shintô sôsho*, t. III); mais elle dépasse sans cesse la mesure et n'apprend finalement rien de nouveau.

(7) M. Aston, dans la note finale de sa traduction du *Nihongi*, t. II, pp. 431-432.

(8) En même temps et par la même maison que l'édition princeps du *Kujiki*. Elle porte simplement le titre de *Kuji hongî* (5 vol.).

Nobuyoshi 出口延佳⁽¹⁾, avec des notes marginales : mais le texte du *Kokushi taiki* ⁽²⁾ est bien préférable. L'ouvrage est divisé en dix livres, qui portent tous le titre de *hongji* 本紀. Les six premiers (I. *Jindai* [hongji] 神代⁽³⁾; II. *Jingi* 神祇; III. *Tenjin* 天神; VI. *Chijin* 地神; V. *Tenson* 天孫; VI. *Kwôson* 皇孫) retracent l'histoire des générations divines. Les livres VII à IX (VII. *Tennô* 天皇; VIII. *Jinnô* 神皇; IX. *Teiô* 帝皇) sont une brève histoire des Empereurs depuis l'avènement de Jimmu jusqu'à la mort du prince Shôtoku (621), qui ne contient guère que leurs généalogies et la mention des faits les plus importants de leur vie, classés suivant une chronologie très précise par années, jours et mois. Enfin le livre X, *Kuni no miyatsuko hongji* 國造本紀, est une liste des chefs territoriaux de l'ancienne féodalité. L'ouvrage est précédé d'une préface de Soga no Umako datée de la 30^e année du règne de Suiko (622). Il nous y informe que la rédaction d'une histoire entreprise en 620 par Shôtoku et lui avait été interrompue en 621 par la mort du prince, et qu'il n'a rien voulu ajouter de lui-même aux dix livres déjà composés, bien qu'ils ne remplissent pas le plan primitif de l'ouvrage⁽⁴⁾.

Voici maintenant ce que nous apprend le *Nihongi*. En 620, « le Prince impérial et Shima no Ô-omi (Umako) compilèrent des Annales des Empereurs 天皇記 et des Annales du pays 國記 [formées des] *hongji* 本記 (sic) des Omi, des Muraji, des Tomo no miyatsuko, des Kuni no miyatsuko, des 180 Be et des [familles de] sujets libres⁽⁵⁾. » Ces expressions indiquent assez clairement qu'il s'agissait de deux compilations différentes ou du moins de deux parties distinctes d'un même ouvrage : l'une, le *Tennô-ki*,

(1) Prêtre shintoïque de Watarae 度會 (Ise) que nous retrouverons plusieurs fois au cours de cette étude. Son édition porte le titre de *Gôtô kujiki* 菴頭舊事紀 (5 vol.).

(2) T. VII, pp. 171-427.

(3) Ce livre est divisé lui-même en deux parties : *Jindai keiki* 神代系紀 (cette généalogie a été traduite par M. Florenz, *Japanische Mythologie*, pp. 275-282) et *Onyô hongji* 陰陽本紀.

(4) La préface annonce un livre supplémentaire de généalogie des Empereurs, *Jinnô keizu* 神皇系圖, qui existait encore au XIII^e siècle, mais ne nous est pas parvenu.

(5) Florenz, *Japan. Annalen*, p. 42. En entendant que les expressions « les *hongji* des Omi, des Muraji, etc... » ne font que développer le sens de *Kokki* 國記, je m'écarte de l'interprétation traditionnelle de ce passage. Aston et Florenz, qui s'y conforment, traduisent : « Shôtoku et Umako compilèrent le *Tennô-ki*, le *Kokki* et les *hongji* des Omi, etc... » Je ne crois pas cependant qu'on puisse admettre que le *Kokki* était un ouvrage distinct de ces *hongji*. D'abord, grammaticalement, s'il en était ainsi, la conjonction 及 serait placée après *Kokki* et non pas avant. En second lieu, lorsque le *Nihongi* raconte la destruction de l'œuvre de Shôtoku, il ne parle que du *Tennô-ki* et du *Kokki*; des *hongji*, il n'est plus question. De plus le sens de l'expression *Kokki* ne serait guère intelligible, si elle désignait un ouvrage spécial. Entendra-t-on « Histoire du pays » ? Mais les autres chroniques japonaises ne nous offrent aucun

était une histoire des Empereurs ; l'autre, le *Kokki*, était une collection de monographies ou plutôt de généalogies des principales familles. Après la mort du prince, le manuscrit resta entre les mains de Soga no Umako, qui le transmit à son fils Emishi 蝦蟇. En 645, en effet, « au moment d'être exécutés, Soga no Emishi et ses gens jetèrent au feu le *Tennô-ki*, le *Kokki* et les objets précieux. Mais le secrétaire de la navigation Esaka saisit le *Kokki* en flammes, et remit [ce qui en restait] au prince Naka no Ôe (1) ». La préface du *Seishiroku*, qui rapporte le même fait, nous montre que du *Kokki* même il dut rester fort peu de chose, puisque tout le travail de Shôtoku sur les généalogies des familles fut à refaire. En tous cas, si des fragments du *Kokki* furent sauvés, l'histoire des Empereurs fut entièrement détruite.

Il apparaît immédiatement que le *Kujiki* que nous possédons aujourd'hui ne répond nullement à ces descriptions. Il nous est présenté dans la préface comme un ouvrage inachevé sans doute, mais tel du moins qu'il est sorti des mains de son auteur : la destruction partielle de 645 y est délibérément ignorée. Rien ne subsista, nous le savons, du *Tennô-ki* : or le *Kujiki* contient une histoire des Empereurs de Jimmu à Suiko, qui ne présente pas la moindre lacune. Il n'est dit nulle part dans le *Nihongi* que Shôtoku eût composé une histoire des Dieux : or il y en a une dans le *Kujiki*, et qui forme même la partie la plus considérable de l'ouvrage. Si l'on ajoute à cela que le *Kujiki* mentionne fréquemment des événements postérieurs d'un et même de deux siècles à la date alléguée de sa composition, on en aura dit assez pour établir que nous sommes bien en présence d'un apocryphe. Ce n'est là cependant que la partie négative des conclusions qui se dégagent de l'examen de l'ouvrage. Des distinctions, en effet, sont à faire ; et je crois que le *Kujiki* doit être décomposé en cinq parties d'un caractère assez différent, que, pour la commodité de la démonstration, j'énumérerai et j'examinerai dans cet ordre : 1° les livres historiques (VII à IX) ; 2° l'ensemble

moyen de nous représenter ce que pouvait être une « Histoire du pays » en tant que distincte d'une « Histoire des Empereurs ». Entendra-t-on, comme le suggère M. Florenz dans son introduction (p. x), « Histoire des provinces » ? Mais il n'y a pas d'exemple non plus, dans les chroniques japonaises, d'une histoire des provinces. Enfin il existe un texte qui ne laisse aucun doute sur le vrai sens du terme *Kokki* : c'est la préface du *Seishiroku*, liste officielle des familles japonaises compilée en 815. On y lit : « Lorsque Kwôgyoku 皇極 possédait le Miroir (était impératrice), le *Kokki* fut tout entier brûlé (ou peut-être : tous les *Kokki* furent brûlés 國記皆燼). Alors les jeunes étaient dans la confusion et ne connaissaient plus leurs origines, et les imposteurs pouvaient avancer de plus en plus hardiment leurs fausses prétentions. [Cependant] le secrétaire de la navigation Esaka remit à Tenji Tennô, qui était encore Prince héritier, les parties arrachées aux flammes. » (In *Ruiju*, l. CCCXLVIII ; t. XVII, p. 127.) Ainsi donc, il est clair que le *Kokki* était un ouvrage consacré aux généalogies des différentes familles du Japon, et que par suite, il ne doit pas être distingué des *hongji* des Omi, des Muraji, etc.

(1) Florenz, *Japan. Annal.*, p. 96.

des livres mythologiques (1 à vi), à l'exception du cinquième et de quelques autres fragments ; 3^o la totalité du livre v, à laquelle il faut rattacher quelques passages des livres précédents, et notamment du livre iii ; 4^o le livre x ; et enfin 5^o la préface.

1^o Les livres vii à ix — de l'avènement de Jimmu à la mort de Shôtoku — sont identiques presque mot pour mot au récit du *Nihongi*, avec cette différence que tout ce qui ne concerne pas strictement la biographie des souverains, leur généalogie et les circonstances de leur mort en a été éliminé. L'un des deux ouvrages a donc copié l'autre. M. Aston tient que la texte du *Kujiki* est l'original, et que les auteurs du *Nihongi* se sont bornés à le reproduire, en l'enrichissant de diverses additions. Quand bien même des raisons décisives, extérieures à l'œuvre, ne rendraient pas cette opinion insoutenable, elle résisterait difficilement à l'examen interne du récit du *Kujiki*. Que le livre ix se termine par le récit de la mort de Shôtoku (1), cela, sans doute, ne fait pas difficulté, car on peut concevoir qu'Umako ait tenu à ajouter ce passage dans un sentiment de piété pour son illustre collaborateur. On comprend moins que les pouvoirs miraculeux et les vertus extraordinaires que Shôtoku montra dès son enfance y soient célébrés en ces termes pompeux (2), et on ne comprend plus que le meurtre de l'empereur Sujun à l'instigation d'Umako y soit raconté avec ce luxe de détails et cette sérénité (3). Plus invraisemblable encore est la chronologie rigoureuse du *Kujiki* à la date où il aurait été composé : le *Kojiki* n'en connaît encore aucune, et il n'est pas douteux que celle du *Nihongi* a été fabriquée de toutes pièces par les auteurs de cette compilation, jaloux d'égaliser la précision des chroniques chinoises. Surtout nous avons là-dessus le témoignage formel du *Nihongi*, qui mentionne la destruction complète du *Tennô-ki* de Shôtoku, et n'aurait pu assurément faire une pareille assertion, s'il l'avait copié mot pour mot. Il serait contraire à toute vraisemblance de supposer que les hauts dignitaires qui rédigèrent le *Nihongi* aient voulu nous tromper et s'attribuer une originalité qu'ils n'avaient pas : le *Nihongi* ne mentionne pas toujours ses sources, il est vrai, mais rien ne nous permet de penser qu'il les dissimule jamais systématiquement. Comment comprendre du reste, si des annales aussi précises avaient subsisté à son époque, que Temmu se fût montré aussi inquiet des incertitudes et des inexactitudes qui commençaient à s'introduire dans les traditions concernant la lignée impériale, et eût fait entreprendre un travail dont le résultat le plus clair aurait été de reproduire fidèlement le récit déjà existant ? Il est fort possible que les fragments du *Kokki* remis à Naka no Ôe aient été transmis à son successeur Temmu et utilisés par les compilateurs du

(1) In *Taiki*, t. vii, p. 400.

(2) *Ibid.*, p. 396.

(3) *Ibid.*, p. 395.

Nihongi: mais c'est inadmissible pour l'histoire propre des Empereurs. Concluons donc que les livres historiques du *Kujiki* sont de simples extraits du *Nihongi*.

2° Les livres mythologiques, — à l'exception du livre v et de quelques autres fragments, qu'il faut en détacher, — ont été faits par une autre méthode: comme Motoori et Hirata l'ont déjà remarqué, c'est un mélange de textes empruntés surtout au *Kojiki*, au *Nihongi* et même au *Kogoshūi* (808), fondus tant bien que mal, et plutôt mal que bien. Le même événement s'y trouve parfois raconté sous deux formes, et chaque fois dans la langue particulière à l'ouvrage auquel a été fait l'emprunt. L'hypothèse de M. Aston que ces ressemblances s'expliquent par le fait que le *Kujiki*, le *Kojiki* et le *Nihongi* auraient puisé à la même source, c'est-à-dire aux récits des Katari-be, outre qu'elle exagère indûment l'importance et méconnaît la vraie nature de ces récits, ne saurait rendre compte de ce mélange inconsistant de styles. Nous avons vu d'autre part que dans les passages du *Nihongi* relatifs à l'ouvrage composé par Shōtoku, aucune mention n'est faite d'une partie mythologique. Et il est à la vérité fort invraisemblable que Shōtoku, ardent propagateur du bouddhisme, ait écrit l'histoire des Dieux nationaux: les commentateurs japonais ont bien souvent remarqué, non sans quelque scandale, que, dans son « Ordonnance en dix-sept articles », tout inspirée d'idées bouddhiques et confucéennes, Shōtoku a complètement ignoré la religion indigène et les Dieux du Shintō (1). Plus tard le bouddhisme se réconcilia avec le Shintō et l'absorba: mais dans son premier zèle, il écarta et combattit la religion qu'il supplantait. Pas plus donc que les livres historiques, la partie mythologique du *Kujiki* n'est authentique: la seule différence est qu'elle est fondée sur des sources diverses, qui se complétaient mutuellement et étaient d'un intérêt à peu près égal, tandis que pour la partie historique, le rédacteur du *Kujiki* a naturellement préféré s'en tenir au récit unique du *Nihongi*, le seul qui fût précis, continu et cohérent.

3° M. Aston a insisté sur « la quantité de matière originale que contient la partie mythologique » du *Kujiki*. En réalité, à part une généalogie des Dieux un peu différente de celles du *Kojiki* et du *Nihongi*, mais dont les classifications trop strictes et les distinctions trop scolastiques décèlent une époque tardive, cette matière originale se réduit à l'ensemble du livre v (*Tenson hongī*), qui contient les généalogies détaillées des Owari no muraji 尾治連 et des Mononobe no muraji 物部連, à un fragment du livre III (*Tenjin honji*) sur la descente au Yamato de Nigi-hayahi no Mikoto (2), ancêtre présumé des deux familles, et à quelques passages analogues, mais sans importance, des livres précédents. Le passage du *Tenjin hongī* auquel je fais allusion est manifestement destiné à introduire les généalogies du livre v: il peut donc être considéré

(1) Florenz, *Japan. Annal.*, p. 13. note 2.

(2) In *Taikai*, t. VII, pp. 215-216.

comme en faisant partie intégrante; et tout ce qu'il y a d'original dans les livres mythologiques du *Kujiki* consiste en somme dans l'insertion au milieu d'un récit fait d'extraits du *Kojiki*, du *Nihongi* et du *Kogoshûi* des généalogies ou, plus exactement, des *tsugibumi* ⁽¹⁾ de deux familles, qui en effet ne se retrouvent nulle part ailleurs. — Seulement il n'y a pas là une simple insertion de documents précieux, mais bien une falsification due sans doute à un Mononobe. L'examen de ces *tsugibumi* va nous révéler en effet qu'ils ont été composés ou au moins arrangés de manière à donner à ces deux familles, et surtout à celle des Mononobe, des ascendans et une importance que la tradition officielle ne leur reconnaissait pas; et il est possible de démêler la série assez compliquée d'artifices par lesquels ce résultat a été obtenu.

Suivant la mythologie shintoïque, le Dieu issu de la Déesse du Soleil qui fut chargé de gouverner la terre, c'est-à-dire le Japon, et qui fut ainsi l'ancêtre direct des Empereurs, s'appelait Ninigi no Mikoto. D'après le texte principal du *Nihongi* ⁽²⁾, son plus jeune fils, Hoakari no Mikoto, dont il n'est du reste plus question dans la suite, aurait été l'ancêtre des Owari no muraji. Cependant, dans deux variantes ⁽³⁾, Hoakari est représenté, non pas comme le fils cadet, mais comme le frère aîné de Ninigi; et cette version est corroborée par un passage du *Kojiki* ⁽⁴⁾, qui pourrait bien du reste être une interpolation. Ainsi, au début du VIII^e siècle, il y avait quelque incertitude sur le rang véritable de l'ancêtre des Owari no muraji. Le *Kujiki* adopte naturellement l'hypothèse la plus favorable aux prétentions de cette famille, et fait de Hoakari le frère aîné de l'ancêtre des Empereurs.

Quant aux Mononobe no muraji, le *Kojiki* ⁽⁵⁾ et le *Nihongi* ⁽⁶⁾ s'accordent à leur donner pour ancêtre un Dieu du nom de Nigi-hayabi no Mikoto, qui descendit du Ciel au Yamato avant que le premier empereur, Jimmu, en eût fait la conquête, et qui, à l'approche de celui-ci, se mit aussitôt sous ses ordres: dans le *Kojiki*, il déclare même expressément qu'il n'est descendu du Ciel que pour servir l'empereur. Ce Nigi-hayabi n'était donc en somme qu'un Dieu tardif, assez obscur et de rang inférieur. Or le *Kujiki* l'identifie purement et simple-

(1) 纂記. On appelait ainsi les généalogies enrichies de quelques faits saillants que possédaient dans l'antiquité les principales familles du Japon. Kurita Hiroshi 栗田寛 a consacré à ces deux *tsugibumi* deux savantes études qui ont été réunies dans la collection de ses mélanges (*Ritsuri Sensei zatcho* 栗里先生雜著, Tôkyô, 1901, 3 vol. in-8°; t. II, livr. VI et VII).

(2) Florenz, *Japan. Mythologie*, p. 177.

(3) Ibid., pp. 211 et 217.

(4) Tr. Chamberlain, p. 107.

(5) Ibid., p. 144.

(6) Tr. Aston, t. 1, p. 128.

ment à Hoakari, aïeul des Owari no muraji et frère aîné de Ninigi (1) : les deux familles, d'après sa version, proviendraient ainsi du même Dieu, les Owari par son fils Ame no Kagoyama, les Mononobe par son autre fils, Ushimaji (2). C'était pour les Mononobe une singulière élévation en dignité : le *Kujiki* l'accentue encore par la manière dont il écrit le nom du Dieu dont ils seraient descendus. Dans le *Nihongi*, « Mikoto » s'écrit de deux manières 尊 et 命 : le caractère 尊 est réservé aux noms des divinités supérieures et des ancêtres directs des Empereurs ; dans les autres cas, et notamment dans les noms de Hoakari et de Nigi-hayabi, c'est le caractère 命 qui est employé (3). Or le *Kujiki* écrit avec le caractère 尊 le nom de l'aïeul commun des Owari et des Muraji. Enfin le *Kujiki* attribue à ce Dieu un rôle infiniment plus honorable que celui que lui prêtent le *Kojiki* et le *Nihongi*. Il le représente en effet comme ayant reçu avant Ninigi lui-même la mission de gouverner le monde et comme ayant été ainsi le premier souverain divin du Japon ; plus tard il consentit gracieusement à laisser l'arrière-petit-fils de son frère cadet se substituer à lui (4). Mais si les descendants de Hoakari-Nigi-hayabi sont ainsi devenus, par une abdication toute spontanée de ce Dieu, les serviteurs des descendants de son frère cadet, ils n'en représentent pas moins la branche aînée de la famille. Et, pour couronner le tout, l'auteur du *Kujiki* n'hésite pas à les appeler *Tenson* 天孫 « lignée céleste », tandis qu'il donne aux descendants de Ninigi le nom de *Kwōson* 皇孫 « lignée impériale », et à placer leur généalogie (livre v) avant celle des ancêtres des Empereurs (livre vi).

Dès lors une conclusion semble s'imposer : c'est que le *Kujiki* a été rédigé tout exprès pour encadrer ces généalogies tendancieuses et pour les mettre sous le patronage de Shōtoku Taishi, de façon à leur attribuer une antiquité et par suite une autorité plus grandes que celles du *Kojiki* et du *Nihongi*. Telle est bien en effet l'hypothèse à laquelle nous nous arrêterons. Mais ici encore des distinctions sont à faire. J'estime qu'il faut reconnaître deux moments dans l'histoire de cette supercherie et que les généalogies du livre v sont très antérieures à la rédaction même du *Kujiki*.

La généalogie des Mononobe se termine avec un certain Maro 麻呂, dont il

(1) In *Taikei*, t. VII, p. 209. Le *Kujiki* se borne à juxtaposer les noms complets de ces deux divinités, et forme ainsi ce nom imposant : Amateru Kuniteru Ama no Hoakari Kushidama Nigi-hayabi no Mikoto 天照國照天火明櫛玉鏡速日尊.

(2) D'après le *Nihongi*, Ame no Kagoyama (ou Kagoyama) était le fils de Hoakari (Florenz, *Jap. Mythol.*, p. 211), et Ushimaji (ou Ushimade) le fils de Nigi-hayabi (Aston, t. I, p. 128).

(3) La différence des deux caractères est expliquée au commencement du *Nihongi* (Florenz, *Jap. Mythol.*, p. 4). Par exemple, Ninigi no Mikoto et celui de ses trois fils qui fut l'ancêtre direct des Empereurs ont le caractère 尊, et ses deux autres fils, — dont Hoakari no Mikoto —, ont le caractère 命. (In *Taikei*, t. I, p. 47.)

(4) *Tenjin hongyō* (in *Taikei*, t. VII, pp. 215-216) ; *Tenson hongyō* (ibid., p. 251).

est souvent question dans le *Nihongi* sous les règnes de Temmu et de Jitô (1), et dont le *Shoku Nihongi* nous apprend qu'il devint Ministre de droite (udaijin 右大臣) en 704 (2) et Ministre de gauche (sadaïjin 左大臣) en 708 (3) et qu'il mourut en 717 (4). Le *Kujiki* rapporte deux faits survenus du vivant de ce personnage: le changement du « kabane » de Mononobe no muraji en celui de Mononobe no ason 物部朝臣, et le changement subséquent de ce dernier nom en celui de Isonokami no ason 石上朝臣 (5). Le premier changement eut lieu, d'après le *Nihongi* (6), à la fin de 684; du second il n'est pas question, mais comme à partir de 686 (7) le *Nihongi* appelle sans cesse Maro Isonokami, et non plus Mononobe (8), nous pouvons admettre qu'il se produisit en 685 ou en 686. D'autre part, le *Kujiki* ne parle pas de l'élévation de Maro aux grades d'udaijin (704) et de sadaïjin (708), les plus hautes distinctions qui eussent jamais été accordées à un Mononobe: fait d'autant plus significatif que les dignités conférées à des membres de cette famille y sont toujours soigneusement mentionnées. Nous sommes ainsi conduits à admettre que ce *tsugibumi* a été composé du vivant même de Maro, entre les années 686 et 704. Mais alors une hypothèse se présente naturellement. Le *Nihongi* nous apprend qu'en 691 l'impératrice Jitô réclama aux principales familles du Japon leurs *tsugibumi* (9): or parmi les dix-huit noms de familles énumérés se trouve précisément celui d'Isonokami, c'est-à-dire de Mononobe. La concordance est trop frappante pour qu'on hésite à voir dans la généalogie des Mononobe, incorporée au *Kujiki*, celle qui fut remise en 691 à l'impératrice Jitô, probablement par Maro lui-même; une copie dut en être préservée sans changement dans la famille Isonokami, jusqu'au jour où on l'en exhuma pour l'insérer dans le *Kujiki*.

Pour la généalogie des Owari no muraji, la question se présente sous un autre aspect. Elle n'est pas citée parmi celles qui furent remises à Jitô Tennô en 691. Son contenu est en grande partie mythique. Les personnages qu'elle énumère sont fort obscurs et se laissent malaisément identifier avec les Owari no muraji que le *Nihongi* mentionne de temps en temps. Celui qu'elle donne comme le chef de la famille à la seizième génération aurait vécu, à l'en croire (10),

(1) Florenz, *Jap. Annalen*, pp. 268, 270, 292, 331, 351, 353, 390.

(2) L. III. In *Taïkei*, t. II, p. 30.

(3) L. IV. *Ibid.*, p. 52.

(4) L. VII. *Ibid.*, p. 102.

(5) In *Taïkei*, t. VII, p. 287.

(6) Florenz, *Jap. Annal.*, p. 312.

(7) *Ibid.*, p. 331, etc.

(8) *Ibid.*, p. 353.

(9) *Ibid.*, p. 365.

(10) In *Taïkei*, t. VII, p. 260. Le nom de ce personnage est, dans le *Kujiki*, Sakaai 坂合. Il est bien question dans le *Nihongi*, sous le règne d'Ingyô (tr. Aston, t. I, p. 317), d'un Owari no muraji qui aurait été assassiné en 416: mais il y est appelé Aso 吾夔.

sous le règne d'Ingyô (411-453), et comme elle s'arrête à la dix-huitième génération, elle ne doit pas dépasser le début du vi^e siècle. Il est peu vraisemblable qu'elle ait été rédigée à une date aussi ancienne ; j'admettrais plus volontiers que nous n'en possédons qu'un fragment. Elle porte du reste des traces de remaniements : le parallélisme parfait de son plan et l'identité de son style avec ceux de la généalogie des Mononobe sont quelque peu suspects ; l'empereur Ingyô y est désigné sous ce nom canonique qui ne lui fut conféré qu'à la fin du viii^e siècle. Sans aller jusqu'à prétendre qu'elle a été fabriquée de toutes pièces, j'estime qu'elle ne joue dans le *Kujiki* qu'un rôle accessoire, qu'elle n'y a été introduite que pour permettre de rattacher à l'ancêtre des Owari no muraji la lignée des Mononobe, et que seule la généalogie des Mononobe présente un intérêt véritable.

Si ces considérations sont exactes, nous aurions dans le *tsugibumi* des Mononobe — pour ne rien dire de l'autre — le plus ancien monument de la littérature historique japonaise qui nous soit parvenu. Postérieur sans doute de trois quarts de siècle environ à la chronique perdue de Shôtoku Taishi, il serait antérieur d'une vingtaine d'années au *Kojiki* (712). Quant au *Kujiki* lui-même, il l'aurait précédé d'au moins cent vingt ans : les emprunts au *Kogoshûi* qu'on relève dans la partie mythologique du *Kujiki* prouvent en effet que l'ensemble de cet ouvrage n'a pas pu être composé avant 808. Ce n'est donc pas le rédacteur du *tsugibumi* de 691 qui a songé à couvrir de l'autorité de Shôtoku ses prétentions généalogiques. Tout porte à croire aussi qu'il faut l'innocenter de l'identification de son ancêtre Nigi-hayabi avec Hoakari et de l'attribution d'un rôle de première importance à ce Dieu hybride : dans un mémoire remis à l'impératrice, de pareilles fantaisies n'auraient pas été tolérées.

La double supercherie dont est né le *Kujiki* est donc très postérieure à la rédaction de ce *tsugibumi*. C'est au cours du ix^e siècle qu'un membre trop zélé de la famille Isonokami, parvenue alors à une haute fortune, imagina d'accoler cette généalogie à celle des Owari no muraji, famille plus obscure, mais qui se réclamait d'un ancêtre plus illustre, et de réunir les ancêtres des deux familles en un « Mikoto » unique, dont le rôle fut en même temps grandi à plaisir. Seulement il aurait été difficile de faire admettre une pareille théorie à une époque aussi tardive : il fallait donc la représenter comme extrêmement ancienne. Le faussaire résolut la difficulté en l'insérant dans la trame d'une histoire générale qu'il rédigea lui-même et qu'il mit sous le nom de Shôtoku Taishi. Mais comment lui vint l'idée de la donner comme l'ouvrage perdu de Shôtoku, c'est ce que va nous apprendre l'examen du livre x et dernier.

4^o Le livre x est une liste des 144 familles qui portaient le titre de Kuni no miyatsuko 國造. Il est intitulé *Kuni no miyatsuko hongî* (1). Or parmi les

(1) Kurita Hiroshi a consacré à ce livre un commentaire spécial, intitulé *Kuni no miyatsuko hongî kô* 國造本紀考. Publié d'abord dans le *Sonsai sôsho* (1886, 6 vol.), il vient d'être réimprimé à part (Tôkyô, 1903, 1 vol.).

monographies compilées par Shôtoku et dont l'ensemble forma le *Kokki*, le *Nihongi* cite précisément un *Kuni no miyatsuko hongî*. A l'époque de Shôtoku, les *Kuni no miyatsuko* étaient encore d'importants personnages, les chefs héréditaires de la féodalité provinciale : plus tard, à la suite des réformes de Taikwa, ils furent remplacés par des gouverneurs révocables. perdirent peu à peu tous leurs privilèges, et de leur grandeur passée ne conservèrent plus que leur titre. Le livre X du *Kujiki* cite des personnages et des événements postérieurs d'un et même de deux siècles à la mort de Shôtoku : il mentionne à diverses reprises les règnes de Gemmyô (707-715), de Genshō (715-724) et de Kwammu (781-806), et une fois la 14^e année Kōnin 弘仁 (823) du règne de Saga (1). Malgré cela, on peut se demander si nous n'aurions pas dans ce livre un fragment authentique de l'œuvre de Shôtoku, grossi par des interpolations et ajouté à une compilation apocryphe pour en garantir l'authenticité. C'est la solution adoptée par plusieurs commentateurs, et il faudrait sans doute s'y tenir, s'il n'y avait pas un texte établissant qu'une nouvelle liste des familles de *Kuni no miyatsuko* fut dressée en 702, sous le règne de Mommu. En cette année, dit le *Shoku Nihongi* (2), « l'Empereur ordonna de fixer les noms de famille (*uji*) des *Kuni no miyatsuko* de toutes les provinces ; et ces noms furent inscrits dans le *Kuni no miyatsuko (no) ki*. » Il est probable que des confusions s'étaient introduites dans les dénominations des *Kuni no miyatsuko* depuis qu'ils avaient perdu les prérogatives attachées autrefois à leur titre, et qu'il était devenu nécessaire d'en dresser une liste nouvelle, pour remplacer celle de Shôtoku, détruite en 645. Dans la suite, cette liste dut être tenue à jour, car au cours du VIII^e siècle le titre de *Kuni no miyatsuko* fut encore conféré à diverses reprises comme une distinction honorifique. Le *Kujiki* nous l'a conservée telle qu'elle existait dans la première moitié du siècle suivant.

C'est sans doute l'aisance avec laquelle cette liste pouvait être présentée comme celle de Shôtoku lui-même qui inspira à l'auteur du *Kujiki* l'idée de mettre sa généalogie falsifiée des Mononobe sous le nom de ce prince, et qui lui dicta le plan même de sa compilation. Il ne pouvait en effet faire admettre la conservation intégrale du *Kuni no miyatsuko hongî* qu'à la condition d'ignorer délibérément la destruction presque complète de l'ouvrage de Shôtoku en 645 ;

(1) In *Taiki*, t. VII, p. 415.

(2) 詔定諸國國造之氏. 其名具國造記. (I. II; in *Taiki*, t. II, p. 22). Hirata, qui connaissait ce texte, persiste cependant à voir dans le livre X du *Kujiki* la liste dressée par Shôtoku, et non celle de Mommu. Mais c'est parce qu'il veut donner au mot *sadamu* 定 un sens trop strict : il entend par là que les noms de tous les *Kuni no miyatsuko* furent fixés à nouveau, et en effet la liste du *Kujiki* ne répondrait pas à cette description, puisqu'elle donne des noms de date ancienne aussi bien que des noms récents. Cette interprétation n'est guère admissible ; il serait invraisemblable qu'on eût bouleversé tout le système des anciennes dénominations, et il faut entendre sans doute qu'on a dressé à nouveau la liste de tous ceux qui avaient droit au titre de *Kuni no miyatsuko*, de manière à éliminer ceux qui s'en étaient emparés indûment et à couper court à de nouvelles supercheries du même genre.

et de plus il se rendait compte que sa version imaginaire de la nature et du rôle de l'ancêtre des Mononobe avait besoin d'être encadrée dans un récit continu qui la préparât et lui donnât un air de vraisemblance. Il prit donc le parti de reconstituer de toutes pièces l'histoire de Shôtoku avec les éléments qu'il avait à sa disposition, le *Kojiki*, le *Nihongi* et le *Kogoshûi*. Il y procéda du reste très maladroitement. Pour la partie mythologique, il combina comme il put les données de ces trois sources, et il y intercala la généalogie des Mononobe, rattachée à l'ensemble par de grossières soudures (1). Pour la partie historique, il s'en tint à la narration du *Nihongi*, qu'il arrêta à la mort de Shôtoku, en éliminant tout ce qui ne concernait pas la biographie et la généalogie des Empereurs. Au tout, il ajouta la liste des Kuni no miyatsuko, dont il fit un livre spécial. Enfin il mit en tête de l'ouvrage une préface signée de Soga no Umako et datée de 622.

5^o Cette préface elle-même est instructive : elle trahit les efforts de l'auteur pour masquer les invraisemblances de son œuvre et pour la mettre d'accord avec les indications données par le *Nihongi* sur celle de Shôtoku. Il n'avait pas de peine à rendre compte du *Tennô-ki*, puisque les livres VII à IX répondaient assez bien à ce titre. Mais, contrairement au texte du *Nihongi*, il avait dû écrire une mythologie afin d'y insérer l'histoire de Hoakari-Nigi-hayabi. Pour esquiver la contradiction, il substitua à *Kokki* tout court *Jôko kokki* 上古國記, « Histoire du pays dans la haute antiquité », ou *Sendai kokki* 先代國記, « Histoire du pays dans les générations antérieures », ce qui changeait du tout au tout le sens de l'expression, tout en respectant à peu près la lettre ; et en développant ce titre ainsi détourné par une addition légère de sa signification véritable, il put justifier l'existence d'un *Jindai hongî*, d'un *Jingi hongî*, etc..., en un mot de toutes les parties mythologiques du *Kujiki*. Quant aux *hongî* des différentes familles réunis par Shôtoku, il les énumère tous dans l'ordre où les cite le *Nihongi* ; et s'il déclare que quelques-uns ne furent pas rédigés à cause de la mort inopinée du prince, il prétend du moins que ceux des Muraji et des Kuni no miyatsuko, et même ceux des Omi et des Tomo no miyatsuko, ont été incorporés à l'ouvrage. Or on y trouve bien un *Kuni no miyatsuko hongî*, et les généalogies du livre V pouvaient passer à la rigueur pour un *Muraji hongî* : mais des Omi et des Tomo no miyatsuko il n'est jamais question. L'auteur du *Kujiki* estimait sans doute que les uns feraient passer les autres et qu'on n'y regarderait pas de si près. Il faut croire du reste qu'il avait une médiocre idée du sens critique de ses lecteurs, puisqu'il n'a même pas pris la peine d'éliminer de la généalogie des Mononobe et du *Kuni no miyatsuko hongî* les événements postérieurs à la mort de Shôtoku. Et la fortune qu'a obtenue pendant plusieurs

(1) Pour rattacher les généalogies du livre V à l'ensemble du récit, il s'est borné à reproduire au milieu du livre III, à peu près mot pour mot, le passage initial du livre V où est racontée la descente sur terre de Hoakari-Nigi-hayabi.

siècles cette grossière supercherie prouve qu'il n'avait pas trop préjugé de leur crédulité (1).

En résumé, si le *Kujiki* est bien dans son ensemble un apocryphe, il nous a conservé aussi des ouvrages de dates diverses et d'un incontestable intérêt, que l'analyse peut isoler d'un contexte insignifiant :

1^o un *tsugibumi* des Mononobe no muraji, écrit en 691, probablement par Isonokami no Maro ;

2^o un *tsugibumi* des Owari no muraji, qui s'étend jusqu'au début du vre siècle, mais dont la date de rédaction et l'auteur sont inconnus et qui présente des traces de remaniements postérieurs ;

3^o une liste des Kuni no miyatsuko dressée en 702 et tenue à jour jusqu'en 823.

Le reste est une compilation sans valeur faite avec des extraits du *Kojiki*, du *Nihongi* et du *Kogoshûi*, et destinée à favoriser les prétentions et les intérêts de la famille Mononobe ou Isonokami, en identifiant son ancêtre traditionnel avec celui des Owari no muraji.

V

L'ÂGE DES DIEUX ET LE CULTE SHINTOÏQUE

Les mythes et les rites religieux dont l'ensemble constitue le Shintô 神道 ont exercé une influence si profonde sur la vie du peuple japonais et ont été un facteur si puissant de son évolution politique et sociale, que les sources écrites de notre connaissance du Shintô primitif méritent d'être traitées à part. Si forte qu'ait été ensuite l'action du bouddhisme, si révolutionnaire qu'ait été parfois l'attitude de quelques-uns de ses apôtres, il n'a pu s'implanter définitivement dans le pays qu'à la condition de s'allier au Shintô originel et de s'imprégner de son esprit ; et plus tard le rationalisme chinois n'a pu à son tour obtenir tant de faveur dans la société féodale moderne qu'en se coulant en quelque sorte dans les moules préparés par le Shintô. C'est que pour les Japonais qui voyaient dans leur propre histoire le prolongement naturel de l'histoire de leurs Dieux et dans leurs Empereurs et les familles indigènes les descendants directs de ces Dieux, le Shintô n'était pas, comme le bouddhisme ou toute autre religion, un ensemble de croyances et de pratiques destinées à assurer le bonheur et le salut futurs de l'individu : il était inséparable de la notion même de l'État, le centre et le fondement de la vie nationale. Dans l'antiquité, l'Empereur en

(1) La date de la compilation du *Kujiki* ne peut pas être fixée avec précision : cependant elle est certainement postérieure à 823, puisqu'on trouve dans le livre x un événement de cette année, et antérieure à 904, puisque le *Kujiki* est déjà cité dans l'*Engi shiki* 延喜私記, un commentaire officiel du *Nihongi* de 904. (Du moins Iida Takesato l'affirme dans son *Nihon-shoki tsûshaku*, t. 1, p. 5 ; mais je n'ai pas pu retrouver ce passage dans les fragments de l'*Engi shiki* qui nous ont été conservés dans le *Shaku Nihongi*).

personne était l'officiant principal de ce culte que la nation se rendait à elle-même; et de nos jours encore, bien qu'il soit sorti de la pénombre où il avait vécu pendant des siècles et qu'il soit, par le régime parlementaire, en contact permanent avec la nation, son immense prestige tient avant tout à ce qu'il est le représentant actuel de cette dynastie « ininterrompue pendant l'éternité », dont on révère à Ise l'ancêtre solaire, et à ce qu'il apparaît ainsi au peuple japonais comme le symbole vivant de son origine divine.

La religion nationale du Japon peut être envisagée sous deux aspects: comme une mythologie. et comme un culte. Les ouvrages qui nous font connaître l'état primitif du Shintô se classent tout naturellement sous ces deux rubriques.

I. Puisque nous avons éliminé comme apocryphe la partie mythologique du *Kujiki*, les deux sources essentielles que nous possédons pour la connaissance des légendes du Shintô sont le *Kojiki* 古事記 et les deux premiers livres du *Nihongi*, désignés d'ordinaire sous le titre de *Jindaiki* ou *Kami-yo no maki* 神代紀.

Le *Kojiki* est trop connu par l'admirable traduction de M. Chamberlain pour qu'il soit nécessaire d'en parler longuement ici. Nous savons dans quelles circonstances il fut composé. Sous le règne de l'empereur Temmu (672-686), un certain Hieda no Are avait appris par cœur les généalogies des Empereurs et les anciennes traditions. En 711, par ordre de l'impératrice Genmyô, Futo no Yasumaro recueillit les récits de Hieda, fit un choix parmi eux, et rédigea ainsi le *Kojiki*, qui fut achevé en 712. Le *Kojiki* présente un grand intérêt philologique, car il est écrit, au moins partiellement, en japonais. Yasumaro expose dans sa préface (1) les raisons qui le déterminèrent à choisir le style particulier de *Kojiki*. Reproduire exactement les récits de Hieda d'après la méthode adoptée pour la transcription des poèmes, c'est-à-dire en représentant chaque syllabe japonaise par un caractère chinois pris avec sa valeur phonétique, c'était se condamner à écrire un ouvrage d'une longueur démesurée. Yasumaro craignait d'autre part, en adoptant la pure méthode idéographique et le pur style chinois, de dénaturer le vrai caractère des récits de Hieda. Il se résigna à un mélange des deux systèmes, premier exemple de ce style mixte qui, quelques siècles plus tard, devait devenir la règle. Mais avant l'invention des kana simplifiés, l'emploi de ce style offrait des difficultés singulières et prêtait à des confusions constantes. Aujourd'hui encore, si l'interprétation du *Kojiki*, grâce aux efforts des commentateurs, ne présente plus de difficulté sérieuse, il est à peu près impossible d'en restituer avec certitude la lecture. Aussi ce système tomba-t-il rapidement en discrédit. Pendant plusieurs siècles le chinois restera la langue officielle, la seule dont les lettrés oseront se servir dans des écrits destinés au public.

(1) Trad. Chamberlain. pp. 11-12. V. aussi l'Introduction du traducteur, p. XI.

Le *Kojiki* est divisé en trois livres d'inégale importance : le 1^{er} est consacré aux générations divines ; le 2^e aux règnes des Empereurs depuis Jimmu 神武 jusqu'à Ōjin 應神 (soit de 660 B. C. à 310 A. D., d'après la chronologie factice du *Nihongi*) ; le 3^e va de Nintoku 仁德 à la mort de Suiko (soit de 311 à 628). Très riche et très détaillé pour la partie mythologique et légendaire, le récit devient de plus en plus bref à mesure qu'il se rapproche de la période historique, et, à partir de la fin du ve siècle, se réduit à de simples notices généalogiques sur les Empereurs, à l'énumération minutieuse de leurs femmes et de leurs enfants et à la mention du lieu où ils furent enterrés. On pourrait dire que l'abondance des développements est en raison directe de la part des traditions orales, en raison inverse de la part des sources écrites. La raison en est que le *Kojiki*, à la différence du *Nihongi*, n'est pas, à proprement parler, une histoire ; et si l'empereur Temmu a fait entreprendre la rédaction de ces deux ouvrages, c'est qu'ils répondaient à des buts distincts. L'objet propre du *Kojiki* est expliqué fort clairement dans la préface de Yasumaro ⁽¹⁾. Temmu savait que les « chroniques des Empereurs » et les « paroles originelles » que se transmettaient les diverses familles, corrompues sans cesse par des altérations, « s'écartaient de plus en plus de l'exacte vérité ». Il craignait que, si l'on ne mettait un terme à ces falsifications croissantes, le bon ordre et la solidité de l'État n'en fussent à la fin compromis. Il estimait qu'il était temps de soumettre les traditions nationales à un examen sévère, et « d'éliminer les erreurs et de déterminer la vérité, afin de transmettre [une version authentique] aux âges à venir ». C'est pourquoi il fit apprendre par cœur à Hieda no Are « les successions des Empereurs » et « les anciennes traditions des âges passés ». Ainsi le *Kojiki* a été composé pour fixer d'une manière définitive et pour placer au-dessus de toute controverse, d'une part la généalogie impériale, d'autre part le légendaire shintoïque, source du rituel et fondement de l'État. Il ne s'agissait pas tant en somme d'écrire une histoire que d'établir une *orthodoxie*.

L'importance que Temmu attachait à cette entreprise s'explique aisément, si l'on réfléchit aux conditions particulières dans lesquelles s'étaient développés l'État japonais et la dynastie. Le légendaire shintoïque, tel qu'il nous est connu par les textes les plus anciens, est manifestement le résultat de la fusion et de l'arrangement d'innombrables traditions locales et familiales, qui avaient été progressivement organisées en un récit unique, continu et à peu près cohérent. Il n'est guère douteux que le Japon était d'abord morcelé en une multitude de principautés ou de tribus à peu près indépendantes, dont le gouvernement appartenait héréditairement à certaines familles ; mais après que l'une de ces familles eut réussi à imposer son autorité à tout le pays, les traditions qui lui

(1) Ibid., pp. 9-10.

étaient propres prirent naturellement une importance prépondérante et une dignité incomparable, et c'est autour d'elles, ou au-dessous d'elles, que se groupèrent peu à peu toutes les autres légendes. Au vi^e siècle, il y avait longtemps déjà que la suprématie des souverains du Yamato n'était plus contestée, et les réformes de Shôtoku Taishi et de Naka no Ôe venaient de l'affermir encore, en faisant disparaître les derniers vestiges de particularisme et d'indépendance locale. A cette époque, la généalogie légendaire et historique de la lignée impériale était devenue déjà la clef de voûte de tout l'édifice shintoïque ; mais il est vraisemblable que les traditions des autres familles ne concordaient pas toujours avec celles que les Empereurs avaient fait prévaloir et contenaient des prétentions aussi hétérodoxes et aussi dangereuses que celles que l'étude du *Kujiki* nous a révélées. Il importait donc aux Empereurs de déterminer une fois pour toutes la version officielle de traditions qui étaient la justification de leur droit divin. D'autre part l'État japonais était fondé sur la spécialisation et la hiérarchie des fonctions réparties entre des familles qui se les transmettaient héréditairement et qui les tenaient soit de leur origine supposée, soit d'un événement particulier. Il n'est pour ainsi dire pas une des légendes incorporées au Shintô officiel à laquelle ne se rattache la fondation d'une famille ou sa promotion à une dignité nouvelle : aussi les détenteurs héréditaires des différentes fonctions se querellaient-ils sans cesse pour des questions de prérogatives ou de préséances, et falsifiaient-ils à plaisir leurs généalogies. On comprend dès lors ce que Temmu entendait, lorsqu'il disait que ces altérations croissantes des traditions reçues risquaient de compromettre l'ordre de l'État et d'ébranler la base même de la monarchie. Le texte du *Kojiki* trahit le souci constant de fixer l'origine exacte des diverses familles, et par suite la nature et la limite de leurs droits et de leurs attributions, non moins que la préoccupation d'affirmer la continuité et la précellence de la lignée impériale. C'est sans doute pour des raisons du même genre que cent ans auparavant Shôtoku Taishi avait compilé, en même temps que les annales des Empereurs, les *hongî* des Omi, des Muraji et des Miyatsuko ; et c'est pour les mêmes raisons encore que cent ans plus tard fut rédigé le *Seishiroku*.

De ce point de vue, la composition du *Kojiki* s'éclaire. La généalogie impériale et le légendaire y tiennent à peu près toute la place ; dès le moment où l'écriture fait son apparition, c'est-à-dire où la légende fait place à l'histoire, le récit se réduit à la généalogie des Empereurs ; dès le moment où les textes deviennent assez précis et assez abondants pour qu'il n'y ait plus d'incertitude sur cette généalogie même, il s'interrompt. A la différence du *Nihongi*, le *Kojiki* ne se soucie nullement d'établir une chronologie précise. En revanche il est beaucoup plus exempt que le *Nihongi* de toute influence des idées philosophiques chinoises, et il nous donne à ce titre une impression plus exacte des traditions indigènes. Le style particulier adopté par Yasumaro indique même qu'il voulait respecter autant que possible la forme sous laquelle elles étaient racontées.

La défaveur où tomba si vite le style du *Kojiki* est sans doute la principale raison pour laquelle il n'a jamais été compris dans la série des « histoires officielles », bien qu'il ait été composé par ordre impérial, et pour laquelle sa réputation a été pendant si longtemps éclipsée par celle du *Nihongi* : mais il faut y joindre aussi l'indifférence grandissante des Japonais, alors sous le charme des idées philosophiques et religieuses importées de Chine, à l'égard des traditions purement nationales, et l'intérêt de plus en plus vif qu'ils prenaient à l'histoire proprement dite. Il fallut attendre la grande renaissance des études shintoïques et japonaises au XVIII^e siècle pour que le *Kojiki* fût remis à une place d'honneur et même exalté indûment aux dépens de la chronique en chinois contemporaine. Imprimé une première fois à Kyôto en 1644 (1), il a été publié de nouveau en 1687, avec des notes marginales, par Deguchi Nobuyoshi (2). Un siècle plus tard, Motoori Norinaga commença la publication de son magnifique commentaire, le *Kojiki-den* 古事記傳, dont les 44 volumes parurent de 1789 à 1822, et qui est considéré encore aujourd'hui comme le chef-d'œuvre de l'érudition japonaise (3). Motoori ne s'est pas borné à élucider, à force de science et d'ingéniosité, les nombreuses difficultés d'interprétation que présente le *Kojiki* : il s'est proposé aussi de restituer une lecture entière du texte, dans laquelle n'intervient pas un seul mot chinois. La tentative était paradoxale, et c'est là la partie caduque de son œuvre : ce qu'il a fait, c'est moins à vrai dire une restauration du texte de Yasuniaro qu'une reconstitution conjecturale des paroles prononcées par Hieda no Are. Parmi les éditions modernes du *Kojiki* (4), on ne peut guère citer que le *Kojiki kôgi* 古事記講義 de Saeki Ariyoshi 佐伯有義 (1892, 3 vol.), le *Kojiki tsûkai* 古事記通解 de Tôyama Ryôdô 當山亮道 (1900, 3 vol.), et surtout le *Kojiki hyôchû* 古事記標註 de Shikida Toshiharu 敷田年治 (1878, 7 vol.). Le *Kojiki* a été traduit en anglais par M. Chamberlain (5), qui a joint à sa traduction une étude et un commentaire également remarquables : il ne manque à son travail, pour être parfait, qu'un index.

Le *Jindaiki* est à peu près contemporain du *Kojiki*. Bien que la rédaction définitive du *Nihongi* soit de l'année 720, nous avons vu que certaines parties

(1) En même temps que le *Kujiki*. Cette édition princeps rarissime, en 3 volumes, porte simplement le titre de *Kojiki*. Il en existe un fac-simile de 1798.

(2) *Gôtô Kojiki* 鬮頭古事記, 3 vol.

(3) Réimprimé dans le *Motoori zenshû* 本居全集, dont il forme les 3 premiers volumes. Le fils de Norinaga, Haruniwa 春庭, a composé en 1802 une table et un index par ordre des go-jû-on du *Kojiki-den* (*Kojiki-den mokuroku* 古事記傳目錄, 3 vol. ; réimpr. dans le volume de prolégomènes du *Motoori zenshû*).

(4) Pour une liste plus complète, v. *Nihon bungakusha nempyô*, t. 1, pp. 16-17.

(5) « *Kojiki* » or « *Records of Ancient Matters* ». Trans. As. Soc. of Japan, vol. x, supplém., LXXV-369 pp.

devaient avoir été écrites à une date antérieure, et le *Jindaiki* était vraisemblablement du nombre, puisqu'il ignore le récit du *Kojiki* et ne mentionne pas certaines légendes rapportées dans cet ouvrage⁽¹⁾. Il contient en revanche quelques légendes que le *Kojiki* ne connaît pas⁽²⁾. Mais, dans son ensemble, il est beaucoup plus sommaire, et si sa longueur est à peu près la même, cela tient au nombre des variantes qu'il donne la plupart du temps d'une même légende : on en compte parfois jusqu'à huit ou dix. Au lieu en effet d'être puisé à une source unique, le *Jindaiki* est le résultat d'une compilation de documents variés ; et c'est là qu'apparaît bien la différence essentielle des deux ouvrages. Le *Kojiki* a été écrit pour établir une doctrine : donner des variantes serait donc peu conforme à son objet. Les auteurs du *Nihongi* au contraire ont voulu faire œuvre d'historiens. Ce n'est pas à dire sans doute qu'ils aient témoigné du moindre sens critique dans le choix et dans la discussion des documents : mais ils ont cherché du moins à recueillir toutes les versions diverses des légendes et, quand elles ne s'accordaient pas, ils les ont juxtaposées. Il va de soi qu'ils n'auraient pas accepté des prétentions aussi révolutionnaires que celles qu'affiche la généalogie des Mononobe ; écrivains officiels, ils ne pouvaient que faire prévaloir la version officielle ; mais entre des variantes dont les désaccords n'étaient pas trop éclatants et dont les conséquences n'étaient pas trop dangereuses, ils ne se croyaient pas tenus de choisir. Ils ont donc mis libéralement à contribution les *tsugibumi* des diverses familles, auxquels leur situation leur donnait accès : la formule qu'on trouve fréquemment en tête de ces variantes, 一書云, « un livre dit », montre en effet qu'elles ont été empruntées à des sources écrites. C'est en cela que consiste l'intérêt du *Jindaiki*. Malgré la prudence avec laquelle il a admis ces variantes, il nous permet de nous faire quelque idée du processus d'intégration par lequel le légendaire shintoïque s'est constitué peu à peu et de pressentir au moins le caractère artificiel de ce légendaire trop visiblement arrangé pour justifier l'état de choses établi. Son étude sera précieuse pour qui voudra refaire le travail inverse et résoudre le Shintô unifié et cohérent de la fin du VII^e siècle en ses éléments composants. En ce sens, et malgré qu'il soit écrit en pur chinois et qu'il porte même des traces manifestes, du reste aisément discernables, des théories cosmogoniques et philosophiques de la Chine, il nous donne peut-être une idée plus nette du Shintô primitif que le *Kojiki*, s'il nous en donne d'autre part une impression littérairement moins exacte.

(1) Le lièvre blanc d'Inaba (tr. Chamberlain, pp. 68-69), l'hospitalité offerte à Ô-kuni-nushi par une souris qui parle (ib., p. 73), le crapaud qui donne des conseils aux Dieux (pp. 85-87).

(2) L'explication du fait que le soleil et la lune ne brillent pas simultanément (Florenz. *Jap. Myth.*, p. 71), l'hospitalité refusée par les Dieux à Susa-no-o qui l'implorait (ib., pp. 115-116).

Le *Jindaiki* a été publié pour la première fois la 4^e année Keichô 慶長 (1599). Sans parler des éditions générales du *Nihongi*, il a été imprimé et commenté séparément plus souvent peut-être qu'aucun autre ouvrage japonais. Deux au moins de ces commentaires sont à mentionner : le *Nihonshoki jindai gôkai* 日本書紀神代合解 (1664, 12 vol.), dont l'auteur, du reste inconnu, a réuni les anciens commentaires d'Imibe Masamichi 忌部正通, d'Urabe Kanetomo 卜部兼俱 et du daigeki Kwansui 環翠 ; et le *Kamiyo no maki Uzu no yama kage* 神代紀髻華山陰 (1) de Motoori Norinaga. Le *Jindaiki* a été traduit partiellement en français par M. L. de Rosny, dont l'œuvre est restée inachevée (2) : il en existe aussi une excellente traduction allemande par M. Florenz (3).

Au premier rang des sources secondaires pour la connaissance de la mythologie japonaise, il faut placer le *Kogoshûi* 古語拾遺 (1 livre) d'Imibe no Hironari 齋部廣成, composé la 2^e ou la 3^e année (4) Daidô 大同 (807 ou 808), sous le règne de l'empereur Heijô 平城. Ce court ouvrage n'est pas un exposé d'ensemble des mythes du Shintô, mais simplement le recueil des traditions omises dans les livres antérieurs et conservées dans la famille Imibe. A en croire la préface de Hironari, il l'aurait écrit pour sauver de l'oubli ces traditions précieuses et pour maintenir dans sa pureté le culte des kami. Telle est du moins son intention avouée : à la lecture on s'aperçoit vite qu'il en avait une autre, et qu'il avait voulu avant tout écrire un plaidoyer *pro domo sua*. Les Imibe n'avaient pas été favorisés par la fortune. Associés héréditairement à la célébration du culte shintoïque (5), ils semblent avoir occupé dans l'antiquité un rang très élevé, mais dans la suite ils furent réduits à une situation de plus en plus humiliante, à mesure que grandissaient la faveur et la puissance d'une autre famille rivale de prêtres, les Nakatomi 中臣. Le Dieu dont descendaient les Imibe, Futodama no Mikoto 太玉命, et celui dont se réclamaient les Nakatomi, Ama no Koyane no Mikoto 天兒屋命, sont constamment associés l'un à l'autre dans le *Kojiki* (6) et le

(1) 1800, 1 vol. Réimprimé in *Motoori zenshû*, t. IV, pp. 691-624.

(2) *Le livre canonique de l'Antiquité japonaise*, t. I et II. Paris, 1884-1887, 2 vol. gr. in-8°.

(3) *Japanische Mythologie*. Suppl. der Mith. der deutsch. Gesellsch. Ostasiens, 1901, VII-341 pp. V. *Bull. Ec. franc. d'Extr.-Orient*, t. II, pp. 410-413. Je parlerai plus loin de la traduction complète du *Nihongi* par M. Aston.

(4) Elle diffère suivant les manuscrits.

(5) V. Satow, *Anc. Jap. Rituals*, Trans. As. Soc. Japan, t. VII, part. 2, p. 126. Ils préparaient en particulier les principales offrandes destinées aux Dieux et coupaient le bois pour la construction des temples. Leurs fonctions les obligeaient à s'abstenir strictement de toute impureté. M. Aston (*Nihongi*, t. I, p. 42, n. 7) croit reconnaître un Imibe dans le « porteur de deuil » 持衰, dont parle le *Heou Han chou* 後漢書 (CXV, 東夷列傳 LXXV).

(6) Trad. Chamberlain, p. 56.

Jindaiki (1), et y sont représentés comme d'égale dignité. Cependant les Nakatomi avaient accaparé peu à peu les plus hautes fonctions du culte, en même temps qu'ils étaient devenus l'une des familles les plus considérables de l'Empire (2). Les Imibe au contraire ne jouaient plus qu'un rôle inférieur, et leur condition leur était rendue plus sensible encore par l'élévation rapide de leurs rivaux. Hironari lui-même, au moment où il rédigea son mémoire, n'était qu'un noble du 6^e rang; et si dans la suite il fut promu au 5^e (3), il ne semble pas que ses plaintes lui aient valu autre chose que cette maigre consolation. A la fin du *Kogoshûi*, il a résumé en onze articles toutes ses revendications. Quelques-unes sont d'ordre général et ont une apparence de désintéressement : c'est ainsi qu'il se plaint qu'on ne montre plus assez d'égards au temple d'Atsuta 熱田, où était conservée la divine épée Kusanagi 草薙神劍 (n^o 1), qu'on n'attribue pas toujours au temple d'Amaterasu à Ise le premier rang qui lui convient (n^o 2), qu'on ne fasse pas aux anciennes familles une place suffisante soit dans certaines cérémonies, comme le Tamashizume 鎮魂 (n^o 9), soit dans le « Bureau du Culte », Jingikwan 神祇官 : mais les sept autres articles énumèrent les empiétements des Nakatomi et dénoncent leur accaparement de fonctions et de dignités qu'ils devaient partager avec les Imibe. Toutefois, si le *Kogoshûi* est avant tout le plaidoyer d'un homme aigri, il ne ment pas à son titre, et contient un grand nombre de détails curieux qu'on ne trouve ni dans le *Kojiki* ni dans le *Nihongi*. Rédigé dans les intérêts particuliers d'une famille, il n'envisage pas les questions du même point de vue que ces deux ouvrages, écrits par ordre impérial et dans un intérêt dynastique. Sa lecture est indispensable, si l'on veut étudier l'institution familiale et l'organisation du culte dans la haute antiquité japonaise.

L'édition princeps du *Kogoshûi*, dont la date exacte et l'auteur sont également inconnus, et la seconde, celle du prêtre shintoïque Ôtomo Shigekata 大伴重賢 (1696, 1 vol.), présentent un texte assez défectueux, auquel il faut préférer celui du *Gunsho ruiju*, établi par Kusakabe Shôkô 日下部勝臯 d'après le manuscrit de la famille Urabe (4). Il en existe un grand nombre de commentaires (5). Parmi les anciens, on peut citer celui de Ryû Hirochika 龍熙近, le *Kogoshûi genyoshô* 古語拾遺言餘抄 (1762, 3 vol.), qui est en chinois; parmi les modernes, le *Hyôchû Kogoshûi* 標註古語拾遺 de Murakami Chûjun 村上忠順, et les *Kogoshûi kôgi* 古語拾遺講

(1) Florenz, *Jap. Myth.*, pp. 95-96, 199.

(2) C'est un Nakatomi, Kamatari 鎌足, qui fonda en 669 la famille Fujiwara, qui est restée jusqu'à nos jours la plus considérable du Japon après la famille impériale, et qui lui a fourni presque tous ses kwambaku et toutes ses impératrices.

(3) Dans le 11^e mois de l'année 808, d'après le *Ruiju kokushi* 類聚國史.

(4) *Ruiju* cccclxvi (t. xvii, pp. 1-17) : le texte est suivi d'une liste de variantes.

(5) V. *Nihon bungakusha nempyô*, t. I, pp. 40-41; *Shintô sôsho*, t. II, supplément.

義 de Kubo Sueshige 久保季茲 (1884), d'Oda Kiyoo 小田清雄 (1890), de Saeki Ariyoshi 佐伯有義 (1891) et d'Okubo Hatsuo 大久保初雄 (1893).

Comme le légendaire shintoïque des deux livres canoniques a été fondé en grande partie sur les traditions et les *tsugibumi* des diverses familles, tant bien que mal accordés et amalgamés, il est très regrettable que ces *tsugibumi* ne nous soient pas parvenus dans leur forme originale : ils nous aideraient à mieux pénétrer le mode de formation du Shintô officiel, à mieux dissocier les éléments variés et parfois assez disparates dont il est composé. La table des Kuni no miyatsuko dans le *Kujiki* et la grande liste des familles japonaises du *Seishiroku* 姓氏錄 (814), fort précieuses à certains égards, ne nous donnent malheureusement que les noms et de brèves indications sur l'origine, l'ancêtre et les changements de désignation des diverses familles, et ne peuvent pas ainsi nous être d'un secours bien efficace dans ce travail d'analyse nécessaire à l'intelligence du Shintô. Toutefois, des dix-huit *tsugibumi* qui furent remis en 691 à l'impératrice Jitô, il se pourrait, comme nous l'avons vu, que l'un au moins, celui des Mononobe, nous fût parvenu intégralement, encadré dans le texte du *Kujiki*. Il y a encore un autre de ces *tsugibumi* que nous possédons, au moins par fragments : c'est celui des Kashiwade 膳.

Dans quelques anciens ouvrages, le *Shaku Nihongi*, le *Honchô gwatsuryô* 本朝月令, le *Seiji yôryaku* 政事要略 et le *Nenchûgyôji hishō* 年中行事秘抄, on trouve en effet des citations d'un écrit intitulé *Takahashi ujibumi* 高橋氏文, dont le style est très archaïque et dont la rédaction définitive paraît remonter à la onzième année Enryaku 延暦 (792). Il y a de bonnes raisons d'identifier la première partie de ce mémoire avec le *tsugibumi* des Kashiwade, qui fut remis en 691 à Jitô Tennô. D'abord il n'est pas douteux que Takahashi est un nom nouveau pris par les Kashiwade à la fin du VII^e siècle, exactement en 684, d'après le *Seishiroku* (1). D'autre part les premiers fragments de l'ouvrage sont d'une langue beaucoup plus archaïque que le reste. Ils nous racontent la fondation de la famille par un certain Iwaka Mutsukari no Mikoto 磐鹿六雁命, qui en 123 (2) servit fort opportunément un repas à l'empereur Keikô 景行, et reçut en récompense la dignité héréditaire de chef des pourvoyeurs de la bouche impériale ; ils prétendent même nous donner le texte exact de l'adresse de condoléances prononcée au nom de l'empereur à l'occasion de la mort de ce personnage. S'il était possible d'attribuer la moindre authenticité à cette adresse, nous aurions là de beaucoup la plus ancienne de ces déclarations impériales en pur japonais, ou *semmyô*, dont le *Shoku Nihongi*

(1) L. II. In. *Ruiju* CCCCLVIII ; t. XVII, p. 134.

(2) Cf. *Nihongi*, tr. Aston, t. I, p. 213.

nous a conservé un grand nombre. Tous ces fragments sont en japonais, et écrits par les procédés graphiques particuliers aux *semmyô* et aux *norito*, que nous décrirons plus loin. Au contraire, les derniers fragments sont d'un caractère moins archaïque et paraissent une addition postérieure. De même en effet que les Imibe avaient pour antagonistes les Nakatomi, les Takahashi avaient des rivaux redoutables et exécrés dans les Azumi 安曇, qui eux aussi, en qualité de chefs des corporations de pêcheurs (1), étaient chargés du service de la bouche impériale. Au cours du VIII^e siècle, les deux familles eurent sans cesse des querelles de préséances, qui dégénérèrent parfois même en voies de fait; à chaque occasion, on portait le différend devant l'Empereur, on produisait les *ujibumi* des deux familles, non sans s'accuser mutuellement de les avoir falsifiés. Finalement, après une série de succès partiels et disputés, les Takahashi remportèrent en 792 un triomphe complet et firent exiler le chef des Azumi; c'est sans doute pour commémorer cet heureux événement qu'ils ajoutèrent à leur *ujibumi* le récit de ces querelles et de leur dénouement: mais il semble bien que le texte des parties déjà écrites ne fut pas modifié. Ban Nobutomo 伴信友 a réuni et commenté les fragments de ce mémoire dans son ouvrage intitulé *Takahashi ujibumi kôchû* 高橋氏文考注, écrit en 1842 et resté manuscrit. L'intérêt philologique de ces fragments est assez considérable pour qu'on puisse s'étonner qu'ils n'aient pas encore été publiés. Au point de vue historique, si mutilé qu'il soit aujourd'hui, cet *ujibumi* est, avec le *Kogoshûi* et les généalogies du *Kujiki*, l'un des documents qui peuvent le mieux nous faire comprendre le mode de transmission des traditions japonaises et l'organisation de ces familles vouées héréditairement à des fonctions déterminées, qui sont le trait le plus caractéristique du Japon primitif.

En dehors des traditions familiales, de nombreuses légendes locales ont été incorporées au Shintô; et, comme M. Chamberlain l'a montré (2), l'étude des récits du *Kojiki* révèle l'existence de plusieurs cycles légendaires, rattachés à des centres géographiques différents, et originellement indépendants. Pour nous aider dans la reconstitution des *folk-lore* locaux, nous possédons heureusement des documents d'une grande importance: ce sont les fragments des *Fudoki* 風土記, « Descriptions des provinces », composés dans le courant du VIII^e siècle, conformément à un ordre donné par l'impératrice Gemmyô en 713. L'intérêt de ces *Fudoki* est surtout d'ordre historique et géographique: mais ils contiennent aussi un grand nombre de légendes locales dont la connaissance est nécessaire à l'intelligence de la mythologie japonaise. A ce point de vue, l'*Izumo fudoki* 出雲風土記 (733), le seul du reste qui nous soit parvenu

(1) Ibid., t. I, p. 256.

(2) Tr. du *Kojiki*, introduction, pp. XLV sqq. Nous retrouverons plus loin les *Fudoki*.

intégralement, est le plus riche de tous. C'est dans le *Tango fudoki* 丹後風土記 que se trouve la célèbre histoire du pêcheur Urashima 浦島, le Rip van Winckle japonais. Les principales légendes des *Fudoki* ont été traduites par M. Florenz en appendice à sa *Japanische Mythologie* (1).

Les ouvrages que nous venons d'énumérer constituent à peu près toutes les sources originales que nous ayons sur le Shintô primitif. Cependant on peut signaler encore deux ouvrages de seconde main, qui ont joui longtemps d'une grande célébrité.

Le *Tensho* 天書 est une histoire chronologique du Japon depuis les Dieux jusqu'à l'année 645 du règne de Kwôgyoku 皇極, faite surtout au point de vue des événements intéressant la religion nationale. Son auteur est Fujiwara no Hamanari 藤原濱成 (723-790), arrière-petit-fils de Kamatari. Le *Tensho*, qui comprend dix livres, a été imprimé dans le *Shintô sôsho* (t. IV et VII) : son intérêt est médiocre, car il ne semble guère fait que d'extraits du *Nihongi*. Il se pourrait même que le texte que nous possédons fût entièrement apocryphe, et je ne le mentionne que pour mémoire.

Le *Shintô taii* 神道大意, « Sens profond du Shintoïsme », ou *Banjin kigen* 萬神起元, « Origine de tous les Dieux », quoique plus récent, est beaucoup plus précieux. Pendant tout le moyen âge, et même jusqu'à l'apparition de l'école des wagakusha, les études shintôïques restèrent le monopole à peu près exclusif de la famille Urabe 卜部. C'est à elle qu'on doit d'avoir conservé la plupart des anciens textes ; et nous sommes redevables aussi à plusieurs de ses membres d'utiles et copieux commentaires, dont le *Shaku Nihongi* est le plus fameux. C'est enfin dans cette famille que s'élabora peu à peu une sorte de philosophie secrète du Shintô ou, si l'on veut, que prit naissance une secte particulière, encore mal étudiée, le *Yuiitsu Shintô* 唯一神道, qui prétend élucider les mythes nationaux à la lumière des idées philosophiques chinoises et même des doctrines bouddhiques. Il nous en est parvenu un bref exposé, dû à Urabe Kanenao 卜部兼直, qui l'avait composé pour l'empereur Go-Daigo 後醍醐 (1319-1339) : c'est le *Shintô taii*. Il est écrit en japonais mêlé de chinois, mais les désinences et postpositions y sont figurées par des *man'yôgana*. Yoshikawa Koretari 吉川惟足, un savant qui avait été initié aux doctrines du Yuiitsu, a rédigé en 1669 un commentaire de cet ouvrage, intitulé *Shintô taii kôdan* 神道大意講談, qui a été imprimé dans le *Shintô sôsho* (t. I). L'importance du *Shintô taii* tient à ce qu'il nous permet, non pas assurément de mieux connaître les caractères primitifs du Shintô, mais tout au contraire de mesurer les transformations profondes qu'avait subies peu à peu l'interprétation de la religion nationale sous l'influence d'idées d'origine étrangère, dans la famille même qui en avait la garde.

(1) Pp. 232-308.

Hirata Atsutane n'a pas composé, à l'exemple de son maître Motoori, d'édition à proprement parler des anciens textes mythologiques; mais il est l'auteur d'une série d'ouvrages célèbres, qui en sont à la fois le résumé et le commentaire, et dont l'érudition, sinon la langue, ne le cède point à celle du *Kojiki den*. Le *Koshi seibun* 古史成文, écrit en 1812 (3 vol.), est une histoire des générations divines, rédigée dans le style archaïque du *Kojiki*, et fondée sur les récits du *Kojiki*, du *Jinduiki*, du *Kogoshûi*, des *Fudoki*, etc., mais sans discussion critique d'aucune sorte. L'intention de Hirata était de poursuivre ce travail jusqu'à la mort de Suiko: mais la partie mythologique est la seule qu'il ait écrite ou du moins publiée. Le *Seibun* est divisé en 165 articles ou chapitres. Il est du reste moins important par lui-même que par les volumineux ouvrages de prolégomènes et de commentaires dont il est accompagné. Le *Koshi chô* 古史徴, qui se compose de 11 volumes, est, comme son titre l'indique, une étude sur les sources du *Koshi seibun*, lequel était appelé d'abord simplement *Koshi*. Dans les cinq premiers livres, écrits en 1819, ou *Kaidaiki* 開題記, Hirata examine successivement, au point de vue de leur autorité et de leur importance, les différents ouvrages sur lesquels le *Seibun* est fondé; dans les six derniers, écrits dès 1812, il expose en détail les raisons pour lesquelles il a fixé comme il l'a fait le texte du *Seibun*, dans les cas où ses sources n'étaient pas d'accord. Enfin le *Koshi den* 古史傳 est un commentaire article par article du *Seibun*; la publication n'en est pas encore achevée, mais les 31 livres, divisés en 33 volumes, déjà parus couvrent les 150 premiers articles du *Seibun*.

II. — Le Shintô n'est pas seulement une mythologie et un légendaire: il est aussi un culte, avec ses temples, son clergé, ses cérémonies, ses emblèmes, sa liturgie.

Une liste complète des temples shintoïques reconnus par l'État au commencement du x^e siècle se trouve, comme nous le verrons, dans les livres ix et x de l'*Engi shiki*: mais c'est un simple catalogue qui ne nous renseigne guère sur les circonstances de leur fondation. L'histoire des temples ne peut être écrite avec quelque précision que grâce aux mentions qu'en font les histoires officielles, le *Kojiki* et les *Fudoki*.

Nous avons conservé cependant un certain nombre de récits relatifs à la fondation et à l'histoire de quelques temples shintoïques: ils ont été recueillis dans la partie *Jingi* 神祇 du *Gunsho ruiju* et du *Zoku gunsho ruiju*. Aucun du reste ne remonte à une très haute antiquité, et leur intérêt est trop médiocre pour qu'il soit utile de les énumérer ici. Mais il est impossible en revanche de passer sous silence cinq ouvrages, connus sous le nom de *Shintô gobusho* 神道五部書, « les Cinq Livres du Shintô », qui ont joui pendant longtemps d'une grande réputation, et qui en ont assez aujourd'hui encore, pour que les éditeurs du *Kokushi taikai* aient cru devoir les imprimer dans leur collection. Ces cinq livres sont:

Ise futadokoro kwôdaijingû go-chinza shidaiki 伊勢二所皇太
神宮御鎮座次第記, « Mémorial des augustes consécrationes
[c'est-à-dire des déplacements successifs] des deux grands temples impériaux
d'Ise » ; par Abarawa no Mikoto 阿波羅波命, grand-prêtre d'Ise à
l'époque des empereurs Ankô 安康 et Yûryaku 雄略 (454-479).

Ise futadokoro kwôdaijingû go-chinza denki,..... 傳記; aurait été écrit
par le même auteur en 478, et revu par son petit-fils, le kannushi 神主
Asuka 飛鳥 en 507.

Toyouke kwôdaijingû go-chinza hongî 豐受皇太神宮御鎮
座本記, « Relation des augustes consécrationes du grand temple impérial
de Toyouke », c'est-à-dire du Gekû 外宮, l'un des deux sanctuaires d'Ise,
consacré à Toyouke-hime 豐受姬; écrit par le kannushi Asuka en 529.

Zô Ise futadokoro daijingû hôki hongî 造伊勢二所太神宮
寶基本記, « Relation des édifications précieuses des deux grands temples
d'Ise »; rédigé en 725, sans nom d'auteur. Attribué quelquefois au fameux
prêtre bouddhique Gyôgi 行基, que ses contemporains considéraient comme
un Bodhisattva.

Yamato-hime no Mikoto seiki 倭姬命世記, « Biographie de Yamato-
hime », une princesse légendaire, fille de l'empereur Suinin 垂仁 (29 B.
C. — 70 A. D.), qui devint grande-prêtresse d'Ise et vécut, dit-on, plu-
sieurs centaines d'années. Le *Seiki*, écrit par le kannushi Mike 御氣,
descendant d'Asuka, sous le règne de Temmu (673-686), fut revu en 768 par
Satsukimaro 五月麻呂.

La date invraisemblable qui est assignée aux premiers de ces ouvrages suffit
à prouver qu'ils sont apocryphes; pour le *Hôki hongî* et le *Seiki*, le doute n'est
pas davantage permis: ils contiennent en effet des citations d'ouvrages ou des
mentions de faits postérieurs de plusieurs siècles à l'époque alléguée de leur
composition. Les uns et les autres contiennent d'ailleurs un mélange singulier
d'idées bouddhiques et même taoïques avec les idées shintoïques; il y a de
bonnes raisons de croire qu'ils n'ont pas dû être rédigés avant le XII^e ou le XIII^e
siècle. Le but de cette falsification n'est pas difficile à démêler. Toyouke-hime,
la Déesse de la Nourriture, révérée au « Temple extérieur » ou Gekû, était très
inférieure en dignité à la divinité du Naikû 內宮, Amaterasu, Déesse du
Soleil; et les prêtres chargés du Gekû souffraient apparemment de cette condi-
tion d'infériorité, à laquelle ils participaient eux-mêmes vis-à-vis de leurs
confrères plus fortunés. Or l'objet manifeste des *Gobusho* est de faire cesser
cette inégalité, en identifiant, contrairement à toutes les traditions, Toyouke-
hime avec une divinité au moins aussi vénérable qu'Amaterasu elle-même,
Ama no Mi-naka-nushi Kuni-toko-tachi no Mikoto 天御中主國常

立尊 (1). Il faut donc voir dans les *Gobusho* une *pia fraus*, due sans doute à des prêtres du Gekû.

Les *Gobusho* paraissent avoir été réunis pour la première fois au milieu du XVIII^e siècle par ce prêtre d'Ise, nommé Deguchi Nobuyoshi, qui fut l'initiateur d'une secte nouvelle et dont j'ai déjà eu à citer le nom à plusieurs reprises; son édition toutefois n'a été publiée qu'en 1873 (3 vol.). Les *Gobusho* ont été réimprimés dans le *Kokushi taikai* (2). Un kannushi de Nagoya, nommé Yoshimi Yukikazu **吉見幸和**, a composé en 1736 un commentaire critique détaillé des *Gobusho*, le *Gobusho setsuben* **五部書說辨**, qui a été imprimé récemment dans le *Shintô sôsho* (vol. I à VIII).

Plus nombreux et surtout plus précis sont les textes qui nous renseignent sur l'organisation du clergé et du culte shintoïques. Le Shintô avait des relations si intimes avec la constitution même de l'État japonais qu'il resta le culte d'État privilégié à l'époque même où les Empereurs faisaient profession du bouddhisme le plus dévot. L'organisation du culte antérieurement aux grandes réformes de Taikwa ne nous est connue que par les indications éparses dans le *Kojiki*, le *Nihongi*, le *Kogoshûi*, etc. Lorsqu'au cours du VII^e siècle, on institua des ministères sur le modèle chinois, on créa aussi un bureau spécial du Shintô, organisé comme un ministère, mais indépendant de tous les autres et supérieur en dignité. Tandis qu'en effet les huit ministères (shô 省) relevaient tous du Dajôkwan **太政官**, l'administration du culte fut confiée à un kwan 官, le Jingikwan **神祇官**, qui était entièrement autonome, et que les codes et recueils d'édits mentionnent toujours le premier. Il va de soi que sous de nouveaux titres, ce furent les mêmes familles qui restèrent chargées des diverses fonctions du culte, dont les plus importantes étaient accaparées alors par les Nakatomi.

L'organisation du Jingikwan est décrite dans le *Shikiin-ryô* **職員令** du code célèbre connu sous le nom de *Taihô-ryô* **大寶令** (3). Une autre partie de ce même code, le *Jingi-ryô* **神祇令** (4), donne la liste des principales cérémonies officielles et règle brièvement leur ordonnance. Ce texte essentiel doit être complété par les édits relatifs au service divin qui nous ont été conservés

(1) Les *Gobusho* identifient ainsi Ama no Mi-naka-nushi et Kuni-toko-tachi, deux divinités qu'on ne sait trop s'il faut distinguer ou confondre en une seule, d'après les textes obscurs et contradictoires du commencement du *Nihongi*. — Quant à l'identité de ce Dieu avec Toyouke, les *Gobusho* l'établissent en rapprochant Mi-naka-nushi de Miketsu 御饌津, un nom alternatif de Toyouke!

(2) T. VII, pp. 429-507.

(3) Le *Taihô ryô*, que nous aurons à étudier plus loin, est de la 1^{re} année Taihō 701 : nous ne possédons cependant que le texte révisé en 718. In *Taiki*, t. XII, pp. 27-29.

(4) In *Taiki*, t. XII, pp. 69-73.

dans les trois recueils *Ruiju san-dai kyaku* 類聚三代格⁽¹⁾, *Ruiju fusen shô* 類聚符宣抄⁽²⁾ et *Zoku sajô shô* 續左丞抄⁽³⁾. Mais les codes (*ryô*) et les édits (*kyaku*) ne nous font connaître en quelque sorte que l'organisation administrative du Shintô : c'est par les cérémoniaux, ou *shiki* 式, que nous pouvons nous faire une idée précise du culte, des fêtes, du rituel et de la liturgie.

Le plus important de tous les cérémoniaux est l'*Engi shiki* 延喜式, achevé en 927, dont les dix premiers livres sont entièrement consacrés au culte national⁽⁴⁾. En voici la liste :

L. I et II, *Shiji-sai* 四時祭, cérémonies annuelles régulières.

L. III, *Rinji-sai* 臨時祭, cérémonies occasionnelles.

L. IV, *Ise daijingû* 伊勢太神宮, fonctions du clergé et ordonnance des cérémonies aux grands sanctuaires d'Ise.

L. V, *Saigû-ryô* 齋宮寮, et l. VI, *Sain-shi* 齋院司, cérémonies de la consécration de deux princesses de la famille impériale, l'une aux temples d'Ise (l. V), l'autre au temple de Kamo 加茂 (l. VI), et règles concernant leurs fonctions et les cérémonies auxquelles elles prennent part.

L. VII, *Senso daijô sai* 踐祚大嘗祭, fête des prémices du riz nouveau, célébrée à l'occasion de l'avènement d'un nouvel Empereur.

L. VIII, *Norito* 祝詞, texte des oraisons liturgiques récitées dans diverses cérémonies.

L. IX et X, *Shimmei-chô* ou *Jimmyô-chô* 神名帳, catalogue des temples shintoïques, divisés en grands temples (492) et petits temples (2.640), avec l'indication de la nature et de la quantité des offrandes qui y sont faites, et quelquefois du Dieu qu'on y révère.

Les *Norito* dont le texte nous a été conservé dans l'*Engi shiki* ont une particulière importance, philologique et littéraire non moins qu'historique. On appelle ainsi des oraisons prononcées à l'occasion d'une fête, et dans lesquelles l'officiant explique l'objet de la cérémonie, énumère les offrandes faites, réclame les faveurs attendues : elles ont ainsi presque toujours un double caractère dédicatoire et propitiatoire. Il arrivait souvent que des *Norito* étaient composés pour une occasion spéciale, et encore aujourd'hui la *Gazette officielle* en publie de temps en temps⁽⁵⁾ ; d'autre part, pour certaines fêtes périodiques, il était de règle de rédiger chaque fois un *Norito* entièrement nouveau. Mais, pour un

(1) L. I. In *Taiki*, t. XII, pp. 329-377.

(2) L. I. In *Taiki*, t. XII, pp. 1055-1104.

(3) In *Taiki*, t. XII, pp. 1341-1553, *passim*.

(4) In *Taiki*, t. XII, pp. 92-420.

(5) V. Satow, *Anc. Jap. Rituals*, Trans. As. Soc. Japan. t. VII, part. 2, pp. 97 sqq.

certain nombre de cérémonies, l'usage s'établit de bonne heure de fixer le texte de l'oraison prononcée. Ce sont des *Norito* de ce genre qui nous ont été conservés par l'*Engi shiki*. Bien que ces *Norito* paraissent avoir été transcrits pour la première fois au moment de la compilation de ce cérémonial, il n'est pas douteux que leur texte était arrêté déjà depuis de longues années et, pour certains au moins, depuis plusieurs siècles. Ce qui le prouve, c'est qu'à l'époque de l'*Engi shiki*, la signification de certains mots anciens n'était déjà plus comprise, et qu'on fut réduit à les figurer phonétiquement au lieu de les exprimer par des idéogrammes (1). Plusieurs, et ce sont les plus beaux (nos 1, 4, 7, 8, 10, 12, 13, 25, 27 et 28), doivent être sensiblement antérieurs, dans la forme où ils nous ont été transmis, à la rédaction même du *Kojiki*. Cependant les tentatives faites par les érudits japonais, et notamment par Kamo no Mabuchi (2), pour leur assigner une date précise, n'ont donné jusqu'ici aucun résultat définitif.

Voici la liste des 28 *Norito*. Les 27 premiers se trouvent dans l'*Engi shiki*; le dernier nous est parvenu dans un autre ouvrage :

1° *Toshigoi no matsuri* 祈年祭 ; fête propitiatoire de la moisson, célébrée au Jingikwan.

2° *Kasuga no matsuri* 春日祭 ; fête des Dieux du temple de Kasuga à Nara. Ce rituel est comparativement moderne, et ne paraît pas antérieur à l'année 859.

3° *Hirose no ô-imi no matsuri* 廣瀬大忌祭 ; fête de la déesse Wakaukano-me (probablement identique avec la Déesse de la Nourriture Toyouke-hime), célébrée à Hirose.

4° *Tatsuta no kazakamu* (ou *kaze no kami*) *no matsuri* 龍田風神祭 ; fête des deux Dieux, mâle et femelle, du Vent, révévés à Tatsuta.

5° *Hirano no matsuri* 平野祭 ; fête du sanctuaire d'Imaki 今木, dans le temple de Hirano, consacré à Yamato-dake no Mikoto.

6° *Kudo Furuaki* 久度古開 ; fête des sanctuaires de Kudo et de Furuaki, dans le temple de Hirano, respectivement consacrés à Chûai Tennô et à Nintoku Tennô. Au lieu de Furuaki, il faut probablement lire Kobe 古閉 (3). Le texte de ce *Norito* est presque identique à celui du précédent.

7° *Minatsuki no tsukinami no matsuri* 六月月次祭 ; fête du 6^e mois (originellement mensuelle), célébrée dans un grand nombre de temples, et dont la liturgie est presque identique à celle du n° 1. La même fête était aussi célébrée au 12^e mois.

(1) Dans d'autres cas, on joignit aux idéogrammes des *manyôgana* (caractères chinois pris uniquement avec leur valeur phonétique).

(2) V. Florenz, *Anc. Jap. Rituals*, Trans. As. Soc. Japan, t. xxvii, part. 1. p. 13.

(3) V. Satow, *loc. cit.*, t. ix, p. 185.

8° *Ô-tono no hogai* 大殿祭 ; fête destinée à attirer la protection des Esprits du bois et du riz sur le Palais impérial, et à commémorer l'achèvement du premier Palais du premier Empereur.

9° *Mi-kado no matsuri* 御門祭 ; service célébré devant les portes du Palais après le précédent.

10° *Minatsuki no tsugomori no ô-harae* 六月晦大祓 ; fête de la Grande Purification du dernier jour du 6^e [et du 12^e] mois. Le *Norito* de cette fête, le plus célèbre de tous, est connu sous les noms de *Ô-harae no kotoba* 大祓詞 ou de *Nakatomi no harae no kokoba* 中臣祓詞.

11° *Yamato no Fumi no Imikibe* (ou *Imiki no Tomo*) *no tachi wo tatematsuru toki no ju* 東文忌寸部獻橫刀時咒 ; invocation prononcée par les *Fumi no Imiki* du Yamato en présentant une épée à l'Empereur avant la lecture du précédent *Norito*.

12° *Hishizume no matsuri* 鎮火祭 ; fête de l'apaisement du Feu.

13° *Michiae no matsuri* 道饗祭 ; fête propitiatoire des Démons de la maladie, destinée à les écarter des chemins qui mènent à la capitale.

14° *Ô-nie* (ou *Ô-name*) *no matsuri* 大嘗祭 ; fête de la présentation à l'Empereur des prémices du riz nouveau.

15° *Mi-tama shizumuru Iwaido no matsuri* 鎮御魂齋戶祭 ; fête de l'apaisement des Esprits (Dieux et Mânes des ancêtres), célébrée dans le sanctuaire du *Jingikwan*.

16° *Norito* spécial prononcé par l'envoyé impérial au temple d'Amaterasu à Ise pour la fête du *toshigoï* (n° 1) et pour les fêtes de *tsukinami* du 6^e et du 12^e mois (n° 7).

17° *Norito* spécial prononcé par le même personnage et dans les mêmes occasions au temple de *Toyouke-hime*.

18° *Utsuki kammiso no matsuri* 四月神衣祭 ; *Norito* pour la fête de la présentation d'étoffes sacrées au temple d'Amaterasu, dans le 4^e mois.

19° *Norito* spécial prononcé par le grand-prêtre d'Ise aux fêtes de *tsukinami* du 6^e [et du 12^e] mois (nos 7 et 16).

20° *Nagatsuki kanname no matsuri* 九月神嘗祭 ; *norito* prononcé par l'envoyé impérial au temple d'Amaterasu pour la fête de la présentation à la Déesse des premiers fruits de la récolte, au 9^e mois.

21° *Norito* prononcé par le même personnage et pour la même fête au temple de *Toyouke*.

22° *Norito* prononcé par le grand-prêtre d'Ise pour la même fête.

23° *Itsuki no hime-miko wo ire-tatematsuru toki* [no kotoba] 齋内親王入奉時 [詞] ; *Norito* prononcé au moment de la consécration d'une princesse de la famille impériale aux temples d'Ise.

24° *Ô-mi-kami no miya wo utsushi-tatematsuru norito* 遷奉太神祝詞 ; *Norito* prononcé à l'occasion de la reconstruction périodique des temples d'Ise.

25° *Tataru kami wo utsushi-yaraeru* [kotoba] 遷却崇神 [詞]; *Norito* prononcé pour chasser les Démons malfaisants.

26° *Morokoshi ni tsukai wo tsukawasu toki ni mitegura tatematsuru* [kotoba] 遣唐使時奉幣 [詞]; *Norito* prononcé dans la cérémonie offertoire célébrée à l'occasion du départ des ambassadeurs envoyés en Chine.

27° *Izumo no Kuni no miyatsuko no kamu yogoto* 出雲國造神賀詞; adresse congratulatoire prononcée devant l'Empereur par le Kuni no miyatsuko d'Izumo à l'occasion de son investiture. Ce morceau n'est pas un *Norito* à proprement parler, mais un discours de félicitations de forme fixe (*Yogoto*).

28° *Nakatomi no yogoto* 中臣壽詞 ou *Ama-tsu-kami no yogoto* 天神壽詞; adresse congratulatoire prononcée par le chef des Nakatomi dans la cérémonie de l'avènement au trône ⁽¹⁾. Le texte de ce beau *Yogoto* nous a été conservé dans le *Taiki bekki* 台記別記, un ouvrage du XII^e siècle ⁽²⁾.

Les *Norito* sont naturellement écrits en pure langue japonaise, et par là ils présentent un intérêt philologique de premier ordre. Malheureusement il n'est pas aisé de reconstituer avec exactitude le texte japonais ⁽³⁾: car à part les désinences verbales, les postpositions et les mots dont le sens s'était déjà perdu, qui sont transcrits en *mañyōganā*, tout le reste est écrit en idéogrammes, dont la lecture est bien souvent hypothétique. Ce genre d'écriture avait déjà été adopté pour la transcription des proclamations impériales ou *semmyō* 命宣 par les auteurs du *Shoku Nihongi* et les annalistes qui continuèrent leur œuvre ⁽⁴⁾. Il faut ajouter enfin que la langue des *Norito* les plus anciens est d'une rare beauté: certains d'entre eux, notamment l'Oraison de la Grande Purification et l'Adresse congratulatoire des Nakatomi, sont peut-être ce qu'il y a de plus éclatant et de plus magnifique dans la prose japonaise.

Un bon texte des *Norito* a été établi par Hirata Atsutane et publié en 1858 sous le titre de *Norito shōkun* 祝詞正訓 (1 vol.). Les travaux de Kamo no Mabuchi, le *Norito kai* 祝詞解 et le *Norito kō* 祝詞考 ⁽⁵⁾, ont frayé la voie et servi de base aux commentaires modernes, qui sont fort nombreux ⁽⁶⁾ et parmi lesquels il suffira de citer le *Norito ryakkai* 祝詞略解 de Kubo

(1) Il est déjà mentionné dans le *Nihongi*, sous l'année 690. V. Florenz, *Jap. Annal.*, p. 353.

(2) Sous l'année 1142. In *Shiryō taikwan*, P. 1, t. 1, pp. 14-15.

(3) V. Satow, *loc. cit.*, t. VII, pp. 101-103.

(4) Ce système avait déjà été employé dans le *Nihongi* lui-même pour transcrire le chant de l'empereur Kensō. V. tr. Aston, t. 1, pp. 380-381.

(5) Le *Norito-kō* n'a été publié qu'en 1800 (3 vol.). Le *Norito-kai* (5 livres), qui est plus ancien, est resté manuscrit jusqu'à cette année. Les deux ouvrages viennent en effet d'être réunis dans le tome II des Œuvres complètes de Kamo no Mabuchi, *Kamo no Mabuchi zenshū* 賀茂真淵全集 (pp. 1613-1708 et 1709-1811).

(6) V. *Nihon bungakusha nempyō*, t. 1, pp. 86-87.

Sueshige (1883, 6 vol.) et le *Norito shiki kôgi* 祝詞式講義 d'Okubo Hatsuô (1894, 2 vol.) : mais le plus important de tous, le *Norito kôgi* 祝詞講義 de Suzuki Shigetane 鈴木重胤, en 17 livres et 30 volumes, est encore manuscrit. Certains *Norito* ont été l'objet de commentaires spéciaux : je me bornerai à mentionner l'*Ô-harae no kotoba goshaku* 大拔詞後釋 (1796, 2 vol.) et l'*Izumo no Kuni no miyatsuko no kamu yogoto goshaku* 出雲國造神賀後釋 (1796, 2 vol.), tous les deux par Motoori Norinaga (1). Les neuf premiers *Norito* ont été traduits en anglais par sir Ernest Satow (2), et le dixième, l'Oraison de la Grande Purification, par M. Florenz (3).

On trouve encore d'abondants détails sur le culte shintoïque dans un cérémonial antérieur à l'*Engi shiki*, le *Jôgwan gishiki*, dont j'ai déjà parlé, et dans des compilations postérieures, comme le *Saigûki* 西宮記, le *Hokuzan-shô* 北山抄, le *Kôke shidai* 江家次第, que nous retrouverons plus loin. Il existe aussi quelques ouvrages consacrés spécialement aux fêtes de certains temples : la plupart ont été réunis dans la partie *Jingi-bu* du *Gunsho ruiju* et du *Zoku gunsho ruiju*. Les plus importants sont les deux cérémoniaux des deux temples d'Ise rédigés en 804, par ordre impérial, sous la direction du grand-prêtre Ô-Nakatomi no Matsugu 大中臣眞繼. On y trouve la description des cérémonies célébrées à ces temples, des rites de leur reconstruction périodique, des fonctions des prêtres qui leur sont attachés, des domaines et des rizières dont ils tirent leurs revenus. Celui qui traite du Naiku (*Kwôdaijingû gishiki-chô* 皇太神宮儀式帳) a eu pour auteurs principaux Arakida Kiminari 荒木田公成 et Isobe Konawa 磯部小繼 ; celui qui traite du Gekû (*Toyoge-gû gishiki-chô* 止由氣宮儀式帳) est l'œuvre de ce Satsukimaro, à qui l'on attribue la recension du *Yamato-hime seiki* (4).

Tous les textes relatifs aux temples et au culte shintoïques ont été réunis et classés dans les quatre énormes volumes du *Jingi-bu* 神祇部 du *Koji ruien* : c'est assurément la meilleure partie de cette gigantesque compilation. Le premier volume est consacré aux généralités, aux différentes espèces de Dieux et de temples, à leurs dénominations et à la fête du Daijô-sai (Ônie no matsuri) ; le second aux autres fêtes shintoïques, aux objets du culte, à la divination, aux sectes, au clergé, etc... ; les deux derniers enfin aux principaux sanctuaires du Japon, en commençant par les temples d'Ise et de Kamo.

(1) Ils ont été réimprimés dans le *Motoori zenshû*, t. v, pp. 407-494 et 495-539.

(2) *Anc. Japan. Rituals*, Trans. As. Soc. of Japan, t. vii, part. 2, pp. 95-126 ; ib., part. 4, pp. 409-455 ; t. ix, part. 2, pp. 183-211.

(3) *Ibidem*, *ibid.*, t. xxvii, part. 1, pp. 1-112. M. Florenz a également traduit le 12^e *Norito* et des fragments de quelques autres dans sa *Geschichte der japanischen Litteratur*, pp. 43 sqq. Signalons encore que l'Oraison de la Grande Purification a été étudiée, au point de vue des idées juridiques, par M. H. Weipert : *Das Shintô-Gebet der grossen Reinigung*, Mitth. der deutsch. Gesellsch. Ostasiens, t. vi, part. 58, pp. 365-375.

(4) Ces deux cérémoniaux forment les deux premiers livres du *Gunsho ruiju*.

PREMIÈRE ÉTUDE SUR LES SOURCES ANNAMITES DE L'HISTOIRE D'ANNAM

PAR MM. L. CADIÈRE, *Missionnaire apostolique*,
ET PAUL PELLIIOT, *Professeur à l'École française d'Extrême-Orient*.

INTRODUCTION

Les livres historiques sont rares en pays annamite : le climat et les guerres ont concouru à les détruire. Non pas qu'il n'y ait dans les villes des échoppes de libraires, mais on n'y trouve guère que des éditions chinoises ou annamites des classiques et des poètes chinois, ou bien des œuvres de littérature légère en caractères chinois ou en *chữ-nôm*. Les uns sont nécessaires pour la préparation des examens, les autres satisfont depuis des siècles les besoins intellectuels du peuple ; leur demande constante en assure et en renouvelle sans cesse la production. La littérature historique est au contraire restée l'apanage exclusif d'une classe cultivée peu nombreuse. L'imprimerie n'a jamais pris au Tonkin et en Annam le magnifique essor qui vaut non seulement à la Chine et au Japon, mais même à la Corée, une si abondante bibliographie (1). Quelques œuvres annamites ont eu une édition, tirée à peu d'exemplaires ; la plupart sont restées manuscrites, et l'humidité, les insectes, l'incendie, les troubles en ont eu vite raison. Nulle part on n'a vu le patrimoine intellectuel d'un peuple fondre avec une telle rapidité. C'est en Chine qu'on a retrouvé les deux plus anciens ouvrages historiques annamites qui nous soient parvenus (2). Des écrits des siècles passés il ne survit que peu de chose ; certaines œuvres nées d'hier n'existent plus que par fragments.

Les souverains de la dynastie actuelle n'étaient cependant pas indifférents aux lettres. Des princes comme Minh-mạng, Thiệu-trị, Tự-dức comptent parmi les plus cultivés de leur race. A laisser de côté les volumineuses éditions

(1) Un des souverains Lê lit au XVIII^e siècle une tentative pour faire prospérer l'imprimerie annamite en prohibant les éditions chinoises ; mais il ne semble pas avoir le moins du monde réussi ; cf. Trương-vinh-Kỷ, *Cours d'histoire annamite*, t. II, p. 170.

(2) Ce sont le 安南志畧 *An nam chi lược* et le 越史畧 *Việt sử lược* ; cf. *infra*, pp. 621-626.

de leurs poésies (1), ou les grands dictionnaires par rimes qu'on ne perd guère à ce qui soient restés manuscrits (2), il faut savoir gré à Gia-long d'avoir fait établir une géographie détaillée de l'Empire (3), et à ses successeurs d'avoir donné leurs soins à des œuvres historiques comme le *Cang mục* (4) ou à un répertoire administratif comme le *Đại nam hội điển* (5). Surtout nous leur devons de pouvoir encore consulter nombre d'ouvrages dont sans eux nous ne

(1) Il n'y a pas de poésies de Gia-long. Par contre, le Bureau des Annales ou 史館 Sù-quán, à Hué, conserve des exemplaires imprimés des volumineux recueils de prose et de poésie laissés par Minh-mạng, Thiệu-trị et Tự-dức; les recueils de Tự-dức offrent cette particularité d'avoir été imprimés, assez mal d'ailleurs, avec des caractères mobiles métalliques achetés en Chine.

(2) La dynastie actuelle a fait exécuter deux de ces compilations, imitées du *P'ei wen yun fou* chinois. La première est intitulée 紹治文規 *Thiệu trị văn qui*; il y en a un exemplaire manuscrit au Sù-quán en 380 volumes et un autre au Nội-các qui compte actuellement 416 volumes; ce dernier exemplaire est peut-être incomplet; un calcul très approximatif basé sur vingt volumes donnerait pour l'ensemble plus de 16 millions de caractères. L'ouvrage fut compilé à la suite d'un ordre impérial de 1845, où Thiệu-trị regrettait les lacunes du *P'ei wen yun fou*; en 1848, Tự-dức, sur la présentation d'un volume à titre de spécimen, ordonna de presser activement la compilation; en 1857, un exemplaire en 424 volumes fut transmis aux appartements royaux; il en sortit en 1866 pour entrer au Nội-các, et l'empereur ordonna de commencer l'impression aussitôt que la gravure du *Đại nam hội điển* serait terminée. Le coût de l'impression effraya sans doute, et l'ordre impérial ne fut jamais exécuté. Le principe de classement est le même que dans le *P'ei wen yun fou*. Les additions proviennent surtout de ce qu'on a inséré dans le *Thiệu trị văn qui* un grand nombre de caractères qui étaient entièrement omis dans l'ouvrage chinois. C'est ainsi que sous la rime 東 *tong*, le *P'ei wei yun fou* ne donne que 174 caractères; le *Thiệu trị văn qui* en a au contraire 724: mais la plupart des caractères nouvellement insérés sont pratiquement inusités; ils sont énumérés avec leur rime et leur sens sans aucune expression double dans laquelle ils entrent, et, alors que, sur les sept volumes de la rime 東 *dông*, six sont occupés par 183 caractères, le septième à lui seul n'en renferme pas moins de 541. Le *Thiệu trị văn qui* n'offre guère d'utilité pratique. Il en est à peu près de même du 欽定韻海 *Khâm định vận hải*; compilé vers le même temps que le *Thiệu trị văn qui*, il fut achevé et remis au trône en 1854; cet exemplaire remis au trône, en 386 volumes, entra au Nội-các en 1866. Les anciens catalogues du Nội-các parlent également d'un exemplaire en 689 volumes, sans date d'entrée, qui a disparu du dernier inventaire. Le principe semble avoir été de ne donner qu'un exemple pour chaque expression. Les emprunts au *P'ei wen yun fou* sont indiqués par 韻府 韻-phủ, ceux au *Thiệu trị văn qui*, alors en cours de compilation, par 文規 文-quy; enfin les mots 增補 tăng-bổ précèdent les additions des compilateurs. En dehors des 對語 đối-ngữ et des 摘句 trích-cú qui se trouvent également dans les premiers volumes du *P'ei wen yun fou*, l'addition la plus pratique est celle du 備考 bi-khảo, où sont énumérées les expressions dont le caractère en question forme, non plus le second, mais le premier élément, et que le dictionnaire donne ailleurs, sous la rime de leur second caractère. L'existence de dictionnaires spéciaux comme le 駢字類編 *P'ien tseu lei pien* diminue sans la supprimer l'utilité d'un pareil index.

(3) Cf. *infra*, n° 115.

(4) Cf. *infra*, p. 639 et n° 94. Minh-mạng avait également fait compiler et imprimer, sur le modèle des publications similaires chinoises, un énorme ouvrage sur ses luttes au Bình-thuận, en Cochinchine et au Cambodge; cf. *infra*, n° 91.

(5) Cf. *infra*, n° 92.

connaîtrions plus que les titres. Depuis le règne de Minh-mạng en effet, on a constitué au Grand Secrétariat (內閣 Nội-các) une importante bibliothèque appelée 聚奎書院 Tụ-khuê-thơ-viện. Des agents ont acquis en Chine même un riche fonds chinois; en Annam, les achats, les dons ont réuni peu à peu au Palais tout ce qui subsistait des œuvres anciennes.

De ces œuvres anciennes, il est bien difficile de dresser la liste; je n'ai connaissance de l'existence actuelle d'aucune bibliographie indigène. Les œuvres historiques annamites qui nous sont parvenues sont de simples annales; elles n'ont pas, comme les histoires canoniques chinoises, ces monographies sur les sciences, les arts, les lettres, le commerce, qui donnent le tableau de la vie économique et intellectuelle du peuple chinois sous chacune de ses dynasties. Si l'œuvre a été achevée, il faut sans doute faire exception pour le 大越通史 *Đại việt thông sử* ⁽¹⁾ de Lê-qui-Đôn (1749) qui, conçu sur le plan de l'*Histoire des Song*, devait comprendre un 藝文志 *Nghê-văn-chí*, « Tableau de la littérature ». Malheureusement le *Đại việt thông sử* n'existe plus à Huê que par fragments, et dans ces fragments ne se trouve aucune des monographies. Vraisemblablement dans la première moitié du XIX^e siècle, un certain 潘輝注 Phan-huy-Chú compila un 歷朝憲章類志 *Lịch triều hiến chương loại chí* ⁽²⁾, uniquement composé d'importantes monographies parmi lesquelles se trouvait un « Tableau de la littérature » (文籍志 *văn-tích-chí*); mais dans le précieux exemplaire de cet ouvrage qui se trouve au Nội-các, ce chapitre manque précisément, et nous sommes réduits à une citation qui en est faite dans le *Cang mục* et où sont énumérés un certain nombre d'ouvrages antérieurs à la dynastie des Lê (c'est-à-dire à 1418) ⁽³⁾; comme le *Cang mục*

(1) Cf. *infra*, p. 13 et n° 45.

(2) Cf. *infra*, n° 98.

(3) En 1418 en 1419, l'empereur chinois Yong-lo, sous la dépendance de qui l'Annam était alors placé, ordonna de rechercher tous les livres d'origine annamite et de les envoyer à Nankin; en 1419 il fit répandre en Annam les classiques, les « quatre livres » et la somme philosophique 性理大全 *Sing lí ta ts'uan* qui venait d'être achevée; il ordonna en outre de faire abondamment circuler les œuvres bouddhiques. C'est à ce propos que les compilateurs du *Cang mục* (XIII, 4) citent le passage de Phan-huy-Chú sur les ouvrages annamites antérieurs à 1418, et je ne crois pas inutile de reproduire cette liste ici : 1° 刑書 *Hình thư*, « Livre des châtiments », de 李太宗 Li Thái-tôn (qui régna de 1028 à 1054), 3 ch.; 2° 國朝通禮 *Quốc triều thông lễ*, « Rituel de la dynastie actuelle », par 陳太宗 Trần Thái-tôn (qui régna de 1225 à 1258), 10 ch.; 3° 刑律 *Hình luật*, « Lois pénales », par le même, 1 ch.; 4° 建中常禮 *Kiến trung thường lễ*, « Rituel de la période *kiên-trung* (1225-1231) », par le même, 10 ch.; 5° 課虛集 *Khóa hư tập*, par le même, 1 ch.; 6° 御詩 *Ngự thi*, « Poésies impériales », par le même, 1 ch.; 7° 貽後錄 *Di hậu lục*, par (陳) 聖宗 (Trần) Thánh-tôn (qui régna de 1258 à 1278) (sur cet ouvrage, cf. *Cang mục*, ch. VII, p. 16, année 1274), 2 ch.; 8° 箕裘錄 *Cơ câu lục*, par le même, 1 ch.; 9° 詩集 *Thi tập*, « Poésies », par le même, 1 ch.; 10° 陳朝大典 *Trần triều đại điển*, « Statuts (?)

a été compilé dans la seconde moitié du XIX^e siècle, on voit que la disparition de ce chapitre bibliographique est toute récente.

La guerre d'Annam, la prise de Huê sont pour quelque chose dans ces pertes des dernières années ; mais il faut également en rendre responsables les autorités annamites elles-mêmes. Les livres sont mal classés, les noms estropiés ; les œuvres chinoises sont mêlées aux œuvres annamites ; et cette confusion n'est pas tant déplorable en elle-même que comme un indice du peu d'intérêt que la Cour porte aujourd'hui à ces questions. Le goût de l'ancienne

de la dynastie Trần », par (陳) 裕宗 (Trần) Dũ-tôn (qui régna de 1341 à 1369), 2 ch. ; 11^o 興實錄 *Hưng thật lục*, par (陳) 仁宗 (Trần) Nhơn-tôn (qui régna de 1278 à 1293), 2 ch. ; 12^o 詩集 *Thi tập*, « Poésies », par le même, 2 ch. ; 13^o 詩集 *Thi tập*, « Poésies », par (陳) 明宗 (Trần) Minh-tôn (qui régna de 1314 à 1329), 1 ch. ; 14^o 水雲隨筆 *Thủy vân tùy bút*, par (陳) 英宗 (Trần) Anh-tôn (qui régna de 1293 à 1314), 2 ch. ; 15^o 葆和殿餘筆 *Bảo hòa diên dư bút*, par (陳) 藝宗 (Trần) Nghệ-tôn (qui régna de 1370 à 1372), 8 ch. (cet ouvrage fut composé en 1383, alors que Nghệ-tôn avait abdiqué le trône, mais gardait presque tout le pouvoir : cf. *Đại việt sử kí toàn thư*, éd. jap., VIII, 4^{ro}) ; 16^o 詩集 *Thi tập*, « Poésies », par le même, 1 ch. ; 17^o 兵家要畧 *Binh gia yêu lược*, par le 興道王 Hưng-đạo-vương 陳國峻 Trần-quốc-Tuần (seconde moitié du XIII^e siècle), 1 部 *bộ* ; son ouvrage est cité dans le *Đại việt sử kí toàn thư*, VI, 7^{ro}, sous le titre de 兵家妙理要畧書 *Binh gia diệu lý yêu lược thư*. ; 18^o 萬劫秘傳 *Vạn kiếp bí truyền*, par le même, 1 部 ; (Vạn-kiệp était le nom d'un village de la province de Bắc-ninh ; sur les luttes des Annamites et des Chinois à Vạn-kiệp en 1284-1285, cf. *Cang mục*, VII, 31 sqq.) ; 19^o 四書說約 *Tứ thư thuyết ước*, par 朱文貞 Chu-văn-Trinh, 1 部 ; 20^o 樵隱詩 *Tiểu ẩn thi*, par le même, 1 集 *tập* ; 21^o 峯樓集 *Sâm lâu tập*, par le 威文王 Oai-văn-vương 陳國遂 Trần-quốc-Toại, 1 ch. ; 22^o 樂道集 *Lạc đạo tập*, par le 昭明王 Chiêu-minh-vương 陳光啓 Trần-quang-khai, 1 ch. (cf. *Cang mục*, années 1271 et sqq.), ch. VII, pp. 13 sqq., et surtout *Toàn thư*, VI, 2^{vo}) ; 23^o 冰壺玉壑集 *Băng hồ ngọc hác tập*, par le 司徒 Tu-dó 陳元且 Trần-nguyên-Đán, 1 ch. ; 24^o 介軒詩集 *Giới hiền thi tập*, par 阮忠彥 Nguyễn-trung-Nhiên, 1 ch. ; 25^o 峽石集 *Hạp thạch tập*, par 范師孟 Phạm-sư-Mạnh, 1 ch. ; 26^o 菊堂遺草 *Cúc đàng di thảo* par 陳元璣 Trần-nguyên-Thọ, 2 ch. ; 27^o 討閒效藝 *Thảo nhàn hiệu tân*, par 胡宗鷲 Hồ-tôn-Tộc (le texte a 尊 *tôn* au lieu de 宗 *tôn*, mais c'est parce que 宗 *tôn* est taboué ; le nom de l'auteur est connu par ailleurs ; cf. *infra*, p. 9 et n^o 142 ; cf. également le *Toàn thư*, éd. jap., VIII, 5^{vo}), 1 ch. ; 28^o 越南世志 *Việt nam thế chí*, par le même, 1 部 ; 29^o 越史綱目 *Việt sử cương mục*, par le même, 1 部 ; 30^o 大越史記 *Đại việt sử kí*, par 黎文休 Lê-văn-Hưu, 30 ch. ; 31^o 蕊溪詩集 *Nhuỵ Khê thi tập*, par 阮飛卿 Nguyễn-phi-Khánh, 1 ch. ; 32^o 披砂集 *Phi sa tập*, par 韓詮 Hàn Thuyên, 1 ch. ; 33^o 越甸幽靈集 *Việt diện u linh tập*, par 李濟川 Li-tê-Xuyên. De tous ces ouvrages, le seul qui figure actuellement au catalogue du Nội-các est le *Giới hiền thi tập* (n^o 24) en 1 volume ; c'est un recueil de poésies. Mais tous les livres ayant un intérêt historique semblent avoir disparu ; l'un d'eux au moins, le 33^e et dernier (cf. *infra*, n^o 144), existait encore à la bibliothèque de Huê il y a vingt ans ; c'était, semble-t-il, un recueil de contes et légendes historiques qui n'est porté manquant que sur le plus récent catalogue.

On remarquera que tous ces titres sont ceux d'œuvres en pur chinois ; il en sera de même de la plupart des ouvrages étudiés plus loin. Ce n'est pas cependant que dès l'époque des Trần l'Annam n'ait dû posséder une littérature en langue vulgaire. Dans le *Cang mục* (ch. VII, p. 26), il est dit qu'en 1282 un crocodile ayant apparu dans le Fleuve Rouge, on le chassa en jetant dans le fleuve un charme composé par 阮詮 Nguyễn Thuyên ; ayant ainsi imité le

science s'en va, sans que nous ayons jusqu'à présent rien su mettre à sa place.

Il est donc grand temps de procéder à l'inventaire de ce qui peut encore rester de l'ancienne littérature historique de l'Annam. L'idée et l'exécution du premier travail que nous publions aujourd'hui appartiennent au P. Cadière. Mais le P. Cadière, vivant en province, n'a connu la plupart des ouvrages qu'il cite que par les passages que leur emprunte le *Cang mục*. Au cours d'un séjour que j'ai fait à Huê dans le courant de 1903, j'ai pu manier beaucoup de

célèbre Chinois 韓愈 Han Yu, Nguyễn Thuyên lui prit son nom de famille et s'appela dès lors Hân Thuyên; il est l'auteur du recueil cité plus haut sous le n° 32. Or, son nom ayant été ainsi amené dans le récit, le commentaire ajoute que Hân Thuyên « excellait à composer des poésies en langue annamite (國語詩賦), et que beaucoup de gens en firent à son imitation. C'est pourquoi dans la suite on appela 韓律 hàn-luật les poésies composées en langue annamite (國音詩). » Le 海東志畧 Hải đông chí lược (cf. *infra*, n° 109), section 儒學, dit de même que « Hân Thuyên excellait dans les poésies en langue annamite », et que « l'emploi abondant de la langue annamite dans la littérature du pays commença avec Hân Thuyên ». A l'exception du renseignement sur les hàn-luật, les mêmes informations se trouvaient déjà dans le *Đại việt sử kí toàn thư* (éd. japon., v, 24-25; cf. *infra*, p. 633). En 1306, le roi d'Annam donne une princesse annamite en mariage au roi du Champa; sur quoi beaucoup de beaux esprits, à la cour et dans les campagnes, prenant pour thème le mariage d'une princesse des Han au souverain des Hiong-nou, firent des poésies en langue annamite où ils raillaient ce mariage (朝野文人多借漢皇以昭君嫁匈奴事作國語詩詞諷刺之) (*Đại việt sử kí toàn thư*, vi, 13). Sous la même année, il est question du savant 阮土固 Nguyễn-sĩ-Cò, qui est chargé d'expliquer les cinq classiques; et le texte ajoute que Nguyễn-sĩ-Cò réussissait dans les poèmes en langue annamite; l'emploi abondant de la langue annamite dans les poèmes écrits par des Annamites commença alors (*Ibid.*, vi, 13; cf. *Cang mục*, viii, 44). Ainsi il semble bien que ce fut à la fin du XIII^e et au commencement du XIV^e siècle que se développa en Annam la littérature en langue vulgaire. Il est très probable que dès ce moment on avait inventé pour l'écrire ces caractères phonétiques dérivés des caractères chinois qu'on appelle des *chữ-nôm*. Comment se fait-il que si peu de cette littérature nous soit parvenu? Il semble qu'il faille en chercher la raison, non dans la domination éphémère des Ming au début du XV^e siècle, mais dans l'empreinte profonde que l'Annam avait gardée de ses longs siècles de sujétion chinoise jusqu'en 968. La langue des civilisateurs resta celle des genres littéraires un peu relevés; la langue vulgaire fut employée parfois dans la poésie, mais surtout dans le roman ou au théâtre. De plus les rois d'Annam avaient assez peur de l'action que les œuvres en langue vulgaire pouvaient exercer sur le peuple. Un ordre de 1718 (歷朝雜記 *Lịch triều tạp kí*, ch. II, s. a. 1718; cf. *infra*, n° 99) s'exprime ainsi: « Pour ce qui est des livres qui importent à l'éducation du siècle, on peut les répandre par l'impression. Mais récemment des auteurs de troubles ont pris les phrases vulgaires des récits en langue du pays (國音諸雜傳鄙語), et, sans distinguer ce qui pouvait de ce qui ne devait pas se faire, les ont gravés sur planches, les ont imprimés et les vendent. C'est là une chose que l'on doit défendre. Désormais, tous ceux qui dans leur famille ont des planches ou des exemplaires imprimés de livres de cette sorte doivent les remettre aux mandarins pour qu'ils les examinent et les détruisent complètement. » Il est d'ailleurs remarquable que les Annamites ne paraissent pas avoir jamais songé à fixer leur propre langue par un dictionnaire. Les seules œuvres approchantes que je connaisse, toutes deux élémentaires, sont un vocabulaire chinois annamite intitulé 日用常談 *Nhật dụng thường đàm* imprimé en 1857, et un lexique rythmé chinois-annamite composé par l'empereur Tự-đức, dont le titre est 嗣德聖製字學解義歌 *Tự đức thánh chế tự học giải nghĩa ca*, et dont les planches sont conservées au Sù-quân de Huê.

livres conservés au Nội-các et au Bureau des Annales, et en faire même copier un certain nombre pour la bibliothèque de l'École française (1). Bien que le temps m'ait manqué pour établir un catalogue définitif, dont l'achèvement est aujourd'hui remis à une date indéterminée, il a paru au P. Cadière et à moi-même qu'il valait mieux dès à présent faire profiter ses notes des renseignements supplémentaires que j'ai déjà pu recueillir. Ces additions sont mises entre crochets. J'ai pris pour règle de ne pas mentionner les ouvrages portés au catalogue très infidèle du Nội-các, quand je n'ai pas eu le loisir de les examiner personnellement.

L'étude du P. Cadière est divisée en trois parties. Dans la première il traite de l'histoire des sources historiques annamites ; la seconde contient par ordre de clefs la liste de ces sources ; dans la troisième sont énumérés, également par ordre de clefs, les auteurs mentionnés dans les parties précédentes.

P. PELLIOU

I. — HISTOIRE DES SOURCES HISTORIQUES

L'histoire des documents historiques originaux concernant le royaume d'Annam n'est guère connue que par ce qu'en apprennent ces documents eux-mêmes. Les livres historiques où j'ai principalement puisé les renseignements qui suivent sont :

Le 欽定越史通鑑綱目 *Khâm định việt sử thông giám cương mục*, « Texte et explications formant le miroir complet de l'histoire d'Annam, établis par ordre impérial ». Sur cet ouvrage, cf. *infra*, p. 639 et n° 94 ; il sera désigné sous le nom de *Cương mục*.

Le 大越史記全書 *Đại việt sử ký toàn thư*, « Livre complet des Annales du Đại Việt ». Cf. *infra*, p. 631 et n° 38. Il sera désigné sous le nom de *Toàn thư*.

Le 大越史記 *Đại việt sử ký*, « Annales du Đại Việt ». Cf. *infra*, n° 37.

Le 大南列傳前編 *Đại nam liệt truyện tiền biên*, « Section préliminaire des biographies du Đại Nam ». Cf. *infra*, p. 638 et n° 33.

Le 大南正編列傳初集 *Đại nam chính biên liệt truyện sơ tập*, « Biographies du Đại Nam, première série ». Cf. *infra*, pp. 638-639 et n° 34.

Le premier de ces ouvrages donne quelques renseignements dans le corps du texte. Les autres sont plus explicites : les préfaces qui les précèdent, signées par les historiographes des siècles passés ou de l'époque actuelle, traitent pour ainsi dire *ex-professo* de l'histoire des sources historiques annamites.

(1) Je tiens à remercier ici M. Auvergne, résident supérieur de France en Annam, et MM. les membres du Cơ-mật pour la bienveillance avec laquelle ils ont facilité mes recherches.

Le premier des historiens en date dont fassent mention les Annales est 黎文休 Lê-văn-Huru (1). L'empereur 陳太宗 Trần Thái-tôn (1225-1258) donna l'ordre à cet historiographe de publier le récit des événements accomplis depuis 趙武帝 Triệu Võ-dê (207 av. J.-C.) (2) jusqu'à 李昭皇 Li Chiêu-hoàng (1224) (3). Cet ouvrage ne fut achevé que sous 陳聖宗 Trần Thánh-tôn (1258-1278). C'est en l'année 壬申 *nhâm-thân* (1272), quinzième de la période 紹隆 *thiệu-long*, à la première lune, que l'ouvrage fut présenté à l'empereur. Il comprenait trente livres et portait le nom de 大越史記 *Đại việt sử kí*, « Annales du Đại Việt » (4). Cet ouvrage n'existe plus tel qu'il sortit des mains de Lê-văn-Huru, mais il constitue le noyau de tous les ouvrages historiques postérieurs. C'est lui que les annalistes des âges suivants vont annoter, corriger, compléter.

[Lê-văn-Huru est nommé également dans le 安南志畧 *An nam chí lược* (ch. xv, p. 6 v°, de l'éd. jap. de 1884) : « 黎休 Lê Huru (5). Plein de talents et de vertus, il fut le précepteur du 昭明王 Chiêu-minh-vương (6); on le promut à un office de justice. Il rédigea le 越志 *Việt chí*. » Le titre ici donné est d'autant plus embarrassant que quelques lignes plus haut on lit : « 陳晉 Trần Tàn. Le 大王 Đại-vương en fit son premier trésorier. Il fut ensuite promu chancelier du Hàn-lâm. Il a composé le 越志 *Việt chí*. » Đại-vương désigne l'empereur 陳太宗 Trần Thái-tôn qui, monté sur le

(1) Lê-văn-Huru était originaire de 甫里 Phủ-lí, village de la sous-préfecture de 東山 Đông-sơn, province de 清華 Thanh-hoa (c'est le 清化 Thanh-hóa actuel). Il fut reçu second au doctorat l'an *dinh-vị* (1247) de la période 天應政平 *Thiên-ưng-chính-bình* de l'empereur 陳太宗 Trần Thái-tôn. Il arriva successivement aux grades de Président du Ministère de la guerre (兵部尙書), marquis de 仁淵 Nhơn-uyên, chancelier du Hàn-lâm (翰林學士), Rédacteur des Annales du royaume (監修國史). Cf. *Đại việt sử kí*, *mục lục*, p. 10 v°.

(2) Cette date est indiquée par le *Toàn thư*, *bổn kí*, ch. x, p. 56 r°, qui donne l'année 甲午 *giáp-ngọ* (207).

(3) *Toàn thư*, préface, section 乙, p. 1 v°.

(4) *Ibid.*, *bổn kí*, ch. v, p. 33 r°; *Cang mục*, *chính biên*, ch. vii, p. 14 r°.

(5) Lê Huru est le même que Lê-văn-Huru. En effet, dans les noms annamites où le postnom est formé de deux caractères, le premier de ces deux caractères est en général regardé comme un caractère de liaison qu'on peut omettre sans inconvénient. C'est ainsi que 陳國峻 Trần-quốc-Tuàn, 陳光啓 Trần-quang-Khải du *Cung mục* annamite deviennent simplement Trần Tuàn, Trần Khải dans le *An nam chí lược*; de même on rencontre par exemple pour le nom de Gia-long les deux formes 阮福映 Nguyễn-phước-Anh et 阮映 Nguyễn Anh. C'est pourquoi dans les noms annamites, où le second caractère du postnom garde une indépendance relative qu'il n'a pas dans les noms chinois, l'usage est d'écrire ce caractère avec une majuscule, tandis que le premier se transcrit avec une minuscule.

(6) [Le Chiêu-minh-vương est ce Trần-quang-Khải dont un ouvrage a été signalé sous le n° 22 dans la note de la page 620.]

trône en 1225, abdiqua en 1258, mais ne mourut qu'en 1277. Ce Trần Tân, historiographe annamite, était donc contemporain de Lê-văn-Huru, mais nous ne savons rien sur son compte. Son nom même est incertain. L'édition de 1884 et la traduction de M. Sainson (p. 519) lisent en effet Trần Tân, mais le *Catalogue impérial* ⁽¹⁾ chinois, qui mentionne deux fois le nom dans sa notice sur le 越史畧 *Việt sử lược* ⁽²⁾, l'écrit à deux reprises 陳普 Trần Phò; il est donc presque certain que l'exemplaire du *An nam chí lược* qui servit aux bibliographes impériaux portait Trần Phò et non Trần Tân; mais les deux formes sont jusqu'à présent également inconnues.]

[L'œuvre de Lê-văn-Huru n'existant plus complète et indépendante, le plus ancien ouvrage historique annamite qui nous soit parvenu est le 安南志畧 *An nam chí lược* de 黎則 Lê Tác ⁽³⁾. Lê Tác ⁽⁴⁾ était un Annamite du Thanh-hoa, descendant de 阮敷 Nguyễn Phu (Yuan Fou), gouverneur du Tonkin sous les Tsin orientaux (317-419). En 1285, pendant la lutte entre les Mongols et l'Annam, il remplissait des fonctions de secrétaire auprès d'un neveu du souverain annamite. Ce neveu, 陳鍵 Trần Kiện, marquis de 彰憲 Chương-hiễn, fit sa soumission au général chinois 唆都 So-tou (le Sagatu de Marco Polo), qui le dirigea sur Pékin. Mais du côté de Lạng-son le convoi fut attaqué par des bandes annamites et Trần Kiện périt dans la lutte. Lê Tác emporta son cadavre et l'enterra à 丘温 Khuru-ôn ⁽⁵⁾; après quoi il se rendit auprès de l'empereur de Chine et vécut jusqu'à sa mort dans sa nouvelle patrie. C'est pendant son séjour en Chine qu'il composa sur l'Annam son précieux ouvrage historique, en vingt chapitres ⁽⁶⁾. L'*An nam chí lược*, composé au point de vue chinois par un Annamite qui en somme avait trahi

(1) [*Sseu K'ou ts'iuan chou tsong mou*, k. 66, p. 30 de l'édition de Canton en petits caractères.]

(2) [Sur cet ouvrage, cf. *infra*, pp. 625 sqq.]

(3) [*Tác* est la prononciation que donne pour le second caractère l'*Index des caractères chinois* de Phan-dức-Hòa, mais elle est peut-être basée sur la seule analogie de 則 *tác*, et je l'adopte sans conviction. Le caractère paraît manquer dans les dictionnaires Génibrel et Bonet. Certains Annamites prononcent *trác*. M. Sainson a adopté successivement en chinois les prononciations *tso* et *tsi*; le P. Couvreur écrit *tsi*, M. Giles donne *tsé*, soit *tsō* de notre transcription. Bien que cette dernière prononciation ne soit pas d'accord avec l'étymologie (la rime est 職 *tche*, ce qui devrait donner une prononciation chinoise actuelle *tsi*), c'est à elle qu'il faut, je crois, se rallier: tous les caractères où entre la phonétique 則 *tsō*, bien qu'ayant étymologiquement une voyelle *i*, sont en effet passés à *ō* (cf. les nos 11652-11658 et 11696-11698 de Giles).]

(4) [Lê Tác avait pour 字 *tư* 景高 Cảnh-cao et pour 號 *hiệu* 東山 Đông-son.]

(5) [Cf. *Toàn thư*, ch. v, pp. 27-28; *Cang mục*, ch. VII, p. 36; *An nam chí lược*, ch. XIX, p. 3; Sainson, *Mémoires sur l'Annam*, pp. 550-551.]

(6) [La date de la composition de l'ouvrage n'est pas déterminée avec certitude; la date de la préface porte une année cyclique qui ne tombe pas dans la période indiquée. Cf. Sainson, *oc. laud.*, p. 31.]

son pays, doit peut-être à cette circonstance d'avoir été conservé par les Chinois, alors qu'il est resté ignoré des historiographes annamites officiels. Au XVIII^e siècle, les bibliographes de K'ien-long ont jugé l'œuvre de Lè Tắc digne d'une notice au *Catalogue impérial* (1), mais le vingtième chapitre, ainsi d'ailleurs que la carte annoncée par la table, manquait à leur exemplaire (2). A la fin du XVIII^e siècle, l'illustre érudit 錢大昕 Ts'ien Ta-hin acquit un exemplaire auquel manquaient la carte, la fin du chapitre XIX et tout le chapitre XX ; il y joignit quelques notes qui datent de 1790. Cet exemplaire est depuis lors passé en la possession d'un Japonais nommé 岸田吟香 Ki-shida Ginkô, qui l'a édité avec des caractères mobiles en 1884 au 樂善堂 Lo-chan-t'ang de Chang-hai. Enfin en 1896, M. Sainson a publié d'après cette édition une traduction de l'*An nam chi lược* sous le titre de *Mémoires sur l'Annam* (3). Mais l'exemplaire qui a servi de base à l'édition de 1884 n'était pas seulement incomplet, mais aussi très défectueux ; il offre un certain nombre de lacunes et de caractères manifestement fautifs. Peut-être sera-t-il possible de remédier dans une certaine mesure à ces imperfections. En effet le British Museum possède un exemplaire manuscrit dont le *Catalogue* de Douglas (4) fixe hypothétiquement l'exécution à 1750 et qui serait en 20 chapitres. Que ce chiffre de 20 chapitres résulte d'un examen réel, ou qu'il ait été seulement indiqué d'après la table des matières, il n'en est pas moins urgent de collationner ce manuscrit qui a bien des chances d'être en certains endroits plus correct que le texte de 1884.]

Les 陳 Trán (1225-1413) ne firent rien publier, semble-t-il, de l'histoire de leur dynastie (5). [Toutefois, à défaut d'histoires officielles, les Chinois nous ont conservé un abrégé d'histoire annamite qui porte le nom de 越史畧 *Việt sử lược* et qui fut certainement composé par un Annamite sous cette dynastie. Cet ouvrage en trois chapitres, sans nom d'auteur, est l'objet d'une notice dans le *Catalogue impérial* chinois (6), et il a été incorporé au 守山

(1) [*Sseu k'ou ts'ian chou tsong mou*, k. 66, pp. 27-28.]

(2) [Cet exemplaire appartenait à un certain 馬裕 Ma Yu.]

(3) [Camille Sainson, *Ngann-nann-tche-luo* 安南志畧, *Mémoires sur l'Annam*, Pékin, imprimerie du Pé-t'ang, 1896, in-8°, VII-581 pp.]

(4) [R. K. Douglas, *Catalogue of chinese printed books, manuscripts and drawings in the library of the British Museum*, Londres, 1877, in-4°, p. 335.]

(5) [Il est néanmoins certain que les historiographes officiels tenaient régulièrement à jour les Annales. Sous l'année 1299, le *Toàn thư* (éd. jap., VI, 4^{vo}) nous apprend que 段汝諧 Đoan-nhữ-Hai ayant reçu un poste à la cour vit que les 實錄 *Thật lục*, « Récits véridiques », préparés par les historiographes contenaient beaucoup d'erreurs ; il les corrigea et brûla l'ancien manuscrit (觀史臣所載實錄頗有謬誤乃爲改正仍焚舊藁).]

(6) [*Sseu k'ou ts'ian chou tsong mou*, k. 66, pp. 29-32.]

閣叢書 *Cheou chan ko ts'ong chou* (1). Le premier chapitre va des origines à la chute des premiers **黎** Lê en 1109 ; les deux derniers sont consacrés à l'histoire de la dynastie suivante, qui est la dynastie de **李** Li, mais à laquelle le *Việt sử lược* donne constamment le nom de Nguyễn. La raison de cette apparente anomalie nous est fournie par un passage de l'*An nam chí lược* (trad. Sainson, p. 458) : lorsque la dynastie Trần eut pris le pouvoir (c'est-à-dire après 1225), « tous les membres de la famille Li et ceux du peuple qui portaient le même nom reçurent l'ordre de prendre à la place le nom de Nguyễn, afin de détruire les espérances du peuple ». C'est en conformité avec cet ordre que l'auteur anonyme du *Việt sử lược*, sujet des Trần, appelle Nguyễn la dynastie Li. A la fin du III^e chapitre est ajouté un simple tableau chronologique des Trần, qui se termine en mentionnant la première année **昌符** *xương-phù* (1377) de l'empereur actuel (**今王**) ; il en résulte que l'ouvrage a été composé sous le règne de **陳廢帝** Trần Phê-dê (1377-1388). Le *Việt sử lược* est particulièrement précieux pour l'histoire des Li (1109-1225) ; beaucoup des renseignements qu'il donne manquent dans les histoires officielles. Comme l'*An nam chí lược*, le *Việt sử lược* paraît être resté inconnu des historiographes annamites modernes.]

C'est **黎仁宗** Lê Nhân-tôn (1442-1459) qui entreprit de rompre le silence de l'historiographie officielle. En 1455, il donna l'ordre à **潘孚先** Phan-phu-Tiên (2) de rédiger les Annales depuis **陳太宗** Trần Thái-tôn (1225-1258) jusqu'à l'époque où les troupes des **明** Ming regagnèrent leur

(1) [Le *Cheou chan ko ts'ong chou* a été publié par **錢熙祚** Ts'ien Hi-tsou sous le règne de Tao-kouang (1821-1850), en partie avec les anciennes planches du **墨海金壺** *Mo hai kin kou* ; il en a été fait à Changhai en 1889 une réédition lithographique en petit format ; c'est d'elle que je me suis servi.]

(2) Phan-phu-Tiên, d'après le *Đại việt sử kí, mục lục*, p. 11 v^o, était originaire du village de **東鄂** Đông-ngạc, sous-préfecture de **慈廉** Từ-liêm, province de **山西** Sơn-tây. Sous **陳順宗** Trần Thuận-tôn, en 1396, il obtint le grade de **太學生** *Thái-học-sanh*. En 1429, sous le règne de **黎太祖** Lê Thái-tổ, il se présenta de nouveau aux examens **明經**, à cause sans doute du changement de dynastie. Il obtint la charge de Directeur du Bureau des Annales du royaume **知國史院**. Le *Toàn thư*, préfaces, section 乙, p. 1 v^o, lui donne le titre de Mandarin chargé de la rédaction des Annales **修史官**, et le *Cang mục*, ch. XVIII, p. 28 v^o, le titre de Docteur du Collège impérial **國子博士** (cf. Mayers, *The Chinese Government*, n^o 252). [Phan-phu-Tiên avait pour **字** *lư* **信臣** Tin-thần et pour **號** *hiệu* **默軒** Mạc-hiên. En dehors de ses travaux historiques, il avait compilé un **越音集** *Việt âm tập* (ainsi nommé par Lê-qui-Đôn) ou plus exactement **越音詩集** *Việt âm thi tập* (comme le dit le mémorial de présentation conservé dans le **皇越文選** *Hoàng việt văn tuyển*, ch. vi, p. 2), où il avait rassemblé toutes les poésies des empereurs et des fonctionnaires de la dynastie Trần et les principales du début des Lê. Je ne sais s'il s'agissait de poésies en chinois ou en chữ-nôm ; un recueil postérieur de même titre, en chữ-nôm, sera signalé plus loin sous le n^o 155. Sur Phan-phu-Tiên, cf. le ch. x du **全越詩錄** *Toàn việt thi lục* de **黎貴惇** Lê-qui-Đôn.]

pays, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la domination chinoise (1427) (1). Le *Đại Việt sử kí toàn thư* dit expressément (2) que ce fut un supplément au *Đại Việt sử kí* de Lê-văn-Huru. Le même ouvrage dit ailleurs (3) que les deux œuvres, celle de Lê-văn-Huru comme le supplément de Phan-phu-Tiên, portaient un seul et même titre, 大越史記 *Đại Việt sử kí*. La partie supplémentaire ajoutée par Phan-phu-Tiên et allant de 1225 à 1427 comprenait dix chapitres (4), qu'il faut ajouter aux trente chapitres de l'œuvre primitive de Lê-văn-Huru, et l'on obtient ainsi le nombre de chapitres dont se composait le second *Đại Việt sử kí*, allant de 趙武帝 Triệu Võ-dê (207 av. J. C.) à la fin de la domination chinoise (1427) (5).

黎聖宗 Lê Thánh-tôn (1460-1497), un des plus grands monarques annamites, ne pouvait se désintéresser des études historiques. En 1479, à la première lune (6), il donna l'ordre à 吳士連 Ngô-sĩ-Liên (7) de réviser les *Annales du Đại Việt*. Nous avons dans le *Cang mục* et surtout dans la préface que Ngô-sĩ-Liên écrivit pour l'ouvrage qu'il composa (8), de précieux renseignements soit sur la préparation, soit sur le contenu et l'étendue de cet ouvrage. Pendant la période 光順 *quang-thuận*, Lê Thánh-tôn avait donné l'ordre de rechercher les annales particulières qui pouvaient exister parmi le peuple, et avait chargé quelques lettrés de les examiner et de les mettre en ordre. « Moi aussi, dit Ngô-sĩ-Liên, lorsque je fus attaché pour la première fois au Bureau des Annales, j'ai travaillé au dépouillement de ces documents ; mais étant revenu à ce Bureau une seconde fois, je n'ai pu en prendre connaissance, car ils avaient été présentés à l'empereur et déposés dans le Pavillon de

(1) Année *dinh-vi*, 1427, selon le *Toàn thư*, *bản kỉ*, ch. x, p. 56 r°.

(2) Préfaces, section 乙, p. 1 v°.

(3) Préfaces, section 丙, p. 1 v°.

(4) Cf. *Cang mục*, ch. XVIII, p. 28 v°.

(5) J'ai en ma possession un ouvrage intitulé *Đại Việt sử kí*, allant de la dynastie des 鴻臚氏 *Hồng-hàng* jusqu'à l'an 1427, en 7 volumes. Voir la description plus bas, n° 37. Ce n'est pas l'œuvre de Lê-văn-Huru et Phan-phu-Tiên, puisqu'il renferme la préface de 黎嵩 Lê Tung écrite en 1514 et des remarques de 吳時仕 Ngô-thi-Sĩ qui vivait vers le milieu du XVIII^e siècle.

(6) Cf. *Cang-mục*, ch. XXIII, p. 28 r°.

(7) Ngô-sĩ-Liên était originaire de 祝里 *Chúc-lì*, sous-préfecture de 彰德 *Chương-dức*, province de 山南 *Sơn-nam*. En 1442, sous l'empereur 黎太宗 Lê Thái-tôn, il passa son doctorat. Il parvint au grade de Vice-président de gauche du Ministère des rites 禮部左侍郎 (*Đại Việt sử kí*, *mục lục*, p. 11 r°). Dans le *Toàn thư*, préfaces, section 丙, p. 3 r°, on donne in-extenso la préface de l'ouvrage qui fut écrite par Ngô-sĩ-Liên, et il signe assesseur non pas de gauche, mais de droite. Le même ouvrage, préfaces, section 乙, p. 1 r°, lui donne aussi le titre de Maître au Collège impérial (國子監司業 ; cf. Mayers, *The Chinese Government*, n° 249).

(8) Reproduite dans le *Toàn thư*, préfaces, section 丙, p. 3 r°.

l'Est. » C'est quelque temps avant l'an 1479 que Ngô-sĩ-Liên revint au Bureau des Annales, au moment même sans doute où Lê Thánh-tôn lui enjoignit de réviser les Annales du royaume. Ne pouvant consulter les documents dont il regrettait d'être privé, « il parcourut attentivement l'œuvre de ses deux devanciers, Lê-văn-Huru et Phan-phu-Tiên, la corrigea, la refondit, la paracheva », avoue-t-il modestement.

La préface qui ouvrait le livre est datée de l'année 1479, ce qui fait supposer que la rédaction de l'ouvrage avait été commencée quelque temps auparavant. Le nouveau travail portait le titre de 大越史記全書 *Đại việt sử kí toàn thư*, « Livre complet des Annales du Grand Việt ». L'auteur, outre la période embrassée par ses devanciers, avait traité de la période moitié historique, moitié légendaire, qui avait précédé 趙武帝 Triệu Võ-dê, et avait fait commencer son histoire à la dynastie des 鴻龐氏 Hồng-bàng. Désormais tous les recueils historiques commenceront l'histoire du Việt par les récits de cette période fabuleuse et 嗣德 Tự-dức sera le premier à en négliger une partie dans le grand ouvrage entrepris par ses ordres et sous sa direction.

Le *Đại việt sử kí toàn thư* se composait de deux parties. La première, appelée 外紀 *ngoại-kí*, « Écrits extérieurs », comprenait les événements qui s'étaient passés depuis l'époque des Hồng-bàng jusqu'aux douze 使君 *sứ-quân* de la dynastie des 吳 Ngô (967) ⁽¹⁾; elle était divisée en cinq chapitres. La seconde partie, 本紀 *bản-kí*, « Écrits principaux », allait de 丁先皇 Đinh Tiên-hoàng (968-979) à 黎太祖 Lê Thái-tổ (1428 exclusivement), et comprenait dix chapitres ⁽²⁾. Ainsi donc, à moins d'admettre que les chapitres de Ngô-sĩ-Liên étaient plus considérables que ceux de Lê-văn-Huru et de Phan-phu-Tiên, on doit considérer le *Đại việt sử kí toàn thư* comme un abrégé du *Đại việt sử kí*. Ainsi deux caractéristiques sont à retenir dans cette révision de Ngô-sĩ-Liên : il a reporté le début de l'histoire du Việt à la période légendaire des Hồng-bàng, et il a adopté la division en *ngoại-kí* et *bản-kí*, à laquelle se conformeront presque tous les historiens suivants ; la répartition même des *ngoại-kí* en cinq chapitres sera presque constamment retenue.

La préface de Ngô-sĩ-Liên nous fait connaître un autre ouvrage composé avant le *Toàn thư*, mais qui est aujourd'hui perdu. A cause de certaines imperfections, dit Ngô-sĩ-Liên, « ceux qui lisaient l'ouvrage de Lê-văn-Huru et

(1) Cette date de 967, année 丁卯 *đinh-mẹo*, est la dernière portée dans le le *ngoại-kí* de mon édition du *Toàn thư*, qui, bien que récente et complétée, remaniée par d'autres historiens, doit se conformer sur ce point à l'ouvrage de Ngô-sĩ-Liên.

(2) [La préface de Ngô-sĩ-Liên, telle qu'elle est reproduite dans l'édition japonaise du *Toàn thư* contient une note qui manque à l'édition du P. Cadière, et selon laquelle l'ouvrage était divisé comme suit : 外紀全書 *Ngọại kí toàn thư*, 5 ch. ; 本紀全書 *Bản kí toàn thư*, 9 ch. ; 黎太祖紀 *Lê Thái-tổ kí*, 1 ch. Le règne de Lê Thái-tổ (1418-1433) aurait donc été compris dans l'œuvre de Ngô-sĩ-Liên.]

de Phan-phu-Tiên ne pouvaient s'empêcher d'être choqués. Seul, le 越史綱目 *Việt sử cương mục*, « Texte et explications de l'histoire du Việt », de 胡宗騫 Hồ-tôn-Tộc ⁽¹⁾, à cause de la fidélité et de la méthode avec lesquelles les événements étaient racontés, à cause aussi du soin avec lequel l'auteur avait discuté les faits, ne gardant que ce qui méritait de l'être, seul cet ouvrage avait presque atteint la perfection désirable. Malheureusement, à la suite des guerres, l'ouvrage ne nous a pas été transmis. » Nous ne pouvons que nous associer aux regrets de l'historiographe ⁽²⁾.

Tous les princes de la dynastie des 黎 Lê s'occupèrent activement de la rédaction des Annales. En 1511, à la quatrième lune ⁽³⁾, on présenta à l'empereur 黎襄翼帝 Lê Trưng-dực-dê le 大越通鑑 *Đại việt thông giám*, « Miroir général du Grand Việt ». L'ouvrage avait été commencé sur l'ordre du roi, on ne dit pas à quelle année précise, par 武瓊 Võ Quinh ⁽⁴⁾. Il comprenait en tout vingt-six chapitres et était divisé exactement comme le *Toàn thư* : la première partie, appelée 外紀 *ngoại-kí*, allait depuis la dynastie des Hồng-bàng jusqu'aux douze *six-quân* ; la seconde, 本紀 *bản-kí*, s'étendait de Đinh Tiên-hoàng jusqu'au moment où 黎太祖 Lê Thái-tổ pacifia le royaume en chassant les troupes des Ming (1427).

L'empereur Lê Trưng-dực-dê, ayant examiné l'ouvrage, donna aussitôt l'ordre à 黎嵩 Lê Tung ⁽⁵⁾ d'écrire une sorte de résumé préliminaire, que l'on peut, à cause de son importance, considérer comme un ouvrage distinct,

(1) D'après le *Toàn thư*, ch. VIII, p. 9^{ro} et ^{vo}, Hồ-tôn-Tộc était originaire du village de 土城 Thổ-thành, préfecture de 濱州 Diên-châu, province du Nghệ-an.

(2) [L'ouvrage de Hồ-tôn-Tộc avait été compilé sous les Trần ; Hồ-tôn-Tộc vivait au XIV^e siècle ; c'est sans doute tout à la fin de ce même siècle qu'il mourut âgé de plus de 80 ans ; sur ses autres ouvrages, cf. les nos 27 et 28 de la liste donnée à la note de la page 620.]

(3) Cf. *Cương mục*, ch. XXVI, p. 11^{ro}.

(4) Võ Quinh était originaire du village de 慕澤 Mộ-trạch, sous-préfecture de 唐安 Đàng-an, province de 海陽 Hải-dương. Le *Cương mục*, ch. XXVI, p. 11^{ro}, dit qu'il fut reçu docteur l'an 戊辰 *mậu-thìn* de la période 洪德 *hồng-dức* de l'empereur 黎聖宗 Lê Thánh-tôn ; mais c'est une indication erronée, car l'année *mậu-thìn* tomberait en 1448 ou en 1508 et ne peut entrer dans la période *hồng-dức* qui va de 1470 à 1497. [Võ Quinh fut en réalité reçu le quatrième au doctorat en 1478 ; cf. à ce sujet sa notice biographique dans le 慕澤世譜 *Mộ Trạch thế phổ*]. Ses titres étaient : Président du Ministère de la guerre (兵部尙書), Maître au Collège impérial (國子監司業), Rédacteur en chef des Annales (史官都總裁). [Võ Quinh est peut-être l'auteur du 參補嶺南傳聞神異摭怪列傳錄 *Tham bổ lĩnh nam truyền văn thần dị chích quái liệt truyện lục*. Cf. *infra*, no 28.]

(5) Lê Tung s'appelait de son vrai nom 楊邦本 Dương-bang-Bản, mais à cause sans doute de services exceptionnels, il fut agrégé à la famille royale des Lê et changea de nom. Il était originaire du village de 安集 An-cừ, sous-préfecture de 青廉 Thanh-liêm, province du 山南 Sơn-nam. Il fut reçu docteur parmi les trois premiers en 1484. Ses

mais qui est imprimé en tête des éditions du *Đại Việt sử kí toàn thư* et du *Đại Việt sử kí* qui sont en ma possession. Il a pour titre, d'après le *Cang mục* (1) et les préfaces du *Toàn thư* (2), 大越通鑑總論 *Đại Việt thông giám tổng luận*, « Considérations générales sur le *Đại Việt thông giám* ». Mais dans ce même *Toàn thư* on reproduit le texte du *Tổng luận* en lui donnant pour titre 越鑑通考總論 *Việt giám thông khảo tổng luận* (3). Le *Cang mục* cite fréquemment l'œuvre de Lê Tung, mais ne précise pas la date à laquelle elle fut composée. Le *Toàn thư* dit (4) que l'ordre fut donné à Lê Tung en 1514 ; le *Tổng luận* aurait donc suivi de trois ans la rédaction du 大越通鑑 *Đại Việt thông giám* de 武瓊 Võ Quỳnh auquel il devait être associé.

Les documents ne donnent pas beaucoup de renseignements sur le 詠史詩集 *Vịnh sử thi tập*, « Collection des Annales mises en vers ». Le *Đại Việt sử kí toàn thư*, auquel j'emprunte ce titre (5), en fournit aussi un autre (6), 越鑑詠史詩集 *Việt giám vịnh sử thi tập*, que je traduis par « Collection des Annales mises en vers d'après le *Đại Việt thông giám* ». Ce titre montre qu'on avait pris le *Đại Việt thông giám* pour base de cette compilation poétique. Elle fut entreprise en 1520 sur les ordres de 黎昭宗 Lê Chiêu-tôn. Il semble donc que le *Đại Việt thông giám*, achevé en 1511, ait joui d'une certaine vogue, puisqu'on lui a adjoint une importante préface en 1514 et que quelques années plus tard on l'a mis en vers. L'auteur de ces poésies était 鄧鳴謙 Đặng-minh-Khiêm (7).

titres étaient : Président du Ministère des rites (禮部尙書), Grand Tuteur (太保, ou, selon un autre document, 少保, Vice-tuteur), Grand Secrétaire du Pavillon de l'Est (東閣大學士), Directeur de la salle d'études de l'empereur (知經筵事), comte de 敦書 Đôn-thư (et non de 敦和 Đôn-hòa, comme le dit faussement le *Đại Việt sử kí*), Rédacteur des Annales du royaume (編修國史), Mandarin chargé des libations au Collège impérial (國子監祭酒). Ces renseignements sont tirés du *Đại Việt sử kí*, préface, p. 11 v°, et du *Toàn thư*, préfaces, section 乙, p. 2 r°.

(1) Ch. xxvi, p. 11 r°.

(2) Préfaces, section 乙, p. 2 r°.

(3) [La bibliothèque de Nôi-các possède deux exemplaires manuscrits du travail de Lê Tung ; ils sont indiqués au *Catalogue*, l'un sous le titre de 越鑑通考 *Việt giám thông khảo*, l'autre sous celui de 越鑑通考總論 *Việt giám thông khảo tổng luận*, mais tous deux portent en réalité ce dernier titre.]

(4) Préfaces, section 乙, p. 2 r°.

(5) *Ibid.*, *ibid.*

(6) *Bôn-kí*, ch. xv, p. 50 r°.

(7) Đặng-minh-Khiêm était originaire de 山圍 Sơn-vi, sous-préfecture de la province de 山西 Sơn-tây. Il était Président du Ministère des rites, Rédacteur général en second des Annales (史官副都總裁), Directeur de l'École des Lettrés (知昭文館) et du Qúi-

Il faut nous transporter à près d'un siècle et demi plus tard pour trouver une nouvelle recension des Annales. Mais en revanche nous verrons dans la seconde moitié du xvii^e siècle une pléiade d'historiens qui, encouragés par les empereurs Lè devenus des sortes de rois fainéants, mettront à jour l'histoire contemporaine, tout en retouchant les ouvrages parus avant eux.

L'année 乙未 *ât-vi* (1665) de la période 景治 *cảnh-trị* (1663-1671), 范公著 Phạm-công-Trứ⁽¹⁾ signait la préface d'un nouvel ouvrage qu'il présentait à l'empereur 黎玄宗 Lê Huyén-tôn: c'était le 大越史記全書 *Đại việt sử kí toàn thư*, « Livre complet des Annales du Grand Việt », entrepris, d'après le *Cung mục*⁽²⁾, au commencement de la période *cảnh-trị*, c'est-à-dire en 1663. Un grand nombre de lettrés avaient collaboré à cette œuvre; nous ne retiendrons que le nom de 胡士揚 Hồ-sĩ-Dương qui reviendra plus loin.

L'ouvrage se composait de quatre parties: 1^o Le 大越史記外紀全書 *Đại việt sử kí ngoại kỉ toàn thư*, « Livre complet des Écrits extérieurs du *Đại việt sử kí* », qui allait des 鴻龐氏 Hồng-bàng aux douze 使君 *sứ-quân* des 吳 Ngô (967); 2^o Le 大越史記本紀全書 *Đại việt sử kí bản kỉ toàn thư*, « Livre complet des Écrits principaux du *Đại việt sử kí* », qui allait de 丁先皇 Đinh Tiên-hoàng (968) à 黎太祖 Lê Thái-tổ (1428); 3^o Le 大越史記本紀實錄 *Đại việt sử kí bản kỉ thật lục*, « Récits véridiques des Écrits principaux du *Đại việt sử kí* »⁽³⁾, qui allait de 黎太祖 Lê Thái-tổ (1428) à 黎恭皇 Lê Cung-hoàng, autrement dit 黎皇弟椿 Lê Hoàng-đệ-thung, soit jusqu'à l'avènement des 莫 Mạc (1527; en réalité, 1532); 4^o Le 大越史紀本紀續編 *Đại việt sử kí bản kỉ tục biên*, « Supplément aux Écrits principaux du *Đại việt sử kí* », allant de 黎莊宗

lâm-cuộc 季林局. Cf. *Toàn thư*, préfaces, section 乙, p. 2^{re}, et *bản-hi*, ch. xv, p. 50^{re}. Dans ce dernier passage on semblerait signaler un autre ouvrage du même auteur, puisque le texte dit qu'on lui « ordonna de composer les *Annales des diverses dynasties du Đại Việt* » (命... 撰大越歷代史記); mais l'identité des dates et l'absence de tous renseignements sur ces nouvelles *Annales* donne à penser que l'ordre en question porte bien sur la compilation du *Việt giám vịnh sử thi tập*. [Il sera question plus loin d'autres ouvrages similaires compilés au xix^e siècle.]

(1) Phạm-công-Trứ passa son doc. orat en 1628. Il fut 參從 *tham-tùng* (?), Président du Ministère de l'intérieur (吏部尙書), Grand Secrétaire du Pavillon de l'Est (東閣大學士), Vice-tuteur (少保), duc de Yên (燕郡公). La préface de Phạm-công-Trứ se trouve dans le *Toàn thư*, préfaces, section 乙, p. 2^{re} sqq. [Phạm-công-Trứ était originaire de 遼川 Liêu-xuyên du district de 唐豪 Dàng-hào; il naquit sans doute en 1602 et mourut en 1677. Cf. le 歷朝雜記 *Lịch triều tạp kí*, ch. 1, s. a. 1673, 1697, et le 海東志畧 *Hải đông chí lược*.]

(2) *Cung mục*, ch. xxxiv, p. 40^{ve}.

(3) C'est du moins le titre qu'on lit dans l'édition que je possède de cet ouvrage.

Lê Trang-tôn (1533-1540), c'est-à-dire depuis la restauration des Lê, jusqu'à 黎神宗 Lê Thần-tôn (1662).

Plusieurs remarques sont à faire au sujet de cet ouvrage. D'abord les deux premières parties portent le même titre et embrassent les mêmes périodes que l'œuvre de Ngô-sĩ-Liên. Phạm-công-Trứ avoue même que rien n'avait été changé dans la rédaction de l'œuvre de son devancier (1). C'est sans doute pour ce motif qu'il adopta comme titre général de son œuvre et aussi pour les deux premières parties les titres de Ngô-sĩ-Liên. On ne doit voir une œuvre originale de Phạm-công-Trứ que dans les deux dernières parties. Ces deux parties traitent de l'histoire des Lê, c'est-à-dire des princes de la dynastie régnante. Il faut peut-être voir dans cette dérogation aux usages qui veulent que les Annales d'une dynastie ne soient pas publiées tant que cette dynastie détient le pouvoir, l'influence des 鄭 Trịnh, qui à cette époque avaient accaparé toute l'autorité, et confinaient les rois légitimes dans leur sérail, les considérant presque comme déchus.

La période qui va de 1527 à 1532, c'est-à-dire les quelques années où aucun roi Lê ne régna, était classée dans la seconde partie, si l'on peut s'en rapporter sur ce point de détail à l'édition récente du *Đại Việt sử ký bản kỷ thật lục* que je possède. De même la quatrième partie allait jusqu'à l'année 1662 : d'après l'ordre de 黎立宗 Lê Huyén-tôn en effet, on devait s'arrêter à la période 萬慶 *van-khánh* de 黎神宗 Lê Thần-tôn ; or ce prince régna deux fois, une première fois de 1619 à 1643, une seconde fois de 1649 à 1662, et la période *van-khánh* est la dernière du second règne et ne dura que les neuf premiers mois de l'année 1662.

C'est donc en 1665 que Phạm-công-Trứ signa la préface de son ouvrage et le présenta à l'empereur. C'est dire que la préface était terminée à cette date. Lê Huyén-tôn donna aussitôt l'ordre de graver les planches et de publier le livre. Mais cette œuvre marcha lentement. Peut-être le souverain n'était-il pas satisfait du travail. En tout cas le *Cang mục* (2) nous apprend qu'en 1676, première année de la période 永治 *vĩnh-trị* (1676-1680), on n'avait pas fini de graver les planches. Sur dix parties, on en avait à peine gravé cinq ou six, nous apprend un autre document (3), et on conservait le tout dans le « Pavillon secret » (4). En conséquence, la première année 永治 *vĩnh-trị*

(1) *Toàn thư*, préfaces, section 乙, p. 4^{re} : 並依如前史臣吳士連武瓊等之所著述者. Il ne faut peut-être pas prendre ce passage trop à la lettre. Sans s'astreindre à copier exactement l'œuvre de ses devanciers, Phạm-công-Trứ a pu seulement raconter les faits comme ils l'avaient fait.

(2) Ch. XXXIV, p. 40^{re}.

(3) *Toàn thư*, préfaces, section 甲, p. 2^{re}.

(4) 秘閣 *Bi-các*, c'est-à-dire le Hàn-lâm-viện.

(1676), 黎熙宗 Lê Hi-tôn ordonna à 胡士揚 Hô-sĩ-Dương, que nous avons vu collaborer à l'œuvre de Phạm-công-Trứ, de réviser et de compléter les Annales du royaume. Mais cet historien mourut sur ces entrefaites (1).

Lê Hi-tôn donna alors l'ordre à 黎僖 Lê Hi et à 阮貴德 Nguyễn-qui-Đức de rédiger les Annales pour la période comprise entre le commencement du règne de 黎立宗 Lê Huyên-tôn (1662-1671) et la fin du règne de 黎嘉宗 Lê Gia-tôn (1672-1675), en tout treize années. Cette nouvelle partie fut appelée 續編 *Tục-biên*, « Partie supplémentaire », tout comme la quatrième partie de l'ouvrage de Phạm-công-Trứ dont au fond elle n'était qu'un nouveau chapitre. C'est donc à cela que dut se borner l'œuvre propre de Lê Hi et de Nguyễn-qui-Đức ; rien n'autorise à croire qu'ils aient remanié les parties préexistantes. La composition de cette partie nouvelle dut être laborieuse, soit à cause de l'abondance des documents, puisqu'on racontait des faits qui venaient à peine d'avoir lieu, soit à cause des difficultés amenées par le besoin de ménager de nombreuses susceptibilités. Toujours est-il que ce ne fut que la 18^e année 正和 *chính-hòa*, en 1697, que Lê Hi, Nguyễn-qui-Đức et leurs nombreux collaborateurs signèrent la préface de l'ouvrage définitif. Le roi donna aussitôt l'ordre d'en graver les planches et de le répandre parmi ses sujets (2).

(1) Le *Cang mục*, ch. xxviii, p. 33 v^o, cite un autre ouvrage de Hô-sĩ-Dương, intitulé 黎朝中興錄 *Lê triều trung hưng lục*. [Sur ce dernier ouvrage, cf. *infra*, nos 168 et 169. Hô-sĩ-Dương était originaire de 完厚 Hoàn-hậu dans la sous-préfecture de 瓊瑤 Quỳnh-lưu au Nghệ-an ; il naquit sans doute en 1621. Reçu premier à l'examen de licence en 1645, il s'y représenta sous le nom d'un autre candidat en 1648 ; mais l'irrégularité fut découverte ; il fut cassé de son rang de licencié et envoyé à l'armée. En 1651, il se présenta à nouveau pour son propre compte à la licence et fut reçu ; il passa avec succès l'examen de doctorat en 1652. En 1673, il fut envoyé en ambassade en Chine. Il mourut Président du Ministère de la guerre au 5^e mois de la 2^e année 正和 *chính-hòa* (1681), et reçut le titre posthume de Président du Ministère des finances. Sur Hô-sĩ-Dương, cf. 父靜雜記 *Nghệ tĩnh tạp kí* ; 歷朝雜記 *Lịch triều tạp kí*, ch. 1, s. a. 1673, 1681. Un Hô-sĩ-Dương est donné comme le principal compilateur du 藍山實錄 *Lam sơn thật lục* (cf. *infra*, n^o 126) ; mais, comme le *Lam sơn thật lục* a une préface impériale de 1431, il faut admettre qu'il y a là quelque erreur, ou qu'il s'agit d'un autre Hô-sĩ-Dương.]

(2) *Toàn thư*, préfaces, section 甲, p. 3 r^o. [Cf. *Lịch triều tạp kí*, ch. 1, s. a. 1697. Lê Hi était originaire de 石溪 Thạch-khê dans la sous-préfecture de 東山 Đông-sơn. Né probablement en 1646, il fut reçu au doctorat dès 1664. Après avoir passé plusieurs années à s'occuper de belles-lettres sur les bords du 西湖 Tây-hồ, il fut promu premier Vice-président du Ministère de la guerre en 1684, puis arriva aux fonctions de Président de ce ministère et fut fait comte de 萊山 Lai-sơn. Il mourut en 1702, au 7^e mois de la 23^e année *chính-hòa*, et reçut les titres posthumes de Président du Ministère de l'intérieur et de duc de Lai 萊郡公. Ces dates sont probables ; il est en effet dit à deux reprises (sous les années 1684 et 1702) que Lê Hi fut reçu docteur en 1664 à l'âge de 19 ans à la chinoise (c'est-à-dire 18 pour nous), et la date de sa réception est encore donnée une autre fois sous 1696 ; mais alors on ne voit pas comment le même ouvrage peut dire sous l'année 1702 que Lê Hi mourut cette année-là à l'âge de plus de quatre-vingts ans. Ces renseignements sont tirés du *Lịch triều tạp kí*, s. a. 1684, 1696, 1702.]

L'ouvrage avait reçu sa forme définitive. Dans les éditions successives qu'on en fera, on pourra introduire les remarques d'historiens postérieurs, retrancher ou modifier certaines parties, mais, même dans l'édition publiée de nos jours à Hué, le *Đại Việt sử kí toàn thư*, outre les préfaces des divers historiographes qui ont coopéré successivement à la rédaction et les considérations générales de Lê Tung, comprend toujours quatre parties; 1^o Le *外紀全書* *Ngoại kí toàn thư*, allant des origines à 967 de notre ère (cinq chapitres en un volume); 2^o Le *本紀全書* *Bản kỉ toàn thư*, allant de 968 à 1427 (chapitres I à IX, en 4 volumes et demi); 3^o Le *本紀實錄* *Bản kỉ thực lục*, allant de 1428 à 1532 (chapitres X à XV inclusivement, comprenant 5 volumes); 4^o Le *本紀續編* *Bản kỉ tục biên*, allant de 1533 à 1675 (chapitres XVI à XIX, en 2 volumes) (1).

Le *Đại Việt sử kí* nous donne (2) les noms de plusieurs historiographes sur les ouvrages desquels je n'ai pu trouver aucun renseignement. C'est ainsi que 阮儼 Nguyễn Nghiê-m, qui vivait dans la première moitié de XVIII^e siècle, est indiqué comme l'auteur d'un *越史備覽* *Việt sử bị lãm*, « Aperçu complet des Annales du Việt » (3). Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, le même document nomme 吳時仕 Ngô-thi-Sì, qui est l'auteur du *越史標按* *Việt sử tiêu án*, « Annotations et recherches sur les Annales du Việt » (4).

(1) Les indications relatives au nombre de chapitres et de volumes se rapportent à l'édition qui est en ma possession et qui a été tirée au Collège impérial (國子監) de Hué. Au moins pour la division des chapitres elle doit se conformer à l'édition primitive. J'ai pu me procurer plus récemment un exemplaire du même ouvrage, sortant de la même imprimerie, mais imprimé sans doute antérieurement, si l'on en juge par le bon état des planches qui ont servi à l'impression. Les chapitres sont reliés entre eux selon une toison différente. L'exemplaire est malheureusement incomplet.

(2) *Mục-lục*, p. 10 v^o.

(3) Nguyễn Nghiê-m était originaire du village de 僊田 Tiên-diên dans la sous-préfecture de 宜春 Nghi-xuân, province de Nghê-an. L'année tân-hoi (1731) de la période 永慶 vĩnh-khinh (1729-1732) de 黎帝維祜 Lê Đê-duy-phương, il fut reçu parmi les trois premiers à l'examen de doctorat; il devint Président du Ministère des finances, duc de Xuân 春郡公, Rédacteur en chef des Annales du royaume (國史總裁).

(4) [Le catalogue du Nội-các porte encore un exemplaire incomplet en trois volumes du *Việt sử tiêu án* par 吳午峯 Ngô-ngô-Phong, c'est-à-dire Ngô-thi-Sì dont Ngô Phong est une appellation; cf. à ce sujet son *跋* *bạt* daté de 1778 à la fin du *撫邊雜錄* *Phủ biên tạp lục* de Lê-qui-Dôn.] Ngô-thi-Sì était originaire du village de 左青威 Tả-thanh-oai, préfecture de Thanh-oai, province de 山南 Sơn-nam. L'année binh-tuât (1766) de la période 景興 cảnh-hưng (1740-1787), il fut reçu au doctorat dans les trois premiers. Il parvint aux emplois de Président de la cour des censeurs, d'Inspecteur de la province de Lạng-son (出督諒山鎮) et de Correcteur des Annales du royaume (國使校正). Le *Cang mục, tiên-biên*, ch. II, p. 7 r^o et ailleurs, cite des « Annales de Ngô Sĩ », 吳仕史, mais sans que je sache quel ouvrage est ainsi désigné. Ngô-thi-Sì avait en effet été chargé en 1775 de la der-

La liste des historiens des anciennes dynasties se clôt par le nom de l'illustre 黎貴惇 Lê-qui-Đôn. Nombreux sont ses ouvrages cités dans le *Cang muc*, mais malheureusement je ne les connais guère que par leurs titres. Lê-qui-Đôn était natif de 延河 Diên-hà, province de 河內 Hà-nội (1). En 1752, il fut reçu second au doctorat et il joua un grand rôle dans les événements qui signalèrent la seconde moitié du XVIII^e siècle. Les historiographes du *Cang muc*, bien que citant souvent ses ouvrages, semblent le tenir en médiocre estime comme homme politique.

[Dès 1749, Lê-qui-Đôn publiait son 大越通史 *Đại việt thông sử*. Frappé de l'insuffisance des ouvrages historiques annamites comparés aux ouvrages chinois, Lê-qui-Đôn avait voulu donner à son pays, au lieu des simples Annales qu'on avait exécutées jusqu'alors, un nouvel ouvrage sur le plan des histoires canoniques chinoises et en particulier de la plus volumineuse d'entre elles, l'*Histoire des Song*. Dans cette œuvre, l'ordre chronologique n'était suivi que pour les Annales principales (本紀 *bản-kỷ*) des empereurs, et ensuite venait à la mode chinoise toute une longue suite de monographies et de biographies. Les Annales principales allaient de la prise d'armes du fondateur des Lê, 黎利 Lê Lợi, en 1418, jusqu'à l'usurpation des 莫 Mạc en 1527. Les monographies étaient placées à la suite, puis les biographies commençant par celles de la famille impériale. Après la famille impériale étaient rangés les grands serviteurs, puis les lettrés, les femmes vertueuses, les magiciens, les flatteurs, les rebelles; l'œuvre se terminait par des notices sur les pays étrangers. Voilà

nière refonte des Annales entreprise par les Lê : « On ordonna à 阮侗 Nguyễn Hồn de réviser les Annales du royaume. Comme depuis 黎熙宗 Lê Hi-tôn (1675-1705), période 永治 *vĩnh-trị* (1676-1680), les Annales du royaume n'avaient pas été complètement rédigées, en cette même année 1775 on ordonna à 吳仕 吳 (thi-) Sĩ, 范阮攸 Phạm-nguyễn-Du, 寧遜 Ninh Tôn et 阮侗 Nguyễn Trạch de rédiger de concert ces Annales. Nguyễn Hồn, 黎貴惇 Lê-qui-Đôn et 武棉 Võ Miên devait surveiller l'œuvre. » Mais on ne sait ce qu'il advint de cette entreprise.

(1) [Lê-qui-Đôn avait pour 字 *tự* 久厚 *Cửu-hậu* et pour 號 *hiệu* 桂堂 *Quyê-dàng*. Premier à l'examen de licence, il fut classé premier à l'examen de doctorat proprement dit en 1752 et second à l'examen du Palais. Il fut longtemps attaché au Hà-nâm-viên, puis fut chargé d'une ambassade en Chine; il en revint en 1762 pour être encore employé à la Cour. Il se démit de ses fonctions en 1765, mais reentra en charge en 1767; second Vice-président du Ministère des finances en 1770, premier Vice-président du Ministère des travaux publics en 1771, chargé d'une mission d'inspection à Lạng-son en 1772, nommé marquis de 穎城 *Đĩnh-thành* en 1773, Directeur général du Bureau des Annales (總裁編修國史) en 1774, il fut chargé en 1776 d'une mission de confiance à Huê; il en revint en 1777, s'occupa de la répartition des impôts, et reentra dans la vie privée en 1781 à l'occasion de la mort de son père, survenue à l'âge de 93 ans (à la chinoise). Ces renseignements sont ceux de la biographie de Lê-qui-Đôn intitulée 延河譜記 *Diên hà phổ ký*, écrite en 1787 par un fils ou plus probablement un neveu de Lê-qui-Đôn; ils sont probables, quoiqu'on soit un peu surpris de lire par deux fois que le père de Lê-qui-Đôn avait 80 ans (à la chinoise) en 1773 et 93 en 1781.

du moins ce qui résulte de la préface et de l'avertissement par lesquels débute l'œuvre de Lê-qui-Đôn, mais il se pourrait à la rigueur qu'en publiant en 1749 sa préface, quand il était encore sans doute fort jeune, Lê-qui-Đôn n'y ait joint que la première partie de l'ouvrage annoncé, qui peut-être ne fut jamais achevé. Il subsiste en effet à la bibliothèque de Huê une copie fragmentaire du *Đại việt thông sử*, en trois volumes: le premier contient la préface, l'avertissement, et les deux premiers chapitres consacrés au règne de Lê Lợi; mais il n'y a pas de table des matières, et les deux autres volumes, consacrés aux biographies des Mạc, sont divisés en trois chapitres sans que ces chapitres soient numérotés.]

En dehors du *Đại việt thông sử*, la principale œuvre historique de Lê-qui-Đôn paraît être le *撫邊雜錄 Phủ biên tạp lục*, qui a été connu du P. Le Grand de la Liraye (1). [Mais le P. de la Liraye caractérise mal l'ouvrage en disant qu'il « nous donne l'histoire et la distinction des provinces nord, depuis le Quảng-nam, ou Tourane, jusqu'à la frontière chinoise ». En réalité, le *Phủ biên tạp lục*, en 6 chapitres, porte exclusivement sur ce qui était alors proprement le patrimoine des Nguyễn, c'est-à-dire le Quảng-nam et la province de Huê. La préface est datée de Huê, 1776, ce qui nous montre que Lê-qui-Đôn composa ce livre pendant la mission dont il fut chargé au Quảng-nam et à Huê en 1776-1777; à la fin de l'ouvrage, se trouve une postface (跋 *bạt*) de Ngô-thị-Sì.]

Le *Cang mục* cite encore d'autres ouvrages de Lê-qui-Đôn, par exemple son *見聞錄 Kiền văn lục*, « Ce que j'ai vu et entendu », qui est sans doute le même qu'on cite en d'autres passages sous le titre de *見聞小錄 Kiền văn tiểu lục*.

Lê-qui-Đôn est enfin l'auteur d'un *芸臺類語 Văn đài loại ngữ* ou « Propos divers de la Terrasse parfumée », ce qui est un nom poétique pour désigner un cabinet de travail. [Le *Văn đài loại ngữ* se trouve en manuscrit à la bibliothèque de Huê; le catalogue le porte comme incomplet, en deux volumes, mais c'est une indication erronée provenant de ce que les chapitres sont brochés en désordre; l'ouvrage est complet. Il est daté de 1773 et est divisé en neuf sections formant autant de chapitres. Ce sont des remarques de l'auteur ou des extraits d'autres ouvrages, le tout rangé par catégories. Cette œuvre témoigne de l'abondante lecture de Lê-qui-Đôn; malheureusement ce recueil que l'auteur faisait pour lui-même s'appuie surtout sur des textes chinois, et l'étude historique de l'Annam n'y trouve que rarement à glaner (2)].

(1) *Notes historiques sur la nation annamite*, p. 5.

(2) [Auteur abondant, Lê-qui-Đôn s'est exercé dans des genres divers; on conserve encore à Huê un exemplaire imprimé de son *群書考辨 Quần thư khảo biện*, composé de réflexions sur les historiens, les classiques, les philosophes. Lê-qui-Đôn avait dû composer cet ouvrage pendant son assez long séjour en Chine, car il le date à la chinoise de la 22^e année de 乾隆 K'ien-long (1757); des Chinois, des Coréens ont ajouté d'élogieuses préfaces.]

L'œuvre historique des 阮 Nguyễn est assez importante. 嘉隆 Gia-long paraît avoir peu fait sous ce rapport ; il fit du moins établir la meilleure géographie que nous ayons de son pays (cf. *infra*, n° 115). Mais 明命 Minh-mạng, la seconde année de son règne (1821), institua le Bureau des Annales 史館 et donna l'ordre de compiler le 列聖寔錄 *Liệt thánh thât lục*, « Histoire véridique des Saints Empereurs ». Cette histoire par règnes devait porter sur les princes des Nguyễn qui régnèrent en Cochinchine antérieurement à l'avènement de Gia-long (1). Mais la composition de l'ouvrage demanda plusieurs années. Ce n'est que la première année de 紹治 Thiệu-trị (1841) qu'il fut terminé et on lui donna le nom de 列聖寔錄前編 *Liệt thánh thât lục tiền biên*, c'est-à-dire « Histoire véridique des Saints Empereurs, section préliminaire » (1).

[Ces *Thât lục*, qui constituent l'histoire de chaque règne de la dynastie actuelle, ont été continués depuis lors régulièrement et imprimés. L'histoire du règne de Gia-long, intitulée 寔錄正編第壹紀 *Thât lục chính biên đệ nhất kỉ*, « Première série de la section principale des *Thât lục* », compte 60 chapitres en 60 volumes, plus un volume préliminaire. Le 寔錄正編第二紀 *Thât lục chính biên đệ nhị kỉ*, ou « Deuxième série de la section principale des *Thât lục* », consacrée à Minh-mạng, est en 220 chapitres formant 220 volumes, plus un volume préliminaire. Le catalogue du Sử-quán dit que la « Troisième série de la section principale des *Thât lục* », portant sur le règne de Thiệu-trị, est en 74 chapitres, et que la « Quatrième série de la section principale des *Thât lục* », donnant le règne de Tự-dức, comprend 71 chapitres. Le

Lê-quí-Đôn avait commenté les classiques ; le catalogue de Hué lui attribue un 書經演義 *Thơ kinh diễn nghĩa* en deux volumes. Il avait enfin compilé une collection des poésies chinoises écrites par des Annamites ; cette collection ne nous est pas parvenue au complet. La bibliothèque du Nội-các renferme un volume manuscrit de poésies compilées par Lê-quí-Đôn, et dont les têtes de chapitres portent le titre de 全越詩錄 *Toàn việt thi lục* ; mais au début de l'introduction, qui était normalement intitulée 全越詩錄例言 *Toàn việt thi lục lệ ngôn*, une main postérieure a corrigé 錄 lục en 律 luật, et c'est sous le titre ainsi altéré de l'introduction que l'ouvrage est porté au catalogue. La table des matières annonce six chapitres, donnant jusqu'à l'avènement des Lê toutes les poésies connues écrites par des Annamites et, à partir de l'avènement des Lê, les poésies impériales seules ; le volume subsistant ne contient que les chapitres I, II et III. L'introduction annonce que les poésies de la dynastie des Lê non écrites par les empereurs seront comprises dans une nouvelle série de chapitres commençant au chapitre VII ; c'est donc comme un fragment de cette suite qu'il faut considérer un autre volume isolé de la bibliothèque du Nội-các, bien classé cette fois sous son titre de *Toàn việt thi lục*, et attribué à Lê-quí-Đôn, qui contient les chapitres IX et X d'un recueil de poésies des Lê. Les notices biographiques mises en tête des poésies de chaque auteur donnent à cette compilation une certaine importance historique.]

(1) *Minh mạng chính yếu*, ch. 1, p. 34 r° ; *Đại nam chính biên liệt truyện*, préface à l'empereur, p. 2 r°. Ces *Thât lục* sont en principe tenus rigoureusement secrets pour tout autres que les historiographes impériaux.

Bureau des Annales prépare actuellement les *Thật lục* de l'empereur Đổng-khánh (1)].

En dehors de ces annales des règnes, Thiệu-trị ordonna de réunir les matériaux nécessaires pour publier une collection de biographies des grands mandarins ou autres personnages importants de la dynastie des Nguyễn. La cinquième année de 嗣德 Tự-dức (1852), au 19^e jour de la 3^e lune, une première collection fut achevée et présentée à l'empereur, qui ordonna de la publier. Elle avait pour titre 大南列傳前編 *Đại nam liệt truyện tiền biên*, « Collection de biographies du Đại Nam, section préliminaire », et se composait de six chapitres rangés sous sept rubriques : biographies des impératrices, des princes du sang, des princesses impériales, des grands mandarins, des hommes sans fonctions, des bonzes, des rebelles. Cette même année 1852, l'ouvrage fut imprimé. Il est d'une grande importance à cause des renseignements qu'il donne sur les prédécesseurs de Gia-long, alors que les Nguyễn ne régnaient que sur ce qu'on appelait jadis la Cochinchine (c'est-à-dire l'Annam actuel moins les trois provinces du Nord). L'établissement de la dynastie, ses luttes avec les 鄭 Trịnh, les révoltes de quelques membres de la famille même des Nguyễn, les guerres du nouveau royaume avec ses voisins du Sud, les Chams et les Cambodgiens, y sont relatés en détail. Au point de vue chronologique, ce recueil porte sur la même époque que le *Liệt thánh thật lục tiền biên* dont il a été question précédemment.

Sitôt ce premier recueil fini, on se mit, sur l'ordre de l'empereur, à en préparer un second qui devait donner les biographies se rapportant au règne de Gia-long. L'ouvrage est en 33 chapitres répartis entre huit rubriques : biographies des impératrices, des princes du sang et des princesses impériales, des grands mandarins, des hommes vertueux, des femmes célèbres, des usurpateurs, enfin monographies sur les pays étrangers. Mais l'ouvrage resta manuscrit pendant de longues années. Ce n'est que la première année de 咸泰 Thành-thái, le 13^e jour de la 10^e lune (5 novembre 1889), qu'à la demande des historiographes du royaume l'empereur donna l'ordre de la publier. Le titre de l'ouvrage est 大南正編列傳初集 *Đại nam chính biên liệt truyện sơ tập*, « Section principale des biographies du Đại Nam, première série ». On retrouve, dispersée dans cet ouvrage, toute l'histoire des

(1) [Dans le courant de 1903, M. Auvergne, résident supérieur en Annam, voulut bien, à la demande du P. Cadière, s'entremettre pour obtenir quelques exemplaires de la « section préliminaire ». Un peu plus tard, il décida la cour de Hué à laisser tirer un exemplaire des *Thật lục* de Gia-long et de Minh-mạng pour la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient. C'est sur cet exemplaire qu'ont été prises les indications ci-dessus pour les deux premiers règnes. Le catalogue du Sù-quân indique respectivement pour les *Thật lục* de Gia-long et Minh-mạng 62 et 222 chapitres ; ce ne peut être qu'en coupant en deux le chapitre préliminaire. Pour les règnes de Thiệu-trị et Tự-dức, je suis réduit aux indications que fournit ce catalogue.]

luttres de Gia-long contre les Tay-son ; les monographies sur les pays étrangers nous initient aux rapports du royaume de Cochinchine avec ses voisins. [Le Bureau des Annales prépare actuellement une nouvelle série de ces recueils biographiques. Les principales difficultés sont venues de l'insuffisance des renseignements fournis par les familles de Basse-Cochinchine. Pour le Tonkin, soustrait également en fait à l'administration annamite directe, l'ancien troisième régent 阮仲合 Nguyễn-trọng-Hiệp s'était chargé des enquêtes à faire sur place ; quand il est mort en 1902, son travail était presque entièrement achevé.]

La principale œuvre historique entreprise par ordre de Tự-đức a été la compilation du 欽定越史通鑑綱目 *Khâm định việt sử thông giám cương mục*, « Texte et explications formant le miroir complet de l'histoire d'Annam, établis par ordre impérial ». L'empereur ordonna d'entreprendre cet ouvrage par un édit du 15^e jour de la 12^e lune de la 8^e année de son règne (23 janvier 1856) ; 潘清簡 Phan-thanh-Giãn était président de la commission de rédaction (正總裁), ayant sous ses ordres un vice-président (副總裁), huit compilateurs (纂修), six réviseurs (考校) et huit calligraphes (謄寫). La rédaction prit trois ans, de 1856 à 1859 ; mais de plus l'ouvrage fut revu pendant tout le règne de Tự-đức, en 1871, en 1872, en 1876, en 1878. C'est seulement la première année du règne de Kiến-đức Kiền-phước (1884) qu'il fut livré à l'impression. Le *Cương mục* comprend un chapitre de préfaces et de table, puis cinq chapitres préliminaires (前編 *tiên-biên*) allant de la période des 雄王 Hùng-vương jusqu'à l'an 967 de notre ère, enfin quarante-sept chapitres de « section principale » (正編 *chính-biên*), allant de 968 à 1789. Tel qu'il est, le *Cương mục* est actuellement, grâce à son appareil critique, à ses annotations, à ses identifications de lieux, l'ouvrage le plus important qui existe sur l'ensemble de l'histoire d'Annam. Ce n'est pas cependant qu'il n'y ait quelques réserves à faire. Beaucoup de faits sont présentés en plus grand détail dans le *Toàn thư*, et des textes d'édits ou de proclamations y sont donnés, qui ont disparu de la nouvelle compilation. Surtout, à partir du xvii^e siècle, les rapports des Nguyễn avec les Lê et les Trịnh sont uniquement présentés sous le point de vue des vainqueurs, les Nguyễn. Cette remarque s'applique également aux « sections préliminaires » des *Thật lục* et aux *Liệt truyện* mentionnés plus haut. Mais les documents sur cette période sont si rares par ailleurs que l'on doit grandement se féliciter de ce que tant de matériaux nouveaux aient été depuis un demi-siècle livrés aux mains des historiens.

II. LISTE DES SOURCES HISTORIQUES

La plupart des ouvrages cités ci-après ⁽¹⁾ sont tirés de ce qu'on pourrait appeler la bibliographie du *Cương mục*. Le *Cương mục* cite en effet un grand

(1) En ne tenant pas compte de la riche moisson d'ouvrages nouveaux et précieux que M. Pelliot a faite dans les bibliothèques du Nội-các et du Sừ-quán. Les paragraphes imprimés

nombre d'ouvrages, soit composés et édités en Chine et traitant de l'histoire de Chine et incidemment de l'histoire d'Annam, soit écrits par des Annamites et uniquement consacrés à l'histoire d'Annam. Je n'indiquerai ici que les ouvrages d'origine annamite. Les ouvrages sont rangés par ordre de clefs, en tenant compte du premier caractère du titre.

Clef 1 —

1. [三台山靈蹟 *Tam thai sơn linh tích*. Deux volumes mss. du Nội-các, cousus en un seul. Le premier volume porte le titre de 靈蹟參考 *Linh tích sãm khảo*, sans nom d'auteur; le second a pour titre le titre indiqué ici pour l'ouvrage complet, avec une suscription attribuant l'ouvrage au 丹峯富士 *Đôn-phong-ngũ-sĩ 阮逸爽* Nguyễn-dật-Sảng. Recueil de légendes historiques sur le mont Tam-thai. Copié pour l'École française.]

2. [三平實錄 *Tam bình thật lục*. Un volume imprimé du Nội-các. Contient trois récits de pacification de rebelles, d'où le titre. Ces trois parties sont : 1^o 平西實錄 *Bình tây thật lục*, 2 ch., raconte la campagne menée en 1750 contre les rebelles de Sơn-tây commandés par 芳 *Phương*; 2^o 平興實錄 *Bình hưng thật lục*, 1 ch., sur la pacification de la région de Hưng-hoa en 1767-1769; 3^o 平寧實錄 *Bình ninh thật lục*, 1 ch., sur les opérations militaires de l'Annam au Tran-ninh en 1769-1770. Copié pour l'École française.]

Clef 2 |

3. 中興節義錄 *Trung hưng tiết nghĩa lục*, « Histoire des mandarins loyaux de l'époque de la fondation de la dynastie ». L'ouvrage est cité dans le *Cung mục*, ch. xxvii, p. 8^{ro}, à propos d'événements arrivés pendant la période 光紹 *quang-thiệu* du règne de Lê Chiêu-tôn, c'est-à-dire lorsque le premier Nguyễn rétablit sur le trône la dynastie des Lê chassée par les Mạc. Il est probable qu'il s'agit dans l'ouvrage de cette restauration des Lê. [Il n'est pas aisé de déterminer si cet ouvrage est foncièrement différent des nos 14 et 168, 169.]

4. [乂安人物志 *Nghê an nhơn vật chí*, « Mémoire sur les hommes célèbres du Nghê-an ». Cet ouvrage est cité dans le *Cung mục*, à propos de la 3^e année 嘉泰 *gia-thái* (1575).]

5. 乂安古蹟志 *Nghê an cổ tích chí*, « Mémoire sur les anciens souvenirs du Nghê-an ». Cet ouvrage pourrait n'être qu'un chapitre du suivant.

6. 乂安志 *Nghê an chí*, « Mémoire sur le Nghê-an ». Il y a eu beaucoup de ces monographies de provinces annamites.

7. 乂安風土記 *Nghê an phong thổ kí*, « Mémoire sur la géographie du Nghê-an ». Cité par le *Cang mục*, ch. II, p. 12 v^o.

8. [乂靜雜記 *Nghê tĩnh tạp kí*, « Notes diverses sur le Nghê-an et le Hà-tĩnh », 1 vol. mss. du Nội-các. D'après la suscription, l'auteur serait 潘和甫 Phan-hoà-Phủ et l'ouvrage aurait été revu par 潘輝澗 Phan-huy-Sảng. Copié pour l'École française.]

Clef 8 上

9. 交趾遺編 *Giao chỉ di biên*, « Traditions sur le Giao-chỉ ». [Cet ouvrage est encore porté au dernier catalogue du Nội-các, mais je n'ai pu en obtenir communication.]

Clef 9 人

10. [使交紀事 *Sứ giao kỉ sự*, « Souvenirs d'une ambassade en Annam », 1. vol. mss. du Nội-các. Cet ouvrage semble l'œuvre d'un Chinois vivant sous les Ming; cependant le nom indiqué comme celui de l'auteur par le colophon final, 阮啓 Yuan K'i ou Nguyễn Khải, appartiendrait plutôt à un Annamite. Dans le 越史黎紀纂要新編 *Việt sử lê kỉ soạn yếu tân biên*, au 2^e volume, je relève le nom d'un Nguyễn Khải, à propos d'un fait se rapportant à l'an 1600. Le mss. du Nội-các semble incomplet au début. Il commence par une citation de la préface mise par 嚴從簡 Yen Ts'ong-kien en tête du 安南來威輯畧 *Ngan nan lai wei tsi lio* en 3 chapitres (1). Dans le corps du texte, on trouve une citation sur l'Annam du 孤樹褒談 *Kou chou pao t'an* ou *Cô thọ báo đàm*, qui m'est inconnu. Le mss. n'offre pas grand intérêt; il donne cependant

(1) [Yen Ts'ong-kien, qui vivait sous les Ming, est l'auteur d'un ouvrage en 24 chapitres sur les pays étrangers, intitulé 殊域周咨錄 *Chou yu tcheou tseu lou*; il y en a eu une édition, imprimée sous les Ming, mais je n'ai jamais pu me la procurer. L'ouvrage existe dans la Bibliothèque du Cabinet impérial japonais. Sir Robert K. Douglas (*Catalogue of Chinese printed books, manuscripts and drawings in the library of the British Museum*, p. 325) mentionne, parmi les ouvrages récemment acquis par le British Museum et dont le titre seul est donné sans que leur contenu ait été examiné, un *Chou yu tcheou tseu lou* en 20 chapitres qui ne peut guère être que l'œuvre de Yen Ts'ong-kien. La bibliothèque du Nội-các à Hué possède, classée à tort parmi les œuvres annamites, une copie manuscrite des deux longs chapitres que Yen Ts'ong-kien a consacrés à l'Annam; le second de ces chapitres, qui porte sur les années 1522-1551, est fort important. Il se termine précisément par une mention du 來威輯畧 *Lai wei tsi lio*, qui est évidemment le *Ngan nan lai wei tsi lio* cité dans le *Sứ giao kỉ sự*. Yen Ts'ong-kien devait vivre vers le milieu du XVII^e siècle. Les bibliographes de K'ien-long semblent avoir négligé son ouvrage.]

quelques renseignements sur le système des examens et l'organisation administrative en Annam.]

11. [使程雜記 *Sử trình tạp kí*. Un volume mss. du Nội-các, en trois chapitres. Recueil de notes sans grand intérêt sur les régions que traversent les ambassades annamites en allant d'Annam à Pékin.]

Clef 11 人

12 [全越詩錄 *Toàn việt thi lục*. de 黎貴惇 *Lê-qui-Đôn*. Cf. *supra*, p. 636, n. 2.]

Clef 18 丿

13. 列聖寔錄前編 *Liệt thánh thật lục tiền biên*, « Histoire véridique des Saints Empereurs, Section préliminaire ». Cf. *supra*, p. 637.

14. [前黎節義錄 *Tiền lê tiết nghĩa lục*. Se trouve en mss. au Nội-các, réuni en un volume au 甘露府志 *Cam lộ phủ chí*. Le titre donné ci-dessus est celui du catalogue du Nội-các, et il me semble juste ; mais la couverture porte 前後黎節義錄 *Tiền hậu lê tiết nghĩa lục*, et la feuille de garde 前後黎忠義錄 *Tiền hậu lê trung nghĩa lục*. Au début de l'ouvrage lui-même il n'y a aucun titre général ; les diverses sections sont intitulées : 忠義錄一 *Trung nghĩa lục nhất*, 忠義錄二 *Trung nghĩa lục nhị*, 義婦 *Nghĩa phụ* et 奸臣錄 *Gian thần lục*. Au-dessous du titre de la première section, le compilateur est donné comme 阮逸爽 *Nguyễn-dật-Sảng*, originaire de la région de 丹峯 *Đan-phong* au 清華 *Thanh-hoa*. L'ouvrage est consacré aux serviteurs fidèles qui moururent pour les Lê lors de l'usurpation des Mạc, et, dans la dernière section, aux « traîtres » qui acceptèrent de servir les usurpateurs. Il y eut vraisemblablement une édition imprimée de cet ouvrage, car il y a dans la biographie de 譚慎徽 *Đàm-thận-Vi* une variante annoncée par ces mots 印本一云, « un exemplaire imprimé dit ». Le récit diffère parfois de celui des Annales officielles. Copié pour l'École française.]

Clef 19 力

15. 功業演志 *Công nghiệp diễn chí* Cité dans le *Cung mục*, ch. xxvii, p. 40^{vo}, à propos d'événements concernant les Nguyễn.

Clef 21 匕

16. [北南實錄 *Bắc nam thật lục*. Un volume mss. du Nội-các. Au-dessous du titre, cette note : 事依四平實錄. Porte sur les années 1774-1777. Copié pour l'École française.]

17. 北圻雜編 *Bắc kì tạp biên*, « Mélanges sur les provinces du Tonkin », par 汝伯仕 *Nhữ-bá-Sĩ*. [Pour un autre ouvrage du même auteur, cf. n° 137.]

18. 北圻雜錄 *Bắc kì tạp lục*, « Mélanges sur les provinces du Tonkin », par 吳高朗 *Ngô-cao-Lạng*. Cité dans le *Cung mục*, ch. xvii, p. 23 r°.

19. [北城地輿誌錄 *Bắc thành địa dư chí lục*. Trois volumes mss. du Sủ-quán; incomplet. Cet important ouvrage sur le Tonkin paraît dater des débuts du xix^e siècle. Il cite le 越甸幽靈志 *Việt diện u linh chí* (cf. n° 144), le 嶺南撫怪 *Lĩnh nam thư quái* (cf. n° 24), et d'autres ouvrages qui me sont tout à fait inconnus, comme le 本國志畧 *Bản quốc chí lược* ou le 碧漏奇過記 *Bích lậu kì quá kí*. L'ouvrage devait être en douze chapitres; les trois chapitres subsistants contiennent: 1° les ch. 1 (昇隆 *Thăng-long*) et 11 (海陽 *Hải-dương*); 2° les ch. 111 (山南上 *Sơn-nam-thượng*) et 1v (山南下 *Sơn-nam-hạ*); 3° les ch. x (安廣 *An-quảng*), xi (諒山 *Lạng-sơn*) et xii (高平 *Cao-bàng*).]

Clef 24 十

20. [南掌紀畧 *Nam chương kỉ lược*, un volume mss. du Nội-các. En 1838, des envoyés du Nam-chương (Luang-Prabang) se présentèrent au 鎮寧 *Trần-ninh*, alors dépendant du Nghệ-an. On chargea le 邢部郎中 *Hình-bộ lang-trung* 范克宅 *Phạm-khắc-Trạch* et le 禮科掌印給事中 *Lễ-khoa-chương-ân-cấp-sự-trung* 黎文實 *Lê-văn-Thật* de leur demander des renseignements sur leur pays. Ce sont ces renseignements qui sont reproduits ici. Le catalogue du Nội-các porte en outre qu'à l'ouvrage est joint un 高蠻紀畧 *Cao man kỉ lược*, « Abrégé sur le Cambodge » ; il n'en est rien. Copié pour l'École française].

Clef 28 上

21. [參補嶺南傳聞神異撫怪列傳錄 *Sâm bổ lĩnh nam truyện văn thần dị thư quái liệt truyện lục*. Trois volumes manuscrits très minces du Nội-các. Recueil de 16 légendes historiques annamites allant de la dynastie chinoise des T'ang jusqu'à la fin des 陳 Trán. Mentionne le 越甸幽靈 *Việt diện u linh* (cf. n° 144). Une main postérieure a ajouté en tête du 1^{er} volume la suscription 慕澤武瓊著, « composé par Võ Quinh, de Mộ-trạch » ; sur Võ Quinh, cf. *supra*, p. 629; je ne sais s'il y a quelque fondement à cette attribution. Copié pour l'École française].

22. [參記本傳 *Sâm kí bản truyện*. Une note mss. mise à la fin d'un des volumes du 越史續編 *Việt sử tục biên* du Nội-các, dit que le *Sâm kí bản truyện* est en 1 volume. L'ouvrage est cité dans le *Cung mục* sous

l'année 1787. Il y a au Nội-các, sous le nom de 越史 *Việt sử*, un lot de 25 volumes non classés; je n'en ai eu que sept entre les mains dont six correspondaient exactement à des chapitres du *Đại việt sử kí toàn thư* ordinaire; le septième volume au contraire portait sur la feuille de garde le titre de 黎紀纂要新編 *Lê kí soạn yều tân biên* rayé à l'encre, et, en tête de chapitre, le titre 參記本傳卷之一, « Chapitre 1 du *Sám kí bản truyện* ». Le récit commence en 1758, n'est pas très détaillé jusqu'en 1786 et donne ensuite d'importants renseignements jusqu'en 1793 (mort du dernier roi Lê à Pékin).]

Clef 30 □

23. 史 *Sử*, « Annales », par 吳仕 *Ngô Sĩ*. Sur Ngô Sĩ ou Ngô-thi-Sĩ, cf. *supra*, p. 634.

24. 名節錄 *Danh tiết lục*, « Histoire des serviteurs loyaux », par 陳驥騰 *Trần-kì-Đằng*.

25. [吳氏家譜 *Ngô thị gia phả*, « Registre généalogique de la famille Ngô ». Cité dans le *Cang mục* sous l'année 1786].

26. 嘉定通志 *Gia định thông chí*, « Description complète du Gia-dịnh ». Écrit sous le règne de Minh-mạng (1820-1841) par 鄭懷德 *Trịnh-hoài-Đức*. Traduit en français par G. Aubaret sous le titre de *Histoire et description de la Basse-Cochinchine* (Paris, Imprimerie impériale, 1863, in-8°). Le plan de la traduction diffère de celui de l'original imprimé. La réduction des dates cycliques en dates grégoriennes est presque constamment erronée.

Clef 31 □

27. 國史館前編草本 *Quốc sử quán tiền biên thảo bản*, « Manuscrit de la section préliminaire, au Bureau des Annales ». Cité dans le *Cang mục*, ch. xxvii, p. 40, à propos des premiers Nguyễn. Ce doit être le mss. du n° 13.

28. 國史實錄 *Quốc sử thật lục*. C'est la troisième partie du grand ouvrage cité sous les nos 37, 38, 39, et dont l'histoire a été racontée pp. 627-634. Voir aussi n° 89; cf. n° 47. Le titre de *Quốc sử thật lục* est donné dans le *Cang mục*, ch. xxxiv, p. 40^{vo}.

29. [國朝名臣章疏 *Quốc triều danh thần chương sớ*. Un volume mss. du Nội-các. Le *quốc-triều* s'applique aux Lê. Tous les textes reproduits (rapports, mémoriaux) portent sur la 3^e année 景興 *cảnh-hưng* (1742). Une note du mss. (延河黎家藏板) prouve qu'il y a eu une édition gravée pour la famille de l'historien Lê-qui-Đôn, si ce n'est pour lui-même.]

30. 國朝會典 *Quốc triều hội điển*, « Collection des lois de la dynastie régnante ». Cité dans le *Cang mục*, ch. xlvi, p. 33^{ro}; c'est de la dynastie Lê

qu'il s'agit. Cet ouvrage fut entrepris au commencement de la période 龍德 long-dưc (1732-1735), sur l'ordre de l'empereur Lê Thuán-tôn; il fut achevé l'an bình-thân (1776) de la période cãnh hưng. Les Nguyễn ont publié une œuvre analogue; cf. n° 92. [La bibliothèque du Nội-các possède actuellement sous le titre de 黎朝會典 *Lê triều hội điển* trois volumes mss., sans aucune introduction ni postface et qui portent successivement sur les divers ministères. Ce n'est peut-être qu'un compendium, incomplet d'ailleurs, de l'ouvrage du xvii^e siècle. Copié pour l'École française].

31. [國朝處事萬象事宜 *Quốc triều xử sự vạn tượng sự nghi*. Cet ouvrage en cinq volumes ne se trouve plus au Nội-các, mais il est encore porté à l'un des anciens catalogues remontant au plus tôt à 1884; la disparition est donc assez récente, et la rareté des documents historiques sur l'histoire du Laos rend particulièrement sensible la perte de ce gros recueil d'informations sur les derniers temps du royaume de Vien-chan. Une note de l'ancien catalogue dit que l'exemplaire du Nội-các provenait d'un achat, et qu'il fut remis par le 集賢院 Tập-hiên-viện en 1868; une autre note donne comme époque de la composition le règne de Minh-mạng (1820-1841) et comme auteur 高朗 Cao Lãng de 古藤 Cổ-dăng. Ce Cao Lãng est le même qui a composé le 歷朝雜記 *Lịch triều tạp kí* (cf. n° 99), le 黎朝歷科進士題名碑文 *Lê triều lịch khoa tân sĩ đề danh bi văn* (cf. n° 73) et le 清化輿圖事跡記 *Thanh hoá dư đồ sự tích kí* (cf. n° 106). Il ne faut pas le confondre avec 黎高朗 Lê-cao-Lãng, auteur d'un 義波易訓 *Nghĩa ba diệc huân* sur le *Yi king* et d'une collection poétique intitulée 圓齋詩集 *Viên trại thi tập*; et il est fort peu probable qu'il ait rien de commun avec le 吳高朗 Ngô-cao-Lãng qui est indiqué plus haut (n° 18), d'après le *Cang mục*, comme l'auteur d'un 北圻雜錄 *Bắc kì tạp lục*.]

Clef 32 土

32. [地志類 *Địa chí loại*. 3 vol. imprimés, sans feuille de titre. Le titre ici donné est celui qui se trouve en tête des chapitres. La suscription du 1^{er} ch. porte que l'ouvrage a été composé par le 壽昌居士 Thọ-xương-cư-sĩ 方亭 Phương Đình. Sur les tranches, 方亭地志類. Est en 5 ch., dont le premier comprend des extraits sur l'Annam tirés des ouvrages chinois; le second est consacré à la géographie de l'Annam au temps des Lê; la géographie contemporaine commence au ch. III, qui est précédé d'une préface écrite par l'auteur en 1862. L'exemplaire que j'ai vu appartenait à feu Dumoutier.]

Clef 37 大

33. 大南列傳前編 *Đại nam liệt truyện tiền biên*, « Collection de biographies du Đại Nam, section préliminaire ». Cf. *supra*, p. 638.

34. **大南正編列傳初集** *Đại nam chính biên liệt truyện sơ tập*, « Recueil de biographies du Đại Nam, section principale, première série ». Cf. *supra*, pp. 638-639.

35. [**大南國疆界彙編** *Đại nam quốc cương giới vị biên*. Petite géographie administrative du royaume d'Annam avec cartes ; compilée récemment, elle forme sept minces volumes à la bibliothèque du Nội-các. L'utilité de ce petit ouvrage est de donner les noms administratifs actuels, des préfectures et sous-préfectures, qui dans bien des cas ne sont plus ceux des géographies de la première moitié du dernier siècle. Copié pour l'École française].

36. **大越史記** *Đại việt sử kí*, « Annales du Grand Việt ». Voir *supra*, pp. 623, 627-634, l'histoire des deux ouvrages portant ce titre et composés le premier en 1272 par **黎文休** Lê-văn-Hưu, le second en 1455 par **潘孚先** Phan-phu-Tiên.

37. **大越史記** *Đại việt sử kí*, « Annales du Grand Việt » (1). L'ouvrage en ma possession est relié en 7 volumes, il a été composé au Bureau des Annales par ordre impérial, et sort des presses de l'école de Bắc-thành (**北城學堂藏板**). Il renferme les considérations préliminaires de **黎嵩** Lê Tung, mais pas au complet. Viennent ensuite 7 chapitres de **外紀** *ngoại-kí* depuis les **Hồng-bàng** (**鴻龐氏**) jusqu'à l'année 967, reliés en 2 vol. ; enfin 10 chapitres de **本紀** *bản-kí* reliés en 5 vol. et allant de 928 à 1427. Cet ouvrage contient les considérations de **吳時仕** Ngô-thi-Sì qui vivait dans la seconde moitié du XVIII^e siècle (cf. *supra*, p. 634) ; ce n'est pas l'œuvre même de Phan-phu-Tiên publiée en 1455.

38. **大越史記全書** *Đại việt sử kí toàn thư*, « Livre complet des annales du Grand Việt ». Mon exemplaire sort des presses du **國子監** Quốc-tử-giám et a été imprimé récemment. L'ouvrage a été décrit plus haut, p. 634. [Il en a été donné une réimpression en 1884 par le Japonais **引出利章** Hikida Toshiaki ; mais il se servait d'un exemplaire très défectueux, et les lacunes abondent dans son édition. Le texte n'est pas absolument celui de l'édition annamite ici indiquée par le P. Cadière.]

39. **大越史記全書** *Đại việt sử kí toàn thư*, « Livre complet des annales du Grand Việt ». Ouvrage composé par **Phạm-công-Trứ** (cf. *supra*, pp. 631-632). Le n^o précédent qui est en ma possession est peut-être le même que celui-ci. En tout cas, l'exemplaire qui est en ma possession ne paraît pas avoir été remanié sous la dynastie régnante : les princes de Huê ne sont pas

(1) Le frontispice porte en gros caractères, outre les quatre mots indiqués ci-dessus, le deux mots **前編** *tiền biên*, mais ces deux derniers mots ne sont pas répétés en tête des chapitres ni sur les marges.

désignés par leur titre impérial posthume ; leurs guerres avec les Trịnh sont à peine mentionnées, et leurs soldats y sont toujours qualifiés de « brigands » (賊). Il y a un autre ouvrage portant le même titre, publié en 1479 par 吳士連 Ngô-sĩ-Liên. Voir pp. 627-628.

40. [大越史記本紀續編 *Đại việt sử kí bản kỉ tục biên*. Voir 黎史續編 *Lê sử tục biên*, n° 164.]

41. [大越史記續編 *Đại việt sử kí tục biên*. Le catalogue du Nội-các range sous ce titre une liasse de sept volumes mss., en spécifiant que l'ouvrage est incomplet. En réalité, ces sept volumes appartiennent à trois ouvrages différents: 1° Un vol. dont la couverture rouge porte, comme celle des six autres volumes, *Đại việt sử kí tục biên*, mais qui a, en tête de la première page, *Đại việt sử kí tục biên*, et à la ligne suivante 黎皇雜紀 *Lê hoàng tạp kỉ*. Ce volume contient l'histoire des deux princes Lê 太祖高皇帝 Thái-tổ Cao-hoàng-dê et 太尊 (=宗) 文皇帝 Thái-tôn (= tông) Văn-hoàng-dê. Il n'y a ni numérotation de chapitres, ni pagination. Ces deux chapitres correspondent au ch. x et à la première moitié du ch. xi du *Đại việt sử kí toàn thư*, et les suivent de très près avec moins de détails. Le « jugement » qui termine dans le *Toàn thư* le règne de chaque prince est reproduit, ainsi que certaines notes, dont une au moins est de Võ Quỳnh. Je dirais donc que c'est là un résumé de l'histoire dynastique officielle sans certaines différences surprenantes, par exemple à la p. 1 pour l'âge auquel mourut Thái-tổ Cao-hoàng-dê (51 ans dans les annales complètes, ici 49). Il y a des fautes de copie manifestes.

— 2° Cinq vol. d'une écriture différente de celle du vol. précédent ; le premier d'entre eux porte en haut de la première page cette indication : 大越史記續編卷之十六, « ch. xvi du *Đại việt sử kí tục biên* ». Ce ch. xvi correspond bien au ch. xvi, pp. 1-8, des Annales complètes, mais il en diffère considérablement dans la rédaction et dans le choix même des faits cités ; il y a souvent désaccord entre les deux ouvrages. Dans ce volume et dans les suivants, on a les ch. xvi-xxi ; le dernier correspond au ch. xviii des Annales complètes, pp. 19-36. — 3° Un vol. qui a été faussement mis avec les six autres, en lui ajoutant leur titre. Le titre porté en fin de chapitre, 越史新編 *Việt sử tân biên*, permet de le rattacher aux deux volumes de même titre que contient la bibliothèque du Nội-các ; cf. *infra*, n° 139. Les sept volumes ici décrits ont été copiés pour l'École française.]

42. [大越地志 *Đại việt địa chí*. 2 vol. mss. du Nội-các. Géographie administrative de l'Annam avec courtes notices historiques. Sans grand intérêt.]

43. [大越歷代史總論 *Đại việt lịch đại sử tổng luận*. 1 vol. mss. du Nội-các. Tel est le titre porté sur la couverture, mais en tête de la première page, il y a 大越史記總論 *Đại việt sử kí tổng luận*. Ce bref examen de l'histoire d'Annam date de la dynastie actuelle.]

44. 大越通鑑 *Đại việt thông giám*. Voir *supra*, pp. 629-630, l'histoire et la description de l'ouvrage. On cite aussi quelquefois comme un ouvrage spécial

les considérations générales, **大越通鑑總論** *Đại việt thông giám tổng luận*, écrites par Lê Tung pour cet ouvrage (cf. *infra*, n° 121).

45. **大越通史** *Đại việt thông sử*, « Annales complètes du Grand Việt », par **黎貴惇** Lê-qui-Đôn. Sur cet ouvrage, cf. *supra*, pp. 635-636. [Il reste de cet ouvrage 3 vol. mss. au Nội-các; ils ont été copiés pour l'École française.]

46. **天南忠義錄** *Thiên nam trung nghĩa lục*, par **范丕顯** Phạm-phi-Hiến. [Les mss. relatant les difficultés historiques soulevées par la compilation du *Cang mục* (à la bibliothèque du Nội-các) mentionnent un **天南忠義寶錄** *Thiên nam trung nghĩa biểu lục*, à propos de mandarins qui furent victimes des Mạc lorsque ceux-ci forcèrent l'empereur à fuir au Thanh-hoá; ce doit être l'ouvrage dont parle le P. Cadière. Si l'auteur est bien Phạm-phi-Hiến, il faudra renoncer au rapprochement que j'étais tenté de faire entre cet ouvrage et le *Tiến lê tiệt nghĩa lục* (cf. *supra*, n° 14), puisque le compilateur de ce dernier ouvrage est probablement Nguyễn-dật-Sảng.]

47. **天南寶錄** *Thiên nam thật lục*, cité par le *Ức trai tập*, ch. v, p. 30 v°.

48. **天南餘暇集** *Thiên nam dư hạ tập*. (Cf. **洪德天南餘暇集** *Hồng đức thiên nam dư hạ tập*, n° 102).

Clef 38 女

49. [**入清日記** *Nhập thanh nhật kí*. Un vol mss. du Nội-các, réuni à tort au n° 50. C'est le récit de l'ambassade envoyée en Chine par l'empereur Tự-dức en 1868; il est signé par **黎峻** Lê Tuân, **阮思憫** Nguyễn-tư-Giãn et **黃竝** Huỳnh-Tĩnh. Copié pour l'École française.]

50. [**入西日記** *Nhập tây nhật kí*. Deux vol. mss. du Nội-các, auxquels est joint à tort le n° 55. C'est le récit de l'ambassade envoyée en France par la cour d'Annam en 1889; il est signé du prince **綿家** Miên Trưng et des mandarins **武文豹** Võ-văn-Bảo et **阮激** Nguyễn Trung. Copié pour l'École française.]

Clef 40 六

51. [**安南一統志** *An nam nhất thống chí*. 1 vol. mss. du Nội-các. Simple énumération des provinces avec leurs préfectures, sous-préfectures et le nombre de leurs villages. Semble se rapporter à la fin des Lê. Peu important.]

52. **安南志** *An nam chí* « Mémoires sur l'Annam ». Cité dans le *Cang mục*, ch. 1, p. 36, etc.

53. **安南紀要** *An nam kỉ yếu*, « Résumé de l'histoire d'Annam ». [Un ouvrage de ce nom est cité dans le *Cang mục*, sect. prélim., ch. v, p. 14, comme l'œuvre de **高熊徵** Kao Hiong-tcheng. Or Kao Hiong-tcheng est un Chinois, auteur d'un **安南志原** *An nam chí nguyên* que le catalogue du Nội-các

range à tort parmi les œuvres écrites par des Annamites. Il se pourrait que le *Ngan nan ki yao* (sino-ann. *An nam k' yêu*) fût identique au *Ngan nan tche yuan*.]

54. **安南志畧** *An nam chí lược*, « Description abrégée de l'Annam ». Cet ouvrage qui avait autrefois 20 chapitres et n'en a plus que 19, a été composé par **黎則** Lê Tác dans la première moitié du xiv^e siècle. [Sur cet ouvrage, cf. *supra*, pp. 624-625.]

55. **宣光省志** *Tuyên quang tỉnh chí*, « Description de la province de Tuyên-quang ».

56. **寔錄正編第一紀** *Thật lục chính biên đệ nhất kỉ*, « Première série de la section principale des *Thật lục* ». [Imprimé. Comprend 60 vol. et 1 vol. préliminaire; cf. *supra*, p. 637. L'École française en possède un exemplaire.]

57. **寔錄正編第二紀** *Thật lục chính biên đệ nhị kỉ*, « Deuxième série de la section principale des *Thật lục* ». [Règne de Minh-mạng. Imprimé. Comprend 220 ch. en 220 vol., plus 1 vol. prélimin. Cf. *supra*, p. 637. Un exemplaire se trouve à l'École française.]

58. [**寔錄正編第三紀** *Thật lục chính biên đệ tam kỉ*, « Troisième série de la section principale des *Thật lục* ». Règne de Thiệu-trị. Imprimé. Serait en 74 ch. selon le catalogue du Sừ-quán. Cf. *supra*, p. 637.]

59. [**寔錄正編第四紀** *Thật lục chính biên đệ tứ kỉ*, « Quatrième série de la section principale des *Thật lục* ». Règne de Tự-dức. Imprimé. Serait en 71 ch. selon le catalogue du Sừ-quán. Cf. *supra*, p. 637.]

60. **寧平冊** *Ninh bình sách*, « Documents sur la province de Ninh-binh ». Cité par le *Cang mục*, ch. 1, p. 9^{ro}.

Clef 46 山

61. [**嶺南紀事** *Lãnh nam kỉ sự*. 1 vol mss. du Nội-các. En 1 ch. La première page porte comme titre **國史紀年畧抄** *Quốc sử kỉ niên lược sa*. C'est un simple tableau chronologique des souverains annamites, compilé sous la dynastie actuelle par **胡士駟** Hồ-sĩ-Tuán.]

Clef 53 广

62. **廣平誌** *Quảng bình chí*, « Description du Quảng-binh » (1). Donne des renseignements sur l'histoire, la géographie, l'orographie, les mœurs des habitants, les restes d'anciens monuments, citadelles ou remparts, les hommes et femmes illustres du pays, le tout entremêlé d'indications sur les relais de

(1) La copie manuscrite que je possède m'a été donnée par un grand mandarin du Quảng-binh, le fameux Hoàng-kê-Viêm, grâce à l'obligeance de M. l'administrateur Gaietta.

poste, les marchés, les ponts, les produits du sol, etc., sans ordre aucun. Les renseignements sont à peu près les mêmes pour le Quảng-binh que ceux que fournit le *Gia định thông chí* pour la Basse Cochinchine. La particularité la plus intéressante de cet ouvrage est qu'il porte en titre principal 大南一統誌 *Đại nam nhất thống chí*, « Description générale du Đại Nam », ce qui donne à supposer que des monographies du même genre existaient pour chaque province et formaient une fois réunies une *Description générale* de l'Empire annamite.

Clef 54 亥

63. [延河譜記 *Diên hà phổ kí*. Un vol. mss. du Nội-các. Biographie de Lê-qui-Đôn écrite en 1787 par l'un de ses fils ou plus probablement de ses neveux (cf. *supra*, p. 635, n. 1). Copié pour l'École française.]

Clef 60 子

64. [後黎紀畧 *Hậu lê kỉ lược*, « Abrégé de l'histoire des Lê postérieurs ». Cité par le *Cang mục* pour des faits de 1760, 1774, 1786.]

65. 後黎野錄 *Hậu lê dã lục*, « Histoire non officielle des Lê postérieurs. »

66. [御製勦平南圻賊寇詩集 *Ngự chế tiêu bình nam kì tác khâu thi tập*. Un vol. imprimé du Sừ-quán. A la fin, il y a un跋 *bat* de 何宗權 Hà-tông-Quyên et 黃炯 Huinh Đông, fonctionnaires du Nội-các; ce *bat* est daté de 1835 ou des premiers jours de 1836. Il y est rappelé qu'en 1833 黎維良 Lê-duy-Luong et 農文雲 Nông-văn-Vân ont troublé le Tonkin, qu'alors 黎文儂 Lê-văn-Khôi en a profité pour troubler la Cochinchine et que le Siam, qui n'attendait que cette occasion, s'en est mêlé. L'empereur fit à ce sujet un certain nombre de poésies. Dès la pacification du 北圻 Bắc-kì (Tonkin), celles qui concernaient cette région ont été publiées à part; maintenant que le Sud est tranquille, on publie celles sur le 南圻 Nam-kì (Cochinchine). Pour chaque poésie la référence au recueil général des poésies impériales est indiquée. Ces poésies, qui vont de 1833 à 1835, sont reproduites en outre dans le 2^e chapitre de « poésies impériales » (御製詩) de la section préliminaire du 欽定勦平兩圻匪寇方略 *Khâm định tiêu bình lưỡng kì phi khâu phương lược*.]

67. [御製北巡詩集 *Ngự chế bắc tuần thi tập*. Un vol. imprimé du Sừ-quán. Poésies composées par l'empereur Thiệu-trị à l'occasion d'un voyage qu'il fit au Tonkin.]

68. [御製武功詩集 *Ngự chế võ công thi tập*. Exemplaire imprimé du Sừ-quán. Comprend 10 ch., sans doute en 10 vol., car les trois premiers,

que j'ai seuls eus entre les mains, formaient chacun un volume. Ni table ni préface. Renvoie aux recueils généraux de poésies impériales. Ces poésies à l'occasion des hauts faits de ses armées sont l'œuvre de Thiệu-trị. Les trois volumes que j'ai consultés allaient de 1841 à 1845 et portaient en sous-titre : 平定 暹羅 眞臘 方略 *Bình định xiêm la chon lap phương lược*. Etant donné la difficulté qu'il y a à obtenir dès maintenant communication des *Thật lục* de Thiệu-trị, le commentaire historique qui accompagne ces poésies peut offrir un réel intérêt.]

69. 御製越史總詠集 *Ngự chế việt sử tổng vịnh tập*. « Recueil général de poésies sur l'histoire du Việt », composées par l'empereur Tự-đức. La préface impériale est de 1874 ; l'impression est de 1877. L'ouvrage est relié en 11 volumes et comprend 10 ch., formés en tout de 212 poésies impériales. Va des origines à la fin des Lê ; chaque poésie est accompagnée d'un court commentaire historique. Il est question successivement des empereurs, des impératrices, des membres de la famille royale, des mandarins célèbres, des chefs militaires, des femmes vertueuses, des usurpateurs, des rebelles, enfin de divers faits curieux.

70. [御製銘文古器圖 *Ngự chế minh văn cổ khí đồ*. Un vol. imprimé du Sừ-quán, avec planches. L'empereur Minh-mạng fit exécuter 33 reproductions de vases chinois anciens allant des Chang aux Han, et sur chacun fit graver une inscription appropriée composée par lui-même. Le dessin et les inscriptions de ces vases composent le volume indiqué ici, et qui a été préparé par 阮文章 Nguyễn-văn-Chương et autres. Les vases ont été exécutés en 1839 ; le recueil a été publié en 1840. Plusieurs de ces vases sont conservés au tombeau de Minh-mạng.]

71. [御題名勝圖繪詩集 *Ngự đề danh thắng đồ hội thi tập*. Ex. imprimé du Sừ-quán, 16 ch. (?) en 16 vol. Bien gravé et bien tiré. Ce sont des poésies de Thiệu-trị sur des sites célèbres, dont des vues sont reproduites ici.]

Clef 61 心

72. [慕澤世譜 *Mộ Trạch thế phổ*. Un vol. mss. du Nội-các. Notices biographiques de gens de Mộ-trạch (province de Hải-dương), en particulier de 武境 Võ Quỳnh. Copié pour l'École française.]

Clef 62 戈

73. [我越皇黎朝歷科進士題名碑文 *Ngã việt hoàng lê triều lịch khoa tân sử đề danh bi văn*. 4 vol. mss. du Nội-các. C'est le recueil des stèles des Lê aujourd'hui conservées au Van-miêu de Hanoi (la « Pagode des Corbeaux »)

des Européens) et qui donnent le nom des docteurs promus sous cette dynastie. L'auteur du recueil est 高朗 Cao Lạng (H. 圓齋 Viên-trại), et les stèles donnent les promotions de 1442 à 1780. Le titre ici indiqué est celui qui est en tête du 1^{er} chapitre; la feuille de garde porte 黎朝歷科進士題名碑文 *Lê triều lịch khoa tân sĩ đề danh bi văn*, et c'est sous ce second titre que l'ouvrage est porté au catalogue du Nội-các. Copié pour l'École française. En tête du 2^e volume se trouve une page double, manifestement empruntée à un ouvrage différent, et qui porte ce titre: 清化省疆界分合名號沿革並山川景勝集記 *Thanh hoá tỉnh cương giới phân hiệp danh hiệu duyên cách tỉnh sơn xuyên cảnh thắng tập kí*, avec une suscription disant également que l'auteur est Cao Lạng, et que l'œuvre a été revue par son fils 高致 Cao Chí. Dans ce fragment, il y a une citation du 廣州記 *Kouang tcheou kí* qui est un ouvrage chinois, et une autre du 文獻輿地考 *Văn hiên dư địa khảo*, qui est, je pense, le 文獻地輿 *Văn hiên địa dư* porté au catalogue du Nội-các.]

Clef 64 手

74. 撫邊雜錄 *Phủ biên tạp lục*. 6 chapitres. Œuvre de Lê-qui-Đôn, composée en 1776; cf. *supra*, p. 636. [Il y en a un exemplaire au Nội-các et un au Sừ-quán. Copié pour l'École française.]

75. 抑齋集 *Ức trại tập*. Collection des œuvres de Ức-trại. Ức-trại est l'appellation de 阮 (ou 黎) 薦 Nguyễn (ou Lê) Trại, un des mandarins qui contribuèrent le plus à la fondation de la dynastie des Lê. L'exemplaire que je possède est relié en 3 vol.; il a été imprimé en 1868. Il se compose de six chapitres comprenant des morceaux en prose et en vers écrits par Nguyễn Trại, et à la suite sont reproduits des jugements portés sur Nguyễn Trại par divers historiographes. L'ouvrage se termine par une géographie de l'Annam composée par Nguyễn Trại lui-même (cf. *infra*, n° 150). On trouve dans ces volumes de précieux renseignements sur les luttes par lesquelles l'Annam s'affranchit de la domination chinoise des Ming et sur l'état du royaume annamite au début des Lê.

Clef 66 支

76. [故黎名臣譜 *Cô lê danh thân phổ*. Un vol. mss. du Nội-các. Biographies des familles 阮 Nguyễn et 范 Phạm au temps des Lê. Copié pour l'École française].

77. 故黎官職志 *Cô lê quan chức chí*, « Mémoire sur les grades et offices sous les anciens Lê ».

78. **故黎善政錄** *Cô lê thiện chính lục*, « Livre sur le bon gouvernement des anciens Lê ». On trouve aussi un titre un peu différent : **黎朝善政錄** *Lê triều thiện chính lục*.

79. **故黎野錄** *Cô lê dã lục*, « Récits non officiels sur les anciens Lê ». Il s'agit des Lê postérieurs.

80. **故黎邦交集** *Cô lê bang giao tập*, « Recueil de pièces sur les relations entre royaumes (sans doute entre l'Annam et la Chine), à l'époque des anciens Lê ».

Clef 67 文

81. [**文獻輿地考** *Văn hiên dư địa khảo*. Cité par le **清化省疆界分合名號沿革並山川景勝集記** *Thanh hoá tỉnh cương giới phân hiệp danh hiệu duyên cách tỉnh sơn xuyên cảnh thắng tập kí* (cf. *supra*, n° 73). C'est sans doute l'ouvrage porté au catalogue du Nội-các sous le titre de **文獻地輿** *Văn hiên địa dư*.]

Clef 69 斤

82. [**新編傳奇漫錄增補解音集註** *Tân biên truyện kì mạn lục tăng bổ giải âm tập chú*. 4 vol. imprimés du Nội-các. Souvent cité sous le titre abrégé de **傳奇漫錄** *Truyện kì mạn lục*. C'est un recueil de légendes historiques annamites. Le texte est en chinois, avec traduction en *chữ-nôm* et commentaire explicatif en chinois. La préface, non signée, fait savoir que l'auteur est **阮嶼** Nguyễn Dư, dont le père fut reçu docteur en 1496. Cette préface cite le **翦燈新話** *Tiến đăng tân hóa* de **瞿宗吉** Cự-tông-Kiệt. L'exemplaire du Nội-các est en très bon état, mais la gravure de l'édition est médiocre, avec de fâcheuses recherches d'archaïsme dans l'exécution des caractères ; cette édition a été gravée en 1763 au village de **柳幘** Liễu-chàng. Landes avait eu entre les mains au moins une partie de cet ouvrage (cf. *B. E. F. E.-O.*, t. III, p. 658).]

Clef 70 方

83. **旅中雜說** *Lữ trung tạp thuyết*. Par **裴璧** Bui Bích. L'auteur était **參從** *tham-tùng* sous les Lê.

Clef 72 日

84. **明命政要** *Minh mạng chính yếu*. Ce sont les principaux édits du règne de Minh-mạng. L'ouvrage fut achevé en 1898 et comprend 25 chapitres en 12 volumes. Les édits sont groupés par catégories suivant le sujet auquel ils se rapportent. Cf. *B. E. F. E.-O.*, t. 1, p. 282.

85. [晉公家譜 *Tân công gia phổ*. Cité dans le 玉山風物志 *Ngọc sơn phong vật chí* (cf. *infra*, n° 109).]

86. 晚黎遺史 *Vạn lê di sử*, « Récits transmis sur les derniers Lê ». Manuscrit que je possède ; c'est un spécimen des ouvrages assez peu nombreux dont les familles mandarinales conservent encore des exemplaires manuscrits. L'ouvrage va de 1786 à 1789. [Cité dans les prolégomènes du *Cang mục* sous l'année 1786.]

87. [暹羅事迹 *Xiêm la sự tích*. Un vol. mss. du Nội-các. Rédigé sans doute, comme le 高蠻事迹 *Cao man sự tích* (cf. *infra*, n° 163), par ordre de Tự-dức. Donne de façon sommaire l'histoire des relations entre l'Annam et le Siam de 1778 à la 5^e année de Thiệu-trị (1845). Copié pour l'École française.]

Clef 74 月

88. [望閣功臣錄 *Vọng các công thân lục*. Un vol. mss. du Sừ-quán, endommagé. C'est un état des 開國功臣 *Khai-quốc-công-thân*, 中興功臣 *Trung-hưng-công-thân* et 忠節功臣 *Trung-tiết-công-thân* auxquels on adresse des sacrifices dans un temple spécial. Ces sacrifices, ordonnés par Gia-long, ne furent inaugurés qu'à la première année du règne de Minh-mạng (1820). En 1825, Minh-mạng ordonna d'ajouter à la 3^e catégorie un certain 阮科堅 *Nguyễn-khoa-Kiên*. C'est à ce propos qu'un fonctionnaire du Ministère des rites, dont le nom et le titre exact manquent par suite d'une lacune dans le mss. du Sừ-quán, rédigea cet état général. Il y a quatre mandarins défunts rangés à la 1^{re} catégorie, 265 à la 2^e, 114 à la 3^e (plus Nguyễn-khoa-Kiên, soit 115). C'est dans la 2^e catégorie seulement que nombre de noms sont précédés de la mention 望閣 *Vọng-các* (Bangkok), ce qui signifie sans doute que les personnages en question avaient accompagné le futur Gia-long lors de sa fuite au Siam.]

Clef 75 本

89. 本紀實錄 *Bản kỉ thật lục*. Cité comme l'œuvre de 吳士連 *Ngô-sĩ-Liên* dans le *Cang mục*, ch. XIII, p. 31, r°. Ngô-sĩ-Liên a composé un ouvrage historique (cf. *supra*, pp. 627-628), mais la seconde partie est seulement intitulée *Bản kỉ*, sans les deux mots *thật lục*. Ce n'est que plus tard qu'on ajoutera à ce *Bản kỉ* de Ngô-sĩ-Liên une section *Bản kỉ thật lục*, mais ce supplément est l'œuvre de Phạm-công-Trứ (cf. *supra*, pp. 631-632). A mon avis, l'indication du *Cang mục* ne doit donc pas être exacte.

90. [本紀續編 *Bản kỉ tục biên*. Cité dans les prolégomènes du *Cang mục* sous l'année 1758. Est peut-être identique au 黎史續編 *Lê sử tục biên* (cf. *infra*, n° 164).]

Clef 76 欠

91. [欽定勦平兩圻匪寇方畧 *Khâm định tiêu bình lưỡng kỳ phi khâu phương lược*. Collection très importante, bien imprimée, tirée sur beau papier. Les planches sont détruites ; il y a un exemplaire très fragmentaire au Sûr-quán, et un autre à peu près complet au Nội-các (rangé à tort parmi les livres chinois). L'exemplaire du Nội-các compte 145 volumes. Ce récit très détaillé, qui rappelle les publications chinoises du 方畧館 Fang-lió-kouan, porte sur les troubles de 1833-1835. En 1833, 黎維良 Lê-duy-Lương soulevait Ninh-binh et Hưng-hóa, cependant que 農文雲 Nông-văn-Vân promenait ses bandes dans la région de Tuyên-quang, de Cao-bang, de Thai-nguyên et de Lạng-son. A ce moment 黎文優 Lê-văn-Khôi se révoltait en Cochinchine et le Siam lui donnait la main. Peu après, les populations non annamites du Binh-thuận se levaient à leur tour. Ce sont les documents d'archives se rapportant à ces diverses luttes qui sont ici publiés. L'ouvrage est particulièrement important en ce qu'il donne le détail des luttes que soutinrent les Annamites contre les Siamois au Cambodge, qui fut alors momentanément réduit en province annamite. Voici les divisions de l'ouvrage : I. Table, avec mémoires, liste des compilateurs, etc. ; plus 2 ch. de compositions impériales sur la soumission du Tonkin et de la Cochinchine (cf. *supra*, n° 66). — II. 勦平北圻逆匪方畧正編 *Thiệu bình bắc kỳ nghịch phi phương lược*, 80 ch. en 80 vol. Porte sur les rébellions du Tonkin. — III. 勦平南圻逆匪方畧正編 *Thiệu bình nam kỳ nghịch phi phương lược chính biên*, 47 ch. en 47 vol. Porte sur les rébellions de la Basse Cochinchine. — IV. 勦平暹寇方畧正編 *Thiệu bình xiêm khấu phương lược chính biên*. La fin de la table manque ; mais l'exemplaire du Nội-các a 15 ch. en 15 vol., et cette section doit être complète. Sur la lutte contre le Siam. — V. 勦平順省蠻匪方畧附編 *Thiệu bình thuận tỉnh man phi phương lược phụ biên*. Comprend 8 ch. en 8 vol. N'est pas porté à la table. Consacré à la lutte au Binh-thuận. Le mémorial de présentation au trône, signé de 阮科明 Nguyễn-khoa-Minh, 張登桂 Trương-dăng-Quê, etc., est daté de 1836 ; il dit que l'ouvrage comprend 145 ch., plus 8 de suppléments. Si on additionne les chapitres énumérés plus haut, on verra que la section sur le Siam sera effectivement complète en 15 ch., si la table et les 2 ch. de compositions impériales sont comptés pour 3 ch. dans le chiffre total de 145, ce qui est vraisemblable. Les 15 ch. sur le Siam et les 8 ch. sur la rébellion du Binh-thuận ont été copiés pour l'École française.]

92. 欽定大南會典事例 *Khâm định đại nam hội điển sự lệ*, « Répertoire administratif de l'Empire annamite, dressé par ordre impérial ». Ce répertoire, établi à la suite de décrets impériaux de 1842, 1845 et 1850, fut achevé au commencement de 1851. Les planches sont médiocres ; il y a beaucoup

de fautes de gravure. L'ouvrage comprend 97 ch. en 97 vol., portant sur les six ministères et les services spéciaux de la capitale. Sur chaque question, le répertoire donne les édits, mémoriaux, notes qu'elle a motivés. Il y a un réel intérêt historique aux chapitres du Ministère des rites qui traitent des rapports avec les pays étrangers (ch. 128-136); mais le chapitre portant sur les relations de l'Annam et des pays d'Occident a été supprimé. Cf. *B. E. F. E.-O.*, 1, 159.

93. [欽定詠史賦 *Khâm định vịnh sử phú*. Exemplaire imprimé du Nôi-các. Comprend 54 ch. en 27 vol. Ce sont des poésies sur les empereurs de Chine depuis les origines jusqu'à la fin des Ming. Elles ont été rédigées au XIX^e siècle par des Annamites lauréats du Hà-n-làm-viên, sous la direction de 黎伯惇 Lê-bá-Đòn et la haute surveillance de l'empereur.]

94. 欽定越史通鑑綱目 *Khâm định việt sử thông giám cương mục*. Sur cette histoire générale de l'Annam, cf. *supra*, p. 639.

95. [欽定越史綱目聲叙 *Khâm định việt sử cương mục thỉnh tự*. « Prolégomènes du *Khâm định việt sử (thông giám) cương mục* ». 4 vol. mss. du Nôi-các. La 9^e année de son règne (1856), Tự-dức avait fait commencer le *Cương mục* (n^o 94). Le manuscrit fut prêt la 12^e année (1859), mais Tự-dức n'eut pas le temps de le revoir, et dans la 24^e année de son règne (1871), il se décida, faute de loisir, à transmettre le mss. aux fonctionnaires du Sử-quán pour leur demander quelles rectifications leur paraîtraient nécessaires. C'est le détail des observations du Sử-quán qui est consigné dans les 4 vol. que je qualifie de Prolégomènes. La plus grosse partie en a d'ailleurs passé dans le commentaire même du *Cương mục*.]

Clef 77 止

96. [歷代南越史記 *Lịch đại nam việt sử kí*. Un vol. mss. du Nôi-các. Le titre ici donné est celui de la couverture, mais en tête de la 1^{re} page, on lit 南越史記傳 *Nam việt sử kí truyện*. Suit un court récit en *chữ-nôm* de l'histoire annamite des origines aux III^e et IV^e siècles. Puis viennent trois listes : 1^o Divers noms portés par le royaume d'Annam; 2^o Diverses capitales du royaume d'Annam; 3^o Lieux d'origine des dynasties annamites. L'auteur vivait sous les Lê, qu'il appelle la « dynastie actuelle » (今朝). Le volume se termine par des poésies en chinois sur les princes d'Annam depuis les origines jusqu'à l'usurpation des Mạc.]

97. 歷代文選 *Lịch đại văn tuyển*. 15 vol. mss. du Nôi-các; 15 ch. Compilé par ordre impérial par le prince 綿賁 Miên Trinh. Ce sont des morceaux choisis d'auteurs chinois; à chacun d'eux le prince a joint ses observations.]

98. 歷朝憲章類誌 *Lịch triều hiến chương loại chí*. Exemplaire mss. incomplet au Nôi-các, en 13 vol. L'auteur est 潘輝注 Phan-huy-Chú qui devait vivre dans la première moitié du XIX^e siècle (cf. 海程誌畧 *Hải*

trình chí lược, infra, n° 104). Cet ouvrage très important, sans cesse invoqué par le *Cang mục*, était consacré à une série de ces monographies que renferment toutes les histoires canoniques chinoises et qui font défaut aux histoires annamites qui nous sont parvenues. Voici les chapitres conservés dans l'exemplaire incomplet du Nội-các: Ch. VI-VIII, hommes illustres (人物誌); ch. XIII-XIX, organisation mandarinale (官職誌); ch. XX-XXV, rites (禮儀誌); ch. XXVI-XXVIII, examens (科目誌); ch. XXIX-XXXII, économie politique (國用誌); ch. XXXIII-XXXVII, justice (刑律誌); ch. XXXIX-XLI, armée (兵制誌); ch. XLVI-XLIX, relations avec la Chine (邦交誌). Parmi les chapitres manquants, on peut citer une section géographique (地輿誌) et une section d'histoire littéraire (文籍誌); pour une citation importante de cette dernière section, voir *supra*, p. 619, note 3. Copié pour l'École française.]

99. [歷朝雜記 *Lịch triều tạp kí*. 4 vol. mss. du Nội-các; incomplet. Important pour l'histoire du XVII^e et du XVIII^e siècles. Compilé par 高朗 Cao Lạng (sur lequel cf. *supra*, n° 31) dans la première moitié du XIX^e siècle. Souvent cité dans le *Cang mục* sous le titre de 高朗雜記 *Cao Lạng tạp kí*. Il est question dans le 1^{er} volume d'une date en ère çaka donnée d'après le 高綿國史 *Cao miên quốc sử*, « Histoire du Cambodge » (cette date est d'ailleurs faussée par la graphie fautive 一 *nhứt* au lieu de 二 *nhị*). Copié pour l'École française.]

Clef 85 水

100. 永祿縣志 *Vĩnh lộc huyện chí*, « Description de la sous-préfecture de Vĩnh-lộc », par 劉公道 Lư-công-Đạo. Cette sous-préfecture se trouve dans la province de Nam-dịnh (Tonkin).

101 [河仙十詠 *Hà tiên thập vịnh*. Ce livre est encore porté aux catalogues récents du Nội-các, mais parmi les ouvrages égarés. D'après le *Phủ biên tạp lục* (cf. *supra*, n° 74; au ch. v), il devait être composé des poésies échangées de 1753 à 1765 entre le gouverneur chinois de Hà-tiên, 莫天賜 Mạc-thiên-Tử, et le général annamite 阮貞居 Nguyễn-cư-Trinh, au temps où celui-ci guerroyait dans le Sud de l'Annam contre le Cambodge pour le compte des Nguyễn de Huè.]

102. 洪德天南餘暇集 *Hồng đức thiên nam dư hạ tập*. Composé pendant la période *hồng-đức* (1470-1497), et également cité sous le simple titre de *Thiên nam dư hạ tập*. Voici ce qu'on lit sur cet ouvrage dans le *Cang mục* (ch. XXIII, p. 40 r°): « L'an *qui-meo* (1483) de la période *hồng-đức* de 黎聖宗 Lê Thánh-tôn, au 11^e mois, l'empereur ordonna à 申仁忠 Thân-nhơn-Trung, à 郭廷寶 Quách-dinh-Báu, à 杜潤 Đạm Nhuận, à 陶舉 Đào Cử et à 譚文禮 Đàm-văn-Lễ de consigner par écrit la manière dont la dynastie régnante administrait le royaume. L'ouvrage eut en tout cent livres. Lorsqu'il fut

achevé, on l'appela *Thiên nam dư hạ tập*. L'empereur composa la préface. On mit aussi par écrit le récit des guerres que l'empereur lui-même avait soutenues contre le Chiêm-thành (Champa) et le 老撾 Lǎo-qua (Laos), et on appela ce livre, par ordre de l'empereur, 親征記事 *Thân chinh ký sự*, « Récit des expéditions conduites personnellement (par l'empereur). » [Sur cet ouvrage, cf. aussi le *Phủ biên tập lục*, ch. vi, et le *Tiền hậu lê tiệp nghĩa lục* (*supra*, n° 14), où il est dit (p. 1) que Đam-văn-Lễ était docteur de 1469. Dans la biographie de 阮直 Nguyễn Trực au ch. x du *全越詩錄 Toàn việt thi lục*, il est question d'un 御製天南餘暇集 *Ngự chế thiên nam dư hạ tập* que l'empereur aurait chargé ce lettré d'annoter. La mention *ngự-chê*, « composé par l'empereur », laisse à douter qu'il s'agisse de l'ouvrage du x^e siècle, dont l'empereur avait seulement écrit la préface. Le catalogue du Nội-các porte encore un *Thiên nam dư hạ tập* dont je n'ai pas eu communication ; je ne sais donc pas si c'est une portion de l'ouvrage composé dans la période *hồng-đức*.]

103. [海東志畧 *Hải đông chí lược*, « Description abrégée du Hải-dông » (qui contient entre autres ce district de 慕澤 Mộ-trạch dont 武瓊 Võ Quỳnh est originaire). Un vol. mss. du Nội-các, copié sur une édition dont les planches étaient conservées chez un M. 吳 Ngô (吳族藏板). Ne contient en réalité que la biographie des hommes les plus connus originaires du pays, entre autres de 范公著 Phạm-công-Trừ (sur lequel cf. *supra*, p. 631) et de 武惟志 Võ-duy-Chí (sur lequel cf. le ch. 1 du *Lịch triều tạp ký*, *supra*, n° 99). Copié pour l'École française.]

104. [海程誌畧 *Hải trình chí lược*. Un vol. mss. du Nội-các. Le titre ici donné est celui qu'indique la préface et que porte la première page, mais sur la couverture et au catalogue de Nội-các il y a 海程志 *Hải trình chí*. L'auteur est 潘輝注 Phan-buy-Chú, qui est probablement le même auquel on doit le très précieux *Lịch triều hiên chương loại chí*. Le *Hải trình chí lược* est le récit du voyage qu'il fit dans l'hiver de 1833-1834 par ordre de l'empereur d'Annam à 江流波 Giang-lưu-ba (Kalapa, c'est-à-dire Batavia). Ces notes n'offrent pas grand intérêt.]

105. [清化省疆界分合名號沿革並山川景勝集記 *Thanh hóa tỉnh cương giới phân hiệp danh hiệu duyên cách tỉnh sơn xuyên cảnh thắng tập ký*. Par 高期 Cao Lạng.]

106. 清化輿圖事跡記 *Thanh hóa dư đồ sự tích ký*. Un vol. mss. du Nội-các. Par Cao Lạng, originaire du Thanh-hóa. Donne les divisions administratives du Thanh-hóa avec le nombre des villages et de courtes notices historiques. Doit dater du premier quart du xix^e siècle.]

Clef 86 火

107. [烏州人物記 *Ô châu nhân vật ký*, « Mémoires biographiques sur le Ô-châu (Moyen Annam) ». Un vol. mss. du Nội-các. C'est comme

l'indique le titre un recueil de biographies. Copié pour l'École française.]

108. [烏州近錄 *Ô châu cận lục*. Encore porté au catalogue du Nội-các comme formant un seul volume, mais je n'ai pu en obtenir communication. Au début du chap. v du *Phủ liên tạp lục*, il est dit qu'au temps de l'usurpation des Mạc. 2^e quart du xv^e siècle, 楊文中 Dương-văn-Trung fit le *Ô châu cận lục*.]

Clef 95 玉

109. [玉山風物志 *Ngọc sơn phong vật chí*. Un vol. mss. du Nội-các. Description de la région du Ngọc-sơn, avec biographies d'hommes célèbres. Cite le 督學人志 *Đốc học nhân chí* (cf. n^o 119) et le 晉公家譜 *Tân công gia phổ* (cf. n^o 35).]

Clef 99 甘

110. [甘露府志 *Cam lộ phủ chí*, « Description du phủ de Cam-lộ (Moyen Annam) ». Un vol. mss. du Nội-các, qui contient également le 前後黎節義錄 *Tiên hậu lễ tiết nghĩa lục* (cf. *supra*, n^o 13). C'est par erreur, je crois, que le catalogue du Nội-các attribue le *Cam lộ phủ chí* à 阮逸爽 Nguyễn-dật-Sảng, qui ne doit être l'auteur que du second ouvrage. Copié pour l'École française.]

Clef 105 𠄎

111. 登科錄 *Đăng khoa lục*. Cet ouvrage sur les examens est cité dans le *Cang mục*, ch. xxvii, p. 8 v^o. [L'auteur est 阮公侗 Nguyễn-công-Hồn, qui est peut-être le même que le 阮侗 Nguyễn Hồn dont il a été question plus haut (note 4 de la p. 634). Les prolégomènes du *Cang mục* invoquent l'autorité du *Đăng khoa lục* à propos d'un examen de 1431. Un ouvrage portant le même titre est porté au catalogue du Nội-các, mais je n'en ai pas eu communication.]

112. 登科備考 *Đăng khoa bổ khảo*. Cet ouvrage sur les examens a pour auteur 潘輝温 Phan-huy-Ôn.

Clef 106 白

113. 皇朝南越地輿志 *Hoàng triều nam việt địa dư chí*, « Traité de géographie annamite sous la dynastie actuelle ». Mon exemplaire mss. est copié sur une édition de 1833 dont les planches étaient conservées au 廣文堂 Quảng-văn-dương. A côté d'indications géographiques sur les trente provinces que comptait alors l'empire d'Annam, on y trouve des renseignements

historiques, parfois inexacts. [Cet ouvrage est en réalité identique à celui qui est plus connu sous le titre de **皇越地輿誌** (ou **志**) *Hoàng việt địa dư chí*, et qui a été en effet publié en 2 vol. en 1833. J'ai fait copier pour l'École française l'exemplaire imprimé du Nôi-các. Cette édition de 1833 présente cette particularité qu'au 1^{er} ch. une erreur de pagination a amené à doubler les pp. 19-26.]

114. [**皇朝邦交大典** *Hoàng triều bang giao đại điển*. 16 vol. mss. du Nôi-các. C'est un recueil de pièces officielles concernant les relations de la Chine et de l'Annam et qui porte presque exclusivement sur les années 1789 à 1815.]

115. [**皇越一統輿地志** *Hoàng việt nhất thống dư địa chí* ou simplement *Nhất thống dư địa chí*. 10 vol. mss. du Sừ-quán, 10 ch. Géographie générale de l'Annam compilée par ordre de Gia-long sous la direction de **黎光定** Lê-quang-Định, qui la présenta à l'empereur en 1806. Il y a une préface de 1806 par **阮嘉吉** Nguyễn-gia-Kiệt. Important. Copié pour l'École française.]

116. **皇越地輿志** *Hoàng việt địa dư chí*. [Identique au n° 113.]

117. [**皇越文選** *Hoàng việt văn tuyển*. 3 vol. imprimés du Nôi-các, 8 ch. Préface de 1825 par **阮榴** Nguyễn Tập. Recueil de morceaux composés par des Annamites. Important. Copié pour l'École française.]

118. [**皇越春秋** *Hoàng việt xuân thu*. 2 vol. mss. appartenant à M. Dumoutier. Porte sur l'usurpation des **胡** Hồ de 1400 à 1426; la concordance avec les empereurs Ming est fautive d'un an dans la première partie et de deux ans dans la deuxième. Cette histoire, assez répandue au Tonkin, est rédigée en style très simple, dans le style des romans, et est divisée à leur image en 60 **回 hồi**, dont chacun débute par 2 vers de 7 mots.]

Clef 109 目

119. [**督學人志** *Độc học nhơn chí*. Cité dans le *Ngọc sơn phong vật chí* (cf. *supra*, n° 109).]

Clef 120 系

120. **縉紳寔錄** *Tân thân thật lục*. Cet ouvrage fut composé par **汝廷瓚** Nhữ-dinh-Tán en 1751 sur l'ordre de **鄭 櫛** Trịnh Đình, maire du palais du Tonkin (cf. *Cang mục*, ch. xli, p. 11 r°). [On sait que ce titre est donné en Chine à un annuaire qui paraît plusieurs fois par an. Peut-être s'agit-il ici aussi d'un état général des fonctionnaires annamites en 1751.]

121. **總論** *Tổng luận*. C'est le titre abrégé sous lequel on cite souvent les « Considérations générales » de Lê Tung. Cf. *supra*, p. 630.

122. 續編 *Tục biên*, « Section supplémentaire ». C'est le titre spécial de la 4^e partie du *Đại việt sử kí toàn thư* composée par 范公著 Phạm-công-Trứ, 黎僖 Lê Hi et 阮貴德 Nguyễn-quí-Đức (cf. *supra*, pp. 631 sqq.). Mais ce titre est également employé pour des ouvrages postérieurs ; ainsi le *Cang mục* (ch. xxxvii, p. 34 v°) invoque un *Tục biên* pour un fait datant de 1735.

Clef 124 羽

123. [翦燈新話 *Tiến dẫn tân hóa*. Œuvre de 瞿宗吉 Cự-tông-Kiệt. Cité dans le *Truyện kí mạn lục* (*supra*, n° 82).]

Clef 134 白

124. 興化風土紀 *Hưng hóa phong thổ kí*. Ces mémoires sur la province de Hưng-hoá sont l'œuvre de 黃仲政 Hoàng-trọng-Chính. [M. Dumoutier possédait un vol. mss. intitulé 興化風土錄 *Hưng hóa phong thổ lục*, qui est sans doute identique à l'ouvrage mentionné par le P. Cadière. L'auteur du *Hưng hóa phong thổ lục* vivait sous les Lê. Ayant été envoyé dans la province de Hưng-hóa, il s'y livra lui-même à une enquête sur les populations non annamites de la région. Un 興化錄 *Hưng hóa lục*, qu'on trouve également mentionné comme l'œuvre de Hoàng-trọng-Chính est très probablement le même ouvrage que les deux précédents.]

Clef 140 艸

125. 芸臺類語 *Vân đài loại ngữ*. Œuvre de 黎貴惇 Lê-quí-Đôn. [2 vol. mss. du Nội-các en 9 sections. Cf. *supra*, p. 636. Copié pour l'École française.]

126. 藍山寶錄 *Lam sơn thật lục*. Cité dans le *Cang mục*, ch. xiv, p. 28 v°. Lam-sơn est dans la province de Thanh-hóa. C'est là que se retira Lê Lợi, le fondateur des Lê, au commencement de la domination chinoise. Là se trouvent également les tombeaux des premiers princes de la dynastie. [3 vol. mss. du Nội-các, copiés en 1833 d'après un exemplaire imprimé. L'ouvrage fut écrit par 胡士揚 Hồ-sĩ-Dương, sur l'ordre de l'empereur qui composa la préface en 1431. Pour la difficulté chronologique que crée cette attribution à Hồ-sĩ-Dương, cf. *supra*, note 1 de la p. 633. Important pour les débuts des Lê. Copié pour l'École française.]

Clef 146 西

127. [西南邊塞錄 *Tây nam biên tặc lục*. 2 vol. mss du Nội-các, très minces. Sur les relations des Annamites avec les Chams et les Laotiens au xve et au xvi^e siècles. Copié pour l'École française.]

128. [西洋志畧 *Tây dương chí lược*. 3 vol. mss. du Nội-các. Recueil de renseignements sur les Européens, rassemblées dans la première moitié du XIX^e siècle en questionnant des marchands et des missionnaires.]

129. [西行詩紀 *Tây hành thi kỉ*. 1 vol mss. du Sừ-quán. Récit des voyages que 李文馥 Li-văn-Phúc fit par ordre impérial au Bengale (明歌) en 1830 et à Singapour en 1831.]

Clef 147 見

130. 見聞錄 *Kiến văn lục*, « Choses vues et entendues ». Œuvre de Lê-qui-Đôn (sur lequel cf. *supra*, p. 636). Le *Cang mục* cite (ch. xxv, p. 6^o) un chapitre spécial de cet ouvrage intitulé 西洱河志 *Tây nhĩ hà chí*. Le 見聞小錄 *Kiến văn tiểu lục* cité en d'autres endroits est sans doute le même ouvrage.

131. 親征記事 *Thân chinh kỉ sự*. Récit des expéditions de l'empereur Lê Thánh-tôn ; cf. *supra*, n^o 102.

Clef 149 言

132. 詠史詩集 *Vịnh sử thi tập*. Collection de poésies sur les Annales, par 鄧鳴謙 Đãng-minh-Khiêm.

133. 詠史賦 *Vịnh sử phú*. Cf. 欽定詠史賦 *Khâm định vịnh sử phú*, *supra*, n^o 93.]

134. 詩文遺集 *Thi văn di tập*. C'est une des sections de l'ouvrage de Lê Trai indiqué plus haut sous le n^o 75.

Clef 156 走

135. 越事瑣記 *Việt sự toả kỉ*. Un vol. mss. du Nội-các. Recueil d'anecdotes sur le monde des lettrés. Porte presque exclusivement sur l'époque des Lê.]

136. 越南開國志傳 *Việt nam khai quốc chí truyền*. 7 vol. mss. du Nội-các. Œuvre de 阮傍中 Nguyễn-bàng-Trung, président du Ministère de l'intérieur. Préface de 楊慎齋 Dương-thận-Trai (ce doit être un *hiệu* et non un *danh*). Il devrait y avoir 8 ch. en 8 vol., mais le ch. III manque. Est cité sous le titre de 越南志 *Việt nam chí* dans le *Chu bản thành kỉ* (*infra*, n^o 157). Consacré à l'établissement du pouvoir des Nguyễn. Copié pour l'École française.]

137. 越史三百詠 *Việt sử tam bá vịnh*. 2 vol. mss. du Sừ-quán, 2 ch. Auteur : 汝伯仕 Nhữ-bá-Sì (H. 元立 Nguyễn-lập). Poésies sur les personnages célèbres de l'histoire d'Annam. Pour un autre ouvrage du même auteur, cf. n^o 17. Copié pour l'École française.]

138. 越史備覽 *Việt sử bị lãm*. « Aperçu complet des Annales du Viêt », par 阮儼 Nguyễn Nghiễm. Cf. *supra*, p. 634.

139. [越史新編 *Việt sử tân biên*. 2 vol. mss. du Nội-các sont catalogués sous ce titre, mais en réalité n'en devraient former qu'un qui va de 1600 au milieu de 1631. Ici encore le récit est arbitrairement coupé à la fin d'une page. et il faut joindre à ces deux volumes un des volumes rangés au Nội-các sous le titre de 大越史記續編 *Đại việt sử ký tục biên* (cf. *supra*, n° 41), qui reprend au cours de 1631 et termine normalement le récit à la fin de 1675. Le *Việt sử tân biên* est donc en réalité en 1 chapitre. Avec de nombreuses variantes, il suit d'assez près le texte du *Toàn thư*.]

140. 越史標按 *Việt sử tiêu án*. Œuvre de 吳時仕 Ngô-thi-sì. Cf. *supra*, p. 634.

141. [越史畧 *Việt sử lược*, « Abrégé de l'histoire du Viêt ». Cet ouvrage a été sans doute écrit à la fin du XIV^e siècle par un Annamite sujet des Trăn. Il comprend 3 ch. et est conservé dans le 守山閣叢書 *Cheou chan ko ts'ong chou* chinois. Cf. *supra*, pp. 625-626.]

142. 越史綱目 *Việt sử cương mục*. Œuvre de 胡宗鷺 Hồ-tòn-Tộc. Cf. *supra*, p. 629.

143. [越史總詠 *Việt sử tổng vịnh*. Cf. 御製越史總詠 *Ngự chế việt sử tổng vịnh*, *supra*, n° 69.]

144. [越甸幽靈集 *Việt diện u linh tập*. Se trouvait en 1 vol. au Nội-các, mais le dernier catalogue le porte égaré. D'après le ch. sur la littérature (aujourd'hui perdu) du *Lịch triều hiến chương loại chí* (cf. *supra*, n° 98), le *Việt diện u linh tập* était en 1 ch. et avait pour auteur 李濟川 Li-tê-Xuyên; il était antérieur aux Lê. D'après les citations qu'en font le 參補嶺南... *Sâm bổ lãnh nam*... (*supra*, n° 21) et le 北城地輿志錄 *Bắc thành địa dư chí lục*, le *Việt diện u linh tập* devait être un recueil de légendes historiques. La grande géographie composée sous Gia-long, ch. iv (cf. *supra*, n° 115), le cite sous le titre de 越甸幽靈集錄 *Việt diện u linh tập lục*.]

145. [越史續編 *Việt sử tục biên*. 4 vol. mss. du Nội-các, dans une cursive fort peu soignée et de lecture difficile. Le titre ici donné est celui qu'on a écrit sur toutes les couvertures, mais il ne se trouve ni en tête ni à la fin d'aucun des volumes. Trois d'entre eux ne portent en effet aucune indication intérieure de titre; un autre a 大越史記續編卷之二十一, « ch. XXI du *Đại việt sử ký tục biên* ». Ce chiffre de 21 a été reporté sur la couverture de ce volume; sur les autres couvertures, on a écrit 16, 19 et 終 *tông*, « fin »; ces dernières indications sont assez fantaisistes. Le ch. XXI porte sur les années 1706-1721 et n'a donc rien de commun avec le ch. XXI faisant partie de la section *Tục biên* du *Toàn thư*; il est coupé sans raison apparente à la fin d'une page au milieu de 1721. Le vol. marqué XIX commence arbitrairement au milieu de 1677 et finit régulièrement à la fin de 1705; ce

devrait donc être une portion du ch. xx. Le vol. marqué *tông*, « fin », prend au milieu de 1721 et finit régulièrement à la fin de 1729 ; ce doit donc être la deuxième partie du ch. xxi. Le vol. marqué xvi commence régulièrement au règne de 廢帝 Phi-dé en 1730 et finit régulièrement à la fin de l'année 1740 (indiquée par erreur comme la 6^e année de K'ien-long, alors que c'est la 5^e) ; il semble donc que ce soit là le ch. xxii. On doit voir dans ces volumes des fragments de la suite du *Toàn thư* qui, comme on l'a vu, s'arrêtait à la fin du xvii^e siècle. Copié pour l'École française.]

146. [越史黎紀纂要新編 *Việt sử lê kỉ toãn yếu tân biên*. 2 vol. mss. du Nội-các. Va du début des Lê jusqu'en 1662. Comprend un texte et un commentaire où on invoque assez souvent l'autorité du 明史 *Ming che*.]

147. [越鑑通考總論 *Việt giám thông khảo tổng luận*. C'est le titre sous lequel il y a à la bibliothèque du Nội-các deux exemplaires mss. des « Considérations générales » de Lê Tung. Cf. *supra*, p. 630 et n° 121.]

148. [越音集 *Việt âm tập*. Œuvre de 潘孚先 Phan-phu-Tiên ; il y avait réuni les poésies datant des Trần et du début des Lê. Cf. à ce sujet le 全越詩錄 *Toàn việt thi lục*, ch. x, (sur lequel voir *supra*, note 2 de la p. 636 et n° 12). Le titre est donné comme 越音詩集 *Việt âm thi tập* dans le mémorial de présentation écrit par l'auteur et conservé au ch. vi du *Hoàng việt văn tuyển* (cf. *supra*, n° 117). Voir aussi n° suivant.]

149. [越音詩集 *Việt âm thi tập*. Un vol. mss. du Nội-các. Contient des poésies annamites écrites en *chữ-nôm*. Il n'y a pas de nom d'auteur, et je ne pense pas, malgré l'identité du titre, que ce soit là le recueil ancien indiqué au n° 148. Copié pour l'École française.]

Clef 159 車

150. 輿地志 *Dư địa chí*, « Géographie ». Par 阮薦 Nguyễn Trại. C'est une section de l'ouvrage *Ức trai tập* décrit plus haut sous le n° 75. Nguyễn Trại fut agrégé à la famille royale des Lê ; c'est pourquoi il est aussi appelé Lê Trại.

151. 輿地志 *Dư địa chí*, « Géographie ». Par 顧希馮 Cò-hi-Phùng.

Clef 162 辵

152. [退食記聞 *Thôi thực kí văn*. Par 張國用 Trương-quốc-Dụng. Cité dans le *Cang mục*, ch. v, p. 1 v°.]

153. [通國沿海渚 *Thông quốc duyên hải chữ*. Un vol. mss. du Nội-các. Instructions nautiques pour les côtes de l'Indochine orientale. Copié pour l'École française.]

Clef 163 邑

154. 邦交備覽 *Bang giao bĩ lãm*. Par 甲澂 Giáp Trung. Devait porter sur les relations de la Chine et de l'Annam.

155. [邦交錄 *Bang giao lục*. 8 vol. mss. du Nội-các. Recueil de pièces se rapportant aux relations de la Chine et de l'Annam en 1789-1790.]

Clef 166 里

156. 野史 *Dã sử*. Le *Cang mục* doit désigner sous ce nom les histoires non officielles comme le 故黎野錄 *Cô lê dã lục* (*supra*, n° 79) ou le 後黎野錄 *Hâu lê dã lục* (*supra*, n° 65).

Clef 169 門

157. [闍盤城記 *Cha bàn thành kí*. Écrit en 1860 par 阮文顯 Nguyễn-văn-Hiến. Consacré à l'étude de l'ancienne citadelle chame de Cha-bàn au Bình-dịnh. Copié pour l'École française.]

Clef 170 阜

158. [隣好例 *Lân hảo lệ*. Un vol. mss. du Sừ-quán. Tel est le titre donné sur la couverture et au catalogue du Sừ-quán, mais la feuille de garde porte 暹羅使事 *Xiêm la sử sự*. L'ouvrage est en effet consacré aux relations de l'Annam et du Siam au temps de Gia-long. Assez utile.]

Clef 173 雨

159. 雨中隨筆錄 *Vũ trung tùy bút lục*. Par 范琥 Phạm Hổ.

Clef 174 青

160. [青池阮氏世譜 *Thanh trì Nguyễn thị thế phả*. 2 vol. mss. du Sừ-quán. C'est la généalogie de la famille des Nguyễn à laquelle appartenait l'ancien 3^e régent 阮仲合 Nguyễn-trọng-Hiệp (mort en 1902) et qui n'est pas la famille régnante des Nguyễn. La généalogie remonte à 350 ans. Thanh-tri est un huyện de la province de Hanoi. La compilation de cette généalogie a été achevée par Nguyễn-trọng-Hiệp lui-même en 1891.]

Clef 181 頁

161. 須知簿 *Tu tri bó*. En 1694, l'empereur Lê Hli-tôn fit inscrire sur un registre les noms des montagnes, des fleuves, des villes, des pagodes, des marchés, des lacs de l'Annam; ce livre fut appelé *Tu tri bó*. Cf. *Cang mục*, ch. xxxiv, p. 34 r°.

Clef 187 馬

162. [驩州風土記 *Hoan châu phong thổ kí*. Cet ouvrage sur le Nghê-an et le Hà-tĩnh est souvent cité au l. ix de la géographie de Gia-long.]

163. [高蠻事迹 *Cao man sự tích*. Un vol. mss. du Nội-các. La 5^e année de son règne (1852), Tự-dức ordonna de faire cet abrégé des relations de l'Annam et du Cambodge. Le catalogue du Nội-các donne à cet ouvrage 2 vol. ; ce sont en réalité deux copies du même ouvrage, avec une fin différente cependant. Copié pour l'École française.]

Clef 202 黍

164. 黎史 *Lê sử*. Le *Cang mục* invoque à plusieurs reprises pour le XVIII^e siècle un ouvrage de ce titre, qui doit être le même qu'il appelle plus souvent 黎史續編 *Lê sử tục biên*. [Les Prolégomènes du *Cang mục* citent sous l'année 1786 un 後黎史續編 *Hậu lê sử tục biên* qui doit être aussi le même ouvrage. Le catalogue du Nội-các indique sous le titre de *Lê sử tục biên* un vol. mss. dont la 1^{re} page porte en réalité 大越史記本紀續編 *Đại việt sử kí bản kỉ tục biên*, et qui va de 1741 à 1763. Cf. *supra*, n^o 40 ; cf. aussi le *Bản kỉ tục biên*, *supra*, n^o 90.]

165. 黎史叟談 *Lê sử lược đàm*. Cité dans le *Cang mục*, ch. xv, p. 10 r.

166. 黎季紀事 *Lê quý kỉ sự*. Mss. en ma possession allant de 1777 à 1789. [Un ouvrage de ce titre est encore cité dans les Prolégomènes du *Cang mục* pour l'année 1791.]

167. 黎定一統志 *Lê định nhất thống chí*.

168. 黎朝中興錄 *Lê triều trung hưng lục*. Histoire de l'avènement des Lê, par 胡士揚 *Hồ-sĩ-Dương* (sur *Hồ-sĩ-Dương*, cf. *supra*, pp. 631 et 633). [Doit être le même que le suivant.]

169. 黎朝中興功業實錄 *Lê triều trung hưng công nghiệp thật lục*. 2 vol. mss. du Nội-các, 3 ch. Le titre complet en tête de chapitre est 大越黎朝帝王中興功業實錄 *Đại việt lê triều đế vương trung hưng công nghiệp thật lục*. Porte sur tous les Lê postérieurs jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. N'est un peu détaillé que de 1548 à 1671. Doit être le même que le précédent. Copié pour l'École française.]

170. [黎朝御製國音詩 *Lê triều ngự chế quốc âm thi*. Un vol. mss. du Nội-các. Tel est le titre sur la couverture et au catalogue, mais la suscription en tête de chapitre est : 先朝御製國音曲記詩卷 *Tiên triều ngự chế quốc âm khúc kí thi quyển*. Poésies annamites écrites en *chữ-nôm*. Copié pour l'École française.]

171. [黎朝會典 *Lê triều hội điển*. Cf. 國會朝典 *Quốc triều hội điển*, *supra*, n^o 30.]

172. [黎朝歷科進士題名碑文記 *Lê triều lịch khoa tân sĩ đề danh bi văn kí*; cf. *supra*, n° 73.]

173. [黎朝野史 *Lê triều dã sử*. 2 vol. mss. du Nội-các. Consacré à l'histoire des derniers princes Lê de 1786 à 1799. Copié pour l'École française.]

174. 黎玉譜 *Lê ngọc phổ*. Registres généalogiques des Lê.

175. [黎紀 *Lê kỉ*. Le catalogue de Nội-các range sous ce titre 4. vol. mss. qui sont en réalité des fragments d'ouvrages divers. Les 3 premiers volumes contiennent simplement des chapitres du *Đại việt sử kí toàn thư* : le dernier est seul important, car il donne le règne de 黎顯宗 Lê Hiến-tôn (1740-1786).]

III. — LISTE DES NOMS D'AUTEURS

Les noms d'auteurs sont placés par ordre des clefs. En premier lieu on indique le nom personnel ; puis, entre parenthèses, le nom de famille et, quand il est connu, le nom intercalaire. Les numéros renvoient soit aux pages, soit aux numéros de la seconde partie, soit aux notes, où il est parlé de cet auteur (1).

Clef 2]

中 (揚文) Trung (Dương-văn); n° 108.

中 (阮傍) Trung (Nguyễn-bàng); n° 136.

Clef 8 丄

亭 (方) Đình (Phương); n° 32.

Clef 9 丿

仕 (吳時) Sĩ (Ngô-thì); p. 634, nos 23 et 140.

仕 (汝伯) Sĩ (Nhữ-bá); nos 17 et 137.

休 (黎文) Hưu (Lê-văn); pp. 623 et 624, n° 36.

僖 (黎) Hi (Lê); p. 633, n° 122.

侁 (阮) Hồn (Nguyễn); n. 4 de la p. 634, n° 111.

儻 (阮思) Giãn (Nguyễn-tư); n° 49.

儼 (阮) Nghiêm (Nguyễn); p. 634, n° 138.

(1) Je n'ai pas fait entrer dans cette liste les noms des rois d'Annam qui ont laissé des recueils de poésies. Voir pour Minh-mạng, les nos 66 et 70 ; pour Thiệu-trị, les nos 67, 68, 71 ; pour Tự-đức, le n° 69.

Clef 10 几

先 (潘 孚) Tiên (Phan-phu); p. 626, nos 36 et 148.

Clef 30 口

吉 (阮 嘉) Kiết (Nguyễn-gia); n° 115.
吉 (瞿 宗) Kiết (Cụ-tôn); n° 123.
合 (阮 仲) Hiệp (Nguyễn-trọng); p. 639, n° 160.
啓 (阮 凱) Khải (Nguyễn); n° 10.

Clef 40 宀

宅 (范 克) Trạch (Phạm-khắc); n° 20.
定 (黎 光) Định (Lê-quang); n° 115.
冢 (綿 中) Trưng (Miên); n° 50.
冢 (綿 中) Trinh (Miên); n° 97.
實 (黎 文) Thật (Lê-văn); n° 20.
寶 (郭 廷) Báu (Quách-dinh); n° 102.

Clef 46 山

峻 (黎 訓) Tuân (Lê); n° 49.
崩 (黎 tác) Tác (Lê); p. 624, n° 54.
嵩 (黎 tung) Tung (Lê); pp. 629-630, nos 44, 121 et 147.
嶼 (阮 肅) Dư (Nguyễn); n° 82.

Clef 47 川

川 (李 濟) Xuyên (Lí-tê); n° 144.

Clef 53 广

廡 (阮 ou 黎) Trại (Nguyễn ou Lê); nos 75, 134 et 150.

Clef 60 彳

德 (阮 貴) Đức (Nguyễn-qui); p. 633, n° 122.
德 (鄭 懷) Đức (Trịnh-hoài); n° 26.

Clef 61 心

忠 (申 仁) Trung (Thàn-nhơn); n° 102.
惇 (黎 貴) Đôn (Lê-quí); pp. 619 et 635 sqq., n^{os} 45, 63, 74, 125 et 130.
惇 (黎 伯) Đôn (Lê-bá); n° 93.

Clef 64 手

揚 (胡 士) Dương (Hô-sĩ); pp. 631 et 633, n^{os} 126 et 168.

Clef 66 支

政 (黃 仲) Chính (Hoàng-trọng); n° 124.

Clef 72 日

晉 (陳) Tân (Trán); pp. 623-624.

Clef 74 月

明 (阮 科) Minh (Nguyễn-khoa); n° 91.
朗 (吳 高) Lạng (Ngô-cao); n° 18.
朗 (高) Lạng (Cao); n^{os} 31, 99, 105 et 106.

Clef 75 木

桂 (張 登) Quê (Trương-dăng); n° 91.
權 (何 宗) Quyên (Hà-tôn); n° 66.

Clef 85 彳

注 (潘 輝) Chú (Phan-huy); p. 619, n^{os} 98 et 104.
温 (潘 輝) Ôn (Phan-huy); n° 112.
馮 (顧 希) Phùng (Cồ-hi); n° 151.
淡 (潘 輝) Sảng (Phan-huy); n° 8.
潤 (杜) Nhuận (Đậu); n° 102.
澂 (甲) Trưng (Giáp); n° 154.
澂 (阮) Trưng (Nguyễn); n° 50.
澂 (高 熊) Trưng (Cao-hùng) ou Tcheng (Kao Hiong); n° 53.

Clef 86 火

炯 (黃) Đổng (Huỳnh); n° 66.

Clef 89 爻

爽 (阮逸) Sảng (Nguyễn-dật); n°s 1, 14, 46 et 110.

Clef 95 玉

琥 (范) Hổ (Phạm); n° 159.

璧 (裴) Bích (Bùi); n° 83.

瓊 (武) Quỳnh (Võ); p. 629, n°s 21, 41 et 44.

瓚 (汝廷) Tán (Nhữ-dình); n° 120.

Clef 101 用

用 (張國) Dụng (Trương-quốc); n° 152.

甫 (潘和) Phủ (Phan-hòa); n° 8.

Clef 109 目

直 (阮) Trực (Nguyễn); n° 102.

Clef 113 示

禮 (譚文) Lễ (Đàm-văn); n° 102.

Clef 117 立

竝 (黃) Tịnh (Huỳnh); n° 49.

Clef 118 竹

簡 (潘清) Giản (Phan-thanh); p. 639, n° 94.

Clef 133 至

致 (高) Chi (Cao); n° 73.

Clef 134 白

舉 (陶) Cừ (Đào); n^o 102.

Clef 140 艸

著 (范公) Trừ (Phạm-công); pp. 631 sqq., nos 39, 89, 103 et 122.

Clef 149 言

謙 (鄧鳴) Khiêm (Đặng-minh); p. 630, n^o 132.
諧 (段汝) Hải (Đoạn-nhữ); n. 5 de la p. 625.

Clef 153 豸

豹 (武文) Báo (Võ-văn); n^o 50.

Clef 154 貝

貞 (阮居) Trinh (Nguyễn-cư); n^o 101.

Clef 162 辵

連 (吳士) Liền (Ngô-sĩ); p. 627, nos 39 et 89.
道 (劉公) Đạo (Lưu-công); n^o 100.

Clef 181 頁

顯 (范丕) Hiển (Phạm-phi); n^o 46.
顯 (阮文) Hiển (Nguyễn-văn); n^o 157.

Clef 186 香

馥 (黎文) Phúc (Lê-văn); n^o 129.

Clef 187 馬

馴 (胡士) Tuán (Hô-sĩ); n^o 61.
騰 (陳驥) Bằng (Trần-ki); n^o 24.

Clef 196 鳥

鶯 (胡宗) Tộc (Hô-tôn); p. 629, n^o 142.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE

PAR M. L. FINOT,

Directeur de l'École française d'Extrême-Orient.

VII

L'INSCRIPTION DE PRĀḤ KHAN

Le monument de Prāḥ Khan, dans la province de Kompong Svay (Cambodge), comprend le soubassement d'un sanctuaire entouré de trois enceintes (1). Entre la seconde et la troisième enceinte, au S. de la chaussée, est un temple secondaire dont le pied-droit S. de l'entrée porte une inscription de 20 lignes bien gravées et bien conservées.

Elle est en sanskrit et en vers : une stance sragdharā (l. 1-4) et 8 çlokas (l. 5-20); les pādas pairs et impairs forment deux colonnes espacées de 4 centimètres environ.

Un premier estampage en fut pris par la mission Delaporte en 1873 et communiqué à M. Aymonier, à qui est attribuée une prétendue traduction publiée dans le livre de M. Delaporte (2) et qui n'a rien de commun avec l'original : M. Aymonier la tenait sans doute du Prāḥ Sökōn de Phnom-penh, coutumier de pareilles prouesses.

Le Dr Harmand, au cours de son voyage de 1875, l'estampa de nouveau et en publia, à titre de spécimen, un fac-similé partiel (3), qui fut aussitôt traduit et commenté par M. Kern (4). M. Harmand, dès qu'il eut connaissance de l'article du savant professeur de Leide, s'empessa de mettre à sa disposition sa collection d'estampages (5) qui lui permit d'éditer et de traduire en entier l'inscription de Prāḥ Khan (6). Malheureusement l'imperfection de l'estampage ne permit pas à M. Kern d'en donner un texte définitif.

Cependant ce document n'a jamais été réédité : Bergaigne s'est seulement servi de l'estampage envoyé par M. Aymonier en 1883 pour établir la date de

(1) Voir L. de Lajonquière, *Inventaire*, pp. 242-246.

(2) L. Delaporte, *Voyage au Cambodge*, Paris, 1880, p. 411.

(3) *Annales de l'Extrême-Orient*, t. 1, p. 361 (juin 1879).

(4) *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, volgr. IV, deel 3 (1879), p. 270. Traduit dans : *Annales de l'Extr.-Or.* II, 195 (janvier 1880).

(5) *Inscriptions cambodgiennes. Lettre de M. le Dr Harmand.* (*Ann. de l'Extr.-Or.*, II, 271 [mars 1880]).

(6) *Ann. de l'Extr.-Or.*, II, 333.

l'avènement du roi Sūryavarman, dont l'inscription commémore une fondation. Voici en quels termes il rectifie l'opinion antérieure (1) : « J'avais accepté l'identification, déjà faite par M. Kern, du Sūryavarman de l'inscription de Préa Khan et du Sūryavarman de l'inscription de Bassac. Chose curieuse, sur trois inscriptions publiées par M. Kern, deux portaient le nom de Sūryavarman et elles parlaient précisément de deux Sūryavarman différents. Le Sūryavarman de l'inscription de Bassac... a régné au milieu du XI^e siècle çaka... Au contraire le Sūryavarman de l'inscription de Préa Khan monta sur le trône en 924, comme j'avais fini par le découvrir dans un calembour de cette inscription. » Cette dernière indication est accompagnée de la référence : « Journal Asiatique, février-mars 1883, p. 256. » A cet endroit, le procès-verbal de la séance du 12 janvier 1883 de la Société Asiatique analyse une communication de Bergaigne sur les inscriptions sanscrites récemment envoyées du Cambodge par M. Aymonier. On y lit cette phrase : « Quant à la date véritable de l'avènement de Sūryavarman, c'est 924 de l'ère çaka, ainsi que l'a découvert M. Bergaigne dans un jeu de mots de l'inscription de Préa Khan qui avait échappé à M. Kern. » Le procès-verbal ne nous apprend rien de plus et Bergaigne ne s'est nulle part, à ma connaissance, expliqué plus clairement. Mais il n'est pas douteux que le jeu de mots en question soit le mot *caturbhujavilāsaka* ; en effet *catur* = 4 ; *bhuja* = 2 ; *vila* = 9. La répétition du même mot à la finale des deux hémistiches suffirait d'ailleurs à dénoncer la présence d'une expression à double sens.

Le roi dont l'inscription célèbre les mérites est Sūryavarman I^{er} (924-971 ç.). Il semble avoir été bouddhiste, comme en témoignent les termes exclusifs de la stance II, de même que son nom posthume de Nirvāṇapada ; ce qui ne l'empêchait d'ailleurs nullement de rendre hommage à Çiva. Si on s'en rapporte à son panégyriste, ce fut un prince cultivé : il avait étudié les dharmaçāstras, les kāvyas, les six darçanas, le *Mahābhāṣya* de Patañjali et les autres traités de grammaire. Les fondations pieuses furent nombreuses sous son règne : mais il n'est pas certain, contrairement à l'assertion de M. Aymonier (*Cambodge*, I, 438), que Prāḥ Khan soit un temple élevé par Sūryavarman en l'honneur du Buddha. M. de Lajonquière a déjà fait remarquer (*Inv.*, p. 246) que « l'œuvre irréprochable » dont parle l'inscription pouvait être non l'ensemble du temple, mais le petit monument sur la porte duquel cette inscription est gravée. J'ajouterai que ce texte mi-çivaïte mi-bouddhique ne permet pas de décider sous quelle invocation le temple fut primitivement construit.

L'inscription n'est pas datée. M. Kern croyait pouvoir inférer de l'emploi du prétérit qu'elle était postérieure à la mort du roi (971 ç.), mais les inscriptions publiées depuis lors ont montré que cette forme de langage n'impliquait en aucune façon un règne passé.

(1) *Chronologie de l'ancien royaume khmer d'après les inscriptions*, dans : *Journal Asiatique*, 1884, p. 20 du tirage à part.

l'avènement du roi Sūryavarman, dont l'inscription commémore une fondation. Voici en quels termes il rectifie l'opinion antérieure (1) : « J'avais accepté l'identification, déjà faite par M. Kern, du Sūryavarman de l'inscription de Préa Khan et du Sūryavarman de l'inscription de Bassac. Chose curieuse, sur trois inscriptions publiées par M. Kern, deux portaient le nom de Sūryavarman et elles parlaient précisément de deux Sūryavarman différents. Le Sūryavarman de l'inscription de Bassac... a régné au milieu du XI^e siècle çaka... Au contraire le Sūryavarman de l'inscription de Préa Khan monta sur le trône en 924, comme j'avais fini par le découvrir dans un calembour de cette inscription. » Cette dernière indication est accompagnée de la référence : « Journal Asiatique, février-mars 1883, p. 256. » A cet endroit, le procès-verbal de la séance du 12 janvier 1883 de la Société Asiatique analyse une communication de Bergaigne sur les inscriptions sanscrites récemment envoyées du Cambodge par M. Aymonier. On y lit cette phrase : « Quant à la date véritable de l'avènement de Sūryavarman, c'est 924 de l'ère çaka, ainsi que l'a découvert M. Bergaigne dans un jeu de mots de l'inscription de Préa Khan qui avait échappé à M. Kern. » Le procès-verbal ne nous apprend rien de plus et Bergaigne ne s'est nulle part, à ma connaissance, expliqué plus clairement. Mais il n'est pas douteux que le jeu de mots en question soit le mot *caturbhujavilāsaka* ; en effet *catur* = 4 ; *bhuja* = 2 ; *vila* = 9. La répétition du même mot à la finale des deux hémistiches suffirait d'ailleurs à dénoncer la présence d'une expression à double sens.

Le roi dont l'inscription célèbre les mérites est Sūryavarman I^{er} (924-971 ç.). Il semble avoir été bouddhiste, comme en témoignent les termes exclusifs de la stance II, de même que son nom posthume de Nirvāṇapada ; ce qui ne l'empêchait d'ailleurs nullement de rendre hommage à Çiva. Si on s'en rapporte à son panégyriste, ce fut un prince cultivé : il avait étudié les dharmaçāstras, les kāvyas, les six darçanas, le *Mahābhāṣya* de Patañjali et les autres traités de grammaire. Les fondations pieuses furent nombreuses sous son règne : mais il n'est pas certain, contrairement à l'assertion de M. Aymonier (*Cambodge*, I, 438), que Prāh Khan soit un temple élevé par Sūryavarman en l'honneur du Buddha. M. de Lajonquière a déjà fait remarquer (*Inv.*, p. 246) que « l'œuvre irréprochable » dont parle l'inscription pouvait être non l'ensemble du temple, mais le petit monument sur la porte duquel cette inscription est gravée. J'ajouterai que ce texte mi-çivaïte mi-bouddhique ne permet pas de décider sous quelle invocation le temple fut primitivement construit.

L'inscription n'est pas datée. M. Kern croyait pouvoir inférer de l'emploi du prétérit qu'elle était postérieure à la mort du roi (971 ç.), mais les inscriptions publiées depuis lors ont montré que cette forme de langage n'impliquait en aucune façon un règne passé.

(1) *Chronologie de l'ancien royaume khmer d'après les inscriptions*, dans : *Journal Asiatique*, 1884, p. 20 du tirage à part.

- I çrīmatpādāgrahīlāvanāmitadharaṇīkṣobhasaṇīkṣobhitāsthāṇ
 bhrāmyatkrandatsurendraṇ bhujavalapavanais saṃskhala'sadvimānaiḥ
 svāṅgais svalpīkṛtāḥ navaśaruebhīr viśphuraḍraçmimālyair
 nāṭyaṃ Vrahmādisevyaṃ sukhayatu dayitānandanam Candramauleḥ
- II ॐ namo Buddhāya sarvvaññaçabdo yatraiva sārthakāḥ
 tasyaiva hi vacas satyaṃ pramāṇera nirūpitam
- III taduktau pāramītantrataryau tadgatayogināḥ
 Tryakṣaraṇjanījajñānaṃ gurupādayugaṇaṃ name
- IV Çrīddhaç Çrī-Sūryyavarmmāsīc Caturbhujavilāsakaḥ
 yas sūryavaññaçajo rājye caturbhujavilāsaka[ḥ]
- V Smaro nañgaç Çaçāṅko pi Çaçīti niravadyakam
 asrjad yan nv idaṅ karma kāntisarggāvadhīcchayā
- VI bhāṣyādīcaraṇā kāvyapāṇiṣ ṣaddarçanendriyā
 yanmatir dharmmaçāstrādīmastakāñgamāyata
- VII etāvatānumeyaṃ yad vīryaṃ yad rūḍhadhīr munīḥ
 raṇastho rājasankīrṇād rājño rājyaṃ jahāra yaḥ
- VIII kāladoṣānalāviṣṭā yasya sekāmvunirggame
 tadvināçāt kṣaṇaṃ lokāḥ sukhāyante sma sarvvathā
- IX yugahāner ayan Dharmmaḥ padahīno jarākṛçḥaḥ
 yanītirasam āsādya satpadas sma yuvāyate

TRADUCTION

I. Ébranlant les régions de l'espace par l'ébranlement de la terre qui fléchit sous le frôlement du bout de son pied divin ; faisant tourner et mugir l'Indra des dieux au vent de ses bras puissants qui ballottent les palais célestes ; rapetissant l'espace par ses membres luisants d'une sueur récente et enguirlandés de rayons étincelants ; puisse-t-elle nous porter bonheur, la danse — digne de l'attention respectueuse des dieux et délice de sa bien-aimée, — la danse de Celui qui a pour diadème la lune !

II. Hommage au Buddha, à qui seul s'applique avec son plein sens le nom d'Omniscient ; de lui seul en effet la parole est vraie et logiquement établie.

(1) La succession des lignes est la même que dans l'original.

III. Désignés par lui ⁽¹⁾ comme les deux barques de la doctrine des Pāramīs pour le yogin qui s'y applique, je salue les pieds de mon guru, dont la science a sa source dans le faveur du dieu aux trois yeux ⁽²⁾.

IV. Il était (un roi nommé) Ārī Sūryavarman, enflammé par Ārī, ayant la grâce de Viṣṇu, né de la race du Soleil ; son règne avait pour base quatre, les bras et les ouvertures ⁽³⁾.

V. On le surnommait Smara, Anaṅga, Āṣāṅka, Āṣāin : c'est pourquoi il créa cette œuvre irréprochable dans le désir de porter à son extrême limite la création du beau (ou : la diffusion de son éclat).

VI. Ayant pour pieds le *Bhāṣya*, etc., pour mains les kāvyas, pour organes des sens les six darṣanas, pour tête les dharmācāstras, son intelligence était une personne vivante.

VII. Quelle fut sa vaillance, on peut l'inférer de ce que, Muni à l'intelligence mûrie, il enleva dans la bataille la royauté à un roi mêlé à d'autres rois.

VIII. Les gens qui étaient tourmentés par le feu des vices du temps, lorsque ce feu fut éteint par l'eau de ses libations ⁽⁴⁾, se sentirent à l'instant dans une félicité parfaite.

IX. Par l'écoulement des yugas, Dharma était privé de ses pieds et desséché de vieillesse : grâce à l'ambrosie du gouvernement de ce prince, il retrouva ses pieds et sa jeunesse.

VIII

INSCRIPTION DE PRĀḤ THĀT KVAN PIR

Cette inscription, gravée sur le montant droit de la porte du temple de Kvan Pir, dans la province de Kratié ⁽⁵⁾, se compose de deux lignes de 0,65 de long sur 0,08 de haut, formant une stance sragdharā :

āvīrbhūte ṣakendre vasudahanarasair ⁽⁶⁾ kāmīnimadhyacandre ⁽⁷⁾
sīṃphe lagne tulāyāṃ dinakaratanaye ghāṭike jīvaṣukre
⁽²⁾ mīnendrendvātmaajāte ⁽⁸⁾ kṣītisutasahite bhūritikṣṇāṅṣujāle
devaḥ Ārī Puṣkareṣo dvijavaramunibhis sthāpītaḥ Puṣkareṇa

(1) Probablement par Tryakṣa

(2) M. Kern rattache le premier hémistiche de III au vers précédent et explique *tantrataryau* comme un locatif sg. incorrect pour *otaryām* ou *otarau* ; il traduit en conséquence : « Car sa doctrine à lui est démontrée comme la seule vraie dans le dogme sauveur (*tantrataryau*) des Pāramīs proclamé par lui (*taduktan*) pour le contemplateur cherchant à l'approfondir. » Il me paraît plus simple de couper, comme à l'ordinaire, le sens à la fin de chaque *ṣloka* et de faire de *taryau* un duel en apposition à *pādadvayam*.

(3) C'est-à-dire qu'il monta sur le trône en 924 *ṣaka*.

(4) Les libations qui accompagnaient ses libéralités aux temples.

(5) Voir L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, pp. 182-185.

(6) Corr. *rasaiḥ*.

(7) Corr. *kāmīni*.

(8) Corr. *mīnendre*.

Ces deux plateaux sont ronds et peu profonds (environ 3 centimètres) ; leur diamètre est respectivement de 18 et de 23 centimètres. Ils sont percés au centre d'un trou destiné sans doute à recevoir une vis au moyen de laquelle un pied était fixé au plateau par un écrou : c'est une forme encore en usage au Cambodge. Le pourtour est formé par une gorge entre deux bourrelets ; le bourrelet extérieur se rabat au dehors sous forme d'un large rebord de la même hauteur que le plateau. Les rebords extérieurs des plateaux sont tous deux inscrits ; mais l'un, fondu avec le plateau, est intact, tandis que l'autre, simplement soudé, s'en est détaché et a perdu un fragment contenant les premiers mots du texte et probablement une date.

Les caractères des deux inscriptions sont identiques ; ils sont gravés à la pointe et mesurent 7 millimètres.

Premier plateau

1088 çaka vraḥ dakṣiṇā kamrateṅ jagat Çrī Kālapavvaka (1) nā thve saṃvatsapūṇa (2) kamrateṅ jagat Çrī Tribhuvaneçvara.

« 1088 çaka. Sainte offrande du seigneur Çrī Kālapavvaka ; il fait la (cérémonie) du bout de l'an (?) au seigneur Çrī Tribhuvaneçvara. »

Second plateau

..... kamrateṅ añ Çrī Tribhuvanādityavarmmadeva ta kamrateṅ jagat Liṅgaparvata nā thve dvitiya vraḥ koṭihoma.

« [Offrande du] seigneur Çrī Tribhuvanādityavarmmadeva, qui (est) seigneur du Liṅgaparvata ; il fait le second saint koṭihoma. »

Ces deux plateaux sont donc des offrandes faites, probablement au même sanctuaire et à peu près à la même époque, par deux seigneurs, à l'occasion d'une fête religieuse. Le premier de ces donateurs, qui porte le nom assez étrange, s'il n'a été défiguré par le graveur, de Kālapavvaka, célèbre en l'an 1088 çaka = 1166 A. D., en l'honneur du dieu Tribhuvaneçvara (Çiva), une cérémonie qu'il appelle *saṃvatsapūṇa*. Ce nom est évidemment incorrect : la conjecture proposée, *saṃvatsarapūṇa*, la « clôture de l'année », est d'autant moins sûre que nous ne connaissons pas, dans le rituel brahmanique, de cérémonie ainsi nommée ; nous ferons seulement remarquer à l'appui de cette hypothèse que l'*ṇ* semble impliquer un *r* précédent.

Le second donateur se nomme Tribhuvanādityavarmmadeva. Ce nom en *varman*, avec l'adjonction de *deva*, paraît désigner un roi ou tout au moins

(1) La lettre *ka* avait été oubliée par le graveur ; elle a été ajoutée « en exposant ».

(2) Corr. *saṃvatsarapūṇa* (?). Il s'agit évidemment d'une fête religieuse.

un prince de famille royale : c'est la première fois que ce nom se trouve dans les textes ; ce n'est certainement pas celui du roi régnant qui, à cette date, était Jayavarman VII. La cérémonie qu'il célèbre, le *koṭihoma* « oblation d'un million », est un rite brahmanique connu⁽¹⁾ et dont on trouve d'autres mentions dans les inscriptions cambodgiennes. Ainsi Yaçovarman (roi en 811 ç.) dans ses inscriptions digraphiques (ISCC. XLIV-LIV, st. 28), se vante d'avoir offert le *koṭihoma* et les autres sacrifices (*koṭihomādiyajñānām āharttā yo mahīpatih*). De même l'inscription de Phnom Sandak nous apprend que Sūryavarman II (roi en 1034 ç.) faisait célébrer annuellement le *koṭihoma* et distribuer des dons (*dakṣiṇā*) aux prêtres et des présents aux divinités de tous les lieux de dévotion (Aymonier, *Cambodge*, I, 396). Le même roi, dit l'inscription de Phnom Práh Vihār, fit célébrer le *koṭihoma* et le *lakṣahoma*. (*Ibid.*, II, 215.)

Le *Liṅgaparvata* ⁽²⁾ n'est pas identifié. Si les plateaux sont restés à leur place primitive, on peut supposer que le Núi Cam est l'ancien Liṅgaparvata sur lequel s'élevait le temple de Tribhuvaneçvara.

X

LE *rasung batau* DE BAN METRUOT

Cette pierre inscrite a été trouvée près de Ban Metruot, à 30 kil. environ au N. de Ban Methuôt, chef-lieu de la province laotienne du Darlak, dans les circonstances suivantes. Un jour — il y a de cela à peu près un demi-siècle — un vieux sauvage, en creusant la terre pour chercher des patates, y trouva une pierre inscrite. Il la rapporta d'abord chez lui, puis, craignant les vertus inconnues de cette pierre, la jeta hors de sa maison. Un Laotien la vit et l'apporta au Commissariat, d'où un fonctionnaire, mal informé sans doute des règlements concernant les antiquités indochinoises, l'envoya à M. Adhémard Leclère, résident de Kratié. Elle doit être actuellement conservée dans cette résidence. A son passage dans la région, M. Odend'hal retrouva le vieux sauvage aveugle qui avait découvert la pierre ; il se fit conduire au lieu de la trouvaille et ordonna une fouille de reconnaissance qui ne révéla pas la moindre trace d'une construction ancienne.

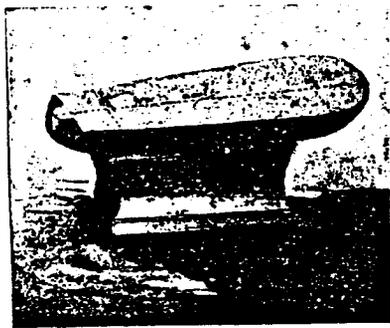


FIG. 4. — RASUNG BATAU.

(1) Il est exposé dans le 31^e paricista de l'*Atharvaveda* (inédit), et dans le chapitre *Koṭihomavidhān* du *Bhaviṣyottarapurāṇa* (Weber, Catal. mss. Berlin, I, p. 136). Il est mentionné sans explication dans le *Gṛhyasamgraha*, I, 8 et dans le *Harsacarita*. Bombay, 1892, p. 169, l. 11. (Je dois ces renseignements à l'obligeance de M. Barth.)

(2) Ce nom se retrouve à Vat Phou (*B. E. F. E.-O.*, II, 237).

En même temps que le rapport de M. Odend'hal, nous recevions le mémorandum des découvertes de M. Adhémar Leclère (*infra*, Notes et mélanges), accompagné de plusieurs dessins dont l'un représentait la fameuse pierre (fig. 4). Il nous fut impossible de découvrir la nature de cet objet singulier : on ne pouvait songer sérieusement à un socle ; ce billot allongé n'était évidemment pas fait pour porter une statue ; mais à quel usage était-il destiné ? L'énigme s'éclaira subitement lorsque M. Parmentier, à son retour de Chanh-lo, nous fit voir parmi les trouvailles faite dans cette fouille, un billot de pierre à peu près identique au premier, mais *accompagné d'un rouleau* (fig. 5).

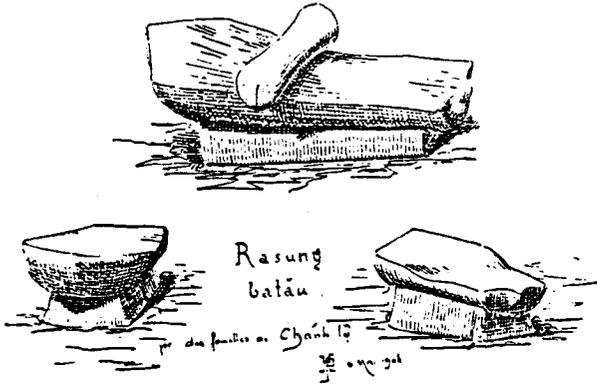


FIG. 5. — RASUNG BATAU AVEC ROULEAU.

Par bonheur, M. Parmentier put en même temps nous donner de cette curieuse pièce une explication satisfaisante qu'il devait à la riche érudition chame du P. Durand. Les Chams ont encore aujourd'hui la coutume, dans certaines fêtes, d'enduire d'une mince couche de pâte le visage des divinités. La pierre sur laquelle on façonne ce masque à l'aide d'un rouleau est appelée *rasung batau*. La pierre de Ban Metruot est un de ces ustensiles.

Elle porte inscrites sur le pied les deux syllabes

499

où M. Leclère croit trouver le mot *punyā*, mais qui se lisent clairement *pu vyā*. C'est une expression chame signifiant « Sa Majesté la Reine ». C'est, avec les temples de Yang Prong (Ban-don) et de Yang Mum (Palei Chr), un nouveau vestige de la pénétration chame dans les pays sauvages. Quant au motif de l'inscription, on est réduit aux conjectures : la *pu vyā* en question est-elle une donatrice qui a voulu signer son présent, ou une pieuse princesse qui désira se réserver cette pierre pour préparer elle-même la toilette de sa devatū préférée ? Nous devons laisser provisoirement cette question en suspens.

DEUX INSCRIPTIONS EN KHAROṢṬHĪ

DU MUSÉE DE LAHORE

PAR M. A.-M. BOYER

I

L'INSCRIPTION DE SKĀRAH DHERI

Le premier numéro du tome XXIV du *Journal of the American Oriental Society* contient la publication posthume d'un article de M. A. W. Stratton sur une statue avec inscription (1) trouvée, d'après un renseignement de M. Vogel, à Skārah Dheri et maintenant conservée au Musée de Lahore. C'est une statue de femme portant trois enfants, complètement analogue à celle découverte à Sikri, dont M. Senart a donné la photogravure dans le *Journal Asiatique* (février-mars 1890). L'article est accompagné, avec les reproductions et de la nouvelle statue et de la statue de Sikri, d'un bon fac-similé de l'inscription (2). Celle-ci consiste en deux lignes d'écriture kharoṣṭhī, que traversent malheureusement des rainures courant sur la pierre en sens parallèle au texte. La fin de la première ligne est effacée : l'espace demeurant après le dernier caractère lisible peut contenir six ou sept akṣaras. M. Stratton a donné un déchiffrement de cette première ligne seulement. Sa lecture est la suivante :

vaṣra ekunaṣitaṣatimae [or ekanaviṣatimae] aṣaḍasa masasa 4 budhavara

ce qu'il interprète ainsi : « If the above reading is correct, the figure was set up on Wednesday, the 4th of the month Āṣāḍha, in the year 179 (or 191). »

Je lis cette épigraphe comme il suit : les parties moins nettes sont transcrites entre crochets.

(1) *A, Dated Gandhāra Figure*, by Alfred William Stratton, late Principal of the Oriental College at Lahore, India.

(2) J'ai le devoir d'exprimer ici ma gratitude à MM. F. W. Thomas et Burgess, à l'obligeance desquels j'ai dû la communication de deux photographies, l'une de l'inscription, l'autre de la statue avec l'inscription : elles m'ont été très utiles pour vérifier mes lectures, faites sur ce fac-similé.

(1) varṣa ekunaçit[i]çatimae aṣaḍasa masasa di [10] [khu] [to]..... (2) sagabha dana çamayeta duçamyā ma[ṣu]ra tanayeṣu.

Quelques mots d'abord sur la graphie de certaines voyelles.

Çi et le second ti sont tracés cursivement d'un trait continu, c'est-à-dire que la voyelle fait boucle avec sa consonne. Si ma lecture est exacte, il en est de même du premier ti et de to, comme je le dirai en son lieu. La graphie de ye dans çamayeta est la suivante : la branche de gauche de l'y se prolonge au-dessus du caractère, et à l'extrémité de ce prolongement s'affixe le trait de la voyelle. On pourrait conjecturer que ce dernier trait est accidentel, et que ledit prolongement constitue réellement la notation de l'e : pour ma part, je ne saurais admettre cette manière de voir ; le trait que je lis e est de même aspect que, dans l'ensemble, le tracé de l'inscription, et s'affirme nettement comme voulu. Il est, de plus, de même orientation que l'e du ye dans tanayeṣu. Nous sommes donc ici en présence d'une graphie particulière : elle paraîtra moins surprenante après ce que je viens de dire au sujet de l'i, et si, de plus, on se rapporte à la notation de l'u dans eku^o que je décrirai en parlant de ce mot.

Cela dit, je viens à discuter quelques termes de la transcription ci-dessus donnée.

varṣa. — Bien que la kharoṣṭhī ne semble pas avoir distingué d'abord r + consonne et consonne + r, cela n'empêchait pas naturellement de prononcer d'une façon différente suivant les cas. Dans la suite on paraît avoir adopté de préférence, du moins dans certaines régions, et quand la nature du caractère s'y prêtait, un trait ligaturé en boucle pour r avant consonne. Pour citer des faits, on trouve ce procédé en usage (et, en particulier, appliqué précisément au mot varṣa) (1) dans le ms. Dutreuil de Rhins (partie éditée par M. Senart) et les inscriptions Stein (fac-similés publiés dans *Archæological Exploration in Chinese Turkestan*). Il se peut que dans le cas présent r soit bouclé, je suis fort porté à le croire, mais je ne saurais l'affirmer. En tous cas, je transcris suivant la prononciation. — Il ne semble pas que le dernier caractère porte la voyelle e.

ekunaçit[i]^o. — La voyelle u de ku est nette. Le trait descendant de gauche du k se recourbe à gauche, remonte vers la droite en formant boucle, puis vient former le trait courbé de droite du k. On remarquera le caractère cursif de cette graphie. — çi me semble indiscutable. — Pour [ti], le cas est moins clair. D'abord le t a bien plutôt la forme du d, et peut-être est-ce d [i] qu'il faudrait exactement transcrire. Cependant, comme les formes de, t et de d sont parfois malaisées à distinguer entre elles, comme, de plus,

(1) Cf. Ms. Dutreuil de Rhins, C^{vo}, l. 2. — *Archæological Exploration*... Pl. VII, N. xv. 137, l. 2 et 4 ; Pl. VIII, N. xx. 8, l. 5.

la présente inscription n'offre pas ailleurs de cas du changement de la sourde en sonore, je crois préférable de transcrire par le *t*. Quant à la voyelle, elle se présente au premier abord comme *u* : à sa partie inférieure le trait qui forme la consonne tourne à gauche, et revient s'appuyer à la consonne en traçant une courbe fermée. Cependant, à un examen plus attentif, il semble que, de fait, le tracé de cette courbe ne s'arrête pas là, qu'il coupe la consonne et passe à droite, donnant ainsi la voyelle *i* qu'on attend.

çatimae. — M. Stratton invoque, comme exemple de cette forme, *çatimae* de l'inscription de Takhti Bahi : je suis à la vérité de cet avis que, dans cette dernière inscription, il faut lire en effet *ti*, mais cette lecture n'est pas absolument évidente : un lecteur aussi compétent que M. Senart ne l'a pas adoptée, inclinant à voir dans le trait qui semble marquer la voyelle le résultat d'une cassure ; c'est pourquoi c'est plutôt le *çatimae* parfaitement évident de la présente inscription qu'il faut invoquer à l'appui de la même lecture dans l'inscription de Takhti Bahi. *Çatimae* a naturellement son origine dans *çatimake*, pour *çatamake*. Le changement de *a* en *i* peut être phonétique, il peut être aussi dû à l'analogie de la forme des nombres ordinaux, relatifs aux multiples de dix, qui précèdent la centaine.

di [10]. — Il n'y a pas à se méprendre sur la valeur du premier caractère, qui est très net. Le second est fruste, au contraire ; il a été transcrit *bu* par M. Stratton, tout en reconnaissant du reste que ce signe était « more like *va* than *ba* ». A mon avis, il avait en ceci raison : j'y vois, de fait, la notation du nombre 10.

[*khu*][*to*]. — Le caractère qui vient après le signe numéral me laisse perplexe. Ce n'est certainement pas *dha*, comme le transcrit M. Stratton. Le plus probable me semble *khu*. On peut aussi songer à *bu*. — Je lis *to* le caractère suivant. La consonne et la voyelle sont tracées d'un trait continu, la partie supérieure du trait de *o* formant boucle avec l'extrémité gauche du *t*. La boucle est beaucoup trop resserrée pour qu'il y ait lieu, à mon avis, de penser à *ti*. Ces deux syllabes commencent le nom de la personne donatrice : le reste du nom est effacé.

sagabha. — Le *sa* est reconnaissable, sur le fac-similé, à sa partie supérieure (1). Le mot *dana* qui suit immédiatement complète le sens de cette partie de l'inscription. *Sagabha* se présente comme une épithète : comment il faut l'entendre dépend du contexte perdu qui précédait.

L'inscription énonce un don. La partie effacée contenait vraisemblablement le nom de l'objet donné : celui-ci, il est tout naturel de le croire, n'est autre que la statue même qui porte l'inscription. Cette statue, par les enfants qui y

(1) Il est parfaitement évident sur la photographie de la statue avec l'inscription.

figurent, laisse conjecturer qu'elle représente Hārītī, et la dernière partie de notre inscription va confirmer qu'elle la représente réellement. De plus, la manière dont s'énonce le vœu que contient cette même partie finale, fait supposer que le nom du personnage représenté se trouvait d'abord exprimé dans la partie disparue. Ceci posé, nous pouvons conjecturer avec quelque vraisemblance ce qu'était ce texte disparu. L'espace qu'il occupait laisse la place, ainsi que je l'ai dit, de six ou sept caractères. Notre restitution est naturellement commandée par la longueur du nom, au génitif, de la personne donatrice, dont deux syllabes sont déjà inscrites : à supposer un nom de trois syllabes, nous pouvons restituer, dans l'orthographe de l'inscription : [khu] [to]. *haritimuti* (ou *murti*), les deux points désignant deux syllabes nécessairement indéterminées pour nous, savoir la troisième du nom et la flexion du génitif au masculin ou au féminin. Si le nom se composait de plus de trois syllabes, il ne nous est guère permis que de supposer, au lieu de *haritimuti*, *hariti* seulement : on sait du reste qu'on trouve le nom de la personne employé pour désigner l'image qui la représente. Il est bien entendu d'ailleurs que dans l'inscription ces termes pouvaient être suppléés par des équivalents. Epithète soit de *haritimuti*, soit de *hariti*, *sagabha* admet le sens : « avec une niche » ; cette traduction est la seule normale pour le premier cas ; dans le second, on peut traduire en outre : « avec ses enfants ». La femme figurée, on s'en souvient, porte trois enfants. A mon avis, le premier sens est le véritable, il s'agit du don d'une statue « avec niche ».

ma[ṣu]ra. — Au bord de la pierre court un trait qui commence par une courbe tangente à la partie inférieure du *ma*, et, coudant trois fois, aboutit au pied du caractère suivant, que je lis *ṣu* : tout l'ensemble de ce trait rappelle la forme d'un *ṅ* gupta. Je ne puis que le regarder comme une cassure, aussi bien que le cercle appendu à la branche droite de *ye* dans *tanayeṣu*, cercle qui ne peut figurer *u*, puisque l'*y* porte absolument nette la voyelle *e* (au surplus, l'*u* serait appendu normalement à la branche gauche). — Le caractère *ṣu* se présente au premier abord comme *thu*. Mais le trait (plus fin du reste que le tracé général de l'inscription) qui, figurant l'élément horizontal du *th*, donne au signe cette apparence, commence à la gauche de l'*m* dans *mya*, on en aperçoit la suite entre les deux branches du *ma* suivant, lequel a été gravé par-dessus : le trait existait donc avant le tracé du caractère que nous discutons, il fait partie du système de lignes parallèles qui traverse l'inscription. A l'extrémité supérieure du trait vertical de notre caractère existe une trace courbée qui représente parfaitement la courbe supérieure du *ṣ* (1). La voyelle *u* est nette. Je crois donc devoir lire *ṣu*. — *Ra* est net.

(1) Les photographies la rendent mieux que le fac-similé.

On attend d'après le contexte que ce mot exprime une maladie. *Maṣura* remet en mémoire *masūrī*, la « variole ». Cependant je ne crois pas que *maṣura* représente l'expression *masūrī*. Mais de même que *masūrī* « variole » vient de *masūra* « lentille », il est permis de penser que nous avons dans *maṣura* un dérivé de *māṣa* « fève » ; *maṣura* (c'est-à-dire *māṣura*) signifie ainsi une maladie éruptive, et que cette maladie tire son nom des fèves plutôt que des lentilles, grave comme la présente l'inscription et ravageant les enfants, elle ne peut guère être autre que la variole.

J'ai dit que les derniers mots de l'inscription confirment cette opinion que la statue où elle est gravée figure *Hārītī*. Au sujet de *Hārītī*, M. Foucher a écrit dans ses intéressantes *Notes sur la géographie ancienne du Gandhāra*, publiées dans le t. I de ce *Bulletin* même : « Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette *Yakṣī* dévoreuse d'enfants la personnification d'une épidémie infantile et comme le pendant bouddhique de cette *Ītālā* qui reçoit encore aujourd'hui les offrandes et les prières des femmes hindoues. D'après le paṇḍit Haraprasād Āstrī, elle serait toujours adorée au Népal comme la divinité de la variole : car ces étranges déesses, épouvante des mères, en sont aussi le recours » (p. 341). D'ailleurs la *Yakṣī* avait revêtu un caractère bienfaisant depuis sa conversion par le Buddha. Or notre statue représente justement une guérisseuse de variole : ce trait, ajouté à celui de porteuse d'enfants, rend difficile, semble-t-il, de n'y pas voir le personnage de *Hārītī*. Et c'est de cette même *Yakṣī* qu'il faut naturellement reconnaître l'image dans la sculpture similaire de Sikri.

Je traduis, entendant la partie entre parenthèses dans le sens des remarques qui précèdent :

« L'an 179, le dixième jour du mois Āṣāḍha, le don de [Khuto —] : (une statue de *Hārītī*) avec une niche. Qu'elle guérisse chez les enfants la variole difficile à guérir ! »

L'ère dans laquelle est comptée la date n'est pas désignée. Il est naturellement vraisemblable que notre année 179 se rapporte au même comput que telle ou telles des autres dates données par les inscriptions en kharoṣṭhī de la même région : je me borne à le reconnaître, n'ayant pas dessein d'entrer ici dans les questions de chronologie. Je dirai cependant qu'il me surprendrait que les problèmes chronologiques que suscitent ces inscriptions se résolussent par l'ère Vikrama.

Quant à la sculpture elle-même, je hasarderai une conjecture à l'endroit des objets que tiennent en main les personnages qui la composent : *Hārītī*, un fruit ressemblant à une grappe de raisin ; deux des enfants (et ce dernier trait appartient aussi à la sculpture de Sikri), un fruit encore, semble-t-il, de la forme d'une orange. La *Yakṣī*, convertie par le Buddha, avait renoncé à dévorer les enfants, et se contentait désormais, pour elle et sa nombreuse progéniture, du régime des *bhikṣus*, qui lui offraient chaque jour une part de leurs aliments.

Les fruits ne seraient-ils pas là pour exprimer que la Yakṣī et ses enfants, entretenant leur vie sans attenter à celle d'autrui ne se nourrissent plus de chair humaine ?

II

BAS-RELIEF DE LA « Leçon d'écriture »

M. Foucher a bien voulu me communiquer la photographie, prise par lui-même, il y a quelques années, d'une sculpture conservée au musée de Lahore, où elle porte le numéro 206, particulièrement intéressante par l'inscription en kharoṣṭhī qui l'accompagne. Dans la scène que représente cette sculpture, M. Foucher reconnaît un des épisodes de l'enfance du Buddha, la leçon de caractères d'écriture : assis sous un arbre, le Buddha porte une tablette sur ses genoux ; sa main droite qui, sur d'autres représentations du même motif, tient un stylet, repose ici sur ladite tablette, dont sa main gauche couvre la partie gauche. L'inscription est gravée sur la tablette et fait, naturellement, face au spectateur. Partant de la main gauche, elle se compose, d'abord, de quatre caractères à la file, puis vient l'espace recouvert par la main droite et comprenant la place d'une lettre, enfin un dernier caractère.

Je lis :

ॐ ण ॐ ॐ ॐ

Je viens de dire que la main droite du Buddha couvre la place d'un caractère. Je conjecture qu'il faut supposer là un *hi*, et je transcris :

saparana [hi]ta

sa = sva.

parana. Les thèmes à déclinaison pronominale admettent en prakrit au génitif masculin pluriel la forme nominale *-ānaṃ*. En pâli, les génitifs du genre *tesānaṃ* résultent d'une tendance à l'extension de la même forme nominale. En sanskrit bouddhique on trouve *sānaṃ* (substitut de *teṣāṃ*). Ces remarques semblent suffisantes pour nous permettre de voir ici dans *parana* un génitif pluriel équivalent à *pareṣāṃ* ; d'autant plus que, même en sanskrit, la déclinaison du thème *para* s'ouvre largement aux désinences nominales.

Je traduis donc :

« Le bien de soi-même et des autres. »

D'après le *Lalitavistara* (ch. 10), lorsque les caractères de l'écriture furent enseignés au Buddha et à ses jeunes compagnons, il arriva ce prodige : chaque lettre prononcée par ceux-ci retentissait comme le début d'une sentence qui se continuait d'elle-même. A la lettre *ā*, on entendit : *ālmāparahitaṃ*. C'est, avec *ālmā* à la place de *sa* (*sva*), la sentence exprimée par notre inscription. D'où

nous pouvons croire que celle-ci fait allusion au fait que je viens de rappeler, d'après toutefois une variante de la légende, suivant laquelle on aurait entendu à la lettre *sa* : *saparana hita*.

Je dois ajouter que M. Foucher, à qui j'avais fait part de cette lecture, m'a communiqué à son sujet la conjecture suivante, très ingénieuse et que je me fais un plaisir de signaler. Il suppose que la main gauche couvre également une partie, c'est-à-dire le commencement, de la ligne inscrite. On peut admettre là deux caractères, surtout si l'un d'eux exige aussi peu de place qu'un *u* ; soient donc *a*, *ta*. L'inscription donne dans ce cas : [*ata*] *sa parana* [*hi*] *ta*, c'est-à-dire *at(t)a* (*ātma*^o), etc., et commence dès lors par un *a* bref. On a ainsi l'avantage d'obtenir une sentence émise à la première lettre de l'alphabet.

L'INSCRIPTION CHAME DE BIEN-HOA

PAR M. ANTOINE CABATON

Ancien membre de l'École française d'Extrême-Orient

Dans la pagode annamite de Bîru-son, située au village de Binh-trưóc, hameau de Binh-thanh, canton de Phưóc-vinh Thượng, à 800 mètres N.-O. de l'Inspection de Bièn-hoà, et à 26 kilomètres de Saigon, se voit une curieuse inscription chame gravée sur une stèle semi-elliptique de 85 centimètres de hauteur, qui fait corps avec une statue de Viṣṇu, haute de 1^m 50 (1). Elle comprend neuf lignes d'écriture inégales, dont la première a 32 centimètres et l'avant-dernière (le texte de la neuvième s'arrête au milieu de la stèle) 65 centimètres de longueur. Les caractères hauts de 30 à 33 millimètres, profonds de 2 environ, sont réguliers, bien tracés, et par leur forme rappellent ceux de l'inscription de Ben-Lang, datée de 1358 çaka, dont Bergaigne a donné trois fragments en fac-similé (2).

Notre inscription, connue de M. Aymonier qui l'a transcrite et traduite partiellement (3), est rédigée en cham mêlé de mots sanscrits où l'on remarque ces redoublements de consonnes déjà relevés par Bergaigne.

Plusieurs graphies intéressantes, qui se sont conservées dans l'écriture chame actuelle, méritent une mention. Les mots $C\overset{\sim}{\text{N}}\overset{\sim}{\text{a}}\overset{\sim}{\text{u}}\overset{\sim}{\text{k}}$ *Nauk* et $C\overset{\sim}{\text{G}}\overset{\sim}{\text{l}}\overset{\sim}{\text{a}}\overset{\sim}{\text{u}}\overset{\sim}{\text{n}}$ *Glaun*, par exemple, s'y transcriraient signe pour signe ᳚᳚᳚ et ᳚᳚᳚ , à cette différence près que le virāma, autrefois suscrit, est maintenant une ligne à peu près verticale partant de l'extrémité droite du caractère qu'il affecte. Il en est de même du mot ᳚᳚᳚ *yān* écrit avec la semi-voyelle, la longue et l'anunāsika ;

il serait exactement figuré aujourd'hui par ᳚᳚᳚ . Enfin le croissant qui surmonte certaines lettres est le signe actuel, qu'avec M. Finot je note dans ma transcription par une tilde, bien que les Chams lui substituent souvent la nasale gutturale affectée de virāma.

(1) Voir *B. E. F. E.-O.*, 1, 18.

(2) *L'ancien royaume de Campā, dans l'Indo-Chine, d'après les inscriptions.* (Journal Asiatique, janvier 1888, pp. 18-19).

(3) *Première étude sur les inscriptions chames* (Journal Asiatique, janvier-février 1891, pp. 7 et 84-85).

La date qui, par malheur, est la partie la plus endommagée de l'inscription, est, de plus, douteuse. Exprimée à la fois à l'aide de nombres et de termes figurés insolites, aucune donnée de la semaine) ne permet de la lisons (1), elle est cependant acceptable, tant notre inscription avec celle de 1358 qu'en raison des faits historiques énoncés.

Il y est en effet question d'un prince du nom de Nauk Glauñ Vijaya, fils de Çri Jaya Sinha-

varman V.

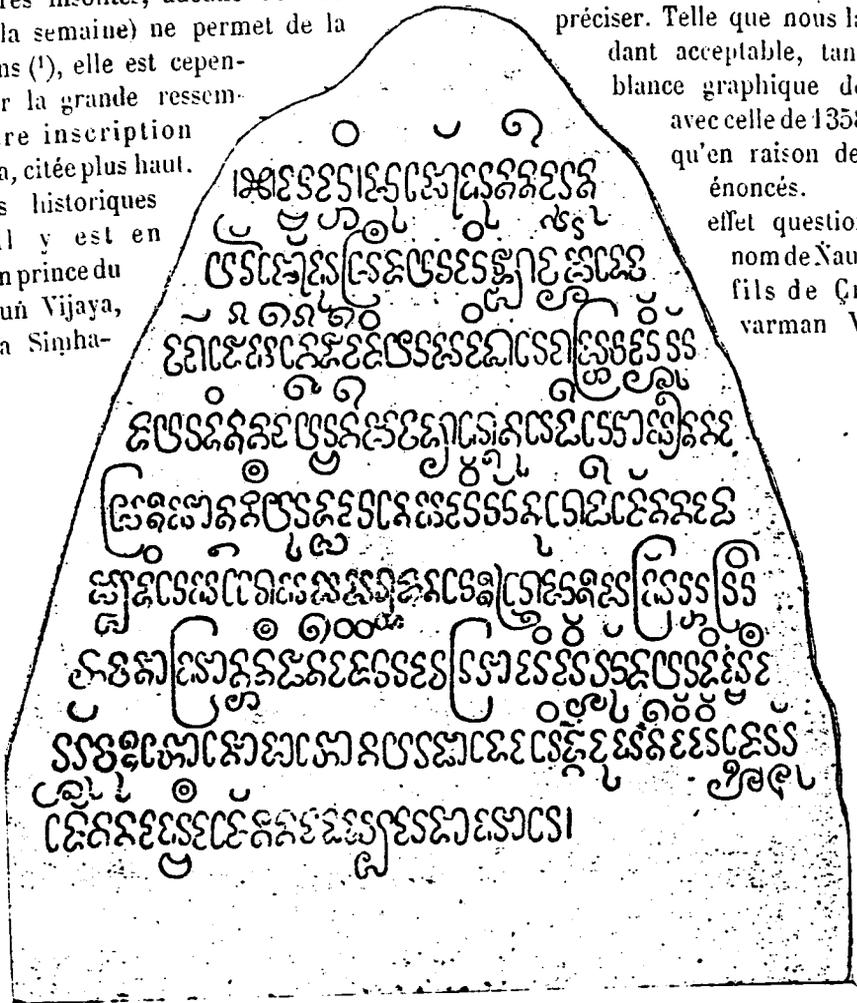


FIG. 6. — INSCRIPTION DE BIÊN-ĐOÀ.

roi à qui l'on peut attribuer, outre l'inscription de la montagne de Ben-Lang, les fragments de Binh-Đinh (2). Nauk Glauñ Vijaya, vainqueur des Annamites, s'empare d'un royaume appelé Brah Kānda ; il remporte de nombreuses victoires, revient au Champa, érige une statue de Viṣṇu et affecte le butin pris sur les Kbmèrs à des fondations pieuses. L'inscription datée de 1441

(1) 1363 ou 1383 çaka.

(2) Aymonier, *loc. laud.*, pp. 82-83.

(ou 1461) A. D., précède de peu d'années la prise de la capitale chame (1446 A. D.) ou la destruction totale du Champa survenue l'an 1471 de notre ère.

Au point de vue géographique, notre épigraphe ajoute aux noms bien connus de Kvir (Cambodge) et de Yvan (Annam), celui d'un certain nagara Braḥ Kānda, dans lequel M. Aymonier incline, mais sans motif plausible, à retrouver le nom original du Tchan-la (1).

Enfin l'érection de ce curieux monument est un témoignage de plus en faveur de l'existence d'un culte distinct rendu à Viṣṇu dans l'ancien royaume de Champa.

Ajoutons que notre inscription pourrait même offrir un intérêt d'ordre psychologique et passablement ironique, celui-là: ce pompeux chant de triomphe est un chant du cygne. Vingt ans après — et peut-être moins, si nous admettons la date de 1383 çaka — les Chams à jamais vaincus passaient sous l'âpre joug des Annamites, qui aujourd'hui encore leur inspire cette plainte désolée :

*duiṣṣak sâ bâḥ nōgar anōk yuṣn paḍar čaṃ yāu kabav ;
anōk čaṃ baṣaiḥ adhiā bōṇ iā mota yuā yuṣn paḍar !*

« Honte de notre pays ! Le fils de l'Annamite commande aux Chams comme aux buffles. Entre les fils des Chams, le premier des prêtres dévore ses larmes, parce que l'Annamite lui donne des ordres ! ».

TEXTE

(1) | svasti | pu pō ku nan sūnnu (2) yān pō ku Çrī Jaya Siṅhavarmanmadeva (3) uraṅ Ņauk glauṅ vijaya paripāla rāṣṭra sei tmū (4) jaya di nagara Yvan ma udyāṇna gulāc tok nagara (5) Braḥ Kānda nī yuddha aneka sei tmū gulāc jē nagara Ca(6)mpa di çaka loka saṣṭārthānalāḥ ṇdapaḥ pakrāttha (?) Tri(7) bhavanākṛānta nī ṇan vijitta sa trā si sei tmū jaya di Kvir (8) tmū vuḥ bhogopabhoga yathā deva liṅga vukān rei sei jmai tmū (9) jē nagara Kvir jē nagara Campa sadākāla.

TRADUCTION

« Le fils de Çrī Jaya Siṅhavarman, Ņauk Glauṅ Vijaya, protège le royaume. Il a vaincu (2) le royaume annamite. Il est parti (en campagne) et est revenu (3) prendre ce nagara Braḥ Kānda. Il a gagné de nombreuses batailles et est revenu au royaume de Champa en (l'année de l'ère) çaka (désignée par) mondes, soixante

(1). *Nouvelles observations sur le Founan* (Journal Asiatique, septembre-octobre 1903, p. 340, n. 1).

(2) *tmū* = *tamoṅ* « usage, jouissance, possession ; fortuné, propice, favorable ».

(3) *gulāc* = *gulaç* (bahn. *glet*) « tourner, retourner, revenir ».

(ou huit), trois, roseau (ou feu) (4). Il a édifié pieusement (2) ce Tribhuvanākrānta avec le butin (3) qu'il avait conquis sur les Khmèrs. Il l'a donné (4) comme possession à différents dieux et lingas et il s'abstient à jamais d'en jouir, soit dans le nagara khmèr, soit dans le nagara cham. »

Note additionnelle. — La transcription de l'inscription de Bien-hoà, publiée ci-dessus, avait été faite sur un estampage très fatigué. Depuis, M. Aymonier a bien voulu me communiquer de nouveaux estampages, dus à la bienveillance de M. Rodier, lieutenant-gouverneur de la Cochinchine, et très habilement exécutés. M. Aymonier venait, lui aussi, de traduire cette inscription : nos lectures confrontées se trouvèrent d'accord, sauf pour la date qu'il propose de lire :

loka-aṣṭa-ardha-anala = 1282 çaka.

La correction paraît acceptable ; elle rapproche davantage de la vérité historique la date de notre document en la reportant à une époque où le Champa gardait encore quelque prestige (5).

(1) 1363 (ou 1383). — *Saṣṭa* (pour *ṣaṣṭi*) = 60, est incorrect et inaccoutumé, car on emploie dans les dates non les dizaines, ou les centaines, mais les unités seulement. On pourrait lire *aṣṭa* = 8, l'a initial étant presque identique à *s* (*a* ḤṢ, ṣ ḤṢ) et l'on obtiendrait alors la date de 1383, mais historiquement 1363 convient mieux. *Nala* ou *anala* est inconnu comme symbole numérique, mais ne peut évidemment être que 1.

(2) Je traduis faute de mieux *ṇdapah* par le mot *tapah* « œuvre pie, acte de piété » de la langue moderne = skr. *tapas*, et je suppose que *pakrāṭha* = skr. *prakṛta*, sans perdre de vue ce que cette interprétation a de conjectural.

(3) ? *vijita*.

(4) *vuḥ* = *buḥ* « donner, confier, remettre ». Ex. : *buḥ kā čei jō* « il le conserva au service du prince ».

(5) [Je prends la liberté de proposer une troisième interprétation. La date me semble devoir se lire : *loka aṣṭārdhānalaḥ ṇrapah* = 1343 (*ṇrapah* = *ṇṛpah* = *rājā* = *soṃah* = 1). Je reviendrai prochainement sur cette question en étudiant quelques autres inscriptions du même personnage. — L. FINOT].

INSCRIPTION DE BHAVAVARMAN II

ROI DU CAMBODGE (561 çaka)

PAR M. GEORGE CÆDÈS, *Élève de l'École des Hautes-Études*

Stèle plate en schiste ardoisier de 0^m06 d'épaisseur. La partie inscrite affecte la forme d'un trapèze isocèle dont les côtés non parallèles mesurent 0^m60, la base inférieure 0^m26, et la base supérieure 0^m415. Cette dernière supporte un tympan demi-circulaire, sans ornements. — Hauteur totale : 0^m775.

L'inscription, assez bien conservée, comprend : 1^o 6 lignes de sanscrit ainsi réparties : çloka (ll. 1-2 et 5-6), upajāti (ll. 3-4). 2^o 18 lignes de prose khmère.

Cette stèle de provenance douteuse (1) fut déposée aux magasins du service des Travaux publics à Phnom-penh. C'est M. Foucher qui en 1901 la transporta de Phnom-penh au Musée de l'École (2), où elle se trouve aujourd'hui cataloguée sous le n^o I, 25.

La planche est la reproduction phototypique, réduite de moitié, d'un calque à l'encre de Chine pris sur le revers d'un estampage envoyé par M. Finot. On n'a pas jugé utile de donner un fac-similé du texte khmèr.

I. *Texte sanscrit*. — Dans sa brièveté, le texte sanscrit est singulièrement instructif. Après un court éloge du roi Bhavavarman, il enregistre une fondation faite en 561 çaka = 639 A. D., peut-être par le roi lui-même, en tous cas sous son règne. Cette donnée, à savoir un Bhavavarman roi du Cambodge en 639 A. D., ne cadre pas avec les conclusions auxquelles a conduit l'étude des inscriptions découvertes jusqu'à présent.

Le seul roi de ce nom que nous connaissons régna au plus tard dans le dernier tiers du vi^e siècle. On pourrait supposer au premier abord que c'est de lui qu'il est question ici. Cette hypothèse est peu acceptable. Le *asti..... rājā* de notre texte pourrait bien, il est vrai, avoir le sens de : « il y avait un roi » (3). Mais on ne voit pas bien à quel titre ce prince serait cité ici, et d'ailleurs,

(1) Elle est probablement originaire de la résidence de Takeo.

(2) Cf. *Inventaire Lajonquière*, p. 82 *in fine*. — Il en existe à Paris un moulage en plâtre donné au Musée khmèr du Trocadéro par M. Ad. Leclère.

(3) Pour *asti* = « il y avait », voir les exemples cités dans le Dict. de S. Pétersbourg sous *l as*.

quand une inscription nomme un roi défunt, c'est toujours d'une façon très explicite (1).

A n'envisager que les documents de l'épigraphie cambodgienne, rien ne semble s'opposer à ce qu'un nouveau roi soit intercalé en 639 A. D., entre Içānavarman et Jayavarman I. La seule inscription datée d'Içānavarman, celle de Vat Chakret (*Corpus*, n° vi), se rapporte à l'année 627 A. D. ; et d'autre part la première date de Jayavarman I, considéré jusqu'ici comme son successeur immédiat, est 665 A. D., fournie par l'inscription de Vat Prey Vier (x). Il y a donc place pour un Bhavavarman II en 639 A. D.

Il est vrai que l'inscription de Ang Chumnik (xi) fournit une liste de souverains dans laquelle Içānavarman précède immédiatement Jayavarman I. Mais rien n'oblige à tenir cette liste pour complète. Ce n'est pas en effet une généalogie de rois, mais une généalogie de ministres qui remplirent diverses fonctions auprès de cinq d'entre ces rois. On ne peut donc pas en conclure que ces derniers se sont succédé sans intermédiaires, ainsi que l'inscription paraît le montrer. Si le règne de Bhavavarman II a été bref et si, par suite, aucun membre de cette famille d'Ang Chumnik n'a eu d'emploi à sa cour, la stèle n'avait aucune raison de le nommer (2). On peut donc avancer, sans crainte de se tromper beaucoup, que, dans le domaine de l'épigraphie khmère, rien ne contredit expressément le témoignage de notre inscription.

La seule chose qui soit de nature à susciter quelques doutes, c'est l'extraordinaire incorrection du texte. Il n'y a pas une ligne où l'on ne se heurte à quelque grossier barbarisme, à quelque difficulté d'interprétation, ou à quelque bizarrerie de style. Jusqu'ici le Cambodge, surtout à une époque aussi haute, ne nous a jamais rien donné de semblable. Seuls, certains épigraphes du Champa, mais du Champa en décadence, pourraient être comparés à notre inscription. Un tel extérieur n'est guère fait pour inspirer confiance aux sceptiques. Toutefois, un point rassurant, c'est que l'écriture est bien celle de l'époque ; nulle part elle ne laisse apercevoir trace de défaillance, et à aucun moment le Cambodge n'aurait été capable de produire un faux aussi correct au point

(1) Cf. par exemple : inscr. de Han Chey (*Corpus* [= Barth, *Inscriptions sanscrites du Cambodge*] n° 1), face A, vers 2 : rājā cṛibhavavarmmeti patir āsīn mahībhṛtām, « le roi Bhavavarman fut le protecteur des maîtres de la terre ». Ou encore, vers 19 : çaivaṃ padañ gate rājñi, « le roi étant allé au séjour de Çiva ».

(2) Cf. Bergaigne, *Les inscriptions sanscrites du Cambodge* ; Journal Asiatique, 7^{me} série, t. xx (1882), p. 179 : « On se rappelle que la généalogie qui nous révèle leur existence est une généalogie, non de rois, mais de ministres. Il n'est donc pas certain que chacun d'eux ait eu pour successeur immédiat celui qui le suit dans notre liste. » De même Barth, *Corpus*, p. 66 : « Comme les documents ne nous ont pas révélé jusqu'à présent d'autres noms de princes ayant certainement régné, il est probable que la série est complète, bien que l'inscription ne donne que l'ordre de succession sans le garantir immédiat et sans autrement préciser les relations de ces princes entre eux. »

de vue paléographique; dans le cas où il y aurait fraude, celle-ci remonterait donc certainement au VII^e siècle.

Mais en somme, avons-nous le droit de tabler sur ces incorrections pour mettre en doute l'authenticité du document? Les pandits auxquels s'adressaient les donateurs ne devaient pas tous avoir la même culture, et il est fort possible que les fautes de ce texte soient imputables à l'ignorance particulière de l'un d'entre eux. Ce serait aller beaucoup trop loin que de rejeter pour cela l'inscription; et tant qu'aucun autre document vraiment digne de foi ne sera venu contredire le nôtre, son témoignage pourra être accepté, et l'on admettra l'existence d'un Bhavavarman II, roi du Cambodge en 639 A. D.

On est maintenant en droit de se demander si certains points de l'histoire du Cambodge, demeurés jusqu'ici obscurs, ne se trouvent pas éclaircis par là, ce qui d'ailleurs aurait l'avantage de démontrer *a posteriori* l'existence de Bhavavarman II. Malheureusement, dans la pénurie de documents où nous nous trouvons, toute conclusion positive est interdite. On doit se contenter de poser les problèmes et de recueillir toutes les données capables de concourir à leur solution, sans vouloir anticiper sur celle-ci. Nous nous bornerons à signaler un rapprochement intéressant.

Les inscriptions I-IV du *Corpus*, qui ne sont pas datées, ont été jusqu'à présent mises sur le compte du seul Bhavavarman dont on ait par ailleurs appris l'existence, c'est-à-dire de Bhavavarman I. Maintenant que l'existence d'un second Bhavavarman semble prouvée, doit-on continuer à attribuer ces quatre inscriptions à un seul et même roi? La paléographie est de peu de secours ici: jusqu'à Jayavarman I, les traits essentiels des caractères restent les mêmes, et les seules différences qu'on puisse relever entre les écritures des diverses inscriptions sont dues uniquement au plus ou moins d'habileté et de goût dont font preuve les lapicides. Or les inscriptions I et II, celles de Han Chey et de Ponhear Hor emploient un caractère arrondi, trapu, de facture plutôt cursive et peu soignée, très semblable d'aspect à celui que l'on peut voir sur le fac-similé ci-joint. Au contraire, les caractères de l'inscription III (1), et ceux dont se sert Citrasena-Mahendrarvarman (2) affectionnent le développement dans le sens vertical, ce qui donne une importance exagérée aux lettres souscrites et aux signes marquant les voyelles. La raison paléographique tend donc plutôt à rapprocher de notre stèle de Bhavavarman II les deux inscriptions de Han Chey et de Ponhear Hor.

Notons d'autre part que ces deux épigraphes parlent d'un fils de Bhavavarman qui aurait succédé à son père. Cette assertion, très difficilement explicable si c'est de Bhavavarman I qu'il est question (3), devient bien plus compréhensible

(1) Inscription du Phnom Banteai Neang.

(2) Cf. par exemple: Barth, *Inscription sanscrite du Phou Lokhon*, B.E.F.E.-O. III, p. 442.

(3) Puisque le successeur de Bhavavarman I fut son frère Mahendrarvarman et que ce dernier ne parle nulle part d'un neveu ayant régné à un moment quelconque.

s'il s'agit de Bhavavarman II, ce fils pouvant être alors, soit un prince ayant régné quelque temps entre Bhavavarman II et Jayavarman I, soit même Jayavarman I en personne.

En somme le problème qui se pose est double : le Bhavavarman des inscriptions de Han Chey et de Ponhear Hor est-il Bhavavarman I ou Bhavavarman II ? Si c'est Bhavavarman II, ce fils anonyme est-il Jayavarman I ou un autre roi ayant régné avant ce dernier ? Il est encore impossible de donner et même de prévoir une réponse. Qu'il suffise d'avoir posé la question.

Nous avons dit tout ce qu'il y avait à dire sur l'écriture et la langue du texte sanscrit. En voici maintenant la transcription :

- | | |
|--|--|
| (1) asti manvādibhūpāla- | varṇnamuṣṭir yyaṇnidhiḥ |
| (2) rājā ṅṛibhavavarmmeti | tapasā dhāraṇād dhitih ⁽¹⁾ |
| (3) mukhartuvānai ⁽²⁾ gaṇite cakāpde ⁽³⁾ | |
| jhaṣodaye kaṇyagatārdhdhacandre ⁽⁴⁾ | |
| (4) puṣyasya kṛṣṇe divaso dasārdde ⁽⁵⁾ | |
| pratiṣṭhitam devicaturbhujākhyam ⁽⁶⁾ | |
| (5) bhaktyā bhagavataḥ ḥambhu- | r pitāmātror ⁽⁷⁾ vvimuktaye |
| (6) devīyathārtthacaritai- | s sthāpitaṃ yaminā bhuvi |

Traduction. — Il est un roi, poing de la caste des maîtres de la terre dont Manu fut le premier, trésor de gloire : c'est Ḥrī Bhavavarman, qui, parce qu'il avait obtenu par les austérités une complète possession de lui-même.....⁽⁸⁾.

(1) Le *visarga* n'est visible que sur l'estampage.

(2) Lire : *vāṇair*. — Il n'y a pas trace de *r* suscrit au *ga* suivant, ce qui explique peut-être pourquoi celui-ci n'est pas doublé.

(3) Lire : *cakābde* ; la faute est fréquente. Cf. Inscr. de Vat Chakret (VI), partie B, vers 1.

(4) Lire ; *kanyā* ; l'*ā* a sans doute été abrégé pour raison métrique ; la substitution de la linguale à la dentale est tout à fait surprenante.

(5) Lire : *divase daḥārdde*.

(6) L'*i* de *devī* a été probablement abrégé pour raison métrique ; le *bh* n'est pas doublé et l'anuvāra est insolite.

(7) Lire : *ḥambhor*. — Au lieu de *pitāmātror*, on attendrait *mātāpitror*, qui ferait aussi bien le vers et justifierait l'*r* final de *ḥambhor* qui n'a aucune raison d'être devant un *p* (lequel n'est d'ailleurs pas doublé).

(8) Quant à *dhitih*, qui peut encore être lu *yitih* et, à la très grande rigueur, *ditih*, il n'y a rien à en faire tel quel. On peut songer à des corrections : *dhitah*, bien établi (sur son trône) ; ou encore *yatih*, ascète, etc. Si on lit *ditih*, on aura le sens : qui (par ses austérités) est un vrai Diti (nom propre de roi cité par le *Ḥabdakalpadruma*). Le sens *ditih* = « roi, prince », que Wilson est seul à citer, doit être écarté, précisément parce qu'il n'y a pas pour lui d'autre référence et qu'il doit provenir d'une fausse interprétation de tel passage où *diti* est un nom propre.

En l'année çaka comptée par le visage, les saisons et les flèches ⁽¹⁾, au lever des Poissons, la demi-lune ⁽²⁾ étant en conjonction avec la Vierge, le cinquième jour [de la quinzaine] noire de Pauṣa, a été érigé un... ⁽³⁾ sous le vocable de Devicaturbhujā. Maître de ses sens ⁽⁴⁾, [il] l'a établi sur la terre par dévotion envers le bienheureux Çambhu, pour la délivrance de ses parents, et avec les rites qui conviennent à Devī.

Note sur la date. — Il est regrettable que la date ne soit pas rigoureusement vérifiable, le jour de la semaine n'étant pas indiqué. Mais du moins la vérification, dans la mesure où on peut la faire, ne se bute-t-elle à aucune impossibilité. Les données, en effet sont : 561 çaka, les Poissons étant à l'horizon, la lune étant dans la Vierge, le cinquième jour noir de Pauṣa. Cela fait (l'année étant considérée comme révolue) 639 A.D., le 20 décembre (ancien style).

Ce jour qui était un lundi, le cinquième tithi a fini à Angkor à 22 heures 36 minutes. La longitude du soleil était 270°, au commencement du Sagittaire ; la lune était dans la Vierge, et les Poissons ont occupé l'horizon oriental de 6 à 8 heures environ après le lever du soleil ⁽⁵⁾.

II. *Texte khmèr.* — L'inscription en langue vulgaire se fait remarquer, comme le texte sanscrit, par son style extrêmement concis, souvent obscur, en quelque sorte télégraphique. L'histoire n'a rien à en tirer. Ce n'est qu'une énumération des donations de champs (sre amnoy) qui ont été faites à la divinité (ta vrah). L'emplacement, la redevance, la valeur de ces rizières sont indiquées. A ces donations sont naturellement associés les noms d'un certain nombre de seigneurs (poñ). La plupart d'entre eux portent des noms sanscrits, tels : Içānapavitra, Soma(vin?), Çubhaṅkāra, Guṇadeva, Çivacandra, Mano, Rudrabhava, l'ācāryya Dharmmaçuddha, Vidyā... ⁽⁶⁾. D'autres seigneurs portent des noms cambodgiens. C'est le cas de tous les noms de lieux.

(1) *mukha* = 1 est le plus probable, bien que *mukha* = 4 (*caturmukha*) et *mukha* = 9 (les neuf orifices du corps) soient aussi possibles.

(2) C'est-à-dire : le dernier quartier, puisqu'il s'agit de la quinzaine noire.

(3) Le sens : « une statue à quatre bras représentant Devī » est le plus probable, mais le texte ne précise rien.

(4) Ce *yamin* est peut-être le roi, puisqu'on vient de dire qu'il se livre au *tapas*. (Ce mot termine un nom propre de l'inscr. de Vat Prey Vier [xii], ligne 4). — Quant à *bhuvī*, « sur la terre », on pourrait aussi le rapporter à *yamin* et traduire : « cet ascète terrestre », par opposition avec Çambhu, l'ascète céleste.

(5) Ces renseignements sur la date sont dus à l'obligeance de M. Barth. Pour la note qui suit, sur le texte khmèr, nous avons utilisé une traduction de M. Aymonier, que nous n'avons pas jugé utile de reproduire, étant donné le peu d'intérêt du texte. Qu'il nous soit permis de remercier, en même temps qu'eux, nos maîtres, MM. Lévi et Foucher, qui ont bien voulu nous aider de leurs conseils, ainsi que M. Finot, qui, en nous accordant l'hospitalité du *Bulletin*, a favorisé nos débuts.

(6) La fin du nom a disparu.

Deux mots sont à remarquer dans cette inscription khmère : *jnāhv* et *dmār*. Ils paraissent être des dérivés par infixation nasale, le premier de *jāv*, « vendre ou acheter des biens sacrés », le second de *dār*, « exiger le paiement ». *Jnāhv* aurait ainsi le sens de : « prix, valeur » ; et *dmār*, celui de : « créancier, propriétaire ». Le contexte n'y contredit pas et, pour *jnāhv*, il favorise très fortement cette hypothèse (1). En tous cas, ce sont deux mots nouveaux dont le lexique aura à faire son profit.

(1) Sa ligne 11 offre cette formule : *jnāhv gyi prak so līn 1*, dans laquelle les mots soulignés signifient : à savoir une once d'argent blanc.

ÉTUDES DE LITTÉRATURE BOUDDHIQUE

PAR M. ED. HUBER

Membre de l'École française d'Extrême-Orient

I

LE RĀMĀYAṆA ET LES JĀTAKAS

On sait que la légende que raconte le Rāmāyaṇa est devenue un jātaka bouddhique, le *Daṣarathajātaka*. L'année dernière, M. Sylvain Lévi a publié dans l'*Album Kern*, d'après une traduction chinoise, la version septentrionale du *Daṣarathajātaka*. La version pâlie et la version du Nord ont ceci de commun qu'elles ne parlent pas du rapt de Sītā et de l'expédition à Lanḱā, ce qui est pourtant une partie essentielle du poème hindou. On pourrait être tenté d'en conclure que cet épisode manquait également dans la rédaction primitive du Rāmāyaṇa. Mais il existe un autre jātaka, également conservé dans une traduction chinoise, qui a pour sujet justement cet épisode manquant dans les deux autres. Il se trouve dans le *Lieou tou tsi king* 六度集經 (Tripiṭ. de Tôkyô, boîte 宙 v, fo 70 vo), collection de jātakas qui a pour but d'illustrer les six pāramitās. Cet ouvrage (Nanjio, *Catalogue*, n° 143) fut traduit sous la dynastie des Wou (222-280) par un religieux de la Sogdiane. Dans notre jātaka les noms des personnages ne sont pas donnés, mais on reconnaîtra facilement l'exil de Rāma et de Sītā, le rapt de Sītā par Rāvaṇa, l'épisode du vautour Jaṭāyus, la lutte de Bāli et de Sugrīva, le pont que l'armée des singes jette à Lanḱā, l'ordalie par laquelle Sītā doit prouver sa pureté quand elle a été délivrée. La seule différence importante avec le Rāmāyaṇa est que dans ce jātaka Rāma n'est pas exilé du royaume de son père à l'instigation de sa marâtre, mais qu'il quitte son propre royaume en apprenant que son méchant oncle se prépare à le lui arracher avec une armée :

« Dans le temps, le bodhisattva était roi d'un grand royaume. Sans cesse il procurait aux êtres les quatre faveurs ⁽¹⁾ ; sa renommée se répandait partout

(1) Cf. Jātaka, iv, p. 176, l. 27 : catūhi saṅgahavatthūhi lokam saṅgaphanto. Ce sont : dānaṃ, libéralité ; piyavacanaṃ, affabilité ; atthacariyā, gouvernement bienfaisant ; samānattatā, impartialité.

et tout le monde l'exaltait. Son oncle aussi était un roi ; il régnait sur un autre royaume. C'était un homme cupide, éhonté, se livrant sans cesse à des violences. Il s'écria, en s'adressant à la foule de ses ministres : « En répandant sa bonté, le bodhisattva poursuit un double but ! » Ainsi il dirigea contre lui des accusations fausses et des calomnies pour le rendre suspect. Puis il leva une armée et se prépara à envahir le royaume du bodhisattva. Le bodhisattva rassembla ses sujets et leur parla ainsi : « Mieux vaut être un homme d'une basse condition, mais bon, que d'être un homme haut placé, mais violent. » Le peuple dit : « Mieux vaudrait pour nous être des brutes, mais marchant dans le droit chemin, que de devenir un peuple qui abandonne la bonne voie. » On rassembla donc des guerriers, on prépara une armée, on leva des troupes. Le roi monta sur une terrasse, d'où il regarda son armée débordante de courage. Ses larmes coulaient ; il embrassa le cou (de sa reine?) et dit : « Pour moi qui suis seul en danger, des hommes innombrables parmi mon peuple perdront leur vie. Si je perds mon royaume, je le regagnerai difficilement ; mais difficile aussi est à obtenir la naissance comme homme. Je vais fuir hors de mon royaume ; ainsi tout le monde aura la paix ; personne ne sera malheureux. » Et le roi et sa reine quittèrent leur royaume et s'en allèrent. L'oncle du roi prit sa place, gouvernant avec cupidité et violence. Il mettait à mort les bons et favorisait les flatteurs. Le peuple fut vexé et fatigué de son gouvernement ; il murmurait et pleurait. Les uns aux autres ils se rappelaient leur ancien prince, tels des enfants filiaux qui aiment leurs tendres parents.

« Cependant le roi et la reine demeuraient dans une forêt montagneuse. Dans la mer habitait un mauvais dragon, auquel la beauté de la reine avait inspiré de l'amour. Il se changea en un brahmacârin ; hypocrite, il joignit les mains, s'assit les jambes croisées, baissa la tête et se donna l'air de méditer. Il ressemblait à un ascète plongé dans la méditation. Trompé par son aspect, le roi cueillait chaque jour des fruits pour lui et les lui offrait. Un jour le dragon profita de l'absence du roi pour ravir la reine et pour l'emporter. Il allait s'en retourner vers sa demeure dans la mer, quand son chemin le conduisit par un étroit défilé entre deux montagnes. Dans ces montagnes habitait un oiseau énorme qui lui barra le passage en étendant ses ailes. Il livra bataille au dragon. Mais le dragon frappa l'oiseau avec la foudre et fit tomber son aile droite. Puis il put librement continuer son chemin vers la mer.

« Le roi, après avoir cueilli des fruits, revint chez lui, et quand il ne vit pas la reine, il fut rempli de pressentiments et dit : « Dois-je subir maintenant le pire des châtimens que m'attirent mes démérites dans mes naissances antérieures ? » Et saisissant son arc et ses flèches il se mit à parcourir toutes les montagnes à la recherche de sa reine. Il aperçut un cours d'eau et le suivit jusqu'à sa source. Là il vit un grand singe qui avait l'air tout bouleversé. Le roi lui demanda avec compassion : « Toi aussi, quelle tristesse as-tu ? » Le singe lui répondit : « Avec mon oncle je partageais la royauté ; il a employé la force pour m'enlever mes sujets. Hélas ! A qui dois-je m'en plaindre ? Mais toi, mon fils, pourquoi

erres-tu dans ces montagnes?» Le bodhisattva lui répondit : « Je souffre du même chagrin que toi ; de plus, j'ai perdu ma femme et je ne sais où elle est. » Le singe dit : « Mon fils, aide-moi à combattre (mon oncle) et à regagner mes sujets ; je t'aiderai à chercher (ta reine). Nous finirons par la trouver. » Le roi y consentit en disant : « Cela va ! » Le lendemain le singe livra bataille à son oncle. Cependant le roi bandait son arc et encochait une flèche ; la force de ses jambes et de ses bras se manifesta. Quand l'oncle (du singe) le vit de loin, il prit peur, tourna le dos et s'enfuit ⁽¹⁾. Mais les sujets du roi des singes revinrent. (Le roi des singes) leur donna cet ordre : « La première reine du roi des hommes s'est égarée dans ces montagnes ; cherchez-la partout ! » La foule des singes se mit en route et ils rencontrèrent l'oiseau avec l'aile malade. L'oiseau leur demanda : « Que cherchez-vous ? » Ils dirent : « Le roi des hommes a perdu sa reine principale. C'est elle que nous cherchons. » L'oiseau dit : « Un dragon l'a volée ; c'est lui qui m'a vaincu. Maintenant il demeure sur une grande île de la mer. » Il dit et expira. Le roi des singes avec tous ses sujets continua son chemin jusqu'à la mer. Il s'attristait de ne pouvoir la passer, quand Indra se présenta sous la forme d'un singe lépreux. Il dit : « Tes sujets sont plus nombreux que le sable de la mer. Pourquoi t'affliges-tu de ne pouvoir passer dans cette île ? Que chacun d'eux apporte des pierres avec lesquelles on remplira la mer jusqu'à ce qu'il y ait une haute montagne. Après quoi on n'aura plus qu'à passer dans l'île. » En conséquence le roi des singes nomma (le singe lépreux) chef de l'entreprise. Tous se conformèrent à ses indications et apportèrent des pierres. Le travail achevé, tous purent passer et ils environnèrent l'île de toutes parts. Mais le dragon fit monter un brouillard pestilentiel ; les singes tombèrent malades et tous se couchèrent sur le sol. Les deux rois s'attristaient, quand un petit singe leur dit avec insistance : « Je guérirai tous ces malades ; ne vous tourmentez pas ! » En effet, il mit des herbes divines sous le nez de tous ; ils levèrent le nez en l'air et se sentirent une force plus grande que celle qu'ils avaient auparavant. Mais le dragon excita des vents et des nuages qui bouchaient le ciel et le soleil. De ses éclairs fulgurants il cingla la mer qui se leva en colère. Avec ses foudres il fit trembler la terre. Le petit singe dit : « Le roi des hommes est un excellent tireur. Ces éclairs-là, c'est le dragon. Que le roi envoie une flèche pour exterminer cet être néfaste et pour assurer le bonheur aux hommes. Personne parmi les sages ne pourra lui en vouloir. » Quand (de nouveau) brillèrent des éclairs et des foudres, le roi lâcha en effet une flèche qui fendit juste la poitrine du dragon. Le dragon tomba mort et tous les singes s'écrièrent : « Bien ! » Le petit singe saisit la clef de la porte du dragon, ouvrit la porte, entra et vit la princesse. Les devas et les esprits jubilèrent.

(1) Dans le *Rāmāyana*, Rāma perce Bāli de sa flèche ; mais le jātaka ne peut pas faire commettre au bodhisattva le meurtre du singe, qui après tout ne lui a rien fait.

« Les deux rois retournèrent ensemble chez eux dans la montagne. Là ils se séparèrent poliment et avec respect. Il arriva que l'oncle du roi mourut sans laisser d'héritier. Le peuple accourut en hâte pour chercher son ancien prince. Le roi et ses sujets se rencontrèrent dans ces montagnes. Tous le ramenèrent en versant des larmes et le roi obtint le royaume de son oncle. Le peuple innombrable se réjouissait et s'écriait : « Longue vie ! Dix mille années ! » Le roi par un pardon général se montra un prince magnanime. Le peuple se réjouit, sourit et se dispersa. Le roi dit à son épouse : « Celle qui a été séparée de son époux pendant une seule nuit devient l'objet des doutes ; combien plus celle qui l'a été pendant longtemps ! Comment pourrais-je encore te respecter et reprendre nos anciennes relations ? » La reine dit : « Bien que j'aie demeuré dans l'antre d'un être impur, je suis restée (pure) comme le lotus au milieu de la boue. Si ma parole est vraie, que la Terre s'ouvre ! » Elle dit, et la Terre se fendit et parla ainsi : « Je suis témoin qu'elle dit vrai. » Le roi dit : « Bien ! » Conserver sa pureté, c'est là la conduite qui convient à un çramaṇa ⁽¹⁾. A partir de ce temps, dans ce royaume, les marchands n'étaient plus après au gain ; les fonctionnaires refusaient les charges ; les nobles supportaient les vils ; les forts n'opprimaient pas les faibles ; par là se manifestait l'exemple qu'avait donné le roi. Les femmes dissolues avaient de la retenue ; jusqu'à leur fin elles gardaient la chasteté. Les menteurs commençaient à parler vrai ; les trompeurs observèrent la droiture : par là se manifestait l'exemple qu'avait donné la reine.

« En ce temps-là, le roi, c'était moi ; sa femme, c'était Yaçodharā ; l'oncle du roi, c'était Devadatta ; Indra, c'était Maitreya. Les bodhisattvas exercent jusqu'à l'extrême la pāramitā de la patience. Ainsi ils pratiquent la patience. »

II

LE TRÉSOR DU ROI RHAMPSINITE

Une nouvelle version indienne du conte d'Hérodote

Hérodote raconte dans le second livre de son histoire le conte du roi Rhampsinite et des deux voleurs. Rappelons-en brièvement le contenu. Le roi Rhampsinite avait fait construire une chambre de trésors. L'architecte, avant de mourir, révèle à ses deux fils un moyen secret pour y pénétrer. Ceux-ci vont piller le trésor du roi, mais l'un d'eux est pris dans le piège que le roi avait fait tendre aux voleurs. L'autre, pour empêcher qu'on découvre les coupables, coupe la tête à son frère et s'en va. Le roi ordonne d'exposer le cadavre publiquement ; auprès de lui des gardes sont placés pour voir si quelqu'un vient

(1) Ici le Buddha, qui raconte naturellement ce jātaka, s'adresse à ses auditeurs.

pleurer le mort. La mère des voleurs force par ses menaces son fils à pourvoir à l'enterrement de son frère. Il vient auprès du cadavre avec des ânes chargés d'outres remplies de vin ; il enivre les gardes, rase le côté droit de leurs barbes et emporte le cadavre. Le roi a recours à un grand moyen. Pour découvrir le voleur, il place sa propre fille dans une maison solitaire avec l'instruction de se livrer à tout homme qui consentira à lui raconter le coup le plus fameux qu'il ait exécuté de toute sa vie. Le voleur vient en effet et se trahit. Mais quand la princesse veut le saisir, elle n'attrape pas la main du voleur, mais celle du cadavre, qu'il avait préalablement cachée dans sa manche. Le roi proclame qu'il donne sa fille en mariage à l'auteur de ces coups habiles ; celui-ci se fait connaître et épouse la princesse.

Ce vieux conte égyptien, que le voyageur grec a rapporté des bords du Nil, a eu la singulière fortune de devenir populaire jusqu'aux rives du Gange, et d'être répandu jusqu'en Extrême-Orient par l'intermédiaire du bouddhisme. On en a retrouvé jusqu'ici deux versions dans des ouvrages indiens : l'une dans le *Kathāsaritsāgara* de Somadeva, l'autre dans le *Kandjour*.

Voici le conte de Somadeva (trad. Tawney, t. II, p. 93). Deux voleurs, Ghaṭa et Karpara étaient liés d'amitié. Karpara creuse une mine, pénètre auprès d'une princesse, est découvert le matin et pendu par ordre du roi. La nuit suivante, Ghaṭa s'introduit à son tour dans le palais et s'enfuit avec la princesse. Le roi fait garder le cadavre de Karpara pour découvrir son complice : on arrêtera quiconque viendra pour lui faire les rites funéraires ou pour le brûler. Sous le déguisement d'un ascète çivaïte, Ghaṭa parvient à faire les rites funéraires devant le cadavre de son ami. Le jour suivant, il intoxique les gardiens avec des gâteaux renfermant une certaine drogue enivrante et brûle le cadavre sur place. Les gardes négligents sont remplacés par d'autres qui arrêteront quiconque viendra enlever les cendres du mort. Ghaṭa déguisé vient en compagnie d'un moine mendiant qui ensorcelle les gardes avec des incantations ; puis il jette la cendre de son ami dans le Gange. La princesse finit par tuer Ghaṭa et s'enfuit avec le moine mendiant, qu'elle abandonne à son tour pour suivre un marchand.

La version conservée dans le *Kandjour* ⁽¹⁾ se rapproche déjà plus du conte d'Hérodote : un vieux voleur apprend son métier à son neveu, qui par son habileté surpasse bientôt son oncle. Une fois ils vont cambrioler la maison d'un habitant de la ville et ils creusent une mine. Le neveu, prévoyant ce qui va en effet arriver, persuade à son oncle de s'y introduire les jambes en avant. Les

(1) *Tibetan tales, translated from the tibetan of the Kah-gyur by F. Anton von SCHIEFNER, done into English by W. R. S. BALSTON. London, 1882, pp. 37-43, The clever thief.* Cette même version a aussi passé en chinois. Elle se trouve dans le *Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye p'o seng che* 根本說一切有部毘奈耶破僧事, ouvrage sur le Vinaya des Sarvāstivādins traduit par le pèlerin Yi-tsing. Trip. de Tôkyô, boîte 塞 III, fo 51 vo.

habitants de la maison sont alarmés et tirent à l'intérieur les jambes du filou. Le neveu tire à l'extérieur par la tête, mais comme il est trop faible pour sauver le vieux, il lui coupe la tête pour empêcher qu'un scandale n'éclate sur la famille. Le roi apprend l'histoire et fait exposer le cadavre. Le voleur simule la folie, embrasse dans la rue hommes et bêtes et, arrivé auprès du cadavre, il l'étreint et le pleure à son aise. Puis il se déguise en charretier et conduit une charge de bois sec auprès du cadavre. Comme par hasard, la charge verse et il parvient à y mettre le feu. Déguisé en brahmane, il réussit à faire des offrandes funéraires aux cendres, sans être molesté. Enfin il se travestit en ascète çivaïte, va auprès des cendres, en enduit son corps, rassemble les os dans le crâne du mort et, sans être gêné, jette le tout dans le Gange. Ici, comme dans le conte égyptien, la fille du roi intervient. Sur l'ordre de son père, la princesse est placée dans un jardin sur une île du Gange, et des gardes surveillent les deux rives (1). Elle devra crier au secours dès que quelqu'un tentera de s'approcher d'elle. Le voleur se décide à posséder la princesse. Il s'approche de la rive du fleuve avec un pot pour puiser de l'eau. Les gardes le rouent de coups et lui cassent le pot. Mais comme il revient encore plusieurs fois avec un pot nouveau, ils ne font plus attention à lui et il pénètre à la nage auprès de la princesse. Avec des menaces de mort il lui impose le silence, et après être resté auprès d'elle pendant un certain temps, il s'éloigne. Quand après coup la princesse donne l'alarme, il a déjà disparu. La fille du roi met au monde un fils ; à l'occasion de sa naissance, le roi donne une fête au palais. Déguisé en courtisan, le voleur y assiste. En sortant du palais, il dit aux serviteurs du roi que celui-ci l'a chargé de leur transmettre l'autorisation de piller le quartier des marchands, ce qu'ils ne se font pas dire deux fois. Le tumulte parvient aux oreilles du roi, qui sait maintenant que lui aussi a été joué par le voleur. Il fait une dernière tentative pour le saisir : tous les habitants du royaume sont rassemblés dans une grande enceinte. Le roi amène l'enfant de la princesse et, se fiant à son instinct, lui donne une guirlande et lui dit de la porter à son père. L'enfant parcourt les rangs et donne en effet la guirlande au voleur. Celui-ci est saisi. Le roi, malgré l'avis de ses ministres, ne le punit pas, mais lui donne la princesse pour femme.

En comparant ces deux histoires au conte d'Hérodote, on trouve cependant de notables différences. Ce n'est même qu'en amalgamant les différents épisodes contenus dans la version indienne et dans la version tibétaine qu'on obtient un ensemble dont on peut supposer qu'il provient du conte égyptien. Même alors il manquera la mention du trésor du roi pillé par des gens de la maison,

(1) Il n'est pas dit quelle était l'idée du roi en agissant ainsi, mais il est facile de la suppléer : les plus rusés compères, et parmi eux le voleur, seront tentés de pénétrer auprès de la princesse ainsi exposée.

l'enivrement des gardes par le vin et surtout l'épisode de la main du cadavre cachée dans la manche du voleur. Certains folkloristes pourraient donc supposer que le conte indien est indépendant du conte d'Hérodote.

Mais une telle hypothèse ne peut tenir devant une troisième version du conte indien, qui est conservée en chinois, et où tous ces détails manquant dans les deux autres versions se retrouvent précisément. Notre conte se trouve dans le *Cheng king* 生經 (Sūtra des naissances) (1), ouvrage dont le traducteur est le religieux Dharmarakṣa, qui arriva à la cour de Lo-yang en l'année 266. Il est reproduit dans le *King liu yi siung* 經律異相 (2), compilation qui fut traduite du sanscrit ou d'un des prācrits en chinois sous la dynastie des Leang, en 516. Une note nous avertit qu'il provient du *Cheng king*. Enfin le même conte a été incorporé dans l'encyclopédie *Fa yuan tchou lin* 法苑珠林 (chap. xxxi), rédigée sous la dynastie des T'ang, en 668.

« Voici ce que j'ai entendu : Une fois le Buddha demeurait à Ārāvastī, dans le Jetavana, dans le jardin d'Anāthapiṇḍada. Une grande troupe de moines l'accompagnait. Et le Buddha dit aux moines :

« Jadis, il y a de cela des *kalpas* sans nombre, vivaient une sœur et un frère. La sœur avait un fils ; lui et son oncle tissaient pour le compte du gouvernement des tissus brodés de fils d'or, des gazes de soie fine, des robes magnifiques ornées de pierreries et d'autres raretés destinées au trésor. Une fois ils se dirent entre eux : « Nous peinons sans trêve dans notre métier. Cependant nous connaissons la qualité et la quantité des objets conservés au trésor. Que serait-ce si nous en volions pour mettre fin à notre misère ? » En effet, la nuit venue, ils creusèrent un trou dans la terre, s'introduisirent (dans le trésor) et volèrent des objets. Le matin les gardiens s'aperçurent de la diminution du trésor et ils portèrent l'affaire devant le roi. Le roi leur dit : « N'ébruitez rien de tout cela ; car les voleurs se diront : « Le roi est tellement riche qu'il ne s'est aperçu de rien. » Ils reviendront donc un autre jour. Exercez une stricte vigilance et si vous les attrapez, tenez-les bien, ne les laissez pas s'échapper ! » Ayant reçu cet ordre, les gardiens redoublèrent de vigilance. Après un certain temps les voleurs revinrent en effet pour voler. Le neveu dit à son oncle : « Seigneur, tu es maigre et faible. Si tu es pris par les gardiens, tu ne sauras pas te dégager. Mais enfila néanmoins ce trou ; si tu es attrapé, je te sauverai, car je suis fort. » L'oncle enfila donc le trou et les gardiens mirent la main sur lui en poussant des cris. Le neveu eut peur que tout ne se découvrit. Il coupa donc la tête à son oncle et l'emporta. Le matin les gardiens du trésor en informèrent le roi. Le roi leur donna cet ordre : « Charriez le cadavre dans un carrefour ; si quelqu'un vient le pleurer ou l'emporter, vous saurez que c'est notre

(1) Nanjio, *Catalogue*. n° 669. Trip. de Tōkyō, boîte 宿 v, f° 29 v°.

(2) *Ibid.* n° 1473. Trip. de Tōkyō, boîte 爾 vi, f° 66 v°.

voleur. » Ainsi se passèrent plusieurs jours. Il arriva qu'une caravane vint d'un pays lointain. Tandis que les rues étaient bondées d'hommes et de chevaux, et au milieu de la précipitation et de la cohue, le voleur passa avec deux chars remplis de bois sec et les versa sur le cadavre. Tout fut rapporté au roi qui donna cet ordre : « Si quelqu'un vient mettre le feu (au bûcher), saisissez-le et, après l'avoir lié, envoyez-le moi ! » Cependant le voleur avait dressé un jeune garçon : celui-ci s'en allait avec une torche, dansant et s'amusant. Profitant d'un moment où la foule était nombreuse il jeta la torche dans le bois sec qui flamba et se consuma. Les gardiens, qui ne s'étaient doutés de rien, en informèrent le roi. Il leur donna cet ordre : « Redoublez de vigilance. Veillez strictement sur les os ! » Cependant le voleur avait préparé du vin capiteux, très fort. Il se rendit auprès des gardiens et leur en offrit un peu en vente. Les gardiens, qui avaient depuis longtemps faim et soif, n'eurent pas plus tôt vu le vin qu'ils en burent tous.

« En ayant bu trop, ils s'endormirent du sommeil de l'ivresse. Le voleur en profita pour emplir les bouteilles de vin avec les os ; puis il s'esquiva. Les gardiens, qui ne s'étaient doutés de rien, en informèrent le roi. Le roi dit : « Par tous les moyens je lui ai tendu des pièges, mais ce voleur est plein de ruses. Pourtant j'ai encore un plan. » En conséquence le roi fit venir sa fille et la para de colliers de perles et de pierreries. Il la plaça dans un pavillon auprès du grand fleuve (1). De nombreux gardiens la surveillaient et avaient l'œil sur elle sans relâche. Pour le cas où un galant pénétrerait auprès de la princesse, celle-ci avait pour instruction de le saisir et d'appeler les gardiens qui s'en empareraient. Quelque temps après, une certaine nuit, le voleur arriva furtivement. Il fit descendre par le courant un tronc d'arbre, fit un grand bruit et courut se cacher. Les gardiens accoururent alarmés, car ils croyaient qu'il y avait un homme suspect. Mais ils ne virent qu'un tronc d'arbre. Il répéta plusieurs fois le même manège. Les gardiens finirent par s'endormir. Alors le voleur s'assit sur un tronc d'arbre et parvint au pavillon de la princesse. La princesse le saisit par sa robe. Le voleur dit à la princesse : « Prends plutôt mon bras ! » Car il s'était pourvu d'avance du bras d'un cadavre et c'est celui-là qu'il tendit à la princesse. La princesse lâcha sa robe, saisit le bras et poussa des appels à haute voix. Quand les gardiens virent que le voleur avait pu s'échapper, ils en informèrent le roi. Et le roi dit : « Cet homme est plein de tours ; parmi cent il n'a pas son égal. Depuis longtemps j'ai essayé de m'en emparer sans réussir. Que faire ? » Cependant la princesse était devenue enceinte, et au dixième mois elle mit au monde un beau garçon. On le confia à une nourrice qui devait se promener avec lui partout dans le royaume : si quelqu'un venait caresser (l'enfant), on le lierait et on l'amènerait. Une fois que la nourrice avait promené l'enfant, un

(1) V. p. 703, note 1.

jour entier, le voleur s'était déguisé en pâtissier et se tenait auprès de son four à pâtisseries. Le petit enfant avait faim et pleurait. La nourrice l'apporta auprès du four à pâtisseries; elle acheta des gâteaux et les donna à manger à l'enfant. Mais le voleur caressa l'enfant. Et la nourrice retourna auprès du roi et lui fit ce rapport : « Je me suis promenée avec l'enfant toute la journée sans que personne s'approchât. Il arriva que l'enfant eut faim et que nous passions auprès d'un four à pâtisseries. Le pâtissier lui donna des gâteaux et le caressa. » Le roi dit : « Pourquoi ne l'as-tu pas fait lier ? » La nourrice répondit : « L'enfant a pleuré de faim ; si le pâtissier lui a donné des gâteaux et l'a embrassé, ce n'était pas forcément le voleur. » Le roi ordonna à la nourrice de sortir de nouveau avec l'enfant, accompagnée de nombreuses gens qui la surveilleraient : si quelqu'un s'approchait de l'enfant, on devait le lier et l'amener. Cependant le voleur avait acheté du vin excellent. Il invita la nourrice et sa suite et les fit boire dans une taverne. Quand tous furent endormis dans une profonde ivresse, il s'empara de l'enfant et disparut. Revenus à eux, ils s'aperçurent que l'enfant était perdu ; ils rapportèrent tout au roi qui leur dit : « Ô gens stupides ! Par le désir que vous aviez de boire une boisson enivrante, vous avez manqué de saisir le voleur et de plus vous avez perdu l'enfant. »

« Cependant le voleur avait emporté son enfant dans un pays étranger. Il fut introduit auprès du roi. Dans sa conversation ⁽¹⁾ et dans ses réponses il parla conformément à la science. Le roi fut rempli d'une grande joie. Il lui assigna un rang et en fit son grand ministre. Et il lui dit : « Dans tout mon royaume personne ne t'égale en intelligence et en habileté. Si tu veux la fille d'un de mes sujets où même ma propre fille, je te la donnerai pour femme. Choisis celle que tu désires. » Il dit : « Je n'ose ; mais si le roi veut me montrer de la sympathie, qu'il demande pour moi la fille de tel roi. » Le roi dit : « Très bien ! » Et il accéda à son désir. Il l'adopta comme fils et envoya à l'autre roi un messenger pour lui demander sa fille pour son fils. Le roi la promit. Puis il se prit à penser : « Si pourtant c'était encore ce voleur rempli de ruses ? » Et il dépêcha un envoyé avec ce message : « Quand on viendra chercher ma fille, il faut que le prince royal vienne lui-même, accompagné de cinq cents cavaliers bien parés. » Le voleur eut peur ; il craignit qu'arrivé dans ce pays-là le roi ne le saisit. En conséquence il dit au roi (son père adoptif) : « Si le roi m'envoie, qu'il fasse que les hommes et les chevaux soient semblables, et que les cinq cents cavaliers aient les mêmes vêtements, selles, brides, sans que l'un diffère de l'autre. Ainsi je veux bien aller chercher la princesse. » Quand le roi y eut consenti, il partit pour chercher la princesse. Le roi ordonna à sa fille de servir à ses hôtes à boire et à manger. Deux cent cinquante cavaliers se tenaient en avant, deux cent cinquante en

(1) Le mot « conversation » est une traduction toute provisoire de l'expression 占 謝 dont j'ignore le sens.

arrière. Parmi eux se tenait le voleur, sans descendre de cheval. Alors le père de la princesse entra dans les rangs des cavaliers, mit la main sur le voleur et dit : « Est-ce bien toi, celui qui est farci de tours et qu'on n'a jamais pu saisir ? Oui ou non, est-ce toi ? » Il baissa la tête et dit : « Oui, c'est moi. » Le roi dit : « Ton intelligence n'a pas d'égalé dans le monde. Qu'il soit fait selon ton désir : épouse ma fille, je te la donne pour femme. »

« Le Buddha dit aux moines : « Si vous voulez savoir qui était le neveu en ce temps, sachez que c'était moi. Le roi, père de la princesse, c'était Çāriputra ; l'oncle, c'était Devadatta ; l'autre roi, mon père (adoptif), c'était Çuddhodana ; ma mère, c'était Māyā ; ma femme, c'était Yaçodhārā ; mon fils, c'était Rāhula. » Quand le Buddha eut fini de raconter, tout le monde se réjouit. »

III

PAÑCATANTRA, V, 1.

Dans ses *Kritische Bemerkungen zu Kosegarten's Pañcatantra* (1), M. Hertel s'est occupé du premier conte du cinquième livre du Pañcatantra, dont voici le contenu. Un marchand tombé dans la pauvreté pense à se faire moine. En songe lui apparaît Padmanidhi, la personnification d'un des neuf trésors de Kuvera, qui lui promet de l'enrichir. Padmanidhi viendra le lendemain dans la maison du marchand, sous la forme d'un moine mendiant. Le marchand n'aura qu'à lui donner un coup de bâton sur la tête pour qu'il se change en or. Tout arrive ainsi. Mais un barbier avait surpris ce qui se passait et il veut imiter le marchand. Il invite chez lui des moines et quand ils sont dans sa maison, il les frappe à coups de bâton. Mais le résultat est tout autre, et la police s'empare du barbier.

D'après M. Hertel, ce conte trahit son origine jaïna parce qu'il y est parlé du Jinendra, et il dit ne pas comprendre pourquoi Bühler, dans son édition du Pañcatantra, a expliqué ce mot par « Buddha ». Une connaissance légère de la littérature bouddhique eût probablement conduit M. Hertel à chercher des arguments plus probants pour combattre la théorie de l'origine bouddhique des contes indiens. Voici d'ailleurs le prototype bouddhique de notre conte ; il se trouve dans le *Tsa pao tsang king* 雜寶藏經 (2), dont la traduction en chinois date de l'an 472, tandis que ce n'est qu'au septième siècle qu'on assigne la rédaction des collections de contes jaïnas, les *Avacyakas*.

(1) *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, LVI, pp. 293-326.

(2) Nanjio, *Catalogue*, n° 1329 ; Trip. de Tôkyô, boîte 宿 x, p. 40 r°.

HISTOIRE DU ROI DE BÉNARÈS QUI ENTEND QUELQU'UN L'APPELER
DANS LE CIMETIÈRE

Dans la poursuite d'un but tout dépend de savoir s'il est raisonnable ou non de le poursuivre, s'il y a un moyen de l'atteindre ou s'il faut y renoncer. On a beau vouloir atteindre par force (un but impossible), on n'y parvient pas, de même qu'à presser le sable pour obtenir de l'huile ou à baratter l'eau pour avoir du beurre, on n'obtient aucun résultat et tous les efforts sont vains.

Il y avait jadis à Bénarès un roi appelle Brahmaçakas⁽¹⁾. Chaque jour, à minuit, il entendait dans le cimetière une voix qui l'appelait et qui criait : « O roi ! O roi ! » Chaque nuit il entendait cette voix à trois reprises. Entendant cette voix étrange, le roi s'émouvait fortement. Comme elle ne cessait pas de se faire entendre, le roi, après beaucoup de temps, convoqua les brahmanes, les astrologues et les devins et s'ouvrit ainsi à eux : « Chaque nuit mon oreille entend dans le cimetière une voix qui m'appelle ; chaque fois je suis effrayé, et de peur je n'ose pas répondre. » Les assistants lui répondirent : « Il y a certainement dans ce cimetière un fantôme qui pousse ces appels. Il faut envoyer un homme courageux au cimetière pour voir ce qu'il y a. » En conséquence le roi fit savoir ceci à ces sujets : « Celui qui la nuit osera aller au cimetière, je le récompenserai de cinq cents pièces d'or. » En ce temps il y avait un homme orphelin, sans père, et dont la famille était très pauvre. Grands étaient son courage et sa force. Il répondit à la sommation du roi. Revêtant une armure et tenant dans ses mains une épée et un bâton, il se rendit la nuit dans le cimetière. Entendant la voix qui appelait le roi, il cria : « Holà ! qui es-tu ? » Il lui fut répondu : « Je suis le Trésor caché *Oreille-de-caurie* ⁽²⁾. » Et s'adressant à l'homme du roi il dit : « Tu es un homme brave. Chaque nuit j'ai appelé le roi, et si le roi m'avait répondu, je me serais transporté dans son trésor. Mais le roi a eu peur et ne m'a jamais répondu. En conséquence je viendrai demain de bon matin avec sept compagnons chez toi. » L'homme du roi lui demanda : « Que dois-je préparer pour te recevoir quand tu viendras demain ? » *Oreille-de-caurie* lui répondit : « Tu dois balayer ta maison et en ôter toutes les impuretés. Orne-la de fleurs parfumées ; fais-la resplendir à l'extrême. Prépare du suc doux de raisin et de la bouillie de riz au lait, huit vases de chacun. Alors huit religieux viendront pour manger. Quand tu les auras fait boire, tu prendras un bâton avec lequel tu donneras un coup sur la tête de leur supérieur en disant : « Entre dans ce coin ! » Ainsi tu les feras entrer dans un coin l'un après l'autre. » Quand le serviteur du roi eut appris cela, il s'en retourna à sa maison.

(1) 梵譽 Gloire de Brahma.

(2) 貝耳.

Il demanda au roi les cinq cents pièces d'or et les employa pour préparer la réception. Le roi lui dit : « Qui était celui qui faisait entendre cette voix ? » Le serviteur lui répondit par feinte : « C'était un démon. » Le serviteur du roi, après avoir entendu ce que lui avait dit Oreille-de-caurie, s'en réjouit en secret. Il fit venir un barbier pour faire sa toilette. Le matin, tout était prêt. Alors huit religieux se présentèrent pour recevoir leur nourriture. Quand ils eurent bu et mangé, il donna un coup sur la tête de leur supérieur et le poussa dans un coin. Aussitôt il se changea en une jarre remplie de pièces d'or. Ainsi il les poussa l'un après l'autre dans un coin, où ils se changèrent en huit jarres (remplies de pièces) d'or. En ce moment le barbier regardait par un tron de la porte. Voyant comme le serviteur du roi entrait en possession d'un trésor, il se dit : « Je connais maintenant ce procédé et je vais l'imiter. » En effet, quelque temps après, il fit les mêmes préparatifs et invita huit religieux. Quand il leur eut donné à manger, il ferma la porte, boucha les issues et asséna un coup sur la tête du supérieur. Car il espérait obtenir un monceau de trésors comme cela était arrivé précédemment. Mais ce qui arriva, c'est que le religieux eut la tête cassée et que son sang coulait inondant le siège. Quand il fut poussé dans un coin, il lui arriva telle et telle chose ⁽¹⁾ au milieu de ces tribulations. Déjà le septième était assommé et se roulait par terre, quand parmi eux se trouva un homme doué de force, qui se fit jour avec ses mains et s'échappa au dehors. Là il cria à haute voix : « Maître tel et tel veut nous assassiner ! » Sur cela le roi envoya quelqu'un pour voir. On s'empara du barbier et on lui demanda de raconter tout. Alors le barbier dit au roi tout ce qui était arrivé précédemment (au serviteur du roi). Le roi envoya quelqu'un dans la maison de son serviteur pour inspecter ce trésor. Mais quand on voulut s'en emparer, il se changea en serpents venimeux et en flammes. Le roi dit alors à son serviteur : « Que cela t'appartienne comme ta part de bonheur ! »

Dans ce monde les sots agissent de même. L'homme énergique qui s'engage à observer les huit défenses obtient un fruit excellent. Graduellement il marche dans le chemin octuple et gagne comme fruit l'absence de passion. Mais celui qui veut l'imiter et s'engage à observer les huit défenses sans être rempli d'une foi sincère, espérant gagner des avantages, celui-là n'aura pas un bon fruit, mais des déboires, exactement comme notre barbier stupide.

IV

TROIS CONTES DU SŪTRĀLAMĀRĀ D'AÇVAGHOŠA CONSERVÉS DANS LE DIVYĀVADĀNA

On sait que le *Divyāvādāna* est un recueil de contes pieux qui diffèrent trop par le style et par la langue pour qu'on puisse les attribuer à un seul écrivain.

(1) Le texte chinois est plus précis : il y a : *cucarit*.

On n'a pu jusqu'à présent établir à quelle source le compilateur avait puisé. C'est cette origine que je crois possible de déterminer pour la plupart, sinon pour toutes les pièces de la collection. Je vais examiner en premier lieu le conte de Māra et Upagupta (p. 357 de l'édition de Cowell et Neil), le conte de Yaças (p. 382) et le conte du Don de la moitié d'une mangue (p. 430).

Burnouf a traduit dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* plusieurs contes du *Divyāvadāna* relatifs à la légende d'Açoka et parmi eux celui de Yaças et celui du Don de la moitié d'une mangue. Il n'a pas manqué de relever de quelle façon malhabile le compilateur a relié ensemble ces fragments d'origine diverse, car on sait, dit-il, « avec quelle négligence les légendaires cousent ensemble les divers épisodes des récits que leur transmet la tradition ».

Le troisième conte, celui de Māra et Upagupta, a été traduit par M. Windisch⁽¹⁾, qui fait au sujet du style cette remarque : « Cette légende est racontée d'une manière jolie et édifiante, avec un arrangement tout dramatique. Le dialogue entre Māra et Upagupta ne revêt pas la forme des vers simples des légendes pâliées, mais on y trouve les mêmes mètres artistiques qu'emploie le drame sanscrit ; à côté de l'āryā et du çloka il y a les mètres praharṣiṇī, vasantatilakā, gārdūlavikrīḍita et même la suvaḍanā. »

Enfin M. Speyer⁽²⁾ a fait observer que la forme *-sahīya* (au lieu de *-sahāya*) qui se rencontre dans ces contes d'Açoka, se trouve également dans le *Buddhacarita*.

Cette remarque de M. Speyer était particulièrement heureuse ; en effet, Aṣvaghōṣa, l'auteur du *Buddhacarita*, a composé, comme on sait, un autre ouvrage, le *Sūtrālamkāra*, qui n'est plus conservé que dans une traduction chinoise⁽³⁾, et nos trois contes s'y trouvent précisément. Les deux textes se suivent même d'assez près pour que dans certains cas il soit possible de corriger à l'aide de la traduction chinoise le texte sanscrit⁽⁴⁾.

Ici se pose une question : ces contes appartiennent-ils originellement au *Sūtrālamkāra*, ou existait-il un troisième ouvrage auquel Aṣvaghōṣa et le

(1) *Māra und Buddha*, dans : *Abhandlungen der k. sächsischen Gesellsch. der Wissenschaften*, t. XXXVI., pp. 163-176.

(2) *Critical Remarks on the text of the Divyāvadāna*, dans : *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes*, t. XVI, p. 2 et 3.

(3) Faite par Kumārajīva vers l'an 405. (Tripit. de Tôkyô, boîte 暑, vol. IV). La suscription nomme comme auteur le Bodhisattva Aṣvaghōṣa (馬鳴 « Voix de cheval »). Yi-tsing (trad. Takakusu, p. 165), attribue aussi cet ouvrage à l'auteur du *Buddhacarita*.

(4) Cette fidélité est d'ailleurs relative et n'a pas empêché le traducteur chinois de morceler et de délayer les longs composés du sanscrit. On l'en absoudra facilement, si on songe que le caractère analytique de la langue chinoise ne lui permettait pas de faire autrement. Dans certains passages qu'il ne paraît pas avoir bien compris, il ne s'est même pas interdit de broder un peu sur le texte sanscrit.

compilateur du *Divyāvadāna* les auraient empruntés ? Je ne vois rien qui puisse venir à l'appui de cette dernière hypothèse ; l'attribution des contes à Aṅvaghōṣa peut se défendre au contraire par de sérieux arguments.

Aṅvaghōṣa était un métricien savant ; son *Buddhacarita* est peut-être le premier en date des grands kāvyas et Yi-tš'ing et Tāranātha sont d'accord pour le signaler comme un poète hors ligne. Or nous avons vu que M. Windisch a relevé la remarquable versification de ces contes. La coïncidence signalée par M. Speyer est frappante. Mais il y a plus : à ces raisons générales viennent s'ajouter des preuves intrinsèques.

Dans le conte de Māra et Upagupta, le sthavira exige de Māra vaincu qu'il lui apparaisse sous la forme du Buddha. Māra y consent et dit (1) : « Je t'apparaitrai sous la même forme que j'ai créée jadis pour *ṣūraṃ vañcayitum*. » M. Windisch n'a pu faire autrement que de traduire : « pour tromper le héros ». C'est que cette expression ne reçoit son vrai sens que si on replace le conte de Māra et Upagupta dans l'ouvrage d'où il a été tiré, c'est-à-dire dans le *Sūtrālamkāra*. Là il est précédé d'un conte où Māra joue aussi un grand rôle : celui du maître de maison Ṣūra. Ṣūra est un avare qui se refuse à faire l'aumône aux disciples du Buddha. Le Buddha se rend en personne dans sa maison, lui prêche la Loi et lui fait voir face à face les Vérités saintes. Māra est dépité. Dès que le Buddha s'est retiré, il prend lui-même la forme du Buddha et se rend auprès de Ṣūra. Suit une description en vers de l'apparence majestueuse du faux Buddha, qui s'adresse ainsi à Ṣūra : « Tout-à-l'heure, quand je t'ai expliqué la Loi, je me suis trompé sur plusieurs points. » Et il lui fait un sermon qui n'a rien d'orthodoxe. Mais Ṣūra le reconnaît : « Tu es le Malin ; en vain a-t-on couvert un âne d'une peau de tigre ; bien que son apparence trompât l'œil, on le reconnut dès qu'il se mit à braire. »

Il est donc évident que dans le *Divyāvadāna* il faut entendre *ṣūraṃ vañcayitum*, « pour tromper Ṣūra ».

Le même conte nous fournit un autre des emprunts que le compilateur du *Divyāvadāna* a fait au *Sūtrālamkāra*. Dans l'ouvrage d'Aṅvaghōṣa, Māra, après avoir reconnu la supériorité d'Upagupta, s'en va et l'histoire est finie. Mais le compilateur du *Divyāvadāna* avait encore bien d'autres choses à raconter sur Upagupta ; il lui fallait une transition pour amener l'histoire suivante, où Upagupta triomphe comme apôtre et convertit à la foi la foule de ses cent mille auditeurs. Il fait donc revenir Māra, d'une façon assez malhabile, « quatre jours après », pour proclamer encore une fois la supériorité d'Upagupta, et le conte se termine par ces stances (2) destinées à mettre en relief l'autorité du sthavira :

(1) *Divyāv.*, p. 561, l. 3.

(2) La première de ces deux dryas n'est pas en ordre quant au mètre ; M. Windisch suppose que dans le premier hémistiche il faut lire *tena ṣakyam* au lieu de *te ṣakyam*.

mām prati na te cakyaṃ siṃhāsanam aviduṣā samabhiroḍhuṃ
yaḥ siṃhāsanastho mrga iva sa hi yāti saṃkocaṃ
siṃha iva yas tu nirbhī ninadati paravādidarpanācārthaṃ
siṃhāsanam abhiroḍhuṃ sa kathikasimho bhavati yogyaḥ.

Ces stances, le compilateur les a tout simplement empruntées à un autre conte d'Açvaghōṣa. En effet, à la page 86 du *Sūtrālamkāra*, où il est question d'une assemblée religieuse troublée par la présence d'une courtisane belle comme Lakṣmī ou Rambhā, nous lisons : « En ce moment, le Maître de la Loi, ayant les cheveux tout blancs, ayant les yeux recouverts par ses sourcils touffus, ayant ses sens bien domptés, exempt de peur comme un roi des lions, monta en chaire et prononça ces stances :

En ma présence un ignorant ne peut pas monter en cette chaire. Faible comme un chacal, il tremblerait et ne se sentirait pas à l'aise. Moi je monte en cette chaire et j'y demeure sans peur. Tel un roi des lions, j'anéantis par mon rugissement les arguments des hérétiques. »

Malgré quelques différences, les vers sanscrits et les vers chinois sont bien les mêmes et cette coïncidence nous fait surprendre sur le vif la manière dont le compilateur du *Divyāvadāna* soudait ensemble des contes d'origines diverses.

Les légendes sur Açoka et Upagupta ont également passé dans le *Fou fa tsang yin yuan tch'ouan* 付法藏因緣傳, « Histoire de la transmission du trésor de la Loi », traduit en chinois en 472. Nos trois contes s'y trouvent sous une forme abrégée. Le compilateur de cet ouvrage a dû connaître le *Sūtrālamkāra*, car arrivé à l'histoire de Kaniṣka, il cite les deux contes d'Açvaghōṣa sur ce roi, contes traduits par M. Sylvain Lévi dans ses *Notes sur les Indo-Scythes* (1).

Le cycle des légendes d'Açoka est encore représenté en chinois par le *A-yu wang tch'ouan* 阿育王傳, traduit entre 281 et 306 par un religieux parthe, et par le *A-yu wang king* 阿育王經, traduit en 512 par Saṃghapāla, religieux du Fou-nan. Les deux ouvrages, qui ont le même contenu, renferment deux de nos contes ; le conte de Yaças n'y est pas. Le traducteur du Fou-nan a bien mieux traduit que le Parthe, qui tombe souvent dans de graves contresens et qui se contente de rendre par de la prose les stances de l'original sanscrit. Mais une étude attentive permet de voir que l'original de ces deux ouvrages n'a pas emprunté nos contes directement au *Sūtrālamkāra*, mais au cycle des légendes d'Açoka contenu dans le *Divyāvadāna*. En effet, dans ces deux ouvrages nos contes sont précédés et suivis des mêmes contes que dans le *D.* et présentent les mêmes légères modifications et coupures que le compilateur du *D.* a fait subir au texte d'Açvaghōṣa avant de l'incorporer

(1) Journal Asiatique, nov.-déc. 1896. — Pour la version paliée de la légende d'Upagupta, voir Ch. Duroiselle, *Upagutta et Māra*, B. E. F. E. O., IV, 414-428.

à son recueil (1). De cela il résulte que la compilation des légendes sur Açoka, sinon du *Divyāvadāna* entier, ne saurait descendre plus bas que la fin du troisième siècle.

Ajoutons en dernier lieu que le conte du Don de la Moitié d'une mangue est également entré intact dans le recueil du 雜阿含經, *Samyuktāgama-Sūtra*, traduit en chinois dans la période 420-479.

Voici maintenant la traduction de ces trois contes tels qu'ils sont donnés dans la version chinoise du *Sūtrālamkāra* (2).

I. UPAGUPTA ET MĀRA (3)

Voici ce que j'ai entendu : Le vénérable Upagupta se trouvait dans une forêt, plongé dans la méditation. En ce temps Māra, le Malin, lui plaça des guirlandes de fleurs sur la tête. Alors le Vénérable se leva du dhyāna et vit les guirlandes de fleurs sur sa tête. Il médita : « Qui a fait cela ? », et il sut : « Le roi Māra, le Malin, l'a fait. » Alors, par la force de son pouvoir surnaturel, il attacha trois charognes d'espèces différentes au cou du roi Māra. Quand le roi Māra sentit les charognes attachées à son cou, il vit de loin le Vénérable et il sut : « C'est lui qui l'a fait. » En ce moment le Vénérable prononça ces stances :

Guirlandes de fleurs et parures, c'est à quoi les bhikṣus ont renoncé. Des charognes très puantes, c'est ce qui dégoûte les voluptueux. Se mesurant avec un fils du Buddha, qui pourrait le vaincre dans la lutte ? Car moi, je suis un fils du Buddha, et je rejette tes guirlandes de fleurs. Toi, si tu es fort, écarte ces charognes. A la poussée des vagues de l'Océan rien ne peut s'opposer ; à la seule montagne « Enceinte de fer » (4) ses flots se heurtent et retournent en arrière.

Quand le roi Māra eut entendu ces paroles, il voulut écarter les charognes. Mais il avait beau épuiser son pouvoir surnaturel (5), il ne pouvait les ôter. Ainsi une fourmi ou un moustique, voulant ébranler le Sumeru, le roi des montagnes, aurait beau y dépenser toutes ses forces, il ne l'ébranlerait

(1) Voir page 714, note 1.

(2) Je ne citerai les autres traductions chinoises que dans la mesure où elles peuvent servir à éclaircir le texte.

(3) *Diryāv.*, p. 357-363. *Sūtrālamkāra*, p. 109-111. Dans le *D.* dix pages de prose terne, se rapportant également à Upagupta, précèdent ce morceau emprunté à Açvaghosa.

(4) Le terme 鐵圍山 traduit ordinairement *cakravāla*. Le texte sanscrit a *malaya*. Le traducteur du Fou-nan a bien mis 摩羅耶 *Mo-lo-ye* ; le 摩梨 *Mo-li* du traducteur parthe est également exact.

(5) Les deux autres traducteurs rendent de même manière cette phrase, qui est en sanscrit : *param api ca svayam anupraviṣya*, « même après être entré soi-même » (dans les cadavres).

pas. Ne pouvant ôter les charognes, Māra, le Malin, s'envola en prononçant ces stances :

Si moi je ne puis m'en dégager, je le ferai faire par les autres dieux éminents. Ces souverains majestueux pourront sûrement m'en dégager.

En ce moment le Vénérable dit encore ces stances :

Indra et le dieu Brahmā ne pourront pas l'en dégager. Que tu entres dans le feu flambant ou dans l'océan, elles ne brûleront pas, elles ne se décomposeront pas ; ces charognes te sont attachées ; elles ne se dessècheront pas, elles ne pourriront pas ; où tu seras, elles te suivront ; personne ne peut t'en délivrer (1). Le dieu Maheçvara et les trois rois célestes, Vaiçramaṇa le roi céleste, et même le dieu Brahmā, tous ces dieux auraient beau épuiser toutes leurs forces surnaturelles, ils ne pourraient te dégager.

En ce moment Brahmā, le roi céleste, vit que Māra, avec toutes ses forces, ne pouvait pas écarter les cadavres, et il lui dit : « Ne sois pas orgueilleux ! » Puis il prononça ces stances :

Le disciple du Daçabala, usant de son pouvoir surnaturel, parce que tu l'as méprisé, t'a maintenant humilié. Qui serait assez puissant pour te délivrer ? Ainsi lorsque la marée monte, personne ne peut s'opposer à ses flots (2). C'est comme si à une fibre de lotus on voulait suspendre la Montagne Neigeuse. J'aurais beau épuiser ma puissance surnaturelle, je ne pourrais te dégager. Bien que ma force soit grande, je n'égale pas ce çramaṇa ; ainsi la lumière d'une lampe n'est pas comparable à un grand foyer ; et un grand foyer, bien que lumineux, n'est pas comparable à l'éclat du soleil.

Quand le roi Māra eut entendu ces stances, il dit au dieu Brahmā : « A dois-je avoir recours pour me délivrer de cette calamité ? » Le dieu Brahmā répondit à Māra par ces stances :

Va promptement auprès de lui, implore sa compassion et prends ton refuge en lui. Ta puissance surnaturelle, ton honneur et ta réputation, il les a entièrement détruits et perdus. Ainsi un homme qui est tombé (à terre) s'appuie sur la terre pour se relever.

(1) En sanscrit les stances suivantes ne sont plus mises dans la bouche d'Upagupta ; les traducteurs chinois des légendes d'Açoka suivent l'arrangement du D. Mais, de même que le traducteur du S. ils ont été mis en déroute par l'expression : *samahendrapandropendradravineçcarayamavarunakaverarāvāsavādīnām devānām abhījamyā*.

(2) Ces premières lignes se présentent ainsi dans le D. : *çīṣyena daçabalasya svayam yddhyā kṛtāntamaryādā | kas tām bhettuṇ çakto velām varuṇālayasyeva*. Cette āryā, qui a un défaut dans son premier hémistiche, est ainsi rendue par M. Windisch (*loc. laud.*, p. 166, dernière ligne) : « La limite de la mort qui a été tirée par le disciple du Daçabala lui-même, par l'effet de son art magique, qui saurait la rompre, elle qui est comme la barrière de la mer ? » Si *kṛtāntamaryādā* n'est pas corrompu, notre traducteur a mal compris. Les deux autres traducteurs ont omis ce terme. On voit que le traducteur du S. a rendu le mot *velā* par « marée ». M. Windisch traduit « barrière » ; le mot a en effet les deux sens. C'est peut-être pour cette raison que le traducteur parthe s'en est méfié et qu'il a préféré le transcrire : 毗藍 *pi-lan*.

Māra pensa ainsi : « Pour leur puissance, Brahmā et les autres dieux éminents ne sont pas égaux au disciple du Tathāgata ; bien plus, celui-ci est vénéré par tous les (dieux du ciel de) Brahmā. » Puis Māra dit ces stances :

Les disciples du Buddha sont vénérés par le roi Brahmā ; à plus forte raison, la vertu du Tathāgata, comment pourrait-on la mesurer ? Je l'ai persécuté à l'extrême ; néanmoins il me supportait et me prenait en pitié ; malgré tout, envers moi il ne commit aucune violence ; il me supportait et me ménageait. Comment appeler (sa conduite) ? Maintenant je commence à savoir que le Buddha était en vérité le grand compatissant. Affectueux et plein de compassion, son cœur ne connaissait pas la haine. Son corps était pareil au roi des montagnes d'or. Par son éclat il surpassait le soleil. La stupidité obscurcissait mon cœur et j'ai commis (envers lui) toutes sortes de vexations. Mais lui, énergique et ferme, ne m'adressait jamais une parole rude ; toujours il me montrait de la compassion. J'en éprouve aujourd'hui de la tristesse (4).

En ce moment le souverain du monde du désir, le roi Māra parla ainsi : « Je tourne mes regards partout dans les trois mondes ; il n'y a personne qui puisse me dégager. Il ne me reste qu'à prendre mon refuge dans le Vénérable ; c'est lui qui pourra me dégager. » Après avoir ainsi parlé, il se rendit auprès du Vénérable, se prosterna de ses cinq membres par terre et, adorant avec le sommet de sa tête ses pieds, il parla ainsi : « Bhadanta ! A partir de (la scène) sous l'arbre de la Bodhi, j'ai créé au Buddha cent vexations différentes pour le troubler ; mais il ne m'en châtiât pas. » Puis il dit ces stances :

Dans le village des Brahmanes, dans le bourg de Çālā (2), Gautama vint mendier sa nourriture. J'ai fait en sorte qu'il dut partir le pâtra vide. Ce jour-là il n'obtint rien à manger. Malgré cela il ne me fit pas de mal. Je me suis transformé en un taureau féroce (3) et en un serpent venimeux. Avec cinq cents chars j'ai troublé l'eau (4), de sorte que le Buddha n'eut pas à boire. Chaque fois il savait que c'était fait par moi, mais jamais une mauvaise parole ne lui échappait. (A toi) je n'ai fait que peu, et tu m'as humilié à l'extrême. Les hommes, les dieux et les Asuras, tous me méprisent. Tu m'as perdu, tu as ruiné ma gloire ; tu m'as affligé de ces charognes.

(1) A cette dernière phrase rien ne correspond dans le texte du *D*.

(2) Il y a une faute : 娑羅 *p'o-lo* au lieu de 娑羅 *so-lo*, çālā. Le traducteur parthe allonge ici pour expliquer cette allusion, et il raconte l'histoire telle qu'elle est donnée dans le *Mārasaṃyutta* pâli sous le titre *Pinḍam* (v. Windisch, *loc. laud.*, p. 102). Il cite également les vers que le Buddha a prononcés en cette occasion pour répondre aux moqueries de Māra : « Certes ! Nous vivons heureux, nous qui ne possédons rien. De bonheur nous nous nourrissons, nous qui sommes pareils aux dieux Ābhāsvaras ». Ces stances forment le vers 200 du *Dhammapada* pâli, dont le commentaire les explique par la même histoire. Ils se trouvent également dans le *Dharmapada* septentrional (v. 法句經, chap. XXIII, vers 4).

(3) L'histoire du taureau et celle du serpent que le traducteur parthe a également bien expliquée, se trouvent dans le *Mārasaṃyutta* sous les titres *Pattam* et *Sappo* (v. Windisch, *loc. laud.*, pp. 102 et 92). Dans le premier cas, Māra s'était transformé en taureau pour disperser les pâtras des moines exposés au soleil ; une autre fois il prit la forme d'un serpent énorme pour effrayer le Buddha.

(4) Ceci n'est pas, comme le croit M. Windisch, une allusion à l'épisode du *Mārasaṃyutta* intitulé *Kassakam*, du laboureur (Windisch, *loc. laud.*, p. 104). Il s'agit du fait suivant : Le

En ce moment le Vénérable dit au roi Māra : « Méchant être ! Comment peux-tu comparer les *çrāvakas* au Sublime ? » Puis il dit ces stances :

Comment comparer un grain de moutarde au Sumeru ? La faible lumière du ver luisant à l'éclat de soleil ? Le peu d'eau contenu dans le creux de la main (1) à l'océan ? C'est le cœur du Buddha qui était plein d'une grande compassion. Les *çrāvakas* n'ont pas la grande compassion (2). Le Tathāgata, dans sa grande compassion, t'a pardonné tes nombreux méfaits. Me conformant aux intentions du Buddha, je veux faire éclore tes bonnes dispositions.

Quand le roi Māra eut entendu ces paroles, il prononça encore ces stances :

Laisse-moi te parler des vertus du Buddha. Il était le Bienheureux ; éclatante était sa majesté. Il avait fait le vœu de rompre tout attachement. Il était patient et sans haine. Dans ma stupidité, je t'ai importuné chaque jour. (Il m'aimait) comme une mère (3) aime son fils unique.

Upagupta dit au Malin : « Écoute ce que je vais te dire : si tu veux te laver des nombreuses avanies faites au Tathāgata et si tu veux faire naître les bonnes dispositions, il n'y a pas de meilleur moyen que de prier (4) le Buddha, le Sublime, le Très-haut. » Puis il dit ces stances :

Voilà pourquoi on peut savoir que le Buddha voyait loin. Jamais envers toi il n'a eu de sentiments hostiles. Ce premier des sages a voulu faire naître ta foi. Il t'a toujours adressé des paroles amicales. Les sages, pour un peu de foi, obtiennent les joies du Nirvāṇa. En peu de mots je vais te renseigner sur la Loi et les ténèbres de l'ignorance (5). Le mal qu'aveuglé tu as fait, par ta foi naissante est entièrement lavé.

soir du Nirvāṇa, le Buddha eut soif et il chargea Ānanda de lui chercher de l'eau dans la rivière près de Kuçinagara. Mais Ānanda ne réussit pas à lui en trouver, parce que, quelques instants auparavant, Māra s'était transformé en charretier et avait troublé l'eau du fleuve en y passant avec cinq cents chars (v. Rockhill, *The Life of Buddha*, p. 134). Les textes méridionaux connaissent aussi cette légende (v. Bigandet, *La vie de Guudama*, trad. française, p. 275), mais l'incident n'est pas attribué à Māra. Les légendes du Nord racontent qu'au premier concile cet incident fut reproché à Ānanda, quand il s'agit de déterminer qui ferait partie du concile.

(1) Le *D.* a *maṇḍalinā samudram*. Böhlingk (Windisch, *loc. laud.*, p. 169, note 1) conjecture *añjalīnā santudāram* ; notre traducteur lui donne raison.

(2) Les quatre lignes suivantes sont la traduction inexacte d'une stance sanscrite qui dit : « Voici évidemment la cause pour laquelle je crois que le Bhagavat, bien que persécuté par toi, t'a pardonné. » Faute d'avoir bien compris ce vers, il traduit également inexactement le début des vers suivants. Māra ne dit pas : « Laisse-moi te parler, etc. » Mais il demande à Upagupta de lui expliquer la façon d'agir du Buddha : *brūhi brūhi, çrīmatas tasya bhāvaṃ*. Les deux autres traducteurs chinois ne s'en sont pas bien tirés non plus.

(3) *Maitryeṇa* !

(4) Il y a *prasāda*, « la grâce ».

(5) Mauvaise traduction de la stance qui dit : « Bref, ce que tu as fait de mal, l'esprit aveuglé par la folie, » etc.

En ce moment les poils sur le corps du roi Māra se hérissèrent comme une fleur *po-tan* (1), (et il dit) : « Je l'ai persécuté de différentes façons ; mais quand un fils a commis des fautes, son père lui garde néanmoins une affection plus endurente que la grande terre ; de même je n'ai jamais été châtié pour mes fautes. Il est le plus éminent des r̥ṣis ; si l'on a un peu de foi dans le Buddha, on lave par là les fautes du passé. » En ce moment le roi Māra songea devant le Vénérable aux mérites du Buddha ; adorant les pieds du Vénérable, il parla ainsi : « Le Vénérable m'a sauvé ; il m'a inspiré du respect (pour le Buddha). Mais décide-toi à enlever ce qui pend à mon cou. Bien que je t'aie persécuté, aie pitié de moi et enlève-moi cela ! » Le Vénérable répondit : « Je vais faire une convention avec toi ; après quoi je te délivrerai. » Māra dit : « De quelle sorte est cette convention ? » Le Vénérable répondit : « A partir d'aujourd'hui, tu ne dois plus persécuter les bhikṣus. » Māra répondit : « Je ne les persécuterai plus (2). » Le Vénérable dit : « Tu sais que je ne suis sorti du monde que cent années après le départ du Buddha. » Puis il dit ces stances :

Du vrai sauveur des trois mondes j'ai vu le *dharmakāya* ; je n'ai pas vu son *rūpakāya* d'or. Celui qui est sans trouble, fais-le moi apparaître. Montre-moi la forme du Buddha (3). Car je désire extrêmement la voir, et j'aime la forme du Tathāgata.

Alors le roi Māra dit au Vénérable : « Moi aussi j'ai une convention à te proposer. Quand tu verras sa forme, ne tombe pas par mégarde en adoration ! Garde-toi de m'adorer par respect pour l'Omniscient ! Quand j'apparaîtrai sous la forme du Buddha, garde-toi de m'adorer ! » Puis il dit ces stances :

Si par respect pour le Buddha, tu m'adores, tu me brûleras. Quelle est ma force pour pouvoir supporter l'adoration de ceux qui ont renoncé au désir ? Ainsi un bourgeon d'*eraṇḍa*, foulé par la trompe de l'éléphant, est anéanti ; il ne peut pas le supporter ; si je recevais tes témoignages de respect, il en serait de même.

(1) 波曇. Le *D.* a *kadamba*. Le traducteur du Fou-nan transcrit bien 歌曇婆 *ko-tan-po* ; de même le Parthe : 迦曇 *kia-tan*. Les paroles de Māra sont ainsi conçues en sanscrit : *sthāne mayā bahuvīdham parikhedito sau prāk siddhitaṣ ca bhūvi siddhimanorathena | sarvaṃ ca mārsitam r̥ṣiprataveṇa eṇa putrāpurādha iva sāmūnyena pitrā ||*. M. Windisch traduit : « Partout où il y avait une occasion, et avant qu'il eût obtenu la force magique, celui-là a été persécuté de différentes façons par moi, qui souhaitais acquérir sur la terre la force magique. »

(2) Le *D.* ajoute : « Quelle autre condition me poses-tu ? » Le sthāvira dit : « Cela est mon ordre en ce qui concerne la religion ; voici ce que je t'ordonne en ce qui concerne mes propres affaires. » Māra dit avec zèle : « De grâce ! qu'ordonnes-tu ? »

(3) Les deux lignes suivantes se lisent ainsi dans le *D.* : *tad anadyam anugrahaṃ prati tvam iha vidarṣaya buddhavigraham*. Les éditeurs conjecturent : *tad anadyam anugraham apratimam iha*, etc. M. Windisch lit : *tad anargham anugrahaṃ prati tvam iha*, etc., et traduit : « Donc, pour cette faveur inestimable, fais-moi apparaître la forme personnelle du B. » Il est probable qu'il faut lire, avec moins de changements encore : *tad anagham..... vidarṣaya buddhavigraham* : « Fais-moi la faveur de me montrer la forme pure du Buddha. »

Le Vénérable répondit : « Je ne prendrai pas mon refuge (en toi) ; toi aussi, tu ne dois pas manquer à ton engagement. » Māra dit encore au Vénérable : « Attends-moi pendant un instant, j'entre dans la forêt profonde. » Et il prononça ces stances :

Jadis, pour tromper Çūra, je pris un corps inconcevable du Buddha ; sous cette forme-là je vais apparaître, avec un corps rayonnant d'une lumière brillante, surpassant celle du soleil et de la lune, réjouissant les yeux des hommes, (pur comme qui boit de l'amṛta) (1).

Le Vénérable lui répondit : « Maintenant fais le bien comme tu l'as fait jadis ! » Māra répondit : « Oui, je vais le faire. » Alors (Upagupta) lui ôta les cadavres. En ce moment le roi Māra entra dans la forêt profonde et prit la forme du Buddha, en se parant de différentes manières, comme un acteur. Sur la forme du Buddha il fit apparaître les signes du Grand Homme qui apaisent les yeux. Il était comme une image fraîchement peinte et, au moment de se mettre en mouvement, il était la parure de la forêt. Il avait créé la forme du Buddha, ornée d'un nimbe large d'un pouce, ne laissant pas le regard. Il était accompagné de Çāriputra à droite, de Maudgalyāyana à gauche ; Ānanda le suivait par derrière, tenant le pot à aumônes du Buddha. Mahākācyapa, Aniruddha, Subhūti et les autres grands grāvakas, au nombre de mille deux cent cinquante, entouraient le Buddha à droite et à gauche comme un croissant de lune. Ainsi il apparut sous les traits du Buddha et se dirigea vers le vénérable Upagupta. Quant le Vénérable aperçut la forme du Buddha, il fut ravi à l'extrême. Il se leva de son siège, admira les traits du Buddha et s'exclama) : « Hélas ! La cruelle Impermanence est sans pitié. Le roi des montagnes, la montagne d'or d'une beauté éclatante, pourquoi est-elle brisée ? Ce corps du Muni a été détruit par l'Impermanence. » En ce moment le Vénérable avait le cœur rempli d'admiration et son esprit était sur le point de s'égarer (dans cette pensée) : « Je vois en réalité le Buddha. » Joignant ses mains en forme de lotus, il s'écria : « Oh ! quelle beauté merveilleuse ! » Il n'y a pas lieu de l'exposer longuement ; voici des stances :

Par son visage il surpasse un lit de lotus. Ses yeux sont pareils aux pétales du lotus bleu. Par son apparence il surpasse une forêt en fleur, par son charme la lune. Par sa profondeur il est pareil à l'océan, par sa fermeté au Sumeru. Par son éclat il surpasse le soleil, par sa démarche le roi des lions. Par son regard il est pareil au roi des taureaux ; par sa couleur il surpasse l'or pur.

En ce moment la joie et le respect du Vénérable redoublèrent ; de plus en plus grand devint son ravissement ; sa joie augmenta de plus en plus. Et il prononça ces stances :

Oh combien purs étaient les *karmans* par lesquels une rétribution si admirable a été obtenue ! Elle a été obtenue par des *karmans* ; elle n'a pas été obtenue par des actes du présent.

(1) J'ai mis ces derniers mots entre parenthèses parce que dans le *D.* il n'y en a pas trace.

Pendant des centaines, des milliers et des *koṭis* de *kalpas* sa bouche et son corps avaient une conduite pure; il pratiquait la libéralité et la patience, la contemplation et la connaissance. Il avait une conduite fixe et droite; il en faisait sa parure. Les yeux de tous s'attachaient avec amour sur lui. Il était pur et sans tache. A l'apparition d'une pareille forme un ennemi même serait ravi; combien plus moi, au jour présent, dois-je éprouver de l'amour et du respect!

Réfléchissant ainsi, il ne songeait qu'au Buddha et ne pensait pas à Māra. C'est pourquoi il se leva de son siège, se prosterna de ses cinq membres par terre et adora. Terrifié, Māra s'écria: « Bhadanta! Pourquoi violes-tu l'engagement? » Le Vénérable dit: « Quel engagement? » Māra dit: « Précédemment tu t'es engagé à ne pas adorer; pourquoi adores-tu maintenant? » Le Vénérable se leva de terre et prononça ces stances:

Mes yeux s'attachaient à lui avec amour; dans mon cœur j'adorais le Buddha. Certes, ce n'est pas tes pieds que j'ai respectueusement adorés (1).

Le roi Māra dit alors: « En te prosternant des cinq membres par terre, c'est moi que tu as adoré. Pourquoi dis-tu: Je ne t'ai pas adoré? » Le Vénérable dit à Māra: « Je ne t'ai pas adoré et je n'ai pas violé mon engagement. Ainsi une statue du Buddha en terre ou en bois est honorée dans le monde par les hommes et les dieux (2); mais ce n'est pas la terre ou le bois qu'on honore. Parce que je voulais honorer et adorer le Buddha, j'ai adoré son image corporelle; ce n'est pas la forme de Māra que j'ai adorée. » (Māra), après avoir entendu ces paroles, reprit sa forme réelle, et ayant adoré les pieds du Vénérable, remonta au ciel.

II. AÇOKA ET YAÇAS (3)

Voici ce que j'ai entendu. Dans la race des Mauryas (4) il y avait un roi appelé Açoka. Avec foi il se réjouissait dans le Triratna. Quand dans un endroit solitaire il voyait un disciple du Buddha, sans considérer s'il était vieux ou jeune, il touchait ses pieds et l'adorait. En ce temps, le roi avait un grand ministre appelé Yaças, un hérétique sans foi (5). Quand celui-ci vit le roi faire

(1) Il y a en sanscrit: *Na khalu na viditam me yasya vādipradhāno jalavihata ivāgnir nirvṛtim samprayātaḥ*. M. Speyer propose de corriger: *yat sa vādipradhāno*: « Certes, je n'ignore pas que le meilleur des maîtres est entré dans le Nirvāṇa, » etc.

(2) Le sanscrit a ceci: « Ainsi que les hommes adorent les images des dieux faites de terre, » etc.

(3) *D.*, p. 382-384. *Sūtrālamkāra*, p. 83-84. Traduit par Burnouf, *Introd. à l'histoire du Bouddh. Indien*, pp. 374-37. 6L'introduction en prose de ce conte est un peu plus développée dans le *S.* que dans le *D.*

(4) Le 牟尼 *Meou-ni* (Muni) du Chinois est une faute pour 牟梨 *Meou-li* (Maurya).

(5) Le *D.* a: *paramaçrāddho Bhagavati*. Burnouf traduit: « plein de foi en Bhagavat ». Mais le traducteur chinois a bien fait de couper: *param açrāddho*.

hommage aux bhikṣus, il le blâma profondément et dit au roi : « Ces gramaṇas sont sortis de castes différentes pour entrer dans la vie religieuse. Il y a non seulement des brahmanes et des kṣatriyas, mais aussi des vaiçyas et des gūdras, des tanneurs, des tisserands, des briquetiers et des barbiers. Il y a même d'abjects Caṇḍālas. Mahārājā, pourquoi les adores-tu ? » Entendant ces paroles, le roi ne dit rien et resta silencieux. Mais à quelque temps de là il réunit tous ses ministres et leur donna cet ordre : « Aujourd'hui il me faut les têtes des différentes espèces (d'animaux) ; mais je ne permets pas qu'on commette des meurtres (pour me les procurer) ; je vous ordonne donc de m'en apporter qui soient morts d'une mort naturelle. » Puis il s'adressa ainsi à ses ministre : « Toi, un tel, tu m'apporteras telle tête. » S'adressant à un autre : « Toi, tu m'apporteras telle tête. » Ainsi il donna successivement des ordres pareils à tous les ministres (en disant) : « Vous m'apporterez tous des têtes différentes ; je ne veux pas qu'il y en ait de pareilles. » S'adressant enfin à Yaças, il lui dit : « Toi, tu m'apporteras la tête d'un homme mort de mort naturelle ! » (Quand les ministres eurent apporté au roi ces têtes), il envoya chacun d'eux au marché pour les vendre. Toutes ces têtes furent vendues à l'exception de la tête humaine, qui excita l'aversion de ceux qui la voyaient ; on s'en détournait ; personne ne voulait l'acheter. En voyant (Yaças), tous l'injuriaient et lui disaient : « Es-tu un Caṇḍāla, un Rākṣasa ou un Yakṣa, pour venir avec cette tête de cadavre ? » Ainsi injurié, il s'en retourna auprès du roi et lui dit : « J'ai mis en vente cette tête humaine, mais je n'ai pu la vendre ; j'ai même été injurié. » Alors le roi lui dit : « Si tu ne peux en obtenir de l'argent, donne-la pour rien ! » Ayant reçu cet ordre du roi, Yaças s'en retourna au marché et annonça à haute voix : « Je l'offre pour rien à qui la voudra ! » A son aspect les gens présents au marché recommencèrent à l'injurier ; personne ne voulait la prendre. Yaças arriva honteux auprès du roi et se tournant les mains jointes vers lui, il prononça ces stances :

Les têtes des vaches, des ânes, des chevaux, des éléphants, des porcs, des béliers, celles de tous les animaux (1), on a pu les vendre. On les achetait en se les disputant. Toutes ces têtes ont une valeur ; seule la tête humaine est méprisable, personne ne peut l'utiliser ; même pour rien on ne voulait pas la prendre. Et je fus injurié par dessus le marché ; encore moins y avait-il un acheteur !

Le roi demanda à Yaças : « Quand tu as mis en vente la tête humaine, pourquoi n'as-tu pas pu la vendre ? » Yaças dit au roi : « Les gens la méprisent ; personne ne voulait l'acheter. » Le roi demanda encore : « Est-ce cette tête-là seule qui est méprisable, ou bien toutes les têtes humaines sont-elles méprisables ? » Yaças répondit au roi : « Toutes les têtes humaines sont méprisables et non pas seulement celle-ci. » Le roi lui demanda de nouveau : « Ma tête, à moi, serait-elle

(1) Il y a en sanscrit une énumération un peu différente : *goguridabhorabhrārgadrjūnāṃ çirāṅsi*.

donc aussi un objet de mépris pour les hommes ? » Entendant cela, Yaças eut peur et n'osa répondre ; il garda le silence. Le roi reprit : « Je t'accorde de parler sans crainte ; dis la vérité. Ma tête est-elle aussi méprisable ? » Yaças répondit : « Oui, la tête du roi l'est aussi. » Le roi reprit : « As-tu compris maintenant ? » Yaças répondit : « J'ai compris, grand roi ! » Le roi dit à Yaças : « Si les têtes des hommes nobles ou vils sont toutes également méprisables, pourquoi tires-tu orgueil de ta puissance, de ta race, de ton savoir, de ta beauté ? Et pourquoi as-tu voulu m'empêcher de rendre hommage aux çramaņas, aux fils du Çākya ? » Puis il dit ces stances : (1)

Seule la tête humaine, quand on la voyait, excitait l'indignation ; elle ne trouvait pas d'acheteur. Offerte pour rien, on la dédaignait, on ne s'approchait pas. A la voir de loin, tous entrèrent en colère. On disait : « Quel objet de mauvais augure, de dégoût ! Cette tête, ruisselante de sang et de pus, est méprisable et dégoûtante. » Notre tête vile et méprisable, il faut l'échanger contre la tête « mérite religieux ». Si je me suis incliné vers eux (les çramaņas), il n'y a pas là le moindre mal.

Le roi dit encore à Yaças :

Tu as beau considérer que ces blikşus sont de castes différentes et viles. Tu n'as pas vu que leur intérieur renferme en vérité la vertu. Tu es un ignorant, un hérétique ; ton cœur est égaré et troublé par l'erreur. Tu crois que les brahmanes ont seuls la Délivrance en partage et que les autres castes n'obtiennent pas la Délivrance. C'est quand on conclut un mariage qu'il faut s'enquérir de la caste. Mais quand on cherche la Loi, à quoi bon regarder à la caste ? Celui qui cherche la Loi n'a pas besoin de regarder à la caste. On a beau être né dans une caste supérieure, si l'on a une conduite ignoble, on est blâmé par tous et on est appelé un homme vil. Même si la caste est basse, si l'homme a des vertus réelles, on l'honore et on l'appelle un homme noble. Si l'on est rempli de vertus, comment ne serait-on pas respecté ? C'est la perversité du cœur qui rend l'extérieur vil ; c'est l'excellence des sentiments qui rend noble le corps. Les çramaņas pratiquent le bien, ils observent les Défenses, ils sont remplis de savoir : voilà pourquoi il convient de les honorer et de les respecter profondément. Celui qui commet de mauvaises actions (2). N'as-tu pas entendu ce que dit le Çākya, le grand Compatissant, le Taureau, celui qui possède la bonne Voie ? N'as-tu pas entendu la Loi par lui proclamée : « Pour les trois conditions instables échangez les trois conditions stables (3) ? »

(1) Aux stances suivantes correspond en sanscrit cette seule stance : *vināpi mūlyair vijugupsitatvāl pratigrahītā bhurīnāsti | çiras tad āsādyu mameha puṇyaṃ yady arjitaṃ kiṃ viparītaṃ atra ||* . Burnouf : « Et si ma tête, ce misérable objet, dont personne ne voudrait pour rien, rencontrant une occasion de se purifier, acquiert quelque mérite, qu'y a-t-il là de contraire à l'ordre ? » Il est malaisé de décider si le traducteur chinois a simplement délayé cette stance, ou s'il avait un texte différent devant lui.

(2) Le texte chinois présente ici une lacune. Le sanscrit a une stance que Burnouf traduit ainsi : « Si un homme régénéré par la seconde naissance est privé de vertu, on dit : C'est un pécheur, et on le méprise. On ne fait pas de même pour l'homme né d'une pauvre famille ; s'il a des vertus, on doit l'honorer en se prosternant devant lui. »

(3) Cette phrase revient encore trois ou quatre fois dans le *Sūtrālakṣāra*. Si le traducteur chinois a bien traduit, il faudrait donc lire : *kiṃ te kāruṇikasya Çākyaṃvr̥ṣabhusayitad vaco*

Les paroles du Buddha ne sont pas erronées ; voilà pourquoi je n'ose pas leur désobéir. Si tu me fais désobéir aux commandements du Sublime, tu ne mérites pas d'être appelé mon ami. Quand on écrase la canne à sucre, on prend son suc, on rejette les résidus. Il en est de même du corps de l'homme. La mort l'écrase, le cadavre git par terre, il ne peut plus se mouvoir, ni honorer (les religieux), ni pratiquer le bien. Voilà pourquoi il convient de savoir que ce corps périssable, il faut le donner pour ce qui est durable (1). De même, quand le feu consume la maison, le sage en sort ses richesses ; d'un trésor tombé dans l'eau, il faut vite retirer les bijoux. Ce corps a pour terme la destruction, il faut le donner pour ce qui est impérissable. Mais le sot ne distingue pas le périssable de l'impérissable. L'armée de la mort arrive soudain, il lui semble qu'il entre dans la gueule d'un *makara*. En ce moment-là, il aura peur et il sera saisi d'un grand effroi. Quand du lait on a extrait la crème, de même que le beurre, le vase de lait a beau se casser, on ne s'en afflige guère. Il en est de même de notre corps ; quand on en a retiré ce qui est impérissable et réel, plus tard, le terme de la vie arrivé, on n'aura aucun regret, mais si l'on n'a pas pratiqué le bien, si l'on a été orgueilleux et insouciant, quand la mort arrive soudain pour briser le vase du corps, on aura le cœur comme brûlé, comme dévoré par le feu. La douleur est comparée au feu, le vase de lait est comparé au corps (2). Tu ne dois pas m'empêcher de pratiquer le bien et de chercher ce qui est impérissable. Enveloppé des ténèbres de l'ignorance, tu te disais : « Je suis de noble caste. » Mais moi, je tiens le flambeau des discours du Daçabala, du Vénérable ; j'en éclaire et j'examine mon corps ; il n'y a pas de différence entre nobles et vils. La peau, la chair, les articulations, les os, les trente-six parties du corps sont les mêmes chez le noble et le vil ; quel signe de distinction ont-ils (les nobles) ? Ce sont leurs vêtements précieux, leurs robes magnifiques et les objets à leur usage qui les distinguent. Le sage doit, avec zèle, honorer et respecter (les çramaṇas), s'appliquer à pratiquer le bien ; voilà ce qu'on appelle acquérir l'impérissable. Pourquoi ai-je raconté cela (3) ? Ce corps passe rapide comme l'éclair, comme une bulle d'eau, comme un monceau de sable ; comme un bananier, il n'a pas de noyau solide. Mais si ce corps instable pratique le bien, il dure pendant cent kalpas, solide comme la montagne Sumeru et comme la grande terre. Ainsi il convient au sage d'acquérir ce qui est impérissable.

na çrutam | prājñaiḥ sāram asārakebhya iha yat tribhyo grahitum kṣamam || et non pas *yantrbhyo* comme on lit dans le texte du *D*. Le manuscrit de Paris, sur lequel Burnouf a traduit, a *yan bhṛtyo*. M. Speyer propose de lire. *vastubhyo*.

(1) Le sanscrit a : *tasmān nāryam ataḥ çmaçānanidhanāt sāram grahitum mayā*. Burnouf traduit : « Ainsi n'est-il pas convenable que j'attache aucun prix à un corps dont le terme est au cimetière. » M. Finot me fait remarquer que la phrase peut être interrogative : « Ne convient-il donc pas que je retire ce qu'il y a de durable dans ce corps destiné au cimetière ? »

(2) Aucune trace dans le texte sanscrit de cette phrase.

(3) Ce vers et les suivants sont la conclusion du narrateur. Ici encore on voit comment a travaillé le compilateur. Ayant à raconter une autre histoire du grand roi, il fait de ces vers une réflexion d'Açoka et dit : « Le roi Açoka, ayant pensé que..., etc., se rendit dans le Kukkuṭārāma. » Burnouf traduit ainsi le texte du *D*. : « Le roi A., ayant ainsi reconnu que le corps avait moins de valeur que des coquilles d'œufs pleines de boules de sable faites avec des larmes de serpent, etc. » Les éditeurs du *D*. ont adopté cette manière de voir puisqu'ils ont écrit : *athāçoko rājā 'hirodakasikatūpiṇḍair anḍakūṣṭhebhyo 'pi usārataratcam uvetya kāya-syāvetya*, etc. Dans une note à la fin du volume, ils remplacent cependant les « larmes de serpent » par « l'eau des veines », c'est-à-dire le sang (*hirodaka*). M. Finot me fait remarquer qu'on se rapproche sensiblement du texte qu'avait le traducteur chinois en lisant *hirodaka* : « Le roi A., ayant reconnu que le corps était moins durable que la foudre, l'eau, une boule de sable, une tige d'éraṇḍa, etc. »

III. LE DON DE LA MOITIÉ D'UNE MANGUE (1)

Voici ce que j'ai entendu. Açoka, le roi de la Loi, tomba gravement malade. Toutes ses richesses il les avait données en aumônes à la Communauté. Il exigea de ses ministres de lui procurer encore d'autres trésors ; mais ses ministres ne voulurent plus lui en donner. Il ne put plus se procurer que la moitié d'une mangue ; il désirait l'offrir à la Communauté. Rassemblant tous ses ministres, il leur dit : « Au jour présent, qui est roi et de qui suit-on les ordres ? » Les ministres répondirent : « Il n'y a que le grand roi qui gouverne dans sa majesté ; dans tout le Jambudvîpa on obéit à ses ordres. » Alors le roi prononça ces stances :

Vous dites que j'exerce la royauté, et que mes ordres sont exécutés. C'est pour me flatter que vous parlez ainsi. Ce que vous dites n'est que mensonge. Mon autorité est morte, je ne dispose plus de rien. Il n'y a plus que cette moitié de fruit dont je puisse disposer en souverain. La puissance est quelque chose de misérable. O combien elle est à mépriser ! Elle ressemble à un fleuve qui du haut d'une montagne se précipite sans s'arrêter. J'ai beau être l'empereur des hommes, la pauvreté m'a atteint à l'improviste ; la pauvreté que le monde redoute m'a atteint soudain.

Ayant prononcé ces stances, il s'écria : « Vraies et non pas vaines sont les paroles du Sublime ! » Puis il prononça ces stances :

Le bonheur le plus éclatant finira par s'écrouler. Le bonheur et les joies de l'homme s'écrouleront : c'est ce que le monde redoute. Elle n'est pas une parole vaine, la parole de Gautama. Dans les jours passés, quand j'avais un ordre à donner, conçu dans le cœur, je n'avais qu'à l'exprimer et ma parole ne tombait pas (en vain). Les esprits (mêmes) recevaient mes commandements. Partout dans l'intérieur des quatre mers, ceux qui les entendaient les exécutaient ; personne ne s'y opposait. Ainsi quand un fleuve se heurte à une grande montagne, ses eaux bouillonnantes retournent en arrière. Je suis écroulé comme une grande montagne ; on s'oppose à moi et on n'exécute pas (mes ordres) (2). Jadis à mes ordres personne n'osait résister. Jamais il n'y avait de désordres ; les rébellions étaient supprimées ;

(1) D., p. 430-432, S., p. 90-91. Traduit par Burnouf, *Introd.*, pp. 427-429.

(2) Les cinq phrases précédentes sont la traduction délayée de cette âryâ que Burnouf et les éditeurs du D. ont jugée trop corrompue pour essayer de la traduire : *pratiçisyate sman nacirâjñâ mama yâvatî yathâ manasâ sâ dyai mahâdriçilâtalavihitacun nadîpratiniṛvṛttâ*. Le traducteur du Fou-nan est plus exact : « Précédemment mon autorité ne trouvait nulle part un obstacle : J'ordonnais comme je l'avais conçu dans mon cœur. Mais maintenant mon autorité est comme un fleuve qui se heurte à un rocher. » D'après ces deux traductions, M. Finot propose de restituer ainsi la stance :

*pratiṣidhyate sma na kvaçcid âjñâ mama yâvatî yathâ manasû |
sâdya mahâdriçilâtalavihiteva nadî pratiniṛvṛttâ ||*

M. Speyer rétablit ainsi le premier pied : *pratiṣidhyate sma na kvaçcid âjñâ mama yâ rutir yathâ manasâ*, et traduit : « My orders which formerly nobody disobeyed, as little as the Internal Sense opposes itself to Pleasure, are now checked like... », etc.

j'avais étendu mon parasol sur toute la grande terre ; personne ne me résistait ; hommes et femmes, grands et petits, personne n'osait me manquer de respect. Et si quelqu'un résistait à mes ordres, j'étais à même de le subjuguier. Tous ceux qui souffraient, je les consolais et je les aidais ; les malades et les pauvres, je les secourais tous. Mais maintenant mon bonheur est parvenu à sa fin ; la pauvreté est arrivée soudain, et je suis dans la misère à ce point. S'il est vrai que je suis le roi Açoka, pourquoi suis-je tombé dans cette misère (1) ? Je suis pareil à un arbre açoka dont on a tranché les racines et qu'on a coupé : ses fleurs, ses feuilles et ses branches sont toutes desséchées : voilà à quoi je ressemble. La puissance est pareille à une illusion ; elle n'est pas durable (2).

Puis (Açoka) regarda le médecin à côté de lui et il s'écria : « Honte sur la puissance qui ne dure qu'un instant, tel l'éclair qui disparaît aussitôt qu'il brille, telles les oreilles de l'éléphant qui s'agitent sans être jamais stables, telle la langue du serpent qui darde sans cesse, telle la rosée du matin qui s'évapore dès qu'elle voit le soleil ! Jadis j'ai entendu quelqu'un prononcer ces stances :

On retient difficilement la fortune ; elle est versatile et ne reste pas longtemps. Voilà ce que doit bien savoir le sage ; il ne doit pas s'enorgueillir et vivre dans l'insouciance. Dans cette existence jusqu'à l'existence future, il doit chercher des avantages (durables). Si l'on a acquis des richesses, on a beau les garder jalousement, elles nous échappent de cent manières. Le riche, dès son vivant, est pareil à un serpent à la démarche sinueuse. Celui qui est doué de discernement, tant qu'il a encore sa vigueur, s'empressera d'acquérir des mérites. Quand on tombe malade, on est porté à acquérir des mérites, car on n'est pas sûr de rester en vie. Mais quand la famille et les parents s'aperçoivent que vous allez mourir, vous avez beau être riche, vous ne pouvez plus faire l'aumône à votre guise. Les richesses qu'on gagne au temps de la prospérité, dès qu'on rencontre un « champ de bonheur » (*puṇyakṣetram*), il convient de les donner vite en aumône. Quand vous avez encore votre vigueur, avant que maladie ne vous assaille, faites la charité continuellement et d'une manière égale. Car les richesses n'entraînent avec elles que de la douleur. Quand vous serez sur le point de mourir, les parents, la femme et les enfants, bien que vous possédiez des richesses et que vous vouliez en donner en aumônes, s'opposeront à ce que vous les donniez. Au moment où vous serez dans un état critique, vous ne pourrez plus agir à votre guise. »

En ce moment le roi Açoka, après s'être fait raser les cheveux, revêtit un vêtement malpropre ; il présentait un aspect désordonné ; il était émacié, il tremblait et sa respiration devint pénible. Se tournant vers le lieu où le Buddha avait passé dans le Nirvāṇa, il s'efforça de joindre les mains et évoqua dans son esprit les vertus du Buddha. Tandis que ses larmes coulaient, il prononça ces stances :

Maintenant je joins les mains et je me tourne vers le Buddha ; mon dernier moment est venu. Le Buddha a dit : « Les trois conditions instables, donnez-les pour ce qui est stable. »

(1) On voit que le traducteur chinois s'est aperçu du jeu de mots sur Açoka, qui a échappé à Burnouf et aux éditeurs du *Divyāvadāna*.

(2) Le compilateur du *D.* a supprimé la prose et les deux séries de vers qui suivent, excepté les dernières phrases de la seconde série. V. la note suivante.

Maintenant je joins les doigts et les mains ; je veux gagner ce qui est stable. Comme on fond des rochers pour obtenir l'or pur, ainsi des richesses non stables il faut jour et nuit extraire ce qui est stable. Le reste de mes mérites, je l'offre maintenant au Sublime (1). Par ma bonne action, je ne veux pas obtenir le rang d'Indra, ni le fruit de Brahmā, ni, à plus forte raison, la royauté sur le Jambudvīpa. Par le fruit de cette aumône et par ma dévotion pleine de respect, je désire obtenir la domination sur mon cœur, que personne ne pourra m'ôter. Puissé-je devenir purifié et sans tache et échapper à jamais à la douleur !

Le roi Açoka (2), pour offrir la demi-mangue aux religieux, appela un des assistants et lui dit : « Si tu as quelque souvenir de mes anciennes bontés envers toi, exécute mon dernier ordre : prends cette moitié de fruit et va l'offrir aux religieux du Kukkuṭārāma. En mon nom parle-leur ainsi : « Pour la dernière fois, moi, le roi Açoka, je me prosterne aux pieds de la Communauté, et voici mes paroles d'adieu : Celui qui régnait en maître sur le Jambudvīpa a perdu le fruit de ses actions et sa puissance absolue s'est écroulée. Je ne puis plus disposer que de cette moitié de fruit. Que les religieux daignent accepter avec compassion ma dernière offrande, cette moitié de fruit. Puissé-je dans mon existence future en retirer un profit considérable ! Puissent les autres hommes, leur dernier moment venu, ne pas être réduits à l'impuissance comme moi ! » En ce moment le serviteur prit, d'après l'ordre du roi, cette moitié de fruit et se rendit à la salle de la Communauté. Il rassembla tous les religieux et, après s'être prosterné à leur pieds, il joignit les mains et s'adressa ainsi à eux : « Le roi Açoka se prosterne aux pieds des religieux ! » A ces mots, les larmes lui remplissaient les yeux et les sanglots lui coupaient la respiration. Il prit cette moitié de fruit, la montra à la Communauté et prononça ces stances :

Sous un seul parasol il avait réuni l'univers. Dans tous les pays ses ordres étaient exécutés. Ainsi le soleil, au milieu du jour, brûle à la ronde la vaste terre. Ses bons *karmans* sont épuisés; brusquement sa chute est survenue. Trompé par ses *karmans*, il est sombré, il a perdu sa majesté, tel le soleil qui s'approche du couchant. D'un cœur plein de foi il se prosterne, et cette moitié de fruit, il l'offre en aumône aux religieux, pour que cela vous soit un signe de la non-éternité et de la versatilité de la fortune.

Quand les sthaviras (3) eurent entendu ces stances, ils en éprouvèrent de la douleur et leur cœur fut rempli de compassion. Ils prirent cette moitié de fruit, la montrèrent à la Communauté et parlèrent ainsi : « C'est maintenant le cas pour nous de prendre en aversion (le *samsāra*). Le Buddha Bhagavat parle ainsi

(1) Le compilateur a rejeté les lignes suivantes à la fin du conte. V. *Divyāv.*, p. 433, les stances qui commencent par : *dānenāham anena nendrabhavanam na Brahmaloke phalam*, etc.

(2) La prose suivante est un peu abrégée dans le *D*; en revanche le *D*. insère avant les vers suivants deux stances qui repètent ce qui a déjà été dit en prose.

(3) Le *D*. ne parle que d'un sthavira.

dans un sūtra : « Quand on voit la douleur dont quelqu'un souffre, on doit concevoir dans le fond de son cœur de l'aversion (pour le saṃsāra). » Où est l'homme de cœur qui, témoin d'un pareil fait, ne serait pas rempli de compassion (pour le roi) et d'aversion (pour le saṃsāra)? » Puis ils dirent ces stances :

Le héros de la charité, le suprême roi, le grand éléphant des Mauryas, celui qu'on appelle Açoka, celui qui était riche et possédait le Jambudvīpa, le souverain absolu, celui-là par ses ministres est entravé et mis en dépendance. Il n'a plus d'autorité sur rien. Il n'a plus que cette moitié de mangue dont il puisse disposer.

« Il en fait l'aumône aux religieux. Ses richesses étaient immenses. Il était le souverain absolu et il s'enorgueillissait : où est tout cela maintenant ⁽¹⁾ ? Que les ignorants considèrent cela, et qu'ils changent vite leurs sentiments. Toutes ses richesses ont disparu. Il n'a plus que cette moitié de fruit. Que cela inspire à la communauté des bhikṣus le dégoût (du saṃsāra) ! »

Puis le sthāvira des religieux dit : « Pilez cette moitié de fruit et mélangez-la à la soupe destinée aux religieux. » Et il ajouta ⁽²⁾ : « C'est là la dernière offrande du grand dānapati, du roi Açoka. »

(1) Ce qui suit est la traduction délayée et inexacte de ceci : *ṣṛībhogavistaramadair atigavitānāṃ pratyādiṣaṇṇā ira manāṃsi prthagjanānām* : « comme pour donner une leçon aux hommes ordinaires qu'enfle d'orgueil l'ivresse des jouissances et de la félicité. »

(2) Le *D.* a omis cette dernière phrase.

NOTES ET MÉLANGES

LE KUBERA DU ĀANDI MĒNDUT

Au cours de ma note sur une statue du Gandhāra conservée au Musée de Lahore, publiée dans le *Bulletin* (t. III, p. 340), j'eus l'occasion de constater que le type de Kubera trouvé dans l'île de Java, tout en se rapprochant de celui du Magadha, diffère sensiblement du Ploutos gréco-bouddhique. Depuis la publication de mon article, M. W. P. Groeneveldt, dont je n'ai pas besoin de relever l'autorité en cette matière, a eu la bonté de me signaler une représentation javanaise du dieu de la richesse, qui à certains égards montre une affinité lointaine, mais incontestable, avec le Kubera du Gandhāra.

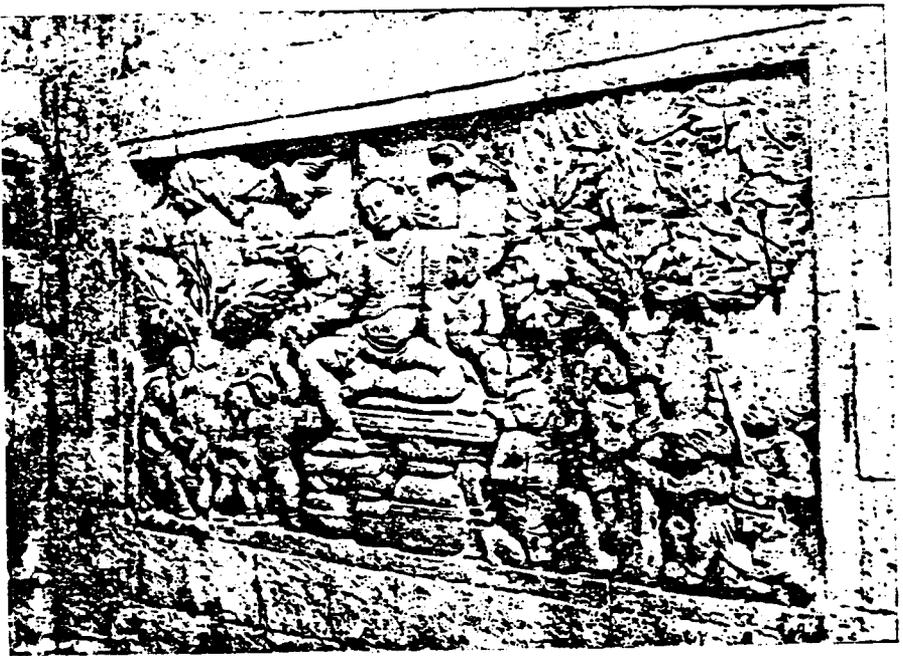


FIG. 8. — KUBERA.

C'est au Āandi Mēndut (district de Kedu, dans le centre de Java), temple bouddhique nouvellement restauré sous la savante direction du Dr. Brandes, que se trouve cet exemple. J'en tire la description suivante d'une monographie récente consacrée à cet édifice avant sa restauration (1). Dans le corridor qui mène au sanctuaire il y a des deux côtés un bas-relief très

(1) B. Kersjes en G. den Hamer. *De Tjandi Mēndoet voor de restauratie, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Batavia's Gravenhage, 1903,

beau et parfaitement conservé, long de 2^m 06 et haut de 1^m 10. Celui de droite (fig. 8) représente un personnage richement orné, assis en *lalitāsana* sur un coussin qui est placé sur un siège orné. Son pied droit s'appuie sur une pierre aplatie, supportée par deux vases. Un vase de forme semblable, mais plus grand, se trouve devant le pied gauche du trône. Ce sont ces « vases de trésor », caractéristiques pour le Kubera du Magadha comme pour celui de Java, qui ne permettent pas de douter que nous soyons en présence du dieu de la richesse. M. Groeneveldt me fait aussi remarquer les dents molaires saillantes, assez peu claires dans la planche, qui à Java caractérisent le Yakṣa. Il est nécessaire de noter ces points parce qu'il n'y a ni citron dans la main droite, ni *nakula* (ou *nakulaka*) dans la main gauche. L'absence de ces attributs ne doit pas trop nous étonner. Pour ce qui est du premier, il faut admettre qu'à Java cet attribut est assez flottant. Parmi les vingt-et-une statuettes de Kubera en métal que possède la société de Batavia, il y en a onze qui tiennent dans la main gauche un fruit de forme variable, quatre qui tiennent quelque chose ressemblant à un bouton, et une qui semble avoir la main vide. Dans les autres exemples, l'objet est indéfinissable (1). Évidemment la signification de cet attribut n'était pas très claire pour les artistes de Java. Faut-il croire qu'en réalité c'était une monnaie, accessoire le plus naturel dans la main du seigneur de l'argent ? A en juger par le relief du Mëndut, il semble plus vraisemblable qu'à l'origine cet attribut était bien un fruit, quoique peut-être d'une espèce peu ordinaire. Des deux côtés du dieu assis sur son trône, on voit se dresser un arbre, et une dizaine de jeunes enfants, en des attitudes très variées et très vives, s'ébattent autour du tronc pour s'emparer des fruits. J'incline à croire que le sculpteur a voulu nous représenter l'arbre fabuleux *kalpadruma* qui est de nature à combler tous les désirs des mortels. Mais comme les botanistes ont négligé de décrire ce végétal peu ordinaire, il est impossible d'en juger avec certitude.

Ce qui est plus sûr, c'est que ces enfants qui environnent le trône de Kubera sont de jeunes Yakṣa qui nous rappellent d'une manière frappante les petits compagnons du dieu gandhârien. Ici nous en voyons deux qui ont gravi le siège royal et se sont installés à leur aise des deux côtés de leur père, tout comme dans le Kubera du Musée de Lahore. Et ce troisième qui tend le bras vers la main droite du dieu, ne semble-t-il pas presque copié de la statue de Mardân ? Il y a mieux. Leur costume — s'il mérite ce nom — est à peu près identique avec celui des petits Yakṣa gréco-bouddhiques, qui après tout ne sont autre chose que des Eros hellénistiques. Il se compose d'un collier plat et d'anneaux aux poignets et chevilles et — ce qui est plus intéressant encore — d'un filet dans les cheveux. La « pointe en forme de croissant sur le derrière de leur tête » pourrait être le lacet de ce même filet, article de toilette inconnu et par conséquent mal compris des artistes indiens. De même cette pierre aplatie, sur laquelle le pied droit du dieu repose, semble retenir un souvenir de cet escabeau, dont les artistes hellénisants avaient pourvu les Kubera du Gandhâra.

Avant de quitter le Čandi Mëndut, nous ne pouvons nous empêcher d'envisager le pendant de notre relief (fig. 9). Ici nous trouvons une scène semblable: un groupe d'enfants qui jouent autour du trône et même dans les branches de deux arbres fruitiers. Mais la figure centrale est une femme portant un haut diadème, un collier et des bracelets, assise sur un coussin posé sur un piédestal devant lequel se trouve une assiette de fruits. Dans les bras elle tient le plus petit de ces enfants, tandis qu'un autre, cueillant un fruit, se cache à demi derrière elle.

p. 20 et planche n° 19. Les reproductions que nous donnons ici des deux bas-reliefs sont empruntées à cet ouvrage. — Une notice antérieure du « temple of Mundot » par le colonel Henry Yule se trouve dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. xxxi (1862). p. 16, sous le titre : « Notes of a brief visit to some of the Indian remains in Java ».

(1) Groeneveldt. *Catalogus*, p. 155.

Les auteurs de la monographie citée ont voulu y voir Māyādevī avec l'enfant Buddha dans le Lumbinīvana. Mais l'art bouddhique ne connaît pas cette représentation, et que faire, dans cette hypothèse, des autres figures du groupe ? M. Groeneveldt a sans doute raison en l'identifiant avec la reine des Yakṣa, dont le musée de Batavia possède deux statuettes en métal.

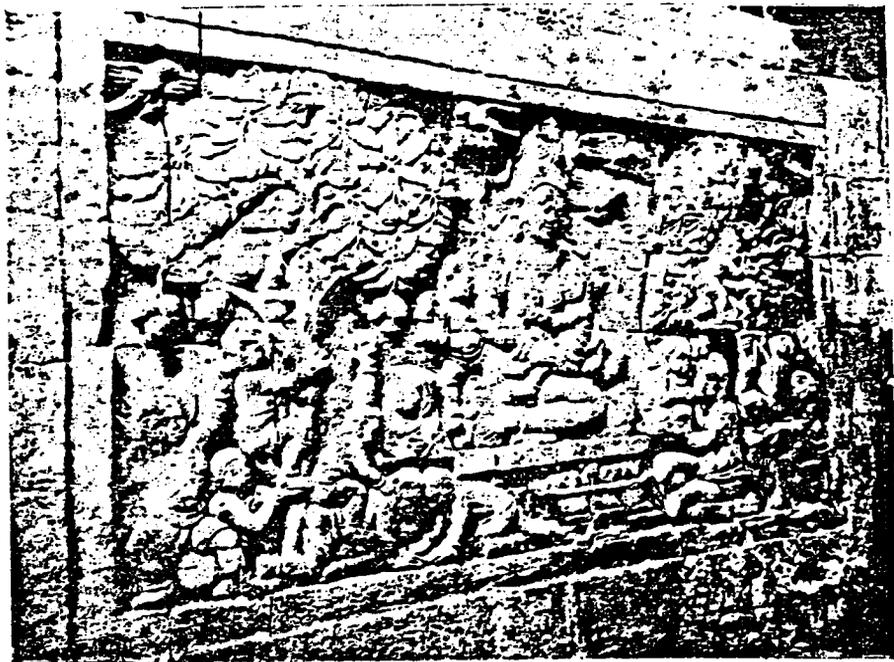


FIG. 9. — HĀRITĪ.

Ici encore notre souvenir nous ramène au pays lointain du Gandhāra et à ces représentations fréquentes de Hārītī, mère des Yakṣa, dont Yi-tsing nous a raconté la conversion miraculeuse. D'ogresse mangeuse d'enfants elle était devenue la déesse de la fécondité, de la santé et de l'abondance. Dans les monastères de l'Inde on la trouvait figurée, dans le vestibule ou près du réfectoire, en mère tenant un enfant dans ses bras, avec trois ou cinq autres autour de ses genoux (1). Alors ce n'était pas seulement dans les couvents, mais aussi dans les temples bouddhiques qu'on la représentait. Ces images de Kubera et de Hārītī du Gandhāra qui nous sont parvenues détachées on ne sait d'où, mais dont l'analogie avait été déjà remarquée par M. Senart (2), nous les trouvons ici complètes et placées vis-à-vis et à la place qui leur appartient à l'entrée du sanctuaire.

Il y a pourtant une sculpture gréco-bouddhique, malheureusement assez mutilée et — faut-il encore l'ajouter ? — de provenance incertaine, qui nous montre le roi et la reine des Yakṣa réunis en couple heureux (3). Tous les deux sont assis côte à côte sur le même siège. Le dieu,

(1) A. Foucher, *Notes sur la géographie ancienne du Gandhāra*, (B. E. F. E.-O., t. 1, p. 342).

(2) *Journal asiatique*, 8^e série. t. xv, p. 142.

(3) Burgess, *Ancient Monuments*, planche 148. M. Bloch a déjà identifié les petites figures de ce groupe comme étant des Yakṣa : cf. *List of Negatives*, n^o 1006.

dont la tête manque, tient encore dans la main droite la hampe de la javeline qui au Gandhâra est son attribut distinctif. A sa gauche se trouve la figure exquise sculptée de l'épouse allaitant le petit Pingala — instrument de sa conversion —, qu'elle tient de la main gauche, tandis que de l'autre main, d'un geste maternel, elle touche la tête à un autre petit Yakṣa qui semble s'être installé sur le dos de son siège. Ses pieds, qui sont cassés, doivent avoir été placés sur un escabeau, comme le sont ceux du roi son époux. Notons enfin deux petits Yakṣa se chamaillant aux pieds de leurs parents.

Ici comme sur le relief du Musée de Lahore (fig. 2 de mon premier article), Kubera ne tient pas la bourse en peau de mangouste qui le caractérise dans la plaine du Gange. En raison de cette circonstance, il est assez douteux qu'il faille, comme je l'ai fait, présupposer cet attribut dans la main droite manquante des statues de Lahore et de Mardân. Peut-être était-il étranger à l'école gréco-bouddhique et doit-il être considéré comme une innovation purement hindoue. Il est remarquable que le Kubera du Čandi Mëndut, par l'absence de cet attribut si typique, se montre encore lié à celui du Nord-Ouest. Par quelle voie et sous quelles formes intermédiaires a-t-il couvert la distance considérable qui sépare le Gandhâra de Java ? Nos collègues d'Indochine sont mieux placés que nous pour éclaircir ce point.

J. PH. VOGEL

LES CÉRÉMONIES FUNÉRAIRES A UBON

A Ubon (Oubone, Laos siamois), les funérailles des *phu jai* (gens d'importance et de haute naissance) sont célébrées suivant un rite tout particulier et qui n'a, de l'avis de tous les Laotiens, aucun équivalent dans le reste du pays.

Aussitôt que la personne est morte — homme ou femme, laïque ou bonze — on fait naturellement, selon le mode bouddhique, les cérémonies que l'usage prescrit. Puis au bout d'un jour ou deux, on met dans un double cercueil le mort revêtu de ses plus beaux habits, avec un peu de riz blanc grillé (*khao tok*) et d'arec ; dans la bouche on introduit un tical ; on place parfois dans le cercueil quelques aliments très cuits (pour qu'ils se conservent plus longtemps) ; on y ajouterait même, dans le cas des hommes, un peu d'alcool (*lao*), mais on ne met ni pièces de monnaie, ni bandes de papier avec formules sacrées, ni bijoux d'aucune sorte, ainsi que c'est la coutume dans d'autres mrong. Cette cérémonie, dans le cas d'une femme, est faite — en présence des bonzes qui se tiennent dans un coin en marmottant des prières — par des *nang khao* (en siamois *nang xi*), nonnes aux cheveux et aux cils rasés et vêtues, comme leur nom l'indique, d'habits blancs (1). Cette cérémonie de la mise en bière se fait strictement en présence de la famille et des bonzes, sans grand apparat.

On dresse sous la *rabieng* (2) le cercueil en l'enveloppant d'un drap blanc : au devant on met à peu près tout ce que la famille possède en fait de plats en argent ou de plateaux. S'il

(1) La coutume d'ailleurs, pour les mrong lao de la vallée du Mun, est que toutes les proches parentes — et d'autres encore, filles, sœurs, cousines, servantes, suivantes ou seulement amies — revêtent dans cette circonstance l'habit blanc qui est le signe du deuil. Pour les hommes la même coutume existe bien, mais elle est presque tombée en désuétude, et ce n'est que les derniers jours de la fête qu'ils mettent l'habit blanc.

(2) Grande véranda qui, chez les gens aisés, précède la grande et souvent unique pièce de la maison.

s'agit d'un bonze, on met bien en évidence les éventails (*phat*) honorifiques avec broderies dorées, cadeaux du roi de Siam ou de quelque grand prince ; si le mort était fonctionnaire, on expose les insignes de sa fonction (boîte à bétel, plateau en argent, etc.). Dans un coin de la vérandah se dresse un lit de camp bas, revêtu d'un matelas et d'une natte fine, où viennent s'installer les chefs de pagode qui prient pour le défunt.

La coutume est de mettre chaque jour à côté du cercueil un plat contenant un repas complet, afin de permettre au *phi* (génie ou esprit) du mort de se nourrir et de l'empêcher de devenir méchant.

Lorsque le catafalque est dressé, la fête commence ; car les Laotiens n'ont pas de la mort cette conception triste et chrétienne des pays d'Occident qui nous la fait regarder comme un grand mal. Pour eux la mort est chose naturelle, une délivrance qui leur permettra, surtout si les cérémonies du rite sont bien faites, d'atteindre un vague paradis où leur bonheur est assuré. C'est naturellement le parent le plus rapproché — mari, frère ou oncle — qui fait les frais de la fête ; dans le cas des bonzes, c'est la pagode ou les fidèles, mais le plus souvent c'est le prince siamois gouverneur d'Ubon qui fournit les hommes et l'argent nécessaires.

Tous les jours la famille est tenue de faire en mémoire du mort de larges aumônes aux bonzes, de distribuer généreusement le riz et le poisson aux pauvres qui se présentent, de leur donner même quelques habits. Et tous les jours — cela durant des mois — c'est sous la *rabieng* un défilé ininterrompu de chefs de pagode accompagnés de leurs honzillons qui viennent réciter une prière et accepter — théoriquement ils ne doivent jamais demander — quelque riche cadeau de parents, d'amis ou de simples connaissances du mort, ou encore des *bao* (1) qui viennent déposer des présents en son honneur. Dans un coin de la salle se tiennent les vieilles femmes qui préparent la noix d'arec et les cigarettes (*burî*) que l'on offre aux visiteurs. L'assemblée n'est point triste, au contraire, car au Laos ce n'est pas par le silence que l'on montre le respect que l'on a pour les morts.

Cependant — et c'est ici que commence l'originalité du rite —, on prépare l'Oiseau. D'après une vieille légende, qu'on trouvera plus loin, pour que la personne morte puisse atteindre le Nirupan (*Nirvâṇa*) il faut détruire l'oiseau Hatsadiling (*Hastilinga*) qui fit jadis si grand mal aux hommes. Une fois l'oiseau tué, on pourra brûler le cadavre selon la coutume laotienne. Et la construction commence. Il existe dans le murong des vieillards qui en ont seuls conservé la tradition ; ils appartiennent tous à la famille de l'uppahat (*uparâja*) et du yokobat (2). Ils construisent un oiseau chimérique, qui a la tête d'un éléphant avec sa trompe et ses défenses, et dont la queue ressemble assez à celle d'un oiseau (fig. 10). Il repose sur de fortes poutres très solides, et est composé de bambous finement tressés recouverts de toile peinte de diverses couleurs. C'est en rouge qu'est la tête du monstre, mais ses côtés sont peints de couleurs variées et représentent d'une façon assez exacte les écailles d'un poisson. Il mesure de 12 à 15 mètres de long sur environ quatre mètres de large. Il est surmonté d'un dôme dans le style des toits de pagodes siamoises, très élevé et très fin, fort joli d'ailleurs. Sur les quatre côtés de ce dôme sont représentées les figures légendaires du Phraḥ In (*Indra*), de la Tevada (*Devatâ*), du Yak (*Yakṣa*) et de Hanumat. On peut monter sur le dos de l'oiseau, au pied du dôme, à l'aide d'une petite échelle, et la construction est assez solide pour supporter une vingtaine de personnes. La trompe et les oreilles d'éléphant sont mobiles et ingénieusement arrangées de façon à faire un bruit épouvantable. Et tout autour, formant une véritable garde,

(1) *Bao* est intraduisible en français : il sert à désigner tous ceux qui sont sous la dépendance d'un autre, que cette dépendance soit le fait d'une dette (esclave) ou d'une position officielle ou de quelque autre cause.

(2) Le titre d'*uppahat* n'a plus à l'heure actuelle qu'une valeur honorifique ; *yokobat* est le titre du *ratsavong* à Ubon.

se trouvent six mannequins habillés, de grandeur naturelle, figurant respectivement un Européen, un soldat, un Chinois, un Annamite, un soldat encore, et un Hindou. La construction de ce monstre est laborieuse, surtout avec le peu d'enthousiasme des Laotiens pour le travail, et dure

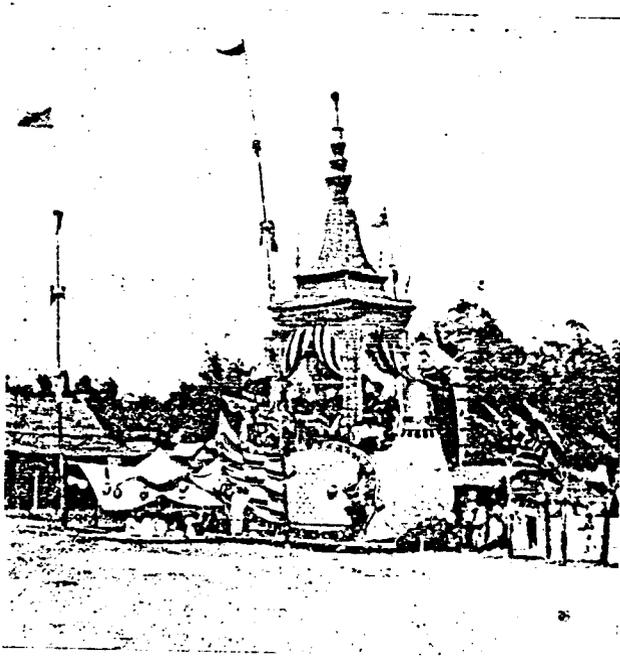


FIG. 10. — L'OISEAU HATSADILING.

d'un mois à un mois et demi : pendant cette période, tous ceux qui travaillent à la construction de l'oiseau Hatsadiling sont richement hébergés par la famille; on leur fait des cadeaux de valeur naturellement variable suivant le travail dont ils sont chargés.

L'oiseau terminé, on fait une fête, en général sans importance, pour y installer le cercueil, qui est placé dans l'intérieur de l'oiseau, dans une caisse toute dorée. Les grandes fêtes commencent alors et durent une dizaine de jours : elles ont d'abord lieu dans la maison du mort ; et, au son assourdissant du gong, c'est tous les jours un défilé de curieux, de parents ou d'amis. Dans un

coin, un *mo-lom* (chanteur) célèbre la gloire du mort en termes emphatiques, cependant que les bonzes marmottent leurs prières en pali. Pendant que l'oiseau est encore dans la maison du mort, on élève sur la grande place d'Ubon une vaste construction de forme quadrangulaire composée d'une série de paillottes. Sur un des côtés du quadrilatère se trouve une paillotte plus élégante où seront disposés les cadeaux offerts par la famille ; dans un des coins, on construit un petit pavillon pour permettre aux fonctionnaires siamois d'assister à la fête sans se mêler à la foule.

L'oiseau ne reste pas alors plus de deux à trois jours dans la maison du mort. Au milieu d'une grande foule, au son du tam-tam, tiré par une centaine de prisonniers, il est amené sur la grande place où il reste exposé jusqu'au jour fixé par le *mo-du* (devin), en général cinq ou six jours. Pendant tout ce laps de temps c'est un défilé perpétuel de tous les bonzes des 22 pagodes d'Ubon et de celles des environs. C'est le moment où on leur fait les grands cadeaux, et chacun reçoit selon son grade ; à un *chao rat* (chef de pagode) on offre un *patao* (oreiller brodé) ou un riche *pha khab* (espèce d'écharpe que les bonzes portent sur l'épaule) et une somme d'argent de 3 à 10 ticaux ; un *chao hua* (simple bonze) reçoit une pièce d'étoffe jaune et un *frang* (8 sous) ; pour un *chua noi* ou un *nên* (bonzillon) une boîte d'allumettes et un *phai* (2 sous) sont largement suffisants. Aussitôt arrivés, les bonzes vont d'abord saluer le représentant de la famille qui se tient dans la plus belle paillotte, acceptent une chique de bétel, puis montant sur le dôme, vont prier quelques instants pour le mort ; revenant alors s'installer auprès des parents, ils restent là à chiquer le bétel et à fumer toute la journée en devisant joyeusement. Il est d'usage que pendant tout le temps que le corps reste exposé, les

phu jai aillent rendre visite au chef de la famille et déposent quelque cadeau auprès de l'oiseau. En arrière de l'oiseau, on élève une tente où les *nang khao* (nonnes) vont prier et se tiennent en permanence. Sur les côtés de l'oiseau on place aussi les derniers jours de petits bas-reliefs grossièrement modelés qui représentent des scènes légendaires. Dans les paillottes formant quadrilatère, sur des lits de camp bas se trouvent le bétel, l'eau fraîche, le tabac ; au moment des repas on y apporte du riz et du poisson : le premier venu peut s'y installer et manger, chiquer et boire tant qu'il lui plaira : c'est en quelque sorte la part des pauvres.

Au jour fixé, quelques pétards annoncent la grande fête et on commence dès le matin à faire marcher la trompe et les oreilles du monstre. On remplit de bois sec tout l'intérieur de l'animal. Dans l'après-midi toute la population d'Ubon est sur la grande place, et vers quatre heures apparaît le cortège de la femme qui va tuer l'oiseau. C'est dans la maison de l'uppahat qu'il se forme : en avant marchent des gens armés de sabres, de fusils et de piques,

au nombre de dix ou douze ; viennent ensuite sept à huit Laotiens habillés de belles étoffes et portant les insignes de la royauté ; à ceux-là succèdent les porteurs de *khän māk ben*, grands plateaux en argent de dimensions variables, allant en s'étagant et en diminuant, et remplis de fruits, d'aliments et surtout de fleurs. Enfin paraît Sao Suthan ou Sukata, la femme qui va tuer l'Oiseau (fig. 11) : quatre porteurs de piques l'entourent et deux porteurs de gongs laotiens en vieux bronze la suivent. Elle porte un chapeau appelé *khub chom khom*, dont la forme est inconnue dans ce pays ; il ressemble assez à celui des coolies chinois, mais est tressé en paille fine et recouvert d'appliques dorées ; les cheveux sont cachés par une étoffe en soie appelée *pha phra kien*, dont l'arrangement rappelle celui que portent les femmes annamites, à cette différence près que les deux extrémités de l'étoffe retombent sur les oreilles et doivent les cacher ; deux bracelets en or (*mao*) encerclent les bras. Le reste du costume est purement laotien,



FIG. 11. — SAO SUTHAN.

mais en très belle soie. De chaque côté du chapeau pendent des guirlandes de fleurs tressées (*hoi*). L'officiante est couverte d'or, tours de cou et bracelets de toute dimension. Pendant toute la cérémonie elle conserve un visage impassible et n'ouvre la bouche que pour réciter des prières. Enfin, terminant le cortège, se tient l'uppahat entouré de ses principaux juges en costume de grande cérémonie. En tous points ce cortège est identique à celui dont parle la légende. D'après la tradition d'Ubon, Sao Suthan serait la descendante de Sao Sida qui la première détruisit l'Oiseau. C'est une femme d'environ 40 ans, veuve avec deux petites filles :

elle vit exactement comme les autres Laotiennes, ne jouit d'aucun privilège particulier et au point de vue ethnographique ne se différencie d'elles en rien. C'est de sa mère qu'elle tient le pouvoir de tuer l'oiseau, et elle doit le transmettre à une de ses filles ou, à son défaut, à quelque autre Laotienne de son choix. L'insigne de son pouvoir est l'arc et la flèche en très beau bois, qui remontent d'après les Laotiens à une haute antiquité (1).

Au milieu d'un grand concours de curieux et aux sons du gong, le cortège parcourt les rues de la ville et arrive enfin sur la place : une paillette lui est spécialement destinée, et là elle s'installe à côté de l'uppahat entre les *khān māk ben*. La cérémonie commence par des prières que récite l'uppahat ; elles sont en langue laotienne, mais d'après ce que m'a déclaré l'uppahat, elles étaient auparavant en langue *kēk* (hindoue mais non pâlie) (2). Dans ces prières on invoque le Phrah In (Indra) et on lui demande son aide et sa protection pour tuer l'oiseau. Les prières finies, le cortège s'ébranle à nouveau, fait une dizaine de fois le tour de l'oiseau, dont la trompe et les oreilles s'agitent à grand bruit, puis s'arrête en face de la tête. Sao Suthan prononce quelques prières et décoche la flèche qui va percer l'oiseau. L'oiseau tué, le cortège revient à la maison de l'uppahat, cependant que le gouverneur siamois met le feu à l'oiseau avec le feu apporté de Bangkok (3). La fête se termine le soir par quelques fusées et beaucoup de bruit.

*
* *

A cette cérémonie bizarre se rattache la légende de l'oiseau Hatsadiling que tous les Laotiens d'Ubon connaissent. Il n'en existe aucun texte écrit ; j'en ai recueilli auprès des Laotiens plusieurs versions ; mais, aux expressions près, elles ne présentent aucune différence notable. En voici la traduction littérale :

LÉGENDE DE L'OISEAU HATSADILING

De quel jour, de quel mois, de quelle année, de quelle ère date cette histoire, je l'ignore, mais elle est très ancienne et nous a été ainsi transmise jusqu'à aujourd'hui.

A l'origine il y avait une ville du nom de Takasila, où régnait un phaya du nom de Il avait une reine du nom de (4). Dans son harem vivaient dix mille concubines. Le roi de Takasila n'avait ni fils ni fille pour lui succéder, et de cela il était fort inquiet.

Il donna des ordres pour que la reine et tout le harem aux dix mille femmes observassent les cinq et les huit commandements et invoquassent Phrah In et tous les devas afin qu'il lui naquit un fils ou une fille. La reine et le harem aux dix mille femmes ensemble suivirent les cinq et huit commandements, et invoquèrent, ainsi que l'avait ordonné le roi, Phrah In et les devas.

Et lorsque la reine eut ainsi prié, la pierre qui sert de siège à Phrah In devint dure (5) et Phrah In écouta la prière et descendit chez les humains. Vers cette époque l'oiseau Hatsadiling (Hastilinga) qui vivait dans les forêts de l'Himaphan (Himālaya) causait les plus grands

(1) Sao Suthan est richement payée ; pour elle et son cortège on ne donne pas moins de 40 ticaux, mais souvent cette somme est largement dépassée.

(2) A mon avis cette assertion est sans valeur : les Laotiens déclarent *kēk* tous les mots de la langue pâlie qu'ils ne comprennent pas.

(3) Cette coutume de l'avis de tous les Laotiens n'existe que depuis que les Siamois sont à Ubon.

(4) Les noms du roi et de la reine de Takasila n'ont pas été conservés.

(5) Phrah In réside sur le mont Meru assis sur un siège en métal mou, qui se durcit lorsque des plaintes humaines montent jusqu'à lui.

dommages aux hommes et aux animaux sans raison. Le deva Phrah In supplia Nang Sutsada son épouse de descendre naitre dans le sein de la reine femme du Phaya de Takasila, afin de dompter l'oiseau Hatsadiling qui causait grand dommage parmi les hommes et les animaux. « Vous me demandez, lui dit Nang Sutsada, que j'aiele renaitre parmi les hommes, et que je dompte l'oiseau Hatsadiling ; mais comment devrai-je m'y prendre ? » — « Lorsque vous irez combattre l'oiseau, lui répondit Phrah In, que vos prières montent jusqu'à moi votre époux ; je prendrai alors l'arc et la flèche et vous les donnerai. »

Lorsque le deva Phrah In eut ainsi parlé, Nang Sutsada s'incarna dans le sein de la reine de Takasila. Et la reine eut alors un songe et vit une pierre précieuse de couleur jaune descendre des airs et entrer dans sa bouche ; elle l'avalala et la pierre descendit jusque dans son ventre et elle brillait et resplendissait dans tout l'univers ; puis elle disparut. Et la reine, triste d'avoir perdu cette pierre précieuse, tressaillit et se réveilla. Dès l'aurore elle alla conter son songe au roi de Takasila, qui ordonna d'aller chercher un brahmane précepteur, homme de la plus haute science. Lorsque le brahmane fut arrivé, il leva les mains, se prosterna devant le roi et lui dit : « Pourquoi, très grand roi, est-on venu me chercher ? Qu'est-il arrivé ? » Le roi répondit : « Cette nuit, au moment où l'aurore commençait à poindre, la reine a eu un songe ; une pierre précieuse de couleur jaune lui est apparue et, descendant des airs, a pénétré dans sa bouche ; la reine l'a avalée ; la pierre est descendue dans son sein, et son éclat resplendissait dans le monde. » Le roi ordonna alors au brahmane d'examiner ses augures, ainsi qu'il en avait l'habitude, et lorsque ce fut fait, le brahmane dit : « D'après le songe de la reine, une fille très précieuse lui naitra, et le mérite de cet enfant sera très grand, et lorsqu'elle atteindra l'âge de 15 ans, un grand bonheur lui adviendra, puis elle rentrera dans le grand royaume des devas. Telle est, ô grand roi, ma prédiction, et selon mes prévisions voilà ce qui va arriver. Si dans l'explication du songe j'ai commis quelque erreur, ne m'en faites pas grief : je m'incline devant vous et vous demande la permission de me retirer. »

Et le brahmane, à ces mots, s'en alla. A partir de ce jour, la reine, neuf mois durant, porta dans son sein un enfant ; et une fille naquit, dont le visage était joli et qui était aimable et agréable. Au bout d'un an, le phaya lui donna le nom de Nang Sida, et elle arriva ainsi jusqu'à l'âge de quinze ans. On raconte que vers cette époque l'oiseau Hatsadiling au cœur plein de courage volait et se promenait, massacrant tout, hommes et animaux, sur terre et dans le royaume de Takasila. Les hommes qui avaient survécu [à ce massacre] vinrent se prosterner devant le roi de Takasila : « Il y a, lui dirent-ils, un oiseau énorme qui a des défenses et une trompe comme un éléphant : on le nomme l'oiseau Hatsadiling ; il vole et vient dévorer hommes et animaux ; et grand est le nombre de ceux qui ont péri. Il ne reste plus que nous, et nous sommes venus vous saluer et faire appel à votre charité. » Le roi, en entendant ces mots, eut grande inquiétude. Il appela son conseil, et lorsque le conseil se fut réuni, on ordonna de frapper le gong et de publier en tous lieux que le roi de Takasila donnerait la moitié de son royaume à celui qui détruirait l'oiseau Hatsadiling. Le conseil fit partout annoncer cet ordre aux habitants du royaume, mais il n'y eut personne pour combattre l'oiseau Hatsadiling. Le roi de Takasila, lorsqu'il eut appris cette nouvelle, fut très étonné et sa tristesse fut grande, et il ne voulut pas que sa garde ordinaire lui fit cortège. Nang Sida, sa fille, vint s'incliner devant lui et lui demander : « Quel événement vous importune donc ? Pourquoi êtes-vous triste ainsi ? » Le roi lui répondit : « Des hommes en très grand nombre sont venus se prosterner devant ton père en lui disant qu'un oiseau énorme, qui a une trompe et des défenses comme un éléphant, dévore hommes et animaux ; un grand nombre ont déjà péri, et parmi ceux qui restent, personne ne veut aller détruire l'oiseau Hatsadiling : voilà pourquoi ton père a le cœur triste. » — « Ne soyez point triste, grand roi, répondit Nang Sida. Pour l'oiseau Hatsadiling, moi, votre esclave, j'irai le tuer, afin que vous ayez le cœur joyeux et que le tristesse s'éloigne de vous. » En entendant ces paroles, grande fut la joie du roi de Takasila. Sept jours après, l'oiseau Hatsadiling vint voler sur la plaine [qui était] la place publique [de Takasila], et grandes furent dans la ville la crainte et la peur. Et nombreux furent ceux

qui vinrent s'incliner devant le roi de Takasila et lui dirent : « L'oiseau Hatsadiling est descendu sur la grande place de la ville, et nous tous venons chercher asile et refuge auprès de vous, ô très grand roi. » Le roi, en entendant cela, dépêcha ses pages pour aller chercher à la hâte Nang Sida. Lorsqu'elle fut arrivée : « L'oiseau Hatsadiling, dit-il, est descendu sur la grande place : je vous demande d'aller maintenant le tuer. » Nang Sida s'inclina et dit : « L'oiseau Hatsadiling est doué d'une force prodigieuse, et si je veux lutter avec lui, je dois me préparer comme il convient à la lutte et à la victoire. » Le roi lui dit : « Préparez-vous comme il convient et prenez les objets dont vous aurez besoin. » — « Il me faudra, répondit la princesse, cinq ornements royaux comme ceux de Votre Majesté, et quatre ou cinq personnes de votre conseil, des soldats avec des lances, des sabres, des fusils et des habits neufs, et encore deux corbeilles de fleurs (1) sept fois étagées, et lorsque j'irai combattre, il faut que le brahmane vienne prier avec moi et offrir un sacrifice : voilà ce qu'il me paraît convenable de vous demander. » Le roi de Takasila ordonna alors à la reine et à son conseil d'adresser des prières au grand deva Phrah In et de lui demander de donner l'arc et la flèche. Alors, lorsque la pierre qui sert de siège à Phrah In se fut durcie, le grand Phrah In descendit dans le monde des humains et vit que Nang Sida se disposait à aller combattre l'oiseau Hatsadiling. Il prit alors l'arc et la flèche et les donna à Nang Sida, puis il la bénit en lui disant : « Tu peux maintenant aller vaincre l'Oiseau. » Et Phrah In remonta dans le royaume des cieux. Nang Sida finit alors ses préparatifs. Le roi de Takasila demanda au brahmane de dire des prières et de faire un sacrifice, et accompagnée des membres du conseil du roi, de soldats avec des lances, des sabres, des fusils et de toute sa suite, Nang Sida sortit. Lorsqu'elle fut arrivée près de l'Oiseau, celui-ci, le cœur plein de joie, dit : « Je vais avoir de quoi manger des hommes en quantité ! », et l'oiseau Hatsadiling se mit à crier, à et faire du bruit, et à ouvrir toute grande sa bouche, et à claquer du bec, et à agiter sa trompe, et à battre des ailes d'une manière épouvantable pour effrayer tout le monde. Nang Sida prit alors l'arc et la flèche, visa le monstre, et la flèche l'atteignit en pleine poitrine ; il mourut. Grande fut la joie de tous les habitants de Takasila, et le cortège entra dans la grande ville. Le roi de Takasila, enchanté, vint avec tout son conseil rendre hommage à Nang Sida et lui donna son royaume. Nang Sida régna sur le royaume de Takasila deux ans encore, puis mourut : elle monta alors au royaume des cieux et fut une des épouses de Phrah In, et elle jouit de toutes les richesses dans le ciel.

Telle est la légende littéralement traduite. Le vieux Laotien de qui je la tiens ajoutait qu'il avait entendu conter par son grand-père qu'à Vieng-chan les cérémonies se célébraient de la même façon et qu'elles y avaient été apportées par des Kêk (Hindous), qui remplissaient à la cour du roi de Vieng-chan les fonctions d'astrologues, de médecins et de devins. Après la destruction de Vieng-chan, tous les Laotiens, y compris ces brahmanes, furent dispersés et emmenés en captivité. Certains vinrent à Ubon ou à Bassac et y transportèrent cette antique coutume.

Dr BRENGUES

(1) Ces corbeilles de fleurs ne sont autre chose que les *khak māk ben* qui figurent dans le cortège.

UNE CAMPAGNE ARCHÉOLOGIQUE AU CAMBODGE

Ma dernière campagne de recherches historiques et archéologiques a été fructueuse, bien qu'elle n'ait embrassé que le territoire de la circonscription résidentielle de Kratié (1).

I. — Tout d'abord elle m'a fait découvrir la charte de fondation du monastère de Sambok, que j'ai analysée dans une communication à l'Académie des Inscriptions (Comptes rendus, 1903, pp. 369-378 ; cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 488).

II. — La seconde découverte, à laquelle j'ai concouru par les conseils que j'ai donnés à son auteur, M. Besnard, commissaire du gouvernement *p. i.* au Darlak, est celle d'une pierre taillée, ayant la forme d'un socle bas, de forme particulière, qui a été trouvée dans le lit accidentellement desséché d'un petit cours d'eau. Ce socle, qui mesure 0,40 de longueur sur 0,20 de largeur et 0,16 de hauteur, porte un mot inscrit qui pourrait être *panyā*, « œuvre pie » (2).

III. — Petite butte de briques et de terre à Srē Krasaing (Sambok), à environ 3 kilomètres E. de phum Kabāl Chrou, sur la rive gauche du Mékhong. J'ai trouvé sur cette butte deux cuves à ablutions avec somasūtra, qui devaient supporter des līngas. Je n'ai rien pu apprendre des habitants sur le sanctuaire qui s'élevait à cet endroit.

IV. — Petit cube de pierre, de 10 × 10 × 12, portant 17 trous où s'encastraient des līngas (Cf. L. de Lajonquière, *Inventaire des mon. du Cambodge*, p. CL, et *B. E. F. E.-O.*, III, 70), trouvé au monastère de Sambok, où il n'avait été remarqué ni par M. Aymonier, ni par M. de Lajonquière (3).

V. — Trois līngas trouvés par le lieutenant Mayot sur la rive droite du Mékhong au lieu dit pointe Pāk Vek (4), par le travers de Kōh Sam-thom, une île où j'avais découvert en 1891 le Brahmā à quatre faces dont il existe des moulages à Phnom-penh, sur le phnom, et au Musée du Trocadéro. Ces trois līngas (qui devaient être quatre autrefois) sont posés sur le sol sans

(1) Kratié, ou plus exactement Krachèh, qui est aujourd'hui le chef-lieu d'une province cambodgienne, était encore considéré comme pays stiang il y a 70 ans. Le village était alors situé en face du village actuel, sur la rive droite du fleuve, et on montre encore, au N.-E. des dépendances de l'agence des Messageries fluviales à Kratié, un manguiier qui (avec un autre abattu depuis quelques années) abritait les Stiangs, quand ils venaient percevoir l'impôt annuel de la terre sur les quelques Cambodgiens déjà établis sur la rive gauche : on les appelait les manguiiers des Stiangs (*svây Stiang*). Aujourd'hui les Stiangs ont reculé au S. du prèk Té et, derrière Kratié, jusqu'à la Srē Pōk. Jusqu'à Ban-Don, on ne rencontre que des Pnongs.

(2) Voir *supra*, p. 678. — Je rappelle à ce propos un fragment d'acrotère (tête de Nandin) trouvé par le lieutenant Oum près du village de Tali, à deux jours de Ban-Don et que j'ai fait parvenir au Musée de l'École. Le P. Dourisboure, dans son livre sur *Les sauvages Buhmars*, dit avoir vu, près du village de Tobau, « une statue d'homme en je ne sais quel métal, d'environ un mètre de hauteur et les membres très artistement modelés ». Tous ces objets sont évidemment des vestiges de l'occupation chame.

(3) M. Aymonier, *Voyage dans le Laos* (I, p. 4) parle d'un « Vishnou grossier de plâtre en bas-relief et d'un petit līngam sur socle avec rigole pour l'écoulement des eaux lustrales ». Le « Vishnou de plâtre » est en pierre blanchie à la chaux et, outre le līnga signalé par M. Aymonier, il y en a trois autres, dont un de dimensions énormes.

(4) Les pointes (*ērūoy*) et les collines qui dominent le fleuve étaient pour la plupart occupées par un sanctuaire : le phnom Ancei, où il y a une ruine ; les pointes Prasip et Pāk Vek ; la pointe Prāsāt au-dessous de Sambor ; le mont Sampār Kalēi, où a été trouvée la stèle dont il est question plus bas (VIII) ; la pointe du phnom Montil, où il y a la ruine d'un autel de briques, en sont autant d'exemples.

fondations : ils ont, la partie enterrée comprise, 70-80 centimètres de hauteur et 45-50 centimètres de diamètre. Entre eux se trouve une excavation ouverte sur le fleuve et qui peut avoir été creusée soit par l'eau du fleuve, soit par un chercheur de trésors : on la nomme kômnáp Nak-tà Ta-Yañ, « cachette du génie Ta-Yañ ».

V. Tùol Nak-tà Ći-Tép, « butte du génie Ći-Tép », sur la rive droite du Mékhong, au-dessus des rapides de Sambok, à une portée de voix de la berge, sur le territoire d'un village pñong, dans la forêt claire.

Ce *tùol* ou cette butte, un peu plus long que large, mesure un diamètre d'environ 150 mètres. Il est entouré d'un large fossé à demi comblé aujourd'hui, duquel a été extraite la terre qui a servi à rehausser le *tùol*, d'où le nom de *tùol khpos* (butte exhaussée) que lui donnent les habitants. Tout près se trouve un bassin qui devait être le bassin sacré, — le bassin des lotus de l'offrande, comme dit mon guide, — qu'on trouve presque toujours près des temples brahmaniques et, moins fréquemment, près des temples bouddhiques.

Au milieu du *tùol*, qui nous offre une surface plane presque complètement dénudée, je trouve, mal ombragée par un parapluie chinois en papier, un groupe de cinq statues en pierre de très pauvre facture et huit socles avec excavation au centre. Les statues ont toutes les pieds, les mains et, sauf deux, le cou brisés ; les pieds de l'une d'elles tiennent encore par un fort tenon carré enfoncé dans la cavité de celui des huit socles qui la portait.

Une des statues a la face fraîchement brisée. Notre guide me raconte que cette brisure est l'œuvre d'un Cham qui, l'an dernier, vint chasser dans la forêt, ne tua rien et se trouva tout d'un coup en présence des cinq statues. La pensée lui vint que s'il n'avait pu abattre aucun des cerfs qu'il avait vus, c'est que ces statues les protégeaient. Il devint furieux, « parce que le malheur était sur lui », et il envoya deux balles dans la poitrine de la principale des cinq statues. Et le conteur nous montre des traces qui ne me paraissent pas être des traces de balles. Voyant que cette statue avait résisté à ses deux coups de fusil, qu'elle n'était point brisée, qu'elle n'était pas tombée, il tira son coupe-coupe, alla à elle et l'en frappa plusieurs fois. « Le malheur était sur lui, reprend le guide. Quand il eut fait cela, il partit, vint au village et tomba malade. Il loua une barque pour se faire ramener chez lui, fit naufrage dans les rapides et son fusil glissa au fond de l'eau ; quant à lui, il fut repêché, mais mourut dans sa barque avant d'arriver à sa maison. » Les morceaux de la face brisée ont été rapprochés par une main pieuse et liés ensemble avec un long fil de coton.

Les cinq statues sont, je l'ai déjà dit, des statues d'homme, et je dirai plus, du même personnage, car elles ont toutes, malgré leur taille qui varie de 0^m 50 à 1^m 20 environ, une semblable tournure. Le corps est nu, le tronc est vêtu en bas d'un caleçon collant et la tête s'achève par un cylindre fait de cheveux qui rappelle celui qu'on trouve aux statues de Brahmā en plusieurs endroits. On nous affirme cependant qu'elles sont toutes les cinq la représentation de Norāy kaham ou kraham (1), Nārāyana-le-Rouge. Cependant le gouverneur de Kratié, qui est un lettré, à la seule description de la coiffure et avant que je lui eusse nommé le *tùol* dont il n'avait jamais entendu parler, me dit : « C'est Ći-tép, très certainement, car il n'y a que lui qui porte ainsi les cheveux. » Et il ajoute : « Ći-tép doit toujours habiter l'intérieur d'un temple couvert ; il est extrêmement puissant et redouté. »

En quelques parties du *tùol*, je découvre des briques mandarines à la brisure très rouge et très fine. Le guide me dit que le *tùol* en était autrefois couvert et que les Pñongs du voisinage sont peu à peu venus les chercher et les ont utilisées chez eux.

(1) Les habitants de Kratié, ceux de Sambor surtout et plus au Nord, ne prononcent plus les *r*. Ils remplacent souvent cette lettre par un *l*.

Le guide prétend que le sanctuaire a été détruit vers 1840 par les Siamois, quand ils sont venus dans le pays, fuyant devant les armées annamites et entraînant à Stung-Trèng, à Khong et jusqu'à Bassak plus de 60.000 habitants, hommes, femmes et enfants (1). Son oncle a vu les huit statues sur leurs socles, encore belles, très visitées et recevant des offrandes nombreuses.

VII. — *Tâol kañ cak*, la « butte du cakra », sur la rive O. de l'île appelée Kòh Loñeu, à une petite heure de la pointe S. En creusant dans ce monticule les fondations d'une maison, un coolie annamite découvrit deux petites appliques de cuivre, l'une de 65 m/m de hauteur et de 50 m/m de largeur à la base, l'autre de 63 et 35 m/m. Toutes deux représentent un personnage assis, vêtu d'un long et ample manteau, qui laisse la poitrine à découvert ; les deux personnages ont le lobe des oreilles très allongé, le nez long, large et busqué ; leurs mains sont cachées par les plis du manteau. Le premier, assis dans l'attitude du *lalitāsana*, est coiffé d'une sorte de bonnet plat dont l'avant se relève en pointe et dont le fond dessine une sorte de crête, comme si ce bonnet se pliait ; il tient de la main droite un objet long qui ressemble à un « satra » de feuilles de palmier ; l'avant-bras gauche est appuyé sur la tête d'un éléphant dont l'extrémité de la trompe rejoint le pied gauche à terre. L'autre personnage est assis à l'indienne sur un socle, les mains jointes au-dessous du nombril ; la tête est chevelue, avec une proéminence, non au sommet, mais un peu en avant ; sur la poitrine, un cordon passe de l'épaule gauche sous l'aisselle droite.

Ces deux petits objets sont probablement des ex-voto. Le gouverneur de Kratié me dit que tous les endroits nommés *kañ cak* sont depuis la plus haute antiquité les lieux de culte des Bakhous, adorateur de Prāh Norāy (Nārāyaṇa) et de Prāh Eisór (Içvara).

VIII. — Fragment de stèle, de 0,35 de hauteur, 0,43 de largeur, 0,15 environ d'épaisseur ; la pierre, grossièrement équarrée, est brisée à angle droit sous la 3^e ligne. Cette inscription a été trouvée, au commencement de l'année 1902, par un habitant de Ćrùoy Ampil, sur le mont Sampār Kalēi, province de Stung Trèng, sur la rive droite du Mékhong et à environ 4 kil. du fleuve. Elle fut apportée au Vat Ćrùoy Ampil et enterrée par les moines au pied de l'autel. J'ai pu la faire exhumer et en prendre un estampage, qui a été examiné par M. Finot : il résulte de cet examen que l'inscription de Ćrùoy Ampil est une réplique de celle de Citrasena à Thma Krè, publiée *B. E. F. E.-O.*, III, 212 ; elle comprend les trois premiers pādas du śloka, le dernier, qui formait la quatrième ligne, ayant été enlevé.

IX. — Au mois de janvier 1891, je découvris les ruines de l'ancien Sambor, *Cambhapura*, le Sambaboer que le Hollandais Van Wusthoff visita en 1642, en se rendant à Vieng-chan. Ces ruines forment huit petits groupes occupant une surface d'un peu plus d'un kilomètre carré, à l'E. et à l'O. de la route de Sambor à Phum Damrei, à 3 kil. environ de Sambor et à 300 mètres de la rive gauche du Mékhong. J'ai cru devoir cette fois en faire lever un croquis que je joins à cette note (Fig. 12).

Ces ruines, sauf une — dite *Kōmnāp Ta-Kin* — qui a encore l'apparence d'une construction, ne sont plus que des monticules de briques mandarines et de terre, sur lesquels on trouve quelques pierres sculptées. J'y découvris, en 1891, 6 inscriptions dont je pris les empreintes et que je fis parvenir à M. Aymonier. Je rassemblai les pierres qui les portaient avec plusieurs autres pierres sculptées, — linteaux de porte, gargouilles, etc., dans l'enceinte

(1) C'est à cette époque que Sambor, qui comptait encore près de 5.000 habitants, aurait été détruit par une armée siamoise. Une vieille femme, décédée il y a trois ou quatre ans à l'âge de 85 ans, m'a raconté son arrestation et celle de son mari, alors qu'elle avait sa toute petite fille entre les bras, la marche pénible des longues files de prisonniers point nourris, qui mouraient d'inanition sur les routes, sa fuite de Bassak et son arrivée à Sambor, où il n'y avait plus rien debout, ni un habitant, ni une maison, ni un arbre fruitier.

de la résidence de Sambor. Elles ont été inventoriées en 1900 par M. Lunet de Lajonquière (1), dont je crois pouvoir compléter le travail par certaines indications nouvelles sur les lieux de provenance de ces pierres et sur les noms des monticules de ruines.

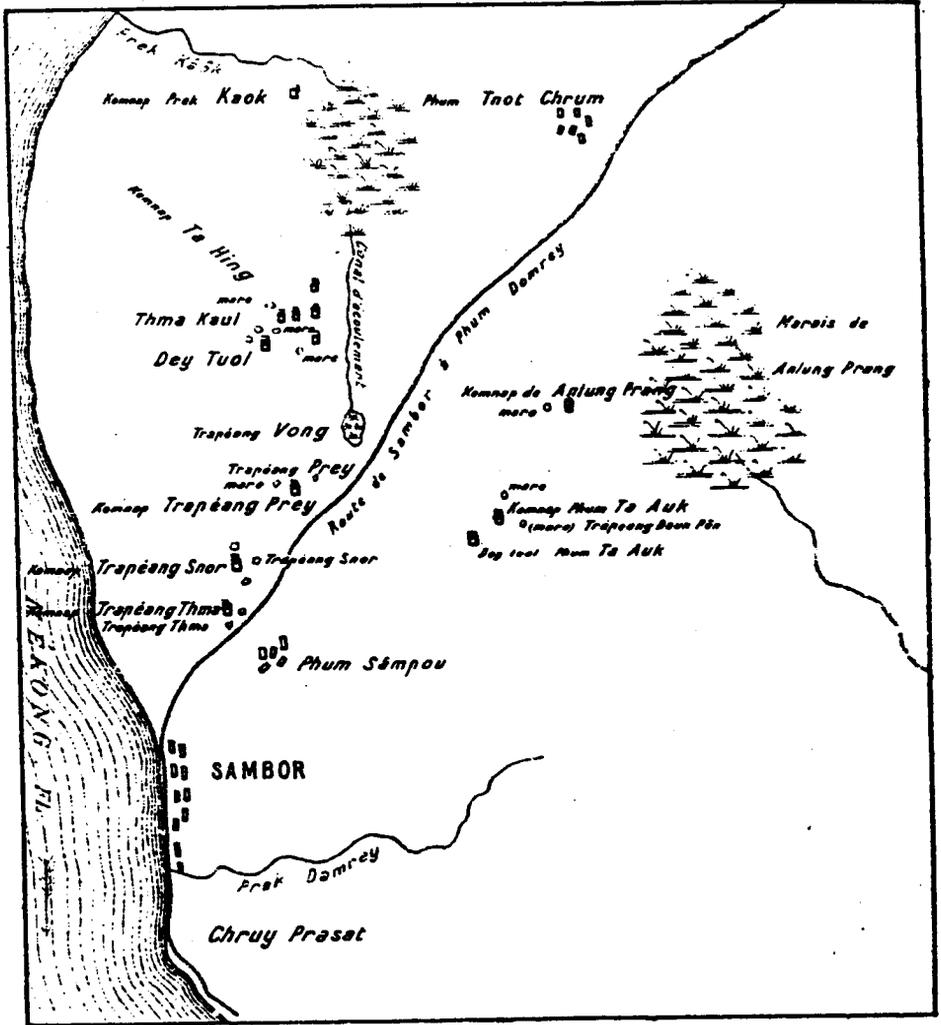


FIG. 12. — CARTE DES RUINES DE SAMBOR.

Ces monticules sont au nombre de onze, en huit groupes.

Le plus proche de Sambor, qui se trouve à 300 m. à l'O. de la route, en face de quelques maisons dites Phum Sampou (Cambhu ?), est le *tîol* *konnüp* *Trapân Thma* (monticule fouillé de la mare de la pierre), entre deux mares, *Trapân Thma* et *Trapâng Srê* (la mare du champ, parce qu'elle est actuellement une rizière).

(1) *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, pp. 187 ss. Je désigne cet inventaire par L.

A 200 ou 250 m. au N. de ce monticule, se trouve le *tùol kōmnāp Trapāñ snor*, entouré au Nord, à l'Est et au Sud, de trois mares converties en rizières dont l'une a donné son nom au *tùol*.

A 300 m. environ au N.-E. de ce *tùol*, et à 200 m. à l'O. de la route, on rencontre le *kōmnāp Trapāñ prei*, le « monticule fouillé de la mare de la forêt », situé entre deux mares, l'une à l'Est, l'autre à l'Ouest. Cette dernière a donné son nom au *tùol*. C'est de cet endroit que provient l'inscription *d* de L.

A 600 m plus au N., et à environ 400 m. de la route de Sambor, à Phum Dameri, on trouve cinq petits *tùol*; trois sont sur la même ligne Nord-Sud, mais à des distances inégales; celui du N. est à 11 m. du monticule du centre et celui du S. en est à 4 m. Peut-être y avait-il entre l'édicule du centre et celui du N. un édicule qui a disparu sans laisser de traces.

A l'O. de ces trois *tùol* qui, je le répète, font face à l'E., on en trouve deux autres, l'un qui est à 10 m. du *tùol* central, dit *tùol kōmnāp Ta-Kiñ* (*Tuol Komnop*, L.), « monticule de la fouille du vieux King », l'autre, beaucoup moins important, dit *tùol thma-kól*, « monticule de la pierre limite ». A 20 m. au S.-O. de ce dernier *tùol* on trouve une mare, et à 40 m. plus loin dans la même direction. un monticule dit *Dēi tùol*, ce qui paraît indiquer une butte naturelle. Au N. et au N.-O. de ce *tùol*, on rencontre deux mares. Il y a encore une mare au N.-O. du *tùol Trapāñ thma*. — C'est du *tùol Ta-Kiñ* que proviennent les inscriptions *b*, *c*, *e* de L., le linteau de 1 m. 53 sur 0 m. 64 et la gargouille.

A l'E. et à 400 m. environ de la route de Sambor, à la hauteur du *kōmnāp Trapāñ prei*, on trouve le *tùol kōmnāp phum Ta-Ók*, le « monticule fouillé du hameau du vieux Ók », du nom d'un village, aujourd'hui disparu, puis à 40 m. au S.-O. de ce *tùol*, le *phum Ta-Ók*, qui paraît être une éminence naturelle. — C'est de cet endroit que provient la stèle avec attributs brahmaniques que j'ai envoyée en 1897 au musée du Trocadéro, et qui n'a pas encore été étudiée.

Au N. et à 10 m. du *tùol phum Ta-Ók*, se trouve la mare dite de la vieille Pén (*trapāñ dōn Pén*) et au N., à 30 m., une autre mare sans nom.

Au N.-E. et à 400 m., environ du *tùol Ta-Ók*, se trouve le *tùol kōmnāp Anluñ prañ* (*Luang-Prang*, L.), lequel tire son nom d'un marais profond (*anluñ*) situé à 400 m. plus loin et qui n'est en communication avec le *prék Pak* que pendant la saison des pluies. A l'O. du *tùol Anluñ prañ*, se trouve la mare dont on a extrait la terre qui a été employée à sa surélévation. C'est de ce *tùol* que provient l'inscription *a* de L.

Quant au *Vat Prahéar Kouk* de M. Aymonier (*Le Cambodge*, I, page 303), qu'il nomme aussi *Prasat Kouk*, et *Tùol Kouk Vihéar*, il est situé non au Sud de Sambor et sur le bord du fleuve, mais à 6 kil. environ du *tùol kōmnāp phum Ta-Ók*, à l'E. de Sambor, entre le *Khla-Pér* et le *prék Cha-Thnol*, tout près du confluent.

Une nouvelle découverte faite en 1900 par M. de Lajonquière au *tùol kōmnāp Trapāñ thma* (*Inv.*, p. 190) est celle d'une pierre portant une inscription de 18 lignes très endommagées, soit par suite de la disparition de l'angle gauche emporté avec le tenon lors du descellement, soit par l'altération de la surface. Cette pierre est haute de 1 m. 66, large de 0 m. 62 et épaisse de 0 m. 22. Elle paraît provenir d'une entrée de porte; elle était maintenue sur l'épaisseur du mur par quatre tenons, placés deux en haut et deux en bas, qui devaient s'encaster dans le seuil et dans le linteau. L'inscription de 18 lignes, longues de 0 m. 55, commence à 13 c/m du haut de la pierre et n'en occupe qu'une partie, 58 c/m seulement. Ce n'est pas là un des beaux spécimens de l'épigraphie cambodgienne, et Sambor nous a donné mieux. La première ligne est plus large que la seconde, et la seconde plus large que la troisième; à partir de celle-ci les caractères paraissent plus réguliers, mais l'alignement est hésitant. On sent que le lapicide n'était pas un artiste de premier ordre.

Il appartient à M. Finot de nous dire si le texte est plus correct que la gravure et, surtout, ce que nous apprend cette inscription. A cet effet, ne sachant si on a pu tirer quelque chose de l'empreinte que M. de Lajonquière a prise, puisqu'il n'en a été question nulle part, j'en adresse

trois estampages à l'École française d'Extrême-Orient. Ils ne sont pas très bons, mais ils suffiront, je l'espère, l'un suppléant les autres, à M. Finot pour les lire (1).

X. — J'avais visité en 1896 le Bantāy Kvan-pir et les deux (*pir*) tours ruinées, les Prāh Thāt Kvan-pir, que M. Aymonier porte trop à l'Est de Phum Sālā. Il est un peu plus au Nord. J'y avais trouvé une inscription de deux lignes en langue sanscrite, gravée sur le côté droit de la porte, et je m'apprêtais à en prendre une empreinte, lorsque le mészrök de phum Dar me dit que M. Aymonier l'avait déjà prise. Je n'insistai pas, mais depuis lors, je n'ai pas trouvé que cette inscription ait été traduite par M. Aymonier; tout ce que j'en sais, c'est que M. Aymonier la date du VII^e siècle saka et que M. de L. y lit le nom de Puṣkara, par deux fois (2).

Je n'ai pu me procurer aucun renseignement sur ce monument; les habitants ne savent rien de lui, rien de son passé et rien de l'époque à laquelle il faut faire remonter son abandon. Aucune de ces légendes, si nombreuses au Cambodge sur les lieux les moins connus, ne concerne Kvan-pir. On dit qu'il est une forteresse (*bantāy*), parce qu'il est entouré d'une levée de terre qui mesure près de 800 mètres sur 600, et Prāh Thāt (saint reliquaire), sans qu'on puisse en donner le motif. Une enceinte de près de 50 hectares ne convient ni à un temple isolé ni à un monastère. Elle doit être celle d'une ville fortifiée (*bantāy*), peut-être la ville la plus orientale du Cambodge, obligée d'avoir quelques remparts, afin de n'être pas surprise par les tribus sauvages qui en étaient voisines.

XI. — En 1891, M. de Calan, qui avait exploré la route de Kratié à Stung-Tréng, m'avait signalé trois petits monticules dits Prāsāt pram, « les cinq tours » (*prāsāda*), à l'O. de la route, sur le territoire du village de Thma Kól, « la pierre limite », et sur la rive gauche du prék Kampi; il les avait même indiqués sur un itinéraire que j'ai sous les yeux. M. Aymonier n'a pas visité ces Prāsāt pram, mais il les a marqués sur sa carte, et il leur consacre cinq lignes (*Le Cambodge*, I, pp. 298-299). Il parle de trois tas informes de briques et enregistre que le nom du lieu, Prāsāt pram, « cinq palais », indique « qu'il devait y avoir deux autres tours ou édifices ». M. de Lajonquière ne parle pas de ces cinq prāsāt dans son *Inventaire*.

Il m'a paru ces derniers temps, puisque j'étais revenu à Kratié, intéressant d'étudier ce monument. J'y ai tout d'abord envoyé M. Imbert, inspecteur de la garde indigène avec une dizaine de miliciens.

Il n'a pas eu de peine à reconnaître que les « tas informes de briques » étaient cinq et non trois, qu'ils étaient placés sur deux lignes, trois sur la ligne la plus à l'Est et deux sur une ligne en retrait de quelques mètres.

M. Imbert y découvrit tout d'abord quatre pierres, malheureusement sans inscription et sans ornement, qui émergeaient de trois des cinq monticules. L'une d'elles, celle du prāsāt de gauche, munie d'un fort tenon, est brisée et ne donne plus qu'un fragment haut de 1 m 40 et large de 0 m 40; elle paraît être un montant de porte.

La seconde est également brisée. Elle devait être carrée et mesurer 0 m 70 sur chaque côté. Elle est ornée d'une large bordure en relief un peu écartée du bord avec angles rentrants et s'accroissant dans la bordure. Elle provient du prāsāt central. Comme elle est percée d'un trou à son centre, je crois pouvoir avancer qu'elle a servi de socle plat soit à une statue soit à un liṅga.

(1) [L'acte est une donation d'esclaves (*kāṇṇi amṇoy*), tant hommes (*vā*) que femmes (*ku*), avec le nombre de leurs enfants (*kon*). Le donateur s'intitule *mahāmmuvāhaka... vrah kamratān*. Je ne trouve ni date ni mention du temple auquel le don est fait. L. FINOT.]

(2) V. *supra*, p. 675.

La troisième pierre provient du pràsát de droite. Elle est brisée à une de ses extrémités et mesure actuellement 1 m 30 de hauteur et 0 m 40 de largeur. Elle est percée de deux trous placés chacun au centre de larges rainures distantes l'une de l'autre de 0 m 60. L'un des côtés, qui faisait pendant à la partie disparue, comporte un ressaut percé d'un trou ayant 0 m 08 de diamètre et crénelé de trois encoches. Cette pierre est un seuil ou un linteau de porte. Je crois bien que la pierre précédente était un des montants de la porte et que le trou crénelé du ressaut a encastré jadis le tenon d'une de ces colonnettes en pierre tournée d'un effet si décoratif, qu'on trouve en un grand nombre de ruines.

XII. — A quatre kilomètres à l'E. du Pràsát pram, M. Imbert s'étant mis à la recherche d'autres pràsát dont les Pnongs l'avaient entretenu, mais qu'ils n'osèrent pas lui montrer de peur d'attirer le malheur sur eux, découvrit une mare dite *Trapàn tûol krâos*, « mare du monticule rocailleux », et sur ses rives une quarantaine de pierres brutes qui paraissaient avoir été coupées. Il remarqua que ces pierres, qui mesurent souvent de 2 à 3 mètres de longueur, portent le long de leur tranche vive des trous de coins placés à 15 c/m les uns des autres; ces trous sont larges de 13 et profonds de 10 c/m. Il se trouvait en présence d'une carrière, la mare maintenant remplie d'eau, et d'un atelier, sinon de tailleurs de pierre, du moins de carriers, qui, les pierres extraites, les hissaient sur la berge et les débitaient à la mesure qu'il fallait. Ils creusaient, suivant une ligne tracée d'avance, un certain nombre de trous carrés à l'aide de ciseaux à froid, plaçaient des coins de fer ou de bois dur dans chaque trou, puis, aussi nombreux qu'il y avait de trous, frappaient sur les coins avec des maillets de bois, tous ensemble et pas plus fort les uns que les autres; la pierre tout d'un coup se partageait.

XIII. — Au Sud du prék Sandàn et à 500 mètres environ de la route, au-dessus de la plaine inondée, j'ai tout récemment trouvé trois monticules couverts de grosses pierres noires et, parmi elles, des blocs taillés à angles droits et arêtes vives. Ce sont des blocs d'un mètre cube environ, en granit bleu, très fin, joli et facile à travailler et à polir. Les uns sont prêts à être emportés, les autres ne sont pas encore achevés. Les monticules sont d'anciens ateliers de tailleurs de pierre. Je n'y ai pas trouvé les trous de coins dont j'ai parlé au paragraphe précédent, à propos de la carrière découverte aux environs du prék Kampi, mais j'y ai vu des surfaces planes déjà, qui décèlent le procédé qu'employaient les tailleurs de pierre pour ébaucher leur aplanissement. Ces surfaces planes sont couvertes de petites concavités pressées, plus longues que larges, qui font penser aux aspérités des silex éclatés de l'âge de la pierre. Les concavités paraissent avoir été faites avec des ciseaux à froid sur lesquels on frappait avec un marteau. D'autres pierres profondément percées de trous larges et ronds recevaient peut-être les bois à l'aide desquels on les manœuvrait sur les surfaces déjà préparées au ciseau, car je crois que toutes ces pierres étaient achevées par le frottement, rodées les unes sur les autres.

C'est de ces ateliers et de la carrière dont j'ai parlé plus haut que sont sorties probablement les pierres avec lesquelles ont été élevés tous les monuments de la région, ceux du mont Čambák Mūs, à Sambok, ceux de Thnot Čroum, à Sambor, et tous les pràsát qui dominaient les pointes de terre qui ont croulé dans le fleuve et qui gisent sous les eaux trop discrètes du Mékhong.

XIV. — On a récemment découvert (le mot n'est peut-être pas exact) dans le tronc d'un vieil arbre poñ-ro, à l'endroit nommé Sré-Ropou (rivière des courges), dans le Prei-Sampoung (forêt épaisse), sur le territoire du phum Koh-Khñê, village situé au Nord et à environ sept heures de voiture à bœufs de Sambor, six statuettes en bronze dit *samrit*, deux petits canons en bronze, un gong (*koñ*) de monastère en cuivre, sept *koñ tóe* également en cuivre, provenant de sept *voñ-koñ* différents (1), et un petit bassin en poterie ancienne dit *kan-tôn*.

(1) Le *voñ-koñ*, on le sait, est une sorte d'harmonica qui se compose de seize ou dix-huit petits *koñ* accordés entre eux, suspendus sur un bâti rond, mais ouvert derrière l'instrumen-

Ces dix-sept objets proviennent du Vat Tasar-moroi, le « temple aux cent colonnes », qui est situé à la tête de Plum Sambor. Ils en furent enlevés en 1833 par les *pol* (esclaves) de la pagode, pour les soustraire aux Siamois, et mis à l'abri. Je savais depuis 1891 que ces statues étaient secrètement conservées par les descendants des *pol prāh* qui les avaient enlevées, mais je n'avais pu trouver personne qui voulût m'indiquer l'endroit où elles étaient. Ces temps derniers, — comme j'avais ordonné de rechercher toutes les ruines qui peuvent se trouver dans la province de Sambor, fait lever un croquis de l'ancien Çambhupura, découvert par moi en 1891, donné l'ordre de me signaler ce qui serait mis au jour et de m'amener le Pnong qui prétendait avoir aperçu les statues dans un tronc d'arbre, — le *saṃḍaē Saṅrūē*, chef de la secte des Mahānikāy, qui habite le Vat Olalom à Phnom-penh, fut informé de l'existence de trois statuette d'or cachées au pays de Sambor et y envoya deux religieux, dont le balat Saṅ-viçā Do, pour les chercher. Les *pol prāh* interrogés ne nièrent pas l'existence des statues, mais déclarèrent qu'ils ne savaient pas où elles avaient été cachées. Heureusement une femme nommée Kim, veuve de l'ex-okña Pen, décédé à Sambor il y a sept ans, qui avait entendu parler, par son mari et par les anciens du village, des statues autrefois cachées et connaissait le Pnong qui, du *poṅ-ro* où il était monté pour recueillir des fruits, les avait aperçues au fond d'un vieux tronc, s'offrit à conduire les gens qu'ou désignerait à Srē-Rōpou et à leur faire trouver les statues. Les deux religieux désignèrent le balat et le *mésrōk* de Sambor, l'âçar Çan et quelques autres personnes pour l'accompagner. Ces gens partirent sur huit charrettes et, le 23 février 1904, vers trois heures de l'après-midi, après avoir roulé sept heures, ils arrivèrent chez le Pnong Arōn. Interrogé, cet homme ne fit aucune difficulté pour conduire les envoyés au tronc creux du vieux *poṅ-ro*. C'est là que furent découverts les dix-sept objets que je vais décrire ci-dessous. Disons tout d'abord qu'aucun de ces objets n'est en or, que les statues sont en bronze dit *saṃrit* par les Cambodgiens et par les Siamois (1).

Quant à l'origine de ces statues, elle a sa légende, peut-être son histoire, que j'ai entendu conter autrefois et qui vient de m'être contée de nouveau. La voici en quelques mots. Après la prise de Lovék par les Siamois en 1595, le roi Prāh bāt *saṃḍeç prāh barap Hintarāçā thirāç Rāmā thipdēi* s'enfuit au Laos avec sa femme, ses deux fils aînés et des filles. Il était suivi d'un grand nombre de fonctionnaires. Chassé de Stung-Trêng (2), il redescendit à Sambor et s'y établit avec sa famille. C'est lui qui construisit le Vat Tasar-moroi, à quelques centaines de mètres de l'ancien Vihār-Kōk qui, dit-on, remonte aux premiers jours du bouddhisme au Cambodge. C'est lui aussi qui aurait fait modeler, puis fondre un certain nombre de

tiste. Celui-ci se place au milieu du bâti rond et frappe les petits *voṅ*. Ces marteaux sont dits *anlung*. Ils sont faits de rondelles de bois doux garnis d'étoffe ou de peau d'éléphant. Jouer de cet instrument qui oblige à tourner à droite, à gauche se dit *pāt voṅ*. — C'est le nom que, par erreur, le dictionnaire Aymonier donne à l'instrument lui-même.

(1) On nomme *saṃrit* un bronze fait d'un alliage de cuivre, d'or et d'argent. Il y a différentes qualités de *saṃrit*, déterminées par les proportions de l'alliage.

(2) Gérard van Wusthoff, qui remonta le Mékhong en 1641, note cet incident à la date du 14 août de son journal. Voyez *Voyage lointain au pays de Cambodge et de Laouwen par les Hollandais et ce qui s'y est passé jusqu'en 1644*, dans le *Bulletin de la Société de géographie* (septembre-octobre 1871). Ce fait ne se trouve pas relaté dans la Chronique royale; son rédacteur prétend, au contraire, que c'est au Laos que le Portugais Vélo, après avoir assassiné l'usurpateur, alla chercher le jeune roi qu'il plaça sur le trône du Cambodge. C'est à Sambor qu'il alla le prendre et non à Stung-Trêng. La légende est d'accord avec la relation de van Wusthoff; c'est un point que j'ai déjà signalé en 1892. Gérard van Wusthoff rapporte que c'est à la Pointe de la Vache, qu'il nomme Boetzong (Ba-chong), là même où se trouvent les ruines du petit temple brahmanique, que le roi du Cambodge habitait.

petites statues destinées à orner le temple construit par lui (1). Les six statues qui viennent d'être retrouvées proviennent, disent les habitants, de cette fonderie royale et doivent être attribuées à ce roi. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut croire de cette attribution.

Il existait autrefois un *sàvodà* de Vat Tasar-moroi gravé sur une feuille d'or, qui était une sorte de charte de fondation de ce monastère, dans le genre du *sàvodà* de Vat Sambok, que j'ai découvert et traduit en 1903 (2); mais ce document important est, m'assure-t-on, aujourd'hui perdu. Emporté par les religieux de Tasar-moroi, alors que les Siamois occupaient Sambor, et confié au mévat de Chlóng, il n'a pas été rendu, et les recherches que j'ai fait faire pour le retrouver n'ont pas abouti. Peut-être ce *sàvodà* sur feuille d'or est-il enterré au pied de l'autel du Buddha de Vat Chlóng; peut-être la valeur du métal a-t-elle tenté quelque profanateur? Ce qui est certain, c'est qu'il est introuvable. Une copie dont j'ai suivi un instant la trace a également disparu, et c'est regrettable, car le *sàvodà* de Sambok nous a appris combien de pareils témoins sont importants pour l'histoire.

Voici la description des 17 objets qui viennent d'être découverts à Sambor.

1. — La plus grande des statuettes (fig. 13) est haute de 0,86 de la base du petit socle (3) sur lequel elle est posée, au sommet du *mauli*, le petit cône ouvragé à cinq bourrelets qui s'élève au-dessus du *kbân-nâ* ou couronne, dont il est indépendant (4).

(1) On m'a montré, en 1891, sur le bord du fleuve, à cent mètres à peine au-dessous de la résidence, le four qui aurait servi à fondre les métaux qu'on employait à ces statues et j'ai noté le fait, en 1892, dans une communication à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, relative à la découverte de l'ancien Sambor que je venais de faire.

(2) *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1903, pp. 369-378.

(3) Le socle est à deux étages; il a quatre angles de l'étage supérieur redressés en éventails, et mesure 3 centimètres de hauteur.

(4) Cet ornement est encore en usage le jour de la tonte de la houppe d'un prince ou d'une princesse royale; il renferme les cheveux de l'enfant.



FIG. 13. — STATUETTE DE SAMBOR (Haut. 0,86).

Elle représente un personnage debout, les pieds presque joints, l'avant-bras droit relevé, la main droite renversée les doigts en haut dans une position verticale. Le bras gauche descend le long du corps dont il s'écarte peu à peu, et la main gauche pend, la paume tournée vers la jambe, le pouce très détaché en avant.

Le sampot, qui forme un grand pli sur le devant (*phnāt sbāng*), est maintenu au-dessous du nombril par une large ceinture (*vātthpōn*) qui devait être en cuir et se boucler par derrière. La tête est coiffée d'une couronne (*kbānnā*), de laquelle retombe, par derrière, une sorte de filet dit *cālasirisā*. En outre, on distingue sur le sommet de la tête, indépendant de la couronne, l'ornement dit *manti*, fait de quatre bourrelets (*cūlchāt*) surmontés d'une flamme à peine indiquée. Des lobes des oreilles très-allongés tombent, presque sur les épaules, des pendants (*kantōl*), qui ont la forme d'une fleur de lotus avant l'épanouissement.

Ce personnage, orné de la couronne royale, paraît nu, parce que le corps au-dessus de la ceinture n'est pas drapé et aussi parce que le nombril est bien apparent. En fait, un ressaut sous le cou, au-dessous des deux plis de Vénus, un autre sur chacun des poignets, puis le manteau ou *čipor* qui paraît pendre des bras, et qui, — si on l'examine de très-près, le long des bords, — se compose d'un derrière carré sur lequel retombe un devant aux bouts arrondis, démontrent amplement qu'on a eu l'intention de le vêtir, mais qu'on n'y est point parvenu, que le modèleur avait la préoccupation de conserver au corps sa forme absolue, et de montrer les plis du sampot et la ceinture qui auraient dû disparaître sous le manteau. En fait, le *čipor* est si bien plaqué sur le corps qu'il en dessine les détails comme s'il n'existait pas (1).

La statue étudiée au paragraphe suivant dénonce encore mieux que celle-ci cette pensée de vêtir une statue en lui laissant son apparence de nudité. Le devant et le derrière du manteau sont très apparents sous l'avant-bras droit, et le devant se détache très clairement au bas du sampot qui, faisant robe, est de deux centimètres plus long.

Ceci est dit pour les quatre premiers numéros.

La facture du n° 1 est mauvaise pour les bras, la tête et les pieds surtout : mais le corps paraît assez bien modelé et le diadème est très beau. Les pieds semblent enflés, les talons sont beaucoup trop accentués, informes ; les orteils sont tous de la même longueur. Les doigts des mains sont trop longs pour le pouce et pour le corps de la main. La tête est trop forte pour le corps ; la bouche ne serait pas vilaine si la lèvre supérieure était moins forte ; les sourcils, se réunissant en angle obtus au-dessus d'un nez mal dessiné, sont trop indiqués, trop durs ; les yeux aux paupières à demi baissées sont déplorablement rendus, trop tirés vers les tempes ; les oreilles sont mal faites, trop petites pour la tête ; sur le lobe, très allongé à la mode antique, se voit une fente trop profonde. En revanche, la couronne ou *kbānnā*, avec son filet derrière la tête, dit *cāla-sirisā*, est jolie et bien dessinée. Elle rappelle par sa facture les objets de cuivre que modelent, actuellement encore avec un certain goût, les fondeurs cambodgiens de Phnom-penh.

La physionomie du personnage est altière, sans être dure, et la coupe du visage assez régulière. De profil, les défauts de cette facture sont aussi très apparents.

2. — La seconde statue, haute de 0,78, représente un Buddha, dans la même attitude et avec le même vêtement que le précédent, mais la tête nue aux cheveux crépus est surmontée de l'*uṣṇiṣa* et du *mauli*, sans couronne ni autre ornement.

3. — La troisième statue a 0,70 de hauteur. Le costume est le même que celui des deux précédentes ; les critiques de facture que j'ai faites sont applicables à celle-ci, mais pas toutes, car cette statue diffère des autres par certains détails qui doivent être relevés.

(1) Le *čipor* (pāli : *civara*) des anciennes statues du Buddha, — je parle des statues cambodgiennes, — était un manteau ouvert par devant et qui tombait des épaules où il se moulait.

Les pieds sont aussi mal faits qu'il a été dit pour les numéros précédents, mais ils sont plus plats, et les doigts ne sont pas de la même longueur ; les jambes sont plus massives, les bras sont plus longs, les flancs sont extraordinairement développés, le corps est plus rejeté en arrière, la tête plus raide, l'angle facial plus aigu, le front plus fuyant. Les lobes allongés des oreilles sont plus courts, les cheveux sont moutonnés comme ceux du numéro 2, le *mauli* moins orné, moins gracieux, plus haut (4).

Il est évident que l'artiste s'est efforcé de rendre les traits caractéristiques d'une race inférieure.

4. — Bien que cette statuette ait été arrachée du socle auquel elle était fixée et qu'elle ait perdu environ 7 centimètres de son *mauli*, sa hauteur totale est cependant de 0,72.

Elle a beaucoup souffert des injures ou de la maladresse des hommes : la tête et les mains sont séparées du corps et gisent à côté de la statue ; les jambes ont été brisées à la hauteur du bord inférieur du manteau et le corps a été fort abimé à la hauteur de la ceinture. Mais ces brisures ont été solidement, quoique grossièrement, réparées, et l'image, avec sa tête posée sur le cou, ses mains recollées à la cire, fait assez bonne figure.

La position de ce personnage est identique à celle des numéros 1 et 2 ; le vêtement est le même. Les critiques de facture et aussi de conception que j'ai faites pour ceux-ci lui sont applicables en partie, mais avec moins de force. La tête particulièrement est très belle, distinguée, très fine. Le nez est mieux fait, les sourcils moins accentués, la bouche est mieux rendue ; les yeux sont encore un peu trop tirés vers les tempes. Malgré cela, nous nous trouvons ici en présence d'un bel exemplaire de fonte cambodgienne.

La couronne est, — en sa forme, sinon en ses détails, — semblable à celle du n° 1. Les pendants d'oreilles (*kantöl*), les anneaux (*kaikän*) des poignets et des bras, sous l'aisselle, le *srang ka*, sorte de large collet en or qui retombe sur le dos, couvre une partie des épaules, s'élargit en triangle sur la poitrine, sous le *däk can*, tombe entre les seins et s'achève par un large ornement d'estomac appelé *tháp sùon*, suspendu par deux galons (*sanvâ*), sont parfaitement détaillés, bien et très finement rendus. Le dessin de la tête de cette statue accuse un art assez avancé, pas très éloigné de celui qui a présidé à la fonte du n° 6.

5. — Le numéro 5 (fig. 14) diffère tout d'abord des quatre précédents en ce qu'il n'a pas de manteau,

porte quatre anneaux à chaque bras (deux au poignet et deux au haut du bras), au lieu de deux qu'on trouve au n° 4, qu'il a un anneau à chaque jambe, et pas de *tháp sùon* sur le ventre. Son collet d'or ouvragé s'étend jusque sur les seins. Sa ceinture est plus



FIG. 14. — STATUETTE DE SAMBOR
(Hant. 0,56).

(4) Il est mobile et s'encastre dans un trou.

étroite, mais plus ornée, et son sampot, ou *shān*, qui est de soie, disent les Cambodgiens, paraît broché. La figure est moins finie que celle du n° 4, mais elle est intéressante, bien supérieure à celles des numéros 1, 2 et 3. Cependant les sourcils, qui paraissent continuer le nez en s'écartant au-dessus des yeux, sont lourds. Le nez est passable ainsi que la bouche. L'expression de la physionomie est calme, douce, bonne, modeste. Les pendants d'oreille en forme de fleur de lotus touchent presque le *svang ka*, ou collet d'or. Le nombril n'est pas visible, parce que la ceinture est moins lâche sur les hanches que dans le n° 1.

Ce personnage a exactement la position des numéros 1, 2 et 4, bien qu'il soit sans manteau. Il n'a point de socle. Sa hauteur totale, déduction faite de la partie perdue du *mauli*, est de 0 m 56.

Les cinq numéros sont des figures de Buddha ou de Bodhisattva.

6. — Le n° 6 pourrait bien être autre chose ; il paraît d'ailleurs plus ancien. C'est une statue d'homme assis : la tête très fine, le nez large et busqué, le diadème au dessus duquel les cheveux sont ramenés en chignon sur la tête et enfermés dans un *mauli* d'or très ouvragé à trois étages, le *dāk cān* ou bijou du cou, l'expression de la figure même rappellent étrangement les figures royales trouvées au Cambodge et au Siam.

L'attitude du personnage, assis à la mode indienne (*prāh phnēn pēn*), la plante du pied droit en dessus et posée sur l'avant-jambe gauche, n'est pas celle d'un personnage moderne. Le *kañ cak*, un des signes du grand homme, dont la plante du pied droit est ornée, ne peut se trouver que sous le pied d'un roi cakravartin ou d'un Buddha. Enfin dans la main droite, placée le dessus dans la main gauche ouverte, je distingue quelque chose comme la représentation d'une pierre fine posée sur un coussin de coton. Les lourds anneaux de bras, le collier dont le cou est orné, et le *thāp sion*, joyau que nous avons trouvé sur la poitrine du n° 4, — peut-être de la même époque, — que je retrouve ici en image tatouée au-dessus du nombril, paraissent démontrer que cette statue est celle d'un roi.

Elle a été arrachée du socle auquel elle était fixée par deux tenons qui sont demeurés sous les cuisses (1). Sa hauteur totale est de 30 centimètres.

Ce numéro est un des plus beaux spécimens de la statuaire antique. Il nous donne les détails d'une curieuse ceinture, ornée de nombreuses *prathip* qui pendent tout autour, d'un beau collier orné de *kanchan*, de pendants d'oreille, d'anneaux de bras, déjà observés sur les murs d'Angkor Vat, mais il nous donne aussi une indication sur la manière dont les cheveux étaient ramassés sous la couronne et conduits dans le *mauli*.

La physionomie est énergique, un peu sévère, régulière. Les lèvres sont grosses, la figure un peu large, l'œil un peu tiré vers les tempes.

7. — Le n° 7 est un gong de pagode en cuivre ayant 0,63 de diamètre, et dont la bosse centrale, qui ressemble d'autant plus à un sein qu'elle s'achève en un bout semblable, mesure 14 centimètres de diamètre et son renflement 5 centimètres. Ses bords, un peu inclinés vers le centre, sont hauts de 10 centimètres, et l'épaisseur générale du métal est de 5 à 6 millimètres. Le son en était puissant, mais aujourd'hui, bien qu'on ne distingue pas les traces d'une fente, il est celui d'un instrument fêlé.

8. — Le n° 8 est un petit canon mesurant 0,93 de longueur, 8 c/m 1/2 à la bouche, 5 c/m 1/2 à l'intérieur de la bouche. Sa circonférence, à la hauteur et au-dessous des deux tenons sur lesquels il basculait, est de 0,25.

(1) [Le support manquant était probablement le Nāga lové. Le type ainsi figuré est très commun : voir notamment les statues de Binh-dinh (*B. E. F. E.-O.*, 1, 24), de Vieng-chan (*ibid.*, p. 106), de Prāh Khan (Fournereau, *Ruines khmères*, pl. 104 ; il peut représenter Viṣṇu ou un bodhisattva. — L. F.]

Une poignée droite à l'extrémité de la culasse aidait à la manœuvre. La cheminée est large comme pour une poudre de mauvaise qualité, qui ne prend pas facilement. Un peu en avant, il y a, au milieu d'un motif carré, un point de mire qui devait, quand on l'alignait avec le point à atteindre et l'extrémité du canon, empêcher l'arme de porter trop bas et d'envoyer son boulet dans le sol.

9. — Le n° 9 est un autre canon, un peu plus court et moins gros, mais plus ouvragé. Sa longueur est de 0,86 et la circonférence au-dessous des tenons est seulement de 0,19. Les tenons sont encore dans le support en forme de tolet qui s'encastrait sur l'affût. L'âme, à la bouche, est large de 2 c/m 1/2. La poignée, à l'extrémité de la culasse pénètre dans une sorte de lourd collier très ouvragé, à rosace sur le dessus, qui s'achève en dessous par un énorme crochet dont la pointe est une fleur de lotus (1).

La cheminée est large et à 10 c/m derrière se trouve un point de mire pareil à celui de la pièce ci-dessus décrite, mais sans motif. Il correspond à un second point de mire situé au-dessus de la bouche sur une partie circulaire très renforcée. De chaque côté, il y a un détail élevé d'un centimètre, percé d'un trou, qui peut-être n'avait d'autre usage que de maintenir un objet destiné à prémunir la cheminée contre les accidents.

10-16. — Les numéros suivants sont sept *koñ tōē* provenant de sept *voñ koñ* différents, car ils n'ont ni la même dimension (2) ni la même facture. Ils doivent provenir de la fosse du *semā ěntakhēl* (3) fouillée par les Siamois et pillée, car il est d'usage de jeter dans la fosse ouverte au pied de l'autel, lors de la consécration d'un temple ou de sa restauration, une masse d'objets précieux, des bijoux de femmes, de l'argent, de l'or et même des instruments de musique, avec des cheveux, des rognures d'ongles, etc.

17. — Le dernier numéro est un petit plateau de poterie verte, qui représente une feuille de lotus, dont la tige se trouve ingénieusement enroulée dessous, de manière à dessiner une base qui rappelle celle d'une assiette; les bords de la feuille ont été recroquevillés en forme de corbeille, *kantoñ*. — Je distingue: 1° à l'intérieur de ce *kantoñ*, modelé en même temps que le principal avant la cuisson, la partie postérieure d'un poisson, dont l'avant est brisé (un petit fragment séparé donne un côté de la tête); 2° une autre feuille de lotus en miniature, à demi déroulée, tenant encore à sa tige; celle-ci passe par-dessus le bord; 3° un fruit que je ne puis déterminer avec certitude, mais qui pourrait être une noix d'arec, et 4° deux de ces feuilles épaisses et lancéolées qui enferment la fleur de l'aréquier.

Ce spécimen très curieux de poterie cambodgienne est recouvert d'un vernis vert sous lequel paraissent en noir et discrètement modelées les nervures de la feuille de lotus. On a pris soin de jaunir le dessous de la feuille autour de la tige afin que la représentation fût plus exacte.

Cet objet de forme irrégulière mesure douze centimètres à sa plus petite largeur et quatorze à sa plus grande.

Depuis que les lignes qui précèdent ont été écrites, j'ai appris que ces dix-sept objets étaient destinés au Vat Prāh Kēv, la nouvelle pagode royale inaugurée en février 1903 à Phnom-penh.

Adhémard LECLÈRE

(1) Non seulement ce collier est mobile, mais il peut s'enlever et se transporter sur la poignée longue de l'autre pièce. Je ne m'explique pas quel était son rôle.

(2) Ces dimensions sont les suivantes: 12, 13, 15, 15, 15, 15, et 15 1/2 centimètres.

(3) Du pâli *indakhīlo*, pierre plate, seuil de porte. — La fosse qui se trouve au-devant de l'autel dans les temples du Buddha, sous laquelle on place une large dalle, dite *semā ěntakhēl*.

BIBLIOGRAPHIE

Indochine

G. DUMOUTIER. — *Le rituel funéraire des Annamites*. Hanoi, F.-H. Schneider, 1904, gr. in-8°, 299 pp., 9 + 36 [moins nos 15 et 23] planches.

M. D. s'est déjà occupé à maintes reprises des croyances et des rites populaires annamites ; il s'est cantonné cette fois dans la description des pratiques qui accompagnent et suivent dans chaque famille le décès d'un de ses membres. Comme il fallait s'y attendre, il y a une ressemblance étroite entre ce qui se passe au Tonkin et ce qui se passe en Chine en pareil cas. La théorie est même identique, comme on le savait déjà par la traduction partielle du 家禮 *Gia lê* que publia en 1885 le P. Lesserteur (1). Seulement la superstition populaire a plus développé ici ou là telles pratiques de magie, tels procédés géomantiques, et c'est la description de ces rites particuliers qui constitue l'originalité principale du *Rituel* de M. D. (2). Faire un résumé de ce recueil de formules et de charmes n'est pas possible ; et pour en instituer la critique, pour en dégager ce qui est venu de Chine et ce que l'Annam a pu y joindre, il faudrait que des enquêtes du même genre eussent été poursuivies dans les différentes parties de la Chine ; or, à ma connaissance, ce travail n'a pas été fait. Ce n'est pas que les documents originaux fassent défaut ; des liasses volumineuses du *Canon taoïste* sont uniquement remplies de ces charmes qui doivent servir à tous les moments de la vie présente et même du séjour dans l'au-delà. Mais il faut un courage méritoire pour se consacrer au dépouillement de ces inintelligibles grimoires, et les sinologues ont jusqu'ici reculé devant la tâche.

La première partie du *Rituel funéraire* contient surtout les prières que récitent les bonzes au chevet du mourant. J'y relève l'invocation 唵嘛呢鉢銘吽 *An mani bát minh hong*, qui ne peut guère être que *Om mani padme hum*, mais que je n'ai pas souvenir d'avoir vu transcrire de cette façon dans les textes chinois (3). M. D. reproduit ensuite et étudie un certain nombre de charmes à l'usage des défunts, puis décrit les cérémonies de l'enterrement, dont le cortège est figuré par 34 planches de dessins annamites. Avant l'enterrement, un bonze procède à un rite dont je ne connais pas l'équivalent en Chine : il dirige les reflets d'un miroir sur le cercueil en disant : « Ouvrez les yeux de l'esprit. Ouvrez les oreilles de l'esprit, etc... » (p. 58) ; c'est ce qu'on appelle 開光 *k'ai-kouang*. Je ne connais l'expression *k'ai-kouang* employée dans l'usage religieux chinois que pour désigner la cérémonie où un personnage du plus haut rang possible marque de deux traits de pinceau les pupilles d'une idole nouvellement fabriquée et qui devient alors réellement habitée par le dieu. Cette cérémonie correspond à peu près au

(1) E. C. Lesserteur, *Rituel domestique des funérailles en Annam*, Paris, 1885, in-8°, 48 pp.

(2) M. D. a publié d'autres recherches du même ordre sous le titre d'*Études d'ethnographie religieuse annamite* dans les *Actes du XI^e Congrès intern. des Orient.*, Paris, 1897, t. II, pp. 275-409.

(3) Sur les plus anciennes mentions de cette formule, cf. Rockhill, *The Journey of the Friar William of Rubruck*, éd. de la Hakluyt Society, p. 146

點主 *tien-tchou* que l'on pratique pour les tablettes funéraires (1), mais le *k'ai-kouang* décrit par M. D. n'a rien de commun avec le *tien-tchou*, dont il est parlé d'ailleurs plus loin (p. 78).

L'important travail de M. D. se termine par une description détaillée des enfers, appuyée d'une série d'illustrations annamites. Ces tableaux sont bien connus en Chine; j'en ai eu entre les mains de fort curieux, où Kouan-yin apparaissait parfois pour soulager les souffrances des suppliciés; les artistes annamites dont M. D. reproduit les croquis ignorent cette intervention de la déesse de la Miséricorde (2).

P. P.

Inde

J. VINSON. — *Manuel de la Langue tamoule (Grammaire, Textes, Vocabulaire)*.
Paris, Leroux, 1903; pet. in-8°, XLVI-240 pp. (Bibl. de l'École des
Langues orientales, t. 1).

Dans la préface de son livre, M. V. s'élève contre le mouvement actuel en faveur d'un enseignement plus rationnel et plus pratique des langues; il parle de « certains pédagogues improvisés qui mènent, en ce moment, avec l'aide de quelques naïfs, une campagne en faveur de l'enseignement «pratique» des langues ». M. V. s'est donc efforcé de suivre dans son manuel de tamoul une direction opposée, et il n'a que trop bien réussi. La longue pratique de cette langue lui aurait permis de nous en donner un exposé clair et précis; mais il a mieux aimé noyer chaque fait grammatical dans un développement de théories de linguistique générale, qui lui sont souvent tout à fait personnelles. Il y a un abus de citations magyares et basques. Par contre des faits importants ne sont pas assez mis en relief. Ainsi la manière dont le tamoul, à l'instar du sanscrit, rend notre discours indirect, est dépêchée par cette note (p. 148): « Il est utile de faire remarquer ici que la phrase conjonctive est toujours rendue par le discours direct. »

Dans le paragraphe 13, M. V. établit une longue série de règles d'après lesquelles les mots sanscrits sont *transcrits* en tamoul. Ainsi *mokkam*, *kaṇam*, *attam*, *padumam*, etc., viendraient directement du sanscrit *mokṣa*, *kṣaṇa*, *artha*, *padma*, etc. N'y a-t-il donc pas eu certaines langues qu'on appelle *prâcrites*? Ces trois pages de « règles précises qui peuvent fournir d'utiles indications pour l'ancienne prononciation du sanscrit » sont à supprimer. Ailleurs le tamoul *uyuttam*, « combat », est dérivé d'un mot sanscrit *yukta*, et *kadam*, « violence, colère », viendrait du sanscrit *gatā* avec le même sens. Où M. V. a-t-il trouvé ces mots sanscrits avec la signification qu'il leur donne? Enfin, si dans sa préface M. V. remarque avec raison que la linguistique « a en horreur les étymologies et les hypothèses extra-naturelles », n'y tombe-t-il pas lui-même en donnant (p. 21) une étymologie chinoise au mot tamoul *pingân*, assiette? *Pingân* viendrait du chinois 盆 *p'en*, « petit plat », + 盎 *ngan*, « vase plat et large », on plutôt de 平安 *p'ing-ngan*, inscription peinte sur les assiettes et les autres ustensiles domestiques en Chine. La pratique de l'hindustani, partant de la connaissance d'un peu de persan, aurait cependant dû apprendre à M. V. que *pingân* est le mot persan *pingân*, « assiette, soucoupe en porcelaine », devenu *findjân* en turc et en arabe.

Ed. HUBER

(1) Sur le *tien-tchou*, cf. De Groot, *Religious system of China*, t. 1, pp. 213-219.

(2) Telles expressions sont des lapsus, comme « la Sapta Bouddha » de la p. 7; un certain nombre de restitutions sanscrites (Kālodāyin de la p. 9, Kāṇa de la p. 17) sont contestables. Le 沃攝石 *Wou-tsiao-che* (pp. 155, 158, etc.) n'est pas un nom du Jambudvīpa; ce paraît être un synonyme de *Wei-lu*, sur lequel cf. *supra*, p. 300, n. 5.

A. O. IVANOVSKI. — *Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique « Jātakamālā »*. Tr. du russe par M. DUCHESNE. Revue de l'hist. des Relig., mai-juin 1903; t. XLVII, pp. 298-335.

La *Jātakamālā* est bien connue par l'édition de M. Kern et la traduction de M. Speyer, mais on n'a pas encore de renseignements décisifs sur la date de sa composition. Elle est attribuée à Ārya Ćūra par le colophon, et on y retrouve effectivement deux vers que la *Subhāṣītāvalī* cite sous le nom de Ćūra (1). M. S. Lévi a trouvé au Népal un *Subhāṣītaratnakaraṇḍaka* que le colophon donne comme l'œuvre d'Ācārya Ćūra (2). Récemment, dans des inscriptions qui accompagnent des fresques d'Ajañtā et qui semblent, pour des raisons paléographiques, remonter au VI^e siècle, M. Lüders a reconnu des stances de la *Jātakamālā* (3). Ćūra est nommé à plusieurs reprises par Tāranātha; une fois il est cité comme un métricien célèbre dans un propos que Tāranātha prête à Dharmakīrti. Les écritures tibétaines renferment également la *Jātakamālā*, mise sous le nom de Ćūra (4), ainsi qu'un commentaire par Dharmakīrti et un autre plus court par Vajrasīpha; elles contiennent enfin cinq autres œuvres attribuées à Ācārya Ćūra; et parmi elles précisément une *Subhāṣītaratnakaraṇḍakakathā*, qui est bien probablement une traduction de l'ouvrage rapporté du Népal par M. Lévi (5). Trouve-t-on de nouveaux renseignements dans les textes chinois?

Un sūtra (Nanjio, n^o 1349), traduit en 434, est donné comme l'œuvre du bodhisattva 大勇 Ta-yong, « grand-brave », que M. Nanjio restitue en Ārya Ćūra. Mais il faut remarquer que d'autres restitutions sont possibles, et M. Nanjio lui-même nous offre (Appendice 1, 8) l'alternative de lire Mahāvīra au lieu d'Ārya Ćūra (6). Yi-tsing parle de la *Jātakamālā* (社得迦摩羅 *Chō tō kia mo lo*) (7), comme d'une œuvre dont la traduction formerait plus de dix rouleaux; mais il ne nomme pas Ārya Ćūra, et ce silence ne laisse pas d'être un peu surprenant, si on songe que Yi-tsing indique en général les auteurs des œuvres qu'il mentionne (8). D'après la traduction de M. Takakusu (9), Yi-tsing s'exprimerait ensuite en ces termes: « Un jour le roi Ćiladitya, qui était très grand amateur de belles-lettres, donna l'ordre suivant: « Vous qui aimez la poésie, apportez et montrez-moi demain matin quelques morceaux

(1) Cf. Kern, *Der buddhistische Dichter Ćūra*, dans *Festgruss an Otto von Böhtlingk*, pp. 50-51.

(2) Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1899, p. 84.

(3) Cf. *Nachrichten von der Kgl. Gesells. der Wissens. zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1902, pp. 758-762.

(4) La *Jātakamālā* se trouve en tête d'un recueil de 101 jātakas dont M. J. donne la table à la fin de son article.

(5) Cf. F. W. Thomas, *The works of Āryaĉūra, Triratnadāsa, and Dharmikasubhūti*, dans *Album Kern*, 1903, in-4^o, pp. 405-406.

(6) « Grand-brave » pourrait être la traduction du seul mot « Ćūra ».

(7) Yi-tsing donne comme traduction 本生貫 *pen-cheng-kouan*, « l'enfilade des naissances antérieures », et c'est sous ce titre chinois qu'il fait une seconde fois mention de la *Jātakamālā*. (Takakusu, *A record of the buddhist religion*, pp. 162 et 177). Cf. *Tripit.*, éd. de Tôkyô, 致 VII, 87.

(8) Si on pressait le texte de Yi-tsing, et qu'on voulût y trouver une indication sur l'auteur de la *Jātakamālā*, il me semble qu'on pourrait donner à 其 *k'i* sa pleine valeur d'adjectif possessif, et songer à Nagārjuna, l'auteur de la *Suhṛtlekhā* mentionnée auparavant.

(9) *Loc. laud.*, p. 163.

« de votre composition. » Quand il les eut réunis, ils formaient cinq cents liasses, et, après examen, on trouva que la plupart étaient des *Jātakamālā*. De ce fait on peut juger qu'une *Jātakamālā* est le thème le plus beau (favori) pour poèmes laudatifs. » Yi-tsing continue en disant que dans toutes les îles des mers du sud, laïques et religieux récitent la *Jātakamālā* (1). Si la traduction de M. Takakusu est exacte, il s'ensuit que Yi-tsing, après avoir mentionné une *Jātakamālā* spéciale, envisage ensuite la *Jātakamālā* comme un genre littéraire, pour revenir ensuite à l'ouvrage précis dont il a parlé au début, et cet ordre n'est pas très naturel. Que la *Jātakamālā* ait été un genre spécial de composition, il n'y aurait rien là qui dût nous surprendre : c'est exactement à ce résultat qu'est arrivé M. Speyer d'après les seuls textes sanscrits (2). Mais je me demande si en fait c'est bien là ce que dit Yi-tsing. Le texte est obscur, et ses difficultés apparaissent si l'on compare les deux traductions très différentes qu'en ont données MM. Fujishima (3) et Takakusu. Mais la traduction de M. Takakusu prête aux phrases de Yi-tsing une précision qu'elles n'ont pas : ainsi, dans l'original, il n'y a rien qui réponde à « de votre composition », ni à « thème ». On pourrait dès lors comprendre ainsi le texte : le roi Çilāditya ayant demandé à ses courtisans de lui montrer les éloges en vers qu'ils préféreraient, la plupart d'entre eux lui apportèrent la *Jātakamālā* ; et la phrase suivante se laisserait alors traduire rigoureusement : « Par là on voit que parmi les poèmes laudatifs celui-là est le plus beau. » Je ne donne pas cette version pour certaine, mais je crois qu'elle peut se défendre. En tout cas, on ne peut guère douter que le poème si célèbre que connut Yi-tsing au VII^e siècle soit bien notre *Jātakamālā*.

Ces données sont encore assez vagues ; nous pourrions espérer du moins les préciser grâce à la présence dans le *Tripiṭaka* chinois (Nanjio, n° 1312) d'un 菩薩本生變論 *P'ou sa pen cheng man louen*, « Dissertation sur le collier des naissances antérieures du Bodhisattva », dont le titre déjà paraît bien répondre à celui de la *Jātakamālā*. C'est à cet ouvrage que M. J. a consacré en 1893 une étude dans les *Mémoires* de la Société russe d'archéologie ; mais ce travail en langue russe était resté inaccessible à beaucoup d'orientalistes. Aussi, quoique les récentes recherches de M. Thomas dans le *Tanjour* aient apporté bien des données nouvelles sur Çūra, il faut remercier M. Duchesne d'avoir fait passer en français le travail de M. J., enrichi de notes entre crochets qui précisent ou rectifient certains passages du texte original ; par contre les caractères chinois et tibétains n'ont pas été reproduits. L'œuvre chinoise est en 16 chapitres, et la suscription indique pour chaque chapitre que les auteurs sont « le bodhisattva 聖勇 Cheng-yong et d'autres », et que les traducteurs sont 紹德 Chao-tō, 慧詢 Houei-siun et d'autres, qui vivaient sous la dynastie Song (960-1278) ; or Cheng-yong, « saint-brave », correspond exactement à Ārya Çūra. Malheureusement, si on passe au contenu même de l'ouvrage, la désillusion est grande : les quatre premiers chapitres seuls contiennent des jātakas, au nombre de 14 ; le texte chinois, à part deux gāthās et une introduction en vers qui n'a rien de commun avec celle du texte sanscrit, est entièrement en prose ; de plus certains des soi-disant jātakas ne sont que des récits édifiants sans aucun des caractères d'une « naissance antérieure » ; enfin, là même où les sujets du texte chinois correspondent à ceux de la *Jātakamālā* sanscrite, comme dans les jātakas de la tigresse, du roi des Çibis ou du lièvre, il y a divergence absolue, aussi bien dans les circonstances que dans les termes du récit. M. J. considère comme également improbable que le texte sanscrit soit arrivé aux traducteurs chinois altéré ou incomplet, ou qu'ils l'aient traduit avec négligence et

(1) On sait que toute une série de bas-reliefs du Boro Badur suit l'ordre de la *Jātakamālā*.

(2) Cf. Speyer, *The Jātakamālā*, p. XXIII.

(3) Deux chapitres des *mémoires d'I-tsing*, dans J. A., nov.-déc. 1888, p. 424.

par fragments; il conclut donc que vraisemblablement, au temps où fut faite la traduction, « le texte sanscrit de la *Jātakamālā* n'était pas encore définitivement fixé » et qu' « il variait suivant les régions ».

Mais déjà cette solution ne va pas sans quelque incohérence. Comment admettre que la *Jātakamālā* d'Ārya Āura, cette œuvre de poète dont Yi-tsing nous apprend la grande renommée dès le VII^e siècle, ait jamais été le recueil prosaïque que représentent les quatre premiers chapitres de la version chinoise des X^e-XIII^e siècles? Comment expliquer l'écart considérable dans le nombre, le choix, l'exposition des sujets? Autant de difficultés que vient encore aggraver l'examen des douze chapitres restants. M. J. ne s'étend guère sur ces douze chapitres. Ils renferment, dit-il, un « commentaire théologique » extrêmement obscur. Selon le 關藏知津 *Yue tsang tche tsin* (1), les jātakas seraient l'œuvre d'Ārya Āura, mais le commentaire aurait pour auteurs 寂變 Tsi-pien (Cānta + ?) et 聖天 Cheng-t'ien (Āryadeva?); et c'est vraisemblablement ainsi, selon M. J., qu'il faut entendre la note du catalogue bouddhique de 1285-1287 (Nanjio, n^o 1612) au sujet du même ouvrage, où, sans distinction de parties, les auteurs sont indiqués comme Cheng-yong (Ārya Āura), Tsi-pien et Cheng-t'ien. Mais de quoi ces douze chapitres sont-ils le « commentaire »? Leur contenu ne paraît malheureusement pas suffire à nous l'apprendre; ce ne sont que verbeuses dissertations sur la partie philosophique des jātakas, sans que l'obscurité du texte et l'absence de tout détail concret nous permettent, semble-t-il, de dire le plus souvent de quel jātaka il s'agit; en tout cas, il y faudrait sans doute un minutieux et fastidieux examen devant lequel M. J. semble avoir reculé et que je n'ai pas davantage entrepris. Il y a cependant des repères que nous ne devons pas négliger: cette glose est divisée en paragraphes, qui sont numérotés de 14 à 34. Selon M. J., on s'est arrêté au chiffre final de 34 « conformément au nombre des jātakas ». En effet, le chiffre de 34 est consacré dans le bouddhisme du Nord; c'est celui de la *Jātakamālā*; on rencontre pour le Buddha l'épithète de *catuṣtriṃṣajjātakajña* (2). Seulement M. J. ne nous a pas dit comment un commentaire en 34 paragraphes répondant à 34 jātakas pouvait s'appliquer aux quatre premiers chapitres de la version chinoise, qui eux ne comptent que 14 récits; et nous aurions aimé également qu'il nous expliquât pourquoi ce même commentaire débute seulement au paragraphe 11 (3). Enfin la répartition de ces paragraphes dans les divers chapitres est on ne peut plus arbitraire. Certains paragraphes enjambent d'un chapitre sur l'autre, sans que leur étendue justifie en rien cette anomalie. Alors que la numérotation de chaque paragraphe est placée non en tête, mais à la fin, on trouve isolée au début du chapitre xv la phrase qui numérote le paragraphe 30, lequel est tout entier compris dans le chapitre xiv. Les récents éditeurs japonais n'ont rien compris à cette répartition. Aussi, ayant voulu mettre une table des matières en tête de l'ouvrage chinois tout entier, ils ont commencé par énumérer pour chacun des trois premiers chapitres les récits qui les composent; puis ils ont groupé ensemble les chapitres iv à xvi, et ont indiqué comme le contenu de ces treize chapitres les quelques récits qui composent le seul chapitre iv, ne tenant aucun compte par conséquent des douze chapitres du « commentaire ». La conclusion s'impose à mon sens: nous sommes en présence de deux ouvrages, dont l'un au moins est incomplet, et qui dans le cours des temps ont été soudés maladroitement en un seul; l'un est un recueil de récits dont la plupart sont des jātakas, l'autre serait une glose sur la *Jātakamālā*.

(1) Sur cet ouvrage, cf. Nanjio, *Catalogue*, p. xxvi. Notre bibliothèque ne le possède pas et je ne connais le passage en question que par les notices de MM. Nanjio et Ivanovski.

(2) *Jātakamālā*, éd. Kern, p. vi.

(3) M. Nanjio (*Catalogue*, n^o 1312) ne semble pas s'être aperçu que les 10 premiers paragraphes manquaient.

Lequel des deux ouvrages a donné à l'autre son titre et sa suscription? Je croirais volontiers que c'est le second. Le nom même de l'ouvrage chinois semble impliquer en effet qu'il ne s'agit pas de la *Jātakamālā* pure et simple, qui serait vraisemblablement annoncée comme un poème laudatif (讚 *tsan*), mais plutôt d'une « dissertation », d'un *çāstra* (論 *louen*) à son propos. Et comme le nombre des paragraphes de la glose s'accorde avec celui de la *Jātakamālā*, comme à tout le moins le paragraphe 32 sur le bon exercice de la royauté paraît en rapport avec le 32^e jātika de l'ouvrage sanscrit, il semble bien que ce soit là le *çāstra* annoncé par le titre. Quant aux trois noms des auteurs, il faudrait admettre qu'Ārya Çūra figure comme auteur du poème lui-même, et Tsi-pien et Cheng-t'ien comme les auteurs du *çāstra*. Mais est-ce à dire que le nom d'Ārya Çūra ait été mis en tête parce qu'il s'agissait d'une œuvre philosophique basée sur son poème, ou la *Jātakamālā* proprement dite précédait-elle originellement l'ensemble de la « dissertation »? Si la répartition des paragraphes restants ne prêtait à aucune objection, on pourrait, même en l'absence des dix premiers paragraphes, admettre que ces dix paragraphes occupaient les quatre chapitres pris aujourd'hui par les quatorze récits; mais nous avons vu que les paragraphes 11-34 avaient été versés arbitrairement dans des chapitres qu'ils débordent; il est donc présentement difficile de savoir ce que contenait l'ouvrage dans son état ancien. Ce serait en tout cas cette mutilation accidentelle qui aurait fait mettre en tête de la glose incomplète les quatre chapitres de récits. Ces récits à leur tour, bien qu'ils ne puissent à aucun titre être regardés comme une traduction de la *Jātakamālā*, ne sont pas sans quelque rapport avec elle: les sujets de leurs 1^{er}, 2^e, 6^e paragraphes sont bien ceux des 1^{er}, 2^e, 6^e jātakas de l'ouvrage sanscrit. Si ma théorie se justifie, c'est même cette parenté qui leur aurait valu d'occuper aujourd'hui dans le *Tripitāka* une place que tenait peut-être antérieurement la *Jātakamālā* véritable.

Sur les circonstances et l'époque de ces remaniements éventuels, tous renseignements font défaut. C'est sur les textes des Ming (1368-1644) que sont basées les éditions modernes, et nous ne pouvons remonter plus haut. Le premier catalogue qui mentionne l'ouvrage, celui de 1285-1287, ne spécifie pas suffisamment pour que nous sachions à quel état se rapportent ses indications.

La théorie que je propose ne va pas sans beaucoup d'hypothèse. Quoi qu'il en soit, ce n'est, on le voit, ni « la version chinoise de la *Jātakamālā* », ni son « commentaire », qui jetteront jamais une bien vive lumière sur les passages difficiles du poème d'Ārya Çūra.

P. PELLIOU

J. HERTEL. — *Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra*. Zeitschr. der deutschen Morgenl. Gesellschaft, t. LVII, pp. 639-704.

M. H. a consacré de multiples travaux à l'histoire et à la critique du texte du *Pañcatantra*. Il a recherché surtout les relations qui existent entre les contes de ce recueil et ceux des *Āvaçyakas* jainas, dont la rédaction définitive se placerait au VII^e siècle. Aujourd'hui M. H. analyse le *Pañcākhyānoddhāra*, collection de contes rédigée au XVII^e siècle par le Jaina Meghavijaya et dont les récits se retrouvent dans le *Pañcatantra* et d'autres sources. Comme dans ses travaux précédents, M. H. conclut que la recension jaina de beaucoup de ces contes est plus ancienne que la recension du *Pañcatantra* et des contes bouddhiques, que plusieurs contes même doivent avoir une origine jaina. Ces conclusions sont au moins prématurées. En effet, des contes bouddhiques nous ne connaissons que ceux qui sont contenus dans la rédaction pâlie du Canon et dans les fragments qui subsistent du *Tripitāka* septentrional. On n'a presque pas exploré la plus riche mine, la traduction chinoise du Canon, qui renferme non seulement presque tous, sinon tous les contes des Jātakas pâlis, mais des centaines d'autres qu'on chercherait en vain dans les autres collections. Déjà la traduction chinoise de la plupart d'entre eux remonte

bien au delà du VII^e siècle, date présumée de la rédaction définitive des *Āraḡyakas*. Je choisis un exemple typique parmi ceux que M. H. allègue à l'appui de sa thèse : il suffira à démontrer que tout jugement sur l'origine des contes indiens ou sur le plus ou moins d'originalité des versions bouddhiques ou jainas est sujet à révision, tant qu'on n'aura pas mis au jour le riche matériel contenu dans le *Tripiṭaka* chinois.

L'ouvrage de Meghaviḡaya nous donne une version du conte bien connu du Lion et de la Pie. Un os s'est arrêté dans la gorge du lion ; une pie s'introduit dans sa gueule et l'en débarrasse. Elle demande au lion une récompense et en reçoit cette réponse, que le fait d'avoir pu sortir vivante de sa gueule est une récompense bien suffisante. Cette fable se trouve dans deux versions bouddhiques, *Jātakamālā* XXXIV et *Jātakas* pâlis, n° 308. La version jaina en diffère sur plusieurs points : dans cette version, le lion promet à la pie une récompense, et la pie se venge de n'avoir rien reçu. Ce dernier point surtout constituerait, je ne sais pas trop pourquoi, une preuve que la version jaina est l'original du conte. Cependant ces mêmes traits se retrouvent dans une version bouddhique, conservée dans le *P'ou sa ying lo king* 菩薩瓔珞經, « Le collier des Bodhisattvas », traduit en chinois en l'an 376 (1). On y lit : « En ce moment une pie se trouvait près du lion ; elle était en train de chercher et de dévorer des vers. Le lion ouvrit la gueule et lui dit : « Retire-moi cet os, et comme récompense je te donnerai ce que je trouverai en fait de nourriture. » Et voici la fin : « La pie se dit : « Il a reçu un grand bienfait de moi ; mais en retour il ne m'a montré que du mépris. Je vais pour le moment me retirer et guetter le lion. Car mieux vaut cesser de vivre que de ne pas venger une avanie. » Partout elle le suivait sans le quitter. Il arriva que le lion tua de nouveau des animaux et qu'il en mangea à satiété. Etant repu, il s'endormit sans peur. A ce moment la pie vola sur le front du lion et lui creva un œil d'un coup de bec donné de toutes ses forces. Le lion sursauta et regarda à droite et à gauche sans apercevoir un autre animal que la pie perchée sur un arbre. Le lion dit à la pie : « Pourquoi m'as-tu crevé un œil ? » La pie adressa au lion ces stances :

Tu n'as pas su récompenser mon grand bienfait ;
Bien plus, tu as pensé me tuer.
Je t'ai laissé encore un œil ;
C'est là un bienfait que tu ne saurais oublier.
Tu as beau être le roi des animaux,
Tu ne peux changer ce qui est accompli.
Maintenant séparons-nous,
N'ayons plus rien à faire l'un avec l'autre. »

On voit que l'antériorité du conte jaina est une pure illusion.

Ed. HUBER

Le Gītagovinda, pastorale de Jayadeva, trad. par M. G. COURTILLIER, avec une préface de M. Sylvain LÉVI. — Paris, E. Leroux, 1904, in-18 ; x-85 pp. (Bibliothèque elzévirienne.)

La traduction de M. Courtillier se recommande par de sérieuses qualités de style et par un louable scrupule de fidélité. On ne peut dire cependant que cet effort méritoire ait eu un

(1) Nanjio, *Catalogue*, n° 445. Trip. de Tōkyō, boîte 宇 IV, p. 76 vo. Une autre version un peu différente se trouve dans le *Liou tou tsi king* 六度集經, collection de *Jātakas* rangés d'après l'ordre des six *Pāramitās*, traduite en chinois entre les années 222 et 280. (Nanjio, *Catalogue*, n° 143 ; Trip. de Tōkyō, boîte 宙 V, p. 72 vo.)

plein succès : la version française présente quelques contresens, d'assez nombreuses inexactitudes et un certain désaccord général avec le ton du texte sanscrit. Ces imperfections disparaîtront dans ses travaux ultérieurs, si M. C. prend soin de se tenir en garde contre deux défauts de méthode qui ont causé tout le mal. D'une part il s'attache avec obstination à reproduire l'ordre des mots de la phrase sanscrite. Le principe est bon, à condition de ne pas être poussé trop loin. Mais M. C. l'y pousse : sous l'œil de ce contrôleur impitoyable, les mots ne sont admis à défilier que dans l'ordre de leurs numéros. Cela n'est pas toujours facile ; il faut appeler à son aide toutes sortes d'expédients : on coupe les longs vers onduleux de Jayadeva en menus morceaux qui se tortillent comme les tronçons d'un serpent ; on change le rapport logique des idées ; on multiplie les exclamations, chevilles commodes, mais dont le rôle est trop manifeste : finalement on s'éloigne de son auteur, pour vouloir trop s'en rapprocher.

Le second grief est aussi grave. M. C. n'a pas lu ou a peu lu les commentaires. Il faut être bien sûr de soi pour se permettre une pareille indépendance. Par chance, le texte du *Gītāgovinda* donné par M. R. Telang et V. L. Pansikar est accompagné de deux gloses : la *Rasikapriyā*, « Favorite des gens de goût », du roi Kumbha de Mewar, et la *Rasamañjarī*, « Bouquet des saveurs », de Āṅkaramiçra. Ces deux śikās sont concises et claires ; sans étalage de philosophie ou d'érudition, elle fournissent tous les éclaircissements nécessaires. Mais M. C. a repoussé la Favorite des gens de goût et il s'est refusé à respirer le Bouquet des saveurs. Je voudrais lui persuader qu'il a eu tort de dédaigner la société de ces deux compagnons de route qui lui eussent appris chemin faisant un certain nombre de choses qu'il avait le plus grand intérêt à connaître. Quelques exemples y suffiront.

P. 9. « En s'épanouissant, la fleur du *madhu* de son parfum affole les buveuses de miel, frisson du manguiier aux jeunes pousses où jaccassent les coucous. Quel sort pour le voyageur ! Sa méditation recueillie réussit un instant à l'unir à celle qui est sa vie dans des plaisirs vibrants. De tels jours ! » Le *madhu* n'est pas une plante, mais le suc, le nectar des fleurs (*puṣpārāsa*) ; par conséquent, il ne s'épanouit pas, mais il se révèle (*prakāṣibhāvati*). (Le même *madhu* devient plus loin [p. 60], dans le composé *kamalamadhu*, « le vin du lotus », produit singulier qui ne peut être comparé qu'à la « feuille de musc » [p. 80], que Kṛṣṇa met sur le sein de Rādhā [*nygamadapattra* = *kastūrikāvatī*]). Le voyageur ne s'unit pas à sa belle « dans des plaisirs vibrants. — De tels jours ! », mais c'est à grand peine qu'il réussit à passer de tels jours, grâce à l'énergie (*ullāsair*) qu'il puise dans le plaisir (*rasa*) d'une réunion brève et imaginaire avec elle.

P. 13. *gītastutivyājāt*, « sous couleur de lui chanter son los ». Corr. : « sous couleur de louer son chant. »

P. 15, st. 3. *gopakadambanitambavati* = « les bergères » et non « un gros de bergères fortes en hanches » ! — St. 5. « Dans l'épaisseur des nuages vagabonds, la lune... ». Corr. : « La lune passant (*cala*) dans l'épaisseur des nuages... »

P. 19, st. 2. « De la liane de leurs obliques sourcils, les bergères en troupe lancent leur regard du coin de l'œil. » Corr. : « Il (Kṛṣṇa) lance des regards de côté sur la troupe des bergères. » Commentaire : « A mon arrivée, il se trouble et, du coin de l'œil, fait signe aux autres bergères de s'éloigner. »

P. 24, st. 6. Peut-être M. C. a-t-il compris les jeux de mots de cette stance, mais sa traduction n'en laisse rien paraître.

P. 25. « Il tourne et dodeline la tête ; sa guirlande vacille ; sa flûte exhale des mélodies ; les myriades d'aimées captivées ne voient que lui. Naïfs s'arrêtent sur la lune du visage de Rādhā les regards du Meurtrier de Madhu avec de doux tremblements. Puissent, — oh ! les *Kandalas* ! — les vagues de ses yeux chatoyants vous donner la paix ! » Corr. : « Sur son cou tourné de côté sa tête se balance ; les guirlandes [de ses oreilles] s'agitent. Attentives aux tons éclatants qui naissent sur sa flûte, les myriades de femmes ne remarquent pas les flots d'œilades que Madhusūdāna jette à profusion sur le gracieux et doux visage de Rādhā, lune qui contient l'essence de l'ambrosie. Puissent ces œillades vous donner la paix ! »

P. 26. « Comme pour se protéger des coups fréquents des flèches de l'Amour, elle abrite son défaut, son cœur. » Lire : « Comme pour le protéger (*bhavadvanāya*), elle abrite son cœur ». Façon aimable de lui dire que ce cœur est plein de lui.

P. 27. « Des flèches fleuries de l'Amour, elle fait une chose charmante pour l'art savant des galanteries multiples, comme une pieuse observance en vue du bonheur des étreintes, une couche de fleurs. » On devinerait malaisément sous cette phraséologie la pointe ingénieuse de l'original. Rādhā fait un lit de flèches : dure pénitence pour obtenir les embrassements de Govinda ! Mais ces flèches sont celles de l'Archer qui a pour flèches des fleurs, et la couche ascétique n'est qu'une jonchée de fleurs propice aux caresses.

P. 60. « Il a la couleur du lotus bleu, ton regard, et pourtant il a la figure d'un lys rouge. Si c'est pour en faire une flèche de l'Archer fleuri que tu le teins en bleu, alors à merveille ! » Incompréhensible. L'œil bleu de Rādhā est rouge de colère : si elle le rougit (et non si elle le teint en bleu !) à l'imitation des flèches de l'Amour (qui sont rouges de sang), cela est logique (*anurūpam*). — Second sens : « Si tu rends Kṛṣṇa amoureux (*Kṛṣṇam rañjayasi*), cela est naturel à cet [œil]. »

P. 63. Rien n'indique dans la traduction que cette stance contient, sous forme de jeux de mots, les noms des Apsaras Madālasā, Indumatī, Manoramā, Rambhā, Kalāvati, Rucirā, Citralekhā.

P. 66. « Le vent agite les frondaisons feuillues comme avec des mains ; le bouquet de lianes te fait signe ; — oh ! tes cuisses sont des bananiers ! — finis de retarder ton départ, ô ingénue ! » Lire : « Les jeunes pousses des lianes agitées par le vent sont des mains qui te font signe de partir... » Quant à la singulière exclamation : « Oh ! tes cuisses sont des bananiers ! », elle traduit évidemment *rambhoru* ; mais il y a dans le texte *karabhoru* ; *karabha* = 1^o bord extérieur de la main entre le poignet et le petit doigt ; 2^o trompe d'éléphant. Les commentateurs optent pour le premier sens ; le second semble plus naturel.

P. 71. « A voir le visage de Rādhā où s'épanouissaient tant d'émotions, tel l'Océan quand le disque apparut de la lune soulève les vagues houleuses... » C'est le visage de Rādhā qui est la lune, et donc c'est sur celui de Govinda qu'elle soulève l'émotion.

P. 79. Ce n'est pas l'époux de Lakṣmī qui a bu le *kālakūṭa*, mais l'époux de Mrḍānī ou Pārvaṭī, c'est-à-dire Īva.

P. 81. « Sur ma chevelure... moustiquaire et bannière de l'Amour... » Quand M. C. aura passé quelques nuits sous les tropiques, il ne confondra plus moustiquaire avec chasse-mouches.

A ces remarques j'ajouterai le regret que M. C. traduise son texte sans la moindre note : le grand public, à qui cette plaquette paraît s'adresser, serait en droit de trouver étrange qu'on lui offre une œuvre à moitié inintelligible ; il est vrai qu'il doit en avoir pris l'habitude. Néanmoins M. C. fera bien, dans ses traductions futures, d'être moins avare d'explications.

L. FINOT

V. HENRY. — *La magie dans l'Inde antique*. Paris, Dujarric, 1904, in-12, xxxix-286 pp.

L'Inde possède un très antique livre de magie : c'est l'*Atharva-Veda*. La *Samhitā* donne la collection des hymnes magiques, le *Kauṣikasūtra* fournit les renseignements nécessaires pour leur emploi. M. Henry, à qui on doit une remarquable traduction de sept livres de la *Samhitā*, était mieux que personne en état de nous donner un exposé clair et complet de la magie védique. A la vérité cette érudition, si solide qu'elle fût, n'eût pas suffi à produire un livre accessible à tous et intéressant pour tous. La magie est une pauvre chose. Autour d'un très petit nombre d'idées élémentaires se développe une végétation de recettes

plus ou moins enfantines, plus ou moins répugnantes, mais d'une cruelle monotonie. Tous les procédés de la magie indienne se répètent et la magie indienne répète les autres magies. Celui qui, philologue, philosophe et écrivain, a su tirer de cet océan d'ennui un livre solide et agréable, a accompli une œuvre d'un mérite singulier et qui mérite d'être accueillie avec reconnaissance.

Après des notions générales sur la magie hindoue, l'auteur étudie les opérations magiques, classées, suivant leur but, en procédés divinatoires, charmes de longue vie et de prospérité, charmes sexuels, rites de la vie publique (paix et guerre), rites antidémoniaques, charmes curatifs, rites expiatoires, rites de magie noire. Il termine par d'ingénieuses considérations sur les rapports de la magie avec le mythe, la religion et la science. Deux index, l'un des textes cités, l'autre des matières, complètent cet excellent livre.

L. F.

B. C. MAZUMDAR. — *On the Bhaṭṭikāvya*. J. R. A. S., 1904, pp. 395-397.

Tout ce qu'on sait de l'auteur du *Bhaṭṭikāvya*, c'est qu'il vivait à Valabhī sous le règne de Ṣrī Dharasena. M. M. propose de l'identifier avec Vatsabhaṭṭi, auteur de l'inscription de Mandasor, de 472 A. D., sous le règne de Dharasena Ier. Par là se trouveraient expliqués plusieurs faits : le titre de l'ouvrage (*Bhaṭṭi*), l'absence de plusieurs artifices de rhétorique qui ont leur place dans le *Kāvyaḍarṣa* de Daṇḍin (fin du vi^e siècle), le fait enfin que la fable du *Rāmāyaṇa*, qui fait l'objet du poème, s'arrête au Lankākāṇḍa et ignore l'Uttarakāṇḍa, cette addition postérieure que connaissent au contraire Kālidāsa et tous les poètes suivants.

L. F.

E. HULTZSCH. — *Remarks on a papyrus from Oxyrhynchus*. J. R. A. S., 1904, pp. 399-405.

Nous avons déjà mentionné (*supra*, p. 487) la découverte parmi les papyrus d'Oxyrhynchus, du II^e siècle J. C., d'une farce indienne contenant des passages en langue du pays. M. H. a pu identifier une partie de ces vocables, qui sont canarais. Le scène serait donc dans un des petits ports de la côte occidentale, entre Karwar et Mangalore. C'est un nouveau témoignage sur les relations qui existaient entre cette côte et l'Égypte dans les premiers siècles de l'ère chrétienne.

L. F.

Fanny B. WORKMAN. — *Some little-known Chulukyan Temples*. J. R. A. S., 1904, pp. 419-421.

Brève description, avec photographies, de quatre temples du district de Hassan (Mysore) : 1^o au village de Haranhalli, deux temples, dont l'un est appelé Someçvara ; 2^o au village de Koravangala, deux temples, dont l'un est à peu près ruiné, et dont l'autre (1160 A. D.), nommé Bhujeçvara, est bien conservé et finement décoré ; il existe des stèles inscrites près de ces deux édifices.

L. F.

Chine

Dr F. W. K. MÜLLER. — *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch Turkestan*. Sitzungsber. der kgl. Preus. Akad. der Wissensch., t. XI (1904), pp. 348-352.

Les fragments manuscrits étudiés par le Dr M. ont été recueillis à Tourfan et dans les régions avoisinantes par l'expédition du Prof. Grünwedel. Ils sont écrits dans une forme spéciale de l'estrangelo, et la langue en est tantôt du turc, tantôt du moyen persan. L'un des fragments turcs contient le nom d'Al Tängridä kut bulmis Alp bilgä tängri Ujgur kagan, qui régna de 825 à 832 et qui est mentionné dans l'inscription de Kara Balgassoun. Les textes en langue persane prouvent que nous sommes en présence de fragments de l'ancienne littérature manichéenne; on sait qu'au dire des textes chinois le manichéisme était très répandu chez les Ouïgours. Un renseignement que donne le Dr M. me semble fournir une explication satisfaisante pour ce nom de 末摩尼 Mo-mo-ni appliqué au fondateur du manichéisme, dont j'avais vainement cherché une interprétation (1). Plusieurs hymnes portent *yuzd mārī mānī*, et dans *mārī* le Dr M. voit le syriaque *mār(ī)*. La présence de ce mot syriaque dans un texte persan ferait supposer que l'épithète de *mār*, « seigneur », était usuellement jointe au nom de *Mānī*, et ce serait alors *Mār Mānī* que représenterait Mo-mo-ni (2).

Il est vivement à souhaiter que le Dr M. puisse à bref délai publier intégralement ces documents d'un très réel intérêt.

P. P.

Père J. de MOIDREY. — *Observations anciennes de taches solaires en Chine*. (Extrait du *Bulletin astronomique*, t. XXI, 1904, n° 2; 11 pp.) — *Variation diurne de la déclinaison en Chine. Note sur quelques anciennes déclinaisons*. *Terrestrial Magnetism and Atmospheric Electricity*, mars 1904, pp. 15-24.

Dans la première de ces notes, le P. de M. précise, rectifie ou complète les listes d'anciennes observations chinoises de taches solaires déjà publiées par J. Williams et par Hosie. Le scrupuleux P. Hoang a établi la concordance exacte des dates. C'est une inadvertance de dire que le texte original des observations se trouve dans le *Tou chou tsi tch'eng* et de les y faire copier par Ma Touan-lin : Ma Touan-lin vivait au XIII^e siècle et au début du XIV^e, et le *Tou chou tsi tch'eng* n'a été publié que dans le XVIII^e. Seulement le *Tou chou tsi tch'eng* reproduit les passages originaux des annales dynastiques, qui sont souvent altérés dans Ma Touan-lin. L'observation de 1617, que le P. de M. ne donne que d'après Hosie, est portée à sa date dans le *Tou chou tsi tch'eng* (*Chou tcheng tien*, k. 23, p. 16. r°), qui cite le *Hou kouang t'ong tche*.

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 321, n. 5; 670, n. 4.

(2) On pourrait invoquer en faveur de cette équivalence l'ancienne dentale finale de 末 *mo* (* *mat*), pour laquelle la valeur de transcription *r* est usuelle; cf. 薩末鞞 Sa-mo-kien = Samarkand. Mais j'hésite toujours à faire état de ces consonnes finales à l'époque des T'ang quand je vois employer indifféremment un 末 *mo* à ancienne consonne finale ou un 摩 *mo* qui n'en a jamais eu dans les transcriptions 末尼 Mo-ni ou 摩尼 Mo-ni (Mānī), 摩羅遊 Mo lo-yeou ou 末羅瑜 Mo-lo-yu (Malāyu).

Les variations diurnes de la déclinaison magnétique n'avaient guère été observées en Chine qu'à Zi-ka-wei. Le P. de M. reproduit des observations faites en 1903 par des savants japonais à Hongkong, Han-k'ou et Cha-che ; il en résulte que l'enregistrement de Zi-ka-wei pourrait être utilisé pour réduire des observations isolées faites à Han-k'ou ou Cha-che, mais qu'il n'en serait pas de même pour Hongkong. A cette note le P. de M. a joint des remarques sur d'anciennes observations de déclinaison, faites surtout au XVIII^e siècle par les PP. Gaubil et Jartoux.

P. P.

Père S. COUVREUR. — *Dictionnaire classique de la langue chinoise*. Ho-kien-fou, 1904, grand in-4^o, XII-1080 pp.

Le *Dictionnaire chinois-français* du P. C., paru en 1890, répondait à un tel besoin que l'édition en a été rapidement épuisée. L'auteur l'a soumis à une refonte totale avant de le donner à nouveau sur un plan différent et avec un titre plus conforme à son contenu. Ce n'est pas en effet un répertoire encyclopédique de la langue chinoise qu'a entendu faire le P. C. : à l'inverse de Giles, il n'a accordé dans son travail qu'une place très restreinte à la langue parlée. Par contre, un grand nombre d'exemples tirés des classiques ou des écrivains et poètes de la bonne époque sont reproduits avec la mention de leur origine. C'est cette indication des sources, et aussi une meilleure division des divers sens d'un même mot, qui constituent les deux supériorités du dictionnaire du P. C. sur celui de Giles, en tant qu'il s'agit de la langue écrite. Le *Dictionnaire chinois-français* était classé phonétiquement, avec une table finale où les caractères étaient rangés d'après leur nombre de traits et subsidiairement, dans chaque série d'un même nombre de traits, d'après leur clef. Cette méthode a été critiquée, parce qu'on est plus habitué à avoir la table finale rangée d'abord par ordre de clefs, comme c'est le cas dans les dictionnaires de Wells Williams et de Giles. Ici le P. Couvreur a adopté le classement à la chinoise, par ordre de clefs seulement, et dans chaque clef par ordre de traits. Personnellement, j'aime mieux la disposition des dictionnaires anglais ; affaire d'habitude sans doute, mais on se rappelle mieux la prononciation d'un caractère que le nombre de ses traits ; pour un caractère qu'on ne sait pas prononcer, on a toujours la ressource de recourir à la table par clefs. Au contraire, pour chercher continuellement dans un dictionnaire par clefs, on est gêné par cet inconvénient qu'un caractère chinois peut assez souvent être écrit ou même simplement être classé avec un trait de plus ou de moins ; la perte de temps qui en résulte n'existe dans un dictionnaire phonétique que pour les caractères qu'on ne sait pas prononcer et dont le nombre se restreint assez vite. Je reconnais d'ailleurs que je suis assez mauvais juge en pareille matière, puisque je me place au point de vue du sinologue qui a étudié le chinois dans le nord ou le centre de la Chine, où la prononciation est à peu près celle que suit le P. C. ; or l'Européen qui vit au Sseu-tch'ouan ou au Yunnan, ou surtout dans les parties de la Chine où on ne parle pas mandarin, de même que le sinologue qui s'est formé en Europe et ne connaît que la langue écrite, n'a plus grand avantage à un dictionnaire rangé phonétiquement, puisqu'il doit plus souvent avoir d'abord recours à la table par clefs, pour se reporter ensuite au classement phonétique. Les deux points peuvent donc se défendre (1).

(1) La classification du P. C. a cependant un inconvénient certain : tels mots chinois s'écrivent de plusieurs façons, que le P. C. réunit généralement. C'est ainsi que sous la clef 牛 *nieou*, à quatre traits, on trouve les formes 牧 et 犇 de *mon*, « faire paître » (p. 568). Seulement 犇 *mon* a, en dehors de la clef, cinq traits, et, si on ne sait pas que c'est une simple

Le P. C. connaît à merveille les classiques ; c'est surtout pour leur interprétation que son dictionnaire mérite toute confiance. Par contre, l'histoire et le bouddhisme sont trop sacrifiés. Le Ki-pin n'est pas le « royaume des Parthes » (p. 726), mais d'abord le Cachemire, plus tard le Kapiça en Afghanistan ; Tchen-la ne doit pas être rendu par « Cambodge ou Tsiampa » (p. 57), car le Cambodge et le Champa sont deux états très différents. Je doute que 伽藍 *kia-lan* (*saṅghārāma*) « monastère », ait jamais été pris au sens de « divinité honorée par les bouddhistes, Bouddha » (p. 29). 閻王 *yen-wang* (p. 972) répond à Yama, au lieu que 閻浮 *yen-feu* est le Jambu(dvīpa) ; les deux mots n'ont rien de commun. La 7^e année *yong-p'ing* ne correspond pas à 51 avant J.-C. (p. 28), mais à 64 après J.-C. Dans 沙門 *cha-men*, il est erroné de donner à *men* le sens de « secte » (p. 504) ; *cha-men* transcrit *çramaṇa*, qui est le nom des moines bouddhiques. A la p. 810, le P. C. dit que *gio-lo* désigne les « descendants en ligne collatérale des fondateurs de la dynastie des Ts'ing » (p. 840), ce qui est un peu étrange dans la forme, mais juste au fond ; seulement il ne fallait pas alors conserver à la p. 726 la définition inexacte donnée dans la première édition, « nom tartare d'une famille mandchoue qui prétend descendre des mêmes ancêtres que la dynastie impériale actuelle ». Enfin il eût été bien aisé de donner la forme originale des noms sanscrits transcrits en chinois, *Çākyamuni*, *Khudga*, *Kalavinka*, *Yama*, *pāramitā*, *yoga*, etc.

Je n'ai pas relevé de grosses inexactitudes au point de vue de la lexicographie proprement chinoise. Le sens de 意苡 *yi-yi* (p. 773) n'est pas « graine de nénuphar », mais « larmes de Job » ; 裝潢匠 *ichouang-houang-tsiang* (p. 537) s'emploie encore de nos jours et dans un sens moins restreint que celui indiqué par le P. C. 阿堵 *a-tou* n'est guère connu que par une « allusion littéraire », mais encore ne faudrait-il pas traduire sans autre explication par « ce, cet » à la p. 176, et par « sapèque » à la p. 978. Ce sont là de petits détails, et on ne peut qu'admirer la diligence inlassable avec laquelle le P. C. a fourni leurs instruments de travail aux sinologues de langue française. L'impression fait honneur à la mission de Hien-hien.

P. PELLIOU

Japon

Rev. John BATCHELOR. — *A Grammar of the Ainu Language*. Yokohama, Kelly and Walsh, 1903. 1 vol. in-8°, 125 pp.

Des peuplades ainu, qui sont cantonnées aujourd'hui dans le Hokkaidō, à Sakhalin et dans les îles avoisinantes, tout est mystérieux. On ne sait à quel groupe ethnique rattacher leur origine ; on ne sait à quelle famille linguistique rattacher leur idiome. Peu s'en est fallu même que ce peuple disparût, et sa langue avec lui, sans qu'il en restât aucune trace. Nous avons déjà eu l'occasion de dire, à propos d'un autre ouvrage du même auteur⁽¹⁾, qu'à peu près tout ce que nous savons des mœurs et de la religion des Ainu, nous le devons aux travaux de M. Batchelor. Il faut en dire autant de leur langue. Avant lui⁽²⁾, la seule étude dont elle avait été l'objet

variante de 牧 *mou*, on le cherchera sous la liste des caractères à cinq traits de la clef 牛 *nieou* ; or il ne s'y trouve pas ; on est ainsi obligé d'aller à droite et à gauche pour découvrir le caractère auquel cette variante a été jointe, et il en résulte une certaine perte de temps.

(1) *The Ainu and their folklore*. V. B. E. F. E.-O., t. III (1903), pp. 121-128.

(2) Je mets de côté les travaux russes sur le dialecte de Sakhalin, que je ne connais pas.

était un opuscule de Pfizmaier, intitulé *Untersuchungen über den Bau der Aino-Sprache* (1851) et fondé entièrement sur un médiocre vocabulaire ainu-japonais ; en d'autres termes, tout était à faire. Un long séjour parmi les Ainu permit à M. B. de combler cette lacune. Il publia une première fois sa grammaire ainu en 1887, en supplément au beau mémoire de M. Chamberlain sur la « Nomenclature géographique du Japon » (1), et une deuxième fois en 1889, en guise d'introduction à son *Ainu-English-Japanese Dictionary*. L'ouvrage que nous signalons ici n'en est qu'un remaniement.

Il faut bien avouer que nous avons été fort désappointé de voir qu'après cet intervalle de quinze ans, M. B. n'ait pas enrichi davantage le texte, vraiment un peu maigre, de son ancienne grammaire ; et il faut avouer aussi que tout n'est pas heureux dans les rares additions qu'il y a faites : elles consistent presque uniquement en conjectures sur l'origine de la langue ainu. Visiblement M. B. n'a pas pu prendre son parti de ce mystère ; abandonnant la prudente réserve qu'il avait su garder jusqu'ici, il s'est lancé à corps perdu dans l'hypothèse ; et, emporté par une sorte d'ivresse linguistique, à cet idiome, qu'il est impossible jusqu'ici d'apparenter à aucun autre, il a découvert partout des parentés.

C'est ainsi qu'il se pose la question de savoir si l'ainu n'a pas une relation d'origine avec le chinois, et n'est pas loin de la résoudre par l'affirmative ; mais ses arguments sont peut-être plus faibles encore que ceux que perpétrent d'ordinaire les auteurs de ces sortes de spéculations linguistiques. Eût-on établi, — et un ou deux exemples n'y suffisent pas —, que tous les mots ainu peuvent se décomposer en « racines » monosyllabiques (pp. 12, 20), et inversement que le chinois présente, à un degré plus faible que l'ainu, mais « comme lui », une tendance à l'agglutination « par combinaison des monosyllabes primitifs » (pp. 19-20), comment pourrait-on conclure de faits aussi généraux à une affinité quelconque des deux langues ? Le zèle de M. B. à découvrir ces invraisemblables affinités l'entraîne même à une confusion manifeste. Il y aurait eu, suivant lui, des « tons » en ainu, qui survivraient encore dans le dialecte de Sakhalin. Mais est-ce bien de tons qu'il faudrait parler ? Les Ainu de Sakhalin, dit M. B. (p. 17), « emphatically intone or accent every syllable », au lieu de prononcer toutes les syllabes d'une voie unie et sans accent, « smoothly and without accent », comme les Ainu du Hokkaidô. Il est assez clair, d'après cette description, que M. B. confond avec l'intonation, au sens que les sinologues donnent à ce terme, une diction simplement accentuée et martelée, ce qui est tout autre chose. Le fait que les Ainu du Hokkaidô ne connaissent à aucun degré l'« intonation » n'embarrasse nullement M. B. : il y voit le résultat d'un « affaiblissement graduel » (p. 22), et découvre des exemples du même processus dans ces mots chinois, « adoptés et adaptés » par les Japonais, et que les Japonais « n'intonent jamais ». Singulière comparaison, puisqu'il est bien certain que la langue japonaise n'a jamais connu l'intonation et que les mots chinois ont perdu leurs tons immédiatement en passant dans la langue japonaise. Mais plus étrange encore est la conclusion que M. B. tire de ce rapprochement du chinois et de l'ainu : c'est que les Ainu sont arrivés dans l'archipel « par le pays de l'Amour ». Et la preuve, c'est qu'il reste des traces de mots ainu dans la nomenclature géographique « de cette région ». Prenez Tomsk par exemple, et enlevez la désinence proprement russe *sk* : que reste-t-il ? *Tom*, qui est un mot ainu (p. 22).

Non moins forcées sont les comparaisons de l'ainu avec l'hébreu (pp. 23-24), avec les dialectes celtiques (p. 26), avec les langues « aryennes » (p. 27), et avec l'inévitable basque (p. 25). Je ne m'attarderai pas à les discuter : il y a longtemps qu'on a fait justice de ces

(1) *The Language, Mythology and Geographical Nomenclature of Japan, viewed in the light of Aino Studies* (Mem. of the Literature Coll., Imp. Univ. of Japan, n° 1). Tôkyô. 1887, gr. in-8°.

filiations établies sur des ressemblances fortuites de mots (1). Ce système avait amené l'un des prédécesseurs de M. B. dans cette voie dangereuse à faire de l'annamite la mère de toutes les langues : il a conduit M. B. à faire de l'ainu leur fille commune ; et telle est son ardeur à lui donner des ancêtres qu'on lui est presque reconnaissant à la fin de nous avoir épargné les tribus perdues d'Israël.

La grammaire proprement dite n'est pas non plus, il s'en faut, à l'abri de toute critique. Moulée sur celle de nos langues, elle n'approfondit rien et ne nous donne que des aperçus vagues et insuffisants sur les caractères propres de la langue ainu. C'est ainsi que l'exemple cité à la page 12 (*aeiyukoikireyara*) nous laisse soupçonner dans l'ainu une haute faculté d'agglutination : mais de cela il n'est ensuite à peu près plus question. — P. 78, M. B. consacre un chapitre à des verbes ayant « une forme spéciale qui est employée quand l'objet est du nombre pluriel » : c'est ainsi qu'on a les deux formes *ku resu* « j'élève » et *ku reshpa* « j'élève plusieurs », ou encore *ku uk* « je prends » et *ku uina* « je prends plusieurs ». C'est là assurément une particularité fort curieuse, et nous voudrions quelques éclaircissements de plus : mais M. B. s'en tient là. Il est impossible de comprendre d'après son exposé si ces verbes ont un complément direct exprimé ou s'ils expriment eux-mêmes à la fois l'action verbale et son objet. D'autre part M. B. mêle ces verbes à d'autres d'un caractère tout différent, qui ont, — contrairement à l'usage général ainu, mais conformément au nôtre —, une forme plurielle, lorsque leur *sujet* est au pluriel (*ku ahun* « j'entre », *ahup ash* « nous entrons ») ; et dans le lexique des verbes « à forme plurielle » (pp. 79-81), ces deux sortes de verbes sont confondues.

La partie la plus intéressante du livre est celle qui est consacrée à la numération des Ainu (pp. 47-52). D'après la description qu'en donne M. B., on pourrait dire que c'est un système de numération à double base, base décimale et base vigésimale. Les noms de nombre, de 1 à 10, sont indépendants (encore faut-il apporter des réserves à cette affirmation) ; de 11 à 19, ils s'obtiennent en ajoutant le nom des unités à la dizaine ; ainsi 14 se dit : *ine* (4) *ikashima* (ajoutés à) *wan* (10). Tout se passe donc jusqu'ici comme si le système était à base 10. Le nombre 20 s'exprime par un nom nouveau : *hot ne*. Dès lors le système devient vigésimal. On ne compte pas par nombre de dizaines, mais par nombre de vingtaines, et l'on dit, par exemple, *tu hot ne* « deux-vingts » pour 40, *re hot ne* « trois-vingts » pour 60, *ine hot ne* « quatre-vingts » pour 80, etc. Mais les nombres compris entre deux vingtaines successives ne s'obtiennent pas par l'addition régulière des nombres de 1 à 19 à la vingtaine inférieure, comme ce serait le cas si le système était purement vigésimal : en réalité chaque vingtaine se décompose elle-même en deux dizaines. Prenons comme exemple les deux vingtaines successives *hot ne* (20) et *tu hot ne* (40). Les nombres de 21 à 29 s'obtiennent bien par l'addition régulière des nombres de 1 à 9 à *hot ne* (21 = *shine ikashima hot ne* « 1 ajouté à 20 » ; 24 = *ine ikashima hot ne* « 4 ajoutés à 20 ») ; mais pour former le nombre 20, au lieu d'ajouter *wan* (10) à *hot ne* (20), on le retranche de la vingtaine supérieure, *tu hot ne* (40), et l'on dit *wan e tu hot ne* « 10 retranchés de 40 ». Les nombres de 31 à 39 s'obtiennent par l'addition des neuf premiers nombres à *wan e tu hot ne* ; c'est ainsi que 34 se dira *ine ikashima wan e tu hot ne* « 4 ajoutés à 30 » (2).

CL.-E. MAITRE

(1) Quelques-unes de ces prétendues ressemblances sont du reste peu frappantes. Maison se dirait en basque *etche* et en ainu *chisei* (p. 25). En cornique, le mot qui veut dire tête est *pen* ; en ainu, *pen* signifie la « source », ou la « tête » d'une rivière (p. 26).

(2) La nomenclature de la numération ainu est plus complexe encore que cette description ne le laisserait supposer. En effet, et c'est une remarque due à M. Chamberlain (cité par M. Batchelor, pp. 11 et 12), la dizaine elle-même se décompose en deux parties égales. Les cinq

WASHIO Junkei 鷺尾順敬. — *Nihon bukka jimmei jisho* 日本佛家人名辭書. Tôkyô, Kôyû-kwan 光融館, 1903. 1 vol. in-4°, de 1630 pp. en tout. 9 yen.

La mode au Japon est aux grands dictionnaires non moins qu'aux grandes collections, et il y a peu de pays aujourd'hui qui en soient aussi bien fournis. On dirait que le Japon, entré depuis une quarantaine d'années dans une phase nouvelle de son histoire, se hâte de dresser l'inventaire méthodique de son passé disparu sans retour. De là ce travail énorme de publication et de compilation dont j'ai signalé l'importance dans un précédent article sur la *Littérature historique du Japon* (1); de là ces volumineuses collections de textes littéraires, poétiques, juridiques, qui se succèdent sans interruption; de là aussi l'apparition d'un nombre considérable d'encyclopédies, de répertoires et de dictionnaires généraux ou spéciaux, dont plusieurs ont déjà été mentionnés à leur date dans le *Notes bibliographiques de ce Bulletin*. Il a paru en particulier divers dictionnaires biographiques, dont le plus important, le *Dai-Nihon jimmei jisho* 大日本人名辭書, vient d'atteindre sa cinquième édition (2). Mais il n'existait pas encore de dictionnaire biographique spécial du bouddhisme japonais. On en était réduit à consulter sur ce sujet, en dehors des ouvrages généraux, d'anciennes collections de biographies de prêtres en chinois, rédigées dans un but d'édification, et où la légende se mêlait continuellement à la vérité. Les deux plus célèbres étaient le *Genkô shakusho* 元亨釋書 (3) du prêtre Shiren 師鍊 (1332) et le *Honchô kôsô den* 本朝高僧傳 (4) du prêtre Shiban 師蠻 (1626-1710). L'excellent ouvrage de M. Washio vient de combler cette lacune.

Son dictionnaire ne réunit pas moins de 6.000 noms différents de prêtres, de docteurs et d'artistes bouddhiques. M. W. a cherché à démêler aussi bien que possible la vérité sous la masse des légendes édifiantes recueillies par les Bollandistes japonais. A la fin de chaque notice, il a pris soin de mentionner les ouvrages qu'il avait consultés, mais en citant seulement leur titre, et sans indiquer l'édition, le volume, le chapitre et la page: bien rares du reste sont les livres japonais où l'on pousse aussi loin la précision des références. Quelques dessins insérés dans le texte reproduisent les traits traditionnels des personnages les plus fameux. Malgré le soin avec lequel l'ouvrage a été écrit, il y subsiste quelques lapsus fâcheux. C'est ainsi que, si l'on cherche le nom de Tori Busshi 鳥佛師, on sera renvoyé à Kuratsukuri no Tori 鞍作鳥: mais à cet article, on sera simplement renvoyé de nouveau à Tori Busshi. La biographie du fameux statuaire, dans ce chassé-croisé de renvois, a été omise.

Les noms ont été transcrits en kana d'après le système simplifié adopté par le Ministère de l'Instruction publique en août 1900 et qui a été exposé ici-même (5). Ce système consiste,

premiers nombres *shine*, (1), *tu* (2), *re* (3), *ine* (4) et *ashikne* (5), sont indépendants: mais les quatre suivants paraissent obtenus par soustraction du nombre 10:

<i>shinipesan</i> (9),	de <i>shine</i> (1),	« 1 ôté de 10 »;
<i>tupesán</i> (8),	de <i>tu</i> (2),	« 2 ôtés de 10 »;
<i>arawan</i> (7),	de <i>re</i> (3),	« 3 ôtés de 10 »;
<i>iwán</i> (6),	de <i>ine</i> (4),	« 4 ôtés de 10 ».

(1) V. *Bulletin*, t. III, pp. 575-577.

(2) *Ibid.*, t. III, p. 749.

(3) 30 livres. Réimprimé dans le *Kokushi taikéi* 國史大系, t. XIV.

(4) 75 livres. Imprimé en 1707, 32 vol.

(5) *Bulletin*, t. III, p. 353.

essentiellement à substituer *i, e, o* à *wi, we, wo*, dont la prononciation actuelle est identique, et à transcrire uniformément toutes les syllabes longues homophones, sans distinction d'origine étymologique, par le kana qui représente la syllabe brève correspondante suivi du signe de l'allongement. Quelles que soient les objections qui puissent être élevées d'autre part à ce système (1), il a du moins l'avantage de faciliter considérablement les recherches dans les dictionnaires. C'est la première fois, à ma connaissance, qu'il a été appliqué dans un ouvrage de cette importance, et même ailleurs que dans des manuels scolaires. Les noms ainsi orthographiés ont été classés par ordre des *go-jū on* 五十音 : le classement par ordre de l'*iroha*, qui était autrefois la règle, est du reste de plus en plus abandonné par les récents lexicographes, et il faut s'en féliciter. M. W. a joint à son dictionnaire syllabique un index des caractères par clefs et nombre de traits. Il est regrettable qu'il ait compliqué inutilement le mode de classement si logique et si naturel qu'il avait adopté, en groupant les noms de même kana initial d'après le premier caractère chinois avec lequel ils sont écrits, au lieu de s'en tenir jusqu'au bout à l'ordre purement syllabique. Il a été obligé ainsi de dresser une table de tous les caractères initiaux, qu'on est obligé de consulter d'abord; et lorsqu'on ignore le caractère initial du nom, les recherches deviennent assez laborieuses.

Ce n'est pas là du reste la seule complication inutile qu'on trouve dans l'ouvrage. Par exemple, la pagination, au lieu d'être continue, ne change pas moins de vingt fois, à chaque subdivision nouvelle (préface, introduction, table, tableaux synoptiques, généalogies, index, dictionnaires, etc...). M. W. a aussi résolu de la façon la plus malheureuse la plus sérieuse difficulté que présentait le classement des noms, à savoir la multiplicité des appellations sous lesquelles la plupart des prêtres sont connus. Il a pris pour règle de donner leur biographie sous leur « nom en religion » (*hōi* 法諱). Quelquefois il donne leurs autres noms dans le dictionnaire même en renvoyant au *hōi*. C'est ce système qu'il aurait fallu appliquer uniformément, au lieu de dresser une table spéciale des appellations honorifiques et posthumes (*chokugō* 敕號 et *chokuitsu* 敕諡), une seconde table des noms alternatifs et abrégés (*ishō* 異稱 et *ryakumei* 略名), et enfin une troisième table des appellations alternatives et des « noms de chambre » (*betsugō* 別號 et *shitsumei* 室名) particuliers aux prêtres de la secte Zen 禪. Poussée à ce degré, la surabondance des index n'est guère moins fâcheuse que leur absence totale.

Le dictionnaire proprement dit est précédé d'une histoire abrégée du développement du bouddhisme au Japon et d'un grand nombre de tableaux synoptiques fort utiles : liste chronologique des « baptêmes bouddhiques » (*jukai* 受戒) des Empereurs, des Impératrices et des Princes impériaux ; chronologie, par ordre de date de leur mort (2), des personnages marquants du bouddhisme japonais ; succession des chefs de secte et de leurs principaux disciples ; succession des prêtres des principaux temples, etc.

CL. E. MAITRE

ŌWADA Tateki 大和田建樹. — *Nō no shiori* 能乃乘, « Guide du Nō ». Tôkyō, Hakubun-kwan 博文館, 1903-1904. 6 vol. 2 y. 20.

M. Ōwada s'est fait une spécialité de l'étude des drames lyriques du Japon, ou *Nō* 能. Ces drames lyriques, malgré leur beauté littéraire, avaient été jusqu'à nos jours fort négligés

(1) *Ib.*, *ib.*, p. 354.

(2) D'après l'ère japonaise qui commence à l'avènement de Jimmu Tennō (660 av. J. C.). Il suffit donc de retrancher 660 du chiffre indiqué pour obtenir l'année de l'ère chrétienne. Cette « ère japonaise » est une invention assez récente : mais son usage paraît se répandre de plus en plus, les Japonais ayant compris l'inconvenance de leur chronologie par *nengō*, et se refusant d'autre part à adopter l'ère chrétienne.

par les érudits japonais. Sous les Tokugawa, les éditions s'étaient multipliées, chaque école tenant à avoir la sienne (1), mais le seul travail vraiment important dont les Nô eussent été l'objet à cette époque était le *Yôkyoku shûyôshô* 謡曲拾葉抄 (2), grand commentaire dû à Inui Teijo 犬井貞恕 et au prêtre Enan 惠南, et qui reste, encore aujourd'hui, fondamental. Ce n'est pas qu'après la grande vogue dont ils avaient joui sous Hideyoshi, la popularité des Nô eût subi une éclipse : tout au contraire, ils furent patronnés par les shôguns Tokugawa et les grands daimyôs avec une libéralité qui ne se démentit jamais. Il semble plutôt que leur inspiration toute bouddhique, et aussi le caractère mixte de leur langue, qui contient une assez forte proportion de mots chinois, aient rebuté les anciens *wagakusha*, puristes rigoureux et adeptes fervents et exclusifs du culte national. Au commencement de Meiji, la dépossession du shôgun et des daimyôs, dont les largesses seules permettaient aux écoles d'acteurs de subsister, menaça sérieusement l'existence même du Nô ; les acteurs, privés de ressources, furent dispersés aux quatre coins du Japon. Heureusement un public nouveau s'est constitué peu à peu ; à Tôkyô seulement, il y a aujourd'hui quatre scènes où se donnent des représentations régulières ; l'avenir paraît assuré. En même temps on s'est mis enfin à l'étude des drames lyriques. M. Suzuki Chôkô 鈴木暢幸 a publié dans la revue *Kokugaku-in zasshi* 國學院雜誌 plusieurs commentaires de Nô. Une revue mensuelle entièrement consacrée au Nô, le *Nôgaku* 能學, que dirige M. Ikeuchi Shinka 池内信嘉, paraît régulièrement depuis juillet 1902. Mais l'homme qui a le plus fait jusqu'ici pour renouveler l'étude du Nô est sans contredit M. Ôwada.

La liste de ses publications est déjà longue. Je me bornerai à mentionner les deux plus importantes : *Utai to Nô* 謡と能 (1900), un recueil d'études un peu disparates, mais pleines d'utiles renseignements, et surtout le *Yôkyoku tsûkai* 謡曲通解 (3), qui est une édition complète, avec commentaire perpétuel, des Nô classiques (il y en a en tout 244). Cette édition est particulièrement précieuse pour les japonologues européens : car, imprimée en caractères mobiles, elle a enfin mis à notre portée des textes qui avaient toujours été imprimés par les procédés de la xylographie et avec les formes les plus capricieuses et les plus inaccessibles de cursives (4). Le dernier livre de M. Ôwada, le *Nô no shiori*, est non moins utile et constitue même une tentative tout à fait nouvelle.

Les textes imprimés de Nô ne contiennent jamais d'indications scéniques : or on sait que dans le Nô le jeu, les attitudes et tous les mouvements des acteurs sont réglés par la tradition avec une précision minutieuse ; on sait de plus que la danse — entendue au sens le plus large du mot — y tient une très grande place, soit qu'elle accompagne les chants du chœur, soit qu'elle s'intercale entre deux parties chantées. Il faut même dire que certains chants ne font que commenter les attitudes ou les gestes mimiques de l'acteur et perdent pour nous, si nous n'avons aucun moyen d'imaginer ces jeux de scène, le meilleur de leur signification. De plus les textes imprimés ne donnent jamais la description des costumes et des décors. Enfin, — particularité plus curieuse, — ils omettent systématiquement le rôle d'un personnage qui existe dans presque tous les Nô : le « comique » ou *kyôgen* 狂言 (5). Quelquefois — et c'est le cas lorsque le personnage principal (*shite*) apparaît successivement sous deux formes

(1) Les cinq écoles ou familles d'acteurs qui s'étaient successivement détachées du tronc commun se sont transmis des textes qui présentent des variantes parfois considérables.

(2) 20 volumes. Préface datée de l'année 1741.

(3) 1896 ; 9 livres, réunis en un fort volume dans l'édition de forme européenne.

(4) On peut regretter cependant que M. Ôwada n'ait pas reproduit les curieuses notations musicales qui accompagnent le texte dans toutes les éditions xylographiques.

(5) « Paroles folles ». Cette expression désigne aussi les farces que l'on joue entre les Nô, et dont les acteurs sont les mêmes que ceux qui représentent le *kyôgen* dans les Nô.

différentes, — le *kyôgen* n'a qu'un rôle de remplissage et n'occupe la scène que pour permettre au *shite* de changer de costume (1) : mais d'autres fois il est réellement mêlé à l'action et donne la réplique aux autres personnages. Dans le premier cas, ses monologues sont entièrement omis et son intervention n'est même pas mentionnée ; dans le second cas, ses répliques sont ou complètement omises ou considérablement abrégées. C'est sans doute la cause pour laquelle l'existence, — pourtant régulière, — de ce personnage paraît avoir échappé jusqu'ici aux auteurs européens qui se sont occupés du Nô. — Le *Nô no shiori* a précisément pour objet de combler cette double lacune. M. Ôwada y décrit tour à tour 91 Nôs, choisis parmi les plus célèbres, en donnant la description exacte et minutieuse des costumes, des décors et des jeux de scène, et en intercalant dans le récit le texte des rôles de *Kyôgen*. Un pareil travail complète heureusement les commentaires purement littéraires du *Yôkyoku tsûkai*. Il est enrichi d'illustrations fort exactes, mais auxquelles il manque, pour donner une idée précise de ces représentations à la fois si simples et si somptueuses, d'être coloriées.

L'Introduction (t. 1, pp. 1-62) est purement technique, pour ne pas dire terminologique : elle est consacrée en effet à la nomenclature, fort compliquée, de tous les éléments du Nô : les espèces de Nôs et l'ordre de leur représentation ; les rôles ; l'orchestre et le chœur ; la scène et le pont d'accès ; les gestes mimiques et les attitudes ; les différentes sortes de musique ; les danses ; le rideau de fond ; les masques ; les coiffures et les costumes ; les décors et les objets d'ornement personnels ; les variantes de jeu (*kae no kata* 替の形) ; les représentations simplifiées et sans décor (*hayashi* 雑子 et *shimai* 仕舞).

Cl. E. MAITRE

Généralités et divers

Col. Sir Henry YULE. — *The Book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the kingdoms and marvels of the East*. 3^e éd., revue par Henri CORDIER, avec une biographie de Sir H. Yule par sa fille Amy Frances Yule. Londres, Murray, 1903, 2 vol. in-8°, CII + 144 + 462 pp. et XXII + 662 pp., ill.. 63 sh.

Épuisée depuis longtemps, la deuxième édition (1875) de l'admirable *Marco Polo* de Yule atteignait d'occasion des prix inabordables à la moyenne des travailleurs. La maison Murray songea à entreprendre une nouvelle édition. Il était à craindre que, tenant pour non avvenu le travail scientifique des vingt-cinq dernières années, on se bornât à une simple réimpression, ainsi qu'on l'a fait maladroitement en Chine par les *Notes on Chinese literature* de Wylie. Miss Yule estima à juste titre que cette solution n'était pas digne du savant si probe que fut son père. Une révision fut décidée. Il fallait, tout en respectant dans la plus large mesure l'œuvre primitive, retrancher ce que les recherches ultérieures avaient rendu caduc, indiquer aussi les solutions nouvelles qu'elles avaient apportées. On s'adressa à celui que sa vieille amitié pour Yule et sa riche information des choses d'Asie désignaient entre tous pour mener à bien ce travail ; le monument élevé par le savant anglais à la gloire du voyageur vénitien ne pouvait pas perdre à être remis à neuf par M. H. Cordier.

(1) De là son nom alternatif de *ai* 間, « intervalle » ou « intermède »

En tête de cette nouvelle édition, Miss Yule a mis une biographie de son père. Je ne veux pas retracer à ce propos la belle carrière scientifique de Yule (1^{er} mai 1820 — 30 décembre 1889), mais ici en Indochine on se rappellera qu'il fut un des premiers à apprécier les grands résultats du voyage de Doudart de Lagrée et Francis Garnier : en 1869, il obtint pour le chef survivant de l'expédition du Mékong l'une des médailles d'or de la Royal Geographical Society. Garnier ne cessa pas depuis lors d'être en correspondance avec Yule, et une des dernières lettres qu'on ait de lui, datée du 4 décembre 1873 (il fut tué le 21), annonce au géographe anglais la prise de Hanoi (1). Seize ans plus tard, l'Institut de France élisait Yule au nombre de ses correspondants. Yule, très malade, reçut la nouvelle à Palerme le 27 décembre 1889, et envoya un télégramme de remerciements se terminant par ces mots : « Moriturus vos, Illustrissimi Domini, saluto. » Il expira le 30 décembre.

En dehors de la biographie de Yule, les additions au plan primitif dans cette nouvelle édition consistent en une bibliographie des travaux de Yule, et surtout une bibliographie des manuscrits et éditions de Marco Polo (2) dressée par M. Cordier avec le soin et la compétence qui mettent ses travaux de ce genre hors de pair (3).

Il ne saurait s'agir de passer en revue tout ce que M. Cordier a ajouté à l'ancien commentaire de Yule ; qu'il suffise de dire que l'éditeur s'est tenu d'une façon générale admirablement au courant des travaux scientifiques les plus récents. L'exécution matérielle de livre fait honneur à la maison Murray. On pourrait tout au plus souhaiter qu'on eût remplacé quelques gravures sur bois par des reproductions plus claires et plus véridiques (4), et surtout qu'un itinéraire général guidât un peu le lecteur.

Les questions soulevées par le livre de Marco Polo sont si nombreuses que chacun dans son domaine spécial ne peut manquer d'avoir quelques observations à formuler ; voici celles que je crois devoir soumettre à M. Cordier :

T. I, p. 21 et p. 422. — Il n'est pas douteux que Pauthier s'est trompé en cherchant Marco Polo dans le Po-lo nommé par l'*Histoire des Yuan* en 1277. Je n'insiste pas, faute de pouvoir ici traiter la question à fond ; les éléments en ont d'ailleurs été donnés par M. Parker dans la *China Review*, t. xxv, pp. 193-194, et dans l'*Asiatic Quarterly Review* de janv. 1904 (pp. 128-131) ; on peut y joindre encore les passages de la biographie de Han Lin-eul dans le *Ming che*, k. 122, p. 3.

P. 28. — « Of the Khitán but one inscription was known, and no key. » En réalité un ouvrage chinois nous a tout juste conservé cinq caractères k'i-tan, en y joignant d'ailleurs leur traduction chinoise.

(1) Cette lettre a été publiée par Yule dans l'article nécrologique de Francis Garnier qu'il écrivit pour les *Ocean Highways* de mars 1874 ; elle est reproduite dans l'*Histoire de l'Intervention française au Tong-king* de Romanet du Caillaud (pp. 356-357).

(2) Une liste des manuscrits de Marco Polo avait été incorporée par Yule à la première édition de son ouvrage, mais supprimée dans la seconde ; M. Cordier l'a reprise ici et complétée. La bibliographie de Marco Polo avait déjà été donnée en grande partie par M. Cordier dans son *Centenaire de Marco Polo*, Paris, 1896, in-8°.

(3) M. Maître a envoyé du Japon à notre bibliothèque une édition de Marco Polo qui paraît avoir échappé aux recherches de M. Cordier. C'est une contrefaçon, par procédés mécaniques, de la 2^e édition de Yule ; l'exécution matérielle laisse à désirer. La maison qui s'est livrée à cet acte de piraterie littéraire est la 共益商社 « Kyoyekishosha » ; le prix des deux volumes, parus en 1900, est de 8 yen.

(4) Ainsi au t. I, p. 376, la figure indiquée comme la « Porte sud de la cité impériale à Pékin » semble être un mauvais dessin de Ts'ien-men, la porte sud de la ville tartare.

P. 370. — En interprétant King-chan, un des noms de la « Montagne de charbon » à Pékin, par « Court Mountain », Yule semble avoir suivi un auteur qui écrivait 京山 King-chan; je n'ai jamais vu le nom écrit autrement que 景山 King-chan, et c'est aussi l'orthographe de Bretschneider dans ses *Recherches archéologiques et historiques sur Pékin et ses environs* (trad. française, p. 62). Le nom de « Wan-su-Shan » était dans la 2^e édition de Yule une évidente faute d'impression pour « Wan-sui-Shan » (dans notre orthographe Wan-souei-chian), et il eût été bon de ne pas la reproduire.

P. 408. — Je n'ai pas les *Mediæval Researches* de Bretschneider, mais, dans « in chapter 101. *Djan-ch'i, of the Yuen-shi* », « Djan-ch'i » me semble une inexplicable faute de copie pour 兵志 *Ping tche*.

P. 412. — « Having traversed the Kiu Yung Kwan (or Nankau) Pass, where stands the great Mongol archway... » Est-il exact qu'on emploie indifféremment les noms de Kiu-yong-kouan et de Nan-k'euou ? Le village de Kiu-yong-kouan est distinct du village de Nan-k'euou, et je ne crois pas que le nom de Kiu-yong-kouan s'applique à l'ensemble du défilé.

P. 427. — « But the relation of gold and silver in civilized Asia was then as 10 to 1 (1), not, as with us now, more than 15 to 1. » Il eût été bon de rappeler ici que la note de Yule remonte à 1875; voilà un certain nombre d'années que la valeur de l'or est plus de 30 fois plus grande que celle de l'argent. Surtout on eût aimé à ce qu'il fût dit sur quels fondements sérieux repose pour la Chine la proportion de 10 à 1 pour l'époque mongole. Dans un autre passage (II, 95), Yule dit que ce rapport dut continuer à être celui de l'argent à l'or en Chine jusqu'à la fin du XVII^e siècle, s'il faut en croire le P. Le Comte. M. Cordier ne fait pas d'observation. Je rappelle cependant ce passage des *Notions techniques sur la propriété en Chine* du P. Hoang (p. 43) : « L'or valait quatre fois son poids d'argent au commencement de la dynastie Ming (1375), sept ou huit fois sous l'empereur Wan-li de la même dynastie (1574), et dix fois à la fin de la dynastie (1635); plus de dix fois sous K'ang-hi de la dynastie actuelle; plus de vingt fois sous le règne de K'ien-long; dix-huit fois au milieu du règne de Tao-kouang (1840). » [Les années indiquées entre parenthèses ne sont pas, par exemple, la première ou la dernière année des Ming; elles doivent être celles pour lesquelles le P. Hoang a pu faire les calculs.]

P. 432. — Cette question des *cheng* et *tch'eng-siang* est loin d'être élucidée; il faudra pour la résoudre étudier de plus près les chapitres du *Yuan che* sur l'organisation administrative de l'Empire. Dans le passage du *Messalik oul Abçar* que M. Cordier cite d'après le livre du *Centenaire de l'École des Langues orientales vivantes* (p. 19), « Lang Tchang » était une faute d'impression qu'il fallait corriger en 郎中 *lang-tchong*.

T. II, p. 14. — « *Baligh* is indeed properly Mongol. » Je crois que *balik*, au sens de « ville », est au contraire propre au turc oriental.

P. 16. — « K'i-pin (identified with Cophene, part of modern Afghanistan). » M. Cordier a emprunté le passage où se trouve cette phrase aux *Notes and Queries* de 1869. Mais on est d'accord aujourd'hui pour voir dans le Ki-pin d'abord le Cachemire, puis, à partir sans doute de la seconde moitié du VII^e siècle, le Kapiça.

P. 27. — Pour le nom de Khumdan, cf. la forme Kumudana fournie par un vocabulaire sanscrit-chinois retrouvé au Japon (Max Müller, *Buddhist texts from Japan*, dans *Anecdota Oxoniensiu*, Aryan Series, t. I, part 1, p. 9), et le Khoumdan ou Khoumadan de Théophyllacte (voir Tomaschek, dans *W. Z. K. M.*, t. III, p. 105; Marquart, *Erānsahr*, pp. 316-317; *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge*, pp. 89-90). Qu'est-ce que « kang (king) dang » ?

(1) La nouvelle édition, comme celle de 1875, renvoie à ce sujet à la note 4 du ch. I; mais c'était une faute d'impression de l'édition de 1875; au lieu de I, il faut L.

P. 29. — « The vocabulary *Hwei Hwei* (Mahomedan) of the College of Interpreters at Peking transcribes King chao from the Persian Kin-chang, a name it gives to the Shen-si province..... Ken-jan comes from Kin-chang = King-tchao = Si-ngan-fu. » Cette note de M. Cordier n'est pas exacte. Sous les Song, puis sous les Mongols jusqu'en 1277, Si-ngan-fou fut appelé 京兆府 King-tchao-fou. Le vocabulaire *houei-houei* ne transcrit pas « King-tchao du persan Kin-tchang », mais, comme les Persans appelaient alors Si-ngan-fou Kindjanfou (le Kenjanfu de Marco Polo), cette forme *persane* est à son tour transcrite phonétiquement en chinois 金張夫 Kin-tchang-fou, sans que les caractères choisis jouent là aucun rôle sémantique ; Kin-tchang-fou n'existe pas dans la géographie chinoise. Quant à l'origine de la forme persane, il est possible, mais non pas sûr, que ce soit King-tchao-fou. La forme « Quen-zan-fu », qu'un écolier chinois du Chàn-si fournit à M. von Richthofen comme le nom de Si-ngan-fou au temps des Yuan, doit avoir été fautive ment recueillie. Il me paraît impossible qu'un Chinois d'une province quelconque prononce *zan* le caractère 兆 *tchao*.

P. 29, note. — L'orthographe *mubupa* a sans doute été amenée par l'étymologie *mobed*, mais elle est fautive ; il faut *Muhupa* (dans notre transcription *mou-hou-pa*).

P. 70. — « Devéria (*Front.*, p. 146 note) says that Kim ch'ang is the ancient territory of Kiung-tu which, under the Han Dynasty (1), fell into the hands of the Tibetans..... ; it is the Caidu of Marco Polo..... Devéria quotes from the *Yuen-shi-lei-pien* the following passage relating to the year 1284 : « The twelve tribes of the Barbarians to the south-west of Kien-tou and *Kin-chi* submitted ; Kien-tou was administered by Mien (Burma) ; Kien-tou submitted because the Kingdom of Mien has been vanquished ». Kien-tou is the *Chien t'ou* of Baber, the Caidu of Marco Polo. » Ces identifications ne laissent pas d'être à priori bien surprenantes, puisque Caidu ou Kiong-tou ou la vallée de Kien-tch'ang est au Sseu-tch'ouan ; il faudrait donc admettre qu'au XIII^e siècle la Birmanie dominait jusqu'au Sseu-tch'ouan, et, à la p. 108, M. Cordier ne recule pas devant cette conclusion, sans expliquer toutefois comment la Birmanie enjambait le royaume de Ta-li au Yunnan. En vérité, est que 印都 Kiang-tou (Caidu) est bien au Sseu-tch'ouan, mais la seconde citation de Devéria se rapporte au 建都 Kien-tou (cf. *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 42 v°), qui était du côté de la Birmanie et n'a rien de commun avec Kiong-tou, pas plus d'ailleurs qu'avec l'hypothétique 尖頭 Tsien-t'ou de Baber.

Pp. 79-80. — Pour la prise de Ta-li par les Mongols et pour l'identification du royaume de Pong au Nan-tchao, cf. *supra*, pp. 153, n. 2, et 159, n. 6.

P. 92. — Yule parle de la couvade chez les « Langszi », aborigènes du *tcheou* de Weining, au Kouei-tcheou. M. Cordier reproduit à ce sujet une note de M. Parker disant que les « Langszi du colonel Yule sont évidemment les *Szilang*, l'un des six *tchao*, mais dont le nom est retourné. » M. Parker a parfaitement tort. Le *tchao* de Che-lang, qui fut annexé par le Nan-tchao au VIII^e siècle, se trouvait dans la partie occidentale du Yunnan et non au Kouei-tcheou ; nous n'avons d'ailleurs que fort peu de renseignements à son sujet. Quant à la source où Yule a puisé, c'est simplement les *Sketches of the Meau-tsze* traduits par Bridgman dans le *Chinese Repository* ; le rapprochement avait d'ailleurs déjà été fait par Pauthier (*Le Livre de Marco Polo*, p. 399).

Pp. 91-95. — La couvade est attestée pour les 獠 Lao du Sud de la Chine par le texte suivant du 異物志 *Yi wou tche* de 房千里 Fang Ts'ien-li, qui date au moins de l'époque des T'ang (2) : « Quand une femme des Lao a un enfant, elle sort immédiatement. Le mari se

(1) Ceci est une inadvertance de copie : Devéria (*Frontière sino-annamite*, p. 146 note) donne correctement T'ang et non Han.

(2) Sur l'ouvrage de Fang Ts'ien-li, cf. *supra*, p. 277, n. 2. Le passage en question nous a été conservé par Ma Touan-lin (*Wen hien t'ong Kao*, k. 328, p. 28 v°). D' Hervey de Saint Denys (*Ethnographie, Méridionaux*, p. 120) en a donné une traduction sûrement inexacte dans la première partie.

couche épuisé, comme une femme qui allaite (1). S'il ne prend pas garde, il tombe malade. La femme n'a aucun mal. »

P. 99. — Mien-tsong est sûrement fautif, et doit probablement être corrigé en 緬中 Mien-tchong, attesté surtout à l'époque des Ming.

Pp. 123-124. — La question de Coloman ou Toloman reste ouverte. Mais il n'est pas possible de voir dans Lou-lou ou Lo-lo, comme le propose Yule, une forme tardive de Ko-lo ; Lou-lou se trouve dès l'époque des T'ang (cf. *supra*, p. 137). Quant aux T'ou-la-man de Devéria, peut-être la solution est-elle bonne, mais la référence au *Yuan che lei pien* est fausse, et je n'ai pas retrouvé le passage.

P. 270. — C'est une notion acquise à la science depuis longtemps que le Champa au temps de Marco Polo était situé sur la côte d'Annam. Les observations de M. Barth se rapportaient au Champa des VIII^e et IX^e siècles. Pour le Fou-nan, j'ai dit dans le *Bulletin* quelles étaient mes opinions ; ce ne sont pas celles de Yule. Schlegel n'a jamais placé le Champa sur la péninsule malaise, ni même n'a dit que le Chō-p'o fût le Champa.

P. 282. — Dans le nom de Si-li-jou-eul-sou-la, il faut lire 𑖀 pa au lieu de 𑖀 jou et restituer Si-li-pa-eul-sou-la en Siri Paramisura (Cī Parameçvara).

P. 357. — Tout le paragraphe sur Gondophares était à remanier. Les lectures de Dowson et de Cunningham ont été rectifiées par M. Senart dans le *Journal asiatique* de 1890 (févr.-mars 1890, pp. 119 ss.). La date de Gondophares a été discutée plus récemment par MM. Marquart (*Z. D. M. G.*, XLIX, 636), Sylvain Lévi (*J. A.*, janv.-févr. 1897, pp. 36 ss.) ; voir aussi W. R. Phillips, *The connection of St Thomas the Apostle with India* dans l'*Indian Antiquary* de janvier et d'avril 1903.

P. 421. — L' « Encyclopédie japonaise » ne fait que reproduire sur le *ruth* des renseignements qu'on trouve à ma connaissance pour la première fois dans le *Ling wai tai ta* (cf. Tsuboi Kumazo, dans *Actes du 12^e Congr. intern. des Orient.*, Rome, 1899, t. II, p. 120), d'où ils ont passé dans le *Tchou fan tche* de Tchao Jou-koua (cf. Hirth, *Die Laender des Islam*, dans *T'oung pao*, t. VIII, Appendice, p. 54) (2).

Le livre de Marco Polo sera encore pendant longtemps un fructueux champ d'études. Il est bon que de temps en temps quelqu'un se charge de réunir le résultat de ses propres recherches et de celles des autres. On ne saurait trop remercier M. Cordier d'avoir rendu à nos études ce nouve au service, et on doit admirer l'aisance avec laquelle il a inséré ces deux volumineux in-octavos entre son *Histoire des Relations de la Chine avec les puissances occidentales* et la nouvelle édition de sa *Bibliotheca Sinica*.

P. PELLIOU

Notes bibliographiques

— L' *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* de notre collaborateur, le commandant Lunet de Lajonquière, a été l'objet, dans le *Muséon* (Nouvelle série, vol. V, n^o 2, pp. 219-225), d'un compte rendu de M. l'abbé A.-M. Boyer, qui apporte chemin faisant à deux

(1) Je pense qu'il faut entendre : « comme une femme qui vient d'être mère ».

(2) Les épreuves ont été très soigneusement corrigées ; voici toutefois quelques fautes d'impression qui, portant sur des noms propres ou des chiffres, pourraient être une cause d'erreur ou de gêne : T. II, p. 271, l. 12 : au lieu de p. 397, lire p. 537 ; — p. 283, l. 23 : au lieu de Magapatana, lire Nagapatana ; — p. 303, l. 23 : au lieu de Tu-yen, lire Tu-yeu ; — p. 595, sur l'itinéraire, au lieu de Votkan, lire Yotkan.

problèmes jusqu'ici assez obscurs. — l'origine de la nef des temples cambodgiens et la cause des mutilations subies par les monuments brahmaniques —, des solutions ingénieuses et nouvelles.

« Quelles que soient les étapes que l'art ait parcourues de l'Inde à cette région, quelles que soient aussi les modifications particulières, dues aux influences locales, qu'il y ait pu, en dernier lieu, subir, on doit s'attendre à retrouver dans les édifices en question des traits communs avec les temples de la contrée qui implanta au pays où ils furent construits sa religion et sa culture. Et, de fait, à l'état développé, pris dans sa substance, un temple cambodgien, tel que le montre l'auteur, avec son sanctuaire auquel s'ajoute un porche que précède à son tour une nef à colonnes, nous représente assez bien le temple hindou : le sanctuaire est le garbhagrha de l'Inde, le porche équivaut à l'antarāla, la nef au maṇḍapa. Certains procédés de construction semblent, aussi, communs aux deux pays. Les dômes des maṇḍapa s'élèvent par encorbellement, comme les voûtes cambodgiennes. Les pieds-droits cambodgiens, ainsi que l'a constaté M. L. de L., ceux du moins construits en briques, sont triples ; ils comprennent, en effet, le plein du mur et deux parements, l'un extérieur, l'autre intérieur, lesquels reçoivent les sculptures : on trouve dans les sanctuaires de l'Inde des pieds-droits doubles, où le mur extérieur reçoit seul les motifs d'ornementation. Je n'insiste pas sur ces derniers détails : je reviens, par contre, sur ce que je disais tout à l'heure de l'analogie, quant à la disposition d'ensemble, des temples cambodgiens et hindous. Elle me semble, en effet, indiquer la réponse à une question que pose l'auteur au sujet des dharmasabhās.

« La dharmasabhā nous est présentée, dans les écrits buddhiques, comme la salle de réunion où s'assemblaient les moines pour conférer de matières religieuses : dans la dharmasabhā le Buddha vint bien souvent s'asseoir sur le « siège ornémenté de la Loi », il y instruisait ses disciples, et des profanes même étaient admis à y entendre sa parole. A l'occasion d'une remarque faite par M. Barth sur l'inexistence au Cambodge de tout vestige de la dharmasabhā, l'auteur ouvre la question de savoir si elle ne serait pas précisément représentée par la nef des temples qu'il décrit. Je crois qu'à répondre par une affirmative générale on s'exposerait à l'erreur. La plupart des temples cambodgiens nous apparaissent brahmaniques. La nef n'est autre chose que le maṇḍapa. C'est là que le peuple prenait place. On y faisait les actes du culte qui n'ont pas lieu dans les sanctuaires : lectures, danses, et le reste. Que dans des temples buddhiques construits sur le modèle des temples brahmaniques, ou dans ces derniers adaptés au buddhisme, la nef, en dehors de sa destination de local pour le peuple et pour certains actes du culte, ait pu servir encore de dharmasabhā, je le veux bien : mais rien n'indique cet usage, et en tout cas il ne fut ni le seul, ni le principal, ni celui en vue duquel il semble qu'on l'ait érigée.

« Brahmanisme et culte, à degré inégal il est vrai, des trois divinités du groupe trimūrti, buddhisme mahāyāniste s'implantèrent, avec l'immigration hindoue, au Cambodge. Le buddhisme du petit véhicule ne semble y avoir fait de progrès sérieux que plus tard, dans la dernière partie de notre moyen âge, mais son progrès fut alors tel qu'il s'est entièrement substitué aux religions venues de l'Inde qui prospérèrent avant lui. Entre ces cultes se produisit-il jamais quelque conflit violent ? Adoptant une opinion dont déjà, il y a une vingtaine d'années, Moura se faisait l'écho dans le *Royaume du Cambodge*, M. L. de L., tout en déclarant le fait peu conforme aux doctrines du buddhisme, met au compte de celui-ci certaines mutilations subies par les monuments brahmaniques : une réaction religieuse, pense-t-il, causa ce vandalisme. Le fait de mutilation intentionnelle est indiscutable. A Praḥ Theat Praḥ Srei, une figure de divinité est enlevée au ciseau (p. 150). Une autre, à Chōng Ang (p. 140). A Praḥ Khan, plus de deux cents (p. 243). A Prasat Pram, dans beaucoup de sculptures « les divinités brahmaniques ont été enlevées au ciseau, toute la partie décorative ayant été respectée » (p. 326). A Phnom Praḥ Bat, le personnage central d'un linteau décoratif « a été retouché et transformé en Buddha ; en outre, le côté droit du panneau a été profondément fouillé pour enlever les images des divinités brahmaniques qui y étaient représentées, et on a sculpté à

leur place des ornements en feuillages » (p. 125). Un peu partout, mutilation des statues brahmaniques. La volonté de détruire est manifeste : quelle fut la part du buddhisme dans tout cela ?

« Ce n'est pas, je pense, au buddhisme mahâyâniste qu'il serait juste d'attribuer une action violente contre les autres croyances hindoues. Le mahâyânisme, en effet, tendait bien plutôt de lui-même à se fondre dans leur masse ; et d'autre part, encore que les inscriptions nous le montrent plus favorisé parfois de telle haute protection, il n'y apparaît pas que les cultes différents aient eu à se plaindre de quoi qui ressemblât à une persécution. Et s'il arrive aussi qu'elles nous parlent de lînga brisé par un général en révolte, Kamvau, rien ne nous dit que le buddhisme ait pris la moindre part à l'aventure. Le mahâyânisme me paraît donc ici hors de cause : eût-il à sa charge un fait tel que celui signalé plus haut à Phnom Prâh Bat. Car un monument d'abord destiné à une divinité hindoue pouvait fort bien être attribué au buddhisme, et même, pour affirmer le caractère de la destination nouvelle, certains motifs de décoration pouvaient être effacés et transformés, sans nulle révolution religieuse dans les sentiments de gens qui, honorant à la fois tel dieu et le Buddha, demeuraient libres de se porter davantage, suivant les circonstances, vers l'un, puis vers l'autre, sans pour cela rompre le moins du monde avec le premier.

• Il convient de distinguer, en effet, ce qui se peut justifier par une vue d'adaptation, comme dans le cas précité, ce qui ne semble relever que de la malveillance, comme dans le bris des statues ou le grattage visiblement inutile d'une sculpture. Que, pour en venir à lui, le buddhisme du petit véhicule ait adapté, cela va de soi. Mais à lui aussi j'hésiterais beaucoup à attribuer des dégradations sectaires. Ce n'est certes pas le soin qu'il s'est actuellement donné de recueillir et d'abriter les vieux restes des statues brahmaniques qui peut nous faire soupçonner un pareil vandalisme, ni, pour nous contenter d'exemples pris dans l'ouvrage dont il s'agit, des indices d'une tolérance plus large encore tels que sont : le lînga au pied de la statue du Buddha dans la pagode moderne de Yeai Pou (p. 45), les deux autres conservés dans celle de Prasat Ampil Rolôm (p. 261), le linteau portant l'image de Çiva sur Nandin dans celle de Phnom Kong (p. 64), les divinités brahmaniques du *chedei I* de Prâh Theat Prâh Srei (p. 149), les statuettes brahmaniques mêlées aux buddhiques sur l'autel de la pagode de Chean Chum (p. 3). Et par ailleurs le buddhisme ne nous apparaît pas dans son histoire comme un destructeur sans merci des images du panthéon hindou. Si donc, étant donnée l'universalité du désastre des statues brahmaniques, il fallait à cet effet général une cause qui le fût également, c'est autre part que je voudrais la chercher. N'y aurait-il pas lieu de songer à une secte dont le fanatisme est assez avéré, à ceux qui, notamment dans l'Inde, ont tant honoré Allah par le saccage au nom de son prophète ? Dans le cours du dix-septième siècle un prince musulman régna nombre d'années au Cambodge ; n'est-ce pas à son règne que revient la responsabilité de cette ruine ? Il est vrai que, dans ce cas, les statues buddhiques ne furent pas être épargnées : mais celles-ci avaient encore des fidèles pour les préserver ou tout au moins les rétablir : et s'il faut cependant des images mises en pièces, nous savons, l'auteur lui-même en cite des exemples, qu'il se trouve au Cambodge plus d'un buddha brisé. »

L'hypothèse est séduisante. Remarquons pourtant qu'on trouve des traces de mutilations pareilles dans les monuments du Champa, où jamais prince musulman n'a régné. Il est vrai que les Annamites ont pu faire ici, dans l'excitation des guerres, ce que les musulmans ont fait au Cambodge, par fanatisme religieux.

— La « Pyi Gyi Mundyne Press » à Rangoon (25th Street, 1) a édité les commentaires suivants du Tipitaka :

Suttapitaka : *Silakkhandatthakathâ* (5 roupies), *Suttamahāvaggatthakathâ* (5 r.), *Paṭtheyyatthakathâ* (5 r.).

Vinayapitaka : *Parajikatthakathâ* (7 r.), *Pācittiyatthakathâ* (7 r.).

Abhidhammapitaka : *Aṭṭasālini* (6 r.), *Sammohavinodani* (7 r.), *Pañcappakuraṇa* (6 r.).

Des figures renvoient aux pages de l'édition du texte de la « Hanthawaddy Press ».

— M. K. Florenz, professeur à l'Université de Tôkyô et correspondant de l'École française d'Extrême-Orient, a commencé la publication de sa *Geschichte der japanischen Litteratur*, qui doit former le tome x de la collection *Die Litteraturen des Osten* (Leipzig, Amelang). Deux fascicules ont déjà paru, qui traitent de la période archaïque de la littérature japonaise. de l'introduction de la civilisation chinoise, du *Kojiki*, du *Manyôshû* et de la poésie classique. Nous reviendrons sur cet important ouvrage, quand il sera achevé. Exprimons seulement le vœu que dans l'index M. Florenz joigne les caractères aux noms propres japonais, ce qu'il n'a pas pu faire dans le corps même de l'ouvrage.

— La magnifique édition japonaise du *Tripitaka* chinois, dont la publication a commencé en 1902 (cf. *B. E. F. E.-O.*, t. II, pp. 348-350), continue à paraître avec une parfaite régularité, à raison d'une boîte de dix fascicules par mois. 29 boîtes sur 36 ont déjà paru. On espère que la publication sera terminée en avril ou en mai de l'année prochaine. Comme cette édition va ainsi devenir prochainement accessible aux travailleurs au même titre que l'édition de petit format publiée à Tôkyô il y a vingt-cinq ans, il serait désirable, pour éviter des confusions, de désigner désormais celle-ci, non plus sous le simple nom d'« édition japonaise », mais sous celui d'« édition de Tôkyô », et d'appeler « édition de Kyôto » celle qui paraît en ce moment.

— Nous avons signalé l'année dernière (*Bulletin*, t. III, p. 524) les principaux articles parus dans les nos 1 à 7 de la XIV^e année de la « *Revue historique* » du Japon, *Shigaku zasshi* 史學雜誌. La grande étude de MM. Kasuga Shigeyasu et Morita Minoru sur les projets formés par Date Masamune pour nouer des relations avec l'Europe est maintenant achevée (xiv, 8, 9, 10, 11, 12); elle a provoqué des remarques de M. Abe Hidesuke 阿部秀助 (xv, 1). Notons aussi l'achèvement des études de M. Hirade Kenjirô sur la *vendetta* japonaise (xiv, 9, 11, 12) et de M. Sakuragi Shô sur l'affaire de Shimonoseki (xiv, 8, 10, 11, 12; xv, 4, 5). Parmi les contributions récentes à la *Revue historique*, les plus intéressantes sont peut-être celles de M. Shiratori Kurakichi 白鳥庫吉: *Über den Wu-sun 烏孫-Stamm in Centralasien* (44 pp.; supplém. au t. xiv; en allemand); et « Sur les pays de *Ta-ts'in* 大秦 et *Fou-lin* 拂菻 », en japonais (xv, 4, 5). La Chine même a été l'objet de travaux moins importants: « Les caractères de la législation chinoise » par M. Asai Torao 浅井虎夫 (xiv, 8); « Le retour de Yao-fei 岳飛 » [est-il vrai qu'en 1140, après s'être avancé jusqu'à Tchou-sien-tchen 朱仙鎮, il rebroussa chemin avec son armée?], par M. Ichimura Sanjirô 市村瓊次郎 (xv, 2, 3); « Sur le *Yi tcheou chou* 逸周書 », par M. Hayashi Taisuke 林泰輔 (xv, 5), etc. M. Murakami Naojirô 村上直次郎, qui s'est fait une spécialité de l'histoire des premiers rapports du Japon avec l'Europe, leur a consacré deux curieuses monographies qui ont paru en supplément au t. xiv: la première reproduit 19 documents japonais (reçus, bordereaux, lettres) conservés au British Museum et à l'India Office; l'autre est un lexique des mots étrangers passés de façon plus ou moins durable dans la langue japonaise avant Meiji. Citons dans le même ordre d'idées un article de M. Abe Hidesuke sur « La politique commerciale de Ieyasu et le *Système mercantile* » (xiv, 11), un autre de M. Shiba Kentarô 柴謙太郎 sur « La politique extérieure de Ieyasu » (xv, 6), et particulièrement les curieuses recherches de M. Yamagata Shôzô 山縣昌臧 sur « Les études hollandaises au Japon à l'époque Tokugawa » (xv, 4, 5, 7). Parmi les autres articles consacrés à l'histoire du Japon, nous mentionnerons: « Le transfèrement de la capitale à Fukuhara 福原 » à l'époque de Kiyomori, par M. Ômori Kingorô 大森金五郎 (xiv, 9, 10) [remarques de M. Asai Torao, xv, 2]; « Les anciens jeux de cartes japonais », par M. Hotta Jirô 堀田次郎 (xiv, 11); « La grande dispute des moines de la secte Jôdo 淨土 et des moines de la secte de Nichiren 日蓮 » [qui eut lieu à Edo en Keichô 13 (1608) et se termina à la confusion des derniers], par M. Tsuji Zennosuke 辻善之助 (xv, 1, 2); « Sur un *Shumi-sen* 須彌山 (Mont Sumeru) de pierre trouvée à Asuka 飛鳥 (Yamato) » (xiv, 20) et « Sur *Haku-san* 博山 » [serait identique à *Shumi-sen*], par M. Shigeta Teiichi

重田定一 (xv, 2; xv, 3); « Sur le nom de Nara 寧樂 », par M. Kanazawa Shôzaburô
金澤庄三郎 (xiv, 11; objections de M. Motoda Shûzô 元田脩三, xv, 2; réplique
de M. Kanazawa, xv, 5); « Origine de la législation sur les prêtres bouddhiques et les nonnes
僧尼, » par M. Miura Shûkô 三浦周行 (xv, 4, 6); « Origine des mots *kôri* 郡
et *mura* 村 », par M. Nakata Kaoru 中田薫 (xv, 7), etc...

— La « Société historique » (*Shigakkwai* 史學會), qui édite la revue *Shigaku zasshi*,
a décidé de réimprimer les principaux articles parus jusqu'ici dans cette revue, en les
répartissant par sujets. L'ouvrage portera le titre de *Shigakkwai ronsô* 史學會論叢
et aura environ 8 volumes. Le premier a déjà paru. (Maison d'édition Fuzambô 富山房:
prix: 1 y. 30.)

— La guerre russo-japonaise a eu comme conséquence immédiate l'apparition au Japon d'un
nombre extraordinaire de revues spécialement consacrées à la guerre. En voici une liste qui
est sans doute loin d'être complète, surtout pour les revues paraissant ailleurs qu'à Tôkyô :

1° *Nichi-Ro sensô* 日露戦争, Gwaikô-jihô-sha 外文時報社 (1); 2° *Nichi-Ro
sensô jikki*... 實記, Hakubun-kwan 博文館; 3° *même titre*, Ikuei-sha 育英舎;
4° *même titre*, Niroku shimpô-sha 二六新報社; 5° *même titre*, Shinsei-sha 新聲社;
6° *Nichi-Ro sensô ki*... 記, Kinkô-dô 金港堂; 7° *Nichi-Ro sensô shôhō*... 詳報,
Heiji-zasshi-sha 兵事雜誌社; 8° *Nichi-Ro sempô*... 戰報 (2), Fuzambô 富山
房; 9° *Nichi-Ro senshi*... 戰誌, Kimbun-kwan 錦文館; 10° *Nichi-Ro dai sensô ki*...
大戦争記, Daigakkwan 大學館; 11° *Nichi-Ro kôsen roku*... 交戦録,
Shun'yô-dô 春陽堂; 12° *Nichi-Ro senki Yamato-damashii*... 戦記大和魂,
Butyô-dô; 13° *Ro-koku seitô ki* 露國征討記, Dai-Nihon jitsugyô gakkwai 大日本實
業學會; 14° *Ro-koku seibatsu sensô hôchi*... 征伐戦争報知, Ikusei-kwai
育成會; 15° *Asahi no hikari* 旭の光, Tôkyô-dô 東京堂; 16° *Sei-Ro sempô* 征露
戰報, Jitsugyô no Nihon-sha 實業之日本社; 17° *Seinen-kai Nichi-Ro gunki* 青年
界日露軍記, supplém. au *Seinen-kai*, pour les enfants, Kinkô-dô; 18° *Senji dai-busô
seiki* 戰事大武装成功, ancien *Seikô* transformé à l'occasion de la guerre, Seikô-
zasshi-sha 成功雜誌社; 19° *Shônen Nichi-Ro senki* 少年日露戰記, pour les
enfants, Ikubun-sha 育文舎; 20° *Tô-Ro senshi* 討露戰史, histoire de la guerre
publiée sous la direction du célèbre romancier Kôda Roban 幸田露伴 et paraissant à
dates irrégulières, Kokkô-sha 國光社. Les deux revues suivantes paraissent en anglais
et en japonais: 21° (*Eibun taiyaku*) *Nichi-Ro senki* (英文對譯) 日露戰記,
Yûraku-sha 有樂社; 22° *The War News*, (*Ei-wa taiyaku*) *sempô* (英和對譯) 戰報,
Sokumei-sha 則鳴社. La plupart des revues ci-dessus énumérées sont illustrées; mais
dans les suivantes l'illustration est l'essentiel: 23° *Nichi-Ro sensô* 日露戦争, Jiji-gwahô-
sha 時事書報社; 24° *Nichi-Ro sensô gwahô*... 畫報, Tôkyô gwahô-sha 東京畫
報社; 25° *même titre*, Seiei-sha 勢英舎; 26° *Nichi-Ro sensô shashinjô*... 寫真帖,
Kinkô-dô; 27° *Nichi-Ro sensô sashin gwahô*... 畫報; Hakubun-kwan; 28° *Nichi-Ro
sensô ebanashi*... 繪ばなし, pour enfants, Ôkura shoten 大倉書店; 29° *Gunji
gwahô* 軍事書報, Gunji gwahô-sha... 社; 30° *Gunkoku gwahô* 軍國畫報,
Fuzambô; 31° *Sei-Ro zue* 征露圖繪, supplém. au *Fûzoku gwahô* 風俗畫報,
Fûzoku gwahô-sha... 社; 32° *Senji gwahô* 戰時畫報 (il paraît aussi une édition en an-
glais sous le titre de *The Japanese Graphic*), supplém. au *Kinji gwahô* 近時畫報, Kinji-
gwahô-sha... 社. Les deux publications qui suivent, quoique d'un caractère un peu spécial,

(1) A moins d'indication contraire, le lieu de publication est Tôkyô.

(2) Dans le titre de cette revue, le caractère *Ro* 露, « Russie », est maliciusement
imprimé penché, comme s'il était prêt à se renverser.

doivent être ajoutées à la liste : 33° *Roshia seibatsu otogi-banashi* 露西亞征伐御伽噺, série de contes pour les enfants tirés de la guerre, Ryûbun-kwan 隆文館 ; 34° *Sensô shôsetsu* 戰爭小説, magazine de romans dont le fond est emprunté à la guerre. Ikubun-sha 郁文舎. Enfin une place doit être faite aussi aux revues rédigées en anglais : 35° *The Russo-Japanese War*, Kinkô-dô ; 36° *The Russo-Japan War*, Sonoya shoten 園屋書店 ; 37° *The Japan-Russia War*, Yokohama, Tanuma Publishing House ; 38° *War, Japan and Russia*, Kôbe Daily News Office ; 39° *Diary of the Russo-Japanese War*, Kôbe Chronicle Office.

CHRONIQUE

INDOCHINE

École française d'Extrême-Orient. — M. L. Finot, directeur de l'École française, qui sort du charge le 31 décembre 1904, s'est embarqué le 23 septembre à Haiphong, se rendant en mission au Siam et dans l'Inde, d'où il rejoindra directement la France. Il ne nous appartient pas de formuler ici une appréciation sur l'œuvre accomplie par M. Finot au cours des six années qu'il a passées dans la colonie : mais, au moment où il quitte définitivement cette institution dont il a été l'organisateur et le premier directeur, et où il laisse des regrets unanimes, il nous sera du moins permis de dire que, quoi que l'on pense de l'École française et quoi qu'elle vaille, tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle vaut, c'est à lui qu'elle le doit.

M. Cl. E. Maitre, membre de l'École française, a été chargé d'exercer, par intérim, les fonctions de directeur.

— Le commandant Lunet de Lajonquière, mis à la disposition de l'École française par arrêté du 20 juin 1904, a quitté le Tonkin en même temps que M. Finot. Il se rend au Siam pour dresser l'inventaire des monuments cambodgiens qui se trouvent dans les provinces annexées au Siam et compléter ainsi les résultats de l'exploration archéologique dont il avait été chargé antérieurement dans les provinces françaises.

— M. P. Pelliot, professeur à l'École française, en mission en France, représentera l'École au XIV^e Congrès international des Orientalistes, qui se tiendra à Alger en 1905, pendant les congés de Pâques.

Nous souhaitons vivement que l'Indochine française soit largement représentée à ce Congrès, sinon par des hommes, du moins par des travaux ; nous nous chargerons volontiers de faire remettre au Congrès par notre délégué ceux qu'on nous enverra. Rappelons que le droit d'inscription est fixé à 20 francs.

— M. H. Parmentier, architecte, membre de l'École française, chargé d'une mission archéologique à Java, est arrivé à Batavia le 16 juillet et en est reparti le 26 août pour la France, après avoir visité les principaux monuments de l'île. Nous publions plus loin sous la rubrique *Insulinde* des extraits de son rapport préliminaire sur les résultats de sa mission. M. Parmentier a reçu l'accueil le plus bienveillant de S. E. le Gouverneur des Indes néerlandaises, de la Société archéologique de Batavia et de tous les fonctionnaires et savants hollandais avec lesquels il est entré en rapports ; le Dr Brandes, en particulier, a eu l'obligeance de l'accompagner dans une partie de ses excursions.

M. Parmentier a été nommé, par arrêté en date du 5 octobre, chef du service archéologique de l'École française.

Bibliothèque. — L'École française a acquis une partie de la bibliothèque orientale de feu G. Dumoutier, et en particulier un certain nombre d'ouvrages annamites, imprimés ou manuscrits, d'une réelle importance. Quelques-uns de ces ouvrages, d'ordre historique ou géographique, n'avaient pas encore été signalés et feront l'objet d'une note additionnelle à la *Liste des sources annamites de l'histoire d'Annam*, de MM. Cadière et Pelliot, que nous publions dans le présent numéro.

— Le P. Souvignet, missionnaire à Phu-li, a fait don à la Bibliothèque de l'École du *Dictionarium unamitico-latinum* du P. Theurel (Ninh-phù, 1887).

— M. le lieutenant Pierlot nous a remis un vocabulaire du dialecte parlé par les Méos blancs du Pou Ké, du Pou Ko Bo et du Pou Sao (province laotienne du Tran-ninh).

Musée. — Les héritiers de M. Dumoutier nous ont remis une collection de monnaies de bronze annamites et chinoises.

Tonkin. — Le Conseil supérieur de l'Indo-Chine s'est réuni à Hanoi, du 25 au 29 août 1904. La session a été ouverte par un discours du Gouverneur général exposant les progrès réalisés par la colonie et ceux qu'on prépare pour l'avenir.

Le principal de ces progrès est celui des voies de communication. La construction des chemins de fer est partout activement poussée. Déjà la capitale du Tonkin est le centre d'un réseau important : outre les deux lignes de Haiphong et de la Porte de Chine, deux grandes amorces s'en détachent. L'une est celle de la ligne du Yunnan, que la colonie doit construire jusqu'à Laokay et livrer à la Compagnie des chemins de fer du Yunnan à la date du 1er avril 1905. Le premier tronçon, Hanoi-Yên-bay (82 kilomètres), est en exploitation ; la seconde partie des travaux est plus difficile : elle demande 7 à 8.000 hommes pour exécuter les 143 kilomètres restants ; néanmoins l'Administration a bon espoir d'arriver à la date fixée. La seconde ligne est le Grand Indochinois, qui doit relier le Tonkin à la Cochinchine par la côte. Elle est en exploitation jusqu'à Thanh-hoa et atteindra Vinh très prochainement. De Vinh à Quang-tri, on a seulement reconnu le tracé, qui est facile (300 kilomètres) ; — de Quang-tri à Hué, la ligne est à l'étude ; — de Hué à Tourane, les travaux se poursuivent en régie depuis un an et avancent normalement ; — de Tourane à Nhatrang, on n'a pu que reconnaître le terrain, qui est difficile ; entre Tourane et Binh-dinh, la voie devra s'éloigner de la côte pour éviter les terres inondées et serrera de près la chaîne ; le problème de la traversée du Varella vient d'être résolu par la découverte d'un passage facile près de la mer. La dernière partie de la ligne, Nhatrang à Saigon par Phantiet, a été attaquée à partir de Saigon : on n'en est encore qu'au 70^e kilomètre. L'embranchement du Lambiang ⁽¹⁾ partira décidément de Phanrang : la ligne (104 kilomètres de Phanrang à Dalat) traverse à 1.000 mètres d'altitude le plateau du Dan-him, qui paraît destiné à devenir le sanatorium des troupes de Cochinchine. Le projet de la ligne Mytho-Cantho est presque achevé : il comporte l'établissement d'un grand pont métallique sur le Mékhong.

Une des plus importantes questions à résoudre est celle de la pénétration dans la vallée du Mékhong. « Un bief navigable de 400 kilomètres, desservant des régions très fertiles et des marchés importants, est inutilisable pour le commerce à cause des rapides qui barrent le Mékhong entre le bief et la mer. Il est donc indispensable de lui donner un débouché. » Or le capitaine Billès a récemment découvert un col à 250 mètres d'altitude par lequel passera aisément une voie ferrée partant de Vinh et atteignant le Mékhong à la hauteur de Lakhon.

Une autre communication entre la côte et le Laos va être établie au moyen d'une route partant de Vinh et aboutissant au plateau du Tran-ninh : elle est ouverte sur 200 kilomètres jusqu'au pied de la chaîne.

Enfin l'œuvre de pénétration va être complétée au moyen de modifications territoriales destinées à faciliter l'œuvre administrative. Les pays moïs compris en latitude entre Faifo et Nhatrang seront détachés du Laos pour former deux commissariats relevant de l'Annam : celui du Nord, comprenant le hinterland du Quang-nam et du Quang-ngai, la haute vallée de la Sé-Sam et les vallées de ses affluents jusqu'aux points où les villages moïs font place aux villages

(1) L'orthographe officielle paraît être Lang-bian, mais elle est mauvaise : il est plus conforme à la fois aux habitudes françaises et à la prononciation locale d'écrire *Lambiang*.

laotiens ; celui du Sud comprenant la haute vallée du Song-Ba et la partie nord du Commissariat actuel du Darlak, dont la partie méridionale sera rattachée au Khanh-hoa et administrée par un délégué du résident de Nhatrang. La province d'Attopeu cesse d'exister ; en revanche le plateau des Bolovens formera désormais une province distincte.

Toutes ces modifications ont été approuvées par le Conseil supérieur. Il a de même admis en principe le rattachement au Cambodge de la province de Stung-tréng, sous réserve d'une enquête ayant pour objet de déterminer la partie de cette province habitée par des populations laotiennes qu'il y aurait avantage à laisser au Laos.

En revanche, le projet consistant à rattacher à la Cochinchine la vallée du Haut-Donnai n'a pas été admis : devant les prétentions de la Cochinchine et l'opposition du Résident supérieur en Annam, l'état actuel a été maintenu.

La question du développement des écoles françaises en Chine a particulièrement attiré l'attention du Gouverneur général. Partant de ce fait que le jeune Chinois sorti des écoles françaises ne saurait trouver une situation dans le commerce, où l'anglais est universellement employé, le Gouverneur général préconise la création d'écoles d'administration, de commerce, d'industrie, de médecine, qui ménagent à leurs élèves des débouchés certains. Il ajoute qu'il a profité du départ en congé de M. Pelliot, professeur de chinois à l'École française d'Extrême-Orient, pour le charger d'exposer ces vues en France.

Cette question de l'enseignement paraît d'ailleurs à l'ordre du jour en Indochine. Au Tonkin (cf. *infra*), on a créé une nouvelle organisation de l'enseignement public, dont l'administration se promet de brillants résultats : par une synthèse hardie, le Résident supérieur entend « soustraire entièrement le peuple annamite à l'action d'une civilisation si différente de la nôtre » (il s'agit de la civilisation chinoise), mais toutefois « sans froisser l'enseignement moral philosophique héréditaire des Annamites ». Le problème est assez ardu. Au Cambodge, le roi, par invitation supérieure, a créé à l'exemple de Charlemagne, une « École du Palais », dont l'Alcuin est M. Jacques Taupin. La Cochinchine a maintenant son École de médecine indigène, comme le Tonkin. Le Laboratoire bactériologique de Nhatrang a été rattaché à l'Institut Pasteur de Paris et celui de Saïgon le sera également dès l'achèvement de son installation. La Mission scientifique permanente d'Indochine, encore réduite à son directeur, M. le Prof. Bautan, commence à s'organiser.

Le Lieutenant-gouverneur de Cochinchine a présenté un projet de réorganisation de la commune annamite, dont la désagrégation rapide causait de graves inquiétudes à l'administration. Un arrêté conforme à ces propositions a été pris par le Gouverneur général.

Le Résident supérieur au Cambodge a fait connaître que le nouveau roi avait repris son ancien nom de « Sisowath » : il n'a pas expliqué pourquoi ce souverain préférerait *wath* à *vat*, qui est la véritable orthographe (1). Un annamitisant, à qui on demandait naguère pourquoi il écrivait *ly, my*, au lieu de *li, mi*, répondait que *ly* avait un plus joli aspect : l'orthographe adoptée par le roi du Cambodge doit s'inspirer de considérations du même genre.

(1) Puisque nous parlons de questions d'orthographe, signalons le cas curieux de Kouang-tchéou-wan, que toute l'administration indochinoise, à l'exception de l'administrateur du territoire, persiste à écrire Quang-tchéou-wan. On oublie qu'il existe un arrêté du 9 avril 1903 (*Journ. Off.*, 1903, p. 446), dont l'article 1^{er} porte : « La transcription française des noms du territoire de Kouang-tchéou-wan... est fixée ainsi qu'il suit : Territoire de Kouang-tchéou-wan... » Mais l'ancienne orthographe est si chère à certains que la table du *Journal Officiel* où a paru cet arrêté ne contient aucune rubrique *Kouang* ; et et c'est sous le mot *Quang* que le lecteur est renvoyé à l'arrêté qui prescrit d'écrire *Kouang*.

La population du Cambodge a été recensée : elle comprend 1.243.873 habitants, dont 24.143 bouzes, 8.709 novices et 319 nonnes, en tout 34.171 personnes engagées dans la vie religieuse.

Le budget de l'École française d'Extrême-Orient a été adopté sans observation. Le Conseil supérieur a seulement tenu à exprimer ses sincères sympathies aux familles de MM. Odend'hal et Carpeaux, morts victimes de leur dévouement à la science.

— La réorganisation de l'enseignement au Tonkin, préparée par une commission nommée le 8 octobre 1903, a été l'objet de cinq arrêtés rendus le 27 avril 1904 (*Journ. Off.*, 16 mai 1904, pp. 582-592).

Ces arrêtés prévoient deux catégories distinctes d'établissements d'instruction publique, les uns destinés aux Français, les autres aux Annamites ou « assimilés ».

Des premiers, nous avons peu de chose à dire. Si les ressources budgétaires le permettent, on établira une école primaire dans chaque chef-lieu de province, où il y aura au moins dix élèves en âge de scolarité ; le plan d'études est celui des écoles primaires de la métropole, complété par l'enseignement de la langue annamite. Dans les écoles de Hanoi et de Haiphong, on créera des cours complémentaires pour les élèves se destinant spécialement au commerce et à l'industrie. Enfin l'École municipale de Hanoi, qui passe sous le contrôle du Protectorat, prendra le titre de *Collège Paul Bert* ; on y enseignera les matières portées au programme des divisions A et B du premier cycle des Collèges et Lycées de France : c'est un embryon d'enseignement secondaire, qui du reste existait déjà sous un autre nom. Des examens auront lieu annuellement pour l'obtention du certificat d'études, du brevet élémentaire et du brevet supérieur : les programmes sont calqués sur ceux de la métropole.

Les écoles destinées aux indigènes qu'entretiendra le Protectorat sont de deux sortes : des écoles primaires, établies au chef-lieu de chaque province, et des écoles complémentaires à Hanoi et à Nam-dinh, dont l'accès sera obtenu par voie de concours. Les matières enseignées dans les écoles primaires sont : « l'instruction morale tirée des auteurs français et des livres chinois et annamites transcrits en *quòc-ngũ* ; la lecture et l'écriture ; l'arithmétique ; des notions de géométrie pratique et d'arpentage ; la comptabilité en partie simple ; la langue française ; la langue annamite ; les éléments de l'histoire générale, la géographie de l'Indochine ; des notions de géographie générale ; les éléments du dessin ; des notions sous forme de lectures sur les sciences naturelles et physiques, leurs principales applications à l'agriculture, à l'hygiène et aux arts industriels ; les caractères chinois. » Nous voyons mal quel usage on peut bien faire de livres chinois transcrits en *quòc ngũ*, ni quelle utilité il y a à les transcrire, puisqu'aussi bien — et heureusement ! — on n'a pas banni des programmes l'étude des caractères chinois. Mais dans son ensemble ce programme paraît bien conçu et ne pas pêcher, ce qui est le défaut ordinaire des programmes, par trop d'ambition. Dans les écoles complémentaires, où la durée des études est de quatre ans, le programme est sensiblement le même, mais il va de soi que les mêmes matières seront l'objet d'une étude plus approfondie ; il y a aussi quelques adjonctions : « éléments du calcul algébrique et de la géométrie ; levés de plan ; dessin géométrique et d'ornement ; modelage ; dactylographie » ; et enfin un « dialecte en usage dans les provinces méridionales de la Chine ». Cette dernière expression est un peu vague ; mais nous supposons qu'il s'agit du *kouan-houa* altéré du Yunnan et du cantonnais parlé dans les deux Kouang.

Les études primaires et complémentaires pourront être couronnées par l'obtention d'un « certificat de fin d'études de l'enseignement primaire franco-annamite » dans le premier cas et d'un « diplôme de fin d'études de l'enseignement complémentaire indigène » dans le second : toutefois ces titres, qui sont nouvellement créés, ne seront décernés qu'après un examen écrit et oral, dont les dispositions sont réglées avec une minutie toute française. Le certificat primaire ne confèrera apparemment aucun droit à ceux qui en seront pourvus : mais le diplôme complémentaire « sera exigé de tous les candidats aux emplois publics dans les

administrations et services de la colonie » (1); encore ces emplois seront-ils obtenus par voie de concours. L'école complémentaire de Hanoi, qui est l'ancien *Collège des Interprètes* transformé, préparera spécialement des secrétaires, des interprètes et des instituteurs; celle de Nam-dinh, qui est une création nouvelle, et prendra le nom de *Collège Jules Ferry*, formera des agents pour les Travaux publics, le Cadastre, les Chemins de fer, les Postes et Télégraphes, le commerce, l'industrie et l'agriculture.

Les mesures prises pour la réorganisation de l'enseignement au Tonkin ont été complétées par la création d'un emploi d'Inspecteur de l'Enseignement public et privé de l'Indochine: ce fonctionnaire est chargé d'assurer dans toutes les écoles de la colonie l'uniformité des programmes et des méthodes et le bon fonctionnement de l'enseignement.

Dans le rapport annexé à l'arrêté créant cet emploi, il est dit (*J. O.*, p. 593) que la réorganisation de l'enseignement au Tonkin « ne produira tous les fruits que le Gouvernement est en droit d'en attendre, que si, dans la direction de ce service, on s'inspire des principes et l'on adopte les méthodes pédagogiques qui ont fait leurs preuves en Cochinchine ». On sait que la politique poursuivie en Cochinchine a été de substituer autant que possible une éducation française à la culture héréditaire des indigènes. Au Tonkin au contraire, feu Dumoutier avait essayé de faire prévaloir des idées opposées. Il ne semble pas cependant que l'administration soit décidée à aller jusqu'au bout des théories qui ont prévalu en Cochinchine. Le maintien de l'étude des caractères chinois à tous les degrés de l'enseignement franco-annamite le prouve assez. Il ne faut pas oublier non plus que ces réformes visent uniquement l'enseignement à donner aux indigènes qui désirent entrer au service de l'administration française de la colonie. Rien dans le texte des arrêtés n'indique qu'on songe à porter une nouvelle atteinte au prestige dont est entouré, aux yeux des Annamites, le succès aux examens littéraires traditionnels, et que les diplômés doivent jamais ouvrir à leurs possesseurs l'accès de l'administration purement indigène et leur créer des titres aux dignités mandarinales. S'il en est bien ainsi, il faut se féliciter que le nouvel enseignement franco-annamite n'ait d'autre objet que de former de bons interprètes et de bons auxiliaires pour nos fonctionnaires et administrateurs: le seul danger est qu'il en forme trop; mais c'est un danger auquel il n'est sans doute pas impossible de parer.

Annam. — Nguyễn-Viên 阮垣, du village de Mĩ-son 美山, huyện de Duy-xuyên 濰川 (province de Quảng-nam), que M. Parmentier avait chargé de veiller sur les ruines de Mĩ-son, nous a adressé une lettre où il annonce la découverte d'inscriptions chames non encore reconnues. Voici la traduction du principal passage de cette lettre :

« Voici ce que j'ai trouvé :

« 1^o Dans le village de Nhur-son 需山, huyện de Què-son 桂山, il existe une stèle enfouie dont trois lignes sont encore visibles.

« 2^o Dans le village de Hoà-mĩ 和美, huyện de Đại-lộc 大祿, il y a des ruines où se trouve encore une stèle en pierre avec des « caractères fleuris » (= chams), haute et large d'environ 5 pieds annamites.

« 3^o Dans le village de Phú-son 富山, il y a deux choses : un bœuf (en pierre), et une stèle avec beaucoup de caractères fleuris.

(1) Tel est du moins le libellé de l'article 65 de l'arrêté réglementant la délivrance des diplômes (*J. O.*, p. 598): mais nous supposons qu'il ne s'applique qu'aux emplois dans les Services généraux et dans l'administration du Protectorat du Tonkin.

« 4° Dans le village de Thọ-sơn 壽山, huyện de Duy-xuyên, près du bac, il y a une stèle enfouie dont deux lignes sont encore visibles.

« 5° Dans le village de Lạc-thành 落成, il y a des ruines (chames, parmi lesquelles s'élève) une pagode annamite, où se trouve une stèle en pierre, de 5 pieds de hauteur sur 4 pieds de largeur, inscrite sur les quatre faces.

« 6° (Dans le même endroit ?), le (tri)-phủ a fait remblayer une route ; les ouvriers ont mis à jour une vieille stèle inscrite et un vieux vase. »

Nous n'avons pas encore eu le temps de faire vérifier l'exactitude de ces informations.

INDE

— Après le Gaikwar de Baroda qui a écrit *From Caesar to Sultan*, le Maharaja de Burdwan se fait connaître à son tour comme écrivain anglais. Il vient de faire paraître sous le titre modeste de *Studies* (Calcutta, Newmann), une étude sur les conditions sociales et religieuses du peuple du Bengale. Il paraît écrire l'anglais avec une aisance remarquable ; il a même fait siennes des expressions comme « a cool-minded Johnny », « rib the people », « a rum idea », etc.

CHINE

— Dans le *K'i mong t'ong sou pao* 啟蒙通俗報, un journal publié à Tchéng-tou (Sseu-tch'ouan), nous relevons ce qui suit (n° 3 de la 2^e année) : « Voici ce que notre rédaction apprend par lettre. A Hanoi, dans la colonie française du Viêt-nam, les Français avaient ouvert l'année dernière une Exposition. Maintenant ils y ont institué une grande bibliothèque chinoise, où l'on enseigne à lire les livres chinois. Cette bibliothèque comprend plusieurs myriades de textes chinois, anciens et récents. A l'institution sont attachés des Chinois, des Annamites, des Birmans et des Français. On en ouvre l'accès aux Chinois qui veulent étudier la langue et la littérature françaises, aux Français qui veulent étudier la langue et la littérature chinoises et aux Annamites et aux Birmans qui veulent s'instruire en chinois ou en français. » Nous ne pouvons douter qu'il s'agisse de l'*École française d'Extrême-Orient*, et nous espérons bien sincèrement que ce n'est pas toujours de cette manière que les Chinois ont écrit l'histoire.

JAPON

— L'évêque Nicolai, cet homme extraordinaire qui, à lui seul, parmi des difficultés sans nombre, a réussi à fonder au Japon une florissante Église orthodoxe, dont les adeptes sont à peine moins nombreux de moitié que ceux de toutes les dénominations protestantes, a refusé, comme on s'y attendait, à quitter le Japon après la déclaration de guerre. Il a publié un manifeste exhortant les orthodoxes japonais à prier pour leur patrie et à remplir tout leur devoir : quant à lui, ajoutait-il, incapable d'associer ses prières aux leurs, il s'abstiendrait pendant la durée de la guerre de conduire personnellement les services, mais tenait à rester

au milieu d'eux, dans ce pays qui était devenu pour lui une seconde patrie. Les orthodoxes de leur côté ont assuré leur pasteur de leur inébranlable fidélité.

Malgré l'aversion générale qu'éprouvent les Japonais pour tout ce qui est russe, l'évêque Nicolai jouit d'un prestige personnel trop considérable pour n'être pas à l'abri des injures, et la parfaite dignité de son attitude n'a fait que grandir l'estime et le respect dont il était entouré.

— Il est douteux que les Japonais aient la même estime pour les nombreux missionnaires protestants qui ont encouragé, en s'appuyant sur les textes de l'Évangile, leurs sentiments belliqueux. On ne saurait imaginer les efforts qui ont été dépensés pour prouver que, bien que non chrétiens, les Japonais sont en réalité des chrétiens, et que, bien que chrétiens, les Russes ne sont pas vraiment des chrétiens. Cette conception bouffonne du Japon, soldat de la chrétienté contre l'idolâtre Russie, a eu, dans les milieux spéciaux, un succès considérable, et a donné lieu à des scènes savoureuses dans le genre de celle-ci. Le 11 février, un service fut célébré dans une église protestante de Yokohama. Le juge Watanabe y prononça un discours, où il montra que la déclaration de guerre du Japon à la Russie était en parfait accord avec les préceptes de l'Évangile. Là-dessus l'assistance tout entière chanta l'hymne: *Onward, Christian Soldiers!* La harangue du Rev. J. H. Ballagh, qui revint sur les idées exprimées par le juge Watanabe, porta à son comble l'enthousiasme de la congrégation, qui, avant de se disperser, entonna l'hymne national, le *Kimi ga yo* :

*Kimi ga yo wa
chi yo ni yachi yo ni
sazare-ishi no
iwao to narite
koke no musu made.*

« Que le règne de l'Empereur
dure mille et huit millé années,
jusqu'à ce que le petit galet
soit devenu un grand rocher
et soit recouvert de mousse! »

Mais, en chantant le *Kimi ga yo*, les ouailles de Rev. Ballagh n'entendaient pas seulement manifester leurs sentiments patriotiques : un « communiqué » aux journaux expliqua le lendemain le sens profondément biblique de cet hymne : « D'où une pareille conception pourrait-elle être née, sinon de la prophétie (*Daniel*, II, 34-45) de la petite pierre détachée de la grande montagne, qui renverse et réduit en poussière les grandes puissances du monde, pendant qu'elle devient elle-même une grande montagne et finit par remplir l'univers? »

Sans aller chercher une justification de la guerre jusque dans les prophéties de la Bible, le Rev. J. H. De Forest la trouve dans la cause que défend le Japon et explique en ces termes *Pourquoi les Américains sympathisent avec le Japon* (1) : « C'est parce que le Japon championne les grands principes de gouvernement constitutionnel, d'éducation universelle, de justice égale, de liberté de la foi religieuse; c'est parce que son attitude dans les relations internationales a été honorable. Nous sentons qu'il combat aujourd'hui pour l'humanité. Si la Russie venait à l'emporter, toutes ces libertés précieuses seraient ruinées dans l'Asie orientale et le progrès du monde entier serait retardé. Mais si le Japon triomphe, la lumière de la liberté politique et religieuse inondera tout l'Orient, et sa victoire facilitera le salut de la Chine et la réforme finale de la Russie. »

(1) Lettre publiée d'abord dans un journal de Sendai, puis réimprimée en forme de tract.

— Un chrétien japonais, M. Uchimura Kanzô, a traité la question des rapports du christianisme et de la guerre d'une façon toute différente, dans un remarquable article du *Kobe Chronicle* du 14 février. M. Uchimura regrette la guerre : et ses regrets sont sincères, puisque, quelques semaines auparavant, il avait quitté la rédaction du *Yorozu shôhô*, dont il désapprouvait la campagne en faveur de la guerre : « Les Russes ne sont-ils pas à demi orientaux, les Japonais à demi occidentaux ? Les missions des deux peuples en Asie ne sont-elles pas complémentaires, au lieu d'être contradictoires ? » Mais maintenant, le sort en est jeté. Et la guerre aura au moins l'avantage d'appeler l'attention du monde sur « le manque de respect (*due honour*) montré ordinairement par les nations soit-disant chrétiennes aux nations non ainsi appelées » ; il suffit de suivre le cours des négociations pour se rendre compte que « jamais la Russie ne se comporte de cette manière, quand elle a à faire à une respectable nation chrétienne. » Par là une grande leçon se dégagera de l'aventure : « Cette guerre russo-japonaise n'arrivera pas à son terme sans que la chrétienté ait appris, par l'expérience de la Russie, que le Tout Puissant a une seule et même Loi pour toute l'humanité, que le respect est dû également à tout homme en tant qu'homme, et qu'il est extrêmement dangereux d'enfreindre cette loi. » M. Uchimura ne se laisse pas séduire aux flatteries intéressées des nations, non moins chrétiennes, qui ont encouragé le Japon. Il déclare que la responsabilité de la guerre n'incombe pas seulement aux « jingoes » de Japon et de Russie, mais aussi à ceux des autres pays qui, « afin d'ouvrir à leurs produits de nouveaux marchés », ont tout fait pour précipiter la guerre. Leur conduite, dit crûment M. Uchimura, est « une honte ineffaçable pour leur propre religion ».

— Dans l'enthousiasme général produit au Japon par l'ouverture des hostilités, seuls quelques groupes socialistes ont fait exception, et leur protestation mérite d'être retenue. Non pas sans doute en raison du retentissement qu'elle a eu : les socialistes ne sont encore au Japon qu'une infime et impuissante minorité et sont loin d'avoir, comme chez nous ou en Allemagne, la direction de la classe ouvrière. Mais il n'est pas douteux qu'ils la prendront un jour, et la formation rapide d'un prolétariat japonais est l'un des faits les plus notables de l'évolution sociale du Japon contemporain. Il n'est donc pas inutile de noter les premières manifestations d'un parti, peu considérable encore, mais qui aura son heure.

A la fin du mois de février, le *Heimin Shimbun* 平民新聞, journal hebdomadaire socialiste de Tôkyô, publiait un article ainsi libellé : « Nous autres, socialistes, nous avons résisté fermement à l'entraînement populaire pour la guerre, et nous avons fait tous nos efforts pour répandre nos idées par la parole et par la plume. Notre attitude vis-à-vis de la guerre n'est nullement modifiée aujourd'hui que la nation entière se félicite de nos victoires navales. Il n'y a personne dans tout le pays qui s'arrête un moment à songer aux résultats désastreux que produira sûrement la guerre. Les ouvriers eux-mêmes ne se doutent nullement que la guerre est pour eux une chose déplorable, et s'imaginent que leur condition sera améliorée en quelque manière par cet événement malheureux. C'est comme s'ils étaient stupéfiés par l'alcool. Quand on souffre d'un froid polaire, on peut à la vérité être soulagé momentanément en prenant une lampée de whisky : mais ne souffrira-t-on pas plus qu'auparavant, dès que les effets de l'alcool auront disparu ? Nous, socialistes, nous voulons toujours rester sobres et juger les choses de sang froid. Est-ce que vraiment la guerre avec la Russie était inévitable ? Est-il bien vrai que l'indépendance du Japon serait menacée, si la Russie n'était pas chassée de la Mandchourie ? Et n'est-il pas certain que la guerre est toujours une source de profits pour un petit nombre de capitalistes, tandis qu'elle est une perte sèche pour le prolétariat ? Tant qu'on n'aura pas répondu à ces questions, nous ne pourrons pas trouver de justification à la guerre aujourd'hui engagée. »

De même au récent Congrès socialiste international d'Amsterdam, le représentant du Japon, M. Katayama, a flétri la guerre en termes très vifs (14 août) : « Cette guerre néfaste, a-t-il dit, est un attentat à la fraternité des peuples. » Paroles qu'on est tout étonné d'entendre déjà dans la bouche d'un Japonais.

— Le Dr Inoue Enryô, directeur du *Tetsugakkwan*, dont nous avons raconté ici les infortunes (1), est le plus notoire des penseurs japonais qui attachent encore une vertu éducative supérieure au bouddhisme et qui veulent faire de cette religion, épurée et réformée, non seulement la base de la vie morale du peuple japonais, mais le principe de son rayonnement et de son hégémonie sur l'Asie orientale. Il a exposé ses idées, au retour d'un voyage dans l'Inde, dans le numéro de janvier de la grande revue *Taiyô*, quelques jours par conséquent avant l'ouverture des hostilités (Cf. *Japan Weekly Mail*, 23 janv. 1904, p. 104). Il est d'avis, comme tous ses concitoyens, que le Japon doit établir sa prééminence dans tout l'Extrême-Orient. Mais pour y parvenir ce n'est pas seulement sur la force brutale qu'il faut compter : il faut adopter toute une série de mesures qui auront pour résultat de faire du Japon le centre d'un grand mouvement éthique et religieux. Il propose en conséquence qu'une Université confucéenne et bouddhiste soit établie au Japon, que le Japon devienne le centre des études orientales, qu'une Académie y soit fondée avec des branches en Corée, en Mandchourie et en Mongolie, et qu'enfin un meeting monstre de bouddhistes y soit tenu, auquel tous les peuples bouddhistes seraient invités à envoyer des représentants.

Nous donnons l'idée pour ce qu'elle vaut, et c'est, croyons-nous, peu de chose. Le bouddhisme, qui a encore une forte prise sur le menu peuple au Japon, n'a plus aucune influence sérieuse sur les classes dirigeantes, les seules qui comptent. Les Japonais savent trop bien qu'ils ne peuvent plus faire machine en arrière et que, s'ils donnaient une base nettement bouddhique et confucéenne à l'enseignement qu'ils offrent dans leurs écoles aux jeunes gens des peuples voisins, ils auraient l'air aux yeux du monde de revenir sur l'œuvre de quarante années et de se poser en défenseurs de l'esprit asiatique vis-à-vis des idées européennes. Et il n'y a pas de supposition qui les blesse davantage. — Mais ils espèrent bien arriver au même but par d'autres moyens.

INSULINDE

— M. H. Parmentier nous a adressé un rapport préliminaire sur les résultats de sa mission à Java, dont le but était de déterminer, par l'étude des monuments de l'île, des matériaux réunis dans les collections de Batavia, et des représentations architecturales si nombreuses dans les bas-reliefs javanais, les rapports qui existent entre les monuments de Java et ceux du Champa. Voici le principal passage de ce rapport :

« J'ai commencé ma tournée par les temples de Dieng ; l'un d'eux présente de grandes analogies avec quelques-uns des édifices chams : j'en ai fait un rapide relevé. Le Bôrobudur m'a demandé deux périodes de travail (29 juillet - 2 août et 15-18 août) ; j'ai pu dans ce temps étudier, outre le monument, les nombreuses représentations qui sont figurées dans les bas-reliefs. J'ai réuni ainsi plus de 70 dessins des reproductions les plus caractéristiques.

• J'ai étudié aussi le Candi Pavan et le Candi Mëndut : le premier vient d'être complètement restauré sous la direction de M. Brandes, l'autre est en cours de restauration. Quelque hostiles que nous soyons en général au principe de tous travaux sur un monument historique autres qu'une pure consolidation, il faut néanmoins reconnaître ici une tentative très intéressante et qui, par la rigueur de la méthode employée, présente les garanties les plus complètes d'exactitude.

(1) *B. E. F. E.-O.*, t. III, pp. 376-377.

« La groupe de Prambanan m'a donné, en dehors de l'étude propre de ses dispositions si intéressantes et si grandioses, quelques représentations curieuses d'édifices en bois, qui s'éloignent pour beaucoup des mêmes représentations au Bôrôbudur : j'ai vu également dans le voisinage le Āndi Sevu ; — le Āndi Bubrah et le Āndi Lumbong, qui sont entre le Āndi Prambanan et le Āndi Sevu ; — l'admirable conception d'art qu'est le Āndi Kalassan ; — le curieux édifice d'habitation nommé le Āndi Sari ; — le Āndi Plaossan et le Āndi Sudjivan.

• Le Āndi Plaossan comprend deux temples semblables conservés jusqu'à la corniche, de culte bouddhique ; chacun présente trois cellæ de front, qui communiquent entre elles ; les cellæ latérales possèdent des fenêtres d'éclairage ; un vestibule précède la salle centrale. L'ensemble se composait en outre d'une série de petits temples rangés en rectangles disposés autour des deux sanctuaires principaux ; il ne reste presque rien de ces petits édifices.

• Le Āndi Sudjivan est une salle unique, éclairée par deux hautes fenêtres, conservée intérieurement jusqu'à la voûte, et qui repose extérieurement sur un soubassement élevé ; il portait au devant de l'entrée un petit gopura dont les traces sont fort nettes.

• Aux environs de Bangil j'ai étudié un curieux sanctuaire en briques, au village de Gunang-Gansir, salle unique élevée sur un énorme soubassement ; il présente cette particularité que les décors, d'une grande valeur artistique, sont pris dans des dalles de terre cuite, modelées avant la cuisson et fixées dans la maçonnerie par un fort tenon de queue : il n'y a donc là rien de semblable à la méthode chamme ordinaire ; seuls dans l'art cham, les derniers édifices (Mison G, Po-Klon-Garai, Po-Romé) montrent l'emploi du même procédé.

• Le Āndi Pari, dans le voisinage de Porrong, également en briques et près duquel on a trouvé une inscription de 1293 çaka, présente d'assez curieuses similitudes avec les édifices chams pour qu'on puisse se demander, s'il ne serait pas l'œuvre de Chams réfugiés à Java : aussi en ai-je pris une série complète de croquis.

• Du Āndi Djavi, édifice en pierre, près de Pandakan, il ne reste qu'une terrasse couverte de curieux bas-reliefs en perspective ; l'un d'eux présente tout l'ensemble d'un temple, avec ses clôtures, ses communs, ses plantations ; cette très curieuse et très claire représentation permettra de se faire une idée de ce qu'était un de ces sanctuaires d'origine hindoue quand il était complet.

• A l'Est de Probalingo, près de Kraksaan, se trouve un autre édifice, celui-ci en briques, fort intéressant, le Āndi Djabung. C'est une tour circulaire qui s'élève sur un soubassement démesuré. Bien que cet édifice paraisse un des plus récents parmi les monuments javanais anciens, il est d'une silhouette très heureuse et de détails fort élégants.

• Aux environs de Malang, j'ai visité le Āndi Singosari, curieux exemple de décadence dans le parti bâtarde qui met la cella au soubassement quand le décor l'indique à l'étage, et le Āndi Tumpang, dont les bas-reliefs fournissent quelques intéressantes reproductions d'édifices, où apparait l'emploi de la tuile et de certaines combinaisons bizarres de tours d'entrée, divisées, encore en usage à Bali ; on y voit également de curieuses indications de sanctuaires en bois, qui montrent des superpositions d'étages de toits, analogues aux dispositions qui se sont conservées dans les pagodes chinoises et japonaises comme dans celles de Rangoon.

• Le Āndi Ridal, à quelques kilomètres du précédent, est un très élégant édifice admirablement conservé, et auquel il ne manque guère que les dernières parties supérieures. Il permet de se faire une idée claire des sanctuaires javanais dans leur état ancien, au moins de ceux de l'époque ancienne la plus voisine de nous.

• Enfin près de Blitar, j'ai trouvé également quelques intéressants renseignements dans les bas-reliefs du soubassement du sanctuaire et du pendopo de Panataran.

• Avant de donner les quelques résultats auxquels je suis arrivé, il est nécessaire que je rappelle ici en quelques mots les divisions que j'ai cru reconnaître dans l'art cham.

• Après une période d'art antérieur que nous pouvons seulement soupçonner, s'ouvre une première période qui paraît s'étendre du VI^e au VIII^e siècle çaka, époque où dominent des édifices aux proportions élancées, dont le type le plus pur est la grande tour du groupe A de

Al-son. Une forme d'art toute différente paraît prendre la première place, supplanter même peut-être la précédente aux VIII^e et IX^e siècles : elle peut être caractérisée par la tour centrale du groupe de Hoà-lai. Enfin une troisième série d'édifices se présente comme la suite des formes de la première période, modifiées en partie par les apports de la seconde ; la tour principale du groupe des Tours d'argent peut en être prise comme le type ; cette série s'étend en s'abâtardissant de plus en plus jusqu'aux derniers jours de l'art cham.

« Voici en regard des monuments de Java les conclusions auxquelles j'ai cru pouvoir m'arrêter : 1^o Il n'y a pas de rapport constant entre l'ensemble des monuments javanais et l'ensemble des monuments chams. 2^o Il existe au contraire des rapports très réels entre les édifices de Java et ceux de la deuxième période de l'art cham.

« 1^o Je n'ai remarqué, ni dans les monuments javanais que j'ai vus, ni dans les représentations d'édifices des bas-reliefs, un seul détail typique commun aux deux formes d'art. Le plan et la silhouette générale des sanctuaires sont évidemment analogues, mais à cela se borne la similitude. Les différences au contraire sont grandes. Les architectes de Java paraissent avoir procédé en général par composition d'ensemble, groupant autour d'un ou de plusieurs sanctuaires un grand nombre de petits édifices qui les encadrent régulièrement ; les architectes chams au contraire procèdent toujours par plans fort simples qui ne se compliquent que par additions successives. Les sanctuaires javanais sont le plus souvent percés de baies d'aération ou de fenêtres d'éclairage ; les premières seules sont, et c'est assez rare, représentées dans les édifices chams, et jamais dans les parties importantes. D'autre part la grande salle et l'annexe S., si caractéristiques du plan cham, manquent dans le plan javanais. Les quelques ressemblances sont uniquement de détail et ne portent guère que sur la décoration de certaines moulures, mais le principe même de la composition de ces moulures est différent : le système de symétrie verticale si curieux dans l'art cham n'est jamais observé dans l'art javanais.

« Un seul élément décoratif, très particulier, se trouve parfois employé dans la première période de l'art cham, alors qu'il est d'un emploi général dans l'art javanais : c'est le décor formé de la tête de monstre d'où s'échappent des makaras. Mais il faut chercher les raisons de cette similitude dans une origine commune des deux arts plutôt que dans une influence directe de l'un sur l'autre, car dans la période primitive de l'art de Java il forme l'élément caractéristique et presque unique du décor des portes ou des fausses portes, alors qu'il n'est jamais employé avec cette fonction dans l'art cham.

« Il semble seulement qu'il y ait eu à Java et au Champa une marche absolument parallèle dans le développement ou la décadence de l'art ; des modifications correspondantes dans la composition de l'ensemble comme dans les détails marquent les mêmes phases de l'histoire des deux arts. Ainsi, à Java comme au Champa, le plan des sanctuaires paraît avoir une tendance à se compliquer dans les derniers temps, tandis que des formes peu employées jusqu'alors se font jour. C'est ainsi qu'on peut mettre en parallèle la forme circulaire du Candi Djabung et la forme octogone du monument de Bang-an, l'un et l'autre paraissant appartenir aux époques plus récentes de l'art. La connaissance de la figure humaine trahit, dans l'un comme dans l'autre arts, une décadence continue ; l'un et l'autre présentent une tendance toujours croissante à la stylisation des formes naturelles ; certaines transformations comme celles du lion sont particulièrement curieuses pour leur exact parallélisme : peut-être même la similitude est-elle assez grande pour qu'on puisse se demander s'il y a pas eu là une influence directe de l'art de Java sur l'art cham. Mais cette influence directe, si elle a existé, ne s'est exercée que pendant ou après la seconde période de l'art cham.

« 2^o Les similitudes paraissent au contraire fort grandes entre cette seconde période de l'art cham et l'art le plus ancien de Java révélé par les bas-reliefs du Bôrobudur. La silhouette des sanctuaires dans la masse comme dans le détail est bien plus analogue à l'exception cependant des portes qui sont toujours d'un caractère différent. Cependant les bas-reliefs montrent quelques exemples de portes entre colonnes qui rappellent la disposition la plus générale des portes chames de cette période. Bien plus, tel petit édifice qui figure sur un des tympans de

Mi-son (F) est presque identique à certaines de ces représentations au Borobudur. Les tours antérieures du monument de Po Dam paraissent également, et même dans le détail, correspondre aux plus simples de ces édifices figurés.

« En résumé, il paraît probable qu'il y a eu filiation entre cette forme seconde de l'art cham et la forme primitive de l'art javanais ; il semble au contraire qu'il n'y a rien de commun, sinon la même origine lointaine, entre la première forme de l'art cham et l'art de Java.

« Indépendamment des indications qu'elle nous fournit sur les rapports des deux arts, l'étude des représentations architecturales paraît devoir donner les résultats assez intéressants. Peut-être sera-t-il possible par ce moyen de se faire une idée des différentes formes d'édifices en usage dans l'école qui a sculpté les bas-reliefs du Borobudur, édifices qui, s'ils ont jamais existé à Java, paraissent n'y avoir laissé aucun vestige. Il semble probable aussi qu'on pourra reconstituer, grâce à ces représentations, les divers types de constructions en bois, bâtiments de luxe ou maisons ordinaires. Ce serait là un résultat précieux pour nous ; car on pourrait par là se rendre compte, en usant d'une analogie très probable, de ce qu'étaient ces édifices dans l'art cham. »

ALLEMAGNE

— Le 1^{er} juin est mort à Wiesbaden M. le prof. K. Himly, ancien drogman du service consulaire allemand. Il s'était fait connaître par différents travaux d'orientalisme, notamment sur les jeux orientaux, parmi lesquels on peut citer : *Das Schachspiel der Chinesen* (Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch., 1870, t. XXIV, pp. 172 sqq.) ; *Streifzüge in das Gebiet der Geschichte des Schachspiels* (Ibid., 1873, t. XXVII, pp. 121 sqq.) ; *Das japanische Schachspiel* (Ibid., 1879, t. XXXIII, pp. 672 sqq.) ; *Die Abteilung der Spiele im « Spiegel der Mandschu-Sprache »* (T'oung-Pao, 1895, pp. 258, 345 ; 1896, p. 135 ; 1897, p. 155 ; 1898, p. 299 ; 1899, p. 379 ; 1901, p. 1). M. Himly a consacré aussi d'importantes études aux langues du Sud-Est de l'Asie : *Über die einsilbigen Sprachen des südöstlichen Asiens* (Intern. Archiv für allgem. Sprachwiss., 1884, Bd I, Ht 2, pp. 281-294 ; trad. française par M. A. Chéon dans le *Bulletin de la Société des Études indo-chinoises*, 2^e sem. 1886, pp. 43-70) ; *Bemerkungen über die Wortbildung des Mon* (Sitzungsb. des philol. Classe der Akad. der Wiss. zu München, 1889, Bd II, pp. 220 sqq.) ; *Sprachvergleichende Untersuchung des Wörterschatzes der Tscham-Sprache* (Ibid., 1890, pp. 322-456).

NÉCROLOGIE

GUSTAVE DUMOUTIER

En Gustave Dumoutier l'Indochine perd l'un des hommes qui la connaissaient le mieux et l'École française d'Extrême-Orient un collaborateur apprécié.

Gustave-Émile Dumoutier est né le 3 juin 1850 à Courpalay près Coulommiers (Seine-et-Marne). Son père, industriel, voulait en faire son successeur ; mais le jeune Dumoutier montrait un goût si déterminé pour les études que force fut bien de céder à sa vocation. Il participa à la formation, à Coulommiers, d'une « Société d'enseignement mutuel », puis devint membre de la « Société d'archéologie de Seine-et-Marne », où des communications très remarquées lui acquirent bientôt une réputation locale de bon aloi. Différents opuscules (1) témoignent du zèle qu'il apporta, dès 1877, à ces recherches d'archéologie préhistorique, dont il conserva le goût jusqu'à la fin de sa vie.

Lorsqu'il eut quitté Coulommiers pour Paris, la préhistoire ne suffit plus à absorber l'ardente curiosité de son esprit. L'étude des vestiges de l'homme primitif le conduisit naturellement à l'étude de l'anthropologie, de l'ethnographie et de la science des religions ; les revues spéciales consacrées à ces différentes disciplines eurent plus tard en lui un collaborateur assidu. Il s'intéressait en même temps à l'histoire naturelle et suivit plusieurs cours au Museum : c'est là sans doute qu'il fit la connaissance de Paul Bert. Ses travaux sur la pharmacopée annamite (2) et sur les huiles à laquer (3) montrent que ces années de labeur ne furent pas perdues. Il s'occupa aussi de philosophie : séduit par l'idée d'évolution sous toutes ses formes, Hegel et Darwin furent ses auteurs préférés. Peut-être est-ce dès cette époque qu'il s'adonna à l'étude du spiritisme : il en était, dans les dernières années au moins de sa vie, un adepte convaincu, sans que ces croyances, qui s'accompagnent d'ordinaire de mysticité et de névrose, eussent jamais altéré le bon sens lucide et positif qui était le fond de son esprit.

Dumoutier eut d'autant plus de mérite à poursuivre ces études variées qu'il avait à se débattre contre les difficultés de la vie et à gagner son pain par son travail. Après avoir essayé de différentes professions, il entra à l'Imprimerie artistique Motteroz, et ses services y furent si vivement appréciés que la direction de cet important établissement lui fut promise.

(1) *Découvertes d'archéologie préhistorique : les Briards avant l'histoire*, Coulommiers, 1877 ; *Les vestiges paléolithiques de Montapeine et de Beaulheil*, Coulommiers, 1878 ; *Les stations de l'homme préhistorique sur les plateaux du Grand-Morin*, Paris, 1882. Un peu plus tard : *L'âge du bronze dans les Gaules*, Paris, 1885 ; *Le Vexin avant les Vellocasses*, Pontoise, 1888.

(2) *Essai sur la pharmacie annamite : détermination de 300 drogues indigènes avec leurs noms en annamite, en français, en latin et en chinois, et l'indication de leurs qualités thérapeutiques d'après les pharmacopées annamites et chinoises*. Hanoi, 1887, 52 pp.

(3) *Étude sur les produits du Tonkin. La laque et les huiles à laquer, Tonkin, Chine, Japon*. Hanoi, 1892, 41 pp.

Mais, vers 1883 ou 1884, voyant cette situation lui échapper, il renonça définitivement à l'industrie, tourna ses vues vers le Tonkin et se fit inscrire à l'École des Langues orientales où il suivit les cours d'annamite et de chinois. En 1885, il publiait un article sur *Le swastika et la roue solaire dans les symboles et dans les caractères chinois* (1), où s'affirmait déjà l'étendue de ses connaissances et l'ingéniosité de son esprit, mais qui ne peut être néanmoins considéré que comme un premier essai riche de promesses : Dumoutier n'avait pas su résister à la tentation de dire son mot sur les signes mystérieux du *Yi king*, écueil ordinaire, avec les sentences absconses du *Tao tō king*, des sinologues débutants.

C'est sur ces entrefaites que Paul Bert, qui au lendemain de la malheureuse affaire de Lang-son avait soutenu de toute son énergie la politique coloniale de Jules Ferry, fut nommé Résident général en Annam et au Tonkin (31 janvier 1886). Cette nomination décida de l'avenir de Dumoutier : car Paul Bert, qui le connaissait et l'appréciait vivement, l'attacha aussitôt à sa mission comme « Interprète pour l'annamite et le chinois ». Dumoutier n'avait, à vrai dire, lorsqu'il arriva à Hanoi le 8 avril, qu'une connaissance purement théorique de ces deux langues : mais il comptait bien rattraper sans tarder le temps perdu, et il en savait assez pour surveiller efficacement, pendant les quelques mois qui suivirent son arrivée, le travail de traduction en chinois des documents officiels. Du reste Paul Bert devait bientôt lui confier un poste mieux en rapport avec ses aptitudes et ses goûts. L'un des premiers soins de l'illustre Résident général avait été d'élaborer un vaste programme d'organisation de l'enseignement au Tonkin : et lorsqu'il dut désigner parmi ceux qui l'entouraient l'homme le mieux qualifié pour en comprendre la portée et en assurer la réalisation, son choix se fixa naturellement sur Dumoutier, qu'il nomma le 5 juin « Organisateur et Inspecteur des écoles franco-annamites ». Dumoutier se mit à l'œuvre avec un zèle passionné ; et il était en communion d'idées si étroite avec Paul Bert, qu'il est bien difficile de distinguer ce qui revient à l'un ce qui revient à l'autre dans les grandes réformes qui furent alors entreprises, et que leurs deux noms doivent rester associés, avec des titres égaux, à l'histoire de l'organisation de l'enseignement du Tonkin.

On sait quel fut l'éclat de la courte administration de Paul Bert, qui dura seulement du 8 avril 1886 au 11 novembre de la même année : mais on peut dire qu'elle n'a été sur aucun autre point aussi hardie et aussi heureuse que dans le domaine de l'enseignement.

A l'arrivée de Paul Bert, tout était à créer. Un arrêté du général Brière de l'Isle, en date du 12 mars 1885, qui prévoyait la création au chef-lieu de chaque province d'une école franco-annamite, n'avait reçu un commencement d'application qu'à Hanoi et à Lang-son ; et l'école d'interprètes ouverte à Hanoi par le général Warnet le 27 janvier 1886 n'avait pas encore été réellement organisée : c'est la Cochinchine qui fournissait alors tous leurs interprètes à nos administrateurs et à nos officiers. — Quand Paul Bert mourut, il y avait au Tonkin un *Collège des interprètes* en pleine prospérité, neuf écoles franco-annamites de garçons, quatre écoles de filles, cent dix-sept écoles indigènes libres où l'en enseignait la transcription de l'annamite en caractères latins, plusieurs cours de *quoc-ngũ* et de français pour élèves-maitres. Un collège avait été fondé à Hué le 3 mai pour les enfants de la famille royale et des grands mandarins. A Hanoi, une *Académie tonkinoise* instituée le 3 juillet réunissait l'élite des lettrés du Tonkin. On songeait à rétablir les anciennes universités indigènes, on voulait remettre en honneur les grands examens triennaux, et l'on entrevoyait déjà le jour où l'on pourrait inscrire à

(1) Revue d'ethnographie, 1885, pp. 319-350.

leur programme les rudiments de la langue française. On étudiait d'autre part la création d'une École professionnelle et d'une École des arts décoratifs, pour laquelle on se proposait de demander des modèles et des professeurs au Japon. Enfin on avait ouvert à Hanoi, à l'usage des fonctionnaires français, des cours d'annamite et de chinois, avec primes comme sanction. Ainsi on avait attaqué le problème de l'instruction publique par tous les côtés à la fois, et une impulsion puissante avait été donnée, qui devait malheureusement, après la mort de Paul Bert et malgré les efforts du Dumontier, s'affaiblir de plus en plus.

Plus remarquable encore que ce vaste ensemble de créations était d'esprit qui les avait inspirées. Une légende absurde veut que Paul Bert ait fait placarder à son arrivée la « Déclaration des Droits de l'homme » sur les murs de Hanoi et qu'il ait été un partisan déterminé de l'assimilation et de la « francisation » des Annamites. Rien de plus faux. Paul Bert avait une culture scientifique trop étendue pour tomber dans de pareilles erreurs. Il professait au contraire le plus grand respect pour les institutions coutumes et les annamites, et n'estimait possible d'établir solidement notre influence qu'en utilisant à notre profit ces coutumes et ces institutions. Il n'a pas de beau titre de gloire que d'avoir interrompu une longue tradition d'erreurs et d'avoir adopté, pour la première fois dans l'histoire de la colonie, une politique indigène avertie, systématique et résolue. En Cochinchine, malgré les cris d'alarme de Philastre, de Luro et de Landes, les efforts constants de l'administration avaient tendu à ruiner les institutions locales et à soustraire les Annamites à leur culture intellectuelle et morale héréditaire (1). Au Tonkin même, l'évêque de Hanoi, Mgr Puginier, que vingt-cinq ans de résidence et de labeurs entouraient d'un prestige considérable, et qu'on écoutait volontiers, même à la Résidence générale, comme une espèce d'oracle, réclamait la lutte à outrance contre la classe des lettrés et contre l'éducation chinoise, la proscription de l'étude des caractères et son remplacement par l'étude du *quốc-ngữ* et du français (2). Paul Bert ne se laissa pas gagner à ces théories, où le zèle confessionnel faisait tort sans doute au juste sentiment des réalités. De ce que le mandarinat nous était hostile, il conclut qu'il fallait le gagner à notre cause, et non pas le détruire : c'est à cette préoccupation que répondit la création de l'*Académie tonkinoise* ou *Bác-hì hàn-lâm việu* 北圻翰林院 ; et, s'il est probable que cette institution n'aurait jamais pu remplir toutes les parties du programme ambitieux qui lui était tracé (3), du moins était-elle bien faite pour flatter la vanité des lettrés et nous les concilier et pour former des cadres solides au nouveau mandarinat purement tonkinois que Paul Bert cherchait à constituer. De même, —

(1) Voir en particulier l'admirable 38^e leçon du *Cours d'administration annamite* de Luro.

(2) « Cette question a une très haute importance, — écrivait-il par exemple en mars 1887 —, et, après l'établissement du Christianisme, je regarde l'abolition des caractères chinois et leur substitution progressive par la langue annamite d'abord et ensuite par le français, comme un moyen très politique, très pratique et très efficace pour fonder au Tonkin une petite France de l'Extrême-Orient. » (*Notes sur le Tonkin*, autographié; p. 14.)

(3) Voici ce programme, tel qu'il est formulé dans l'arrêté de création du 3 juillet 1886 :
« Rechercher et réunir tout ce qui intéresse, à un point de vue quelconque, le pays tonkinois.

- « Veiller à la conservation des monuments.
- « Initier le peuple à la connaissance des sciences modernes et des progrès de la civilisation, en faisant traduire et publier, en langue annamite, des résumés pratiques des livres européens.
- « Faire traduire et publier, en langue française, les extraits les plus importants des annales dynastiques tonkinoises, ainsi que les autres ouvrages qui auront été désignés par une commission d'études.
- « Concourir à la formation de bibliothèques publiques dans les villes et d'une bibliothèque nationale à Hanoi.

et pour en venir enfin à la partie de son œuvre où Dumoutier fut son collaborateur de tous les jours, — loin de songer à abolir l'éducation chinoise, la seule qui fût estimée et honorée dans le pays, il jugea qu'il fallait au contraire la remettre en honneur et profiter du prestige dont elle jouissait pour introduire à son ombre la connaissance de la langue et des idées françaises.

C'est dans l'organisation des écoles franco-annamites que ces principes devaient d'abord être appliqués. Paul Bert et Dumoutier savaient que si l'on y proscrivait l'étude des caractères pour se borner à l'enseignement du *quôc-ngiê* et du français, on ne compromettrait pas seulement le recrutement des écoles, mais on risquerait de faire des élèves « des étrangers dans leur propre pays » (1), et on n'aurait rien à mettre à la place de l'éducation morale dont on les aurait privés. Développant le mot si juste de Landes : « La suppression de l'enseignement du chinois équivaldrait en fait à la suppression de l'enseignement de la morale », Dumoutier insistait, dans une brochure parue en 1887 (2), sur le fait que « l'enseignement des caractères chinois se fait, dans les écoles annamites, au moyen des livres des moralistes et des philosophes chinois », et qu'« à part les livres de religion des missionnaires, qui ne s'adressent qu'aux catholiques, nous n'avons rien pour remplacer au point de vue éducateur Confucius et les autres » (3). Dans les rares écoles franco-annamites qui existaient déjà au Tonkin, le *quôc-ngiê* seul était enseigné, par des professeurs venus de Cochinchine. Dumoutier se hâta de leur donner des professeurs de caractères, pris dans le pays, et en adjoignit à toutes les écoles nouvellement créées. La simple annonce que les caractères y seraient enseignés fit affluer dans ces écoles les élèves, jusqu'ici récalcitrants; et il se trouva ainsi que c'est en inscrivant à leur programme l'étude des caractères chinois qu'on assura le recrutement des écoles destinées à propager parmi les Annamites la connaissance du français.

Pour des raisons du même ordre, Dumoutier rendit l'étude du chinois obligatoire au Collège des interprètes. En Cochinchine, une traduction ne pouvait, et ne peut encore, se faire

« Prendre des mesures pour la conservation des stèles, inscriptions et monuments quelconques épars sur le territoire, les rechercher, les signaler, les faire transporter en lieu sûr lorsqu'ils se trouveront dans des pagodes ruinées ou hors de l'action d'une protection efficace.

« Rédiger et publier un bulletin mensuel dans lequel seront traitées des questions scientifiques, littéraires, économiques, techniques.

« Se mettre en relation avec toutes les sociétés orientales d'Europe et d'Asie, afin d'être constamment au courant des travaux des savants spéciaux qui s'occupent du pays. »

La main de Dumoutier se trahit dans la rédaction de la plupart de ces clauses. L'Académie tonkinoise devait être composée de quarante membres indigènes, choisis parmi les licenciés et les docteurs les plus distingués du Tonkin et se renouvelant par cooptation, de correspondants en nombre illimité, et de quelques membres français. Ce titre d'Académie et ce chiffre de quarante provoquèrent en France de faciles railleries. L'institution ne survécut pas à Paul Bert : elle n'a même jamais eu qu'une existence purement théorique, et peut-être faut-il dire que, sous la forme qui lui avait été donnée, elle n'était guère viable.

(1) « Si les enfants annamites, — écrivait Paul Bert le 1^{er} juillet au Résident supérieur du Tonkin —, sortaient de nos écoles sans pouvoir lire et écrire les caractères les plus usuels, ... ils seraient devenus des étrangers dans leur propre pays et, du reste, nos écoles ne trouveraient aucun recrutement. »

(2) *Les débuts de l'enseignement français au Tonkin*, p. 13.

(3) L'expérience ne fit que fortifier sur ce point les convictions de Dumoutier. Dans un mémoire de 1900 sur *La condition morale des Annamites du Tonkin* (p. 11), il n'hésitait pas à affirmer que si la langue française peut être pour les Annamites le véhicule de certaines connaissances utilitaires, elle ne saurait guère devenir l'agent de leur éducation morale.

que par le double intermédiaire de l'interprète « qui ne sait pas les caractères » et du lettré « qui ne sait pas le français ». L'expérience, dit Dumoutier (1), a donné la mesure du degré de confiance que l'on doit accorder à ces traductions de traduction. Le Collège des interprètes avait donc pour but, dans son esprit, de former des interprètes qui fussent en même temps des lettrés ; et si, dans la suite, cet établissement a failli à sa mission, ce n'est assurément pas par la faute de son organisateur.

Mais, tout en donnant à l'étude du chinois la place qui lui était due, Paul Bert et Dumoutier étaient bien décidés à faire pénétrer peu à peu la connaissance du français dans toutes les classes de la population, et en particulier dans la classe mandarinale (2). Dans la pensée de Paul Bert, « les travaux de l'Académie tonkinoise devaient, avec ceux du Collège royal [de Hué], être le point de départ de la propagation de la langue française dans les classes supérieures de la population, et il voyait déjà l'époque à laquelle il serait possible de la rendre obligatoire, pour l'obtention des grades universitaires aux grands examens triennaux qu'il voulait remettre en honneur (3). » On ne fit rien, on ne pouvait rien faire pour le moment : c'est seulement en juin 1898 que des arrêtés pris par M. Doumer donnèrent enfin satisfaction à ce vœu, que Dumoutier formulait, depuis plusieurs années, dans tous ses rapports.

Enfin, de même qu'on avait adjoint au programme des écoles franco-annamites l'étude du chinois, on voulut introduire dans les écoles libres indigènes l'étude du français. Il était impossible d'arriver du premier coup à ce résultat : on n'avait au surplus ni le personnel ni les ressources nécessaires. Mais on estima qu'il était dès l'abord possible, comme mesure préparatoire, d'enseigner aux écoliers indigènes la transcription de leur propre langue en caractères latins, c'est-à-dire ce qu'on appelle improprement le *quôc-ngũr* 國語. C'est sans doute l'exemple des écoles de *quôc-ngũr* de la Cochinchine qui inspira à Dumoutier cet expédient (4), dont il s'exagérait peut-être la valeur. Il estima que le meilleur moyen d'en répandre la connaissance était de s'adresser directement aux instituteurs annamites. A cet effet, des cours de *quôc-ngũr* pour élèves-maitres furent ouverts le 1^{er} juillet au Camp des Lettrés de Hanoi ; le succès fut considérable : plus de cent instituteurs indigènes s'y firent inscrire. D'autres cours institués un mois plus tard à Nam-dinh, à Haiphong, à Hung-yên, ne furent pas moins suivis. Les élèves des cours de Hanoi et de Nam-dinh demandèrent même qu'on leur enseignât en plus les rudiments du français. Les résultats ne se firent pas attendre : au 1^{er} juin 1887, il y avait au Tonkin 140 écoles indigènes où le *quôc-ngũr* était enseigné concurremment avec les caractères chinois.

(1) *Les débuts de l'enseignement français...*, p. 5.

(2) Luro estimait déjà que l'étude de la langue française n'avait chance de devenir populaire parmi les Annamites que le jour où les hautes classes donneraient l'exemple. « De là, disait-il, [le français] se répandra dans le peuple par esprit d'imitation et de vanité. Tant que notre langue ne sera qu'écorchée par nos domestiques et les femmes de mauvaise vie, les gens respectables n'auront nulle envie de l'apprendre ni le peuple non plus. » (*Cours d'administration annamite*, 38^e leçon.) Il semble du reste, pour le dire en passant, que Paul Bert et Dumoutier se soient inspirés constamment des idées de Luro.

(3) Dumoutier, *L'enseignement franco-annamite à l'Exposition universelle de 1900*, p. 18.

(4) Mais il va sans dire qu'il évita les excès déplorables où l'on était tombé en Cochinchine, pendant les premières années de l'occupation. On avait alors créé des écoles où l'on enseignait exclusivement le *quôc-ngũr*, et où chaque village était obligé d'envoyer un nombre déterminé d'élèves. Ces écoles étaient si peu estimées des Annamites que les villages recrutaient les élèves, comme ils recrutent les soldats, en payant les familles !

Tel est le bilan de l'œuvre entreprise sous l'administration réformatrice de Paul Bert. Malheureusement elle n'avait pas eu le temps de prendre des racines assez profondes pour résister à l'indifférence ou à l'hostilité des successeurs immédiats de l'illustre Résident général. A part les écoles franco-annamites et le Collège des interprètes, dont le caractère originel s'altéra du reste insensiblement, toutes les institutions créées ou projetées par Paul Bert disparurent une à une : l'Académie tonkinoise, le Collège royal de Hué, les cours pour élèves-maitres, l'École professionnelle, l'École des Arts décoratifs, et même les cours d'annamite et de chinois pour Européens. En même temps les méthodes cochinchinoises, qui flattent notre manie d'assimilation et dont s'accommode notre paresse d'esprit, reprenaient peu à peu le dessus. Dumoutier luttait avec une infatigable persévérance pour les idées qui lui étaient chères ; au programme qu'il avait exposé le 1^{er} juin 1887 dans une brochure destinée surtout au corps enseignant du Protectorat (1), il resta fidèle toute sa vie. Envoyé en 1889 à Paris comme délégué du Tonkin à l'Exposition universelle, il prit part au « Congrès international colonial » et y défendit avec force, malgré des contradictions passionnées (2), les principes dont il s'était inspiré en organisant l'enseignement au Tonkin (3). Onze ans après, il présentait au « Congrès international de sociologie coloniale » un nouveau mémoire, où il soutenait encore la même cause, avec l'autorité, cette fois, d'une longue expérience (4). Dans ses dernières années, Dumoutier eut la satisfaction de voir renaître, sous la pression des circonstances et quelquefois en dehors même de son initiative, la plupart des créations de Paul Bert. Les cours d'annamite et de chinois, suspendus depuis 1889, furent ouverts de nouveau en 1894 ; le Collège royal de Hué fut rétabli le 18 novembre 1896 par M. Rousseau, sous le nom de *Collège national*, *Quốc-học* 國學 ; l'École des Arts industriels fut organisée en 1897 par M. Doumer qui, l'année d'après, inscrivit la langue française au programme des concours de Nam-dinh. Il restait sans doute beaucoup à faire sans doute : mais lorsqu'il retraçait, pour l'Exposition de 1900, l'histoire de l'enseignement au Tonkin (5), Dumoutier avait quelque raison en somme de terminer sur une note optimiste.

Toutefois, si l'on va au fond des choses, on est obligé d'avouer que les principales parties du programme initial n'ont pas encore été remplies et que les résultats n'ont pas répondu, dans leur ensemble, aux espérances des premiers jours ni aux patients efforts de Dumoutier.

Nous avons dit que la propagation de la langue française parmi les classes supérieures de la population était l'un des vœux les plus chers de Paul Bert et de Dumoutier. A première vue, il semble que ce vœu ait été entièrement exaucé. Au Collège national de Hué, les enfants des plus grandes familles du royaume étudient le français. Au Tonkin, on est allé plus loin :

(1) *Les débuts de l'enseignement français au Tonkin*, Hanoi, 1887, 16 pp. Voir aussi *L'instruction publique au Tonkin*, dans l'Annuaire de l'Enseignement primaire pour 1902.

(2) Son adversaire le plus ardent fut M. Aymonier, dont les idées ont été exposées ensuite d'une manière systématique dans deux brochures : *La langue française et l'enseignement en Indo-Chine*, Paris, 1890, et *La langue française en Indo-Chine*, extrait de la *Revue scientifique*, Paris, 1891.

(3) *Du rôle politique de l'éducation dans l'enseignement français au Tonkin*, extrait des Actes du Congrès international colonial de 1889. A l'issue de l'Exposition, Dumoutier fut envoyé par le Ministère de l'Instruction publique en Tunisie pour y étudier les écoles de la colonie. Voir son *Rapport à M. le Sous-secrétaire d'État des Colonies sur une mission pédagogique en Tunisie*, Hanoi, 1890.

(4) *De la condition morale des Annamites du Tonkin et des moyens pédagogiques d'en élever le niveau*, Hanoi, 1900, 24 pp.

(5) *L'enseignement franco-annamite à l'Exposition universelle de 1900*, Hanoi, 1900, 44 pp.

les dignités mandarinales sont réservées aujourd'hui aux anciens élèves du Collège des Hôu Bô 候補, fondé en 1891 : or une connaissance élémentaire du français fait partie du programme du concours d'entrée (1). Ce serait parfait, si cette clause n'avait pas pour effet d'exclure du concours, et par suite des emplois publics dans l'administration indigène, tous les gradués à qui les circonstances n'ont pas permis d'étudier notre langue : et ce sont bien souvent les meilleurs. Ce grave inconvénient ne pouvait disparaître que le jour où la connaissance du français ferait partie du programme des grands concours triennaux : or les arrêtés des 6 et 7 juin 1898 ont décidé qu'il en serait ainsi à partir de 1903. Dumoutier fondait les plus grandes espérances sur les résultats de cette réforme : « Cette mesure, écrivait-il en 1900 (2), est la plus importante qui, en matière d'enseignement français, ait été prise au Tonkin depuis l'origine de notre intervention... Les seuls examens de Nam-dinh reçoivent parfois, aux épreuves éliminatoires, dix mille candidats (3) ; or, pour un qui se présente, trois au moins se sont préparés (4), et puisque cette préparation exige l'étude de la langue française, il n'est pas téméraire de dire qu'en y comprenant l'Annam, l'arrêté de M. Doumer a suscité d'emblée dans le pays annamite, sans frais pour le budget, quarante mille étudiants et assuré la propagation de notre langue dans les classes supérieures de la nation. Les résultats administratifs et politiques de cette mesure seront, dans l'avenir, inappréciables. » Seulement on avait compté sans les candidats, qui ont fait la sourde oreille. Absorbés par l'énorme effort qu'exigent les matières ordinaires du concours, la plupart trop âgés déjà pour se mettre à une étude entièrement nouvelle et dont ils voyaient mal l'intérêt, manquant aussi, sauf dans les grands centres, des facilités nécessaires pour l'entreprendre, au cas où ils en auraient eu le désir, ils ont tenu si peu de compte des arrêtés de 1898 qu'il a été impossible, en 1903, de les appliquer dans toute leur rigueur. On s'est borné à superposer aux épreuves traditionnelles un examen supplémentaire de français, du reste purement facultatif et dont les résultats ne devaient avoir aucune influence sur les résultats généraux du concours. Des 150 triomphateurs (sur 10.000 candidats !) du concours, sept seulement se présentèrent à l'examen de français : encore le jury, en les recevant tous, entendit-il récompenser leur bonne volonté plutôt que leur savoir. Il s'en faut donc que les résultats aient été aussi immédiats et aussi complets que l'espérait Dumoutier ; mais l'impulsion est donnée, et il suffira sans doute de faire au temps un plus large crédit pour recueillir enfin les fruits de la politique inaugurée par les arrêtés de 1898.

D'autre part l'étude du français n'a pas pénétré, comme on l'espérait, dans les écoles privées indigènes, à la suite de l'étude du *quôc-ngũ* ; et il y a longtemps que le *quôc-ngũ* même a cessé d'y être enseigné. C'est du reste, de toutes les parties du programme initial, celle dont l'abandon nous cause le moins de regret.

Mais il est plus difficile de prendre son parti de la disparition à peu près complète de l'enseignement des caractères dans les écoles de français destinées aux indigènes, dites franco-annamites : depuis longtemps déjà, il a cédé la place au *quôc-ngũ*, dont nous nous obstinons à vouloir faire une écriture de remplacement, au lieu de le laisser à son rang de simple écriture auxiliaire. Il en a été de même, chose plus fâcheuse encore, au Collège des interprètes, où l'enseignement du chinois, sans avoir jamais été officiellement aboli, avait fini pas ne plus

(1) Sauf pour un petit nombre de places réservées aux fils des grands mandarins, seuls sont admis à se présenter les gradués (bacheliers et licenciés) de Nam-dinh. Le concours a lieu tous les trois ans après les grands examens triennaux.

(2) *L'enseignement franco-annamite...*, p. 28.

(3) C'est exactement le chiffre atteint en 1903 ; en 1900, il avait été de treize mille.

(4) Les candidats subissent en effet un examen préliminaire, éliminatoire, devant le *dùc-hôc* 督學 de leur province.

tenir qu'une place dérisoire ; et si nous avons aujourd'hui, — ce qui n'existait pas en 1886. — un corps considérable d'interprètes tonkinois, ces interprètes sont presque tous aussi parfaitement ignares, au point de vue annamite, que leurs collègues de Cochinchine. L'intermédiaire du lettré, dont on espérait arriver à se passer, n'est pas moins indispensable à Hanoi qu'à Saigon.

Ainsi, malgré les avertissements et les efforts de Dumoutier, on semblait s'acheminer progressivement, non pas vers cette pénétration dont on avait au début caressé l'espérance, mais vers une scission de plus en plus profonde de la population indigène en deux parties : l'une vivante de nous et autour de nous, mais étrangère à son propre milieu et en quelque sorte « déracinée », l'autre ignorante de notre langue, fermée à nos idées et à notre influence. Dumoutier a eu la consolation de voir, quelques semaines avant sa mort, une réaction salutaire se produire et les idées qu'il avait toujours soutenues obtenir un premier succès. Les arrêtés du 27 avril 1904 ont de nouveau rendu l'enseignement des caractères obligatoire dans les écoles franco-annamites et au Collège des interprètes. Le mal n'était heureusement pas assez profond au Tonkin pour qu'il ne fût plus temps d'y remédier ; et si cet enseignement est enfin organisé d'une manière sérieuse, si la routine ne finit pas par reprendre une fois encore le dessus, on ne regrettera pas trop quinze années d'incertitudes et d'efforts mal coordonnés. Et peut-on rendre plus bel hommage à la mémoire de Dumoutier éducateur que de constater que les principes dont il s'était toujours inspiré se sont imposés à ses successeurs comme à lui-même, et ont obtenu un triomphe peut-être décisif, alors qu'il n'était déjà plus à la tête du service pour les faire prévaloir ?

Dumoutier a contribué aussi au progrès de l'enseignement au Tonkin par la publication de plusieurs manuels destinés aux écoles (1) ; il a composé également un vocabulaire de termes militaires pour les troupes indigènes (2) et rédigé les leçons d'annamite et de chinois qu'il professa pendant les premières années de son séjour (3). Mais il nous suffira d'avoir signalé ces différents ouvrages. Dumoutier n'eut jamais le loisir de devenir un linguiste consommé, et ses travaux de linguistique ne constituent, à tout prendre, que la partie la plus négligeable de son bagage scientifique.

L'œuvre scientifique de Dumoutier est remarquable par sa variété. Il a dressé lui-même en 1900 un catalogue de ses publications (4), qui ne comprend pas moins de 63 numéros et qui n'était pas, même à cette date, absolument complet.

Sa curiosité, toujours en éveil, s'étendait à tout, et même se dispersa quelque peu. C'est ainsi qu'obligé par deux fois, en 1891 et en 1893, de se rendre au Japon pour rétablir sa santé ébranlée, il profita de ses congés de convalescence pour entreprendre des fouilles

(1) *Alphabet et exercices de lecture à l'usage des écoles franco-annamites*, Hanoi, 1886 ; *Bài tập tiếng An-nam. Exercices pratiques de langue annamite*, Hanoi, 1889, 182 pp. ; *Méthode de lecture et de langage à l'usage des élèves étrangers de nos colonies* (par L. Machuel, directeur de l'Enseignement public en Tunisie), 1er livret, traduit en langue annamite, Hanoi, 1893, 74 pp. ; *Leçons d'histoire annamite, transcrites en quôc-ngữ et traduites en français*, autographié, 1899.

(2) *Manuel militaire franco-tonkinois*, Hanoi, 1888, vii-108 pp.

(3) *Leçons de langue annamite et de langue chinoise, professées à Hanoi de 1886 à 1889*. Autographié.

(4) *Catalogue des publications de G. Dumoutier*, Hanoi, 1900, 8 pp.

dans ce pays si riche en vestiges des âges préhistoriques. La première fois, il explora les *mounds* d'Omori, près de Tôkyô, et recueillit une intéressante collection d'objets préhistoriques, qu'il envoya au Ministère de l'Instruction publique en même temps qu'un rapport détaillé (1). Entre temps, il faisait à l'Université de Tôkyô, le 5 décembre 1891, une conférence sur les anciennes relations commerciales de l'Indochine et du Japon (2). En 1893, il fit de fructueuses recherches le long des côtes méridionales de l'île de Yezo (3), et étudia la fameuse inscription de Temiya, dont il chercha, — bien vainement, à mon avis (4), — à identifier l'écriture avec les formes les plus anciennes des hiéroglyphes chinois (5). — Mais le véritable terrain d'études de Dumoutier fut le Tonkin.

En 1886, l'exploration archéologique et ethnographique du Tonkin n'était pas encore commencée. Lorsque Paul Bert confia à Dumoutier l'organisation des écoles franco-annamites, il le chargea en même temps de préparer, au cours de ses excursions dans le pays, l'inventaire et la description des monuments historiques du Tonkin. Ces recherches convenaient merveilleusement aux goûts de Dumoutier : en quelques années, de 1887 à 1889, il publia une série de monographies sur les monuments, les mœurs, les légendes et l'histoire du Tonkin, qui lui valurent en Indochine et en France une légitime notoriété. Il n'était donc plus un inconnu pour les orientalistes français, lorsqu'en 1889 il fut envoyé à Paris comme délégué du Protectorat et y organisa cette exposition d'ethnographie religieuse annamite, qui obtint un si vif succès. Il avait eu l'idée de faire ériger sur l'Esplanade des Invalides une pagode en bois précieux fournis par l'Empereur d'Annam, où il avait réuni un Panthéon complet (6) et où des bonzes célébraient publiquement les cérémonies de leur culte. Nous sommes un peu blasés aujourd'hui sur ces sortes de spectacles : mais en 1889 la célébration d'un office bouddhique était pour Paris une nouveauté, et tous les Parisiens défilèrent à la « Pagode des Dieux » (7). En récompense des services rendus, un arrêté du 3 août 1889 nomma Dumoutier correspondant du Ministère de l'Instruction publique, et, à partir de cette époque Dumoutier adressa presque tous ses travaux au Comité des travaux historiques, dont il devint membre non résidant le 15 décembre 1894. En 1896, exactement dix ans après son arrivée au Tonkin, il dressa, dans un rapport au Ministre (8), le bilan déjà considérable de l'œuvre accomplie. La mort seule devait interrompre ses travaux : lorsqu'elle le surprit, il venait à peine de publier le plus volumineux de ses ouvrages et s'occupait, dans ses heures de loisir, à rectifier les nombreuses

(1) *Étude sur les dépôts archéologiques d'Omori et d'Okadaira (Japon)*, Bulet. de géogr. histor. et descriptive, 1892, pp. 324-346. Réimprimé, avec un texte beaucoup plus correct, dans la Revue française du Japon, avril 1894.

(2) *L'Indo-Chine et ses anciennes relations commerciales avec le Japon*, Revue française du Japon, janvier 1892.

(3) Il a donné une partie des objets qu'il recueillit dans cette seconde campagne à notre Musée. Le *Catalogue des publications* mentionne des *Notes de paléo-ethnologie et d'archéologie japonaise, recueillies au cours de deux voyages au Japon et dans l'île de Yézo en 1891 et en 1893*, qui ne paraissent pas avoir été publiées.

(4) Cf. *B. E. F. E.-O.*, t. III, p. 122, n. 1.

(5) *Étude sur l'inscription de Temiya, dans l'île de Yézo*, l'Anthropologie, 1895, pp. 147-152.

(6) Donné depuis au Musée Guimet.

(7) Voir en particulier l'article du vicomte de Vogüé dans la *Revue des Deux-Mondes* du 17 septembre 1889.

(8) *Rapport à M. le Ministre de l'Instruction publique sur une mission scientifique dans l'Indo-Chine (1886-1896)*, Bull. de géogr. histor. et descriptive, 1896, pp. 368-384.

erreurs géographiques des *Annales de l'Annam*. Il laisse plusieurs manuscrits : les plus importants se trouvent aux archives du Ministère de l'Instruction publique ; les autres, dont aucun n'est en état d'être publié, ont été remis par la succession à l'École française d'Extrême-Orient.

Les travaux de Dumoutier, en dehors de ceux que nous avons déjà énumérés, peuvent se classer sous deux rubriques : archéologie et géographie historique ; ethnographie et folklore.

1^o L'attention de Dumoutier, lorsque Paul Bert l'eut chargé de relever les monuments du Tonkin, se porta tout d'abord sur les pagodes de Hanoi. Il recueillit les légendes historiques et les documents relatifs à leur fondation, traduisit les inscriptions des stèles votives et commémoratives qu'elles renferment, et en publia en 1887 une description très précise (1). Dans la suite, il reprit sa première étude sur le temple de Tràn-vũ 鎮武, connu des Européens sous le nom de « Pagode du Grand Bouddha », et lui donna un développement considérable (2). Enfin, une nouvelle édition, revue et augmentée, de ses *Pagodes de Hanoi* a paru récemment dans l'*Avenir du Tonkin*.

Après avoir étudié ainsi les monuments de la capitale des rois Lê 黎, Dumoutier consacra de longues années à la détermination de l'emplacement et à la description des ruines des anciennes capitales de l'Annam : et dans ce domaine, il fit d'importantes découvertes.

Il ne put retrouver aucun vestige de la dernière capitale de la dynastie semi-fabuleuse des Hông-bàng 鴻龐 qui se serait élevée, — s'il faut en croire les dires des historiens —, au confluent de la Rivière Claire et du Fleuve Rouge. Mais en revanche il découvrit les ruines de Cồ-loa 古螺, la capitale du royaume éphémère d'Au-lạc 甌駱, bâtie en 255 av. J.-C. par le roi An-dương 安陽, et détruite 48 ans plus tard par Triệu Đà 趙佗 (Triệu Võ-dê 趙武帝), le fondateur de la dynastie des Triệu. Le P. Le Grand de la Liraye, trompé par des renseignements chinois erronés, avait affirmé, dans ses *Notes historiques sur la nation annamite*, que « les restes de cette grande forteresse se voient encore sur la lisière des forêts des provinces nord du Tonkin ». Dumoutier les retrouva beaucoup plus au Sud, à quelques kilomètres seulement de la jonction du Canal des Rapides et du Fleuve Rouge, dans le huyện de Đông-ngan 東岸 (province de Bắc-ninh). Une pagode consacrée à la mémoire d'An-dương Vương y est encore entretenue par la piété des Annamites ; des inscriptions racontent l'histoire de la malheureuse cité, et trois enceintes concentriques d'énormes terrassements, que séparent des fossés larges, par endroits, de 200 mètres, témoignent de l'importance qu'elle eut au temps de sa courte splendeur (3). La découverte de Dumoutier fut annoncée par M. Hamy à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans sa séance du 27 février 1891, et son intéressant mémoire publié l'année suivante par les soins du Ministère de l'Instruction publique (4).

(1) *Les pagodes de Hanoi, étude d'archéologie et d'épigraphie annamites*, Hanoi, 1887, 93 pp. Les études sur *La pagode du génie Huyen Thiên à Hanoi*, sur le *Van Miêu* et sur *Chuu-hai-ba, le temple des Deux Dames*, ont paru également, la première dans la Revue de l'histoire des Religions (1888), la seconde dans la Revue d'ethnographie (1888), et la troisième dans l'*Anthropologie* (1891).

(2) *Le Grand Bouddha de Hanoi, étude historique, archéologique et épigraphique sur la pagode de Tran-vũ*, Hanoi, 82-38 pp.

(3) Il faut noter cependant que Dumoutier paraît avoir ignoré que, d'après les *Annales*, les Ngô 吳 (939-965) établirent leur capitale à Cồ-loa, et que les vestiges actuels pourraient bien, par suite, ne pas avoir l'antiquité qu'il leur attribue.

(4) *Étude historique et archéologique sur Cồ-Loa, capitale de l'ancien royaume de Au-Lạc (255-207 av. J.-C.)*, Nouv. Archives des Miss. scientif. et littéraires, 1892, t. 3 (114 pp.).

Pendant la longue période où l'Annam fut soumis à la Chine d'une façon presque ininterrompue (111 av. J.-C. — 968 A. D.), les gouverneurs chinois avaient établi leur capitale dans la forteresse de Đại-la 大羅. Dumoutier pensait avoir retrouvé, non loin du Grand Lac de Hanoi, les vestiges de cette cité, inscrits dans un vaste quadrilatère que fortifie un rempart très élevé. Dans les nombreux *tumuli* qui s'élèvent à cet endroit, et dont le plus important est occupé aujourd'hui par la brasserie Hommel, il avait pratiqué des fouilles, qui mirent au jour un grand nombre d'objets et particulièrement de poteries. Au commencement de 1903, un officier du Service géographique fit, sur ses indications, le levé topographique de l'emplacement de Đại-la. Il est regrettable que Dumoutier n'ait pas eu le temps de mettre en ordre et de publier les matériaux qu'il avait recueillis (1).

Lorsque Đinh-hồ-Lãnh 丁部領 (Đinh Tiên Hoàng-dè 丁先皇帝) eut affranchi l'Annam du joug chinois (968), il édifia près de son village natal une nouvelle capitale, qu'il appela Hoa-lư 花廬. Après la chute des Đinh (980), Hoa-lư resta la capitale des Lê antérieurs 前黎 (980-1009), et ce fut seulement le fondateur de la dynastie Lí 李, Lí Thái-tổ 李太祖, qui l'abandonna en 1010 (2) pour aller fonder Thăng-long 昇龍 (aujourd'hui Hanoi), près de l'emplacement de l'antique Đại-la. Dumoutier retrouva et étudia les vestiges de Hoa-lư, qui s'étendent sur la rive droite du Hoàng giang 黃江, non loin de Ninh-binh; et en 1892, il composa sur Hoa-lư un mémoire qui est le digne pendant de son travail sur Cồ-loa (3). Quelques années après, Dumoutier reconnut, sur la plus grande partie de son parcours, la muraille que les rois Mạc 莫, devenus après leur soumission à la Chine (1538) seigneurs d'une principauté formée de treize districts du Tonkin montagneux, construisirent de la baie de Ha-long à Thanh-moi pour se mettre à l'abri des attaques des rois d'Annam (4).

Deux autres études de Dumoutier peuvent être rangées dans la même catégorie. En 1888, il s'était procuré un portulan annamite en 25 feuilles donnant les itinéraires terrestre, fluvial et maritime que suivirent à la fin du xve siècle les armées du roi Lê Thánh-tôn 黎聖宗 depuis Hanoi jusqu'à la dernière capitale du Champa indépendant, qui s'élevait dans la voisinage de la ville actuelle de Phan-rang. Cet important document, dont la date est incertaine, mais qui semble avoir été établi, au moins partiellement, d'après les renseignements recueillis par les émissaires de Lê Thánh-tôn, était accompagné de notices explicatives sur les routes de terre et de mer, d'instructions nautiques et de descriptions de différents points de la côte. Dumoutier publia un *fac-simile* de ce portulan (5), auquel il joignit la traduction des notices

(1) Dumoutier étudia aussi, au point de vue historique et archéologique, la période des Triệu. D'après son *Rapport au Ministre* de 1896 (pp. 9-10), il aurait adressé au Ministère, le 28 août 1895, deux mémoires, l'un sur l'*Histoire de Triệu Vĩ-dè et de sa dynastie*, l'autre sur la *Fondation de l'État de Nam-việt après la destruction du Văn-lang*.

(2) L'année 庚戌, qui n'est pas, comme le dit par erreur Dumoutier (p. 58 du tirage à part), la 11^e du titre Thuận-thiên 順天, mais bien la première. Ce n'est pas la seule erreur qu'on peut relever dans ce mémoire. Lê-van-Hữu 黎文右, — sans doute Lê-van-Hưu 黎文休 (xiii^e siècle) —, Nguyễn Nghiêm 阮儼 (xviii^e siècle), Ngô Sĩ 吳仕, — Ngô-thi-Sĩ 吳時仕 (xviii^e siècle) —, y sont présentés comme des contemporains de Hoa-lư.

(3) *Étude historique et archéologique sur Hoa-lư, première capitale de l'Annam indépendant (968 à 1010 de notre ère)*, Bull. de Géogr. histor. et descript., 1893, pp. 38-174.

(4) *La muraille des Macs*, *Ibid.*, 1897, pp. 55-58.

(5) Toutefois, pour une raison qui n'est pas indiquée, 24 feuilles seulement sur 25 ont été reproduites : la 25^e, où se trouvait précisément le plan de l'ancienne capitale chame, manque, et pourtant elle est mentionnée dans le mémoire comme si elle existait.

annexes, la transcription de tous les noms géographiques mentionnés et un copieux commentaire historique, géographique et archéologique (1). La Société de Géographie décerna en 1896 le prix Jommard à ce beau mémoire.

Enfin c'est à Dumoutier que revient l'honneur d'avoir déterminé avec exactitude l'emplacement des anciens comptoirs hollandais de Phò-khách 舖客, fondés en 1637 et abandonnés en 1700 (2).

2° En même temps qu'il en relevait les monuments, Dumoutier s'appliquait à recueillir les légendes et les traductions du Tonkin. Dès 1887, il traduisait partiellement le *Linh nam thi quai liet truyen* 嶺南撫怪列傳, un recueil de légendes historiques (3), qu'il annota d'après les renseignements obtenus au cours de sa mission épigraphique, et auxquelles il donna en 1888 (4) un complément. En 1890, il publia un petit livre (5), très agréablement illustré, dans lequel il avait réuni des traductions de 41 chansons populaires, dont quelques-unes sont charmantes, de plusieurs « chants contre les Français », d'une pièce de théâtre : « Le triomphe de Trịnh sur l'usurpateur Mạc », et de divers contes, devinettes et passe-temps : ce recueil reste l'une des plus utiles contributions qui aient été apportées à notre connaissance, encore si imparfaite, de la littérature populaire de l'Annam. A partir de cette époque, Dumoutier ne cessa de réunir les éléments d'une vaste compilation sur le folklore sino-annamite : son étude a été publiée dans l'un des journaux de la colonie, mais n'a jamais été réunie en volume.

Beaucoup plus importantes encore que ses études sur le folklore sont celles qu'il a consacrées à la religion des Annamites. Il prélu da en 1888 par un court article (6) sur les formules sanscrites qu'on retrouve dans des prières et dans des inscriptions, à la série de travaux où il se proposait de traiter successivement de toutes les manifestations de la vie religieuse des Annamites, cultes, magie, cérémonies, fêtes, rituel, clergé, temples, objets religieux, divinités, etc. Trois seulement des ouvrages qu'il préparait ont paru en librairie : en 1891, son petit livre sur les emblèmes et les objets du culte (7) ; en 1899, le mémoire qu'il avait présenté au XI^e Congrès international des Orientalistes sur la sorcellerie et la divination (8) ; enfin en 1904 son gros ouvrage sur le rituel funéraire, le plus considérable qu'il ait écrit (9).

(1) *Étude sur un portulan annamite du XV^e siècle*, Bull. de Géogr. histor. et descript., pp. 141-203 et 24 pl. Le titre est discutable, car, sous sa forme actuelle, le portulan paraît sensiblement postérieur au XV^e siècle. Sur quelques erreurs de ce mémoire, cf. B. E. F. E.-O., t. III, p. 199, n. 4.

(2) *Les comptoirs hollandais de Phò-Hien ou Phò-Khach, près Hưng-yên (Tonkin), au XVIII^e siècle*, Bull. de géogr. histor. et descript., 1895, pp. 220-233.

(3) *Légendes historiques de l'Annam et du Tonkin, traduites du chinois et accompagnées de notes et de commentaires*, Hanoi, 1887, 98 pp.

(4) *Légendes et traditions du Tonkin et de l'Annam*, Revue de l'histoire des Religions, 1888, t. XVIII, pp. 170-179.

(5) *Les chants et les traditions populaires des Annamites*, Paris, 1890, xxvi-215 pp.

(6) *Les textes sanscrites au Tonkin*, Revue d'ethnographie, 1888, pp. 23-38.

(7) *Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites*. Biblioth. de vulgarisation du Musée Guimet, Paris, 1891, in-18, 172 pp.

(8) *Études d'ethnographie religieuse annamite : Sorcellerie et Divination*. Actes du XI^e Congrès international des Orientalistes (1897), Paris, 1899, t. II, pp. 275-409.

(9) *Le rituel funéraire des Annamites, étude d'ethnographie religieuse*, Hanoi, 1904, in-4^o, 299 pp. et 36 pl.

En outre, il a publié dans le *Courrier de Haiphong* et l'*Avenir du Tonkin* plusieurs monographies sur différentes divinités taoïques ou bouddhiques, sur des légendes religieuses, sur les bouzes annamites, sur la géomancie (1), dont quelques-unes mériteraient d'être exhumées. Nous possédons un manuscrit de lui qui traite des cultes et des divinités annamites : le confucianisme et les sacrifices, les divinités des temples taoïques et bouddhiques, les grands hommes chinois et annamites divinisés, les Génies patrons des villages et des corporations industrielles. D'autres manuscrits de Dumoutier se trouvent encore aux archives du Ministère de l'Instruction publique.

Signalons enfin une étude sur les peuplades de la Rivière Noire et du Mont Bavi (2), et une série d'articles consacrés aux coutumes et aux superstitions tonkinoises, parus dans les journaux de la colonie, et dont Dumoutier a détaché pour notre *Bulletin* (3) une intéressante monographie sur l'habitation, la sculpture et l'incrustation.

. . .

On a beaucoup reproché à Dumoutier, en Indochine, de s'être servi constamment du concours de lettrés indigènes. Le reproche, sous cette forme, n'est pas fondé : tous les orientalistes savent qu'il serait absurde de se priver de ce concours, pourvu qu'on ne considère le lettré que comme une forme perfectionnée du dictionnaire. Mais peut-être est-il vrai que Dumoutier n'a pas toujours exercé un contrôle suffisamment efficace sur le travail préparatoire de ses auxiliaires annamites : ses ouvrages témoignent d'une érudition plus étendue qu'impeccable, et dans leur partie philologique surtout, on pourrait souhaiter parfois une plus grande rigueur de méthode et une plus grande sûreté d'interprétation. Mais il ne faut pas oublier que l'œuvre de Dumoutier est avant tout celle d'un pionnier ; et c'est en se plaçant à ce point de vue seulement qu'on peut la juger avec équité. Lorsqu'il arriva au Tonkin, nul n'avait encore entrepris l'étude scientifique du Tonkin et des Tonkinois : le champ d'études qu'il avait devant lui était presque vierge, et il a voulu en attaquer le défrichage par tous les côtés à la fois. Sans doute, s'il avait mieux limité l'objet de ses études, s'il s'était consacré uniquement soit à l'archéologie, soit à l'épigraphie, soit à l'ethnographie, soit au folklore, il aurait pu produire une œuvre d'un caractère plus définitif. Mais comment pourrions-nous nous plaindre qu'il ait ainsi dispersé son effort et abordé simultanément toutes les questions, si nous songeons que pendant les dix-huit années qu'il a passées au Tonkin, ses travaux n'ont pas produit un seul éméle, qu'il est resté jusqu'au bout seul sur la brèche, et que nous ne connaissons encore du vieux Tonkin, de ses monuments et de ses légendes, que ce qu'il nous en a appris ?

(1) *Histoire des huit génies immortels des Taoïstes et récits de leurs combats contre le roi des Dragons de la mer orientale*, Haiphong, 1892 ; *L'introduction du bouddhisme en Chine d'après les taoïstes annamites*, *ibid.*, *ibid.* ; *Le livre de l'Enfer*, *ibid.*, 1893 ; *La légende annamite du Bouddha*, Hanoi, 1893 ; *Sa-Ri, manuel du noviciat des bonzes annamites*, Haiphong, 1895 ; *Les Génies gardiens de la porte dans les temples du Tonkin*, *ibid.*, *ibid.* ; *La géomancie chez les Annamites*, Hanoi, 1896.

(2) *Notes sur la Rivière Noire et le Mont Ba-Vi (Tonkin)*, Bull. de Géogr. histor. et descript., 1894, pp. 150-209.

(3) *Études sur les Tonkinois*, Bull. de l'Éc. franç. d'Extrême-Orient, t. 1 (1901), pp. 81-98.

*
* *

A la suite de difficultés administratives, Dumoutier demanda en mai 1903 à être relevé provisoirement de ses fonctions. Sa demande ne fut pas agréée : déclaré démissionnaire par un arrêté du 12 juin, il fut appelé le 23 avril 1904 à faire valoir ses droits à la retraite. Ces incidents l'affectèrent vivement et ébranlèrent sa robuste santé. Ses amis le pressèrent en vain de rentrer en France : il consentit seulement, à la fin de juin, à se rendre sur le bord de la mer, à Doson. C'est là que la mort vint le surprendre, le 2 août. Jusqu'au bout, il se refusa à prendre son parti d'une disgrâce qu'il croyait imméritée, mais que sa hauteur intranquillante ne pouvait que rendre définitive, et il s'obstina à préparer, avec une confiance absolue, sa justification. Il mourut ainsi loin de ses enfants et de ses amis, dans la tristesse et la solitude. On aurait pu rêver pour ce savant laborieux, ce fonctionnaire loyal et ce parfait honnête homme. une autre fin.

Cl. E. MAITRE

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

20 juin 1904

Arrêté mettant, à compter du 15 septembre 1904, M. Lunet de Lajonquière, chef de bataillon d'infanterie coloniale, à la disposition du Directeur de l'École française, pour remplir une mission d'exploration archéologique au Siam. (*J. O.*, 4 juillet 1904, p. 778.)

5 juillet 1904

Arrêté chargeant M. P. Pelliot, professeur de chinois à l'École française, d'une mission scientifique, gratuite, en France. (*J. O.*, 11 juillet 1904, p. 809.)

28 août 1904

Arrêté chargeant M. L. Finot, directeur de l'École française, d'une mission gratuite au Siam et dans l'Inde. (*J. O.*, 5 septembre 1904, p. 1064.)

28 août 1904

Arrêté chargeant M. Cl. E. Maitre, pensionnaire de l'École française, d'exercer par intérim les fonctions de Directeur de cet établissement. (*J. O.*, 5 septembre 1904, p. 1064.)

5 octobre 1904

Arrêté nommant M. H. Parmentier chef du service archéologique de l'École française, à compter du 1^{er} octobre 1904. (*J. O.*, 10 octobre 1904, p. 1196.)
